

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**GAZİANTEP’TE ÖĞRETMENLERİN GÖZÜNDEN YERLİ
VE SURİYELİ İLİŞKİLERİNDE ÖNYARGILAR VE
TOPLUMSAL MESAFE**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÜMRAN AÇIKGÖZ

GAZİANTEP
TEMMUZ 2020

T.C.
GAZIANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI

**GAZIANTEP’TE ÖĞRETMENLERİN GÖZÜNDEN
YERLİ VE SURİYELİ İLİŞKİLERİNDE ÖNYARGILAR
VE TOPLUMSAL MESAFE**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÜMRAN AÇIKGÖZ

Tez Danışmanı:
Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN

GAZIANTEP
TEMMUZ 2020

Desteklerini daima hissettiğim çok kıymetli aileme...



ÖZET

GAZİANTEP’TE ÖĞRETMENLERİN GÖZÜNDEN YERLİ VE SURİYELİ İLİŞKİLERİNDE ÖNYARGILAR VE TOPLUMSAL MESAFE

AÇIKGÖZ, Ümran
Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji: Ana Bilim Dalı
Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Muhsin SOYUDOĞAN
Temmuz, 2020, 160 sayfa

Öğretmenlerden oluşan bir grupla yapılan derinlemesine görüşmelere dayanan araştırmanın neticesi olan bu çalışma, önyargılar ve ötekileştirme bağlamında Gaziantep’te yerli halkın Suriyeli göçmenlerle kurdukları ya da kaçındıkları toplumsal teması ele almaktadır. Diğer birçok çalışmada da ortaya çıkan çok sayıda kalıpyargı (stereotip) ve önyargı bir kez daha teyit edilmektedir. Bu çalışmayı ayıran yönü ise, bu tutumların arkasında yatan faktörlere daha çok odaklanmasıdır. Bu vesileyle, tarihi miras, cinsiyet kimliği, sınıfsal konum, mesleki ve ideolojik kaygılar gibi faktörlerin ötekileştirme arkasındaki rolleri sorunsallaştırılmıştır. Nihayetinde, kişinin önyargılı ve empatik duruşları üzerinden ötekileştirmeye dair bir işlemsel model ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: önyargılar, kalıpyargılar, empati, Suriyeliler, toplumsal temas, toplumsal mesafe

ABSTRACT

PREJUDICES AND SOCIAL DISTANCE IN THE RELATIONS BETWEEN LOCALS AND SYRIANS FROM THE POINT OF VIEW OF TEACHERS IN GAZIANTEP

AÇIKGÖZ, Ümran
M.A. Thesis, Department of Sociology
Supervisor: Dr. Muhsin SOYUDOĞAN
July, 2020, 160 pages

This study, which is the result of the research based on in-depth interviews with a group of teachers, deals with the social contact that indigenous people established or avoided with Syrian migrants in Gaziantep in the context of prejudices and othering. A large number of stereotypes and prejudices that have appeared in many other studies are confirmed once again. The aspect that distinguishes this study is that it focuses more on the factors behind these attitudes. On this occasion, the roles of factors such as historical heritage, gender identity, class position, professional and ideological concerns behind othering are problematized. Ultimately, an operational model of othering through the prejudiced and empathetic postures of the person is tried to be revealed.

Keywords: prejudices, stereotypes, empathy, Syrians, social contact, social distance

ÖNSÖZ

2019 yılı Nisan ayından itibaren yaşamaya başladığım Gaziantep’te bu şehre dışarıdan gelmiş bir ‘yabancı’ olarak zaman zaman birtakım kalıpyargılarla karşılaştığımda, bir yerde ‘öteki’ olmayı kısmen de olsa deneyimlerken, Gaziantep’te ‘ötekiliği’ daha çok deneyimleyen bir grubun varlığı ilgimi çekti. Kast ettiğim grup olan Suriyeliler, bu şehrin yeni gelenleri olarak bir yabancıyı temsil etmekteydi. Fakat bu noktada yabancılığımı Suriyeli göçmenlerinkine kıyasla göreceli bir yabancılık olarak adlandırıyorum. Göreceli addetmemin sebebi; onları benden ‘daha yabancı’ kılanın ne olduğu ve bir yabancı olarak benim ilişki kurma ve uyum sağlama sürecimle onlarınki arasındaki farkın niteliğiyle ilişkiliydi. Kişisel deneyim ve motivasyondan başlayan bu sorgulamalar tez konuma dair ilk ilhamları vermiş ve tez yazım sürecine giden yolun taşlarını dizmiştir.

Bu çalışmanın yazılma süreci; konusuyla manidar şekilde dünyanın tanımlayamadığı, bilmediği, çözemediği yeni ötekisi Covid-19 virüsüyle yüzleştiği günlere tesadüf etmiştir. Tez yazmanın verdiği stres ve zorlu sürece eklenen pandemi dönemi, yazım süreciyle kesişerek ironik bir hatıra bırakmıştır.

Tüm bu zorlu süreçte akademik ve manevi desteğini esirgemeyen ve bir tez yazmaya dair sahip olduğu derin bilgi birikimini sabırla aktaran değerli danışmanım Muhsin SOYUDOĞAN’a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Tez süreci boyunca kıymetli fikirleriyle katkı sağlayan Mustafa DOĞANOĞLU’na, kütüphanelerini bana açan ve kitaplarını benimle cömertçe paylaşan Mehmet Nuri GÜLTEKİN, Harun Cengiz KARAYAKUPOĞLU ve Senem KURTAR’a, bu tezin ilk gününden itibaren taşıdığım heyecanı paylaşan kıymetli mesai arkadaşlarım Ayşen UTANIR KARADUMAN ve Çağrı ASLAN’a ve Gaziantep Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’ndeki tüm meslektaşlarıma, jürideki hocalarım Meltem KARADAĞ, Atik ASLAN ve Hulusi YILMAZ’a ve varlıklarıyla bu şehirde hayatımı kolaylaştıran çok kıymetli dostlarıma ve daha ismini

zikretmediğim fakat her zaman hayatımda desteğini hissettiğim tüm kıymetli insanlara teşekkürü bir borç bilirim.

Bu çalışmanın en önemli aşamalarından biri olan saha kısmının gerçekleşebilmesi kendileriyle görüşmeme bağlı olan ve bu talebimi geri çevirmeyen değerli katılımcılara ve onlara ulaşmamda bana yardımcı olan değerli hocalarıma teşekkür ederim.

TEMMUZ 2020

Ümran AÇIKGÖZ



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	v
ŞEKLİLER VE TABLOLAR LİSTESİ	vii
1. GİRİŞ	1
1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI.....	1
1.2. ÇALIŞMANIN MEVCUT LİTERATÜRDEKİ YERİ	4
1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	5
1.4. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI.....	11
1.5. ÖRNEKLEM GRUBU	14
2. ÖTEKİ VE ÖTEKİLEŞTİRME	17
2.1. ÖTEKİ'Yİ TANIMLAMAK	17
2.1.1. Bir Gizem Olarak Öteki	21
2.1.2. Zaman ve Mekân Bağlamında Öteki.....	23
2.2. ÖTEKİ'DEN ÖTEKİLEŞTİRMEYE	26
2.2.1. Ötekileştirmenin Psikososyal İnşası	27
2.2.2. Çatışma Ekseninde Yaratılan Günah Keçisi	37
2.3. İKTİDAR VE ÖTEKİ.....	41
2.3.1. Ekonominin Belirleyiciliği ve Yabancılaşma.....	42
2.3.2. İdeolojik Değişkenler	45
2.3.3. Alışkanlıklarla İç İçe Geçmiş Habitus ve Kültürel Sermaye	50
2.4. TARİHSEL BAĞLAM.....	54
3. SURİYELİLERİ ALGILAMAK	60
3.1. BENZERLİĞİN FARKLILAŞTIRILMASI.....	61
3.2. FARKLILIĞIN BİR ÖLÇÜTÜ OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET	65
3.3. CİNSİYETE DAYALI SURİYELİ TASVİRLERİ.....	72
3.3.1. Erkek İmajı	73

3.3.2. Kadın İmaji.....	75
3.4. BİR TEHDİT OLARAK “UYGUNSUZ” MİSAFİR.....	80
3.5. “GİZEMLİ” VE “ÜRKÜTÜCÜ” SURİYELİ.....	86
3.6. GÜNAH KEÇİSİ OLARAK SURİYELİLER.....	92
3.7. SURİYELİ DAMGALARI.....	95
3.7.1. Mekânı Damgalama	99
3.7.2. Nesneyi Damgalama.....	102
3.7.3. Özneyi Damgalama	104
3.8. ÖTEKİYİ DENEYİMLEME BİÇİMLERİ	105
4. MESAFE İLE TEMAS ARASINDA SURİYELİ GÖÇMENLER.....	116
4.1. TOPLUMSAL MESAFE.....	116
4.2. TOPLUMSAL TEMAS	119
4.2.1. Zoraki Karşılaşmalar	121
4.2.2. Profesyonel Temaslar	123
4.2.3. Sınıfsal Bir Temas Alanı Olarak Komşuluk.....	126
4.2.4. Kültürel Bir Temas Noktası Olarak Ötekinin Mutfağı.....	131
4.2.5. Toplumsal Mesafenin Son Adımı Olarak Evlilik.....	136
SONUÇ.....	141
KAYNAKLAR	146
EKLER.....	156
EK 1: GÖRÜŞME FORMU	157
EK 2: KATILIMCILARIN BİLGİLERİ	159
ÖZGEÇMİŞ.....	160
VITAE.....	160

ŞEKLİLLER VE TABLOLAR LİSTESİ

Şekiller

Şekil 1: Empati ve Önyargılı Davranışların Dağılımı	106
Şekil 2: Suriyelilerin Suç Oranlarını Arttırdığına Dair Tutumlar	109
Şekil 3: Suriyelilerin Kamu Kaynaklarını Üzerinde Yük Olmasına Dair Tutumlar	110
Şekil 4: Suriye Toplumunda Kadının Yerine Dair Tutumlar	111
Şekil 5: Göç ve Vatanseverlik İlişkisine Dair Tutumlar	113
Şekil 6: Suriyelilerin Misafirlğine Dair Tutumlar	114

Tablolar

Tablo 1: Tutumlarda Önyargı ve Empatinin Kullanılmasına Göre Kişi Tipleri	107
---	-----

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Mekânsal yer değiştirmeyle sınırlandırılmış yalın bir göç tanımı, pek çok toplumsal dönüşümü beraberinde getiren bu dinamik ve karmaşık olguyu anlamada yetersiz kalacaktır. Gerek öncesinde onu hazırlayan mevcut ortam gerekse de sonrasında doğurduğu yeni sosyal durumlar itibariyle göç, daha kapsamlı olarak, mekânlar arası bir yer değiştirmeyle birlikte toplumsal ve kültürler arası bir temas hâline karşılık gelir. Nitekim bu süreçte göçmen, sadece yeni bir yere taşınmakla kalmaz, aynı zamanda işler haldeki bir toplumsal yapıya dâhil olur. Göçmenin kimliği, içine girdiği bu yeni toplumsal yapı içerisinde çoğu zaman ‘öteki’ veya ‘yabancı’ olarak kodlanırken kaçınılmaz olarak yeniden inşa edilir ve şekillenir. Bu anlamda çalışma, son yıllarda Suriye’den Türkiye’ye doğru meydana gelen yoğun göç dalgasıyla birlikte “Suriyeli” kimliğinin nasıl kodlandığına odaklanmaktadır.

Her bir toplumsal göç pratiği, gelen göçmenin kimliğine, vuku bulduğu dönemdeki sosyal psikolojik atmosfere ve göç sürecini ciddi bir şekilde etkileyen ekonomik, örgütsel, teknolojik her türlü imkâna bağlı olarak kendine has özellikler arz eder. Bu yönüyle de her bir olay, göç olgusuna dair entelektüel birikime yeni katkılar sunar. Bu nedenle, kuruluşundan itibaren Türkiye’nin maruz kaldığı her bir göç dalgası ve bu süreçlerle birlikte yaşanan sosyolojik değişimlerin anlaşılmasına dönük bir çalışma, elbette çok değerli bir katkı olurdu. Ancak böylesi bir çaba bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Çalışma, 2011 yılı itibariyle Suriye’den Türkiye’ye doğru başlayan kitlesel göç hareketiyle sınırlandırılırken, bu göçün en çok yöneldiği illerden birisi olan Gaziantep’te yeni sürecin getirdiği birlikte yaşama deneyimine odaklanmaktadır.

Gaziantep'te Suriyeli nüfusun ilin toplam nüfusuna oranı Haziran 2020 itibariyle %22,1¹ olarak hesaplanmıştır. Gaziantep'teki bu yoğun Suriyeli nüfus, kuşkusuz birtakım değişiklikleri de beraberinde getirmiştir. Bu dönüşümün en önemli boyutu belki de yerliler ve göçmenlerin gündelik hayat pratiklerinde inşa olunan sosyal ilişkilere dir. Birbirine yabancı iki grup arasında kurulan ve bir süre sonra sıradanlaşan bu ilişkiler, toplumsal temas ile mesafe arasında gidip gelmektedir.

Birbirine yabancı insanların kitlesel anlamda karşılaşmalarına vesile olan göç gibi toplumsal olguların, önyargıların yoğun bir şekilde üretildiği koşulları yaratması esasında beklenen bir durumdur. Zira insanlar arasında temasın olmadığı veyahut sınırlı olduğu ya da yeni başladığı bu tarz durumlar, çeşitli faktörlerden kaynaklı, değişik biçim ve derecelerde toplumsal önyargıların geliştiği ortamlardır. Nitekim “bilinmezliğinden ötürü fiziksel, bilişsel ve toplumsal her türlü yakınlıktan kaçınılan ve kendisini tanıtmaya/anlatmaya fırsatı verilmeyen” (Güngör, 2018, s. 14) yabancının bilinmezliğinin zihinlerde yarattığı karanlık noktaların aydınlatılması ihtiyacı, çoğunlukla önyargı gibi çeşitli kurgusal şablonlarla giderilmektedir. Bunun sonucunda ise fisiltı ve duyularla yaratılmış ve yanlış bilgilerle donatılmış “yabancı” profili ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda Gaziantep'teki yerli halkın Suriyeli mültecilere bakışlarının benzer bir çizgiyi takip edip etmediği aydınlatılması gereken önemli bir noktadır. Böylece yerli ve göçmen karşılaşmalarındaki “yerli” ve “yabancı” arasındaki sınırı çizen ve onları ayıran sosyo-psikolojik bariyerlerin neler olduğu ortaya konabilecektir.

Gündelik yaşamın pek çok safhasında karşılaşılan, kimi zaman kasıtlı uzaklaşılan veya zoraki de olsa yaklaşılan kentin yeni ötekisiyle yerli halkın ilişki kurma biçimi, toplumsal etkileşimin boyutunu ve niteliğini ortaya koymaktadır. Nitekim sıradan diyaloglarda rahatlıkla fark edilebilen ve “Suriyeli”leri tarif etmek için kullanılan kalıpyargıların ve onlara karşı oluşturulan önyargıların, toplumsal mesafeyi veyahut toplumsal teması nasıl şekillendirdiği araştırma probleminin temelini teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu çalışma, Suriye iç savaşıyla Gaziantep kent merkezine gelen göçmen nüfusun tanınma düzeyi ve buna paralel olarak ortaya çıkan önyargıların nasıl oluştuğunu ve bu önyargıların yerlilerin

¹ (Mülteciler Derneği, Türkiye'deki Suriyeli Sayısı, 2020).

göçmenlere karşı tutum ve davranışlarını nasıl şekillendirdiğini anlamaya çalışmaktadır.

Bu türden bir sorunsal birkaç metodolojik zorluğu içermektedir. Birincisi, toplumsal önyargılarla sosyal mesafe arasındaki ilişki tek yönlü olmayıp iki olgunun birbirini beslediği döngüsel bir şekilde tezahür etmektedir. Önyargılar bir yere kadar yerlilerin göçmenlerden neden uzaklaştığını açıklarken, bir yerde önyargıların da bu uzaklaşma fiilinden beslendiği görülebilmektedir. Dolayısıyla bir yerde neden ve sonuç olarak kesin ve net kategoriler belirlemek zorlaşmaktadır. İkinci olarak, bireysel bakış açılarından toplumsal yapılara, gündelik hayatın deneyimlerinden tarihsel oluşumlara kadar birçok faktörün şekillendirdiği bir olgu olması sebebiyle önyargının analizi zorunlu olarak çoklu bir nedensellik ilişkisini hesaba katmayı gerektirmektedir. Örneğin, Suriyelilerin “*pis*” olduğu yargısı tarihsel olarak oluşturulmuş *Arap* imajından bağımsız düşünülemez. Aynı şekilde Suriyelerin “*pis*” olmasını onların kültürüne yoran bir kişinin yaklaşımıyla onların işçi olmasına bağlayan kişinin yaklaşımı arasındaki nüans farkı, bu kişilerin benimsedikleri siyasi ideolojilerinden, geldikleri ya da yaşadıkları çevreden bağımsız değildir. Son olarak kimi zaman farklı bağlamlarda Suriyeli kimliği önyargılarla genelleştirilmiş ve yekpare gibi algılanan bir tip olarak karşımıza çıksa da çoğu zaman bu kimlik değişken temsillere karşılık gelir. “Suriyeli kadınla” “Suriyeli erkek” algısı birbirinden farklı olduğu gibi, “Suriyeli zengin” ile “Suriyeli yoksul”un algılanma biçimi de birbirinden farklıdır.

Bu araştırma giriş ve sonuç hariç üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın kuramsal çerçevesinin tartışıldığı ikinci bölümde her şeyden önce “ben”in kendi varlığı için ihtiyaç duyduğu “öteki”yle, “biz”e dahil olan “yabancı”ya yüklenen anlamların felsefi, dilbilimsel ve psikolojik çözümlerine yer verilmektedir. İkinci olarak “ötekiliğin” daha operasyonel ve sosyolojik bir yönüne tekabül eden “ötekileştirme” süreci ile bu süreci hem yansıtan hem de bu sürece işlerlik kazandıran kalıpyargılar, önyargılar ve dışlama pratikleri tartışılmaktadır. Ötekileştirmenin altında yatan toplumsal, ekonomik ve politik faktörlerin rolünü irdelemek için *Sembolik Etkileşimcilik* ve *Çatışma* kuramlarının argümanları tartışılmaktadır.

Üçüncü bölümde yerlilerin Suriyelileri algılayışında kullandıkları kalıpyargılar ve önyargıların neler olduğu, tarihsel, ideolojik, sınıfsal ve bireysel faktörlerin bu algılayışı nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmaktadır. Daha spesifik

olarak, sadece Suriyelilerin değil, Suriyelilerle özdeşleştirilen bazı mekanlar, nesnelere ve hatta “biz”den birilerinin nasıl ötekileştirildiği de irdelenmektedir. Nihayetinde, tutum ve davranışlara yön veren önyargı ve empati gibi iki temel motivasyon baz alınarak katılımcıların bir tipolojisi oluşturulmaya çalışılmıştır.

Dördüncü ve son bölümde ise yerlilerle Suriyelilerin etkileşiminin gerçekleşebileceği evlilik, yemek, iş ve komşuluk gibi potansiyel temas noktalarında sosyal mesafenin nasıl oluştuğu ya da nasıl aşıldığı irdelenmektedir. Daha genel bir ifadeyle, toplumsal algıların (tutumlar) toplumsal teması (davranış) belirleyip belirlemediği irdelenmektedir.

1.2. ÇALIŞMANIN MEVCUT LİTERATÜRDEKİ YERİ

Suriyelilere yönelik algılara dair çalışmalar bulguları, bağlamı, metodolojisi ve kuramsal değerlendirmesi itibariyle şimdiden oldukça geniş bir yelpaze oluşturmaktadır. “Türkiye’de Suriyeli Sığınmacı Algısı: Gaziantep Şehri Örneği” (Sönmez & Adıgüzel, 2017) adlı çalışma Suriyeli sığınmacılara yönelik algıyı yalnızca Gaziantep’le sınırlı olarak ele alırken; GÖÇMER (Göç ve Sınır Güvenliği Araştırmaları Merkezi) tarafından yürütülen “Suriyeli sığınmacılara dair tehdit algısı önyargılar ve gerçekler” (Taştan vd., 2017) adlı çalışma Ankara özelinde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu çalışma asayiş, ekonomi ve sosyo-kültürel alandaki algılara dair bulgulara sahiptir. Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi tarafından yapılan ve 18 ilde yürütülen Suriyelilere yönelik kabul ve uyum araştırmasının özet raporu (Erdoğan M. M., 2014) ise bulguları ve örneklemini itibariyle daha geniş bir alanı kapsıyor olmasıyla GÖÇMER’in yaptığı çalışmadaki boşlukları görece doldurmuştur. Son olarak “Threat Perception, Contact and Social Distance: Factors That Affect Public Opinion on Syrians in Turkey” adlı yüksek lisans tezinde Eşigül (2019), KONDA’nın 2016 yılında yayımlanmış olduğu araştırma bulgularını kullanmaktadır. Konuyu pozitivist bir yaklaşımla ele alan ve büyük oranda nicel araştırma tekniklerine dayanan bu çalışmalarda araştırma bulguları tanımlayıcı ve betimleyici bir şekilde sunulmaktadır.

“Türk toplumunda Suriyelilere yönelik algılanan tehditler ve çözüm önerileri” adlı makalesinde (Ekici, 2019), her ne kadar içerik analizi yaptığını söylüyorsa da, 2014 ve 2017 tarihleri arasında yayımlanan kimi rapor ve makalelerin bulgularını derlemektedir. Bu çalışma da pozitivist ve betimleyici olarak tanımlanabilir.

Diğer bazı çalışmalar odaklandığı konu ve araştırmanın türü (açıklayıcı araştırma) itibariyle bu çalışmayla benzerlik gösterse de örneklem grubu ve çalışmanın yürütüldüğü iller açısından ayrılmaktadır. Bu bağlamda örneklem grubu farklılaşarak hem Suriyeli hem de Türkiyelilerle gerçekleştirilmiş görüşmeler üzerinden Suriyeli algılarını, önyargıları ve sosyolojik dönüşümü işleyen çalışmalar (Gülyaşar, 2019); (Çatak, 2018); (Ezberci, 2015) olarak sayılabilir. Yerlilerin gözünden Suriyelilere bakışın incelendiği çalışmaları illere göre sınıflandıracak olursak; Mardin örneği (Doğan, 2019); Ankara örneği (Kızıllan, 2019); Samsun örnekleriyle (Kuşçuoğlu, 2019) karşılaştırmaktayız. Bunlardan ayrı olarak Kilis, Gaziantep, Hatay, Şanlıurfa, Adana olmak üzere farklı beş ilde yürütülmüş bir çalışma (Yılmaz, 2017) sayılabilir.

Konuya yorumlayıcı bir perspektiften yaklaşan bu çalışma, ortaya konan bulguların açıklayıcı bir analizini yapmaya çalışmaktadır. Yerlilerin bakışından Suriyelilere yönelik önyargılı tutumların ve ilişkilerin kapsamlı (psikolojik, sosyolojik ve tarihsel bağlam) ve detaylı bir tahlilini içermesi itibariyle diğerlerinden farklılık arz etmektedir. Aynı zamanda yürütmüş olduğu ötekilik tartışması ve bulgularını işleme noktasında kurduğu teorik ilişkiler bakımından da ayrılmaktadır. Öte yandan Gaziantep ilinde yürütülmesi ve örneklem grubunun yalnızca öğretmenlerden oluşuyor olması bu çalışmayı diğerlerinden ayıran bir diğer noktadır. Son olarak görüşmeler neticesinde katılımcıların bir tipolojisinin çıkarılması bu çalışmayı özgün kılmaktadır.

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada nitel veri toplama tekniklerinden mülakat (derinlemesine görüşme) tercih edilmiş ve bu doğrultuda yarı-yapılandırılmış bir form rehberliğinde saha çalışması gerçekleştirilmiştir. Mülakatta “açık uçlu soruların sorulması, dinlenmesi, cevapların kaydedilmesi ve ilişkili ilave sorular” (Kümbetoğlu, 2019, s. 71) araştırmaya dair daha detaylı bilgiler elde edilmesine imkân vermektedir. “İnsanların gerçekliğe ilişkin algılarına, anlamlandırmalarına, tanımlamalarına, gerçeği inşa edişlerine vakıf olmanın iyi bir yolu” (Bal, 2015, s. 278) olması, “dünyayı araştırma öznelerinin gözleriyle görme” (Kuş, 2012, s. 87) imkânı vermesi, bu tekniği bu araştırma için elzem kılmaktadır.

Önyargı, kalıpyargı, öteki, ötekileştirme gibi muktedirin maduna dönük tutum ve davranışlarına odaklanan bu çalışma için görüşme tekniği ayrıca önemlidir. Bu tarz bir konuda insanlar ırkçı, ötekileştiren gibi görünmek istemeyebilirler. Ancak samimi bir sohbet sırasındaki dil sürçmeleri, yüz ifadeleri, cümle bozuklukları, üzerinde çok da düşünülmemiş gayriihtiyari seçilen kelimeler bu eğilimleri ele verir. Bu amaçla, Spivak, “*Can the Subaltern Speak?*” adlı makalesinde, Avrupa merkezci bir ideolojiyle yoğrulmuş entelektüel üretimin bu yönünü ifşa etmek için entelektüellerin “otoriter teorik üretimleri”ne değil, onlar arasındaki “sohbetin sakınmasız pratiği”ne bakmanın daha değerli olabileceğini vurgular. Çünkü ancak bu şekilde “ideolojinin izinin görülmesi” mümkün olur (Spivak, s. 66).

Yüz yüze gerçekleştirilen görüşmelerde sorulan sorular; bireylerin deneyimleri, varsayımları ya da zaman zaman kavramları irdelemelerine yönelik hazırlanmış olup, her bir kişinin düşünce ve eylem dünyasına bir uzanış niteliğindedir. Bu bağlamda gerek görüşme öncesi soruların hazırlık aşamasında gerekse de görüşmeler esnasında ortaya çıkan yeni sorularda kullanılan kelime ve cümleler, görüşmecilerin daha rahat, gerekirse pervasız, bir şekilde kendilerini ifade etmelerini sağlamak için özenle seçilmiştir. Çünkü katılımcıların özellikle sarf ettiği veya söylemekten kaçındığı; kimi zaman altını çizdiği kimi zaman önemsemeden geçtiği veyahut çeşitli duygusal tepkilerle aktardığı görüşlerinin her birinin arka planında farklı sosyolojik değişkenleri barındırdığı varsayılmaktadır. Tüm bu varsayımlar doğrultusunda bireylerin kendi cümleleriyle kurguladığı sosyal gerçekliğin okumasını yapma amacına hizmet edecek en uygun yöntemsel temel tercih edilmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmanın yönteminin felsefi temelini Fenomenolojik anlayış oluştururken; verilerin toplanması sürecinde Gömülü/Temellendirilmiş Kuram (*Grounded Theory*) belirleyici olmuş; toplanan verilerin analizinde ise Söylem Analizi (*Discourse Analysis*) kullanılmıştır. Yöntemin üç temel ayağını oluşturan bu metodolojik yaklaşımlar nitel bir araştırma için birbirini çok iyi bir şekilde tamamlar.

Edmund Husserl tarafından geliştirilen felsefi bir teori olan *Fenomenoloji*, deneyim sonucunda oluşan öznel bilincin nesnel incelemesinin imkânını arar. İki boyutlu bir anlama sahip olan fenomen kavramı, hissettiğimiz ve algıladığımız bir “şeye” gönderme yapan ilk anlamından ziyade, henüz açıklayamadığımız veya anlayamadığımız “şeylere” gönderme yapan (Slattery, 2010, s. 231) ikinci anlamı bu araştırmanın esas önceliğidir. Dış dünyayı anlamlandırma çabasındaki aktörün, statik

olmayan ve durmadan inşa edilen fenomenleri kendi anlam dünyasında üretiyor olması bu yöntemin tercih edilmesinin temel nedenidir. Aksi halde basitçe olgular bir araya getirildiğinde ve yalnızca istatistiki işlemlerle sınırlandırıldıklarında, görüngülerin ötesine geçilemeyecektir (Kümbetoğlu, 2019, s. 22).

Schutz, “Husserl’in fenomenolojisi ve Weber’in verstehen (*empatik anlayış*)” kavramları arasında ilişkiyi fark ederek (Kuş, 2012, s. 70) Mead’in sosyolojisine uygulamış ve “yorumcu sosyoloji” (Slattery, 2010, s. 231) gibi sosyolojinin en önemli paradigmalarından birisini oluşturmuştur. Bu çerçevede ortaya koyduğu anlayış “ona, insanların dünyayı anlamlı ve bilinebilir kılmak için kullandıkları inşaları, fenomenoloji temelli bir sosyal bilimin anahtar odağı olarak görme imkânı vermiştir” (Kuş, 2012, s. 70). Bu noktada toplumsal gerçekliği bireyin ürünü olarak gören fenomenolojinin hinterlandını oluşturan anlamacı-yorumlayıcı paradigmaya bakmak yararlı olacaktır.

Bilindiği gibi sosyal gerçekliğin kaynağı ve keşfiyle ilgili temel tartışma iki ana sosyolojik paradigmaya dayanmaktadır. Bunlardan ilki toplumsal olguların yapı tarafından belirlendiğini ve ‘şeyler’ gibi ele alınması gerektiğini savunan *pozitivist paradigma*; diğeri ise toplumsal bağlamı da dikkate alarak bireyin anlamlı eylemine odaklanan *anlamacı-yorumlayıcı paradigmadır*. Bu tartışmadaki can alıcı soru toplumsal gerçekliğin doğasının ne olduğudur. Neuman’ın bu soruya cevabı, toplumsal dünyanın insanlar tarafından algılandıkça ve deneyimlendikçe oluşturulduğu şeklindedir. Bu sebeple de aslında gerçeklik akıcı ve kırılımandır. Her insanın içinde yaşadığı bir gerçeklik vardır ve sosyal yaşamı kavramak istiyorsak bu öznel gerçekliklere odaklanmamız gerekmektedir (2014, s. 132). Aslında bu öznel gerçeklik vurgusunun ardında yatan da bireyin bilinçli olarak eylemde bulunabilme kapasitesini öne çıkaran varsayımdır. Bunun temeli ise pozitivist paradigmaya güçlü bir alternatif sunan Weber’e dayanır. Weber, sosyal eylemi merkeze alan bir bakış açısıyla bireyin eylemini anlama ve yorumlamayı sosyolojinin asli görevi sayar (Bal, 2015, s. 21). O, bilimin inceleme nesnesi olarak bireyin amaçlı sosyal eylemlerine dikkat çeker (Neuman, 2014, s. 130). Ona göre bilimin “inceleme konusunun seçimi hâlihazırda bir ‘değer-atfı’ içerir” (Weber, 2012, s. 35). Bireyi yapı karşısında aktif konumda gören ve anlamlı eylemlerde bulunan bir varlık olarak tanımlayan anlamacı-yorumlayıcı anlayış bu noktada pozitivist düşünceden ayrılmaktadır.

Bu çalışmada fenomenolojik yöntemin merkezi bir rol oynaması, gerçekliğin inşasında toplumsal yapının rolüne ağırlık veren yapısalcı yaklaşımı göz ardı etmez.

Daha açık bir ifadeyle, anlamlandırma süreçlerinde katılımcıların kendilerine has yorumlar üretmede bireysel mizaç ve tutumların etkisi görülmekle birlikte, sınıf, din, etnisite gibi yapılar belli bazı ortak yorumlarda daha fazla rol almaktadır. Her ne kadar bu çalışmada görüşülen öğretmenler ekonomik olarak aynı sınıfa mensup gibi görünse de birbirinden farklı kültürel geçmiş, sosyal yaşantı ve deneyim düzeylerine sahip olarak farklı *habituslardan* gelmeleri; daha da ötesi, ideolojik yönelimleri onları belli konularda birbirinden keskin bir şekilde ayrılan anlam havuzlarının içine sokmaktadır. Durkheim'ın kendi ifadesiyle “toplumsal olgular, bizim irademizin ürünleri olmak şöyle dursun, aslında bizim irademizi belirleyen şeylerdir ve bu bakımdan da eylemlerimizin, içlerinde şekillenmek zorunda oldukları birer kalıp gibidirler” (2018, s. 92). Burada ideoloji de anlamı şekillendiren birer kalıp işlevi göstermektedir.

Kullanılan kelimelerin, cümlelerin ve vurgulamaların tesadüfi olmayıp kişisel ya da toplumsal düzlemde birer karşılıklarının olduğu iddiası üzerinde inşa olan Söylem Analizi, fenomenolojik yöntemle iç içe geçmiş olup yukarıda değinilen yapı-fail tartışmalarından bağımsız değildir. 19. yüzyılın baskın pozitivist yapısalcılığına bir alternatif olarak yirminci yüzyılda önem kazanan söylem, doğa bilimlerinin deney ve gözleme dayalı sosyal gerçekliği bulma eksenini, idealar dünyasının dil ve ifadeyle inşa ettiği sosyal gerçeklik anlayışına kaydirmiştir. Söylem, mutlak gerçekliklerden ziyade her biri, bağlamı içerisinde özgün anlamları barındıran göreceli gerçekliklere gönderme yapmaktadır. Söylem, öznelarası anlam mübadelesi temelinde meydana gelir ve diyalog vasıtasıyla veyahut sözlü iletişime gerek olmaksızın sessizlik veya sükût şeklinde açığa çıkar. Yine aynı şekilde bilinen bir şeyin gizlenmesi ya da geçiştirici ifadelerde bulunulması tek başına anlamsız gibi görünse de söylem içinde mutlaka bir anlama sahiptir. Esasında bunu daha anlaşılır kılan da söylemde bulunan aktörlerin kim olduğu ve ifade ile beyanların nerede, ne zaman, nasıl ortaya çıktığıdır (Sözen, 2017, s. 10-11).

Söylem ve söylem analizi dendiğinde çok boyutlu bir tartışma yürütmek ve bu anlamda pek çok düşünürün alana katkılarıyla karşılaşmak mümkündür. Konuyu sınırlandırmak anlamında temel birkaç noktaya değinmek yeterli olacaktır.

Bu çalışmada dilbilimsel çözümlerden ziyade diyalog esnasında kullanılan ifadelerin bağlam içindeki yorumuna odaklanılacaktır. Hermeneutik yaklaşımla desteklenen Foucaultcu söylem analiziyle bilinçdışı süreçlerin diyaloglara yansıyan boyutlarının ele alınmasına dayanan Freudcu analiz çalışmanın analitik

temellerini oluşturmaktadır. “Haber verme, bildirme” anlamlarına gelen hermeneutik görüş (*hermeneutic*), teolog Schleiermacher, sosyolog Dilthey ve fenomenolog Husserl’in görüşleriyle önem kazanmış ve Heidegger’i izleyen Gadamer ve Ricœur’un katkılarıyla gelişme kaydetmiştir (Sözen, 2017, s. 69). Analizlerde öne çıkan yaklaşımlardan birinin bu olmasının sebebi, onun eylem ve anlam arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmadaki rolüdür. Bugün artık yorumbilgisi (*hermeneutik*) ve fenomenoloji iç içe geçmiş olup insanın gündelik ilişkilerindeki söylemin ve bilinçli eylemlerinin ürünü olan deneyimlerinin birbiriyle ilişkili olarak yorumlanmasını içerir. Nitekim Ricœur, Saussure’nin dil (*langue*) ve söz (*parole*) ayrımına vurgu yaparak dil ile söz arasındaki mesaj ve kod üretme sürecine değinir ve “mesaj bireyseldir kodu kolektiftir” (Ricœur, 2007, s. 5) ifadelerini kullanır. Söylemler bulunduğu toplumsal yapı içerisinde tabiri caizse yüzergezer bir biçimde yer almaz, aksine çeşitli yapısal ya da bireysel unsurlardan etkilenir. Nitekim “birer eylem ve dil pratiği olan söylemler, farklı ideolojilere, farklı anlatımlara ve farklı beyanlara dayanır” (Sözen, 2017, s. 10). İdeolojiler bu anlamda bir sosyal pratik olarak konuşma ve söylemler üzerinde belirleyici konumdadır. Ve bilindiği üzere “ideolojiler kişisel düşüncelerden değil, ortak, toplumsal inançlardan oluşmaktadır” (Dijk, 2015, s. 21).

Foucault, fenomenoloji ve yorumbilgisi (*hermeneutik*) ile pro-marksist geleneğin revaçta olduğu bir dönemde üretmiş olmasına rağmen kısa sürede ikisinden de sıyrılmıştır. Öznel deneyimin kaynağını ve nasıl şekillendiğini insan doğasındaki evrensel yapılardan yola çıkarak anlamaya çalışan fenomenolojik yaklaşımı reddeder. Çünkü bu deneyimlerin kendi tarihi içinde belli ihtiyaçlara cevaben doğduğunu bu sebeple de tekil olduğunu öne sürer. Foucault’nun söylem anlayışında; bilgi, güçle (iktidarla) alakalıdır. “Foucault’ya göre öznesi olarak tanıtıldığımız deneyimlerin kurulmasını gerçekleştiren söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde bir iktidar alanı” vardır (Keskin, 2014, s. 16). Bu sebeple ona göre öznel deneyimler birtakım *sorunsallaşturmalar* (delilik, hastalık, dil, emek, suç, cinsellik) yoluyla oluşturulup dönüştürülür. Ona göre söylem, hakikat istemine göre, içsel ve dışsal unsurlarla denetlenmektedir. Bu anlamda söylem, bazen iktidarın aracı bazen sonucu bazen de karşıtıdır (Sözen, 2017, s. 61). Foucault *Söylemin Düzeni* adlı metinde bunu şöyle ifade eder:

Bana göre, söylemin üretimi, her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, bellisiz olagelişini dizginlemek, ağır, korkulu maddiliğini savuşturmak olan birtakım yollarla

hem denetlenmiş, hem ayıklanmış, hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaşılmıştır (1987, s. 23).

Foucault'yu diğerlerinden ayıran önemli bir nokta da bireyin özneliği ya da nesneliği konusundaki tartışmada durduğu yerdir. Kartezyen felsefenin özneyi merkeze alan yaklaşımının aksine söylem düzleminde bireyi nesne ya da özne konumunda ele alabileceğimizi söylemektedir. Örneğin söylem, sahibini bazen özne kılarak ötekileştirmeye muktedir bir konuma yükseltirken, bazen de dışlanan bir nesne olarak öteki konumuna düşürebilir. Foucault bunu akıl ile delilik arasındaki ayrım üzerinden doğan bir tür yasak ve kovuş pratiği örneğiyle açıklar. Orta Çağ'dan bu yana deliler, söylemleri yayılamayan, hiç söylenmemiş kabul edilen, sözleri hiçliğin içine yuvarlanan kişilerdi. Sözleri adalet önünde değer görmez, bütün o devasa söylemleri gürültüye dönüştürdü (Foucault, 1987, s. 24-25). Burada görülür ki; bir söyleme sahip özne konumundaki deliler, söylemleri üzerinden ötekileştirilen bir nesneye dönüşür. Bunda da yine onu nesne kılan egemen görüşün etkisi açıktır.

Söylemlere tesir eden bir diğer önemli faktör de bilinç dışı süreçlerdir. Kişilerin konuşma esnasında bilinçli ya da bilinçsiz olarak seçtikleri kelimeler Freudyen tabirle dil sürçmeleri (*lapsus*)² olarak adlandırılan dilsel hatalar, bilinçdışı süreçlerin yansıması olması bakımından önemlidir. Gündelik konuşma pratiği içerisinde ansızın çıkan ifadeler, sıradan dilsel yanlışlar değil bilinçdışı süreçlerin bir tezahürüdür. Benzer bir noktada duran Lacan, öznenin bir söylem ürünü olduğunu ve hem bilinçdışı hem de bilincin yansımalarıyla ortaya çıktığını savunur. Özne-nesne ilişkisinden çok özne-özne ilişkisine odaklanan Lacan'a göre somut söylemden çıkarılan kelimeler öznenin bilincidir (Sözen, 2017, s. 48).

Bu çalışmanın verilerinin toplanmasında önemli bir yere sahip olan ve ilk kez Barney G. Glaser ile Anselm L. Strauss tarafından ortaya atılan ve sosyoloji adına "önemli bir girişim" olarak nitelenen *Temellendirilmiş Kuram* (Grounded Theory), alışlagelen tümdengelimci anlayış yani kuramı sahada test eden mantığın aksine sahadaki datadan teori keşfetme çabasını ifade eder. Glaser ve Strauss'un kendi ifadeleriyle kuram şöyle tanıtılmıştır:

Sosyolojik yöntem üzerine yazılanların çoğu, tartışmasız (kesin) gerçeklerin nasıl elde edilebileceği ve bu suretle teorinin nasıl daha sıkı bir şekilde sınanabileceğiyle ilgilendi. Biz bu kitapta sosyal araştırmalarda verileri sistematik olarak analiz etmek vasıtasıyla veriden teorinin keşfinin nasıl yapılabileceğini ifade etmeye yönelik önemli bir girişimde

² Sigmund Freud'un *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi* adlı kitabında parafraks (*paraphasia*) olarak tanımladığı terimdir. Bir çeşit *söz yitimi* olarak tanımlanabilecek, konuşma esnasında sözcüklerin yanlış kullanılması veya çarpıtılmasından kaynaklı yasaklı kelimelerin istemsizce kullanılmasıyla ortaya çıkan durumdur (2003, s. 85).

bulunuyoruz. Grounded Theory olarak adlandırdığımız; verilerden kuram keşfetmenin bugün sosyolojiyle yüzleşmek için önemli bir görev olduğuna inanıyoruz (Glaser & Strauss, 2006, s. 1)

Temellendirilmiş Kuram'ın temel prensibi verilerin tümevarımcı bir yolla elde edilmesi ve bu verilerin eş zamanlı analizine dayanır. Bu anlamda hem bir veri toplama ve analiz hem de teori üretme stratejisi olan yöntem kümülatif ilerleyen bir süreçtir (Arık & Arık, 2016, s. 286). En önemli yönü ise sürecin karşılaştırmalı analizlerle devam etmesi ve sahada yapılan her yeni görüşmenin bir sonrakini şekillendirip, sorunsalı derinleştirerek ilerlemesidir. Bunun neticesinde ise birtakım kavramsallaştırmalar ortaya çıkar ve bir kuram taslağı elde etme imkânı sunar. Araştırmacının herhangi bir kuramsal yapıya dayanmaksızın veri toplamaya başladığı bu yöntemde mülakat ve katılımcı gözlem yaygın olarak kullanılan veri toplama araçlarındandır (Erdoğan, 2012, s. 167-168). Bu çalışmada soruların katılımcıların öznel deneyim ve yorumlamalarına ulaşmaya yönelik olması açısından bu türden bir yaklaşım önemlidir. Bu sayede katılımcılar verdikleri cevapların karşılaştırmalı analizi yoluyla yeniden üretimi sonucunda sürecin aktif belirleyicileri olmuştur. Buna ek olarak her bir görüşmenin araştırmanın seyrine eklediği yeni bir boyut ve bakış açısıyla araştırmacının da yaratıcılığını teşvik etmesi noktasında önemlidir.

1.4. ARAŞTIRMANIN SINIRLILIKLARI

Her saha çalışmasında olduğu gibi bu çalışmada da birtakım yöntemsel sınırlılıklar kaçınılmaz olarak kendini dayatmıştır. Özellikle görüşme sürecinde karşılaşılabilecek bu sınırlılıkların en aza indirilmesi için görüşme öncesinde, görüşme esnasında ve sonrasında dikkate alınan durumlar olmuştur. İlk olarak, görüşmelerin önceden hazırlanmış bir form eşliğinde yapılması hem zamanı etkili ve verimli kullanma açısından hem de sistemli bir şekilde ve belli bir çerçevede dâhilinde görüşmeleri yürütme açısından avantaj sağlamıştır. Soru formları kâğıt üstünde standart olsa da görüşme esnasında akışa göre cümleler esnetilmiş veya cevapları daha önceki sorularda ortaya çıkmış sorular pas geçilmiştir. Bu durum, katılımcıyla sürdürülen sohbet ortamındaki formallikten doğabilecek yapaylığı en aza indirmek amacıyla bilinçli olarak tercih edilmiştir. Nitekim Neuman'ın da ifade ettiği gibi "saha görüşmesi bir konuşma olayıdır" ve yalın bir soru-cevap sürecinden daha çok "dostça bir sohbe yakındır" (2014, s. 586). Bu şekilde gerçekleştirilen bir

görüşmenin karşı tarafın düşüncelerini mümkün olduğu kadar filtrelemeden aktarmasına katkı sağlayacağı umulmuştur.

Görüşme esnasında araştırmacının varlığının ‘dahi’ görüşmeyi bir şekilde etkilediği ve görüşme sürecinin objektifliğini zedelediği düşüncesi nitel araştırmalarla ilgili kaygı duyulan ve eleştirilen konulardan biridir. Nitekim “her iki tarafın tercihleri, önyargıları, düşünceleri ve kişisel özellikleri” (Kümbetoğlu, 2019, s. 95) şu ya da bu şekilde görüşme sürecini etkileyebilmektedir. Bu tartışma bağlamında araştırma sürecinin kendisinin ‘ötekiliğe’ dair sorulan sorular ve ötekiliği anlamlandırma çabasına katkı sağladığı söylenebilir. Çünkü ilk etapta yöntemsel bir zorluk gibi gelen araştırmacının varlığının bir ötekilik deneyimi olarak yorumlandığında örtük bir işleve sahip olduğu fark edilmektedir. Nitekim La Piere’in 1930’lu yıllarda yaptığı ünlü araştırması (LaPiere, 1934), Çinli turistlere karşı tutumlar ve gerçek davranışlar arasındaki tutarlılığı göstermesi bakımından önemli bir yere sahip olmanın yanı sıra kişilerin yalnız veya yüz yüze etkileşimler esnasında sergilediği tutumlar arasındaki farkı göstermesi açısından da önemlidir. Öte yandan “kadın araştırmacı” kimliğimle bir “öteki” olarak görüşme sürecine dahil olmamın tutumlar ve gerçek davranışlar arasındaki ilişkiye etkisi görmezden gelinemez bir değişkendir.

Buna ek olarak araştırmacının sürece etkisinin sadece oradaki varlığından ibaret olmadığını altını çizmek gerekir. Görüşmeler yapılırken orada olmaktan daha önemli bir şey varsa, o da görüşmecinin hangi konumda orada olduğu ve karşıdakine ne hissettirdiğidir. Katılımcıların ilk etapta kim ve nereli olduğuma dair sordukları sorular onlar için varlığımın ilk etapta bir ötekiyi veya yabancıyı ifade ettiğini fark etmem zor olmadı. Bu anlamda, yabancı birinin yabancılar hakkında soru sorması takdir edilir ki belli bir sınırlamayı dayatacağı muhakkaktır. Çünkü sosyal ilişkiler çemberinde dış halkada konumlanmış öteki, bilinmezliğiyle güvenilmez, tehlikeli ve tedirgin edicidir. Freud’un tabiriyle “tekinsiz”dir.³

Görüşmecilere tanıdıklarının referansıyla ulaşılmış olmanın bu olumsuz etkiyi biraz da olsa kırmış olduğu düşünülmektedir. Nitekim aracı olan kişilerin görüşmecilerle ilişki düzeyi (yakınlık ya da uzaklık) veya samimiyet derecesiyle yanıtların samimiyeti arasında doğru orantı olduğunu söylemek mümkün görünüyor. Yakın ilişkilere sahip kişilerin yalnızca sorulan sorulara cevap vermekle kalmayıp

³ Bu konunun detaylı bir tartışması kuramsal çerçeve bölümünde ele alınacaktır.

özel hayatlarına dair paylaşımda bulunması bunu ispatlar niteliktedir. Benzer biçimde ses kaydı alma konusunda iki görüşmecinin birkaç soru sorması dışında görüşmecilerin kolayca rıza göstermesi de bununla ilişkilidir. Kısacası tanıdıklar aracılığıyla katılımcılara ulaşmanın güven inşa etmesi ve yabancılığı bir nebze de olsa perdelemesi bakımından etkili olduğu muhakkaktır.

Bu araştırmanın diğer bir sınırlılığı ise katılımcıların fikirlerini beyan ederken gerçek düşüncelerinden ziyade “vermesi gerektiğini düşündüğü” şekilde cevaplamaları anlamında *politik doğruculuğa*⁴ sapma ihtimalidir. Araştırmacının dışarıdan biri olması ve görüşmecilerin öğretmen kimliklerinin dayattığı “meslek ahlâkı” bu anlamda önemli bir gerekçe sunmaktadır. İki noktanın bir arada vurgulanma sebebi, birinci faktörün ikinci faktörü de belirlediği gerçeğidir. Şöyle ki daha samimi bir ortamda meslek icabı kaçınılan davranışlar ve bastırılan tutumlar rahatlıkla ortaya çıkabilir. Örneğin, görüşülen kişi öğretmen kimliğiyle bir başka öğretmen arkadaşıyla aynı mevzu hakkında konuştuğunda muhtemelen politik doğruculuğa daha az başvurma ihtiyacı hissedecektir. Oysa bir yabancının yanında bir “öğretmen gibi” davranmak daha elzem olacaktır. Buna dönük bir çözüm olarak, görüşmelerin katılımcıların kendi evlerinde ya da okullarında kısaca ‘kendini ait hissettiği’ ortamlarda yapılmasıyla onların mekânsal anlamda rahat hissetmeleri amaçlanmıştır. Ancak bu çözüm bu sefer araştırmacıyı o mekâna yabancı kılarak araştırmanın ötekiliğini yeniden üretecektir. Sonuç olarak ötekiliği araştıranın da bir ‘öteki olmasının’, süreci etkileyen önemli unsurlardan biri olarak kalması kaçınılmazdır.

Görüşülen kişilerin öğretmen olmasından kaynaklı sosyal kimlik icabı verdiği cevapların politik doğruculuk altına gizlenebileceği ihtimali göz önünde bulundurularak görüşme soruları iki gruba ayrılmıştır. Bu çerçevede birinci kısımdaki sorular okul ve öğrencilerle ilgili olup ‘öğretmen kimliğini’ ön plana çıkarırken; ikinci kısımdaki sorular toplumun bir ferdi olan sıradan kimliğine yönelik hazırlanmıştır. Görüşmenin ilk yarısı ile ikinci yarısında sorulan sorulara verilen cevaplar, görece farklılaşan düşüncelerin ortaya konduğunu göstermiştir. Öğretmen olarak daha ılımlı cevaplar verildiği görülürken, toplumdaki herhangi bir birey olarak

⁴ *Politik doğruculuk ya da siyaseten doğruculuk*; farklı dil, din, kültür ve cinsiyetten kişileri incitmemek amacıyla, özenle kullanılan ifade, düşünce ve uygulamaları tanımlamak amacıyla kullanılan bir terim (Dictionary, 2020).

verilen cevapların yer yer daha katı ve ötekileştirici söylemlerden oluştuğu görülmüştür.

Katılımcıların gerçek düşüncelerini belirtmeme ihtimalini en aza indirmeye yönelik diğer bir çaba da Adorno'nun *Otoritaryen Kişilik Üzerine Niteliksel İdeoloji İncelemeleri* (2019, s. 28) çalışmasında söz ettiği “perdelenmiş görüşmeler”⁵ yoluyla veri toplamadır. Bu amaç doğrultusunda görüşme formuna araştırma konusunu net bir şekilde yazmak yerine, “Gaziantep’te Suriyeli göçmenlerle ilişkileri anlamak” gibi genel bir başlığa yer verilmiştir. Yine benzer şekilde görüşmecilerin “Tam olarak neyi araştırıyorsunuz?” sorusuna önyargı ve sosyal mesafe gibi yargı bildiren ya da suçlama hissettirecek kelimeler yerine; ilişkiler, Suriyelilerin durumu, Suriyelilerin etkisi gibi daha az normatif tabirler kullanılmıştır.

Katılımcıların kendilerini daha rahat ifade etmelerini sağlamak için başvurulan diğer bir yöntem de araştırmacının öteki kimliğini perdelemeye çalışmak oldu. Bu konuda, Türkiye, Gaziantep, Türkiye toplumu gibi kavramlar yerine sıklıkla “biz” kavramı kullanıldı. Daha hassas davranabilecekleri konularda toplumun genelinde yaygın olan daha sert önyargılar hatırlatıldı. Böylece söyleyecekleri hiçbir şeyin anormal olmadığı mesajı verildi.

Son olarak, her şeye rağmen düşünceyi bastırmanın kendisi de araştırma için değerli veriler sunabilmektedir. Kendini rahat hissetmeyen katılımcının, araştırmacının varlığını unuttuğu dalgınlık anlarında *dil sürçmeleriyle (lapsus)* veya varlığına alıştığı anlarda kullanmaya başladığı kelimelerle ya da ses kaydını kapattıktan sonra kullanılan ifadelerle gerçek düşünceleri yakalayabilmek mümkün olmaktadır. Görüşme anında kullanılan kelimeler, yüz ifadeleri, dil sürçmeleri, duygu yükselişlerinde konuşmada yöresel ağızlarına dönmeleri gibi söylemsel ögeler dikkat edilen ölçütler olmuştur ve kullandıkları kaçamak ifadeler yakalanmaya çalışılmıştır. Bunlara ek olarak ses kaydını kapattıktan sonra sarf edilen cümleler not alınmış ve görüşme sürecindeki ifadelerle tutarlılığı göz önünde bulundurulmuştur.

1.5. ÖRNEKLEM GRUBU

Bir araştırmanın örneklem tercihi yapılırken araştırmacının yürüteceği çalışmayı nitel mi yoksa nicel mi yapacağı belirleyici bir parametredir. Esasında bu

⁵ Görüşülen öznelerin görüşmecinin amacını bilmedikleri araştırma yöntemi.

seçim, araştırmacının amacıyla doğrudan ilintili olarak yapılır. Nitel araştırmaların; bağlamların dilini kullanma, sosyal olayları kendi bağlamında inceleme ve bunların anlatımı veya yorumuna odaklanma (Neuman, 2014, s. 232) olanağı sağladığı göz önünde bulundurulduğunda bu araştırmanın amacıyla örtüştüğü söylenebilir. Bir başka açıdan temsil gücünü örneklem grubunun sayıca çokluğundan almayan ve genelleme yapmaktan kaçınan analizlere dayalı nitel araştırma mantığı, araştırmanın örneklem tercihinin büyük ölçüde etki etmiştir.

Çalışmamdaki saha profili olasılıklı (tesadüfi) olmayan örneklem türlerinden biri olan kotalı örnekleme (*quota sampling*) göre belirlenmiştir. “Kotalı örneklemede, bir araştırmacı önce ilgili insan kategorilerini belirler, sonra bir kategoriye kaç kişi gireceğine karar verir” (Neuman, 2014, s. 322). Bu örnekleme biçimi, ulaşılmak istenen katılımcı niteliklerinin ve sayısının önceden kararlaştırıldığı rastlantısal olmayan bir örnekleme türüdür. Kotalı örneklemede araştırmacının önceden bazı özellikleri belirleyebiliyor olması araştırmacı için bir avantaj olarak görülebilir. Nitekim Neuman’a göre örnekleme kasıtlı bir şekilde oluşturuyor olmak “bazı farklılıkların örnekleme bulunmasını garantiler” (Neuman, 2014, s. 322). Bu teknik, görüşülenlerin homojen bir grubu temsil etmesi ihtimaline karşı önlem alma olanağı sağlar. Benzer bir kaygıyla, kotalı örneklemin yanı sıra görüşmecileri seçerken kartopu örnekleme gibi bir yol izlenmiştir. Görüşmecilere ulaşmada belli sosyal ağlar (*network*) üzerinden ilerlemiş olmak bununla ilişkilidir.

Araştırmanın örneklem grubunu oluşturan, Gaziantep merkez ilçelerindeki çeşitli okullarda görev yapan, 9 erkek 11 kadından oluşan 20 öğretmenle görüşmeler, 05.02.2020 ve 29.02.2020 tarihleri arasında gerçekleştirildi. Analiz birimi olarak öğretmenlerin tercih edilmesinin nedeni her şeyden önce, öğretmenliğin Suriyeli göçmenlerle etkileşim halinde olan birkaç meslekten biri olmasıdır. Çünkü önyargı ve kalıpyargıların sosyal mesafeye olan etkisini anlayabilmek için iki grup arasında en az bir kez temasın veya deneyimin yaşanmış olması önemlidir. Bunun yanı sıra, irtibat kurmanın daha kolay olması hem de onlarla iletişimde kullanılacak referansların olması öğretmenleri daha iyi bir sonuç için ön plana çıkarmıştır. Son olarak sınıf ve statü anlamında daha homojen bir grup sonuçları etkileyecek değişkenleri sınırlandırma anlamında daha işlevsel olduğu için örneklem grubunun öğretmenlerle sınırlandırılması uygun olmuştur.

Örneklem grubu oluşturulurken tanıdık birkaç öğretmenden başlamak üzere öğretmenlerin birbirine yönlendirmesi üzerinden ilerleyen bir ağ örüntüsü üzerinden

hareket edilmiştir. Bu yönlendirmeler yapılırken öğretmenlere görüşülecek kişilerin cinsiyet, yaş, branş, ideolojik görüş gibi özellikler açısından kendilerinden farklı olmaları koşulu sunuldu. Böylece tek bir network üzerinden ilerlemenin önüne geçilerek, değişik bakış açıları araştırmaya yansıtılmaya çalışılmıştır. Yine benzer bir şekilde öğretmenlerin gelir düzeyi farklı bölgelerdeki okullarda görev yapıyor olmalarına özen gösterildi.⁶ Böylece değişik katmanlardan gelen Suriyeli göçmenlerle temas etmiş katılımcıların araştırmaya dahil edilmesi sağlanmaya çalışıldı. Bunun nedeni, muhatap oldukları Suriyeli ailelerin gelir düzeyleri öğretmenin tutumunu önemli oranda belirleyeceği varsayımdır. Sonuç olarak Öğretmenlerden 18'i devlet okulunda, 2'si özel okulda görev yapmaktadır. Çeşitli kademelerde görev yapan öğretmenlerden oluşan örneklem grubunda 11 ilkokul öğretmeni; 5 ortaokul öğretmeni; 3 lise öğretmeni ve 1 anaokulu öğretmeni bulunmaktadır. Katılımcılara dair bilgiler Ek 2'de detaylı bir şekilde verilmiştir.

⁶ Okulların bulunduğu mahalleler şunlardır: 15 Temmuz, Akyol, Bahçelievler, Barak, Beyazlar, Deniz, Eyüpoğlu, Gazimuhtar Paşa, Kahvelipınar, Karacaoğlan, Kolejtepe, Mevlana, Mücahitler, Osmangazi, Pancarlı, Zeytinli.

İKİNCİ BÖLÜM

ÖTEKİ VE ÖTEKİLEŞTİRME

*Bu ormanda yaşıyor Zalim Huwawa:
Sen ve ben birden öldüreceğiz onu
Ve kökünü kazıyacağız yeryüzünden
Bu uğursuz yaratığın! (Gılgamış Destanı)⁷*

2.1. ÖTEKİ'Yİ TANIMLAMAK

Küçüklükten hatırladığım, annemin sık kullandığı bir niteleme olan ve gizemiyle zihnimde merak uyandıran “öte mahalleli” insanlar, belki de ötekinin kim olduğuna dair kafamda beliren ilk soru işaretlerini oluşturuyordu. Anlattığı bir olayda çok da tanımadığı, bilmediği bu insanları annem şöyle tarif ediyordu: “Bilmeyiz, çok da tanımayız, öte mahalledendi onlar, uzaktı bizim eve”. Anlıyordum ki varlığından haberdar olunan bu insanlar; mekân olarak uzağa, tanınma düzeyinde yabancıya, iletişim anlamında birtakım kopukluklara ve en önemlisi bizden olmayana karşılık gelmekteydi. Peki, bir diyaloga yansıyan ve gündelik hayatta pek çok örneğini bulabileceğimiz bu basit sınır çizme pratiğinin yarattığı “öteki” kimdi?

En yalın haliyle “bu olmayan; diğeri, öbürü” anlamında kullanılan “öteki” kavramı, bahsi geçen iki şeyden birini diğereinden ayırmanın en basit yoludur. Esasında bu ayırım, birini tercih ederken diğereini dışarıda bırakmak anlamına gelir. Nitekim çocukların eşleşerek oynadığı oyunlardan, matematikte öğretilen ilk konu kümelere ya da tezgâhtardan istediğimiz bir ürünü işaret etmeye kadar yapılan pek çok eylemdeki bu olmayan “diğeri”, öteki addetme örneğidir. Sıradan ve göze batmayan bu sınır çizme edimleri, ötekiyi belirginleştirmek için sıkça yaptığımız ve doğal hale gelmiş pratiklerdir.

⁷ (Bottéro, 2013, s. 240)

Bu basit diyalektik ilişki, nesneye ya da özneye işaret etmesi fark etmeksizin bir çizgi çekmekte ve hem içeridekini (ben/biz) hem dışarıdakini (o/onlar) var etmektedir. Benin olabilmesi için doğal bir süreç olarak yaratılan öteki, felsefi bağlamda da önemli tartışma konularından biri olmuştur. Hegel'e göre beni var kılabilmek için ötekini tanımlamak, yani benliğin inşası için bir öteki icat etme eğilimi özsel açıdan anlaşılır doğal bir çabadır. Hegel bu doğal süreci, *Tinin öz-bilince erişme amacıyla ilerlemesinin ardındaki doğal yaşam dürtüsü* olarak ele alır. Bunu yaparken yöntem olarak yine diyalektiği kullanır. Öz-bilinci arama sürecinde “benin karşılaştığı ben-olmayan (non-I) doğal bir nesnedir. Bir doğal nesneyi arzulamak, ben sözcüğünün ilk telaffuz edilmiş şeklidir” (Apaydın, 2006, s. 50). Buradan da anlaşılacağı gibi bahsi geçen dürtü aslında ötekiye duyulan ihtiyaca karşılık gelir ve beni kavrama noktasında atılan ilk adımdır. Nitekim Hegel için bu hayvani ve doğal dürtü tek başına yeterli değildir. Ona göre öz-bilincin ötekiyle karşılaşmasının anlamlı olabilmesi için karşısında bir başka bene ihtiyaç vardır. Bu ikili ilişkiyi anlamamıza olanak tanıyan Hegel'in *Efendi-Köle Diyalektiği*, “karşılıklı tanımanın bütünsel bir analizi” niteliğindedir ve güç mücadelesi içinde görülen bu “kendilik bilincinin ortaya çıkışı, diğerinde kendini tanıyabilmeyi gerektirir” (Bilgin, 2007b, s. 99). Yani ben ya da bizden bahsedebilmenin ön koşulu bir öteki yaratmaktan geçmektedir.

Hegel'in diyalektiğinde çatışma kadar dikkat çeken bir diğer detay da ötekiye ve onunla etkileşime duyulan zorunlu ihtiyaçtır. Karşılaşmanın anlamlı olabilmesi için bir başka bene muhtaçlık, toplumsallaşmaya karşılık gelir. Bu bağlamda “öteki”, toplum olmanın zaruri koşuludur. Ben ve diğeri arasındaki ilişkinin bu yönlü okuması, Mead'in benliğin anlam kazanabilmesi için toplumsallaşma sürecine ve ötekiye duyduğu ihtiyaç fikriyle örtüşmektedir.

Mead, benliğin ‘sosyal ben’ (*Me*) ve ‘ferdi ben’ (*I*) olmak üzere iki kategoriden oluştuğunu söyler. Bu iki evre genel olarak birleşik halde oluşturulan benliğin, toplumsal deneyimler içerisinde duruma göre bölünmesiyle oluşmuştur. “‘Ferdî ben’, diğerlerinin tavrına yönelik olarak organizmanın tepkisidir; ‘sosyal ben’ ise bireyin, kendisinin de üstlendiği diğerlerine ilişkin tavrıdır” (2017, s. 197). Buradan da anlaşılacağı üzere ferdi ben, kendimizin ne olduğuna ve rollerine dair farkındalığımızı işaret ederken; sosyal ben diğerlerinin davranışları ve onlarla etkileşimimiz sonucunda benliğimizin verdiği tepkidir. Bu ayrıma göre birey hem kendi algılama sürecinde özne hem de diğerleriyle girdiği etkileşim içinde nesne

konumundadır. Benliğini var edebilmesi için başkalarına göre konum almayı öğrenmesi kaçınılmazdır. Nitekim Mead, toplumsallaşma sürecinde benliği oluşturabilmenin yolunu “*genelleştirilmiş öteki*”ye (generalized other) çıkarır.

Charles Cooley de benliğin yaratım sürecinde diğerlerinin rolüne vurgu yapar ve fikrini “*ayna benlik*” kavramı üzerinden açıklar. Kendimizi ve dış dünyayı başkalarının gözünden görüp; onların tepkilerine göre benlik oluşturmayı (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 284) ifade eden bu tanım, düşünsel köklerini Hegel ve Mead’dan almıştır.

O halde Hegel, Mead ve Cooley’in fikirlerinden anlayacağımız üzere öteki, beni kurgulama ve yaratma sürecinde duyulan bir ihtiyaçtır. Aynı zamanda öteki, kendisiyle -çatışma ya da uyum fark etmeksizin- bir şekilde etkileşimde olunandır. Nitekim ötekiden haberdar olma ve onu bilmenin ön koşulu Simmel için de etkileşim ve temastır.

Ötekiyi yabancı kavramı üzerinden ele alan Simmel’e göre ilişkinin gerçekleşmediği bir durumda ötekinin varlığının herhangi bir anlamı da yoktur. “Sirius gezegeninin sakinleri bizim için tam manasıyla, en azından sosyolojideki manasıyla yabancı değillerdir. Bu bakımdan bizim için yokturlar; uzak ve yakın olmanın ötesindedirler” (Simmel, 2015, s. 149). Dolayısıyla öteki diyebilmek için belli bir alan içerisinde bulunmak ve niteliği fark etmeksizin etkileşimde bulunmak gerekmektedir.

Simmel, benin varlığı için diğerine ihtiyaç duyma fikrine tersinden bir okumayla yaklaşmakta ve yabancının varlığını eklemlendiği gruba bağlamaktadır. Başka bir deyişle yabancıyı tanımlarken bunu çoğunluk gruba referansla yapmaktadır. Bu bağlamda yabancı, varlığını paradoksal bir biçimde başkasına borçlu olandır. O halde “yabancı, grubun kendisinin bir unsuru” (2015, s. 149) olan fakat aynı zamanda hala ötekiliğini koruyandır. Söz konusu grupla arasındaki ilişki, onunla hem karşılaşmayı hem de ondan farklı olmayı içermektedir.

Yabancı ile grup arasındaki ilişkide belirleyici olan, baştan beri grubun içinde olma ya da gruba sonradan dâhil olma durumudur. Fakat bu ayrım ötekiyi tanımlamak için bir ön koşul olsa da ötekinin varlığını açıklamak için yeterli değildir. Nitekim yabancının gruba aidiyet kazanmak için gerekli nitelikleri baştan beri ne oranda sağladığı önemli bir ölçüttür. Şayet yabancı, aidiyet için gerekli niteliklere sahip değilse, bunları edinmeye yönelik gösterdiği çabada ne denli başarılı olduğu da konumunu belirlemede önemli bir diğer eşiktir.

Simmel'deki yabancı'nın gruba aidiyet için sahip olması ya da kazanması gereken özellikler, bizi farklı olan ötekinin aidiyet grubuna benzetilmesi gerektiği fikrine ulaştırır. Demek ki yabancı gruptan farklıdır ve gruba uyum sağladığı oranda dahil olacak olandır. Ötekinin benzer iç grup karşısında farklı olana karşılık gelmesi konusundaki varsayımımız Levinas ve Derrida'nın görüşlerinde de yerini bulur. Fakat özellikle Levinas, farklılıkların bir potada eritilmesi konusunda daha eleştirel bir duruşa sahiptir.

Çözümlemesini temelde “aynılık-başkalık” ölçütü üzerinden yapan Derrida, Levinas'la benzer bir yaklaşım sergiler. Her iki düşünür de kimlik inşa sürecinin bir “başkalık” kavrayışı temelinde biçimlendiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle öteki, benzerliğe karşı farklılık dikotomisinin bir ürünüdür. Bu haliyle öteki, beyaz kuğular içindeki siyah kuğudur. O, diğer aynılar içindeki başkadır; *benzerler içindeki farklıdır*. Onun bu hali, örnekten de anlaşılacağı üzere genelde tuhaf bulunacak, yadırganacak, hatta aşağı bir konumda görülecektir. Bu, *aynıyı başkasından* daha üstün tutan fikrin temelleri Yunan-Roma düşünsel mirasına dayanan Batı düşüncesinden bağımsız değildir (Kearney, 2018, s. 88).

Levinas'ta dikkat çeken bir diğer husus da başkalığın aynılığa indirgenemez olduğu varsayımı üzerine temellenen ötekinin öznenin antitezi olmasıdır. Ancak burada farklılık bir karşıtlıktan daha ziyade simbiyotik bir ilişkiyi barındırır. Bu noktada Levinas, *sorumluluk etiğine* vurgu yapar. Bireysel ve geleneksel sorumluluktan farklı olarak *sorumluluk etiği*, benin var olabilmesinin bir ön koşulu olan öteki'ye karşı duyulan sorumluluğa dayanır. Yani, öznenin kendi mevcudiyetinden söz edebilmesi öteki'ye karşı taşıdığı sorumluluğa bağlıdır (Lortoğlu, 2017, s. 60).

Derrida'nın düşüncesine de yansıyan Levinas'ın meseleyi etik açıdan ele alma önerisi, ötekiliğin doğal olarak barındırdığı dışlamaya karşı bir çözüm önerisi mahiyeti taşır. Her iki düşünür de kendisine tahammül edilemeyen başkası ve zaman zaman günah keçisi ilan edilen yabancı'nın etik açıdan kıymetinin bilinmesi gerektiğini, çözümün ise adaletin dengesinde yapılacak bir yeniden kurulumda olduğunu savunur. Onlara göre “Aynıyı aşan başkaya açıklığa adalet denir. Levinas'ın gözünde, başkalıkla ilişki bitimsiz bir sorumluluk doğurur; Derrida'ya göre ise mutlak misafirperverliğe bir davettir” (Kearney, 2018, s. 88).

Derrida ve Levinas'ın görüşleri, ötekiyi tasvir ederken aynılık ya da başkalık kavramlarından referansla bir tanıma ulaşmamızı sağlar. Levinas'a göre ötekiyle

ilişkisinde kendini bütüncül yapıya teslim eden öznenin aynılığa razı olması farklılıkların eritilmesi anlamına gelir. Levinas, farklılıkların silinmesi ve bireyler arası ilişkinin kopukluğu konusunda eleştirel bir tutum takınır ve ötekiyle ilişkiyi daha barışçıl bir yaklaşımla ele alır (Apaydın, 2006, s. 69).

Tüm bu tartışmaların yanında ötekinin var oluşunu sosyal ve psikolojik faktörleri sentezleyerek ele alan görüşlerde öteki, bireyden ziyade gruplar arası ilişkiler düzeyinde yaratılmıştır. Bu anlamda neden bir ötekiye muhtaç olduğumuz problemini iki temel motivasyona dayandırabiliriz. Bunlardan ilki “aidiyet ihtiyacı” iken; diğeri bununla sıkı ilişki içerisinde olan “kendini iyi hissetme ihtiyacı”dır. Aidiyet hissini bireysel kimlik ve sosyal kimlik arasında gidip gelmeler üzerinden okumak mümkünken; iyi hissetme ihtiyacını büyük oranda özsaygıyla ilişkili olarak izah etmek mümkün görünüyor. Sosyal kimliğe duyulan ihtiyacın beslendiği bu temel iki dürtüyü ötekinin yaratılmasındaki başat faktörler olarak görebiliriz.

Çeşitli bağlamlarda ele alınan bu öteki tasvirlerinden hareketle, ötekinin varlık itibariyle geniş bir yelpazede seyreden niteliklere sahip olduğu söylenebilir. Bir yönüyle ötekiliği muğlak kılan bu durum, onun *dinamik bir tanıma sahip* olmasıyla yakından ilişkilidir. Dolayısıyla onu çerçevesi belli kalıplara ya da durağan bir konuma oturtmak çok da mümkün değildir.

Ötekilik, bağlama göre kurgulanan; değişen koşullara göre yeniden inşa edilen bir olgudur. Ötekinin sınırları pek çok değişkenden etkilenecek daima güncellenir; değişebilir ya da yeniden tanımlanabilir. Böylece öteki, *hem yakındaki hem uzaktaki, hem tanıdık hem yabancı, hem güvenilir hem de kendisinden şüphe edilendir*. Yabancı, ilk geldiğinde ya da karşılaşıldığında yalnızca bir yabancı olarak adlandırılabilir. Ancak ilişki kurulduğu andan itibaren o artık “tanıdık” bir yabancıdır, yani ötekidir. Çünkü birey her ne kadar “bizlik” dairesi içine alınsa da onu ötekileştirebilecek yabancı olma gerçeği üzerine yapışıp kalır. Nitekim ötekinin dinamik niteliği yabancılığı ortadan kaldıran kökten bir değişim anlamına gelmeyebilir. Sonuç olarak öteki, değişken kimyasının bir uzantısı olarak farklı görünümlere veya suretlere bürünmüş olarak karşımıza çıkabilir.

2.1.1. Bir Gizem Olarak Öteki

İlişkisellik merkezli tanımlarının aksine, Kearney *ötekiliği* kültürel bilinçdışımızın tezahürleri olan yabancılar, tanrılar ve canavarlar üzerinden

kurgulayarak farklı bir açıdan ele alma imkânı sunar. Kearney'in hikâyesinin başkahramanları olarak tanımladığı “bu öteki figürleri; aklın zayıfladığı, fantezilerin yeşerdiği sınır bölgesinin sakinleridir” (2018, s. 15). Çoğu zaman uzakta olan, kimselerin gitmediği bilinmeyen yerlerde yaşayan bu varlıklar, bilindik kategorilerimizi yerle bir eder ve meçhullüğüyle tedirgin ederler. Bir muamma olan yabancı, hayal gücümüz ölçüsünde yaratılır, bilinmediği oranda korkulur ve kendisine birtakım özellikler isnat edilir. *Gizem ve korkuyla* biçimlenen bu imaj, ötekinin insan yaşamındaki belki de en temel işlevine karşılık gelir. Örneğin, insanlık tarihinin bilinen en eski yazılı hikâyelerinden biri olan *Gilgamiş Destanı*'nda öteki, insan toplumunun sınırını belirleyen doğanın kendisidir. Enkidu, bu sınırdaki yaşayan, insan gibi ama daha çok bir hayvan, ürkütücü ama ehlileştirilebilir bir yaratıktır. Oysa asıl öteki Humbaba (bazı kaynaklarda Huwawa), bu sınırın çok ötesinde bilinmeyen bir diyarda yaşayıp tam bir muammayla bezenmiştir. Hakkında bir şeyler bilmek için dahi bir ötekiye ihtiyaç vardır. Enkidu onu şöyle tarif eder insanlara: “Humbaba, etten kemikten yaratılmış varlıklar için korkunçtur. Kükremesi azgın bir fırtınayı, soluğu ise ateşi andırır. Çenesine gelince; o, ölümün ta kendisidir” (Duralı, 1992, s. 77). Hâlbuki Enkidu, bu yaratığı hiç görmemiş, karşılaşmamıştır ancak gerçekliğinden belki de hiç kuşku duymadığı bir önbilgiyle o yaratığa ait nitelikleri sıralar ve ondan korkuyla bahseder.

Bilinmezlikten kaynaklanan ötekinin bu *gizemli* hali, beraberinde *tehditkâr* bir imaj yaratır. Çünkü bazı şeylerin üzerinin örtülü kalması, bilinmemesi ya da saklanmasından doğan bu “gizlilik, kişiye olağanüstü bir pozisyon sağlar (...)” (Simmel, 2019, s. 26). Daha da önemlisi çoğunlukla kategorileri net olarak belirlemek ve konumlandırmak isteyen insan zihni için karşıdakini kestirememe hâli rahatsız edicidir. Dolayısıyla hakkında yeterli bilgiye sahip olunmayan öteki, korkulan bir şeye dönüşür. Meseleyi bir sihirbazlık gösterisi örneği üzerinden düşünelim. Sihirbaz ya da illüzyonistlerin performanslarının bir el çabukluğu olduğunu düşünmedikleri takdirde ya da işin sırrını çözemedikleri ölçüde gösteriyi şaşkınlıkla seyreden izleyiciler için numara da sihirbaz da ürkütücü bir hal alır.

Hissedilen bu korku bir taraftan korku nesnesinden uzaklaşma eğilimini derinleştirirken, diğer taraftan onunla başa çıkma çabası bilinmezliği gidermeye dönük bir eğilimi ya da merakı besler. Bu paradoksal durum her türlü zihinsel kurgunun yolunu açacağı gibi, naif bir gerçeklik üretme potansiyeli de barındırır. Bu yüzden bir yabancıya kuyruğunun olabileceği düşüncesi çok olağanüstü gelmez. Ve

de bu yüzden gizemli geleceğe meydan okur gibi görünen falcıların, kâhinlerin, müneccimlerin iki dudağının arasından çıkanlar bir ihtiyaç haline gelir. Bu ihtiyaç üzerine tarih boyunca inşa edilen birçok mit ve masaldaki⁸ kurgu; yine, Avrupalıların, farkında oldukları çeşitli halklara dönük kavrayışlarını “sık sık efsanevi canavar masallarıyla süsleme”leri (Bernasconi, 2000, s. 35), kendimiz ve başkası arasındaki meçhul ilişkiden kaynaklanan *kurgusal* ötekinin bir tezahürüdür.

Bu anlamda Kearney’in “*Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*”ı ötekilik bağlamında ortak bir çatı altında toplaması son derece anlamlıdır. Ötekinin bu birbirinden farklı suretlerinin ortak bir paydada buluşturulması; kendimizi başkası üzerinden yaratırken görmezden geldiğimiz ya da bilinçdışı ittiğimiz öğelerin rolüne yönelik yapılan vurgudur. Diğer bir ifadeyle, söz konusu bilinçdışı öğeler ötekiyi oluşturmada önemli bir işleve sahiptir. Bu anlamda öteki, *bilinçdışı öğelerin bir ürünüdür*.

Ötekinin bilinmezliği ve bilinçdışılığı Freud’da, *tekinsiz (unheimlich- the uncanny)* kavramıyla ete kemiğe bürünür. Freud “Tekinsiz” başlıklı çalışmasında, tekinsizlik kaygısının bilinçdışı kökenleriyle yabancı arasındaki ilişkinin altını çizer. Terimin etimolojik kökenini incelemekle başlayan Freud yerlinin tekin olmasıyla, yabancının tekinsiz olması karşıtlığının dildeki yansımasını ortaya çıkarır.

Almanca bir kelime olan Unheimlich (tekinsiz), açık bir biçimde heimlich (tekin) ve heimisch (yerli) kelimelerinin zıddıdır. Tekinsiz olan şey tam olarak bilinmediği ve tanınmadığı için onun korkutucu olduğu sonucuna varmak isteriz. Ancak burada dikkate değer olan yeni ve tanıdık olmayan her şeyin korkutucu olmadığıdır; bu ilişki tersine çevrilemez. Yeni ve aşına olunmayı esrarengiz hale getirebilmek için ona bir şeyler eklenmesi gerekmektedir (Freud, 1925, s. 220).

Buradan da anlaşılacağı üzere tekinsizlik kaygısı; bize aşına olan, yakınımızda görmeye alışık olduğumuzla daha önce hiç karşılaşmadığımız, benzerini görmediklerimiz arasındaki ikilemden doğan bir durumdur. Ona göre yabancı, benliklerimizin bastırılmış kısmıdır. Dolayısıyla aslında birisi bize ne kadar yabancıysa bilinçdışımıza o kadar tanıdıktır, o kadar yakındır.

2.1.2. Zaman ve Mekân Bağlamında Öteki

Simmel için öteki, belli bir mekânla kurulan ilişki biçiminin tanımladığı bir toplumsal kategoridir. Simmel mekânla belli bir sınır dâhilindeki fiziksel bir mekâna

⁸ Oidipus ile Sfenks, Theseus ile Minotauros, Eyüp ile Leviathan, Aziz George ile Ejderha, vb. gibi örnekler için bkz. (Kearney, 2018: 15-16)

gönderme yapmakla birlikte, sınırları bir o kadar belli olan bir tür toplumsal ilişkiler bütününe ya da gruba da işaret etmektedir. Buna göre belli bir mekânda sabit duranlar ya da başka bir ifadeyle belli bir grubun tanım gereği üyeleri olan “yerleşikler” için geri kalanlar ya “gezgin” ya da “yabancı”dır. “Bugün gelip yarın giden gezgin” in aksine yabancı, “bugün gelip yarın kalan adam gibidir” (Simmel, 2015, s. 149). Bu da ötekiyi oluşturan esas faktörün kurulan ilişkinin zaman boyutu olduğu anlamına gelir.

Simmel’in gelip gitmeyen yabancısının Derrida’daki muadili “*misafir*”dir. Levinas’ın mutlak sorumluluğundan etkilenen Derrida, misafirperverlik üzerine kurulu bir ilişki biçimini tartışmaya açar. Nitekim Levinas, ev sahibi- misafir ikili ilişkisindeki sorumluluğu hiçbir zaman tamamlanmayan ve bitmeyecek olan bir sorumluluk olarak görür. Bu da koşulsuz konukseverlik fikrinin temelini oluşturur (Gültekin A. C., 2014, s. 20).

Derrida, misafir ve misafirperverlik kavramlarına ulus devlet (*nation state*) mantığından yola çıkarak ulaşır. Aynılık-başkalık meselesini ulus devlet mantığının *logosantrik*⁹ tutumunun bir yansıması olarak değerlendiren Derrida, diğer yapıbozuncularla birlikte, bir ülkenin sınırlarına girmeyi talep etmenin belli şartlara bağlanmasını doğal bulur. Nitekim sınırlar arası geçişin amacı seyahat gibi sebepler olduğunda sorun olmayan dolaşımlarda ziyaretin amacı gidilen ülkeye yerleşme olduğunda, herkese aynı özgürlük tanınmaz. Ulus devletin bir parçası olabilmek kendi içinde şartları barındırır.

Derrida, ulus devlet mantalitesinin bir gereği olan bu düzene alternatif bir yol olarak adalet kavramını yapı söküme uğratar ve yeni bir adalet arayışını sorgular. Derrida’ya göre bu adaleti sağlamanın yolu ancak mutlak misafirperverlik dediği koşulsuz bir misafirperverlikle mümkündür. Fakat “sınırsız misafirperverlik diye bir şey olmadığı için” (Derrida & Dufourmantelle, 2000, s. 53) misafir kalıcılaştıkça misafir-ev sahibi ilişkisi neredeyse kaçınılmaz olarak bir gerilim üretir. Çünkü kimi alıp kimi dışarıda bırakacağına karar verme yetkisine sahip ev sahibi, bu egemen konumunun sarsılacağından endişeye düştüğünde misafirperverlik-düşmanlık gerilimi görülmeye başlar.

“Ev sahibi, evini istila ederek onu bir ev sahibinden (*host*) esire dönüştürmekle (*hostage*) tehdit eden bazı ötekilerden korkmaya başlar” (Kearney,

⁹ Söz ya da akıl merkezci.

2018, s. 91). Tam da bu noktada Simmel'deki gelip kalan yabancı, Derrida'nın gelip gitmeyen misafir nitelemesiyle örtüşür. Her iki durumda da ötekinin varlığı bir anlamda kalıcı olduğu andan itibaren daha belirgin hale gelmektedir ve rahatsızlık doğurmaktadır. Görüldüğü gibi çoğu zaman öteki uzakta olduğunda tehlike arz etmez ve olumlu nitelikler bile yüklenebilir. Hatta bir aşamaya kadar "misafir" gibi kavramlar altında kabul de görebilir. Ancak daimi bir yerleşiklik söz konusu olduğunda öteki farklı bir biçime bürünmektedir. Bizden uzakta olan ve başka hayatlar yaşayan yabancılar bir merak nesnesi olabilir ancak yakına geldiğinde durumlar değişecektir. Nitekim "yabancı uzakta olduğunda eğlendiren, hoşgörülen; yakınımızda olduğunda ise rahatsızlık veren biridir" (Bilgin, 2007a, s. 36). Yabancı uzaktayken keşfedilmek istenendir, egzotiktir ancak yakına geldiğinde bu merak yerini başka bir duyguya bırakmaktadır. Kendi yerinde ziyaret edilen egzotik yabancı (Bilgin, 2007a, s. 224) yakın alanımıza gelme ve kalıcı olma riskinden uzaktır. Dolayısıyla makbul olandır.

Özne her ne kadar kendi varlığı için ötekinin mevcudiyetine ihtiyaç duysa da aynı toplumsal mekânın paylaşımı çoğunlukla onu istenmeyen bir konuma iter. Bauman'ın, bahçe metaforu bunun en temel nedeninin mekânın paylaşımının istemsiz ve zoraki olduğuna dair hissiyat olduğunu vurgular.

Orada olmaması gereken şeyin orada olması ancak onu iğrenç ve çekilmez yapar. İşte birkaç örnek. Acımasızca zehirlediğimiz ve biçtiğimiz bitkileri "ot" yapan şey onların bahçemiz ile vahşi doğa arasındaki sınırı korkutucu bir biçimde yok sayma eğilimi taşımasıdır. "Otlar" genelde göze hoş gelir, güzel kokar ve huzur verirler; eğer ormanda ya da bir kırdan gezerken rastlarsak elbette, onlara vahşi hayatın hayranlık veren türleri olarak saygı duyarız. Onların "hatası" kesin çizgileriyle çim alanı, çiçek tarhı, sebze bağı ve gül bahçesi olarak ayrılması gereken bir yerde davetsiz bitmeleridir (2018, s. 76).

Buna göre ötekiyi özne için kabul edilemez kılan, onun varlığının kendisi değil belki ama onun istemsiz ve plansız ilişkisidir. Onun için kimi zaman özne için gerekirse bir bedel ödenip bu uzaklığı mümkün kılmak daha tercih edilir bir seçenek olarak görülür.

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda ötekilik bir kimlik meselesidir. Öteki, kaygan bir zemin üzerine konuşlandırılmıştır. Nitekim ötekiliğin tüm bu rölatif görünüşleri de kimliğin değişken doğasıyla ilişkilidir. Bauman'ın belirttiği gibi "kimlikler havada salınıp durur; bazılarını kişi kendisi seçerken diğerleri etraftakiler tarafından şişirilip fırlatılır ve kişi birincileri ikincilere karşı korumak için sürekli uyanık olmak" durumundadır (Bauman, 2019, s. 22). Yani bireyin kimliği

kendi çabasının ya da tercihlerinin ürünü olabileceği gibi ona dayatılan bir şey de olabilir. Ötekinin birbirinden farklı pek çok olumsuz nitelikleri bununla bağlantılıdır.

2.2. ÖTEKİ'DEN ÖTEKİLEŞTİRMEYE

Anlam itibarıyla birine göre öbürünü temsil eden öteki, diğerine göre konumlandırıldığında değer yüklü bir kategoriye dönüşür. Yani öteki, ötekileştirmeye konu olur; bir tanım olmaktan çıkıp çeşitli konumlara yerleştirilen bir özne ya da nesneye dönüşür. Bu bağlamda olumlu bir anlama gönderme yapmaktan uzak olan ötekileştirme, bir kişi ya da grubun çeşitli gerekçelerle dışarıda bırakılması, uzak tutulması ya da marjinalize edilmesine karşılık gelir. Nitekim bu, ötekiye karşı yapılacak iki eylemden biridir: Öteki, ya görmezden gelinir ve ilişkisel bağlamda dışlanır ya da farklılıkları silinerek kendine benzetilmeye çalışılır (Parlak, 2015, s. 37).

Öteki, kimlik inşa etme sürecinde doğal bir varlık olarak görülebilse de ötekileştirmeyi nötr bir eylem olarak okumak çok da mümkün değildir. Nitekim ayrımcılık ve dışlama kavramlarıyla el ele giden bu kavram, artık olumsuz değer taşıyan sosyal ilişkilerin alanına girmektedir. Ötekileştirmeyi anlayabilmek için kuşkusuz onun araçlarını tanımak gerekir. Bu bağlamda önyargılar (*prejudices*), stereotipler (*stereotypes*) ve ayrımcılık (*discrimination*) ötekileştirmenin işlerlik kazanmasına olanak veren araçlar olarak sayılabilir. Bu üç kavram, tutumun üç bileşenini oluşturur ve her zaman bir arada görülme şartı olmamakla birlikte en az birinin varlığı dahi ötekileştirmeyle ilişkilendirilebilir.

Önyargılar ve stereotipler birbirine karıştırılma riski taşıyan iki kavramdır. Önyargılar daha çok duygulanımsal boyutla alakalıdır. Yani “hem tutumla bağlantılı duygu tipini (örneğin, öfke, yakınlık) hem de tutumun aşırılığını (örneğin, hafif rahatsızlık, açık düşmanlık) temsil eden duygulanımsal ya da duygusal bir bileşen” (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 750) anlamına gelmektedir. Oysa stereotipler daha çok bilişsel süreçle alakalı kategorileştirmeler vasıtasıyla zihinde oluşturulan basmakalıp yargılardır. Klişeler de diyebileceğimiz stereotipler, “zorunlu olarak kasıtlı kötü muameleye yol açmaz. Stereotipleştirme genellikle sadece dünyaya bakışımızı basitleştiren bir tekniktir” (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 752).

Ayrımcılık ise, tutumların pratiğe dökülen boyutunu oluşturur. Başka bir deyişle önyargı ve stereotiplerden beslenen düşmanlığın davranışsal yönelim içeren yönüdür. Ayrımcılık; saldırganlık, şiddet gibi fiziki çatışmaları içerebileceği gibi sözel saldırı ya da dışlamayı da içerir. Bu sebeple ötekileştirme ve dışlama aslında ayrımcılığın yansımalarıdır. Nitekim öyle görünmese de ötekiyle araya koyulan mesafe ve uzaklık ayrımcılığın başlangıç aşamasıdır.

2.2.1. Ötekileştirmenin Psikososyal İnşası

Toplumsal uzamda gerçekleşen ötekileştirmede iki önemli hususun öne çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki, öteki kılma söyleminin eylem boyutuna taşınması ve ötekiyi konumlandırmaya dönük psikososyal motivasyonlarla ilgilidir. Yani ötekileştirme eylemlerinin artalanı yalnızca psikolojik faktörlerden oluşabileceği gibi sosyolojik faktörlerle etkileşimin bir ürünü de olabilir. Bu bağlamda ötekiyi konumlandırmak, ötekiye karşı her türlü önyargı ve değer yüklemeye kendini gösteren yönelimler anlamında kullanılmaktadır.

Öteki, ilk bakışta sınıflandırma eğiliminin doğal bir neticesi gibi görünse de, esasında bir değer yargısı taşımaya başladığı andan itibaren ayrımcı eylem ve dışlamayla karakterize olur. Meseleye bir örnek üzerinden yaklaşacak olursak evinin bahçesini çitlerle çevirmek sonuç itibarıyla kaçınılmaz olarak iki karşıt kutbu yaratır; içeri ve dışarı. Nitekim bu durum biz ve ötekinin kategorik anlamda yaratım sürecinin doğal sonucuna denk düşer ve normal görülür. Fakat çitleri bir düşmanlık niyetiyle ya da mesafe koyma amacıyla çekiyor olmak kasıtlı bir kaçınma ve uzaklaştırma yönelimini içermektedir. Bu yönelim daha çok davranışsal boyutu oluşturan ötekileştirme ve ayrımcılığa karşılık gelecektir.

İnsanın sınır çekerek ben ve ötekiye dair dikotomiler yaratma eğilimi psikanalitiğin de dikkatini yönelttiği noktalardan biridir. Psikanalitik yaklaşıma göre ben ve öteki arasında iki ayrı taraf yaratmanın geçmişi, bebeklikten başlayan benliğin bütünleşme serüvenine dayanır. Benlik bütünleşmesinin henüz sağlanmadığı bu evrede bebek, annesiyle ilk iletişiminden itibaren mutlak iyi ve mutlak kötüyle ilişkiyi deneyimler. Kendisi de dâhil hiç kimseyi bütünlüklü bir varlık olarak algılayamayan bebek için belirgin iki şey vardır: mutlak iyi ya da mutlak kötü. Karnı acıkan bebek ağlar doyurulduğu zaman rahatlar; onu rahatlatan her şey mutlak iyi, ona rahatsızlık veren her şey mutlak kötüdür (Paker, 2013, s. 54). Psikanalitiğe göre

ilerleyen süreçte bu algının sağlanacak benlik ve öteki bütünleşmesiyle sona ermesi beklenir. Aksi takdirde kişilik yapısında ortaya çıkan aksamalar, bireyin kendisi ve başkalarını daima mutlak iyi ya da mutlak kötü gibi iki zıt kutup üzerinden algılamasına neden olur. Bu anlayışta grilik yoktur siyah ya da beyaz vardır (Paker, 2013, s. 55).

Bireyin ötekileştirme ya da ayrımcılığa dönüşen eylemleri tam da bu iki karşıt kavrama verilen içsel tepkilerde görülür. Kişinin mutlak kötüyü içe yansıtması egoya zarar vereceğinden birey iyi nitelikleri içe, kötü nitelikleri dışa yansıtarak bertaraf etmeye çalışır. İnsanın içindeki kendini olumlamaya yönelik bu duygu ben narsisizmiyle ilişkilidir. Nitekim Freud bu durumu “İnsanların, ilişkide buldukları yabancılara karşı hissettikleri gizlenmemiş antipatilerde ve tiksintilerde özsevginin, narsisizmin dışa vurulduğunu fark ederiz” (Allport, 2016, s. 58) şeklinde açıklamıştır. Benliğin bu narsisistik tarafı, çatışma ya da tehditle karşılaşma durumlarında egoyu korumak için önyargılarla donattığı savunma mekanizmalarını kullanır.

Önyargılar savunma mekanizmalarıyla (yansıtma, yansıtımlı özdeşim veya yer değiştirme gibi)¹⁰ işbirliği yaparak iç kaygıların dışarıya yansıtılması ve giderilmesini sağlar (Paker, 2013, s. 46). Egonun devamlılığı için bu mutlak kötü algısından çıkma çabasının nihayetinde “(...) kötülük, nefret, düşmanlık dışarıda, ötekilerdedir” (Paker, 2013, s. 56). Kişinin kendini iyi hissetme çabasıyla yaptığı bu davranış, kendini ya da grubunu yüceltme; ötekileri değersiz ve aşağı görme, merkeze kendini koyma gibi özellikleri içerir. Nitekim narsisistik eğilimleri ağır basanlar bu çerçevede önyargı ve ötekileştirme davranışı üretmeye son derece yatkındırlar (Paker, 2013, s. 57).

¹⁰ *Yansıtma*: Psikanaliz içinde tanımlanmış bilinçdışı bir savunma mekanizmasıdır. Bu mekanizmayı kullanan kişi, kendi içindeki kabul edilemez arzu ve itkileri başkasına atfeder. Bir kişiden ya da bir insan grubundan aslında nefret ediyorsam ve bu duygumla yüzleşmek şu ya da bu yüzden çok tehdit ediciyse, bilinçdışı olarak nefretimi o kişiye ya da gruba yansıtırım; onların benden nefret ettiğini sanmaya başlarım.

Yansıtımlı özdeşim: Bu savunma mekanizmasında yansıtma ek olarak, yansıtmayı yaptığım kişi ya da grup yansıtığım duyguyla özdeşim içine girer ve mesela benden nefret ediyormuş gibi hisseder ve davranır.

Yer değiştirme: Bu mekanizmada, cinsel ya da saldırgan itkiler daha kabul edilebilir ya da daha az tehdit edici hedeflere dönüştürülür. Örneğin patronuyla tartışan bir çalışanın eve gelip karısıyla kavga etmesi ya da yoksulluğun yarattığı gerilimin yoksulluğun kaynaklarıyla hiçbir ilgisi olmayan bir azınlık gruba yönelik saldırganlığa dönüşmesi (Paker, Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık, 2013, s. 46).

Ötekileştirme ve önyargı arasındaki ilişkiyi temelde iyi hissetme eğilimine bağlayan psikanalitik yaklaşım, bu konuda önemli katkılar sağlamış olsa da meseleyi gruplar arası ilişki açısından ele alma noktasında birtakım sınırlılıklara sahiptir. Odak noktası gereğince içsel dürtüler ve bireye yönelmiş olan psikanalitiğin bıraktığı boşluğu sosyal kimlik kuramlarının doldurduğu söylenebilir. “Ben”in yanı sıra “biz”e de odaklanır Sosyal kimlik kuramları bilindiği gibi ve grup kimliği üzerinden ötekiyle ilişkileri anlamaya çalışır. Dolayısıyla ötekileştirme ve dışlama pratikleri gruplar arası ilişki bağlamında gerçekleşir.

Özü gereği sosyal bir varlık olan insan, söz konusu bu varlığının uzantısı olan birtakım niteliklere sahiptir. Bunlardan biri de herhangi bir gruba üye olma ve kendini gruba “ait hissetme” ihtiyacıdır. Kimlik edinmede ve benlik duygusu kazanmada önemli bir yere sahip olan bu ihtiyaç, bizi ‘sosyal kimlik’ kavramına taşımaktadır. Tajfel ve Turner, özel olarak insanın bu boyutu üzerinde durmuş ve 1970’li senelerde *Sosyal Kimlik Kuramı*’nı (*Social Identity Theory*) geliştirmişlerdir. Onlar temelde, grup üyeliğinin kişilerin bireysel kimliğine, dürtülerine, hem kendisi hem diğerlerine yönelik tutumlarına nasıl bir etki yarattığını anlamayı amaçlamışlardır (Madran, 2013b, s. 74-75). Nitekim sosyal kimlikler, bireyleri gündelik hayattaki basitten karmaşığa tüm düşünce ve pratiklerinde yönlendirebilmektedir. Öyle ki kimi zaman biri diğerine baskın gelebilmekte ve kimliğin diğer yönünü perdeleyebilmektedir.

Tajfel ve Turner, Sosyal Kimlik kuramını birkaç temel varsayım üstüne kurmuştur. Öncelikle bireyler, bağlı olduğu sosyal grubu referans alarak kendilerini tanımlarlar. Burada özdeşleşme düzeyi, aidiyetle ve grup kimliğini benimsemekle yakından ilişkilidir ve son derece önemlidir. Nitekim bu yönelim *sosyal kimliği* meydana getirir. İkincisi, iç-grup ile dış-grup ayırımından hareketle kendi grubunu ve diğerlerini değerlendirmeye dayalı *sosyal karşılaştırmadır*. Söz konusu karşılaştırma davranışının genelde olumlu bir değer yargısına ulaşmakla sonuçlanması beklenir. Bu kuşkusuz kendini iyi hissetme ve özsaygıyı yüceltme ihtiyacıyla yakından alakalıdır. Üçüncüsü, bir öncekine benzer bir amacı da içinde barındırarak iç-grubun diğer grupla kıyaslanmasında ortaya çıkan; kendi grubunu yüceltmeye dayalı *iç grup kayırmacılığı* adı verilen davranışlar bütünüdür. Sonuncusu ise üye olunan sosyal grubun *yapı* içerisindeki pozisyonuyla alakalıdır. Buna göre kişi, sosyal kimliğinin toplum içerisinde taşıdığı olumlu ya da olumsuz özelliklerini yansıtmaktadır. Sosyal

kimliğin durumuna göre ise bireylerin ilişkilerinde çeşitli davranış örüntüleri geliştirmesi beklenir (Madran, 2013b, s. 76).

Bireyler açısından sosyal kimlikler kimi zaman bireysel kimliğe kıyasla daha tercih edilir bulunabilir. Bu duruma pek çok gerekçe sayılabileceği gibi temelde bu eğilim kendini iyi hissetme ihtiyacıyla yakından alakalıdır. Nitekim sosyal grup içerisinde yapılan davranışların çoğu da bu motivasyonun bir uzantısı niteliğindedir. Örneğin, görece başarısız bir bireysel kimlik geliştirmiş kişi, kimi zaman adeta gölgesine sığınacak bir sosyal kimlik arar ve onu tercih eder. Böylece grubun başarısına ortak olur ve onu kendi benliğinin bir parçası haline getirir, bu sayede grubun olumlu özelliklerinden faydalanır. Peki, kendini iyi hissetmesi için sadece aidiyet yeterli midir? Aidiyet hissinin yanı sıra kişilerin *özsaygıyı korumak* ya da *yüceltmek* adına da grup içerisindeki bu davranışlarını sürdürmesi beklenir. Bunu da güçlü bir şekilde benimsediği iç-grup penceresinden diğerlerine bakarak yapar. Sosyal karşılaştırma olarak adlandırılan bu bakış, çoğu zaman iç-grubun lehine sonuçlanacaktır. Tam da bu noktada ötekileştirmenin altında yatan kendini iyi hissetme ihtiyacının nasıl doğduğu anlaşılır bir hâl alır.

Sosyal kimlik kuramları ötekileştirme bağlamında psikanalikte olduğu gibi kendini iyi hissetme ihtiyacının üzerinde durur. Fakat ondan farklı olarak, insanın bir gruba aidiyet ihtiyacını vurgulamak suretiyle konuyu psikanalitiğin odak merkezi olan bireyin içsel sürecinden uzaklaştırır ve kolektif kimlik boyutunda tartışır. Yani temelde iyi hissetme ve özsaygıyı yüceltme dürtüsü iki yaklaşım arasında benzerlik gösterse de ötekileştirmenin sosyal kimlik kuramlarında daha çok gruplar arası yapılan sosyal karşılaştırmalar düzeyinde gerçekleştiği görülür.

İnsan zihninin dış dünyadan edindiği bilgileri zihinsel düzeyde yerleştirebilmesinin ilk adımı, onu tanımlama ve anlamlandırma aşamasıdır. Bir kavram, nesne ya da kişiyi bilmek ve tanımlamak ilk adım olmakla birlikte detaylı bir anlam arayışı çok da pratik bir süreç değildir. Bu sebeple zihnimiz edindiği bilgileri zihinsel şemalarına yerleştirirken birtakım kısayollar izleme eğilimindedir. Esasında zihnimizin işlerkenki bu ilginç tembelliği, bilişsel kısayollar oluşturmamıza yol açmaktadır (Allport, 2016, s. 51).

Zihnin kısayollar oluşturma süreci kısaca *kategorilendirme (categorization)* ya da *sınıflandırma (classification)* olarak adlandırılmaktadır. Bilgin'in ifadesiyle, "kategorilendirme, insana çevre değişiklikleriyle başa çıkma imkânı verir; yaşam olaylarının anında tanınmasını ve bir düzen içine konmasını sağlar; bu, bir bilişsel

tasarruf imkânıdır” (Bilgin, 2007a, s. 145). Daha açık bir ifadeyle; öğrenilen ya da karşılaşılan her yeni durumda yeni bir şema açmaktansa var olan şemaların içerisine, benzerlikleri kullanarak, yerleştirmeler yapmayı tercih ederiz. Çevremizdeki herhangi bir nesneyi olabileceği gibi gündelik yaşamdaki kişileri ya da olayları bu mantıkla gruplandırıyor olmamız, sosyal sınıflandırmaların önünü açmaktadır. Nihayetinde sosyal sınıflandırmaları içeren “bu süreç insanların kendi başlarına birer birey olarak değil de bir toplumsal sınıfın (kategori) üyesi olarak algılanmalarıyla sonuçlanır” (Madran, 2013a, s. 31). Böylece toplumsal ilişkilerimizde bireysel kimlikler kolayca grup kimliği içerisinde eriyerek anonimlik kazanır ve genellemeye konu olur. Bu durum kaçınılmaz olarak genellemeleri besleyen önyargı ve stereotiplere (*stereotype*) dayalı düşüncelerin doğmasına yol açar. Buradan da anlaşılacağı gibi kategorilerin bir nihayeti olarak önyargı ve stereotipleştirmeler ötekileştirme eğilimlerini besler ve büyütür. Önyargının duygularla desteklenen, genelleme ve peşin hükümlere dayalı doğası, stereotiplerin bilişsel düzeydeki kalıplaşmış şemalarıyla birleşerek ötekileştirmenin arka planını oluşturur.

Tüm bu tartışmalardan anlaşılacağı üzere insan zihninin bir şeyi bilme ve anlamlandırma konusunda duyduğu ihtiyaç, sosyal psikolojik yaklaşımlar açısından daha çok bireyin zihinsel süreciyle ilişkilendirmiştir. Erving Goffman insanın tanıma ve bilme gereksinimi konusunda sosyal psikolojik yaklaşımla paralellik gösteren fikirlere sahiptir. Ancak onun, konuyu bireyin zihninden toplumsal ilişkiler düzeyine taşıyan yaklaşımı sosyal psikolojiden ayrılan noktadır. Goffman, bireylerin karşılaşma anlarından itibaren görülen bu gereksinim ve çabanın altını çizerek toplumsal ilişkiler ve etkileşimler bağlamında tartışmasını somutlaştırır. Goffman’ın gündelik yaşam pratiklerine ve insan etkileşimine odaklanan mikro sosyolojik bir anlayış benimsiyor olması onu kişiler arası karşılaşmalardan doğan birliktelikler ve yüz yüze etkileşimlere yönelmiştir. Onun düşüncelerine bakıldığında ötekileştirmenin dinamiklerinin tanımlama yani kategorize etme ve sınıflandırma ihtiyacıyla başlayıp damgalamayı da içine alan süreci kapsadığı söylenebilir.

Goffman, beklentilerle paralel olarak ele aldığı insanların birbirini tanımlama isteği ve merakını şöyle ifade eder:

İnsanlar, buldukları ortama yeni birisi girdiği zaman genelde ya o kişi hakkında bilgi edinme ya da hâlihazırda sahip oldukları bilgileri kullanma çabasına girerler. En merak edilenler o kişinin genel toplumsal ve iktisadi durumu, kendini nasıl gördüğü, çevresine karşı takındığı tavır, işinde usta olup olmadığı ve güvenilir olup olmadığı gibi konulardır (2018, s. 15).

Goffman'a göre insanların bu sorgulamaları alelade ya da öylesine zihinde belirmiş değildir; aslında gayet makul nedenleri vardır. Bahsi geçen kişiler, diğer kişi hakkında nasıl davranmaları gerektiği ve karşısındakinden nasıl bir muamele beklediği konusunda zihnindeki bulanıklığı gidermek için bir önbilgiye ihtiyaç duyarlar. “Bir yabancıyla karşılaştığımızda, işte o an itibarıyla, ilk intibalar büyük ihtimalle, bizim karşılaşılan kişinin dâhil olduğunu düşündüğümüz kategorisini ve niteliklerini ve buradan hareketle de ‘toplumsal kimliğini’ peşinen kestirmemize olanak tanır” (2014, s. 30). Aslında bu tanımlama çabası, ‘biz’ ve ‘onlar’ kategorilerini oluşturmada atılan ilk adımları oluşturur.

Beklenti niteliğindeki peşin kestirme çabasının ardında ayrıca bir tür izlenim ve denetimi sağlama amacı vardır. Nitekim bu süreç Goffman'ın toplumsal ilişkileri *dramaturjik* bir yaklaşımla *sahne* ve *performans* ilişkisi bağlamında ele almasıyla yakından ilişkilidir. Sahne metaforunu gündelik yaşama uyarlayan Goffman, performans kavramını “bir kimsenin belli bir gözlemci kümesi önünde sürekli bulunduğu bir süre boyunca gerçekleştirdiği ve gözlemciler üzerinde biraz da olsa etkisi olan tüm faaliyetleri anlatmak için” kullanır (2018, s. 33). Öte yandan bir sahne ve performansın olmazsa olmazı üçüncü bir tarafın varlığıdır yani *seyircilerdir*. Ne var ki performansın bu üç tarafı gerçek yaşamda adeta sıkıştırılarak ikiye düşürülür. Gerçek yaşamda seyirciler, etkileşim içinde olduğumuz diğer insanlardır (Goffman, 2018, s. 13). Ben ve öteki veya biz ve onlar bu iki tarafın gerçek hayata yansımaları olarak görülebilir.

Her iki tarafın da birbirine yönelik izlenim verme ve denetim kurmak için geçerli sebepleri vardır. Goffman izlenimleri kişinin kendini ifade etme niteliğinden yola çıkarak aktarır. Kişi, performansını sergilerken izlenim bıraktığının farkındadır ve onun eylemi iki tür faaliyeti içerir: *verdiği* izlenim ve *yaydığı* izlenim. İlki bildiğimiz anlamda bir iletişimi ifade eden, sözlü simgeleri ya da ifadeleri kapsayan ortak anlama sahip sembollerin kişi tarafından diğerlerine aktarımıdır. İkincisi ise gözlemcilerin kişinin eyleminden onun hakkında bulgu sağlayabileceği motivasyonu ile beklenti içerisinde gerçekleştirdiği çok çeşitli eylemlerdir (Goffman, 2018, s. 16).

Kişinin yaydığı izlenim ötekinin varlığına göre şekil almak demektir. Verilen izlenime kıyasla yayılan izlenim ise, olandan çok olması gerekeni göstermeye işaret etmektedir. Bu sebeple bir yönüyle rol yapmayı içerir. Fakat ilki daha çok bireyin söylemine, görüntüsüne ya da ifadelerine yansıyan ve toplum açısından

sembolleştirilmiş anlamı olan izlenimleri içerir. Goffman'daki performansın önemli unsurlarından biri olan “*kişisel vitrin*” kavramı bununla yakından ilişkilidir. Bu unsurlar, kişinin kullandığı her türlü standart ifade donanımlarını oluşturmada önemli bileşenlerdir. Kişisel vitrin, oyuncuyla bağdaşan ve onunla her yere giden bir tür kişisel özellikler bütününe gönderme yapar. Yani kişisel vitrin kavramı daha çok bireysel özelliklerle ilişkilidir (Goffman, 2018, s. 33-35).

Kişisel vitrin kavramı Goffman'ın kuramında ötekileştirmeyi anlamada kritik bir konumdur. Bu kavram, (öteki) bireyin niteliklerinden hareketle damgalamaya (*stigmatization*) geçiş aşamasında bir nevi köprü vazifesi görür. Nitekim bu terim, bireye ait ve onu o yapan özellikleri benliğine ait birtakım izler olarak taşıma ve sunma imkânı vermektedir. Kişisel vitrin Goffman'ın (2018, s. 35) tabiriyle “cinsiyet, yaş ve ırksal özellikler; boy ve görünüş; duruş şekli; konuşma kalıpları; yüz ifadeleri; vücut ifadeleri” gibi parçalardan oluşur. Bunlar arasında ırksal özellikler sabit bir niteliği sahip olup bağlamdan bağlama değişkenlik göstermezken yüz ifadeleri gibi unsurlar görece daha hareketli, değişken ve geçicidir.

Bireyin, toplumun diğer üyeleri tarafından damgalanması çoğunlukla taşıdıkları, vitrinsel özellik olarak adlandırılacak, niteliklerle alakalıdır. Kişisel vitrinler, benliğin görünen yönüdür. Bariz bir şekilde benliğin niteliklerini sergileyen vitrin, sosyal karşılaşmalarda da ilk ortaya çıkan ve dikkat çeken kısımdır. Nitekim ötekileştirme ya da birisini öteki olarak işaretleme ediminin ilk intibada ortaya çıkan örnekleri buna dayandırılabilir. Kişi; giyim, ten rengi, dil ve telaffuz vb. gibi benliğinin parçaları olan özelliklerini gizleyemez. Bunlar da ilişkilerde sosyal gruplandırma ve şemalar oluşturmada dikkate alınan ilk parametrelerdir. Bunun bir örneği olan damga ve damgalanmış birey, Goffman'ın kuramında ötekinin nasıl yaratıldığını ve konumlandığını gösterme bağlamında önemlidir.

Goffman'da ötekileştirme, damga kavramı üzerinden daha belirgin bir hâl alır. Damgalar bir anlamda oluşturulma nedenlerine göre kategorize edilmiştir ve esasında bize birini ötekileştirmenin gerekçelerini sunar.

Birbirinden farklı üç damga tipinden bahsedilebilir. Öncelikle (1) bedenin korkunçlukları - muhtelif fiziki deformasyonları- gelir. Sonra (2) zayıf irade, baskıya müstahak ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları gelir; bunlar, örneğin ruh bozukluğu, hapis yatmak, bağımlılık, alkolizm, eşcinsellik, işsizlik, intihara girişim ve radikal siyasi davranışlar gibi bilindik bir listeden çıkarılır. Son olarak da (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar vardır; bunlar, soy bağıyla aktarılabilir ve eşit bir biçimde bir ailenin tüm mensuplarına bulaşabilir (Goffman, 2014, s. 33).

Birbirinden farklı pek çok istenmeyen özelliğe sahip damgalı birey, anormal olanı ifade ediyorsa; bunun karşısındaki toplumsal beklentilere uyan ve olumsuz anlamda farklı olmayan kişiler de normal olanlar olarak adlandırılır. Bireyi damgalayanlar da bu normal olanlardır. Damgalar kişinin içsel zayıflıklarının bir yansıması değil, toplumdaki diğer kişilerin tepkisi sonucu oluşan toplumsal bir etikettir (Slattery, 2010, s. 191). Yani damgalama yoluyla yaratılan öteki, toplumsalın içinde belirlenen normal kategorisinden farklı olduğu gerekçesiyle dışlanır ya da mesafeye maruz kalır. Nitekim bir süre sonra bu ötekileştirme süreci kaçınılmaz olarak o bireyin yabancılaşmasını doğuracaktır.

Damgalı birey, toplum tarafından marjinalize edilir ve araya koyulan toplumsal mesafe onu kıyıda kalmaya mahkûm eder. Bu da bir tür kısır döngüdür; ötekinin durmaksızın yeniden üretimidir. Böylece ironik bir biçimde insanlar etiketleyerek ötelemeye çalıştıkları davranışları bizzat yaratmış olur. Sıradan insanın anormal tepkisiyle karşılaşan damgalı birey, kaçınılmaz olarak tuhaf davranışlar sergiler. Söz konusu etiketleme davranışı bir süre sonra normal dışı davranışları yaratır. Böylece bu süreç *Kendini Gerçekleştiren Kehanet* ya da *Beklenti Etkisi (Pygmalion Effect)*¹¹ olarak adlandırılan durumu doğuracaktır.

Goffman'da ötekiyle karşılaşma anından başlayan ve damgalamayla şekillenen bu ötekileştirme sürecinin ötekiyi dışarıda bırakma ve uzakta tutmayı doğuran önemli bir sebep olduğunu görmekteyiz. Fakat her ne kadar bu durum, sonuç gibi görünse de aynı zamanda ötekiliğin yeniden üretildiği süreci başlatan sebeptir. Bu haliyle damgalar vasıtasıyla ötekileştirilen ve uzakta bırakılan birey, kıyıda kaldığı sürece öteki olacaktır. Nitekim uzaklığın yol açtığı bilinmezlik, insanın çok kez vurguladığımız bilme ve tanıma ihtiyacının en büyük rakibi ve düşmanıdır.

Uzaklık ve mesafe, çoğu zaman bilinmeyen ötekinin aleyhine işler. Fakat uzaklık ve bilinmezlik arasında kurulan bağlantı doğru anlaşılmalıdır. Ötekiyle uzaklık “muhayyel” olabileceği gibi “gerçek” bir uzaklık veya sınıra tekabül ediyor da olabilir (Parlak, 2015, s. 36). Aksi takdirde yalnızca fiziksel anlamda uzak olanın öteki olacağı gibi yanlış bir kanaat doğacaktır. Elbette öteki bazen aynı şehirde yaşayan diğerleri ya da tanımadığımız yan komşumuz kadar yakın olabilir. Fakat

¹¹ “Pygmalion mitosu, insanların gerçekleşmesini arzu ettikleri veya gerçek olarak algıladıkları bir şeyin, er veya geç gerçekleşeceğini belirten bir mitostur. Psikolojide daha ziyade benlik ya da kimlik oluşumunun kişiler arası etkileşime bağlılığı çerçevesinde kullanılan bu terim, belirli bir öngörünün, salt ortaya atılmış olması dolayısıyla gerçekleşmesini ifade etmektedir” (Bilgin, 2007b, s. 295).

ilişkisel temassızlığa gönderme yapan toplumsal mesafeyle fiziki mesafe arasında bilinmezliği ve belirsizliği tetikleme açısından fark vardır.

Fiziki uzaklık, doğası gereği bilinmeyene dair pek çok algısal kısıtlamayı beraberinde getirir. Başka bir deyişle fiziken yakınımda olan bir yabancıyla iletişimimiz olmasa dahi uzaktakine kıyasla gözlemlene şansımız vardır. Oysa uzaktakine dair bilgileri en basit anlamıyla beş duyu organımız aracılığıyla edinmemiz oldukça zordur. Nitekim burada ötekiye dair fikirlerimizde bir nevi devreye altıncı hislerimizin girdiği söylenebilir. Fakat tüm bu uzaklığa rağmen onu ötekileştirmek yine mümkündür. Bu defa öteki; bilinçdışı süreçler, kurgusal ve sezgisel tasavvurlar üzerinden tanımlanarak dışlanır.

Belirsizliğin insan zihnine tanıdığı uçsuz bucaksız özgürlük alanıyla insanın belirsizliği giderme dürtüsü arasındaki paradoksal ilişki, ötekinin büründüğü görünümüleri çeşitlendirir. Yine de çoğu zaman bu görünüm olumsuz ve kötücüdür. İnsanın bilme ihtiyacından açılan boşluğu belirsizliğin dolduruyor olması tedirginlik ve korku yaratacaktır. Dolayısıyla kimi zaman hayali kimi zaman da bilinçdışı süreçlerin bir ürünü olan ötekinin, korku ve kötü nitelikler yüklenen bir varlığa dönüşmesi beklenir. Nitekim “bilinmezliğin ve belirsizliğin beraberinde getirdiği olumsuzlama hali, ötekinin şeytanlaştırılmasında etkili bir faktördür” (Parlak, 2015, s. 33). Böylece tehdit ve korku ifade eden ötekinin uzaklığı meşrulaştırılmış olur. Öteki, ötekileştirmeyi yani dışarıda kalmayı hak eden kötücül bir canavardır.

Sosyal kategorizasyon, sosyal kimliğe bağlı kolektif semboller ya da damgalar; ötekileştirmek suretiyle ötekiye yüklediğimiz tüm bu psikososyal inşaların ilişkilere yansıyan boyutunda hemen hepsinin bulunduğu ortak nokta sembollerdir. Semboller ya da simgeler, ortak anlam atfetmelerle üzerinden ötekileştirmeyi mümkün kıldığımız araçlardır. Öteki hakkında diğerleriyle hemfikir olmaya olanak sağlayan göstergelerdir. Bu anlamda Mead ve Blumer’in sembollere yüklenen anlamlarla ilgili görüşleri oldukça aydınlatıcıdır. Dolayısıyla onların fikirleri ötekileştirmenin sembollere yüklenen anlamlar üzerinden nasıl yapıldığının anlaşılabilmesi noktasında önemli katkılar sağlamıştır.

Mead, bireyler arası etkileşim ve iletişime vurgu yaparken bireylerin birbirine yönlendirdiği ‘anamlı sembollerin’ mübadelesinin altını çizer (Mead, 2017, s. 168). Onun sosyoloji anlayışında bireylerin; davranışlarını bilinçli bir şekilde planlama, dili kullanarak üretilen sembollere anlamlar yükleme ve yorumlama kapasitesiyle

kendinin ve başkalarının bilincinde olma yönleri vurgulanır (Slattery, 2010, s. 334). Bu haliyle düşünüldüğünde bireyin pasif bir nitelikte olmadığı öne çıkmaktadır. Aktif birey Mead'de karşımıza “benlik” (*the self*) kavramıyla çıkar. Ona göre benlik basit etki-tepki ilişkisi içerisinde olan edilgen bir varlık değil, dinamik bir organizma gibidir (Wallace & Wolf, 2020, s. 276). Nitekim Mead, özellikle insanın bu yöndeki semboller yaratma ve anlamlandırma kabiliyetini sık sık vurgular.

Benlik, kendinin ve başkalarının bilincinde olmayı da içermekle birlikte insanın eylemlerini belirlemedeki rolünü de kapsar. Başka bir deyişle, insanlar etkileşimde oldukları çevrelerini etkilerler ve etkileşime konu olan nesnelere değiştirip dönüştürürler. Bunun nihayetinde öncesinde bireyden bağımsız olan “şeyler” anlamlı “nesnelere” haline gelir (Wallace & Wolf, 2020, s. 278). Örneğin yenildiği zaman bir besin olan yumurta, sahnedeki birine atıldığı zaman öfke ve hakaret nesnesine dönüşür.

Mead'in toplumdaki diğer bireylerle aynı noktadan bakma ve ortak bakış açıları geliştirmeyi ifade eden genelleştirilmiş öteki kavramı sembollere ortak anlam yüklemenin sosyal arka planına işaret etmektedir. Bir topluluğun ortak bir toplumsal sistem oluşturabilmesinin en temel koşullarından birisi bireylerin bir sembole aynı anlamı yükleyebilmesidir. Nitekim “Simgesel etkileşimi yorumlamak ve anlamak için, her iki tarafın ‘ötekinin rolünü alması’ gereklidir; başka bir deyişle, her birinin ötekinin ‘yerine geçmesi’ lazımdır” (Wallace & Wolf, 2020, s. 290).

Mead'in öğrencisi Blumer, Mead'den büyük ölçüde etkilenmiş ve görüşlerini benimsemiştir. Özellikle *yorumlama, yapı, süreç ve metodoloji* üzerine yaptığı çalışmalar bu kurama sağladığı önemli katkılardır. Blumer, Watsoncu davranışçılığın karşısında eleştirel bir duruş benimseyerek mekanik *uyarı-tepki* (stimulus-response) sürecine *yorumlamayı* dâhil etmiştir. Ona göre insan davranışlarını gözlemleyebilmek için kişisel deneyim ya da örtük davranışlar da göz önünde bulundurulmalıdır (Wallace & Wolf, 2020, s. 289). Blumer'in insanın öznel yargılarını ve bakış açısını sürece dâhil eden bu yaklaşımı, etkileşim esnasında ortaya çıkan unsurları yorumlama ve anlamlandırma açısından son derece önemlidir. Nitekim simgeler temelinde gerçekleştirilen bu süreç ancak bu sayede “anamlı bir etkileşim süreci” olarak görülebilir (Wallace & Wolf, 2020, s. 290).

Blumer, insan eylemindeki anlamın önemine ve rolüne işaret eden üç önerme sıralar. (1) İnsanlar şeylere, onların kendilerine ifade ettiği anlamlara uygun şekilde davranırlar, (2) şeylerin anlamı diğer insanlarla etkileşim ve iletişim neticesinde

ortaya çıkar ve (3) söz konusu anlamlar birey tarafından süreç içerisinde yeniden yorumlanarak değişime uğrar (Poloma, 1996, s. 226). İlk maddede insanın bilinçli ve etken konumu göze çarpmaktadır. Bireyler, şeylere anlamlar yükleme yaratıcılığına ve kapasitesine sahiptir. Nitekim Blumer insanın bu bilinçli ve reflektif aktör yönünü *kendini-belirtme* (self-indication) (Poloma, 1996, s. 228) kavramıyla ifade etmektedir. İkinci madde ise şeylerin öylece dururken herhangi bir anlama sahip olamayacağına işaret etmektedir. Anlam, nesnelere içkin bir özellik olmamakla birlikte nesnelere anlam kazanabilmek için bir nevi etkileşim sürecine muhtaçtır. Son olarak anlamların yeniden inşası ve değişimi, bireyin kişisel tarihiyle ilişkili olarak okunabilir. Bireyler, geçmiş deneyimleriyle bağlantılı şekilde anlamlar geliştirecektir.

Mead'de olduğu gibi Blumer'de de görüleceği üzere simgelere yüklenen ortak anlamlar ve bu anlamın geliştirilmesi sürecindeki bireyin rolü son derece önemlidir. İnsanların “eylemi, yorum ve anlamla sarıp sarmalanmıştır” (Poloma, 1996, s. 229). Söz konusu süreç sosyal ilişkilerin her biçimine yansıdığı gibi dışlama ya da kabul sürecine de yansımaktadır. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir anlamla eşleşmemiş “şeylerin” birer ötekileştirme simgesi haline dönüştüğü görülebilir. Bu durum, dışlama ya da kabul etme eylemini gerçekleştiren kişinin kişisel tarihinin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2. Çatışma Ekseninde Yaratılan Günah Keçisi

Ötekileştirme konusunda öne çıkan ikinci husus, diğerinin ötekinin konumunu belirlemedeki hâkim rolü ve ötekiyi edilgen kılma vurgusudur. Yani ötekileştirme çoğunluktan olana ve güçlü olana verilmiş bir yetkinliktir. Bunun karşısında öteki pasif bir konumdadır. Nitekim sıradan görünen birkaç örnekte bile durum böyledir. Bir sepet dolusu elmanın içindeki çürük birkaç elma ötekidir; on kişiden oluşan bir grupta renkli gözlülerin içindeki kahverengi gözlü olan tek kişi ötekidir ya da başka bir şehre veya ülkeye göç etmiş göçmen bir aile yerleşikler arasında ötekidir. Bu örnekler sayıca çokluğa, görünüm olarak farklılığa ya da kültür olarak baskın olana gönderme yapan anlamları içerir. Toplumsal uzamda pek çok alanda bu tarz güç ilişkilerinden söz etmek mümkündür. Hangi alan ya da kategoride olduğu fark etmeksizin burada anlamlı olan ötekileştirme ve güç arasındaki ilişkidir.

Nitekim “bir toplumda hiyerarşik örgütlenme, adaletsizlik, gücün inşası, güçle ilgili söylemsel yapı ne kadar baskınsa, dezavantajları gruplara yönelik önyargı ve ayrımcılık o ölçüde ortaya çıkacaktır (Göregenli, 2013, s. 22).

Bir grubu ötekileştirme yetkinliğini elinde bulundurmaya sağlayan taraflar arasındaki bu hiyerarşik güç ilişkisi, Simmel’in toplumsal yaşam üç kişiyle başlar (Simmel, 2009, s. 86) görüşüyle yakından ilişkilidir. Simmel, toplumsal hayatın devam edebilmesi için en az üç kişinin varlığından söz eder ve üçü arasındaki olası rolleri içeren bir senaryo kurgular. Ona göre bu üçüncü taraf, objektif davranmak suretiyle hakem olabilir; iki kişi arasındaki anlaşmazlıkları gidermek yerine kendi menfaatine kullanabilir ya da iki taraf arasındaki gerilimden faydalanıp iktidar kurmaya çalışabilir. Ötekileştirme bağlamında düşünüldüğünde iki kişinin birlikte hareket edip diğer tarafı dışlaması ya da üzerinde tahakküm kurması bu senaryoya dâhildir.

Simmel’in üç kişilik bir ilişkide dahi çoğunluğun baskın gelme vurgusunun yanı sıra iktidar ve güç mücadelesi, öne çıkan önemli bir diğer detaydır. Nitekim ötekileştirme eğiliminin altında esasında çatışma ve güç karşılaşmalarının yatıyor olduğu iddiası en yaygın teorilerdendir. Bizce de buraya kadar uzunca tartıştığımız tüm kuramlar ötekileştirme eğilimlerini açıklamakla birlikte konuyu en iyi çatışma kuramları ve iktidar ilişkilerinin açıkladığı söylenebilir.

Toplumdaki çatışmaların pek çok değişkenden kaynaklı güç ve iktidar ilişkilerinden beslendiği söylenebilir. Ekonomik, politik, ideolojik veya kültürel alanlardaki karşılaşmalarda beliren ötekinin gücü elde etme riski, rekabetin ana unsurunu oluşturmaktadır. “Hegemonik kimliğin hangi unsuru daha fazla risk altındaysa, iç/dış düşman, o unsur üzerinden inşa edilir” (Parlak, 2015, s. 44). Bu sebeple ötekinin rekabet edilen alana paralel aldığı konum anlaşılabilir. Bu bağlamda gruplar arası ilişkilerdeki önyargıların varlığını mücadele ve güç çelişkilerine dayandıran kuramlardan biri Gerçekçi Çatışma Kuramı (*Realistic Conflict Theory*)’dır. Bu kuram “kıt kaynakların kullanımı, siyasi iktidar veya sosyal statü” gibi paylaşım alanlarındaki rekabetin gruplar arası önyargı ve ayrımcılığı tetiklediği varsayımına dayanır (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 789).

Gerçekçi Çatışma Kuramının “özel bir türü olan” ve ötekiyi toplumsal çözümlemenin önemli bir parçası yapan bir başka kuram *Günah Keçisi Teorisidir*. Günah keçisi kuramı, daha ziyade kriz durumlarındaki yoksunluk duygusunun

yansıtılarak ötekiyi kolaylıkla suçlu ya da müsebbip olarak görme fikrine dayanmaktadır (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 791).

Toplumların kriz dönemlerinde gün yüzüne çıkan ve bedel ödemeye mahkûm edilen günah keçisi, ötekinin kolaylıkla suçlu ya da olumsuzlukların temel sorumlusu olarak nitelenmesini ifade eder. Bu olgu *Tevrat*'ta yer alan *Günahları Bağışlatma Günü* (Levililer, 16: 3-21) bölümüne dayanılarak düzenlenen bir ayinden esinlenilerek kavramlaştırılmıştır. Ayin gereği seçilen bir keçiye topluluğun günahlarının yüklendiğine, onun kurban edilmesiyle de arınmanın gerçekleştiğine inanılıyordu. Sonuçta herhangi bir kriz durumunda gerçekte suçlu olsun ya da olmasın herhangi birinin suçlu olarak işaret edilmesi bile son derece rahatlatıcı olur. Dolayısıyla günah keçisi yaratma, anlaşılacağı üzere temelde suçu ve dolayısıyla öfkeyi yansıtma prensibiyle işler. Kısacası bu terim, “bir iç grubun üyelerinin yaşadığı engellenmelerin yol açtığı saldırganlığı, masum bir dış gruba yönlendirmesini anlatır” (Allport, 2016, s. 288). Büyük oranda önyargılarla ilintili olan bu durum, genelde toplumların girdiği çıkmazlarda ve darboğazlarda daha çok görünürlük kazanır. Ve insanlık tarihi boyunca karşılaşılan “kıtlık, hastalık, felaket dönemlerinde, hiç bir şey bir ‘müsebbipten’, bir günah keçisinden ya da şamar oğlanından daha değerli değildir (...)” (Bilgin, 2007a, s. 209). Bu yüzden, “yozlaşma ve kaosun ayyuka çıkmasıyla, artan kefarete ihtiyacı karşılamaya uygun yabancı türleri de (*xenos, alienus, gast, étranger*) rahatsızlık verici derecede çoğalır” (Kearney, 2018, s. 49).

René Girard, *Günah Keçisi* adlı eserinde günah keçisi kavramına ve potansiyel günah keçilerinin hangi grup insanlardan oluştuğuna uzunca yer vermiştir. On dördüncü yüzyılda görülen ve ortalığı kasıp kavuran *kara veba* karşısında insanlar şaşkına dönmüşlerdi. Vebayı kabullenmek ona teslim olmak anlamına geldiğinden bilinmeyen bu hastalık karşısında güçsüz ve çaresiz olan insanlar onu yadsıma yoluna gitmeyi denemişlerdi. Gerçeği reddetme yönlü bu eğilim, sorunun kaynağı konusunda yer değiştirmeye gitme anlamında günah keçisi arayışını teşvik ediyordu. Sayısız ölümden uğursuz Yahudiler sorumlu tutuluyor, onların tüm nehirleri zehirlediğine inanılıyor ve katlediliyorlardı (Girard, 2005, s. 2-5).

Örneklerini çoğaltabileceğimiz bu durumda dikkat çeken hususlardan biri söz konusu kişi ya da grubun özellikle “biz”den olmayan ya da “biz”den farklı niteliğe sahip kişilerden oluşuyor olmasıdır. Bu kimlik onları adeta potansiyel bir günah keçisi yapmaktadır. Örneğimizi daha yakın tarihten vererek somutlaştıracak olursak,

özellikle ülkelerdeki ekonomik kriz dönemlerinde günah keçisi arayışında göçmenlerin ilk akla gelen gruplar olması son derece alışıldık bir durumdur. Bu yaklaşıma göre, dışarıdan gelen ‘ötekiler’, “biz”den biri olmadığı gibi “bize ekstra bir yük getiren ve dengemizi bozanlardır.”

Bu kavram dini ya da mitolojik anlatılarda değişik biçimlerde karşımıza çıksa da genel anlamda ortaya çıkış motivasyonu benzer koşullara sahiptir. Toplumsal düzenin ve huzurun ayakta tutulabilmesinin teminatı olarak günah keçisi hedef olmaktadır. Farklı suretlere bürünen günah keçileri kimi zaman mitlerdeki yaratıklar, canavarlar olarak karşımıza çıkarken kimi zaman da bir topluluk içerisindeki azınlık ya da yabancı olarak addedilen gruplar olmuştur. Bu anlamda Girard, tartışmayı farklı bir alana çekerek kültürel metinlerdeki günah keçisi tanımlamasını bu anlamın dışında siyasi, hukuki, edebi ya da etnolojik tartışmaların öznesi konumuna taşımıştır. Bunun ardında onun kurban etmeyle ilgili damgalamaların mitlerle sınırlı kalmadığı, modern toplumlardaki kıt kaynakların rekabeti veya “ulusal güvenlik” bahanesiyle görünürlük kazandığı varsayımı yatmaktadır (Kearney, 2018, s. 53/55). Bu iddia, Gerçekçi Çatışma Kuramı’yla örtüşerek onun temelini teşkil ettiğini söz konusu varsayım üzerinden bir kez daha göstermektedir.

Ötekileştirmede gerçekçi çıkar çatışmaları büyük oranda belirleyici olmakla beraber önyargıların rolüne değinmeden geçmek eksik bir değerlendirme olacaktır. Nitekim Allport çatışmaların gerçekçi sebeplere dayanmanın yanı sıra önyargılardan ne oranda etkilendiği konusuna da odaklanmıştır. Ona göre örneğin ekonomi alanında bir grup tehdit olarak görülse de çoğu zaman bu nadiren gerçekle örtüşür niteliktedir. Çoğunlukla algılanan rekabet gerçektekenden daha fazladır. Önyargı ve kalıpyargılarla büyüyen gerilim iki grup arasındaki mesafeyi açmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Nitekim önyargılar “meseleyi gölgeleyerek temel çatışmanın gerçekçi çözümünü geciktirir” (Allport, 2016, s. 278).

Toparlayacak olursak ötekileştirme kavramının kendisi ve işleyiş süreci temelde iki nokta üzerinden tartışılmaya çalışılmıştır. İlkinde ötekileştirme eylemlerinin sırasıyla psikolojik, sosyal psikolojik ve sosyolojik faktörler açısından değerlendirilmesini içermektedir. Ötekileştirmenin ikinci yönü ise daha çok iktidar ve güç çatışmaları zemininde gerçekleşen ötekileştirme eğilimleri ve yine bu bağlamda öne çıkan günah keçisi kuramıdır. Önyargıları ve ötekileştirmeyi yalnızca bireysel düzeyde açıklamanın eksik bir tahlil olacağı varsayımıyla birey, grup ve toplumsal düzeyde bir tartışma yürütülmüştür. Bu konuda benzer bir görüşe sahip

olan Allport'a göre bu süreci her ne kadar yalnızca bireysel nedenlerle açıklamak eksik olsa da "antagonizmi hissedebilen ve ayrımcılığı pratiğe dökülen ancak bireylerdir" (2016, s. 22). Dolayısıyla ötekileştirme ve ayrımcılığın ardında yatan çeşitli değişkenleri ele aldığımız bu başlık altındaki tartışmalar etraflıca bir kavrayış geliştirmemize imkân tanısa da ötekileştirmeye dair bize ipuçlarını verecek olanlar yine bireyler arası ilişkilere yansıyan davranışlardır.

2.3. İKTİDAR VE ÖTEKİ

Ötekileştirme, ötekinin varlığından daha geniş bir olguya tekabül eder. Aslına bakılırsa ötekileştirme için bir ötekinin, en azından Simmel'in, Levinas ve Derrida'nın kastettiği anlamıyla dışarıdan gelen varlığına gerek bile yoktur. Bazen arada herhangi bir iktidar unsurunun olması kendi başına yeterlidir. Nitekim ötekileştirme; yerli ya da yabancı, yakın ya da uzak fark etmeksizin en az iki kişinin olduğu her yerde bir iktidar çelişkisi olarak karşımıza çıkabilir. Nihayetinde Foucault bu konuda ufuk açıcı görüşlere sahiptir. İktidar ilişkilerinin olduğu her alanda, bir cinsiyet grubu, azınlık grupları, her türden dezavantajlı sınıflar ya da gruplar, ya da siyasi muhalif gruplar çok rahatlıkla ötekileştirmenin nesnesi olabilirler. Nitekim Foucault için iktidar tam da buna işaret etmektedir. Ona göre "İktidar bir töz değildir. İktidar, kökeni uzun uzadıya araştırılması gereken esrarengiz bir şey de değildir." (2014, s. 55).

Foucault iktidarın bir kadın ile erkek; çocuk ile yetişkin; bir sınıf ile başka bir sınıf; bürokrasi ile bütün bir sınıf arasında olabileceğini söyler. Ve bunlar arasındaki ilişki doğrudan mübadele, üretim ya da iletişimle ilgili olmaksızın bunlarla birleştirilebilir (2014, s. 55). Buradan da anlaşılacağı gibi, ötekileştirme yalnızca kriz dönemlerine özgü olmadığı gibi, birden çok faktör sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Sosyolojik anlamda ötekinin neden ve nasıl yaratıldığına ilişkin getirilen her yorum ve olgu, ardında yatan farklı bir motivasyona işaret etmektedir. Bu nedenle iktidar ve çatışma temelli çok boyutlu bir toplumsal analize ihtiyaç vardır.

2.3.1. Ekonominin Belirleyiciliği ve Yabancılaşma

Marksist paradigma ötekiyle ilişkiyi ve ötekileştirme konusunu bir tür iktidar ve çıkar mücadelesi zemininde ele alır. Bu bağlamda sınıf ve çelişkilerini dikkatli okumak gerekmektedir. Toplumsal tarihin devinimini süregiden bir çatışma üzerinden okuyan Marksist yaklaşım, tüm bu çatışmaların temeline ekonomi ve sınıfsal ilişkileri yerleştirmiştir. Ona göre “günümüze kadar her toplumun tarihi sınıf kavgası tarihidir” (Marx & Engels, 1994, s. 161-162). Birbiriyle çatışma ve mücadele içerisinde olan bu ikili karşıtlıklar her dönem farklı isimlerle karşımıza çıkar. Ancak her toplumsal aşamanın ortak noktası, Marx’ın *Komünist Manifesto*’da da ifade ettiği şekliyle, “ezen ve ezilen sınıfların karşıtlığına” (1994, s. 28) dayanıyor olmasıdır.

Marx ötekiyle ilişkiyi doğayla kurulan ilk ilişkiden başlatarak toplumsala doğru seyreden bir çizgide insan topluluklarının gelişimine paralel olarak ele alır. Marx, insanın tarihsel süreçte doğayla ve birbiriyle geliştirdiği ilişkileri ele alırken sürecin insan doğası üzerindeki tahribatını görmezden gelemez ve onun bu yaklaşımı, *yabancılaşma* kavramı üzerinden kendini gösterir. Yabancılaşma, temelde çarpıtılmış gerçekler aracılığıyla öteki(leştirme) algımızı yönlendiren yanlış bilincin neticesidir. Yansıtılan bu ters yüz edilmiş toplumsal gerçekliği *camera obscura* (karanlık oda)¹² metaforu üzerinden açıklayan Marx’a göre, “ideoloji katıksız yanılısamadır, katıksız düştür, yani hiçliktir” (Althusser, 2010, s. 80). Bir nevi ideolojik çarpıtmaya karşılık gelen bu yanlış bilinç, gerçek ötekinin kim olduğunu görmeyi önündeki perdedir. Oysa birbirine göre esas ötekiler çatışan sınıflardır. Ancak sınıf bilincinden yoksun olanlar için öteki başka alana yansıtılmış veya yer değiştirmiştir. Bu haliyle ötekileştirme, yabancılaşma ve yanlış bilinç arasındaki birbirini besleyen türden ilişkinin bir ürünüdür. Dolayısıyla Marx’ta ötekileştirmeyi yabancılaşmadan bağımsız okumak mümkün değildir.

Marx’a göre insanın ilk ötekisi doğadır. İnsanın insan tarafından sömürülmediği, özel mülkiyetin olmadığı ve herhangi bir toplumsal eşitsizliğin görülmediği, *ilkel-komünal topluluk* aşaması (Mitropolski, 1992, s. 35) insan ve doğa arasındaki mücadeleyi içerir. Buradan hareketle denilebilir ki; tarihsel materyalizmin ilk kıvılcımı ve itici gücü sayılabilecek, ilk diyalektik çelişki, doğa ve insan arasındadır (Güneş, 2011, s. 65). Bu aşamada doğaya bağımlı olan insan, onun

¹² Bkz. (Marx & Engels, Alman İdeolojisi: Feuerbach, 1992, s. 45)

karşısında daha pasif konumdadır. Dolayısıyla doğa, zayıf olan insanın karşısına, ilk başta yıldırım, hastalık, doğal afet cinsinden bir yabancı olarak çıkmıştır (Mandel, 2011, s. 263).

İnsanın toplumsala doğru ilerleyişi onun doğaya yabancılaşmasına giden yolu açmaktaydı. Kendisi için alternatif bir toplumsal alan kurgulayan insanın kurguladığı bu yeni alan karşısında doğanın yabancılığı ve ötekiliği daha da görünür hale gelmekteydi. Gittikçe insanı doğaya yabancılaştıran bu yeni alana en büyük tehdit toplumsal alanın dışındaki alandan yani doğadan gelebilirdi. Nitekim “İnsanlık toplumsal dünyayı yaratırken doğayı yabancı ve düşman olarak deneyimler ve doğaya yabancılaşır” (Güneş, 2011, s. 69). Doğa bu öteki konumuyla her biçimde tehditkâr bir niteliğe sahipti. Bu durum doğadaki veya zihindeki olağanüstü varlıklar olarak konumlandırılan ötekinin görünümünü açıklar niteliktedir. Sümerlerdeki anlatıda ya da diğer benzer anlatılarda yer alan öteki tasvirleri, Marx’ın yorumunda da yerini bulur. Nihayetinde bir öteki olarak doğa, bazen kendisine korkutucu anlamlar yüklenen doğa olayları bazen de anlatılarla yaratılan efsanevi canavarlar kılığında çıkmıştır.

Bu yüzden Marksistlerin ifadesiyle insan ilk önce doğaya yabancılaştı. Fakat insanın doğaya yabancılaşması diğer yabancılaşma türlerinden farklılık arz etmekteydi. Nitekim doğaya yabancılaşma, diğer türlere göre, nispeten daha olumlu ve doğal karşılanabilecek bir sürece işaret eder. Başka bir deyişle doğayı öteki kılmak bu aşamada anlaşılabilir doğal bir reflekstir.

İnsanın ötekisi olan doğadan kopmaya başlaması aynı zamanda ilkel komünal toplumun yerini sınıflı topluma bırakması anlamına geliyordu. Burada en önemli ve dönüştürücü gelişme özel mülkiyetin ortaya çıkışıdır. Rousseau’nun ifadesiyle “bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ‘Bu, bana aittir.’ diyebilen” ilk insan (Rousseau, 1998, s. 135) mülkiyet fikrinin temellerini atmış oluyordu ve böylece çeşitli biçimlerde karşımıza çıkabilecek toplumsal eşitsizliklerin tohumunu ekmiş oluyordu. Esasında Rousseau’nun toprak parçası üzerinden somutlaştırmış olduğu bu düşünce toplumsal anlamda içe ve dışa, bana ve ona, bize ve onlara ait ayrımların temel çıkış noktasıydı. İnsan belki de özel mülkiyet anlayışıyla daha önce hiç olmadığı kadar sahiplik ya da aitlik hissini yaşıyordu. Benzer biçimde Marx’ın da tarihsel değişim içinde yalnızca bir durak olarak gördüğü özel mülkiyet, zaman içerisinde değişime uğrayacak ve çeşitli sınıfsal ayrımların temelinin teşkil edeceği (Bottigelli, 1993, s. 49). Kısacası insan, bir nevi toprak parçası üzerinden ben ve

ötekiye dair sınırları çizmeyi keşfediyordu. Özel mülkiyet, üretim araçlarına sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki sürececek olan çatışma ve ötekileştirmenin önünü açıyordu. Bu anlamda özel mülkiyet toplumsal evrimini sürdüren insanın kötücül yabancılaşmasına dair mihenk taşı niteliği taşımaktaydı.

İlkel toplumların köleci ilişkilerin doğmasına zemin hazırladığı gibi köleci toplumlar da feodal ilişkilerin yavaş yavaş filizlenmesine yol açan toplumsal koşullara sahipti. *Feodal toplumda* “efendilerin yerini toprak sahipleri, kölelerin yerini ise *toprak sahiplerine bağlı ve onların* topraklarında çalışmak zorunda olan *köylüler almıştı*” (Güneş, 2011, s. 67). Bu toplumdaki insanların büyük bir kısmının kaderi, bir azınlık olan toprak sahiplerine bağlıydı.

Feodal toprak mülkiyeti, doğası gereği, zaten kazanç konusu edilmiş, insana yabancılaşmış ve bunun sonucu onun karşısına birkaç büyük toprakbeyi kişiliğinde çıkan toprağın mülkiyetidir. Feodal mülkiyet, toprağın insanlar üzerindeki, onlara yabancı bir erk biçimindeki egemenliğini içerir (Marx, 1993, s. 132-133).

Böylece insanın, üzerinde hâkim olduğuna inandığı toprak, insana denk duruma gelmiş ve karşısında dikilen bir erk haline bürünmüştür. Nitekim burada yine yanlış bilincin neticesinde yer değiştiren çarpıtılmış ötekinin görünümünü görmektediriz. İnsan ve toprak arasındaki yabancılaşma, toprak sahipleri ve köylüler karşıtlığına dayalı bir çatışma ilişkisine yansımaktadır. İnsanın karşısında bir erk gibi duran ve öteki haline gelen aslında toprak olsa da bu ilişkilere toprak sahibinin ötekisi köylü; köylülerin ötekisi toprak sahibi olarak yansır.

Toplumsal dönüşüm sürerken sınai alandaki gelişmeler sonucunda toplum, taşınmaz durumdaki mülkiyet anlayışından taşınırların sahipliğine ve bu mülke sahip sermaye sınıfı ile işçi sınıfı arasındaki sömürü ilişkisine dayalı *kapitalist toplum* türüne evrilecektir. Geline aşamadaki kapitalist toplum; toplumun üretim araçlarına sahip burjuvazi ile üretim araçlarına sahip olmayan emekçi proletaryadan oluşan iki sınıflı bir toplumdur. Kapitalist toplumda “(...) tek tek işçilerle tek tek burjuvalar arasındaki çatışmalar, gitgide daha çok iki sınıf arasındaki çatışmalar niteliğini alır” (Marx & Engels, 1994, s. 26). Nihayetinde keskin bir biçimde çizilmiş sınırlarla ayrılan burjuvazi ve proletarya, üzerinden ötekileştirme ilişkilerinin kurulduğu iki kutup haline gelmiştir.

Kapitalist toplumda yabancılaşma önceki aşamalardan farklı olarak tabiri caizse insanın dört bir yanını sarmıştır. Artık insanın ürünüyle, emeğiyle ve birbiriyle dahi ilişkisi yabancılaşmanın boyunduruğu altındadır. Başlangıçta yalnızca doğaya yabancılaşan insan artık kendi emek ürününe, kendi öz yaşamsal etkinliğine, kendi

türüne yani insan diğer bir insana yabancılaşmıştır (Marx, 1993, s. 148). Bu durum diğer evrelerde olduğu gibi kapitalist toplumda da ideolojinin yanıltıcı yönlendirmesiyle yer değiştirmiş ya da çarpıtılmış ötekiliğin yansımalarıdır.

Sonuç olarak Marx'ın görüşlerinden insanın ilkin doğaya ardından da kendine özgü niteliklerine nasıl yabancılaştığı, bunun ardında yatan ekonomik ve sınıfsal çelişkiler okunabilmektedir. Daima varlığını koruyan sınıflar arası çatışma halinin insanın kendisi ve öteki addettiği varlık ya da kişilerle arasındaki ilişkiyi belirlemedeki rolü açıktır. Bu açıdan bakıldığında bir toplumda herhangi bir kişi ya da grubu itme ya da çekme bakımından ekonomik temelli sınıfsal ilişkilerin rolünü göz ardı etmek mümkün değildir. Nitekim “Marx statü ayrımlarının toplumdaki sınıf ayrımlarının bir sonucu olduğuna” (Giddens, 2012, s. 347) inanmaktadır. Bu sebeple sınıfsal ilişkiler üzerinden statüye sahip olan bireyler, mevcut konumlarını korumak için Marx'ın da daima vurguladığı gibi bir sınıf kavgası içerisindedir. Böylece ekonomik temelli statü, onların kendilerini tanımlamalarında ve buna bağlı olarak biz ve onlar kategorilerini oluşturmalarında önemli bir referans olmaktadır.

Bilindiği üzere bu yaklaşımda esas aktörler bireylerden ziyade sınıflar olup her sınıfın da kendine has kültürel özellikleri ve anlayış biçimleri vardır (Collins, 2015, s. 72). Dolayısıyla sınıfların toplumsal temaslarını ya da mesafelerini ayarlarken dikkate aldıkları ölçütler bunlara göre belirlenmektedir. Dikkat çekici bir biçimde ötekileştirmeye ya da dışlanmaya maruz kalan bir grup insan içinden ekonomik durum itibarıyla diğerlerinden daha yüksek seviyede olanların ilişkilerde kabul görme ihtimalleri artabilmektedir. Buradan hareketle denebilir ki, ekonomik refah toplum nezdinde kişiye bir tür toplumsal ön kabul bahsedebilmektedir. Bu kabul görme durumu beraberinde kişiyi olumlu önyargılarla örülmüş bir haleyle bezemektedir. Öte yandan kimi durumda da sınıfsal tehdit olarak görülen bazı gruplar istenmeyen kişilere dönüşebilmektedir. Bu anlamda özellikle ekonomik anlamda orta veya alt sınıflar arasında çıkar çatışmaları gözlenmekte ve ilk fırsatta tabiri caizse zayıf halka görülenler hedef olmakta ve istenmeyen ötekiler olarak nitelenebilmektedirler.

2.3.2. İdeolojik Değişkenler

Geleneksel Marksist yaklaşımda -üretim ilişkilerinden meydana gelen- altyapı belirleyici bir konumdadır ve -aile, din, ideoloji, siyaset gibi kısaca kültürü

oluşturan öğelerden oluşan- üstyapıyı değiştirip dönüştürür (Aron, 1994, s. 113). Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında biz ve onlar tanımı yaparken ya da ötekiyle ilişkilerimizi kurgularken ekonomiyi referans almak son derece anlaşılırdır. Ancak ötekileştirme eylem ve söylemlerinin ardında yatan argümanlar her zaman yalnızca ekonomik saiklerle üretilmemektedir. Bu yüzden klasik anlayış, üstyapı unsurlarından biri olan ideolojiyi ihmal eden yaklaşımından ötürü eleştirilmiştir. Kuşkusuz bir grubun kimliği ve değerlerini oluşturan ana unsurlarından biri de ideolojidir. Literatürde ideoloji kavramının, üzerinde ittifak edilmiş tek bir tanımı olmasa da bu çalışma için söz konusu kavramı klasik ve Neo-Marksist çerçeveden ele almak yeterli olacaktır.

Klasik Marksist anlayışta *yanlış bilinçle* açıklanan ideoloji tanımı, sonraki dönemlerde Marx'ın yeniden okumasını yapan Gramsci, Althusser ve Eagleton gibi düşünürler tarafından revize edilmiştir. Ortodoks Marksizm'de ideoloji, sınıfsal bilinci engellemek ya da saptırmak gibi kötü bir şöhrete sahiptir. Ancak Marx'ın ardılları ideolojiyi başka bir açıdan ele almışlardır.

İdeolojiyi mutlak surette gören Marx'ın tersine Gramsci ideolojiyi daha nötr hatta kimi durumda olumlu bir şey olarak görür. Gramsci'de ideolojiye atıf daha ziyade, *hegemonya* kavramı vasıtasıyla yapılır. “Hegemonya sözcüğünü normal olarak, bir yönetici gücün kendi hâkimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alma biçimi anlamında” (Eagleton, 1996, s. 162) kullanan Gramsci'ye göre bu kavram, içinde kısmen baskıyı barındırır da gücünü ve işlerliğini büyük oranda iknadan alır. “İdeolojik kontrol, Gramsci'ye göre, ne askerî güç ne de ekonomik egemenliktir, gerçekte en üst hegemonya biçimi zorlamadan ziyade iknadır” (Slattery, 2010, s. 241). Bu anlayışla kontrolü elinde bulundurmanın ya da yönlendirebilmenin anahtarı yalnızca ekonomik ya da siyasal motivasyonlar değildir. Dolayısıyla o, hegemonyayı devlet ve ekonomi arasındaki ilişkiler alanından daha farklı bir alanda; sivil toplum alanında tartışmıştır. Böylece söz konusu sivil toplum alanlarında ideolojik hâkimiyeti sağlayacak olanlar da “(...) aile, kilise, hukuk, medya, okullar ve hatta sendikalar gibi sosyalleştirici birimler”dir (Slattery, 2010, s. 242).

Gramsci hegemonyanın üretici ve taşıyıcıları olarak entelektüellere vurgu yapar. Ona göre aydınlar iki gruptan oluşmaktadır: “organik aydınlar” ve “geleneksel aydınlar”. Organik aydınlar, “oluşmakta olan bir toplumsal sınıfın ürünleridir ve rolleri, söz konusu sınıfa kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda homojen bir özbilinç kazandırmaktır” (Eagleton, 1996, s. 171). Bunun karşısında geleneksel

aydınlar ise; tarihsel süreklilik anlayışıyla dönüşüme uğrasa da varlığını koruyan, bu özelliği itibariyle de geçmiş ve gelecek arasında bağ kuran bir konumdadırlar (Swingewood, 1998, s. 251). Kısaca Gramsci, aydın grupları “meşrulaştırmada ve sınıf bilinci yaratmada uzman olanlar ve geleneksel olarak topluma bağlı olan ve onun kültürünü sürdürmeye çalışanlar” (Slattery, 2010, s. 245) olmak üzere iki ayrı kategoriye ayırır. Bu nitelikleri göz önünde bulundurulduğunda geleneksel aydınlar içerisinde “işlevleri toplumsal bir formasyon ile bir başkası arasında sürekliliği sağlamak olan kilise düşünürleri, hukukçular, öğretmenler, doktorlar sayılabilir” (Swingewood, 1998, s. 251). Bu anlamda görevleri bir tür aktarım olan geleneksel aydınlar Gramsci’deki eğitimcilere benzer bir niteliğe sahiptir.

Hegemonya ve ötekileştirme arasındaki ilişki egemen söylemin bireylerin zihnine nüfuz ettiği ilk andan itibaren yeşermektedir. Nitekim egemen söylem daha çok hegemonyadan etkilenir ve buna muhatap bireyler sonuçta rekabetteki birkaç ideolojiden birine angaje olur. İdeolojinin bu yönlü belirleyici rolüne bağlı olarak ötekileştirme söylemlerinde benimsenen hegemonyanın izleri görünür. İdeolojiler her bireyin zihnine farklı bir dokunuş gerçekleştirir. Bu sebeple aynı ekonomik sınıfa mensup kişilerin sahip olduğu görüş ve söylemler arasındaki bariz farklar meşrulaşır. Bu da bize her şeyin yalnızca ekonomik temelde açıklanamayacağını bir kez daha gösterir. Söyleme yansıyan bu farklılıklar ötekileştirmeyi nefret ve empati yelpazesinde bir yere koyar. Dolayısıyla skalanın en kapsayıcı ucunda bile sınıfa, ideolojiye ya da cinsiyete bağlı değişken handikaplar görülür.

Organik aydınlar yarattıkları söylemler ve yaklaşımlarla tam da ideolojinin dinamik yapısına uygun biçimde durmadan değişen ve güncellenen bir işleve sahiptir. Hegemonyasını kurmak isteyen herhangi bir siyasi parti ya da sınıf her iki aydın tipinin de desteğine ihtiyaç duyar. Çünkü açıktır ki, insanlar kullanılan söylemleri takip etmekte ve entelektüellerin fikirlerine önem vermektedir. Spesifik bir örnek ideolojinin organik aydınlarca nasıl sunulduğunu gösterir. Türkiye’de ve çeşitli ülkelerde özellikle göç dalgalarının veya çeşitli toplumsal hareketlerin ivme kazandığı dönemlerde açık oturum ve tartışma programlarında çeşitli akademisyen, siyasetçi vb. kişileri görmek mümkündür. Bu kişilerin yapacağı sağduyulu çağrılar veya tam aksine dışlayıcı söylemler kitleler üzerinde etkisi bilinerek yapılan eylemlerdir. Toplumun büyük bir kesiminin düşünce ve tutumlarını yönlendirebileceği beklentisiyle söz konusu kişilere yer verilmektedir. Esasında bu kişiler hegemonik bir sınıfın temsilcisidir.

Gramsci gibi üstyapıyı öne çıkaran Althusser, ideolojinin Marx'taki öznenin kişisel tarihinden kopuk, bir nevi düş gibi algılanan, uyanık görülen boş imgelemler gibi tanımlamasını eleştirmektedir.

(...) ideoloji, gerçekliğin kendini birtakım mitlerle ya da yanılsamalarla göstermesiydi; insanın varoluşunun gerçek şartlarıyla olan hayali ilişkisini dile getiriyor, insanın şimdiki yaşantısı içinde gizleniyordu. Bu yönüyle ideoloji, genellikle anlaşıldığı gibi bir bilinçlilik biçimi değil, bilinç dışındaki bir belirlemeler sistemiydi (Anderson P. , 2007, s. 131).

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Althusserl'e göre insanın yaşantısı içerisinde yine bir tür yanılsamalardan meydana gelen düşünceler silsilesi olan ideoloji, büyük oranda bilinç dışı süreçlerle ilişkilidir. Bunu Marx'ın "ideolojinin tarihi yoktur" ifadesine getirdiği açıklama üstünden daha net görebiliyoruz. Althusser de ideolojinin tarihinin olmadığı görüşüne katılır, ancak bunu Marx'tan farklı olarak Freud'un bilinçdışı kavramıyla ilişkilendirir. Ona göre ideoloji, tarihin dışındadır ancak bireylerin bireysel tarihinde var olmaktadır.

Öncesiz ve sonsuz demek, her tür (zamansal) tarih karşısında aşkın değil de, hazır ve nazır, yani tarihin tüm yayılımında biçimi değişmez demektir, ben de Freud'un sözünü harfi harfine devralıp, tıpkı bilinçdışı gibi, ideoloji de öncesiz ve sonsuzdur, diyeceğim (Althusser, 2010, s. 81).

Nitekim ona göre "her ideoloji ancak bir özne aracılığı ile ve özneler için var olabilir" (Althusser, 2010, s. 99). Althusser ideolojiyi zihnin bir ürünü olarak görse de onun belli aygıtlar üzerinden işlerlik kazandığını söyler. Bu görüşünü devlet ve ideoloji arasındaki ilişkiye dayalı olarak yaptığı tespiti üzerinden daha net görebiliyoruz. Ona göre devletin ideolojik aygıtları, sınıf mücadelesinin yürütüldüğü bir arenada bu mücadelenin sürdürülmesindeki önemli araçlar olma özelliğine sahiptir.

Okullar, açık veya örtük biçimlerde egemen sınıfın hegemonyasını yansıtan; bu minvaldeki kültürel, tarihsel ve hatta siyasal görüşlerin yeniden üretildiği ve aktarıldığı kurumlardır. Bu açıdan eğitim kurumları önemli birer ideolojik aygıt olup öğretim faaliyetleri, içerisine gömülü ideolojilerin topluma aktarılmasında işlevseldir. Bu noktada okullardaki eğitim aracılığıyla toplumsala dair bilinç kazanan öğrencileri, bir nevi ideolojilerin yaşatıcısı özneler olarak görebiliriz. Öğretmenler ise bu ideolojinin yeniden üretimi ve aktarımında etkin rol oynayanlardır. Böylece kaçınılmaz olarak devletin siyasal politikasını yansıtan okullar, herhangi bir konuda izlenen siyasetin izlerini taşıyan ders içeriklerine sahip olacaklardır. Örneğin Türkiye'de Suriyeli göçmenlere yönelik geliştirilen "misafir" söylemi ve belli türden ilişkiler geliştirmeye yönelik izlenen politika, ders kitaplarındaki yerini alarak somut bir örnek teşkil etmektedir. İlköğretim birinci sınıf Hayat Bilgisi ders kitaplarındaki

“Benzer ve Farklı Yönlerimiz” adlı bölümde Suriyeli bir öğrenciye de yer verilmesi (Alemdar, 2019, s. 14) öğrencilerin farklı olan yeni Suriyeli arkadaşlarına karşı belirli bir tutum geliştirmelerini sağlamaya yönelik bir amaç taşımaktadır. Nitekim hükümetin izlediği kaynaştırma politikası doğrultusunda Suriyeli öğrenciler karma biçimde sınıflara dağıtılmıştır. Bu süreçte gerekli oryantasyonu sağlamak ve kaynaşmaya imkân vermek açısından müfredatta konuya yer verilmesi hükümetin söylemiyle örtüşmektedir. Farklılıklarla birlikte yaşama ve çeşitli kültürlerin kaynaşmasını sağlama mesajı taşıyan bu bölüm, öğrencilerin günlük yaşamda bizzat deneyimledikleri bir durumu zihinsel olarak da içselleştirmelerini sağlama noktasında önemli bir işleve sahiptir.

İdeolojiyi bir grubun hegemonik aracı olarak ele alan görüşlerden farklı olarak daha etraflı bir tanım getiren Eagleton, ideoloji kavramını öne sürdüğü pek çok tanımın nihayetinde altı farklı tanıma indirger. Bu altı tanımı içeriksel açıdan hiyerarşik bir dizilimle genelden özele doğru sıralamıştır.

Eagleton’a göre ilk anlamıyla ideoloji, toplumsal yaşamda karşımıza çıkan her tür inanç, fikir, değer gibi unsurların üretildiği bir süreçtir. Bu tanımıyla ideoloji, kültür kavramına oldukça yakındır. İkinci anlamıyla, toplum nezdinde önemli sınıf veya grupların mevcut koşullarını gösteren ve deneyimlerinin bir yansıması olan inanç veya fikirlere işaret etmektedir. Üçüncü anlamı ona bu temsil özelliğinin yanı sıra diğer gruplarla ilişki ve çatışmaların bir ürünü olma niteliği katmaktadır. Böylece ideoloji aynı zamanda çeşitli çıkar gruplarının menfaatlerinin meşruluk kazanması ve desteklenmesinde etkin bir role sahiptir. Dördüncü anlamı esasında üçüncüyle bağlantılıdır ve söz konusu çıkarların korunmasına ek olarak onu hâkim sınıfın etkinlikleri içinde sınırlandırmaktadır. Beşinci ideoloji tanımı ise daha olumsuz bir anlama sahip olan ve egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eder nitelikte, özellikle gerçekliği çarpıtma yoluyla meşrulaştırılmaya çalışılan fikir ve inançları içerir. Son tanım yanlış ve çarpıtılmış inançlar üzerindeki iddiasında ısrarcı olmakla birlikte bunun sadece egemen bir sınıfın çıkarlarından doğmadığını daha ziyade tüm toplumun maddi yapısından meydana geldiği varsayımına dayanır (Eagleton, 1996, s. 55-57).

Geniş bir alanı kapsayan bu ideoloji tanımı, hem sınıfsal çıkarları göz önünde bulundurur hem de kültürü ihmal etmeyen bir içeriğe sahiptir. Bu haliyle Eagleton’da çok yönlü bir tanıma sahip olan ideoloji kavramı, insanların davranışlarındaki ideolojik arka planı kavramada geniş bir anlayış imkanı sunmaktadır. Böylece

ideolojiden kaynaklı ötekileştirme edimlerimizin arkasında kültürel değerler ve inançlar ya da bazen yalnızca ekonomik çıkarlar yatıyor olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bir topluluğa sonradan dahil olan gruplar ya da bir şekilde çoğunluk grubunun dışında olanlar, yaygın kültürel değerler içerisinde sivrilmekte ve dikkat çekebilmektedir.

Sonuç olarak klasik Marksist yazındaki ideoloji tanımı ya da Gramsci'nin hegemonyası veyahut da Eagleton'un geniş açılı sınıflandırması; hepsinin ortak noktası bireylerin zihnine nüfuz etme ve onların söylem ya da eylemlerine sirayet etmedeki oynadığı roldür. İdeolojiler, zihinden söyleme ve eyleme giden yolun taşlarını dizmektedir. Nitekim ideolojiler, birini "öteki" ilan etmek ya da dışarıda bırakmak istendiğinde başvurulan referans noktalarındandır. Dolayısıyla ayırt etmeksizin tüm ideolojik argümanlar göz önünde bulundurulduğunda rahatlıkla ötekileştirme, artalanına yerleşmiş ideolojilerle şekil alan kümülatif bir söylemler silsilesidir denilebilir.

2.3.3. Alışkanlıklarla İç İç Geçmiş Habitus ve Kültürel Sermaye

Çatışma ve çelişki üzerine kurulu ilişkilerin yalnızca ekonomi gibi tek bir alan üzerinden okumasını yapmak ne mümkündür ne de yeterli. Doğrudan ekonomik sınıfa gönderme yapan ötekileştirme söylemleri olabileceği gibi çatışmanın ideolojik ya da kültürel temsiller üzerinden sunulduğu da söylenebilir. Bu bağlamda Bourdieu, klasik Marksizmin bakış açısını başka bir yöne çevirir ve altyapıyı vurgulayan yaklaşıma alternatif yorumlar getirir. Öne sürdüğü sermaye türleri ve bunlar üzerinden yaptığı sınıfsal çelişkiler analizi, sınıflar arası ilişkilerde kültürel ve toplumsal boyuta yönelmek gerektiğinin altını çizer.

Onun kuramı, "bir (ekonomik) sınıfın kendi kendisini nasıl yeniden ürettiği ve ayrıcalıklarını bir sonraki kuşağa nasıl aktardığı ile ilgili bir sınıfın kendini yeniden üretmesi kuramıdır" (Wallace & Wolf, 2020, s. 166). İlk bakışta klasik Marksizm'den çok da farklı gibi görünmeyen bu tanım, yeniden üretimin sağlandığı pratiklerin tahlili ve sınıfsal ilişkilerdeki rolü Bourdieu'ya özgü bir kuramsal modeldir.

Bourdieu kuramını, kısaca sahip olunan konumlar ile nesnel yapılar arasındaki bağlantılardan doğan ilişkiler ağı olarak tanımladığı *alan* kavramı üzerine

oturtmuştur. Nitekim bu kavram, çok boyutlu ilişkileri içeren kompleks bir toplumsal örüntüye karşılık gelir. Dolayısıyla terimi daha anlaşılır kılmak adına oyun metaforunu kullanır. Bourdieu, alanı anlayabilmek için bir oyundaki oyuncuların durumunu tahayyül etmeyi önerir. Oyundaki oyuncuların güç mücadeleleri toplumsal alana uyarlanarak kişi ya da grupların benzer bir sınıfsal rekabet içerisinde olduğu düşünülmelidir. Nitekim gerçekte alanın yapısını belirleyen de bu rekabet ve durmadan değişen güç dengeleridir.

Bourdieu'nun kuramından hareketle ötekiyle kurulan ilişkileri anlayabilmek için öncelikle alanda sahip olunan konum yani iktidar (sermaye) türleri analiz edilmelidir. İkinci olarak, söz konusu sermaye alanına sahip olanların konumları ve nesnel yapıyla arasındaki bağlantı çözümlenmelidir. Üçüncü olarak ise eyleyenlerin yatkınlık sistemleri anlamında *habitus*larının çözümlenmesi gerekmektedir (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 90).

Oyun metaforu üzerinden devam edecek olursak; oyuncuların birbiri arasında üstünlük sağlaması ya da aşağı konumda olması için birtakım araçlara ihtiyacı vardır. Bunlar oyunda jetonlar ya da kartlardır. Oyundaki jetonların toplumsal uzamdaki karşılığı ise sahip olunan sermaye türleridir. Bu bağlamda Bourdieu'nun öne sürdüğü sermaye türlerinden ilki, iktisadi kaynaklara egemenliği ifade eden ekonomik sermaye; ikincisi sosyal ilişkiler alanıyla ilişkili toplumsal sermaye; üçüncü ve Bourdieu'nun en çok üzerinde durduğu kültürel sermayedir (Wallace & Wolf, 2020, s. 165).

Gerçek hayatta bireyler tıpkı oyundaki oyuncular gibi mümkün olduğunca jeton biriktirmeye, artırmaya ve bazen de rakibininkini azaltmaya çalışır. Yani gerçekte “söz konusu iktidar (ya da sermaye) türlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek özgül faydalara erişimi belirler” (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 81). Bir nevi sahip oldukları sermayeler, kişilerin bireysel ya da kolektif arzularına erişmelerinin anahtarıdır. Sermaye türlerini bir tür iktidar olarak görebileceğimiz bu anlayışa göre toplumsal sınıfların ve eşitsizliğin yeni belirleyicileri bu sermaye türleridir. Kaçınılmaz olarak ötekileştirme motivasyonları da buna dayanmaktadır.

Sözü geçen sermayelerin eşitsiz dağılımı, toplumdaki eşitsizliklerin temel sebebidir. Kişi ya da kurumlar bu sermayelere sahiplikleri üzerinden kendi sınıfsal konumlarını elde etmeye çalışırken aynı zamanda onu korumakta ve aktarmakta; rekabet içerisinde oldukları ‘diğerlerini’ bunlar üzerinden tanımlamaktadırlar. Nitekim Bourdieu’da “sınıf kimliği karşıtlık ilişkisine dayanır” (Swartz, 2011, s.

236) ve sınıflar, ikili karşıtlıklar üzerinden belirlenir. Sınıflar arası eşitsizliği analiz ederken Marx'tan farklı bir bakış açısı kullanan Bourdieu'nun üzerine eğildiği *simgesel formlar* tam da burada görünürlük kazanmaktadır. Bilindiği gibi o, Marx'ı iktidarın bu simgesel biçimini gözden kaçırmakla eleştirir.

Ona göre “simgesel sistemler, temelde içirme ve dışlama mantığı üzerine kurulmuş sınıflandırma sistemleridir” (Swartz, 2011, s. 123). Dikotomilerden oluşan bu farklılaşma mantığı, zihinlere sinmekte ve davranışlara sirayet ederek işlerlik kazanmaktadır. “Simgesel sistemlerin mantığı; ender/yaygın, iyi/kötü, yüksek/düşük, iç/dış, eril/dışil, seçkin/bayağı gibi, düzenlenmiş bir dizi temel ikili ayırım inşa eder (...)” (Swartz, 2011, s. 123) ve sınıfsal reaksiyonlarımızın görünen yönlerini oluşturur. Böylece çekilen çizgilerle daima bir ‘öteki’ bulunur ve içerisinde bulunulan sınıfa göre konumlandırılır. İkili farklılaşmalar üzerine kurulu bu ayrımları yaparken *habitus* yani bir sınıfın yatkınlıkları kilit rol oynamaktadır.

Habitus, sınıfların hem kendi içinde hem de diğerleriyle diyalektik bir ilişkiye girerek sınıfsal nitelikleri belirtmede son derece önemlidir. “Bourdieu habitusun yalnızca temeldeki hayat koşullarını değil, bir bireyin ya da grubun sınıf hiyerarşisi içindeki görece konumunu da yansıttığını düşünür” (Swartz, 2011, s. 236). Bu sebeple sınıflar arası habituslar tarafından belirlenmiş ilişki biçimlerinin hâkimiyet ve tahakküm ilişkisini doğurduğu söylenebilir. Nitekim yüksek sermayeye sahip hâkim sınıf, kendi beğenilerini üstün saymakta ve onu geçerli bir yaşam tarzı olarak görmektedir. Böylece egemen yaşam biçimi bir kriter haline gelmekte ve diğer sınıfa bir ayırım ve dayatma unsuru olabilmektedir.

Anlaşılabileceği üzere Bourdieu'nun kuramında önemli bir yer tuttuğu açık olan sınıfsal pratikler, ideolojilerin adeta içerisine gömülü olduğu ve sınıfsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesine olanak sağlayan birer araçtır. Nitekim Bourdieu, habituslar aracılığıyla ideolojiyi gündelik yaşamın pratiklerine indirger ve “erken çalışmalarından itibaren, ideolojinin gündelik yaşamın pratiklerine nüfuz etme mekanizmalarını çözümler” (Çeğin & Arlı, 2004, s. 172). Bu ifade Bourdieu'nun gözünden yapı-fail ilişkisinde öznenin nerede konumlandığına dair ipuçları barındırır. Buna dair bilgi ötekileştirme eylemlerinin ardında yapının ya da failin payına ne düştüğünü anlamamız açısından önemlidir.

Alışkanlıklar yerine getirilirken failin alan karşısındaki konumu düşünüldüğünde, ideolojilerin arka planında yapıdan arındırılmış saf bir bilinçliliğin olmadığını görürüz. Ona göre insanların bu türden etkinlikleri bilinçli edimlerden

oluşmaz. Bireyler edimlerde bulunurken farkında olmaksızın, çeşitli sermaye türleri aracılığıyla kendilerine sinmiş olan iktidar veya ideoloji biçimlerini yeniden üretmektedirler. Nitekim bireyler nötr ya da dış faktörlerce “itilen parçacıklar” değildir. Aksine onlar bir tür “sermaye taşıyıcılarıdır” (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 85-94). Taşıdıkları sermayeleri sınıfsal alışkanlıkları üzerinden yeniden üretmekte ve böylece alanın devamlılığını sağlamasına hizmet etmektedirler. Dolayısıyla habitus ve alan arasındaki bu sıkı ve birbirini besleyen türden ilişki son derece önemlidir. Nihayetinde bu durum “Habitus ile alan arasındaki ilişki, öncelikle bir koşullanma ilişkisidir: Alan, habitusu yapılandırır” (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 118) ifadelerini daha anlaşılır kılmaktadır. Bu temelde, habitustan söz etmek demek, bireysel olanın dahi aynı zamanda toplumsal olduğuna işaret etmek demektir. Ötekileştirmeler ya da dışlamalar bireysel beğeni ya da tüketim alışkanlıkları üzerinden görünse de ardında sınıf bilincinin ve ideolojisinin hâkimiyeti yatmaktadır.

Sonuç olarak sermayeye bağlı olarak belirginleşen sınıfsal konumlar üzerinden bizden veya bizden olmayanlar arasındaki kontrastları belirginleştirecek ayırım çizgileri çekilmiş olur. Bu da genel olarak alışkın olunan pratikler yani yatkınlıklar üzerinden yapılmaktadır. Güç mücadelelerinden oluşan sosyal alanda bir sınıfın pratiklerine adeta davetsiz misafir gibi dahil olan “ötekiler”, o grubun alışageldiği habitusunu değiştirmeye kadar götürmektedir. Kendi habitus alanının daralması tehdidi o sınıfın eyleycilerini rahatsız etmekte ve bir tehdit gibi görünmektedir. Rekabeti artıran bu durum, yarattığı gerginlikle ötekileştirme ya da dışlamaya yol açabilmektedir.

Fakat burada önemli bir husus göze çarpar; sınıfsal kimliğin önemli bileşenleri olan sermayeler birbiri arasında aktarılabilir olmakla birlikte her zaman homojen bir sınıf kimliğinin de göstergesi olmayabilir. Bazen aynı sınıfsal konumda bulunanların tutumları birbirine göre değişiklik gösterebilmektedir. Bunun gerekçesi ise bazı sermaye türleri açısından kişiler aynı gruba ait gibi görünse de diğer sermaye türleri söz konusu olduğunda birbirlerinden farklılaşıyor olmalarıdır. Böylece “(...) aşağı yukarı eşdeğer topyekûn sermayeyle donanmış, iki kişi, konumlarında olduğu kadar tavır almalarında da farklılık gösterebilirler (...)” (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 83). Dolayısıyla bazen kişiler aynı ekonomik sermayeye sahipken aynı zamanda farklı kültürel sermayelere sahip olabilirler. Bu da bize aynı ekonomik sermayeye sahip kişilerin bağlama göre farklı tepkiler vermesini açıklayacaktır.

2.4. TARİHSEL BAĞLAM

Ötekileştirmeye ilgili ekonomik, kültürel ve ideolojik değişkenlerin de yaslandığı kapsayıcı bir çerçeve içerisinde tarihsel bağlam göz ardı edilemez niteliktedir. Her toplumun kendine özgü bir kimliği ve tarihi vardır. Nitekim ulusal kimlikler tarihsel bağlamdan ve kolektif bellekten bağımsız inşa edilmemiştir. Bu bağlamda “bir milletin kendine özgü düşünüş ve yaşayış biçimine (...)” (TDK, 2020) karşılık gelen *millî kimlik* ile kolektif belleği birbiriyle ilişkili olarak anlamak gerekir. Aksi halde genelde millî kimliklerin oluşumu özelde ise Türkiye’nin tarihsel sürecine bakılmadan yapılacak her okuma, ötekileştirmeye dair sorulan soruların cevabını güncel olaylarla sınırlı tutacaktır. Bu durum eksik tahlillerin ya da cevapsız soruların kapısını aralayacaktır.

Ötekinin yaratılışını anlamaya çalışırken bir toplumun normları, moral değerleri ya da yaşam biçimini ifade eden millî kimliğin rolü açıktır. Dolayısıyla kolektif kimliğin spesifik ve cisimleşmiş bir örneği olan millî kimlik kavramının üzerinde bilhassa durmakta yarar var.

Milleti ya da milliyeti salt ideolojik bir unsur ya da siyasi kökenli bir oluşum olarak ele almaktan kaçınan Smith; milleti “kültürel bir görüngü (fenomen)” olarak tartışır. Bu noktada *millî kimlik* ile milliyetçiliğin yolunu kesiştirir ve bu çok yönlü kavram ile milliyetçilik arasındaki ilişkiden söz eder. Smith’in bu yaklaşımı kolektif kimliğin tabiri caizse dört bir yanı kültürel motiflerle çevrili, millî öğeleri içeren doğasını daha iyi anlama babında önemlidir. Bir kolektif kimlik türevi olarak ele alabileceğimiz millî kimliğin bu yönü ve kimlik açısından önemini vurgulama konusunda Smith’in mitolojik okuması son derece isabetlidir.

Smith’e göre Sofokles’in önemli trajedilerinden olan *Kral Oedipus (Oedipus Tyrannos)*, temelde kimlik sorunu üzerine kurgulanmıştır. Teblilerin başına musallat olan bir belanın Oedipus’u sürüklediği serüven,¹³ yolunu “kim olduğuna” dair sorgulamalara çıkaracaktır. Oedipus’un kimliğine dair merakla peşinden gittiği soruların nihayetinde erişeceği nokta, yalnızca bireysel değil kolektif bir kimlik olarak karşısına çıkacaktır. Dikkate değerdir ki; Sofokles’in trajedide yansıttığı bu kimlik rollerden her biri, içinde bulunduğu toplumun karakteristik özelliklerinden birine karşılık gelmektedir. Bu da millî kimlik unsurlarının içinde bulunulan toplumdan bağımsız olmadığını bir kez daha göstermektedir. Tüm arayışların

¹³ Anlatıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. (Smith, 1994, s. 13-14).

nihayetinde Oedipus, “ailevi, ülkesel, sınıfsal, etnik ve cinsel” (Smith, 1994, s. 17) kimlik ve rollerden müteşekkil olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu kimlik kategorileri hem bireysel kimliği hem de grup kimliğini meydana getiren önemli bileşenlerdir. Dolayısıyla ötekileştirme edimlerimizde de son derece belirleyicidir. Bir kişi veya grubun, bunlardan herhangi birine dayalı olarak dışlama ya da kapsama sürecine dahil edildiği sıkça görülür.

Smith, söz konusu oyunun bireysel kimlikten daha ziyade kolektif kimliği bir sorun olarak işleyen yönünü vurgular. Ona göre Oedipus, çok katmanlı bir kimlik sürecine dalmıştır ve pek çok role bürünür. Esasında bu çoklu kimlik vurgusu, millî kimliğin çok boyutlu karakterini gözler önüne serer. Daha da önemlisi, “ötekiye” karşı aldığımız tavrın ardında yatan çoklu gerekçeleri gösterir.

Genel olarak kolektif kimlik anlamında ele alınan ve her toplumda olduğunu varsaydığımız millî kimliğin, yükselişe geçtiği ve hatta zirve yaptığı tarihsel süreç, ulus devletlerin örgütlenme biçimine tekabül etmektedir. Millet, milliyet ve millî kimlik gibi kavramların ulus devletle olan bu yöndeki ilişkisi görmezden gelinemez niteliktedir. Dolayısıyla hem ulus devletin mantığı hem de spesifik olarak bu süreci deneyimlemiş bir ülke olan Türkiye’nin tarihsel sürecinin okuması önemlidir.

Kalıplaşmış yekpare bir tanımı olmamakla birlikte, modern devlet anlayışı olarak da niteleyebileceğimiz ulus devlet, en genel ifadesiyle; sınırları belli, ortak bir amacı ve kültürü taşıyan bireylerden oluşan, homojen bir siyasal örgütlenmeyi ifade etmektedir. Ulus devlet düşüncesinde egemenlik başta olmak üzere pek çok değer, “belirli bir toprak parçası üzerinde kolektif bir kimlikle ulusa devredilmiş olarak kabul edilir” (Say, 2013, s. 12). Ulus devletin homojenleştirme çabası, bir ülke sınırları içindeki vatandaşlara yönelik spesifik tanımlamalar yapmak suretiyle “diğerleri” arasına çekilen çizgiler yaratmaktadır. Bu anlamda güçlü bir “biz” fikrinin arkasında çoğu zaman iyi yerleşmiş bir *kolektif kimlik* algısı vardır. Ulus devlette görünürlük kazanan kolektif kimlik bilinci, bir gruba ait olmaya ilişkin sosyal kimliğin tarihteki en somut örneklerindedir diyebiliriz.

Sosyal Kimlik kuramıyla bağlantılı olarak okumasını yapabileceğimiz, ‘biz’ ve ‘onlar’ ayrımıyla yakından ilişkili olan kolektif kimlik, ulus devlette de benzer bir mantık üzerinden işler. Nitekim ulus devlet, kendisine vatandaşlık bağıyla bağlı kişilerin kimliğini, içeride homojenliği sağlama amacından hareketle çizdiği güçlü bir ‘biz’ imajı üzerinden kurgular. Ulusun bu şekilde kurgulanışı, Anderson’un “(...) Ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur, (...) hayal edilmiş bir cemaattir” (1995, s.

20) görüşüyle örtüşür niteliktedir. Benzer şekilde Hobsbawm, eski olduğunu varsaydığımız geleneklerin köklerinin uzak geçmişte olmadığını ve hatta bir kısmının icat edilmiş olduğunu açık bir gerçeklik olarak kabul eder (2006, s. 1).

Nitekim Hobsbawm için bu icat edilmiş gelenek:

(...), alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıdır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılama çabasına çalışan bir pratikler kümesi anlamında düşünülmelidir (2006, s. 2)

“Hayali cemaatler” ya da “geleneğin icadı” bir ulusun kimlik inşa sürecinde benzer noktalara temas etmektedir. Onlara göre kimliğin bu kurgusal boyutu neticesinde ulus devlet vatandaşlarına olmasını istediği yönde değerler atfeder ve vatandaşlığın bir tür “ideal tiplerini” çizer. Bireyler ise bu bilince dahil olur, kabul eder ve sahiplenir.

Neticede ulus devletin bir ülke sınırları içerisinde birbirine benzeşik bireylerden oluşan ve kendi aynılığını ötekinin başkalığı üzerinden tanımlayan yönü görünürlük kazanır. Burada esas olan benzerliktir ve nihayetinde “âşinâ olunan şeyler değer *hâline gelme* eğilimindedir” (Allport, 2016, s. 61). Zaman içerisinde, alışlagelen bu ortak değerler temelinde kurgulanan ideal vatandaş kategorisi de bu değerleri yansıtır niteliktedir. Kaçınılmaz olarak iç-grubun aynılığı vurgusu ve bu denli benzeşmesi, aynı zamanda dış gruptan aynı oranda farklılaşmayı getirir. Bu açıdan bakıldığında ulus devlete sonradan dahil olanların, yaratılan bu ideal vatandaş kimliğine kıyasla daha marjinal kalması beklenir.

İçeride benzerlik artarken buna paralel olarak *iç-grup yanlılığı* da sürece dahil edilerek olumlu özellikler ön plana çıkarılır. Her grupta olduğu gibi burada da iç-grubun kendine yönelik algısını güçlendirmesinin yolu ortak değerler ve karşılaştırmalar üstünden grubunu yüceltmekten geçer. İç ve dış grup arasındaki sınırları belirginleştiren ve birini diğerine üstün kılan bu anlayış, “öteki”nin yaratımı ve ötekileştirmenin oluşumuna dair atılan ilk adımlardan biri olarak okunabilir. Nihayetinde “ait olunan ulusun kendini olumlu yönde biçimlendirmesi, artık yabancı olan her şeyden korunma, diğer ulusları değerden düşürme ve millî, etnik ve dinî azınlıkları (...) dışlamak için iyi bir araç” (Habermas, 2005, s. 19) haline gelir.

Grup kimliğinin tamamını olmasa da önemli bir kısmını oluşturması itibariyle kritik bir konumda olan kolektif semboller, ötekileştirme sürecinde çoğu zaman önemli birer ayrıca dönüşecektir. Gerek kişiler gerekse de gruplar arasındaki bu işlevin altını özellikle çizen Berting’e (2018, s. 88) göre, kolektif semboller; hem

bireylerin ya da grup üyelerinin kendilerine yönelik gerçekliğin hem de henüz deneyimlemedikleri dışarıdakilere yönelik zihinlerinde taşıdıkları imajların tamamıdır. ‘Biz’in ve ‘öteki’nin kim olduğuna dair önemli ipuçları veren bu semboller, “(...) aidiyet hissimizden hareketle neyin yapılabildiği ve neyin yapılmaması gerektiği hakkında fikir verirler. (...) aynı zamanda kişinin kendi kimliği ve “öteki”nin ya da dış dünyadakilerin kimliğiyle çatışmanın da bir kaynağıdır” (Berting, 2018, s. 89).

Kolektif kimliğe isnat edilen semboller, kimi zaman bir kurgu niteliğinde olup; olandan çok olması istenileni işaret eder. Fakat nasıl kurgulanıyor olursa olsun çoğu, benzerlik ve farklılıkları abartacak şekilde dizayn edilmiştir. “İç-grup kendi içinde, dış-grup da kendi içinde teptipleştirilir (homojenizasyon) böylece iç ve dış gruplar arasındaki farklar büyütülerek, iki grup arasındaki mesafe açılır” (Madran, 2013a, s. 47). Böylece ötekileştirmenin en basit ve bilinen yöntemi olan ikili karşıtlıklar üzerinden ötekiyi yaratma konusunda kolektif semboller işler hale gelir. Bu haliyle kolektif semboller; gelişmiş-geri kalmış, ilkel-uygar, yerli-yabancı gibi kavramlar “(...) arasındaki ayrışmanın ve kapsama/dâhil etme (inclusion) ve dışlama/dışarıda tutma (exclusion) kodlarıyla doğrudan bağlantılıdır” (Berting, 2018, s. 89).

Birbiriyle ilişkili tüm bu kavramları Türkiye’nin kendine özgü tarihsel sürecinde yaratılmış ötekiyi tanımak için bir kez daha ortaya dökmek gerekmektedir. Bir Türk’ün ötekiye karşı sorduğu “biz kimiz?” ve “onlar kim?” soruları, cevabı içinde saklı bilmece gibidir. Nitekim öteki, “biz”e dair ipuçları taşıyan bir varlıktır. Bir tür ayna vazifesi görür ve sorana yine kendisini yansıtır. Konuyu daha somut örnekler üzerinden düşünecek olursak bir Türk için Ermeni, Yunan, İngiliz ya da Arap’ın ifade ettiği şey aynı mıdır? Hepsi aynı niteliklerle bezenmiş ötekiler midir? Her biri farklı bir anlama karşılık gelir; her millet Türklerle karşılıklı farklı bir tarihsel deneyime sahiptir. Yani bunu karşılıklı tarihsel yaşantıdan kopuk açıklamak mümkün değildir. Nihayetinde toplumsal bellek, hâlihazırdaki deneyimlerimizin esasında geçmiş yaşantılara dayandığının bir simgesidir. Geçmişte hangi yaşantıyla bağlantı kuruyorsak şimdiki zamandaki eylemlerimiz ona göre şekillenmektedir (Connerton, 2019, s. 9).

İnşa sürecinde her ulus devlette olduğu gibi modern Türkiye Cumhuriyeti’nin sınırları da merkeze konan belli kriterler baz alınarak çizilmiştir. Çizilen bu çerçeve, belli bir kimliği içeride ve merkeze koyarken bazı kimlikleri ötelemiştir. Esasında bu

yöndeki bir çaba, geçmiş zamandaki kimi deneyimlerle aradaki bağı koparmayı da içerir. Bu tarz ayrışmalar ilk etapta sorun gibi görünmese de koşulların el verdiği her durumda ötekiyi görünür kılar.

Tarihle iç içe yaratılmış kurgusal kimlik, gündelik hayata ve kişilerarası ilişkilere sirayet eden bir güce sahiptir. Nitekim Halbwachs'ın *tarihsel hatıralardan* oluşan bir bagaj niteliğindeki *otobiyografik (bireysel)* hafıza ile kolektif hafıza arasında kurduğu ilişki bunu açıklar niteliktedir. Tamamen izole olmayan bireysel hafıza, kendisini kuşatan kolektif hafızadan etkilenir; bazı durumlarda tarihin bilgisine ihtiyaç duyar ve onu referans alır (2018, s. 46). Dolayısıyla bireyler ya da gruplar arası ilişkide de bireysel hafızaya kolektif hafıza müdahil olur. Peki, bu bellek ötekiyle karşılaşmada Türkiye için nasıl işlerlik kazanmıştır?

Ötekiyi belirgin hale getiren koşullardan biri de kontrastların belirginleştiği durumlardır. Yaşanan bir olay veya kıvılcım gizli kalmış ya da bastırılmış bazı eğilimleri su yüzüne çıkarmaktadır. Bu eğilimler önyargı, stereotip hatta ayrımcılığa kadar varan ve iki grup arasındaki mesafeleri derinleştiren durumlara yol açmaktadır (Bilgin, 2007a, s. 153). Bu şekilde, tarihsel yaşanmışlıklar sonucu üretilmiş ve toplumsal bilinçaltında gizlenmiş ötekiler, bir kıvılcımda bireysel hafızaya karışmayı ve ötekileştirmenin nesnesi olmayı beklemektedir. Türkiye'nin güncel durumunda spesifik olarak "Araplar"a yönelik önyargı ve genellemeler tam da bununla ilintilidir.

Türkiye'de "Araplar"la ilgili tarih referanslı birçok klişenin varlığı bilinmektedir. Özellikle Türkiye'de Suriyeli göçmenlerin nüfusunun arttığı bu son dönemde Araplarla ilgili klişe ifadeler ve önyargılar gün yüzüne çıkmaktadır. En sık karşılaşılan söylemlerden biri Arapların I. Dünya Savaşı'nda Türklere ihanet ettiği savıdır. Bu söylem iki noktaya işaret etmektedir: bir yandan "bizi sırtımızdan vurmaları" Türk kimliğinin ötekisi olarak (Parlak, 2015, s. 40) "Araplar"ı olumsuz nitelerken, öte yandan "biz"i bu niteliklerin dışında tutarak "biz" kimliğini yüceltmektedir. Eleştirel bir bakışla "Türkler"ın sahip oldukları "özgün" ve "üstün" kimlik söylemini ele alan Özdalga, bu kimliğin içindeki *gizlenmiş Arap*'ın¹⁴ görmezden gelinmesine vurgu yapmaktadır. Özdalga'nın tabiriyle; bugün bir sınır devleti olan ve çoğulcu kültürel geçmiş ve mirasa sahip olduğunu söyleyen Türkiye'nin en yakın komşularını görmezden gelmesi Araplarla ilgili ilişkinin özetidir.

¹⁴ Detaylı bilgi için Özdalga'nın (2014) *Gizlenmiş Arap: Türk İslâmı Kavramına Eleştirel Bir Okuma* adlı makalesine bkz.

Kültürel süreç içerisinde Araplarla ilgili yer tutan atasözleri ya da deyimler veya Arap'ın *tembelliği* üzerine süregelen söylemler yine tarihsel bağlam içerisinde değerlendirilmelidir. Aksi takdirde Arap *pistir*, *tembeldir*, *medeni olmayandır* gibi söylemler karşılaşmalarda deneyimlenmiş nitelikler gibi anlaşılacaktır. Oysa bu algının zihinlere göç edişi Suriyelilerin Türkiye'ye göçünden çok daha öncedir. Yerli halkın Suriyeli göçmenlerle böyle bir deneyimi olduğu için kirli ya da pis denmemekte, bu tarz söylemlerin kökleri daha geriye gitmektedir. Dolayısıyla tarihi süreçten getirilen önyargılı söylemler en ufak bir karşılaşmada uykudan uyanmaktadır. Bu söylemler aslında çoğu zaman duyulan rahatsızlığın ve ötekileştirmenin meşrulaştırılma çabasıdır.

Tüm bu tartışmanın nihayetinde görülür ki; ulus devletin tektipliği aşan ve heterojenliğe yol açacak farklılaşmalara çok da uygun olmayan doğası, farkların belirginleştiği ilk fırsatta kendini ele vermektedir. Nitekim çizdiği fizikî sınırların kabul edilip benimsenmek suretiyle sosyal ilişkilere kuvvetli yansımaları bu durumun açık temsilidir. Bu minvalde içeride yüceltilen ideal kimlik, üyelerinin giydiği bir elbise gibidir ve aynı zamanda dışlama nesnesidir. Adeta bir futbol takımının oyuncularını gibi aynı üniforma¹⁵ giyilmekte, böylece rakip takımın oyuncularını kolayca ayırt edilebilmektedir. Birçok örnekte ulusal kimliklerin bireylerin üstüne fazlasıyla sinmiş olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Bu içselleştirme, kısa bir sohbet esnasında, yöneltilen birkaç soru vasıtasıyla bile söylem ve davranışlara kolayca yansımakta ve gün yüzüne çıkmaktadır. Ulus devletin oluşturduğu "biz" kimliğine dayalı ötekileştirmeler, öteki olarak görülen kişilere verilen açık ya da örtük tepkiler üzerinden görünürlük kazanmaktadır.

¹⁵ İngilizce *uniform* (yeknesak, tekdüze) kelimesinden gelen üniforma kelimesini özellikle seçtiğimi belirtmek isterim.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SURİYELİLERİ ALGILAMAK

Cennet veya cehennem neresi?

*Cennet, öyle bir yerdir ki
Fransızlar aşçıdır,
İtalyanlar sevgilidir,
İngilizler polistir,
Almanlar mekanisyendir
Ve her şey
İsviçreliler tarafından düzenlenmiştir.*

*Cehennem öyle bir yerdir ki
İngilizler aşçıdır,
İsviçreliler sevgilidir,
Almanlar polistir,
Fransızlar mekanisyendir
Ve her şey
İtalyanlar tarafından düzenlenmiştir.¹⁶*

Kökene Latince *praejudicium* kelimesine dayanan önyargı (*prejudice*), ismiyle müsemma bir niteliğe sahip olup herhangi bir bilgi birikimine ihtiyaç duymaksızın “ön” değerlendirme ve yargıların tesiriyle yaratılmış çoğu yanlış, eksik ifade ve genellemelerden oluşan bilgilere işaret etmektedir. Peşin bir şekilde varılan bu hüküm ve yargılar, benimsenen olumlu veya olumsuz düşünceler, kişinin önceki yaşantı ve deneyimlerinin duygusal bir süzgeçten geçirilmesiyle şekillenirler (Allport, 2016, s. 34). Diğer bir ifadeyle, önyargılar “gerçeklik karşısında sınanmamış, daha çok kişinin kendi duygu ve tutumlarına bağlı stereotipleşmiş inançlarla karakterize edilmektedir” (Marshall, 1999, s. 559).

İster olumlu olsun ister olumsuz; önyargıların abartılı, eksik ya da yanlış çıkarımlar olduğu gerçeği değişmemektedir. Bu anlamda bir gruba ya da kişiye karşı tanımadığı halde olumsuz birtakım değer ve fikirlere sahip olan biriyle; o grubu aynı temelde yücelten ya da o gruba sempati duyan kişi arasında çok da bir fark yoktur.

¹⁶ (Bilgin, Kimlik İnşası, 2007a, s. 155-156)

Bu sebeple bilinmeyene yönelik lehte ya da aleyhteki tüm tutum ve söylemler, bu araştırmanın bulguları analiz edilirken önyargı kategorisinde değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu bölümde hem olumlu hem olumsuz önyargılara yer verilecektir.

Olumlu ve olumsuz her iki duyguyu göz ardı etmemek her ne kadar önemli olsa da Allport, önyargı kavramının yükselişe geçtiği dönemler göz önünde bulundurulduğunda özellikle etnik kategoriler üzerinden olumsuz önyargılarla karşılaşmanın daha olası olduğunu belirtir. Bu detaydan hareketle Allport *Önyargının Doğası (The Nature of Prejudice)* adlı eserinde önyargıyı, “bir gruba mensup birine karşı, sadece o gruba mensup olduğu ve bu nedenle bu gruba yakıştırılan sakıncalı nitelikler taşıdığı gerekçesiyle takınılan itici ya da düşmanca tutum” (2016, s. 36) olarak tanımlar.

Önyargılar bazen kişisel inançların bir ürünü olabileceği gibi bazen de daha farklı boyutta ilişki ve motivasyonlardan kaynaklanabilir. Nitekim Kawalerowicz de göçmenlerle ilişkiyi incelerken iki farklı kuramın altını çizer. Bunlardan ilki *temas hipotezi (contact theory)* iken, diğeri *güç tehdidi hipotezi (power threat hypothesis)*'dir. Temas hipotezi, önyargıların durumsal değişkenler ve kişisel değişkenler arasında gösterdiği dalgalanmayı dikkate alırken; güç tehdidi hipotezi, azınlık grubun rekabet ve paylaşım alanlarındaki gücü elde etme ihtimallerine yönelik algılara ve bunlara gösterilen tepkilere odaklanır (2017, s. 3). Gerekçesi her ne olursa olsun bir varlığın ötekiliği, ona atfedilmiş önyargılarda saklıdır. Önyargıları okumak, ötekiye dair kesitler sunan fragmanlar gibidir. Bu bağlamda Gaziantep'e göç eden ve öteki sayılan göçmenler için de kimliklerine eklenmiş önyargılardan söz etmek mümkündür. Dolayısıyla yerlilerin ne tür önyargı ve kalıpyargılar taşıdıkları son derece önemlidir.

Katılımcılara yöneltilen sorular farklılık gösterse de, öteki olan Suriyelilerin betimlenmesinde kullanılan ifadelerin ortak temalarda kesiştiği görülmektedir. Göçmenlerle özdeşleşmiş bu temalar, damgalar vasıtasıyla Suriyelileri çağrıştıran ötekilik kodları haline gelmiştir.

3.1. BENZERLİĞİN FARKLILAŞTIRILMASI

Benzerlik ve farklılıklar iç ve dış-grubu betimlemede ve onları birbirinden ayırmada sıkça başvurulan referans noktalarıdır. Araya çekilen sınırlar neticesinde

“(…) bir yandan kategoriler arası (inter-categoriel) farklılaşma, öte yandan kategori içi (intra-categoriel) benzeşme abartılır (...)” (Bilgin, 2007a, s. 154). Söz konusu abartma eğilimi çoğu zaman gerçekliğin çarpıtılmış versiyonlarını içerdiği için önyargılardan bağımsız değildir. Başka bir deyişle ötekileştirmenin hem sebebi hem sonucu olan abartılmış farklar, gerçekdışı ve irrasyonel değerlendirmeleri içerebilmektedir. Dolayısıyla ötekiyi tanımlarken mümkün olduğu kadar ortak noktaların az çıktığı görülecektir. Nihayetinde ortaya çıkan öteki portresi; “farklı, başka, değişik” gibi sıfatlardan oluşmaktadır.

Bu ayrışma isteği Suriyelilerle ortak yönlerin neler olduğuna yönelik sorusuna verilen cevaplarda kendini göstermektedir. Dış grupla iç grup arasındaki farklar mümkün olduğu kadar fazla ve rahat bir şekilde ifade edilirken; bunun karşısında katılımcıların benzerlik bulmada zorlandıkları görülmüştür. Nadiren benzerlikler olduğunu düşünenler olsa da, benzerlik olarak da en fazla dine işaret edilmiştir.

(...) Dini yönümüz ortak olabilir ortak yön birleştirici olarak. (K3, Kadın, 28).

Sonuçta aynı dine mensup kişileriz. İslam’ın getirmiş olduğu ortak değerler var, yıllarca aynı coğrafyayı paylaşmış olduğumuz atalarımızın ortak yaşadığı değerlerden ötürü ortak noktalarımız var. Beraber namaz kılarız beraber oruç tutarız. İnanç ibadet konusunda ortak yönlerimiz var (K13, Erkek, 29).

Bir dini yönden bağlantımız olduğunu düşünüyorum. Onun haricinde çok şey yok. (K4, Erkek, 52)

Ortak yönlerimiz valla işte bazen çocukları dua mua okuyor dini yönden bir bağlantımız var ama onun haricinde hiçbir şey göremedim ben; yabancı. Ben de yani kendim aslında bir eğitimciyim. Yapmamam lazım, ama gizli olarak, şey olarak, ben yabancı görüyorum uymuyorlar yani. (K4, Erkek, 52).

Simmel’e göre “insan yabancıyla sadece belli, *daha genel* nitelikleri paylaşırken, organik bir bağı olan kişilerle ilişkisi tam da onları salt genel olandan ayıran özgül özelliklerin benzerliğine dayalıdır” (2015, s. 152). Bu örneklerdeki dinin konumu farklılıkları bertaraf edemeyecek kadar genel bir niteliğe karşılık gelmektedir. Nitekim K4, dini ortak payda görse de farklılıkların daha baskın geldiğinin altını çizmekten kendini alamamaktadır. Bunu yaparken de kendi profesyonel kimliğiyle (eğitimci) çeliştiğini düşünmesine rağmen yapmaktadır. Adorno ve arkadaşları tarafından yapılan bir çalışmada da benzer bir duruma dikkat çekilir. Söz konusu çalışmada F116 kodlu şahıs kendisine Yahudiler sorulduğunda: “Şimdi, bu konuda gerçekten güçlü bir duyguya sahibim. Bundan gurur duyduğum söylenemez. Böyle önyargılı olmanın iyi bir şey olduğunu sanmıyorum, ama elimden bir şey gelmiyor” (Adorno, 2019, s. 51) yanıtını vermiştir. “Doğrusunu bilme”

tutumuyla ilgili olarak “böyle düşünmemeleri ‘gerektiğinin’ farkındadırlar” diye belirtir Adorno vd. ve ekler: “Ama kendileri için geçerli ahlaki ve rasyonel karşı-etkenlerden daha güçlü olduğu anlaşılan bir tür dürtüyle, önyargılarına sarılırlar” (2019, s. 52).

Görüldüğü gibi din gibi bir noktanın ortak olarak görülmesi bile önyargıyı dizginleyememektedir. Dini ortak nokta olarak gören diğer bazı katılımcılar bu ortak değer de farklılaştığını ifade etmektedirler. “Benzerliğin farklılaştırılması” olarak adlandırılabilir bu durumda, ortak payda da birbirini dışlayan farklı kategorilere bölünmektedir.

Din olabilir. Müslüman olmamız.(...) Sanki.. aynı değil.. o da aynı değil gibi... (K8, Kadın, 41)

Tek işte Müslümanız bence. Onu da onlar kendilerine göre yorumluyorlar, biz kendimizce yorumluyoruz diye düşünüyorum. (K20, Kadın, 38)

Ortak noktamız çok var mı diye düşünüyorum.(...) Belki Müslüman olmak... Ama yaşayış şekillerimiz de farklı aslında bakarsak yani. (K19, Kadın, 34)

Ortak yönümüz şu noktada buluşuyor; aynı dine mensup olduğumuz için bir tek orada bulduğumuzu düşünüyorum ben. (...) Ama şöyle de bir şey var aslında: Çok farklıyız ama bu yansımıyor. Çünkü özellikle biz Osmanlı’da onlarla kültür karmaşası yaşadığımız için ve hâlâ da bu politika devam ediyor. Türk insanını biz şey sanıyoruz, Arap kültürünü İslam sanıyoruz biz. Bu da bu ülkenin en büyük sorunu bence. (K18, Erkek, 24).

Mesela misafirperverliğimizi benzetebilirim. Onun dışında başka düşünüyorum.. dini inanış olarak. Ama bazılarını ben birazcık fazla, nasıl desem böyle körü körüne, bağınaz mı desem o şekilde olanları da çok... (K2, Kadın, 26).

(...) Bizim ülkemiz daha bu konuda daha esnek daha ılıman diyeyim. İslam’ı biraz daha o halk İslam kültürel İslam biraz daha şeydir. Siyasal İslam çok daha ağır ön planda olan bir yönü olduğunu düşünmüyorum. İslam’ın bu yönde yaşandığını düşünmüyorum. O bölgenin içerisinde biraz daha bunun yoğun olmasının biraz daha insanlar tarafından bu yönüyle bakılmasının nedeni Suriyelilere bu olabilir diye düşünüyorum. Onun haricinde başka ne diyebilirim başka da bir şey yok şu an (K11, Erkek, 37).

“Osmanlı”, “Arap kültürü”, “farklı yorumlar” gibi vurguların öne çıktığı yorumlarda İslam’ın bir Arap dini olarak algılanması ve Türklerin yaşam tarzıyla uyuşmadığına dönük görüşler ortaya konmuştur. Bu noktada ulus devletle ilişkili olarak yeni cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte inşa edilen yeni ulus (Türk) kimliğinin İslam’la ilişkisini görmezden gelmek önemli bir değişkeni ıskalamak olur. Bu bağlamda Elisabeth Özdalga’nın “*Gizlenmiş Arap: Türk İslâmı Kavramına İlişkin Eleştirel Bir Okuma*” başlıklı makalesindeki tespitleri oldukça önemlidir. Özdalga, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde görülen katı laik ve milliyetçi ideolojinin son on yıllarda değişime uğrayıp yerini daha kültürel motiflerle işlenmiş açık bir milliyetçiliğe bıraktığından söz eder. Bu çerçevede çizilen yeni imaj, dinî tonlara boyanmış bir milliyetçilik ve Türklere özgü olduğu düşünülen bir İslâm imajını içermektedir. Özellikle Arap dünyasındaki (Altı Gün Savaşı sonrası)

radikalleşmeden sonra Türk entelektüeller adeta bu tür İslami görünümünün Türk kültürüne yabancı olduğu yönünde söylemler geliştirmişlerdir. Özdalga'ya göre yeni çizilen bu "Türk usulü" İslam ve Müslümanlık imajı, Türk kültürünü sadece özgün kılmıyor aynı zamanda diğer kültürlerden üstün gören Türk milliyetçiliğinin bir parçasını oluşturuyordu (2014, s. 39-40).

Özdalga'nın altını çizdiği ulus devlet oluşumuyla birlikte ortaya konan bu dışlayıcı kimliğin yeniden üretimi sadece dini ayırıştırılmamakta aynı zamanda diğer ortak kültürel değerleri de yadsıtmaktadır. Yüzlerce yıl Halep'in bir parçasıyken son bir yüzyılda ayrışan Gaziantep gibi bir yerde katılımcıların ortak kültürel değer veya unsurların zikredilmesinde zorluk çekmesi bunu çok iyi anlatmaktadır aslında. Bu bağlamda çok az katılımcı bir kültürel ortaklığın varlığını hatırlamaktadır.

Ya şöyle bir avantajımız var bizim Antep açısından. Biz zaten Araplarla beraber yaşıyoruz. Hatay var dibimizde, Urfa var dibimizde. Ben kendim için söylüyorum benim ailemin de bunlarla bağlantısı var. Dolayısıyla çok bir Nevşehir, İç Anadolu, Karadenizlinin Suriyeliye bakışı gibi biz bakmıyoruz. Kültürel anlamda çok ciddi farklar olduğunu düşünmüyorum, çok büyük farklar.. Mesela onlar da halay çekiyor biz de çekiyoruz gibi. Ama horon tepmiyoruz yani, onlar açısından düşündüğümüzde bizimle çok ciddi problem olduğunu düşünmüyorum açıkçası. Mesela yemek; onlar da et ağırlıklı baharat ağırlıklı yiyor biz de öyle yiyoruz. Ya bu şehirden şehre göre değişir. (...) Ya şimdi değil yüzyıllardır böyle. Dolayısıyla onlara sorarsan ya hiçbir sorun yok der çünkü yaşıyordu önceden. Bizde kısmen yaşadığımız için çok ciddi problem yok kadın erkek ilişkileri açısından söylüyorum. (K5, Erkek, 44)

Yemeklerimiz ortak bence ya şey olarak mesela adları aynı, isimleri aynı yemeklerin çoğunluğunda.(...) Ortak olarak benim aklıma çok bir şey gelmiyor açıkçası (K17, Erkek, 28).

Bilgin'e göre "sosyal farklılaşma, bireyin, kendini diğerlerine bağlayan benzerliği rahatlatıcı bir durum olarak değil, değersizleştirici bir durum olarak gördüğü zaman yöneldiği bir süreçtir" (2007a, s. 139). Nitekim K10'un benzeşmenin kültüre ve yaşam biçimine vereceği "tahribat"a dair bir çekinceyi paylaşması bunu destekler niteliktedir.

Ya gittikçe benzemeye başladık işte o sıkıntı. Ya dindarlık arttı, kadınlarımız da gittikçe fazla okumamaya başladılar (K10, Kadın, 50)

(...) bunlar da yok bizde. Ama bizde de bu tip durumlar son dönemde çok fazla gelişmeye başladı yani maalesef. (K15, Erkek, 43)

Ancak kültürün bozulacağına dair bu kaygılar efendi-köle ilişkisindeki efendinin konumunu kaybetme çekincesinin daha kabul edilebilir bir dışavurumudur. Ulus devlet yaratma sürecinde ortaya konan bu milliyetçi dışlama pratiği o kadar derinleşmiştir ki, bırakın benzerliklerin bulunması, gelecekte ötekinin ayırt edilememesi olasılığı bile belli bir yerde rahatsızlık verebilmektedir.

Bazılarını ayırt edemiyorsun hakikaten Suriyeli mi değil mi. Ama yeni nesil mesela, şey, daha böyle Türk mü Suriyeli mi ayırt edilmiyor. Özellikle mesela Kilis'te fark etmiyoruz diyorlar Suriyeli diyorlar. (...) hele hele daha da ürkütücüsü bir süre sonra inanın bunlar ayırt edilemeyeceklerdir. (K19, Kadın, 34)

Buradaki çekincenin bir mutlak öteki varsayımına dayandığı açıktır. Buradaki beklenti ötekinin suyun üzerine bırakılan yağ damlası gibi olduğudur. Zorunlu bir ilişki dışında iki tarafı bir araya getiren hiçbir bağ yoktur. Bazı katılımcıların benzerliklere yönelik sarkastik cevapları mutlak ötekinin tezahürüdür.

Hiç düşünmedim bunu. Çok ortak bir noktamızı da göremedim. Ya insanız sadece. (K1, Kadın, 34).

Oksijen. Onlar da alıp veriyor. Ortak noktamız, şu an mesela ikimiz de Arap bir arkadaşla ikimiz de Antep'te yaşıyoruz başka bir ortak nokta göremiyorum (...) (K16, Kadın, 27)

Buradaki ortak payda olarak sunulan nitelikler gerçekte yerli ve yabancı arasındaki ilişkiyi de aşan bir yanı vardır. Önceki katılımcının ifade ettiği “insanız sadece” söylemi, insanı merkez koyan bir bakış açısını anımsatmaktadır. Buna göre insan dışında her canlı insan için vardır; dolayısıyla akıbeti üzerinde mutlak bir otoritesi vardır. Dolayısıyla buradaki öteki, yaşamaktan başka hakkı olmayan bir varlığa karşılık gelir. Sonraki katılımcının bakışında yaşam hakkı da gereklilik olmaktan çıkmaktadır. Suriyeli ona insan kimliğinden de uzaktadır çünkü.

3.2. FARKLILIĞIN BİR ÖLÇÜTÜ OLARAK TOPLUMSAL CİNSİYET

Katılımcıların gözünde Suriyelilerle olan oldukça sınırlı benzerlikle karşılaştırıldığında; farklar, beden, toplumsal cinsiyet, giyim-kuşam, din, gündelik yaşam pratikleri ve toplumsal değere ilişkin daha geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

Giyim tarzları farklı, yemek tarzları farklı ondan sonra bir orada yani bir dini yönden bağlantımız olduğunu düşünüyorum. Onun haricinde çok şey yok. Yakın hissetmiyorum yani ve onu da aşmak çok uzun seneler alır yıllar alır. Onu buraya alıştıracaksın şey yapacaksın çok uzun zaman alır sıkıntı. (K4, Erkek, 52)

Şimdi ortak yön din anlamında ben pek ortak yön göremiyorum. Kültür anlamında da pek ortak kültürümüz yok yani mesela bir oturma kalkma ya da bir yerde bir paylaşımında bulunma çok farklı bir durum. (...) Kültürümüzde bazı farklılıklar söz konusu. Mesela giyim tarzımız özellikle. Çok çocukluluk. (K15, Erkek, 43)

(...) kültür olarak çok farklıyız ya. Aslında kültürümüz çok farklı ama o kadar Araplaşmışız ki zamanla bunu hissedemiyoruz biz. Giyim kuşamımız da çok farklı (K18, Erkek, 24).

Bizim hayat tarzımızla onların hayat tarzı hakikaten farklı. (...) Bizim hayat algımızla onların hayat algısı farklı, önceliklerimiz farklı. (...) Aldıkları şeyler ya da kıyafetler bizimkilerden gerçekten farklı oluyor farklı manadaymış. Dediğim gibi önceliklerimiz bizim için farklı ve onlar için farklı. (...) Onlar günlük yaşıyorlar anı yaşıyorlar. Bizde ne var? Atıyorum, ben size 150 lira para verdim ya ben bu parayı bir ay idare edip kullanayım mantığı var bizim ülkemizde. Ama bunlarda o yok. Hakeza bunlar hayatı tamamen yaşamaya endekslidir. (K19, Kadın, 34).

Farklılık deyince fiziksel görünüş, kıyafet, yemek gibi daha görünür ya da gözlemlenebilir faktörlerin akla gelmesi çok garip değildir. Sonuçta iki şeyi karşılaştırırken en kolay fark edilebilir olan daha somut olandır. Kültür gibi amorf bir

kavram bu tarz farklılıkların çeşitliliğini vurgular. Ancak daha soyut olan hayata bakış gibi farklılıklar bir gözlemden daha ziyade bir önyargının ürünüdür. Bu somut olanın önyargıdan muaf olduğu anlamına gelmiyor elbet. Hiçbir toplum tam anlamıyla homojen olmadığına göre genellenebilir her görüş şu ya da bu şekilde bir önyargı içerme potansiyeli taşıyacaktır.

İki toplum arasında en çok göze çarpan farklılardan birisi toplumsal cinsiyet rolleridir. Özellikle kadının toplumsal pozisyonundaki farklılığı sıklıkla vurgulanan bir faktördür. Suriyeli kadınlar hakkındaki söylentileri bir tarafa bırakırsak; kamusal alanda yapılan gözlemler ve öğretmenlerin veli olarak Suriyeli kadınlarla karşılaşılıyor olması onlara kadın-erkek rolleri ve aile profili, annelik ya da ebeveynlik rolleri konusunda kıyas yapma imkânı sunabilmektedir. Ancak toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin görüşlerin çoğunlukla Arap kültürüne atıfla Suriyeliler üzerinden yapılan genellemelere dayandığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal cinsiyet rolleri neredeyse bütün farklılıkları ölçmede bir turnusol görevi görmektedir.

Kadınlar çok, mesela biz daha şeyiz. (...) üzülyorum onlara yani ben daha farklı olduğum için bana göre çok ezikler (...) Ya gittikçe benzemeye başladık işte o sıkıntı. Ya dindarlık arttı, kadınlarımız da gittikçe fazla okumamaya başladılar. (K10, Kadın, 50)

Valla işte dediğim gibi Suriye’de sanırım hayat şey üzerine; erkekler çalışıyor, kadınlar yiyor evde. Süsleniyor işte erkeği için hazırlanıyor mantığı ve böyle bir görüş, kültür, bundan önce de duyuyorduk şimdi de yaşıyoruz. (K1, Kadın, 34).

Suriyeli kadın algısı, kamusal alan ve iş yaşamından dışlanan, cahil bırakılan, baskılanan, kocasına bir nevi köle olan insan profili çizmektedir. Açıklamalardan anlaşıldığı üzere, bunun en önemli nedeni “geri kalmış” Suriye (Arap) kültürüdür. Öncelikle görüşülen kişilerin “duyumlardan” ya da varsayımlardan beslenen bu bilgisi, Suriyeli kadın ve erkeklere rahatlıkla genellenmektedir. Burada genellemeler önyargıları fark etmek açısından önemli olmakla birlikte esas olarak önem arz eden nokta, bu söylemlerin nedenidir. Burada ideolojik ve kültürel değişkenlerin devreye girdiği açık bir biçimde görülmektedir. Örneğin K6, ifadelerinde kadınların kamusal alandaki yerinin az olması ve sınırlandırılmış özgürlük alanlarına dikkat çekiyor. K6’nın bu cümlelerinin nötr bir betimlemeye sahip olduğunu söylemek zor. Nitekim kendisi de görüşmenin devamında Arapların toplum yapısını “hakir gördüğünü”, giyim tarzlarını “demode” olarak nitelediğini ve “gelişmemiş” bir toplum olduklarına dair görüşlerine rastlıyoruz.

Ben tabi şöyle insanları yaşam tarzı ve giyimleriyle değerlendirmiyorum aslında. Nasıl giyinirse giyinsin ama tabi şey var yani hani sonuçta demodedir. Modern bir giyim tarzı değildir yani erkek açısından da kadın açısından da. O açıdan yani ben biraz hakir görüyorum aslında gelişmemiş bir toplum olarak görüyorum. Çünkü modern bir kıyafet anlayışı vardır. Bu modernden kastım nedir; sosyal hayatta işlerlik ve ergonomiklik yani. Bir erkeğin giydiği

o uzun fistanla bir insan ne kadar rahat motor kullanabilir, araba kullanabilir, nasıl koşabilir nasıl iş yapabilir? Bu anlamda olumsuz bir şeydir aslında yani o yüzden ben şey diyorum. Yoksa istediğini giy istediğini şey yap beni çok rahatsız etmiyor ama modernleşmemiş bir zihin var diye düşünüyorum. İnatla bu elbiseyi giyme. Bizde de varmış ama Cumhuriyet tarihi ve devrimleriyle beraber bu dönüşümü o zaman gerçekleştirmişiz. Yani demek ki gerçekleşebiliyor ve Araplar da bunu gerçekleştirebilir yapabilir aslında. Ama işte Araplar maalesef bize göre biraz daha geriden takip ediyor medeniyeti. (...) kadının çalışma yaşamında olmaması bence çok bir kültürde çok dezavantajdır ve kötü bir şeydir aslında ve Suriyelilerde böyle bir şey var. Yani kadın çalışma hayatında yok yani hemen hemen yok. İşte kadına giyim tarzları, işte onlara yönelik malzeme satan bir kişiyle tanıştım ben o da şöyle bir ifade kullandı “kadınlar burada -Maraş’ta konuştum ben- bir sürü dükkânı var böyle Maraş’ta, “ya bu Suriyeliler işte muhafazakâr kültüre sahip bir insan bunu giyer mi, gerçekten satabiliyor musunuz bunları” diye sorduğumda satıyoruz ve bunlar zaten satıldığı için biz getiriyoruz bunlar bu kıyafetleri evde giyiyorlar, dışarıda kapalı ama içeride aklınıza gelmeyecek şekilde deri pantolon giyiyor ev içinde bu şöyle bir noktaya geldi, evde kadın aslında erkeğe sunulan bir şey. Bu yüzden de evde onu bekleyen, yemeğini yapan, ona iyi görünmeye çalışan ve bu kıyafetleri onun için giyen o şekilde bir tarz kadın. Çok da iç yaşantılarını bilmediğimiz için ancak bu kadar biliyorum o kadar fazla etkileşime giremedik. (K6, Erkek, 49)

Kuşkusuz cinsiyet rollerini vurgulayan bu ifadeler, bir kıyas ve üstünlük kurma ilişkisinden bağımsız değildir. Ancak burada önemli olan nokta, cinsiyet rolünün kültürel hiyerarşi kurmada neden ve nasıl ilişkilendirildiğidir. Bu bağlamda Göle karşılaştırmalı bir okumanın gerekliliğini vurgular. Göle, bu kıyasın modernleşme ölçütü üzerinden yapıldığını vurgular ve esas meselenin “barbar” ve “medeni” tartışmasıyla bağlantılı yürütüldüğünün altını çizer. Ona göre bu iki kavram, Batı ve İslam özelinde sıkça yapılan modernite kıyaslamalarının neticesidir. Dahası, bu karşılaştırmaların merkezinde “kadın sorunu” yer alır (Göle, 2010, s. 128). Bunun nedenini de şu şekilde açıklar: “Medeniyet farklılığı sorununun önemli bir bölümü kadın çevresinde düğümlenir, çünkü kadın kimlik farklılığını beden kullanımları veya mekânsal ayrımlar gibi somut biçimlerde billurlaştırır” (2010, s. 128). Bu da, kadının toplumsal konumunun ötekini değerlendirilmesinde neden bir ölçüt olarak kullanıldığını açıklamaktadır.

Görüşmecilerin Suriyelilerdeki kadının eş olma rolü, giyim tarzı ya da iş hayatında olmaması yönündeki eleştirileri temelde geri kalmışlık ve modernleşme düalizmine işaret etmektedir. Bu kıyaslamada Türk toplumu daha ilerici çıkarken Araplar daha geri bir toplum olarak tasvir edilmektedir. Bunun temelleri modern Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundaki ana unsurlara ve yeni Türk kimliğine kadar götürülebilir. Nitekim Türkiye tarihi içerisinde de *kadın sorunu* Osmanlı’dan modern Türk Devletine geçişi simgeleyen önemli parametrelerden biri olmuştur. Kadınların statüleri ve hakları konusu, modern Türkiye’nin inşasında önemli bir görev üstlenmiştir (Sakaranaho, 2005, s. 334). Bu çerçevede yükselen yeni ulusal Türk kimliği, kadını yüceltme ve özgürleştirme amacıyla olmuştur.

Kadının ötekinin kültüründe daha aşağıda görülen konumunun karşısında “medeni olan biz”in mesajı verildiği muhakkaktır. Ancak kimi katılımcıya göre bu yüceltilen kimlik, biraz da kültürün mayasıyla alakalıdır. Yani, aslında “Türklerde kadın hep değerliydi”. Bu bakış hem Cumhuriyet modernleşmesinin neden burada başarıya ulaşırken, Arap ülkelerinde gerçekleşmediğini açıklamaktadır; hem de “üstünlük” meselesinin bir nevi kültürel bir fitrat olduğunu ifade etmektedir.

Türk tarihinde bizde kadın hep değerliydi çağlar boyunca, onlarda o değer yok. (K7, Erkek, 40)

Mesela Orta Asya’dan göçüp geldik biz, baktığımız zaman kadın her zaman bizde yönetimde de var kadın söz sahibi, kadına değer verilir ama ben Araplarda bunu göremiyorum. Çok eşlilik tamamen onların kültürü... Aslında Türk kültüründe böyle şeyler yok. (K18, Erkek, 24).

(...) bugün yine 9. sınıflarda ilk Türk devletlerini anlatıyorum. İlk Türk devletlerinde kurultaydan bahsediyorum, kurultaya hatunun da katıldığını söylüyorum. Ondan sonra bu da işte şey diyorum kadını ne kadar önemli ve değerli olduğunu gösterir Türklerde, aslında İslamiyet’in kabulünden önce Türklerde kadın çok değerli ve önemliydi ama İslamiyet’in kabulünden sonra Arap kültürünün benimsenmesiyle birlikte Türklerde kadınların ikinci plana atıldığını çok eşliliğin geldiğini resmi nikâh zorunluluğunun kalktığını, bunları söyledim söylemek zorundaydım” (K12, Kadın, 29).

Kadının toplumsal rolünün çoğu kez annelik üzerinden değerlendirildiği Ortadoğu toplumlarında kadının bu rolünün bir karşılaştırma kriteri olarak sıkça kullanılması anlamlıdır. Annelik, biyolojik olarak kadına dair doğal bir süreç gibi görülse de, toplumun birtakım değerler yüklediği ve dayattığı “annelik miti” üzerinden kazandığı anlam daha baskındır. Badinter, kadına biçilen bu rolün üzerinde durur ve yaptığı tersten okumayla bunun içgüdüsel bir yönü olmaktan ziyade kişisel tercihleri ve yönü de içine alan yeni bir annelik tanımlaması yapmayı teklif eder (2011, s. 17). Ancak yine de annelik, hala güçlü kalıpyargıları içeren roller bütününe karşılık gelmekte ve değerlendirilmektedir.

Aile yapısının çok farklı olduğunu düşünüyorum. (...) Ya bizim kadınlarımızın çok daha anaç olduğunu düşünüyorum. Onların çocuklarına çok değer vermediklerini, aile kültürüne çok değer vermediklerini düşünüyorum (...) (K3, Kadın, 28)

Yani biz daha fedakâruz sanki yani nasıl diyeyim ben kendimi şey yapıyorum benim de çocuğum var. Ben sabah erkenden kalkıyorum çocuklarımın üstünü başını her şeyini hazırlıyorum yemeğini kahvaltısını hazırlıyorum onları uyandırıyorum işte kızım 1.sınıfa gidiyor giydiriyorum öyle çıkıyorum ama öyle yapmayan çok veli var. Genelde bakımsızlar Türklerden de var. Belki de bizim de eğitim almamız nedeniyle olabilir. Ama sanki daha biz böyle evlatlarımıza daha düşkün gibiyiz. Çok böyle çocukları falan da çalıştırıyorlar küçük çocukları çok çalıştırıyorlar o yüzden şeyim biraz onlara. (...) biraz daha çocuklarına sahip çıkmaları gerektiğini düşünüyorum. Pek değer vermiyorlar sanki çocuklara (K8, Kadın, 41)

Yani bizimkiler biraz daha korumacı geliyor bana böyle şey, onlar daha relaks bırakıyorlar. Mesela diyorum ya ben en çok onlarla kıyas yapıyorum. Ben yeni yeni böyle emekleyen çocuğumu tek başına bırakamazdım, kadın bırakabiliyor rahat bir şekilde. Ya da işte diyorum ya 2. sınıf benim kızım, komşumun oğlu da 2. sınıf, hani kız erkek olmasının bir alakası var mıdır? Ben herhalde erkek olsa çocuğum onu da gönderemezdim. H*** aşağı inip tek başına markete kadar gidebiliyor ama benim kızımı ben gönderemem. Baktım “H*** nerden geliyorsun?”, “Şurada bir arkadaş vardı oraya kadar gittim”, hani biraz daha relakslar biraz

daha rahat bırakıyorlar. Ben şey diye yorum yapıyorum; arkası çok herhalde bunların diye yorum yapıyorum birisi olsa ne olmasa ne gibi geliyor bana. Benim teyzemin şey mantığı vardı işte böyle Suriyeli kaç tane çocuk var? 10 tane birisine bir şey olsa ne olur aman itin biri eksik olsun muhabbeti vardır falan böyle (K19, Kadın, 24).

Yolda 3-4 tane çocuğu böyle sahipsiz gibi önden arkadan yürüyüp kadınların da adamların koluna yapışması beni çok rahatsız ediyor. Yani o çocuklar kendi kendilerine yürüyorlar yolda Allah muhafaza hepsi boy boy zaten, bunlar da sanki adamlar kaçacak. Yapışmışlar adamların koluna, beni o çok rahatsız ediyor. (K12, Kadın, 29).

Bizimkiler temizlik seviyor, onlar aşk meşk seviyor. Kadınlar çok çocuk yapıyorlar, erkekler de bence dünyanın her yerinde aynı. (K14, Kadın, 35)

Burada Badinter'in eleştirdiği, toplumun atfettiği değerleri içeren genel-geçer annelik mitinin nasıl devreye girdiğini görüyoruz. Bu anlatımlara göre, Suriyeli kadınlar “cinsel zevke düşkün, çok çocuk yapan ama bunun sorumluluğunu taşımayan, ihmalkar” bu yüzden de “kötü anne”dirler. Burada karşı tarafa yüklenen her anlamın katılımcının kendi kültüründeki yüceleştirilen karşıtlığına bir gönderme vardır. Buna göre “bizim annelerimiz, ailesi ve çocuklarını daha çok düşünen, kendini onlara adayacak kadar fedakâr, sabırlı, titiz, koruyucu ve daha edepli”dir.¹⁷ Bu tarz bir tanımlama akla Allport'un *ulusal karakter* kavramını getirir. Ulusal karakter nosyonu, “ulusun üyelerinin, aralarındaki etnik, ırksal, dinî ya da bireysel farklılıklara karşın, bazı temel inanç ve davranış örüntülerinde” (2016, s. 155) diğer ulusların üyelerinden farklılaştıran iç-gruptaki benzerliğe işaret etmektedir. Anderson'un fikirleri dikkate alındığında bu ulusal karakter “icat edilmiştir”. Başka bir ifadeyle, ulus kimliği gerçekte olandan farklı biçimde “olması istenen” niteliklerle inşa edilmiştir. O halde, tarifi yapılan annelik kimliği, esasında bir gerçeklikten ziyade, ulus devlet inşasıyla sistemleştirilen dini-kültürel bir ideale karşılık gelir. Edebi eserlere ya da sinemaya, deyişlere, destanlara yansımış “annelik miti” çeşitli temalar üzerinde birleşir. Milli kültürün ve kimliğin yansımaları olan bu kültür taşıyıcı öğeler vasıtasıyla annelik de bir metafor olarak toplumun yapısını ve kimliğini yansıtan önemli bir simge haline dönüşür. Bir nevi annelik toplumsal kimliğin ve kültürün izdüşümüdür.

Suriyeli kadınların şehvet düşkünü olduğuna dair farklı görüşmecilerin birbirine çok benzer ifadeler, hatta aforizmalar kullanması, bu söylemin altında yatan yaygın bir söylentiye işaret etmektedir.

Öyle diyorlarmış, “siz kendinize hiç bakmıyorsunuz, anca temizlik yapıyorsunuz” (...) Bu konuda iyice branşlaşıyorlar; iyice branşlaşmışlar. (K10, Kadın, 50);

¹⁷ Yerli ve milli annelik imajıyla ilgili örnekler için bkz. (Sönmez, 2020).

Kale altında 5 lira diye çok duydum. “Türk erkekleri çok iyi de kadınları yok falan” diye muhabbetleri çok duydum. Kadınları kendilerine hiç bakmıyorlar böyle erkekler varken... (K1, Kadın, 34)

“Türklerin kadınları pis de erkekleri mis mis!” diyorlarmış. Siz kendinize bakmıyorsunuz falan diyorlarmış. (K9, Kadın, 22)

“Türk erkekleri lokum, lokum! Türk kadınları b***¹⁸!” diyorlarmış. (K14, Kadın, 35).

Kadın bana dönüp şey dedi “Biz burada hep görüyoruz Türk erkekleri önden yürüyor Türk kadınları arkadan yürüyor, bizde kadın erkek yan yana kol kola yürüyor.” Kadın bana bunu söyledi ve ben utandım. (K12, Kadın, 29);

Yani evet onlar o şekilde hani Türk kadınlarını mesela özellikle o noktada eleştirdikleri söyleniyor. Mesela “sizin ülkenizde” diyor “bir tane arkadaş siz çok şeysiniz” diyor “işinizi bilmiyorsunuz.” (K19, Kadın, 34).

65 yaşında ve yalnız. ...Neyse buna bir tane Suriyeli buluyorlar. Suriyeliyle evlenecek amca Türk. ...bunlar evleniyorlar. Sonra biz bir gün arkadaşımın babasına gittik. ...Gittik eve girdik, adamcağız evde oturuyor kadın da bir şeyler yapıyor işte mutfakta. Evin her tarafı mavi sim. Halılar, yerler her taraf mavi sim. ... Kadın 65 yaşındaki adamı öldürecek inanabiliyor musun o neymiş? Kadın banyodan sonra bütün vücudunu kremleyip vıcık vıcık kremleyip sonra da simi üzerine döküp evde öyle geziyormuş. (K12, Kadın, 29)

Burada profili çizilen kadın sadece şehvet düşkünü değil, aynı zamanda Türk’ün o “iffetli, fedakâr annesi”ni hakir görecektir kadar da haddini aşmıştır. Bunu yaparak da sadece Türk kadınına aşağılamıyor, aynı zamanda da bunun üzerine inşa olan bir değer sistemini dejenere ediyor. Bu görüşleri dile getiren kişilerin cinsiyetlerinin kadın olması da ayrıca dikkate şayandır. Bu, adeta kadının kadına savaş ilanıdır. Tüm bu ifadeler göz önünde bulundurulduğunda, cinsiyet üzerinden bir rekabet ve çatışmanın olduğu ortaya çıkıyor¹⁹.

Bu çatışmanın en önemli nedeni Suriyeli kadınlarının Türk erkekleriyle yaptığı evliliklerdir. Suriyeli kadınlarla evlilik rakamlarının hem yerel²⁰ hem de ulusal basında²¹ sıkça yer alması, bu konuda yayılan dedikodular ve tanıklıklar Suriyeli kadını Türkiyeli kadın için bir tehdit algısına dönüştürmektedir.

Aile hayatına zarar veriyorlar hocam ne kadar yuva yıkıldı. (K3, Kadın, 28)

[Kadınların Türk ekleriyle evlenmesi ahlaki yapıyı] Bozacaktır ileride. Şu an belki çok azdır ama ilerleyen zamanlarda bu ilerleyecektir. Daha kötü şeylere yol açacaktır. Ya içimizde sızıyorlar şu an başladılar yani. (K9, Kadın, 22)

Ya benim burada arkadaşım avukat bana bir gün mesaj attı: “Çıldırılmak üzereyim Antep’in adliyesi, mahkeme koridorları karısını boşayıp Suriyelilerle evlenen Türk erkekleriyle dolu” diye. Yani onlar edepleriyle ahlaklarıyla, savaştan kaçmış gelmiş, burada onun böyle bir mahcubiyeti olmuş olsaydı gerçekten hiçbir sıkıntı yok yazık çünkü. Aman bunlarda böyle bir şeylik var, bir rahatlık, bir gamsızlık. Görüyorsun yani kafelerde hepsi boy boy, masaların üstünde, her bir masanın üstünde koca koca nargileler, kadınlı erkekli (K12, Kadın, 29).

¹⁸ Argo kelime kullanımı.

¹⁹ Bu konuda benzer bulgular için bkz. (Güneş M. , 2019, s. 34-60).

²⁰ “Evlilikte Suriye gerçeği” başlıklı haber için bkz. (Gaziantep27.net, 2020)

²¹ “2016 yılında Suriyeli 6 bin 495 yengemiz, 377 eniştemiz oldu!” başlıklı haber için bkz. (İHA, 2020)

Eşimin akrabalarının anlattığı şeyler yaşlı bir adam 2 tane 12-13 yaşında Suriyeli kızlarla evlenmiş. (K20, Kadın, 38)

Bir de neyle karşılaştım, bir tane sınıf öğretmeni birisi Antep'te çalışan geldi okula, Suriyeli benim bir tane öğrencim var onun ablasıyla evli. Sınıf öğretmeni Türk Suriyeli biriyle evlenmiş ve Türk-Suriyeli evliliği de çok, ben çok karşılaştım, gördüm. Bir tane de öğrencim vardı onun da ablası kaç yaşında bilmiyorum da 16,15 olabilir Türk biriyle nişanlanmış nişan atmış. O diğer sınıf öğretmeni de işte öğrencimin ablasıyla evlenmiş. (K2, Kadın, 26)

Dedem evlendi. Çok oldu biz alıştık artık o artık bir Türk oldu. ...evlenip de altın alıp kaçanlar falan yani programlara falan da çıkıyor. (K14, Kadın, 35)

Kadınların bu tarz evlilikleri bir tehdit olarak gördüğünü, neredeyse tümünün bu durumu olumsuzlamasından anlayabiliyoruz. Dikkat edilirse sadece K14 yapılan böylesi bir evliliği normal karşılamaktadır. Çünkü evlenen kişi kendi yaşlı ve muhtaç dedesidir. Suriyeli kadınların muhtaç erkekler için bir can simidi görevi görmesi yadırganacak bir durum olarak görülmemektedir. Burada bu evlilikler sonucunda ahlaki yapının bozulacağı gibi bir argüman dillendirilse de kadın için en büyük endişe kaynağının erkeklerin eşlerini bırakıp genç Suriyeli kadınlarla evlenme fikridir. Kadınlar sadece evlenen insanların çokluğuyla ilgili duydukları yüzünden bir tehdit algısı oluşturmuş değillerdir, eşleri tarafından şaka yollu ya da gerçek bir tehdide de maruz kalmaktadırlar.

Eşim dalga geçiyor da aklıma o geldi. Diyor ki ben bazen işten falan bahsediyorum ya çok yoruluyorum "Suriyeli bir tane getiriyim alıyım diyorum, yok ben Ukraynalı alıyım sana en iyisi" diyor. (K10, Kadın, 50)

... eve yardımcı olarak almışlar adamla evlenmiş falan diye Antep'te de. Üstelik de karısına diyor ki "valla sen bilirsin!" Yani karısının haberi yok bunlar birlikte oluyorlarmış. Kadın öğreniyor bunun da Antep'in zengin ailelerinden olduğunu söylüyorlar. (K14, Kadın, 35)

Bunun kadın için bir tehdit olduğu erkeklerin beyanından da anlaşılabilir. Erkekler bu konuda büyük oranda görüş belirtmemektedirler. Belirtenler de olayı yadırgayıcı bulmamaktadır.

Benim dayımın oğlu evlendi. Şöyle bir şey var; yani şehirli olunca ilişkiler biraz zayıflıyor. Yani tamam köy toplumuuz ama ben dayımın oğlunu yılda ya bir kere taziye olursa falan görürüm onun dışında göremem. Bir Suriyeliyle evlendi. Suriyeliyle evlenmesinin nedeni de biraz ekonomik. Dayımgilin ekonomik durumu çok kötü. Çocukları da çok kötü. Suriyeliyle evlenerek biraz ucuza kapattı açıkçası. (K5, Erkek, 44)

Yani işte Suriyeli bir bayanla evleniyor ya da eşinden ayrılıyor ya da özellikle erkek egemen sistemde yaşıyoruz ve erkek egemen bir ülkede yaşadığımız için kadınlar üzerinden böyle bir anlayış geliştiriliyor kadın bedeni üzerinden ben onu da doğru bulmuyorum zaten. Yani sanki Suriyeliler her önüne gelenle birlikte oluyormuş gibi bir anlayış geliştirilmiş durumda, çaresizlik insana her şeyi yaptırır diyorum. (K15, Erkek, 43)

Şimdi televizyon programlarında görüyoruz dolandırılanlar çok oluyor. Özellikle 32-33 yaşına gelmiş ama hala evlenememiş bizim kendi erkeklerimiz ya da dul kalan erkekler onları gelip burada evlendiriyorlar ama ben bunu çok yanlış da bulmuyorum çok doğru da bulmuyorum ola da bilir. (K18, Erkek, 24)

Yani şunu söyleyim ben Adana'da birkaç şöyle vaka duydum yakınımından değil medyaya da yansıdı işte bazı araçılar para karşılığı Suriyelilerle evlendiriyorlar o araçılar parayı alıyor sonra kız Suriyeli, altınları alıp kaçıyor böyle olumsuz olaylar duyduk. (K13, Erkek, 29)

Erkeğin de bu evliliklerden ciddi anlamda rahatsız olduğu bir taraf vardır. Ama bu rahatsızlık, evliliğin kendisiyle alakalı değildir. Bu evliliklerin dolandırıcılığın bir türü olarak kullanılması erkeği daha çok endişelendirmektedir. Erkeklerin bu konuda rahatsız oldukları başka bir nokta ise kendilerinin de “Suriyeli kadınlara ilgi duyan” birisi olarak algılanmasıdır²². Erkek kendisi suçlanmadığı sürece bu tarz evlilikleri normal karşılamaktadır. Zaten daha sonra tartışılacağı gibi Suriyelilerle evlilik fikirleri sorulduğunda erkeklerin yine kadınlara göre çok daha olumlu yaklaştıkları görülmektedir.

3.3. CİNSİYETE DAYALI SURIYELİ TASVİRLERİ

Fiziki görünüm ötekileştirmeye konu olan en temel insan karakteristiklerinin başında gelir. Böylesi durumlarda bedenlerin biyolojik olgular olmanın yanı sıra toplumsal olgular olduğu gerçeği belirgin hale gelmektedir. Bedenler, çoğu zaman üzerinden ötekiliğin kurgulandığı bir araç haline gelmiş ve böylece kimi bedenler, diğerlerine kıyasla üstün tutulmuştur. Nihayetinde bedenler, ötekiliğin kaydedildiği alanlar olmuştur (Yumul, 2013, s. 90).

Ötekinin görünürlüğünü ve bunu meydana getiren çeşitli nitelikleri, toplum içerisinde onu adeta etiketleyen ve işaret eden rolü sebebiyle önemli olmasının yanı sıra tüm bu niteliklerin ötekiyi *anonim* kılma fonksiyonu için son derece önemlidir. Bu anlamda anonim kavramını işleyen Berger & Luckmann’a göre uzak ilişkilerin aksine öteki, yüz yüze ilişkilerde hiç olmadığı kadar görünürlük kazanır. Ancak ötekiye erişimin bu doğrudan kanalında bile öteki, “tipleştirici şemalar” üzerinden tanınır. Bu tipleştirmeler, ilişki biçimini etkilediği gibi kategorize etmenin bir çıktısı olarak ötekinin özelliklerini gruba atfetmeye yol açar.

Bu durum ötekinin sahip olduğu niteliklerin kendisine değil, ait olduğu gruptaki herhangi birinin özelliği olduğu fikrine kapılmamızı sağlar. Dolayısıyla bireyin eylemleri ya da sıfatlarının kaynağı kendi özsel niteliği gibi görülmez. Bahsi geçen nitelikler gruba ait olup bireyin aradan kalkan özgün kimliği, grup içerisinde eritilir ve onu *anonimleştirir* (2008, s. 46-48). Bu süreç grubun bir üyesinden yola çıkarak tümevarımsal bir akıl yürütmeye genellemenin bir sonucudur. Nitekim bir

²² Örneğin K5’in yukarıdaki söyleminde bu net şekilde görülmektedir. Tanıdıklarından Suriyelilerle evlenen olup olmadığı sorusuna dayısının oğlu yanıtını verdikten sonra, araya apar topar onunla çok ilişkisinin olmadığı bilgisini sıkıştırıyor.

gruba ait tanınmayla ilgili bu yaygın kanaatin temelinde: “(...) ‘eğer, bu kişiler aynı kategoriye aitseler, hepsi de benzerdirler’ fikri vardır” (Bilgin, 2007a, s. 146).

Kuramsal çerçevede uzunca yer verilen Goffman’ın *kişisel vitrin* kavramının benliğin sunumunda oynadığı rol, ötekiyle ilişkide ve ötekinin görünürlüğü bağlamında önemli bir nokta teşkil etmektedir. Özellikle giyim-kuşam, ten rengi, saç rengi, dili kullanma kalıpları gibi imajı tamamlayıcı unsurların bütünü kapsayan ve “vitriinsel özellikler” olarak adlandırılabilir bu nitelikler, bu başlık altında toplanıp; Suriyelilerle ilgili imajın yerlilerin zihninde nasıl bir kalıba dönüştüğünü göstermesi açısından Suriyeli kadın ve erkeklere dair sıkça tekrar edilen kavramlar irdelenecektir.

3.3.1. Erkek İmajı

Suriyeli erkek imajı, kadın imajıyla büyük oranda farklılık göstermektedir. Kadınlar “bakımlı, süslü, dikkat çekici” olarak kodlanırken; erkek imajında “bakımsız, paspal, jöleli saçlı, yüksek sesle konuşan” gibi nitelemeler daha çok öne çıkmaktadır. Erkek egemen bir toplumun erkeklerinin erkek egemen kodlarla değerlendirilmesi anlamına gelen katılımcı yorumlarında erkekle kastedilen imaj aslında genelde Suriyeli ya da Suriyelinin özdeşlik kurulduğu Arap imajıdır. Bu imaj genel itibarıyla olumsuzdur. Kadının görece daha olumlu imajı tahayyül edilen Suriyeli imajında istisnalara tekabül eder.

Suriyelilerin büyük bir kısmının Arap olması tüm Suriyelilerin Arap olduğuna, tüm Arapların da esmer olduğuna yönelik bir genellemeye yol açmaktadır. Bu anlamda ülkemizde tarihi ve kültürel birtakım stereotip ve ayrımcı söylemlerden beslenen bu Arap imajı, aslında siyahilere karşılık gelmektedir. Arapların ten rengini siyah olarak niteleyen deyişler bunu açıkça göstermektedir. Örneğin, *Arap gibi olmak* “simsiyah olmak, kararmak” anlamına gelen bir deyimdir ve sıkça kullanılmaktadır. Yine *Arap olayım* ifadesi “söylenen bir şeyin doğruluğuna inandırmak için söylediğim söz doğru değilse kararayım, esmerleşeyim anlamında kullanılan bir” (TDK, 2020) deyimdir. Benzer biçimde kullanılan bir diğeri “kirli, pis ya da çirkin bir şeye bulaşmakla insanın kirlenmeyeceği anlamına gelen” (Ayrımcı Sözlük, 2020) *Arap eli öpmekle dudak kararmaz* deyişidir. Dolayısıyla Arap denince akla siyahi ten gelmektedir. Bu nedenle Suriyeli erkek imajının ilk bileşeni esmer ten rengidir.

Ya aslında dediğim gibi onlarda bir kara küp olanlar var. Esmer baya, tipleri biraz ürkütücü oluyor. Bazılarını ayırt edemiyorsun. Bir grup ten rengi açık olan sarışın renkli gözlü grup var bir grup da esmer yani olanlar var. Ama biraz ürkütücü geliyor esmer ve işte şey sakallı olanlar falan. (K19, Kadın, 34).

Çok garip yaa yani. Onları da tanıyoruz artık. Onlar da uzun saç, tenleri daha açık. Böyle değişik bir ten yapıları var, sarı gibi. (K20, Kadın, 38).

K19'un esmerliği belirtirken son derece rahat bir tavırla "kara küp" ifadesini kullanması, bu betimleyici kelimenin onun açısından ne kadar normal olduğunu göstermektedir. Devamında bazı Suriyelilerin sarışın ya da açık tenli olduğunu ve onları ayırt edemediğini dile getirmesi sadece Suriyelilere dair "kafasındaki küçük resimleri" göstermekle kalmıyor, "biz" imajının nasıl beyaz ten rengiyle özdeşleştirildiğini de ortaya koymaktadır. Suriyelilerde de beyaz var elbette ama onların beyazı da "garip".

Çoğu katılımcının gözünde, "üstlerine başına önem vermeyen" Suriyeli erkekler, "bakımsız", "kirli" ve "düzensiz" giyinmektedirler. Gençler biraz daha gayretli olsa da, onların yaptığı bakım da "abartılı" ve "uygunsuz"dur. Özellikle saç uzatıp "aşırı jöle" kullanmaları onları "garip" yapmaktadır.

Bence onlar çok şey ya ben bakıyorum da çok başıboş geziyorlar yani eğitim düzeyleri düşük öyle şey yok. O da eğitimle ilgili ya yani burada başıboşlar gibi geliyor. Sokaklarda böyle gruplar halinde geziyorlar, pasaklı pasaklı dolaşıyorlar. (K10, Kadın, 50).

Bence biraz kabalar yani çok düzensiz giyiniyorlar. Paspal bir de böyle konuşunca bağıra çağıra konuşuyorlar, yüksek sesle konuşuyorlar. (K6, Erkek, 49).

Erkekleri - biraz daha şey onlar - daha paspal mı diyeyim, ne diyeyim. Hanımlarına göre biraz daha şeyler, daha geri durumdalar. Saç sakal giyim kuşam biraz daha düzensizlik var. (K4, Erkek, 52).

(...) gençleri özellikle tıraş anlamında çok farklı bir tıraş modelleri var. Uzun saç bırakıyorlar genelde yani bizdeki gibi düzenleri yok. (K15, Erkek, 43).

Ben saçından anlıyorum. Jöle çok kullanıyorlar parlak oluyor saçları. Direkt diyorum ki 'bu Suriyeli'. Saçları uzun geliyorlar jöle kullanıyorlar. Hiç kesmiyorlar erkekler saçlarını. Ense boyunda kullanıyorlar genelde. (K18, Erkek, 24).

Erkekleri sanırım bize göre daha bizim erkeklerimize göre diyeyim daha böyle dar, daha absürt giyiniyorlar. Çok dar ne biliyim böyle saçlar jöleye batırılmış çıkarılmış, ne biliyim ya erkekler kadımlara göre daha bakımlı. (K16, Kadın, 27).

Yaygın kanaatin aksine K8, Suriyelilerin giyim ve kuşamını garip bulmasa da, yine de giyinmeleri üzerinden "Suriyeli tipi"nin ayırt ediciliğini vurgulamaktadır.²³ Bazı katılımcılar bu durumun sınıfsal kökenlerine işaret ederek bu tarz bir giyim ve bakımsızlığı yoksulluk ve işçi olmakla özdeşleştirmektedirler. Buradaki ilginç olan durum, genelde Suriyelilerden bahsederken genelleme yapan katılımcılar, söz konusu erkek imajı olunca Suriyelilerin birbirinden farklı

²³ "Erkekler de yoo, giyimine kuşamına dikkat ediyor ama şey giyim kuşamları... Bilmiyorum beni çok rahatsız etmiyor ama sürekli hani hep aynı tarz olunca kendilerini çok belli ediyorlar belki o açıdan hemen hani... Belki birazcık değişseler şey yaparız, yani biraz daha. (K8, Kadın, 41)

olabileceğini görebilmektedirler. Kadına dönük söylemlerle karşılaştırıldığında erkeğe yapılan yorumlar daha nötr, daha az suçlayıcı gibidir.

Klasik, dediğim gibi işçi. Öyle çok bakımlı falan değiller. Terlikle geliyorlar genelde. Erkekleri salmış durumda, erkekleri salmış ama kadınları daha şeyler. (K1, Kadın, 34)

Görünüş olarak işte gariban duruyorlar ya görünüş olarak da. Bir veli var işte adam herhalde şekerden gözünün birini kaybetmiş inşaatta falan çalışıyor da çok gariban tipi var ya adamcağızın. Gözünün biri de görmüyor, zayıf. Öyle çok acayip bakımlı falan değiller. Kıyafetten zaten hani bir şey yapamıyorlar, kıyafetten kurtaramıyorlar kendilerini. Kıyafetleri çok bakımsız olmuş oluyor, eski diyebilirim size. Yokluktan ya yokluktan, bu mahalleden nasıl bir şey olacak ki zaten. Semtten kaynaklı. (K2, Kadın, 26)

Erkeklerin tipleri özellikle çok bellidir; zayıftır, hafif kirli sakal yahut da bir sakalı vardır, zayıflığı çok belirgindir öyle şey bir zayıflık değildir, esmerlik, elbiselerinin üstünün başının çok böyle, tabi sosyo-ekonomik yapıyla alakalı, biraz şeydir yani daha kaliteli daha şey göremezsin yani o durumu göremezsin. Ama mesela şeyde filan görüyoruz İbrahimli, Pancarlı, Sarıgüllük civarı o civarlarda filan baktığımızda yani dediğim gibi bu yaşam standardıyla alakalı gayet, daha iyi giyinimli Suriyelileri görüyoruz (K11, Erkek, 37).

Suriyeli erkeklerle ilgili bir başka yargı da onların kadın düşkünü ama kadına değer vermedikleriyle alakalıdır. Çok eşlilik ve kadının örtünmesi erkeğin bu imajını besleyen faktörlerdir.

Yani biraz daha kaba olduklarını düşünüyorum erkeklerin. Benim velilerimden ben şahsi olarak problem yaşamadım ama genel Suriyeli biraz daha kaba sert oluyorlar. Kadınlarına daha az değer verdiklerini düşünüyorum. Hani aile içinde nasıldır bilmiyorum ama toplumda biraz daha.. Kendi ülkelerinde baskıcı rejimden midir nedir bilmiyorum kendileri de evlerinde öyle diye düşünüyorum. Benim görüşüm bu. (K13, Erkek, 29)

Valla bizim erkeklere göre biraz daha iriler öyle geldi bana biri o. Fiziksel olarak bakınca. İkinci mesela; bizde de var ama ne kadar olsa bizim Türk toplumunda otururken kalkarken genelde erkeklerde bir edep adap oluşur biraz fazla rahatlar erkekler. Kendi egemenliklerinde yaşamaya alışmışlar ya toplum olarak erkek egemenliğinde, erkekler biraz daha öyle şey biraz. Bilmiyorum yani biraz.. Ama çok efendileri de var içinde (K7, Erkek, 40).

Erkekleri de çok rahatsız edici bakıyor (...) Çimenlerin üstüne serilmişler, nargile, ayaklarını ayırmışlar affedersiniz bakıyorlar yani gelene gidene bakıyorlar. Erkekleri rahatsız edici davranıyor. (K3, Kadın, 28).

(...) Bu erkekleri de affedersiniz yani kadınlara ağızlarını ayıra ayıra bakıyorlar ve ben bundan çok rahatsız oluyorum. (K9, Kadın, 22).

3.3.2. Kadın İmajı

Bu zamana dek ötekinin görünürlüğüne dair betimlemelerin çoğu fiziksel özellikler üzerinden yapılmış olup, bu “özellikler” söz konusu olduğunda akla ilk giyim kuşam gelmektedir. Katılımcıların giyim kuşamla ilgili kendilerine yöneltilen sorularda Suriyeli kadınlarla ilgili çizdikleri profil, “Suriyeli kadın” imajını “kapalı”, “süslü”, “hamile” ve “beyaz tenli” gibi sözcüklerle tarif etmektedir. Katılımcıların kapalılığın çeşitli formlarına değinmesi açısından “kapalı Suriyeli” imajı kendi içerisinde farklı yorumları barındırabilmektedir.

Suriyeli kadınlara ilişkin neredeyse ilk akla gelen nitelermelerden biri, onların tesettür ve örtünme biçimlerine dair görüşlerdir. Esasında tesettür, çoğu zaman fark edilen ve toplum içerisinde görmezden gelinmesi güç, ayırt edici bir özellik olmuştur. Bu sebeple tesettürün onu taşıyan için bir görünürlük sembolü olma potansiyeli hep vardır. Suriyeli kadınların fiziksel imajlarına ilişkin ifadelerin ilkinin tesettürle ilgili olması da bunu destekler niteliktedir. Bu anlamda başörtüsü önemli bir simgedir. Ve yine bu haliyle tesettür, daha görünmez olma çabasıyla onu takan kadın figürünün amacıyla tezat şekilde “aynı anda hem görünmezlik hem de aşırı-görünürlük gibi paradoksal bir konum” (Göle, 2015, s. 151) ve niteliğe sahiptir.

Göç özelinde bakıldığında bu paradoksal durumun daha çok gün yüzüne çıktığı görülüyor. Bu anlamda tesettür, Müslüman göçmen kadınların gittikleri ülkelerde “ayırt edilmelerini” kolaylaştırıyor olması açısından önemli bir örnek teşkil ediyor. Farkında olarak ya da olmayarak göçmen kadınların göçmen kimliğini şahsında temsil etmesi söz konusu oluyor.

Suriyeli kadınların, *baş bağlama şeklinin* farklılığı ve “siyah-beyaz” başörtüsü renkleri üzerinden kategorize edildiğini görüyoruz. “Kendilerine özgü” diye adlandırılan bu baş bağlama biçimi ve giyim tarzının Suriyeli kadınları “fark edilir” kıldığını anlayabileceğimiz ifadelerle sıkça rastlıyoruz.

Kadınlar genelde baş bağlama şekillerinden belli zaten. Onlar farklı bir şekilde bağlıyorlar. (K4, Erkek, 52);

Suriyelilere özgü bir başörtüsü varmış gibi geliyor. Evet, böyle bir peruk gibi mi yerleştiriliyor kafaya hazır mı satılıyor öyle hemen hepsi birbirine çok benzer işte siyah ve beyaz bu Suriyelidir diyorsun. Bir de genelde siyah kıyafet olduğu için sürekli görüyorsun... (K6, Erkek, 49).

Mesela ben özellikle başlarına bağladıkları tülbent çok farklı. Yani hissettirir kendisini. (K15, Erkek, 43).

Kadınlar da zaten direkt gözleri açık kalıyor sadece, direkt diyorsun ki bu Suriyeli. (K18, Erkek, 24).

Evet, belli onların şey yani kendilerine has giyimleri var örtüleri falan. Bizim bağlama yöntemimizden farklı. Onların kendilerine has (...). (K13, Erkek, 29).

(...) O çarşafı giymeseler bile baş bağlama tarzından dahi anlaşılıyor... (K9, Kadın, 22).

Kadınlar mesela Suriyeli kadınların profilini çizsek %99'u kapalı zaten, kepenkleri olan insanlar, gördüğüm zaman tamam Suriyeli diyorum zaten. (K17, Erkek, 28).

K19 baş bağlama tarzıyla ilgili ifadelerinde diğerlerinden farklılaşarak bir tehdit olarak algıladığına dair doneler vermektedir.

Bir de baş bağlama şekilleri var. Hazır galiba onlar o şekilde takıyorlar. Onlar da bence bu, buraya uyum sağlamaya direttiklerini gösteriyor aslında. Çünkü biz buyuz kendimiz şey olarak” (K19, Kadın, 34).

Peki, Suriyeli kimliğinin önemli bir parçası olarak görünen bu baş bağlama stili nasıl oluyor da bir tehdit olarak algılanıyor? K19 baş bağlama tarzını bir direniş olarak niteliyor ve “*uyum sağlamaya direttiklerini gösteriyor*” şeklinde yorumlamaktadır. Göçmenler içerisinde başörtü, aynı zamanda kadınları göçmen kimliğinin taşıyıcısı yapmasından ötürü göçmen kadını başka bir yere taşımaktadır. Böylece önemli bir kimlik sembolü olan başörtü katılımcıların tabiriyle “ben buradayım”, “biz buyuz” demektedir. Bu haliyle daha iyi anlıyoruz ki, ilk olarak “başörtü” bilinçli ya da bilinçsiz toplumsal bir amaca hizmet ediyor. Nitekim Göle’ye göre tesettür her ne kadar bedene şahsen eklenmiş gibi olsa da sadece bununla kalmıyor, aynı zamanda toplumsal anlamda da bir mesaja gönderme yapıyor (2010, s. 161).

Öte yandan örtünmeyi Goffman’ın bilindik damga türlerinden ayıran yönü onun ten rengi gibi kalıtsal ve “verilmiş” bir nitelikte olmamasından geliyor (Göle, 2010, s. 161). Böyle bakıldığında örtünme, doğuştan getirilen ya da kaza sonucu oluşan bir “iz” in aksine bir tercihtir ve bilinçli şekilde takılan giyim bir parçasıdır. Bunu abartmak, bir tarz yaratmak, kültürel motiflerle süslemek ya da daha sade bir hale büründürmek bireyin elindedir. Bu sebeple bir ten rengine yapılan yorumdan farklı olarak değerlendiriliyor. Suriyeli kadının bunu kasıtlı olarak yaptığı fikri doğuyor. Bir siyahıye “siyah ten rengiyle topluma karışıp bilerek uyum sağlamıyor” yorumu getirilemezken; başörtüsünün kendisi ya da formlarıyla ilgili bu tarz bir yorum getirilebiliyor. Dolayısıyla bu durum, katılımcının “diretiyorlar” şeklindeki ifadesini daha anlaşılır kılıyor. Bu anlamda tesettürün bir kimlik bileşeni olarak “kasıtlı” görünürlük ya da direniş simgesi olduğuna dair kanaati görünür hale geliyor. Hatta belki bu sebepten ötürü göze batıyor.

Başörtüsü sıklıkla Türkiye’de dini bir sembol olarak algılanageldi. Bu algı aynı zamanda başörtüsünü ahlak için bir muhakeme aracına dönüştürmektedir. Şöyle ki, başörtüsü dinin sembolüysen başörtü takan kişinin de dinin öngördüğü ahlaki kurallara riayet etmesi şarttır. Suriyeli kadınların çok sık bir şekilde “ahlaksız”la itham edilmeleri başörtüsünü de bu ahlaksızlığı gizlemeye çalışan bir paravan şeklinde kodlamaktadır. K1, kullandığı alışlagelen, şaşırtmayan, sürpriz olmayan anlamına gelen “klasik” kelimesi ahlaksızlığın münferit değil bu insanların geneli için genellenebilir bir sıfat olduğunu vurgulamaktadır.²⁴

²⁴ Bu konu daha sonra detaylı tartışılacaktır.

(...) Kadınlar eğer çok süslüyse, kapalıysa ve süslüyse “bu Suriyelidir” diyebiliyorsun içinden. (K5, Erkek, 44).

Yani ahlaki anlamda gerçekten ahlaksızlar. Bunu görebiliyorsun. (...) Klasik, kendi kapalı ama zihniyeti çok bozuk. Bastırılmış duygular. (K1, Kadın, 34).

Ya mesela neden o başlarına beyaz eşarp takıyorlar çok itici değil mi ya? Beyaz eşarp nedir? Bizim öğrenci de beyaz eşarp takıyor kafasına. Kaynanam takıyor 14 yaşındaki öğrencim de beyaz şal takıyor. (...) Beni çarşafı dolaşmaları rahatsız etmiyor beni ne rahatsız ediyor biliyor musun? (...) Beni çarşaf giymişler falan onlar çok rahatsız etmiyor. Biz eşlerimizin yanında olduğumuz halde bu Suriyeli kadınların bizim eşlerimize dönüp dönüp bakması beni çok rahatsız ediyor. Belki bir gün birini döverim. (K12, Kadın, 29).

Suriyeli kadınlarla ilgili bir diğer nitelme ten rengine dairdir. Öğretmenlerin, açık veya beyaz tenli Suriyeli kadınlardan, hatta öğrencilerden, bahsederken sergiledikleri örtük ya da açık şaşkınlık halleri dikkatten kaçmamaktadır. Bu durum Suriyeli kadınların güzellikleri ve ten rengi vurgulanırken beyaz tenli olmalarına yönelik ifadelerin başka bir boyutunu göstermektedir. Zihinlerdeki Arap imajına ters gelen bu durum, verilen tepkiler üzerinden kendini göstermektedir. Nitekim bu şemalara göre Arapların “kirli”, “pis” ve “bakımsız” olmaları beklenmektedir. Bu sebeple Suriyeli kadınların ten renkleri, giyimlerine özen göstermeleri ya da makyajları reelde olduğundan daha fazla dikkat çeker duruma gelmektedir.

(...) Çok güzel yüzleri. Ben beğeniyorum. Çok güzel. Benim velilerim güzel mesela. Çocuk da çok güzel; renkli gözlü, bembeyaz teni var. Tenleri güzel daha parlak bizimkinden. (K20, Kadın, 38);

Değişik de ama yani böyle yani nasıl söylesem kadınları hani mesela fiziksel olarak baktığımızda böyle bir kısmı esmer olarak görebiliyorsun mesela bir kısmı çok aşırı beyaz inanılmaz beyaz böyle görüyorsun ya bir değişik şey olarak fiziksel anlamda. (K11, Erkek, 37).

Beyaz tene atfedilen olumlu anlam Suriyelilere atfedilen olumsuz önyargılarla çelişmektedir. Bu çelişki, insanların o rengin yapay olduğuna inanmalarına neden olmaktadır. Bu durumda güzellik sembolü olan beyazlık “Suriyeli kadınların ahlaksızlıklarını” teyit eden, baştan çıkarmak için oluşturulmuş yapay bir renge dönüşmektedir.

Suriyeli kadınlar sanki böyle çok beyazlarmış gibi düşünülüyor ama bu işte şey fondöten. Çoğusu öyle. Öyle duydum yani. (K6, Erkek, 49).

Yani şunu söyleyeyim, artık ne sürüyorlar onu bilmiyorum pudra mı mummyaya dönüyorlar. Ben çok anlamam makyaj ürünlerinden ama inanılmaz derecede parmağımı soksam içine girecek gibi oluyor makyaj yapıyorlar. Bizde mesela örtülü olunca daha az makyaj yaparlar ya onlarda öyle değil ne olursa olsun makyaj yapıyorlar. (...) Benim geçen yıl velim vardı bir tane, evi yakın, çocuğu almaya gelirken bir makyaj yapıyor mankenler o kadar makyaj yapmıyor gerçekten o ruju bir de böyle sürüşleri var bir de şu far mı oluyor far mar sürüyorlar (K13, Erkek, 29)

...çok süslü oluyorlar evet aşırı makyaj yapıyorlar. (K4, Erkek, 52); (...) Abartılı bir makyaj var var evet. (K11, Erkek, 37).

(...) Ben aslında Arap kültüründen biliyorum. Arap kültürü işte gözleri çok fazla rimel çekilerek, yani Yerli halka göre aşırı derecede makyaj yapıyor. Yani tamam makyaj

malzemesi Türkiye'deki gibi kaliteli değil ama düzensiz de olsa bir şekilde o maddeleri kullanıyor. (K6, Erkek, 49)

Giyim kuşamları da çok topluma uygun değil. Kadınları çok zaten gösterişli, şatafatlı, dikkat çekici giyiniyorlar. Hani çok çok abartıyorlar bazı şeyleri. (K3, Kadın, 28)

Valla bazıları çok güzel giyiniyor güzel makyaj yapıyorlar fazlasıyla. Süslüler (...) Suriyeliler mesela beyaz şeylerini doluyorlar kafalarına altına taytını giyiyor. (K8, Kadın, 41)

Bazıları var tabi canım (...) Arada bir makyajlı gelenler de oluyor tabi böyle farları falan. Mesela kadın çarşafı far falan sürüyor, süslenmiş püslenmiş geliyor. Mesela böyle peçeli sadece göz makyajı ama. (K2, Kadın, 26).

Burada dikkat çekici nokta çoğu katılımcının yapılan makyajı ya da süslenmeyi bir bakım olarak değil, bir abartı olarak aktarmalarıdır. Buradaki abartı vurgusuyla Suriyeli beğeni duygusunun hor görüldüğü ve bu güzelleşme şeklinin gerçeklikten uzak yapaylığına dair bir vurgu vardır. Burada kayda değer bir nokta, kadınlarla ilgili yargılarda genelde nötr ve pozitif bir tutum takınan erkeklerin kadının süslenmesine karşı negatif tutum sergiliyor olmasıdır. Bunun iki faktörden kaynaklandığı söylenebilir. Birincisi, bir erkek olarak katılımcının çok sıkça dillendirilen Suriyeli kadınla ilişki kuran erkek konumunda görünmek istememesidir. İkincisi, rakip Suriyeli erkeklerle kadın bedeni üzerinden bir kapışma söz konusudur. Çünkü Suriye kültüründe kadının erkeğin fantezilerinin bir nesnesi olarak var olduğuna dair yaygın bir önyargı hemen fark edilebilmektedir. Burada erkeğin aşağıladığı kadın değil, beğeni duygusundan yoksun erkektir. Kadınlar için ise aşağılanan “kendini erkeğe beğendirmekten başka bir meziyeti olmayan” “ayartıcı”, “baştan çıkarıcı” aynı zamanda “zavallı” Suriyeli kadındır.²⁵

“Çok süslüler” diyorlar. “O çarşafın altında neler var” diyorlar. Yani “bir çıkarın da bakın” diyorlar. Açıkçası evde - Görmediğim için bilmiyorum - eşlerine yapıyorlar sadece. (K9, Kadın, 22).

“(…) Onlarda bence kadın bir mal, mal da gösteriş ister. Malına bakman lazım”. (K14, Kadın, 35)

E, onların başka amacı yok erkeklere beğendirmekten başka amaçları yok, hayat öyle olunca. Aşırı süslüler, kafaları başka şeye çalışıyor. [kahkaha]. (...) Ya evet, eş dört, “işe yaramıyor demek ki” diyorum “o kadar süs, üç dört tane eş olunca.” [kahkaha] (K10, Kadın, 50).

Kadına yönelik bu algının tamamlayıcı bir unsuru da kadının hamileliğidir. K14'ün gülerek esprili bir şekilde Suriyeli kadını tarif ederken kullandığı “*daha süslü, daha bakımlı, daha hamile!*” (K14, Kadın, 35) ifadesi bu “zavallı” kadını bir kuluçka makinesinden farksız bir konumda görmektedir.

Etraflarında iki üç çocuk olur genelde karınları da şiş hamile olurlar kocalarının kollarında karıları parkta gezmeye, alışverişe. (...) (K13, Erkek, 29).

²⁵ Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi “Farklılığın Bir Ölçütü Olarak Toplumsal Cinsiyet” başlığı altında işlenmiştir.

(...) altı tane yedi tane böyle boy boy çarşıda falan görüyoruz işte. Birini el arabasında götürüyor. E bakıyorum karnı hamile yani orada da bir şeylik var. Bir bilinçsiz çocuk yapma şeyleri var. (K4, Erkek, 52).

Görüldüğü gibi, Suriyeli kadınların hamileliği yalnızca kadınların dikkat çektiği bir durum değildir. Benzer şekilde bazı erkek katılımcılar da kadının hamileliğine dikkat çekmektedir. Bu vurguların yapılmasında Suriyeli ailelerin ortalama nüfus büyüklüğünün Türkiye ortalamasının üzerinde olmasının bir etkisi olduğu söylenebilirse de,²⁶ Suriyeli nüfusun artışı ve bu nüfusun kalıcı hale geleceğinden duyulan endişenin etkisi daha fazladır.

Bir tanesi karnında hamile, bir tanesi kundakta bebek, bir tanesi bebek arabasında, bir tanesi de yürüyor. Yani böyle böyle çoğalıyorlar ülkemizde. (K9, Kadın, 22).

Evlilik de çok, çocuk da çok doğuruyorlar. Aşırı çoğalma var bizi geçecekler yani yakında. (K10, Kadın, 50).

(...) bu kadar rahatlıklarını anlamıyorum. Burası üreme yeri değil! Bunlar mantar değil, burası da bahçe değil! Burada mantar gibi bitemezler! (K16, Kadın, 27).

Bu nüfusun “tehlikesi”, bir katılımcının “*Bizi asimile etmeye çalışacaklar da işte bakalım kim kimi asimile edecek*” (K9, Kadın, 22) şeklindeki ifadesiyle daha dolaysız bir yoldan dikkat çekilmektedir. Bu ifade sadece “tehdit”i göstermekle kalmamakta aynı zamanda bu tehdidin ortadan kalkması için bir uyarıda da bulunmaktadır. Kısacası Suriyeliler burada kalacaklarsa ya daha az üreyip asimile olurlar ya da neticelerine katlanırlar. Bunun başka bir ifadesini K16’da da görmekteyiz.

(...) adam Suriye’den iki çocukla gelmiş gelecekle ilgili planı sorulduğunda, çocuk yapmayacağımı, zaten bu ülkeye yeterince yük olduğunu söylemiş. Bak işte böyle olur!” (K16, Kadın, 27).

3.4. BİR TEHDİT OLARAK “UYGUNSUZ” MİSAFİR

2011 yılı itibariyle başlayan ve özellikle “açık kapı politikası”yla daha yoğun hale gelen göçler sonucunda Türkiye’de ciddi bir rakamda Suriyeli mülteci nüfusu olmuştur. Türkiye’ye gelen Suriyeliler, ilk başta “misafir” olarak tanımlanmıştır. Fakat bu kavramlaştırmanın yasal statü açısından karşılık bulmaması ve birtakım suiistimalleri doğurma riski taşıması, yeni bir hukukî karar almayı gerekli kılmıştır.

²⁶ 2018 yılında gerçekleştirilen *Gaziantep’teki Suriyeliler* adlı çalışmanın verilerine göre Suriyeli hanelerdeki çocuk sayısı ortalama 4,2’dir. Bu rakam bölge ortalamasına (4) yakın, Türkiye genelindeki orandan (2) yüksektir (Gaziantep’teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor), 2018, s. 12).

Bu sebeple 2011 yılı Ekim ayında çıkarılan yönergeyle Suriyeli “misafirler”, “geçici koruma statüsü”ne alınmıştır (Orhan, 2014, s. 11).

Geçici koruma yönetmeliğinde, 7. madde, geçici korumayı: “ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel veya bu kitlesel akın döneminde bireysel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılardan haklarında bireysel olarak uluslararası koruma statüsü belirleme işlemi yapılamayan yabancılara uygulanır” şeklinde tanımlamıştır.

Zaman içerisinde hukukî anlamda değişiklik yapılmış olsa da söylemde “misafir” kavramı kullanılmaya devam etmiş ve halk arasında da söz konusu tabir kabul görmüş ve yaygınlaşmıştır. Toplumsal etkileri geçen zamanla birlikte daha görünür hale gelen bu kavram, doğal bir sonuç olarak toplumdaki “misafirlik” olgusuyla bağlantılı olarak ele alınmakta ve anlamlandırılmaktadır. Bir yerden çabucak ayrılacaklar için “misafir gibi oturmak” deyimini; yine bir görgü mahiyeti taşıyan “misafir üç gün misafirdir” ya da “misafirlik üç gündür” atasözü, kültürel olarak misafirlikte kısa sürenin makbul olduğunu vurgular. Katılımcıların söylemlerinde de kendini gösteren bu kültürel motifler, onların misafire dönük beklentilerini de belirlemektedir. Bu yüzden Suriyelilerin kabul edilebilirliğini arttırması beklenen bu kavram, zamanla ötekiliğin yeniden üretildiği bir mecra haline gelmiştir. Bu durum tam da Simmel’in yabancı çözümlenmesiyle örtüşür. Simmel’in “gelen ve giden gezgin”i misafire tekabül ederken “bugün gelip yarın da kalıcı olan yabancı”sı tam da misafirliğin sınırlarını aştığı için rahatsızlık duyulan kişidir. Dolayısıyla toplum tarafından sıkça dillendirilen misafirlik söylemi, beklenilenden daha fazla kalmalarından ötürü “misafir”den “yabancı”ya dönüşen Suriyelilere işaret etmektedir.

Onların misafir olarak... bilmiyorum yani kalıcı sanki çok yerleşecekler gibi ama bilmiyorum çok gitmeyi düşünürler mi... Misafir için şöyle derler toplumumuzda üçüncü günden sonra artık misafir değilsin ev sahibisindir. Bu da öyle oldu bence hani bir sene iki sene üç sene on sene oldu artık misafirlik kalmadı. (K3, Kadın, 28)

Misafirimiz tamam başımızın üzerinde yerleri var, o ayrı bir şey. Ama misafir yani bizim kültürümüzde inancımızda bir gün olur, iki gün olur, beş gün olur, on yıl olmaz yani. On yıl misafirlik ben görmedim ev sahibi bile on yıl olmuyor yani. Yani dönmeyecekler kesinlikle var vatandaşlığı alanlar var belli bir sayıda, bunların kesinlikle döneceğine inanmıyorum (K13, Erkek, 29)

Onlar biraz ya misafirlikten öteye geçti şu anda çok uzun kaldılar yani bir yıl değil iki yıl değil beş altı yıla döndü olay. Daha da uzun sürecek gibi bence biraz da artık kendilerini bu ülkeye şey yapmaya başladılar artık gitmemeye adapte etmeye başladılar artık kalıcı olmaya. Biz de kabullenmeye başladık bence artık gitmeyeceklerini, kendi içimizde. (K7, Erkek, 40).

Şimdi biz bunları alırken bize şöyle söylendi; devletimiz tarafından “onlar misafir”. Misafirlik nedir bir yere gidersin belli bir saat oturursun geri dönersin (...) Hani misafirlerdi? Misafir çünkü bir süre durur ve gider. Baktığımız zaman bu ülkenin yaklaşık 8-9 yıllık bir meselesi. Kesinlikle geri dönmezler. (K18, Erkek, 24).

Onlar misafir mi? Misafir olduklarını düşünmüyorum ben bir defa. Bildiğin baya kalıcılar. Misafir dediğin ne olur üç gün olur beş gün olur hani biz öyle deriz ya. Yok yok gitmezler ben zaten misafir olduklarını düşünmüyorum artık onlar da buralılar, buralı gibi davranıp insanlara da rahatsızlık vermeden kültüre uyum sağlayarak yaşasalar iyi olur onlar açısından da böyle düşünüyorum. Çünkü misafir değiller hiçbiri de gitmeyi istemiyor. (K14, Kadın, 35).

Misafirlikle ilgili bir başka atasözü “misafir umduğunu değil bulduğunu yer” şeklindedir. Bu atasözü, rahat davranan, haddini bilmeyen, talepkâr olan misafirin hoş karşılanmadığını ifade eder. Birçok katılımcı rahatsızlıklarını onların “rahat” olmalarıyla ilişkilendirmektedirler. Böylece bu rahatlığın misafirlik sınırlarını aştığını ima etmektedirler. Nitekim bu şekilde hareket eden kişi geçici bir misafir değil, kalıcı bir ev sahibidir artık.²⁷

Bence misafir değiller kaldılar gitmezler ki. Düzen kurdular bir de yardım da yapıyor zaten. (K2, Kadın, 26).

Onlar misafirliklerini bilmiyorlar. Ben öyle düşünüyorum. Şu şey ensar meselesini söylüyorsun. (...) Gitmeyecekler. Niye gitsinler ki sen olsan gider misin? Yaşam standartları çok iyi neden gitsinler ki? (K12, Kadın, 29).

Misafir olduklarını düşünmüyorum artık yani adam dükkânı açmış bir adam para kazanıyor kimse bırakıp gitmez yani sürseler de kalırlar yani. 500 binin hangi birini yani 4 kişiden 5'ten bir tanesi Suriyeli mümkün değil. Misafir olduklarını düşünmüyorum artık (...) bizde misafir değiller ya kalıcılar, kalıcı olarak geldiklerini düşünüyorum. (K17, Erkek, 28).

Onlar çok rahatlar ya, onlar ev sahibi oldular artık misafirliği geçtiler yani. Yoo niye dönsünler bu kadar rahatlar ha daha rahat yeri bulurlarsa giderler. Ama o kadar rahatlar ki gideceklerini hiç düşünmüyorum. Ha ne olur burada savaş olur o zaman tabii ki kaçacak başka yer bulurlar çünkü adamların işleri kaçmak (K20, Kadın, 38).²⁸

Bir istisna olan K15'e göre durum tam tersidir. Ona göre Suriyeliler sanıldığı kadar rahat değil ezik hissetmektedir. O yüzden Suriyelilerin misafirliklerinde herhangi bir kusur yoktur. Ona göre çoğu belki zorunlu koşullardan dolayı istemsiz

²⁷ Katılımcılar çoğunlukla Suriyelilerin misafir söylemi üzerinden yaratılan beklentinin hayal kırıklığına dönüşmesinden dolayı rahatsızdır. Konuya dair diğer katılımcıların ifadeleri de şu şekildedir:

“Misafir... Ben düşünmüyorum ben kalıcı olacaklarını düşünüyorum.” (K5, Erkek, 44)

“Ben artık misafir olmadığını düşünüyorum biz bu duruma herhalde alışacağız gitmezler gibi geliyor bana.” (K8, Kadın, 41)

“Geri döneceklerini düşünmüyorum, artık bir aradayız gibi geliyor bana.” (K11, Erkek, 37)

²⁸ Görüşme 28.02.2020 tarihinde gerçekleştirilmiş ve o gün İdlib'de 33 Türk askerinin şehit olduğu haberi (NTV, 2020) ülke gündemine oturmuştur. Sosyal medyada ve gündelik yaşamda yerli ve göçmenler arasında birtakım gerginliklere yol açan bu olay, o gün yapılan görüşmelerime de yansımıştır. K20'nin kaçmaya yaptığı vurgu, aynı gün Türkiye'nin İdlib krizi neticesinde aldığı kararla Avrupa'ya giden sınır kapılarını açmasıyla çok sayıda mültecinin Edirne'ye (NTV, 2020) doğru yoğun ilerleyişine istinaden söylenmiştir. Nitekim K20, “İşte sabah haberlerde gösteriyordu bizim askerlerimiz ölmüş kendileri kaçta kaçta 300 kişi Edirne kapıdan kaçmış gitmiş. Çünkü adamlar kaçmaya alışmışlar artık. Ben öyle düşünüyorum yani.” (K20, Kadın, 38) ifadelerinde bulunmuştur.

olarak geri dönmeyecektir ama bu misafirlik onlar için matah değildir. Ve fırsatını bulan için bu “yabancı” toplum içinde kalmanın bir gereği yoktur.

Onların misafirliği bence olması gerektiği gibi başka bir coğrafyada bunun ezikliğini hissederek yaşıyorlar. Ben birçoğunun dönmeyeceği kanaatindeyim ama şunu da unutmayın; kendilerini bir coğrafyada yabancı hissediyorsa bir toplum, eninde sonunda kendi topraklarına dönmek ister (K15, Erkek, 43).

Görüldüğü gibi, ister genelini düşünelim ister aykırı olan bu son fikri... Sonuç aynı kapıya çıkmaktadır: Misafir rahat olmayandır. Farklılık, hangi koşulun rahat sayılıp sayılamayacağı meselesidir. Buna göre, çoğunluk mevcut koşulların Suriyeliler için fazla olduğunu düşünmektedir.

Dikkat edilirse, sözü edilen “misafir umduğunu değil bulduğunu yer” atasözü aslında misafirin ev sahibine biat etmesinin önemini vurgulamaktadır. Dolayısıyla sürenin uzamasından duyulan kaygı, ev sahibi-misafir ilişkisinde ev sahibinin otoritesini kaybetme kaygısıdır. Derrida’nın vurguladığı gibi, ev sahibinin birtakım sınırları çizme ya da kapıları açmadaki yetkin rolünün dönüşmesi ve bu konudaki kaygıları, misafire olan tutumunu da değiştirecektir.

Geçen de birisi dedi ki misafirlik dedi bir yere kadar olur aslında. Misafir evet ev sahibi misafire canını önüne serer bu noktada şey olur ama bir noktada gideceğini bilip bu duyguyu yaşıyorlar aslında (K19, Kadın, 34).

Misafir mi ev sahibi mi? Artık misafirlik yok yani ev sahipliği söz konusu var. Bence misafir artık ev sahibi oldu. (...) Ben İdlib’den ev almayı düşünüyorum onlar dönmeden ben döneceğim. İdlib ilkokuluna öğretmen olarak gideceğim yani merak etmeyin siz. Gerçekten söylüyorum ben mesela eğer onlar gitmeyecekse artık gidip biz yerleşmeliyiz (K16, Kadın, 27).

Onlar misafir gibi gelmedikleri için bize, biz de çok misafir edemiyoruz yani. Gayet de ev sahibini bastırıp böyle ayağımı yer edeyim başımı ne edeyim gibi görüyorum ben şu an.(...)Yani gidecek gibi durmuyorlar ki gayet yerleşme modunda ve yerleştiği yerde de değiştirip kendi şeyine uyarlamaya çalışıyormuş gibi geliyor. O yüzden hani misafir modunda bakamıyorum. Direkt tehdit olarak algılamaya başlıyorum (K1, Kadın, 34).

Misafirlikle ilgili diğer bir kural da misafirliğin ev sahibinin iznine tabi olmasıdır. Misafir ve ev sahibi arasında açık bir biçimde hiyerarşi, otorite ve bunlara bağlı sınırlar vardır. Buna riayet edilmediği takdirde misafir, ev sahibinin insafına kalmıştır. Ev sahibi onu “tanrı misafiri” olarak kabul de edebilir; “davetsiz misafir” deyip ret de edebilir. K1’in, Suriyelilerin “misafir gibi gelmedikleri” söylemi, bir nevi onların davetsiz olduğunu vurgulamaktadır. Devamında “ayağımı yer edeyim başımı ne edeyim” atasözünü hatırlatarak bu davetsiz misafirlerin bir nevi “istilacı” olduğunu vurgulamaktadır. “Ayağıma yer edeyim, gör sana ne edeyim” şeklinde daha yaygın olan bu atasözü Gaziantep ağzında “bir yere yerleştikten sonra birilerine eziyet etmek” (Antep Ağzı/ Deyimler, 2020) anlamında kullanılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında K1’in söyleminden açıkça Suriyeli mültecilerin misafirliğinin

doğuracağı rahatsızlık düşüncesi görülebilmektedir. Öte yandan Suriyeli mültecilerin yerleşik kuralları değiştirme ve kendi düzenlerine benzetme konusunda Derrida'nın bahsettiği ev sahibi rolündeki yetkinliği kaybetme kaygısı da ortadadır.

Bu kaygıyı besleyen ve/veya bu kaygının beslediği en önemli faktörlerin başında ötekinin nüfusuna dönük abartma eğilimidir. Örneğin, Mülteciler Derneği'nin Haziran verilerine göre, Gaziantep'teki Suriyeli mülteci nüfusu 448 bin 860 olup (2020), yerleşik nüfusun % 22,1'ine karşılık gelmektedir. Oysa gündelik hayatta Suriyelilerden bahsedilirken çok sık bir şekilde onların "her yerde" olduğuna dair bir kanaat geliştiği görülmektedir. Bu kanaati ölçmek için katılımcılara yaklaşık 2 milyon 30 bin²⁹ nüfuslu Gaziantep'te ne kadar Suriyelinin yaşadığı ya da nüfusun kaçta kaçının Suriyeli olduğuna yönelik bir tahminde bulunmaları istenmiştir. Daha önce konuyla ilgili bir şeyler duyanlar 300-500 bin arası rakamlar zikrederken,³⁰ fikri olmayanlar hissettikleri rakamları söylemişlerdir. Genelde bu rakam da abartılı olmaktadır.

Ben esnaflarla çevrem de biraz geniştir. Bir *500 bin* vardır diye tahmin ediyorum. Ya hatta *500'den fazla* da vardır. Evet, *500'den* daha fazla. (K17, Erkek, 28)

Ben sonuçta nüfus verilerini bilemem ama bundan birkaç yıl önce böyle bir söylenti vardı hani birilerinin uydurduğu bir şey mi bilemem ama ben birkaç yıl önce *500 bin* diye duymuştum. (...) yani 4'te 1 oranında çok rahat varlar hatta belki daha fazla. (K14, Kadın, 35)

Bence *en az 600 bin* Suriyeli vardır Antep'te *500-600 bin* Suriyeli vardır." (K18, Erkek, 24)

700 bin civarı mı? Daha mı çok? (K7, Erkek, 40)

600 bin- 700 bin (K11, Erkek, 37)

Yüzdeler olarak bakarsak %30'u falan mı acaba ya da %40. Rakam olarak mesela tahmin edersem bi *700 bin- 800 bin* vardır sanki. Çok mu oldu? *500 bin* mi? (K3, Kadın, 28).

1 milyonu mu? *600 bini* falan mı? (K2, Kadın, 26)

Bence bunun *1 milyonu* Suriyeli. Ben baktığım her yerde Suriyeli görüyorum. (K12, Kadın, 29)

²⁹ 2018 verilerine göre.

³⁰ Çok fazla olarak düşünülüyor ama işin gerçek tarafı *450 ile 500 arası* olduğu gerçeği. (K6, Erkek, 49).

Basından takip ettiğim kadarıyla resmî anlamda *400 binin üzerinde* diye biliyorum. Bu kayıtlı olanlar ama kayıtsızlarla beraber herhalde yani *500 bin 550 bin civarında* olduğunu düşünüyorum açıkçası. (K15, Erkek, 43).

Valla *400-500 bin* diyorlar ama... O civarda söylüyorlar. (K5, Erkek, 44).

Bir ara *400 bin* diye duydum ama yanlış olma ihtimali var mı inanmıyorum hiç araştırmadım da bu noktada. (K19, Kadın, 34).

Bence, *400-500 bin* kesin vardır. (K8, Kadın, 41).

Valla bilemiyorum *en az 300-400 bin* vardır rahat vardır. (K1, Kadın, 34).

2 milyonsa bunun bence yarıya yakını (*1 milyon*) olmuştur çünkü sokaklara çıkamıyoruz çarşıya falan hep Suriyeli dolu. (K10, Kadın, 50)

Yani *2 milyon 30 bini de* Suriyeli diyebilirim şu an. (...) (**Hissedilen öyle herhalde?**) Evet, evet! Adım başı Suriyeli zaten. Her an karşımızdalar yani en az *1-1.5 milyon* vardır. En az diyorum gerçekten. Nüfusta o kadar gözükme dahi var. (K9, Kadın, 22)

Literatürde, azınlık popülasyonunun var olandan daha fazla algılandığını ortaya koyan çalışmalar yer almaktadır.³¹ İlgili çalışmalar, yalnızca gerçek rakam ve algılanan rakam arasındaki tutarsızlığı anlamaya çalışmamış; ardında yatan gerekçelere de odaklanmıştır. Azınlık yüzdesi ve ayrımcılık arasındaki ilişkiyi inceleyen Hubert M Blalock çoğunluk grubunun ayrımcılık motivasyonunun ardında ekonomi ve politik (güç ve rekabet) olmak üzere iki tür tehdidin olduğunu belirtir (Corzine, Creech, & Corzine, 1983). Nitekim bu çalışmada da barınma, ekonomi, istihdam gibi konular üzerinden benzer bulgulara rastlanmıştır.

(...) mesela şu sıkıntı da var benim 1000 lira 1500 lira kira vermek de zoruma gidiyor. Adamların evi barkı yok buraya geldiklerinde kirada kalıyorlar ben yaşadığım olayı size söyleyeyim; ev sahibim diyor ki “hocam diyor tutmazsan tutmazsın” diyor şu fiyatı vermiyorsan Suriyeli var diyor. Bu da ekonomik olarak da bizi yıpratıyor ister istemez (K13, Erkek, 29).

Başka bir açıdan Allport’un sosyal temasın önyargıları azaltmada rol oynayabileceği yönündeki tezinin (2016, s. 305) istisnaları olabileceğini göstermiştir. Nitekim K13 adlı katılımcının ifadelerinden temasın tam aksi yönde işleyebileceğine dair kesin bir yorum yapılamasa da bir tür rahatsızlık hissi doğurduğu söylenebilmektedir. K13, Suriyeli göçmen nüfusuna dair yüksek rakam tahmin etme ve nedenini şöyle dile getirmektedir:

“Yani ben resmi rakamları bilmiyorum fakat en az 800.000 olduğunu düşünüyorum. Yani ben öyle hissediyorum. (...) ben öyle hissediyorum çünkü kendi bulunduğum sitede bile benim sağ komşum alt komşum üst komşum çoğu Suriyeli olunca ister istemez...” (K13, Erkek, 29).

Katılımcının hissettiği abartılı rakamın kaynağını apartmanındaki Suriyeli sayısının çokluğuna dayandırması dikkat çekicidir. K13’ün söylemine bakıldığında Suriyelilerle karşılaşmaların, nüfusun abartılı tahminine yol açtığı söylenebilir. Diğer katılımcıların dile getirdiği “*baktığım her yerde görüyorum*”, “*sokaklar, çarşı hep Suriyeli dolu*”, “*adım başı Suriyeli*” gibi yorumlardan da görüleceği gibi, çeşitli ortak alanlardaki sınırlı temaslar, önyargıya neden olmakta ve tüm nüfusa hatalı genellenmektedir. Tabiri caizse nüfus ve önyargılar arasındaki bu kısır döngü ilişkisi

³¹ (Kawalerowicz, 2017); (Porter & Russell, 2020).

birbirini tetikleemektedir. Nitekim literatürde azınlıkların yoğun olduğu yerlerde önyargıların da yüksek olduğunu gösteren çalışmalar³² vardır (Allport, 2016, s. 272).

K13'ün deneyimlemiş olduğu komşuluk ilişkisi, onda Suriyeli nüfusunun yoğunluğu algısı yaratmış ve bunu nüfusa genellemesine yol açmıştır. Bu anlamda göçmenlerle yoğun temasın nüfusu fazla algılamada etkili olduğu söylenebilir. Benzer şekilde diğer katılımcıların da çarşı, pazar vb. gibi alanlardaki temasları, Suriyeli nüfusuyla ilgili mikro alanlardaki deneyimlerden makro yorumlara gitmelerine ve genelleme yapmalarına yol açmıştır.

Bu algı kuşkusuz gündelik hayatın problemlerinin beslediği psikolojik durumun bir neticesidir. Evinden işine geç giden için trafikte kaldığı her bir dakika Suriyelilerin aleyhine yazılmaktadır. Artan fiyatlardan tutun çevre kirliliğine kadar hemen hemen her olumsuzluk kolaylıkla Suriyeli nüfusla ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşımlar, Suriyelileri bir olumsuzlama paratonerine dönmüş yabancı imajına büründürmektedir. Dolayısıyla nüfusun gerçek rakamdan daha çokmuş gibi gelmesi bu anlamda garip gelmemektedir.

Ya çok kalabalık Antep artık yaşanmayacak hale geldi zor ya, trafik çok kötü, ondan sonra dışarı çıkıyorsun böyle rahat rahat yürüyemeyecek hale geldin. (...) Yani zorlaştı. Hayat şartları çok zorlaştı (K8, Kadın, 41).

Ya her yer çok kalabalıklaştı, temizlik aksadı. Mesela çok görüyorum parkta çekirdeği yiyor atıyor o kadar gördüm ki nargileyi tütürüyor atıyor. Hiçbir şekilde şehrin düzenine dikkat etmiyorlar. Otobüslerde görüyorum mesela biz olsak yer veririz veya erkekler falan ayağını açıp oturuyorlar hiç öyle yer verme şu verme bu verme yok. Kabalar biraz (K3, Kadın, 28).

(...) Fiyatlar olsun şunlar olsun bunlar olsun artık dayanılacak tahammül kalmadı 500 bin tane Suriyeli varmış bunun hangi birini ne yapacaksın ki sen? Bir trafiğe çıkıyoruz akşam 6'da eve gitmeyi isteyen bir insan yarım saat Karataş'a yolun sürer veya Düztepe'ye gitmeye çalışsın 30 dakika sürer. Benim evim üniversitenin orda ama benim buradan çıktığımda yol boş olsa en fazla 4 dakika 5 dakikada evdeyim çok fazlasıyla yarım saatten fazla sürüyor. (K17, Erkek, 28).

3.5. "GİZEMLİ" VE "ÜRKÜTÜCÜ" SURİYELİ

Gündelik hayat içerisinde Suriyeli göçmenlerle teması öğrencilerinden veya sınırlı kamusal alan karşılaşmalarından öteye geçmeyen öğretmenlerin karşı gruba atfettiği nitelikler, çoğunlukla toplumun genelinde yaygın olan önyargı ve kalıpyargılara dayanmaktadır. Katılımcıların öznel fikirleri belirtmede kullanılan

³² *South Carolina* eyaletinde yapılan ve siyahi nüfusunun yoğun olduğu yerlerde zenci önyargılarının da yoğun olduğunu gösteren araştırma ve konuyla ilgili diğer tartışmalar için Allport'un *Önyargının Doğası* adlı kitabında yer alan "Azınlık Gruplarının Büyüklüğü ve Yoğunluğu" (s. 271) başlığına bakınız.

“bana göre, benim fikrime göre” ya da kısaca “bence” gibi ifadelere başvurması, muğlak olanın algısına dair önyargıların kullanımının itirafıdır aslında. Hatta görüşmecilerden K1, Suriyelilerle herhangi kötü bir deneyimi olmamasına hatta onlarla çok da iletişimi olmadığını kendisi bizzat ifade etmesine rağmen Suriyelilerden duyduğu rahatsızlığı açıkça dile getirmektedir. Diğer bir taraftan, kullanılan ifadeler her ne kadar öznel ve bireysel bir görüşü yansıtıyor gibi görünse de değişik katılımcıların benzer önyargıları dillendirmesi aslında bunların kümülatif bir şekilde üretildiğini, Allport’un (2016, s. 66) tespit ettiği, “kötüleme ve belirgin aşırı genelleştirme” gibi önyargının iki ana bileşenini içerdiğini göstermektedir.

(Seminizde Suriyeliler var mı?) Varlar. Ya görüyoruz dediğim gibi ama iletişim noktası yok. *(Sizi tedirgin ediyor mu?)* Ediyor tabii. Yani duyduğumuz bazı olaylar falan da var. *(Mesela?)* Hani dediğim gibi, kaybedecek bir şeyleri yok onların. Farklı bir kültüre gelmişler, onlar da biliyorlar burada çok istenmediğini halk tarafından, geçici gözüyle bakılıyor ama onlar kalıcı olmak istiyor mu istemiyor mu, gitmek istiyor mu istemiyor mu bilmiyorum. Bir benimseyemiyorlar bir çatışma var ondan dolayı açıkçası kaybedecek bir şeyi olmayan bir insan her şeyi göze alabilir ya bunun korkusu da var. (K1, Kadın, 34)

Yani... Biraz şeyim var niye biliyor musun? Kaybedecek bir şeyi yok adamların. Daha meyilli, daha atik, daha cesaret gösterir yanlış şeylere. O yönden ürkütücü olur. Çünkü adamların bir geleceği yok, burada bir şeyi yok değil mi? Kaygısı yoktur. E benim bir düzenim var, şeyim var. Niye bulaşayım diye düşünürüm ürkerim yani. Fazla da yaklaşmam uzak durmaya çalışırım, polemiğe girmem fazla. (K4, Erkek, 52)

(...) ben korkuyorum, zarar vermelerinden, insanlara zarar vermelerinden korkuyorum özellikle erkeklerinin. Sanki kaybedecek bir şeyleri yokmuş gibi davranıyorlar. Herhangi bir durumda diyelim bir kavga çıktı, bir şey çıktı geri çekilmiyorlar. Bence o an yanlarında bıçak varsa çıkartıp bıçak sallayabiliyorlar, silah varsa çıkartıp sıkabiliyorlar dolayısıyla ben korkuyorum onlardan. (K12, Kadın, 29)

Katılımcıların da belirttiği “onların gelecekte beklenmesi olmadığı” için “kaybedecek bir şeyleri yok” ifadesi, Simmel’in yabancının nesneliliği tartışmasındaki “eylemlerini gerçekleştirirken eli kolu âdetler, dinî kaygılar veya önceki emsallerle bağlanmaz” (2015, s. 151) tespitiyle örtüşmektedir. Bilindiği gibi “kaybedecek bir şeyinin olmaması”, genelde her şeyi göze alabilecek, her türlü riske girebilecek, dolayısıyla “tehlikeli” insanlar için kullanılmaktadır. Buradan, katılımcıların söz konusu ötekiyi “sapkın (deviant), tedirgin edici, ürkütücü, korkutucu” olarak kodladığı görülebilmektedir. Bu ifade bir tesadüften ziyade, Freud’un yabancının bir “tekinsiz” olarak algılanabileceği fikriyle örtüşmektedir. Onlar “tekinsizdir”, çünkü onları güvenilir yapacak olan varlıktan ve aidiyetten yoksundurlar; yani K4’ün belirttiği gibi, onların “bir geleceği yok”. Daha geniş bir şekilde ele alındığında bunun anlamı şudur: muktedir için ister yabancı olsun ister yerli, yoksunluğa sürüklenen kişi Victor Hugo’nun Jean Valjean’ı gibi tehlikeli

olmak zorundadır. Bu toplumsal ironi, “sahip olmayan tehlikelidir” gibi genel bir yargıdan beslenmektedir.

Suriyelilerin sahip olduğu göçmen kimliği bir referans alınarak onların “buraya ait olmayan” ötekiler oldukları algısı oluşmaktadır. Bunun bir ifadesi olarak da kültür vurgusu ve halk tarafından çok da istenmediklerine yönelik ifadeler adeta araya sıkıştırılmıştır. Bu söylemde göze çarpan “farklı kültür”, “geçici” ve “istenmeyen” ifadeleri, ötekinin “ben” yerine “biz” üzerinden konumlandırıldığını göstermektedir. Bu durumda tehdit bireysel değil toplumsaldır. Onlar, düzenlerini kaybeden “düzen”in bozucularıdır. Durkheimci bir ifadeyle “anomalinin kaynağı”dırlar (2018, s. 119). Görüşmeler boyunca bu şekilde grup kimliğine açık ya da örtük biçimde sıkça yapılan atıflar bir tür meşrulaştırma ve katılımcının görüşlerinin sorumluluğunu paylaşma eğilimi olarak da okunabilir.

Ötekileştirmede iletişimsizliğin zamanla önyargıyı inşa etme ve besleme gibi bir fonksiyonu vardır. Ötekileştirme bilinmeyen bir çıkmaz sokak gibidir, içine girildiğinde insanı ürperten, canını sıkan bir yanı vardır. Bu fiilin en çok mağdur olanları daha dezavantajlı gruplarken, paradoksal biçimde ötekileştirenler önyargı üzerinden geliştirdikleri şemalardan ürkmeye başlarlar. Bu tedirginlik hali, ötekinin sınırlarını daha da keskinleştirerek onu daha ürkütücü hale getirir. Öyle ki, onlar “normal” insandan farklı olarak, “çok garip yüzlü”, “çok garip ifadeli” insanlardır.

(...) saat 11’de ben spor yapma koşmaya gidiyorum Celal Doğan parkı var (...) E bir de yani biraz da tedirgin ediyordum aslında insanı. E yani hep “sen tek kaldın” orada diyorsun. Bunlar hırsız mıdır nedir ki. Çok söyleniyor yani hırsız falan. Onların da gelmesiyle beraber Antep’te çok fazla hırsızlık olayı da gerçekleşti, gerçekleşiyor. O yüzden de yani gecenin bir vakti işte sıkıştırırsalar beni ne yapacağım diye bazen tedirgin olduğum oluyor zaten. (...) Çünkü gerçekten sağda solda bulunanlar, ya çok garip yüzlü insanlar var, çok garip ifadeli insanlar var. Tedirgin ediyordum insanı, güven vermiyor yani orada oturmak. Ben mesela oradan geçerken ille bir kavgaya rastlardım, Suriyelilerin birbiriyle kavgası. Hem de böyle kanlı bıçaklı falan koloni halinde birbirine giriyorlar. O yüzden de ben kendime söz verdim artık ben bu caddeye girmeyeceğim. O gün bu gündür o caddeye girmiyorum. (K6, Erkek, 49)

Ürkütücüler. Korkuyorum. Bakışlarından korkuyorum, tavırlarından korkuyorum. Yani mesela kaldırımda yürüyorsam onlar hiç istifini bozmuyor ben kaldırımdan iniyorum onlar geçiyorlar. Sanki burası onların ülkesiymiş gibi biz azınlıkta kalmışız gibi. (K12, Kadın, 29)

Dış gruba dair toplumda yaygınlaşan söylenti ve olumsuz öykülerin kişiler arasında yayılarak ona yönelik düşmanlığı tetikleyici ve önyargıların oluşmasında pekiştirici bir rolü vardır (Allport, 2016, s. 100). Katılımcıların “*duyduğumuz bazı olaylar falan da var*”, “*bunlar hırsız mıdır nedir ki çok söyleniyor*” şeklindeki ifadelerinden Suriyelilere yönelik bir dedikodu mekanizmasının işlediği, bu dedikodu üzerinden yaratılan profilin “tekensiz” olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Bu tekensizlik karşısında birey zayıftır. Bu noktada, K6’nın “e sen tek kaldın orada”

ifadesi ve yine bununla örtüşen Suriyelilerin “koloni halinde” suçlu olduğu söylemi, ötekinin bütüncüllüğü karşısındaki tekliğin zayıflığını vurgulamaktadır. Bu vurgu diğer katılımcılar tarafından da tekrarlanmıştır.

Ama dediğim gibi işte çarşı tarafında falan biraz daha kalabalık yerlerde toplu halde gezdikleri için insan ister istemez ürüyor yani. (...) Böyle en ufak bir şeyde ordu gibi çok çabuk toplanıyorlar. Mesela bizde ne olur diğeri biriyle bir sorun bile yaşasa o orda biter diğeri akrabalara gel desen gelmez (K7, Erkek, 40)

Bu sebepten ötürü yerliler kendi grup kimliğine sarılmak zorunda kalır. Daha doğrusu iki grup arasındaki bariyerlerin yükseltilmesini meşrulaştırır. Bu, sadece yetenek, kültür, fiziki görünüş gibi daha görünür farklılıkları birbirinden ayıran “doğal” bir bariyer değildir; düzenle düzensizliği, iyi olanla kötüyü, kurbanla suçluyu birbirinden ayırt eden mental bir bariyerdir. Adeta koyunları kurtlardan koruyan bir ağıl duvarıdır. Ne de olsa, ötekiler zorluklarla mücadele etmek için dayanışmak zorunda olan bireyler değil “koloni halinde” hareket eden, “ordu gibi” organize olabilen bir suç kütesidir. Bu yakınma, işaret edilen suç kütesinin verdiği ya da vereceği tahribat konusunda bir uyarıdır adeta.

Valla işte Antep’in yerlileri şey değildir. Böyle kültür olarak yüksek seviyede bir kültürümüz vardır. Mesela akşam 10’dan sonra falan çıkardım dışarıya; rahat rahat yürürdüm gezebilirdim; istediğim zaman oturur, arkadaşlarımla. Kafeteryalar 12-12 buçuğa kadar açık olurdu. Şimdi saat 10’da insan çıkınca bir korkuyor tedirgin oluyor zaten. Yani ülkemize korku getirdiler kültür olarak. (K20, Kadın, 38)

Bu söylemde yerliler kendilerini yabancı kurda karşı savunmasız bir koyun gibi sunmaktadırlar. Ancak bu travmatik söylemin altındaki resim oldukça farklıdır. Zira kurt olarak görülenler gerçekte koyunlardan daha zayıf bir kütleyle karşılık gelir. Bu, tam da Bourdieu’nun iki karşıt sınıfın ilişkisini tahakküm ilişkisi olarak ele almasına denk gelir. Hâkim sınıfın beğenileri, alışkanlıkları ve kültürel değerleri geçerli bir kıstas olarak tahakküme konu olurken öteki üzerinde bir iktidar alanı belirir. Bourdieu, bunu bir tür “sınıf ırkçılığı” olarak yorumlar (Swartz, 2011, s. 235). Demek ki bu bariyer gerçekte güçlüyü güçsüzden ayıran, “efendi”yle “köle”nin yerlerini gösteren bir hattır. K20’nin ifade ettiği şekliyle kendi “yüksek” kültürleri karşısında ötekilerin “ürkünç” kültürleri daha “aşağı” konumdadır. Nitekim bu bariyerler keskinleşmedikçe, onlar konumlarını unutup kolaylıkla “sanki burası onların ülkesiymiş gibi...” yani “sanki onlar da sahiplermiş gibi” hareket edebilirler. Bu yüzden onların her zaman “kendi konumlarını bilmeleri gerekir”; bunu yapmazlarsa onlara “hatırlatmak gerekir”. Bu şekilde, esasında ulus devletinin olmazsa olmaz unsurlarından biri olan vatan kavramı ve onu sahiplenmenin verdiği hakla, hem maddi hem manevi hakların yabancı biri tarafından ihlal edildiğinde duyulan

rahatsızlık gün yüzüne çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Suriyelilerin yürüdüğü ama kendisinin inmek zorunda olduğu “kaldırım” ait olunan kara parçasının bir temsili sayılabilir. Ve bu ulusun parçası olan yerlinin o kaldırımdan inmek zorunda kalmasının doğurduğu öfke bununla ilişkili olarak okunabilir.

Suriyelilerin bu şekilde ürkütücü bulunmasının en önemli nedeni Suriyeli göçmenler geldikten sonra şehirdeki suç oranlarında artış olduğuna dair yaygın kanıdır. Katılımcının “*Tabi. İnsanlar konuşuyorlar işte anlatıyorlar.*” (K20, Kadın, 38) şeklindeki tereddütsüz ifadeleri bu konudaki yaygın kanıya işaret etmektedir. Bu yaygın kanının altındaki en önemli faktör; bilindik bazı suç örneklerinin gerek basında, gerekse de halk arasında Suriyeli kimliğiyle özdeşlik kurularak sunulmasıdır.

Evet arttı. Geçen yıl mıydı sanırsam, hani bir bıçaklanma olayı olmuştu Gazikent’teki. Eşim bakırcılarda çalışıyor, onun tanıdığı bir çocuktan mesela genç bir çocuk. Yani bu cesareti bulabiliyorlar demek ki. (K9, Kadın, 22)

Ya bu haberleri falan izlediğim için baktığımda işte yok Türkleri birleşip dövmüşler falan fiştan haberlerde izlediğim kadarıyla doğru yani. (...) Evet, oldu Gazikent’te. Karşıyaka’da da olmuştu bir aralar. Evet, suç oranı arttı yani fazlasıyla (K17, Erkek, 28).

K9’un suçun arttığına dair sunduğu örnek³³ Gaziantep’te hemen herkesin bildiği ve söz konusu suç olduğunda Suriyelilerle ilgili verilen örneklerin başında gelmektedir. Nitekim benzer bir şekilde K17, suçun arttığını Gazikent ve Karşıyaka’daki olayı örnek göstermektedir. Katılımcılar, örnek gösterdiği olayları münferit olarak değerlendirmekten ziyade genelleme yapmayı tercih etmiş ve suç oranlarının arttığı fikrini bu argüman üzerinden desteklemiştir. Bunun yanı sıra K17’nin suç oranlarıyla ilgili yorum yaparken bilgi kaynağı olarak medyayı göstermesi ve sorgulamaksızın kabul etmesi de önyargıların oluşmasında medyanın rolünü göstermektedir.

Diğer taraftan, Gaziantep’teki bu olaylar dışında, dünyada özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları ile el-Kaide, IŞİD gibi radikal grupların eylemleri “terörist Arap” imajının kitleler arasında yayılmasına vesile olmuştur. Nitekim bazı katılımcıların “bunlar kafa kesen insanlar” ya da “teröriste benziyorlar” şeklindeki ifadelerinin bu algıdan beslendiği söylenebilir.

Bunlar geldikten sonra hırsızlık olayının arttığını düşünüyorum, onun haricinde cinayet olaylarının arttığını düşünüyorum, ölüm olaylarının arttığını düşünüyorum bunlar gitmeli,

³³ Söz konusu örnek 22 Aralık 2018 tarihinde Gaziantep’in Gazikent mahallesinde, Türk ve Suriyeli iki grup arasında çıkan kavga sonucunda bir Türk gencinin hayatını kaybettiği olaydır. <https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/gaziantep/kavgada-bogazindan-bicaklanan-genc-1-ay-sonra-41092039>

teröriste benziyorlar aynı, gitsin bunlar. Terörist gibi hele şu İdlib'den gelenler yok mu bildiğin terörist. Apaçi gibiler... (K12, Kadın, 29).

(...) “Kafa kesecem ben burada” diyen Suriyelileri gördüm, taşkınlık çıkaran Suriyelileri gördüm. (K18, Erkek, 24).

(...) Ya zaten mesela geçenlerde yine bir konuşmalar vardı; yarın öbür gün bir şey olsa dönüp bizi vururlar, kafa kesen insanlar bunlar, yani bizim kültürümüzde var mı kafa kesmek? Bunlardan gördük. 2-3 yıl önce haberleri açıp bakamıyordum ben korkumdan. (K20, Kadın, 38).

Suriye'deki iç savaş boyunca görsel medyaya yansıyan vahşet görüntüleri henüz tazeyken, gelen siviller arasında orada savaşın olduğu da biliniyorken bu algıyı sadece yaratılan bir imaja indirgemek doğru olmayabilir. Nitekim K20'nin ifade ettiği gibi birçok insan korkudan belki de iğrendiğinden savaş görüntülerini izleyemiyorlardı. Üstelik Gazikent'te olan olayın basında “Suriyeliler, Gaziantep'te bir gencin boğazını kesti”³⁴ şeklinde yer alması insanları iyice germişti. Bu yüzden buradaki katılımcılar, sadece Suriyelilerle birlikte suçun arttığını kabul etmiyorlar aynı zamanda buna karşı tepki de ortaya koymaktadırlar. Diğer bazı katılımcılar ise suçun arttığını kabul etmekle birlikte bunun yoksulluk ve kötü koşulların zorunlu ve doğal bir sonucu olduğu gerekçesiyle tepki koymaktan kaçınmamaktadırlar.

E para olması lazım, hayatlarını ikame etmesi lazım (...) yani yapsa da şaşırırım. Niye? Çünkü nasıl geçimini sağlayacak? Burada nasıl ayakta duracak? E dolayısıyla yan yollara sapacak yani bu işin olması normal. (K4, Erkek, 52).

(...) Sıfır ekonomiyle kendi varlıklarını devam ettirmeye yönelik bir mücadelenin bir yaşam mücadelesinin içine girmiş olmaları haliyle zor. Yani empati kuruyorum çok zor bir şey. Onun yaratmış olduğu bir takım tabii ki kriminal böyle biraz suça yönelik durumlar gerçekleşmiş midir? Mantıklı geliyor, olabilir (...) (K11, Erkek, 37).

Yani hocam bu Maslow var İhtiyaçlar Hiyerarşisi'nde Maslow diyor ki; insanın tabandaki temel ihtiyacını karşılamazsa sen bu insandan her şeyi beklersin. Yani senin benim etik değerim niye var? Karnımız doymuş, güvenliğimiz sağlanmış, aç değiliz açta değiliz, bir üst basamağa çıkabiliyoruz. Ama bu insan açlığı görmüş bu insan ölümü tatmış bu insan yokluğu görmüş bunu olmayan insandan her şeyi beklersin. Artar mı? Artar. E suç oranlarına bakınca zaten aç olan insan yapar güvenlik ihtiyacı görülmeyen insanlar bunu yapar. E Suriyelilerden de insanlar açken sen etik değerden bahsedemezsin. Senin çocuğun ölüyor sen gidip de “aa çalmak hiç iyi bir şey değil” diyemezsin. (K19, Kadın, 34).

Adorno bu gibi yorumların nötr yorumlar olmadığını, tıpkı aleyhte önyargılarda olduğu gibi aksi yönde de olsa bir değer barındırdığını ifade eder. Yahudiler üzerinden verdiği örneğe göre, önyargıya sahip birey, nefret beslediği Yahudileri esasında bir “nesne” olarak tartışır; “önyargısız kişi ise, nesnel biçimde yargılamaya niyetlendiğinde bile sempati gösterir. Bu sempati ile rasyonellik arasındaki halka, belli insanlarda kendiliğinden, adeta içgüdüsel olarak iş gören adalet düşüncesidir” (Adorno, 2019, s. 89). Benzer biçimde yukarıdaki yorumlar, üç katılımcının da ekonomik mağduriyet ve sığınmacılık konularına yaptığı vurgu

³⁴ <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/suriyeliler-gaziantep-te-bir-gencin-bogazini-kesti-218362h.htm>

üzerinden bir nevi adaleti sağlama çabası olarak yorumlanabilir. Ancak buradaki durumda şöyle bir terslik var: Suriyelilerin mağduriyeti üzerinden bir empati geliştirilirken, Suriyelilerin suç oranlarını arttırdığı önyargısını başka bir biçimde yeniden üretmektedirler. Bu ikilem, birincisi, toplumda üretilen bilgiye yeterince şüpheyle yaklaşmadığında; ikincisi, fiilin gerçekleşmesine yol açabilecek başka faktörler üzerinde yeterince durulmadığında; üçüncüsü, iddianın geçerliliğinden ziyade iddianın meşruluğuna odaklanıldığında kaçınılamaz olmaktadır.

Aşağıdaki katılımcılar bunun bir önyargı olabileceğini ortaya koyarak daha rasyonel bir empati geliştirmişlerdir. İki katılımcı da suçun arttığına dair bir kanı beslemektedirler. Ancak onlar bu artışın nedenini Suriyelilere bağlamak yerine bireylerin “farklılaşması” ve toplumun “dejenere” olmasına bağlamaktadırlar. Burada gerçekten suç oranının artıp artmadığı sorusu bir tarafa bırakılırsa bu iki katılımcının ortaya koyduğu nedenler bir grubu hedef göstermeme gayretiyle daha tutarlıdır.

Yani çok katılmıyorum. Suç oranı genel olarak artıyor, insanlar giderek daha farklılaşıyor yani Türkler’de de suç oranı artıyor sadece onlarda değil yani. Ona katılmıyorum Suriyeliler tamamen suçu arttırdı diyemem. (K8, Kadın, 41).

Ya suç oranları ona bağlı değil bence genel bir toplum olarak suç oranları arttı bence. Yani Suriyeliler mi yapıyor şimdi balerin kızı öldüren Suriyeli miydi? Genel olarak ben baktığım zaman tüm toplum olarak dejenere oluyoruz yani. Filmler, şeyler, programlar aslında onların hepsi kötü örnek. Yani toplum olarak zaten öyle bence Suriyeliler yapmaz yani genel olarak bir ahlaki çöküş içindeyiz. (K10, Kadın, 50).

Aslına bakıldığında Suriyelilerin suç oranını arttırdığına dair herhangi bir veri bulunmamaktadır. Nitekim 2018 yılında yapılan *Gaziantep’teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar* (Gültekin vd.) adlı çalışmanın özet raporunda ifade edildiği üzere:

Alan araştırması sonuçları, özellikle belli söylem ve ifade kanallarında dile getirilen önyargıların aksine, Gaziantep’teki Suriyelilerin, kimlik, ehliyet ya da ikamet işlemleri dışında, yargı, karakol, mahkeme gibi resmi devlet kurumlarıyla ilişkilerinin son derece minimum düzeyde olduğunu göstermektedir.

Bu veriler, katılımcıların suçluluk oranlarının artışıyla ilgili fikirlerinin gerçek durumu ne derece manipüle ettiğini görmek açısından önemlidir.

3.6. GÜNAH KEÇİSİ OLARAK SURIYELİLER

Dijk’e göre göç ya da göçmen karşıtı olarak açıkça fikirlerin belirtilmekten çekinildiği durumlarda karşılaşılan en yaygın ve geleneksel tema, göçmenlerin ülke için mali yük olduğu imasıdır. Sığınmacılara yapılacak yardım ve sunulan

kaynakların devletin bütçesini zorlayacağı temelinde oluşan bu görüşe sahip kişiler, ötekilerin mali yük olduğunun altını çizerek (2015, s. 73). Bu bağlamda, yerli halk tarafından Gaziantep özelinde artan kiralar başta olmak üzere ülkenin genel ekonomik durumundaki dalgalanmalara kadar ekonomide yaşanan çeşitli olumsuzluklar Suriyelilerle ilişkilendirilmektedir.

Onlar geldiler kiralar arttı, onlar geldiler meyve sebze zam geldi. (...)Ekonomik olarak bizi krize soktular gerçekten. Öyle olduğunu düşünüyorum (K20, Kadın, 38).

Hayat şartları çok pahalılaştı kiralar çok yükseldi. Suriyelilere yüksek kiraya verdikleri için Türklere de yükseliyor. (K8, Kadın, 41).

Yani çok yoğunuz aşırı, aşırı yoğunuz çok kalabalığız. Öğrenciler çok, zor, eğitim zorlaştı, çarşılar çok ağır, pahalılık arttı, bir kültürel farklılıklar çok var ne bileyim birçok şey var. Evler falan çok arttı (K10, Kadın, 50).

“Biz burada zaten misafiriz Türklere zaten yüküz bu devlete zaten yüküz” diye düşünmüyorlar hak arıyorlar. (...)Birçok asker şehit verdik birçok zayıf verdik ekonomik olarak, eğitim sektörüne yükler, sağlık sektörüne yükler, işsizlik artmasına sebep oldular (K18, Erkek, 24).

Çok sık bir şekilde söyleme yansıyan mali yük algısı, Suriyelilerle girilen ekonomik temelli sınıf çatışmasının bir yansıması olarak okunabilir. Aslına bakılırsa, zamanlama açısından Suriyeliler geldikten sonra kiraların arttığı yanlış değildir. Nitekim ev sahiplerinin çok büyük bir kesimi durumu fırsata çevirip kiraları arttırırken daha küçük bir kesimi var olan durumu muhafaza etmiştir. Suriyelilerin ödemek zorunda kaldıkları daha yüksek kiraların konut sahipleri tarafından yerli kiracıların karşısına bir pazarlık aracı olarak getirildiği de sık bir şekilde dillendirilmektedir. Konut sahiplerinin bu durumdan şikâyetçi olmayacağı bellidir. Bu durumdan en çok rahatsız olacak olan kesim konut sahiplerine karşı pazarlık gücü zayıflayan yerli kiracılarıdır. Bu anlamda kiracıların Suriyeli göçmenlere tepkili olması normal gibi gelebilir. Ancak bu, konut sahiplerinin bu şartların oluşmasındaki rolünü görünmez kılmaktadır. Duyulan rahatsızlık ve sınıfsal anlamdaki rekabet ve çatışmalar, sağduyulu yaklaşımları ötelerken önyargıların irrasyonel doğası ve sağduyuyu uzaklaştıran yönü bir kez daha görünürlük kazanmaktadır. “Vurun abalıya” deyiminin ifade ettiği gibi, konut sahiplerine gösterilmeyen tepki kısa yoldan Suriyelilere gösterilmektedir.

Günah keçisi olgusunun sınıfsal tepkinin çok ötesinde bir yönü bulunmaktadır. Toplumun genel sorunlarından tutun, en küçük statü gruplarının kendine has sorunlarının atfedildiği çok boyutlu bir dışlanmaya karşılık gelmektedir. Bir kiracı onu, kiraların artışından, bir işçi düşük ücretinden, hatta bir öğrenci sınavı

kazanamamasından sorumlu tutabilmektedir. Öğretmenin de kendi mesleğindeki sorunları Suriyelilerle ilişkilendirmesi bu anlamda çok şaşırtıcı olmamaktadır.

Ama genel olarak tabi toplum düzeninin bozulduğunu düşünüyoruz. Ya mesela okulda bile sen öğretmensin düşün karşına muhatap bulamıyorsun, kendi mesleğini nerdeyse yapamıyorsun icra edemiyorsun. E bu da insanın canını haliyle çok sıkıyor. (...) Kültürel fark da çok fazla. Mesela bizim öğretmene olan bakış açımız, bizim öğretmene olan saygımız. Biz var ya öğretmenler gününü o kadar buruk geçirdik ki, ya mesela eski okulda biz o çocuklarla bir şenlik havasında geçirdi, ben var ya arabanın arkasını doldururdum artık çuvalla götürürdüm o kadar yani. Küçük ufak tefek alırlar neler yaparlardı bu okulda o kadar buruk geçti ki. Tek benim sınıfım Türk'tü onlar sağ olsun bana sürpriz hazırlamış ama mesela diğer sınıflarda hiç öğretmenler gününüz bile kutlu olsun demediler. Çünkü bilmiyorlar kültürlerinde yok yani hiç bir şekilde şey yapmadılar biz onu çok ezik geçirdik (K3, Kadın, 28).

Katılımcının kendi mesleğini neredeyse icra edemediğini belirtmesi ve bundan duyduğu rahatsızlık, Marx'ın insan emeğine yabancılaşmasıyla ilişkilendirilebilir. Mesleğiyle ilgili bu yabancılaşma halini Öğretmenler Günü'nden verdiği bir anekdot ve öğretmene saygı üzerinden yaptığı okumayla Suriyeli öğrencilerin varlığına atfetmektedir. Öte yandan Suriyelilerin toplum düzenini bozduğu iddiasından hareketle şikâyetlerinin aslında içinde bulunduğu topluma yabancılaşmasından kaynaklandığını da söyleyebiliriz. Bu minvalde ötekiden duyulan rahatsızlığın yine bir ötekileşmeden kaynaklı tepkilerden meydana geldiğini söyleyebiliriz.

(...)Bunlar tam olarak bütçe olarak, ahlaki anlamda, kültürel anlamda, sosyal anlamda bizi çok yordu (K16, Kadın, 27).

Ekonomik olarak, sosyal, kültürel olarak birçok alanda maalesef olumsuzlukları daha çok göze çarpıyor. Ben şunu getirdiler diyemem açıkça söyleyeyim gördüğüm bir şey yok ama yüreğimiz parçalanıyor bizim askerimiz orda şehit oluyor onlar burada keyiflerine bakıyorlar umurlarında bile değil. Ben onun için olumlu bir şey getirdiklerini söyleyemeyeceğim maalesef (K13, Erkek, 29).

K13'ün Suriyelilerin çeşitli alanlarda olumsuzluklara yol açtıklarıyla ilgili düşüncelerine ek olarak konuyu şehitlere bağlamış olması burada dikkat çekmektedir. Suriyelilerle ilgili yaygın önyargılardan biri de “keyiflerine düşkün oldukları”³⁵ ; “vatanseverlik duygularının zayıf olduğu”³⁶ inancıdır. Görüşmelerde de karşılaştığım bu yaygın kanaatin ve bu örnekteki söylemin temelini ulus devletin “biz”i inşa ederken kullandığı en temel değerlerden biri olan vatanperverlikle ilişkili olduğu söylenebilir. Nitekim Giddens'in “tarihsel toprak ideolojisi” olarak nitelediği milliyetçilik, sınırları belirli ve ait olunan bir “anavatan” etrafında tüm yurttaşları

³⁵ Bu konuda farklı çalışmalardaki benzer bulgular için bkz. (Çatak, 2018, s. 150); (Doğan, 2019, s. 76-77)

³⁶ Bu konuda farklı çalışmalardaki benzer bulgular için bkz. (Kuşçuoğlu, 2019, s. 70-71); (Çatak, 2018, s. 157)

toplar. Yurttaşlığın en önemli bileşenlerinden olan ulusal kimlik duygusu, ulus adına “kendini feda etme” hissi yaratacak kadar kuvvetlidir. Bu durum özellikle kriz ve savaş zamanlarında gün yüzüne çıkmakla birlikte yurttaşların çoğunun vatani savunmak için seve seve hayatlarını feda etme eğilimiyle kendini gösterir (Giddens, 2019, s. 266-267). Millî kimliği oluşturan bu güçlü öge, Suriyelileri vatansızlık üzerinden sürekli bir kıyaslama ve sonucunda olumsuz bir konumlamayla sonuçlanmaktadır.

Vatan millet algımız farklı tarihten beri. Kanımızda var bizim, onların da kanında var. Tarihten beri ortada örnekleri, gen kırılmıyor demek ki! (K20, Kadın, 38).

Biz ülkemizi seviyoruz, onların çok sevdiği söylenemez. (K17, Erkek, 28).

Vatansız olduklarını düşünmüyorum. (K16, Kadın, 27).

Bence onlarda vatan sevgisi yok, milliyetçi değil buraya gelenler. (K12, Kadın, 29).

Sanki savaşta değiller, vatan millet duyguları yok ilginç. Biz onlara çok üzüldük ama onlar çok çabuk adapte oldu. (K10, Kadın, 50).

3.7. SURIYELİ DAMGALARI

“Etimolojik olarak *stereos* (katı) ve *typos* (nitelik, tip) sözcüklerinden oluşan” (Bilgin, s. 369) stereotip (*stereotype*) kavramı, ilk kez Walter Lippmann (1922) tarafından kullanılmış olup kısaca “kafamızdaki resimler”e işaret etmektedir. Lippmann’a göre sınırlı yaşam alanlarımızda her şeyin bilgisi ve herkesle tanışıklığın mümkün olmamasına bir de modern hayatın hızlı ve çok yönlü doğası eklenince insan zihni birtakım bilişsel kısayollar bulma yoluna gitmiştir. Nitekim samimi tanışmalar için ne zaman ne de fırsat vardır. Bunun yerine iyi bildiğimiz birkaç özelliğin farkına varır ve resimdeki boşlukları stereotiplerle doldururuz (1922, s. 79).

Etimolojik köken itibarıyla de kalıplaşmış, katı özelliklere gönderme yapan kavramın bu niteliği, bir kez oluşturulduktan sonra değişmesi zor, kalıplaşmış bir dizi yargıyı ifade etmektedir. Stereotipler, grup düşmanlığının ana bileşenlerindedir ve belli bir kişi ya da grubun ortak özelliklerine yönelik inançlardır (Sears, Taylor, & Peplau, 2007, s. 179).

Allport, Lippmann’ın hakkını vermek gerektiğini belirtse de onun tanımını esnek bulur ve kategori kavramıyla karıştırılma riski taşıdığını söyler. Allport’a göre “Kalıplaşmış yargılar bireyin sevgi ya da nefret önyargılarını haklı göstermek için başvurduğu kategorinin birincil imajlarıdır” (2016, s. 231). Stereotiplerin kategorilendirme süreciyle paralel ilerleyişine yaptığı vurgunun yanı sıra ikisinin

birbirine karıştırılmaması gerektiği konusunda hassasiyet gösteren Allport; “kategori”, “bilişsel örgütlenme”, “dilsel yafta” ve “kalıplaşmış yargı” ları birlikte işleyen kompleks bir zihinsel süreç olarak ele alır (2016, s. 234). Onun kalıpyargıları diğer kavramlarla ilişkili olarak ele alan bu bakış açısı, sürecin zihnimizdeki işleyişini daha anlaşılır kılmaktadır.

Kalıpyargılar, gündelik hayatta olumlu ya da olumsuz etiketler üzerinden sıklıkla kendini gösterir. Her defasında zihnimizde yeni bir şema açmaktansa günlük ilişkilerde stereotipler çok daha pratik gelir. Bunun yanı sıra stereotipler, önyargıların oluşmasında etkili bir rol oynar ve kimi zaman gerçek karşısında son derece dirençli nitelikte olabilir. Bazı etiketler öyle kuvvetlidir ki, alternatif bir gruplandırma ya da farklılıkları buluşturma imkânı veren çapraz kategoriler oluşturmanın önünde engel olma eğilimindedir (Allport, 2016, s. 220). Farklı kategorileri bir araya getirme imkânını sınırlandıran bu durum, kişi ya da gruplar arasına çekilen çizgileri belirginleştirmektedir.

Etiketlemeler içerisinde etnik etiketler en yaygın etiketlerden biri olup; bu bağlamda gruba iliştilmiş damgalar nötr bir anlam ifade etmekten uzaktır. Dolayısıyla söz konusu damgalar, etnik üyelik dışında pek çok olumlu ya da olumsuz özelliğin grup ismine içkinmiş gibi algılanmasına yol açar. Örneğin “Çinli etiketi yapııştırılan kategori, sadece etnik üyelik anlamına gelmekle kalmaz, az konuşma, ifadesizlik, yoksulluk, hainlik anlamına da gelir” (Allport, s. 221). Özellikle farklı etnik gruba mensup bireylerin bir arada yaşadığı toplumlarda bu tarz etnik yaftalamalar gruplar arası iletişimde kopukluk ve dışlamaların kapısını aralar.

Etiketlerin bu denli önemini, Goffman’ın *damga* kuramında daha net görürüz. Bilindiği gibi “Sosyolojik dilde damgalama (*stigmatisation*) çoğunlukla mecazi anlamda kullanılır ve nüfusun toplumsal ayrımcılıklar, sözel tacizler veya kültürel önyargılarla aşağılanan, tanınmayan veya dışlanan bir kesimini ifade eder” (Göle, 2010, s. 161). Damgayı daha iyi anlamak adına, tabiri caizse kavramın bir adım gerisinde durarak, bahsi geçen etiketlere toplum tarafından yüklenen anlama ve bunun önemine değinmek gerekir.

Toplumsal olarak bir “şeye” ortak değer yükleyebilmenin ardında yatan birincil etken, büyük oranda ona yüklenen anlam üzerinde mutabık olmaktan geçer. Herhangi bir tanımlama, kavram, nesne veya öznenin toplumun büyük bir kısmında ortak kanaat ve duygu oluşturabilmesi yine insana has bir özelliğin yansımasıdır. Mead, bunu insanın *sembol* oluşturabilme ve onu anlamlandırabilme kabiliyeti

üzerinden açıklar. Mead'in bu konudaki görüşleri önemli olmakla birlikte Sembolik Etkileşimciliğin de özünü oluşturan esas kavramlardan biridir.

Mead'e göre, insanı hayvandan ayıran semboller; anlamlandırma kapasitesi, ortak tepkiler verme ve deneyim ortaklığı sağlar. Nitekim kodlanan "bir dizi sembol" hemen herkeste aynı tepkiyi uyandırır. Burada dikkate değer olan noktalardan biri; sembollerin, temsil ettiği nesne ya da öznenin yerine ikame edip etmediğidir (2017, s. 150-151). Her ne kadar durum böyle gibi görünse de; esasında herhangi bir duygunun muhatabı olan ya da anlam yüklenen, özne ya da nesnenin kendisidir. Kişiler, sembollere koşullansa da sembol, temsil ettiği şeyi çağrıştıran bir araç sayılabileceği için akla gelen bizzat öznenin ya da nesnenin kendisidir. Nitekim Mead'in de ifade ettiği gibi insanın "bir şeyi başka bir şeye yol açan" olarak tanımlama yetisi, en basit haliyle bir ayının ayak izini görünce korkulanın ayak izi değil ayı olması örneğinde kendini gösterir (2017, s. 150). Mead'in önemle üstünde durduğu ve bireyler arası toplumsala dair bilgilerin taşınmasının önemli bir aracı olan bu izler aracılığıyla insanlar arasında bilgiler aktarılabilir hale gelir.

Goffman, damga nosyonuyla Mead'in sembollerine benzer bir noktaya değinir. O, bireylerle neredeyse bütünleşmiş ve az çok kalıcı hale gelmiş ve aynı zamanda "sembol" olarak adlandırdığı bilgileri, göstergeler olarak ifade eder. Ve bu göstergelerden vücuda gelmiş bilgiye de "toplumsal bilgi" adını verir. Goffman'a göre semboller, toplumsal bilgileri iletirken zihnimizdeki boşlukları bu semboller üzerinden doldurur (2014, s. 81). Nitekim semboller tarafından iletilen toplumsal bilgi, nötr olmamakla birlikte kimi zaman Goffman'ın "statü sembolleri" ya da "itibar sembolleri" dediği göstergelerin taşıyıcısı olabilirler. *Damga sembolleri*, itibar sembollerinin zıddı bir anlamı teşkil eder ve genelde kendisiyle özdeşleşen özneye küçük düşürücü bir değer yükler (2014, s. 82). Bu haliyle sınıfsal statünün bir sembolü olan etiketler, bu meselenin sınıfsal boyutunu da görmemize olanak tanır. Bu açıdan bakıldığında esasında bir grubu etiketleyebilme bir baskın sınıf eylemidir.

Toplumsal düzlemde gruplar arası eşitsizliğin söz konusu olduğu durumlarda kaçınılmaz olarak bir üstün sınıf bir de alt konumlu sınıflar vardır. Bu tarz durumlarda "baskın gruplar azınlık, madun, alt konumlu olarak adlandırılacak zayıf grupları damgalayabilir, tanımlayabilir ve etiketlendirebilir" (Çayır, 2013, s. 11).

Goffman'ın damga kuramı özelinde ele aldığım simge ve sembollere ortak anlam yükleme eğilimini bu denli önemsememin sebebi, onun dışlama ve

ayrımcılığa yol açmayı kolaylaştırıcı niteliğidir. Nitekim damgalama, aslında bir nevi ötekinin “görünürlüğünü” arttırmaktır. Çünkü kişi ya da gruplar “biz” in dışında tanımlanan “öteki”leri ayırt edebileceği ve tanıyabileceği ipuçları ister (Allport, 2016, s. 170).

Bir grubu etiketleyerek ona dair genellemelerin yolunu açmış oluruz ve bu etiketler de zamanla gerçeklikle birbirine karışan simgeler haline gelebilir. Bu çerçevede, görüşmelerimde Suriyeli mültecilerle neredeyse “özdeşleşmiş” ve sıklık arz eden kullanımlar önemli detaylar olarak yer almaktaydı. Bir tür simge haline gelmiş bu etiketlerin, ötekiliğin görünürlüğü konusunda nasıl bir konumda olduğunu anlamak için katılımcıların ; *“görünce bu Suriyeli diyorum kesinlikle”, “kendilerini çok belli ediyorlar”, “görünce tanınıyor tabi ki”, “gördüğümüzde bunlar Suriyeli diyoruz. Kılık kıyafetleri ben buradayım Suriyeliyim diyor”, “evet evet kesinlikle tanıyoruz”, “direkt belli ediyor kendini kadın da erkek de”* ifadeleri önemli bir referans niteliğindedir.

Tüm bunlara ek olarak katılımcılardan bazılarının, görünce tanımanın aksine *“başta daha belirgindi, artık ayırt edemiyoruz”* ya da *“bazen karıştırıyorum hiç belli etmiyorlar kendilerini kamufler de oluyolar”* şeklindeki ifadeleri dikkat çekicidir. Burada çok açık biçimde ötekinin imajına karşı bir beklenti ve yanılma durumuna ek olarak ötekinin görünürlüğünün standart dışı oluşuna bir sitem vardır.

Kafada yer etmiş Suriyeli görselleri, belli bir imaja sahiptir ve ötekinin tanınabilirliğinde önemli bir parametredir. Daha da önemlisi cümledeki “kamufler” kelimesinin söylem içerisinde kullanımı tesadüf değildir. Katılımcının “tanıma isteği” karşısında ötekinin kalıpyargıları tersyüz eden görünümünün kasıtlı bir gizlenme eğilimi gibi algılandığı söylenebilir. Nitekim deyim yerindeyse ötekinin görünen ve çabucak bilindik kategorilere yerleştirileni makbuldür.

Tanınabilirlik ve ötekilik arasındaki ilişkiyi çarpıcı bir biçimde ortaya koyan diğer bir örnek K19’un *“Bazılarını ayırt edemiyorsun hakikaten Suriyeli mi değil mi. Ama yeni nesil mesela şey daha böyle Türk mü Suriyeli mi ayırt edilmiyor. Özellikle mesela Kilis’te fark etmiyoruz diyorlar Suriyeli diyorlar”* ve *“(…)hele hele daha da ürkütücüsü bir süre sonra inanın bunlar ayırt edilemeyeceklerdir”* (K19, Kadın, 34) şeklindeki ifadeleridir. Bu söylem hem ötekinin tanımlanamadığında uyandırdığı tedirginliğe hem de yeniden üretimine dair önemli nüanslar içermektedir.

K19’un kullandığı “ürkütücü” kelimesi, kaygısını açıkça ortaya koymakla birlikte ötekiyi tanıyabilmenin önemini bir kez daha göstermektedir. Bu noktada

ötekiyi tanımanın bir tür “gardını alma” imkânı sunduğu muhakkaktır. Bununla ilişkili olarak ötekinin hep öteki kalması isteği, ayırt edememenin ürkütücü geldiği ifadelerinden anlaşılabilir. Aksi takdirde ötekiyi ayırt edici simgelerin yok olması, kaygı sebebidir. Nitekim Bilgin’in ifadeleriyle:

Ötekinin ötekiliğe hapsolması, tehlikeli bir suçlunun hapse konmasında duyulan rahatlığa benzer bir güven duygusunun anahtarıdır. Öteki, farklı renkleriyle, sesleriyle, arada bir yaklaşarak egzotizm ihtiyacımızın doyurulduğu bir uğrak yeri, bir “başka yer” olarak kalmalıdır (2007a, s. 226).

Ötekiliğin yeniden üretilmesi bağlamında çeşitli sembollerle donatılmış öteki imajının fark edilmeyi kolaylaştıran görsel yönü, gündelik hayatta ötekileştirmenin en pratik yollarından biridir. Ve tüm bu simgeler, ötekiliğin en bariz ve basit yeniden üretim aracı ve mecrasıdır.

Görüşmelerde sıkça Suriyelilerle eşleştirilmiş, çeşitli nesne, mekân, görsel öğeler ve hatta özne üzerinden birtakım etiketlemeler olduğu rahatlıkla görülebilmektedir. Bu durum, genel anlamda semboller, simgeler gibi toplumsala dair kavramlar ve özel olarak Goffman’ın damga kuramı temelinde bir gruplandırma yapma yapmayı elzem kılmaktadır. Konunun tartışıldığı dört temel başlık, bahsi geçen unsurlara derli toplu rastlama imkânı verecek biçimde tasarlanmıştır.

3.7.1. Mekânı Damgalama

Gaziantep’te kimi mekânlar Suriyeli göçmenlerle birlikte anılan ve özdeşleşen bir nitelik kazanmıştır. Katılımcılara yöneltilen okul dışında Suriyelilerle daha çok nerelerde karşılaştıkları sorusuna verilen yanıtlar, Suriyeli göçmenlere dair mekânsal etiketleri ortaya çıkarmaktadır.

Görüşmeler neticesinde görüldüğü üzere *İnönü Caddesi*, Gaziantep’te Suriyeli esnafın yoğunluğuyla bilinen ve neredeyse hemen her katılımcının ifade ettiği bir mekândır. Suriyelilerle birlikte anılan bu mekânda bulunan Arapça tabelaların çokluğu, sayıca Suriyelilerin çok ve toplu halde olması gibi değişkenler öne çıkmakta ve bunlar caddeye yüklenen anlamı etkilemektedir.

Özellikle İnönü Caddesi üst taraf full Suriyelidir zaten. (K5, Erkek, 44).

Valla her yerde karşılaşıyoruz çarşıda, bakkallar şu İnönü Caddesi olduğu gibi Suriyeli bakkalı. (K10, Kadın, 50).

İnönü Caddesi oralar hep lokanta alışveriş yerleri telefoncu evet biliyorum hep yazıyorlar orayı mekân tutmuşlar. (K4, Erkek, 52).

Ben İnönü caddesinden geçiyorum kafamı çeviriyorum hep Suriyeli yazı dükkânlar falan baya şey yapmışlar orayı ele geçirmişler yani. (K17, Erkek, 28).

Suriyelilerle çok fazla özdeşleştirilen bir diğer mekân hastanelerdir. Savaş ve göçmenliğin getirdiği kötü yaşam koşullarının neden olduğu bedensel yaralanmalar, hastalıklar ve psikolojik rahatsızlıkların Suriyelileri normalden daha fazla bir oranda hastanelere muhtaç etmesi, bu mekânların onlarla özdeşleşmesinin en temel nedeni olduğu düşünülebilir.

Hastanelerde çok karşılaşıyoruz ben ilk defa duydum da bizim bir akraba mesela hasta olmuş yer bulamamış özele gitti. Demiş Suriyelilerden dolu. Düşünsene yatıramadılar (K10, Kadın, 50)

Her yerde. (...) hastanede, hastanede, hastanede, okulda, okulda! Bunları defalarca kez söylüyorum çünkü hastanelerin hangisine gidersek gidelim, özel hastane, devlet hastanesi, hepsinde. (K16, Kadın, 27).

Damgalanan bir diğer mekân olan parklar, Suriyeli göçmenlerin en bilinen sosyalleşme alanlarından biri olarak sembolleşmiş olup; yapılan görüşmelerin neredeyse hepsinde “özellikle” belirtilmiştir.

“Parkta falan görüyorum oturuyorlar” (K4, Erkek, 52) ;“(…) bizim parklarımız Suriyeli kaynar” (K5, Erkek, 44) ; “Bir parka gidiyorsun her yer Suriyeli. Hiç evde durmuyorlar zaten yazın” (K17, Erkek, 28); “Parklarda özellikle. Parklardan zaten hiç eksik olmuyorlar” (K19, Kadın, 34); “Şu Masal Park’ta geziyorlar. Masal Park onların” (K14, Kadın, 35).

Bizim orada da belki bilirsiniz engelsizler parkı var çok büyük bir park. Oraya bazen hiç gidesim gelmiyor çünkü kıyamet gibi Araplar. Ben pek sevmiyorum yani mesela biz apartmandan arkadaşlar ortak gideceksek bile gidemiyoruz. Onlara tahsis edilmiş gibi. (K20, Kadın, 38).

Son olarak, katılımcıların Suriyeli mültecilerle sık karşılaştığını belirttiği alanlardan biri de alışveriş merkezleri, market, çarşı-pazar gibi alışveriş mekânlarıdır.

“(…) çarşı pazarda karşılaşıyoruz” (K6, Erkek, 49) ; “Caddede yolda mahallede her yerdeler” (K9, Kadın, 22) ; “İşte marketlerde sokakta her yerde daha çok marketlerde, alışveriş merkezlerinde, parklarda” (K8, Kadın, 41).

(...) sokaklara çıkamıyoruz çarşıya falan hep Suriyeli dolu. Mağazaya giremiyoruz Suriyeli dolu. Ben çarşıya gitmiyorum artık. Mesela önceden bizim gezme yerimizdi mağazalar falan gezerdik ederdik. Gidiyorum nefesim almıyor geri kaçıyor bir şey beğenemiyorum yani alıp bakamıyosun bile her taraf Suriyeli dolu. (K10, Kadın, 50)

“Alışveriş merkezlerinde ve çarşıda özellikle herhalde diyorum bunlar yatıp kalkıp ne zaman gitsem hepsi geziyorlar aynı şekilde” (K19, Kadın, 34)

“(…) benim bir düzenli işim olmasa ben bir ev hanımı olsam ve benim işim markete gitmek, pazara gitmek, çarşıya gitmek, alışveriş yapmak falan olsa ben Suriye’de yaşadığımı düşünürüm” (K12, Kadın, 29).

Damgalanan her mekânın gerçekte rahatsızlık veren kendine özgü yanları vardır. Örneğin hastanelerin damgalanmasının esas nedeni basında³⁷ sıkça yer bulan, farklı çalışmalarda³⁸ da tespit edilen Suriyelilerin hastanelerde “kayırıldığına” ve istenmediğine yönelik yaygın kanaattir. Nitekim Suriyelilerle ilgili görüşmelerde

³⁷ Bu konuda basındaki söylem örnekleri için bkz. (Gülyazar, 2019, s. 30)

³⁸ Bu konudaki benzer örnekler için bkz. (Çatak, 2018, s. 86); (Yılmaz, 2017, s. 97)

dillendirilen “*hastanede aradan sıyrılıyorlar*”, “*hastanede ilaç, muayene bedava; hizmet alamazlarsa şikâyet ediyorlar*”, “*bizden bir adım öndeler*”, “*hastanelerde hep onlar önde*”, “*kayırılıyorlar tabii*”, “*kesinlikle kayrıldıklarını düşünüyorum*” gibi ifadeler genelde ücretsiz sağlık hizmeti almalarıyla ilişkilidir. Parklar ve alışveriş merkezleri ise tüketen eğlenen ötekinin görüldüğü yerlerdir. Oysa öteki, sefil olduğu sürece makbuldür. Çünkü eğlenen öteki hem mekânı sahiplenmesi anlamında hem de ekonomik rekabet anlamında bir tehdittir. Nitekim İnönü Caddesi bunu ziyadesiyle hissettirir. İnönü caddesinde yoğunlaşan dükkânlar, bu dükkânlardaki semboller, ürünler ve orada alışveriş yapan Suriyeliler hem mekânın sahiplenildiğini hem de onların ekonomik varlığını tescil eder. Birçok inşaatta ya da marketlerde çalışan Suriyelilerin değil; tüketen, üretim araçlarına sahip Suriyelilerin daha çok görülmesinin nedeni budur.

Damgalanan hiçbir mekân nötr bir çağrışım ifade etmez. Genelde içinde bir üzüntü ya da öfkenin kodlarını barındırır. “İstem dışı, kontrol edilemeyen ve kimi zaman bilinçdışı olan tutumlar” (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 365) şeklinde tanımlanan örtük tutumlar, söz konusu ırkçılık ya da ayrımcılık gibi kritik konular olduğunda dile daha çok yansır. Suriyelilerin İnönü caddesindeki yoğunluğunu dile getirirken kullanılan kelimeler örtük tepki barındıran tutumları yansıtmaktadır. Katılımcının kullandığı “*ele geçirmişler*” ifadesi, zorla sahip olma anlamına gönderme yapan bir niteliğe sahiptir. Ulus devletin sınırları çizerek en başta hissettirdiği “*aidiyet ve sahiplik*” duygusu, yabancılarla ilişkide ortaya çıkan en belirgin hislerdendir. Nitekim ulus devletin iddiasına göre “*topraktaki doğal kaynaklar da sadece o halka aittir, “yabancıların” kullanımına ve sömürüsüne kapalıdır*” (Smith, 1994, s. 25). Dolayısıyla Suriyelilerin “*ele geçirdiği*” ya da “*mekân tuttuğu*” konusundaki imalar bir istila hissine tekabül etmektedir. O yüzden İnönü Caddesi artık bir “*Suriyeli mekânı*”dır (K19, Kadın, 34).

Mesela Antep’te (...) bu İnönü caddesi, bildiğiniz şey yeri gibi yani Ortadoğu’da bir Suriye mahallesi gibi (...) (K11, Erkek, 37).

İşte bizim mekân bizim okulun devamı İnönü Caddesi. Tamamen Arap yani oraya gidin Suriye sanırsınız. Tamamen tabelalar her şeyler. (K3, Kadın, 28).

Burayı ele geçiren düşman sıradan bir düşman değildir. O “*kokusuyla*”, “*gizemli motifleri*”yle, “*anormal görünüşlü*” insanlarıyla orayı damgalamış; bilindik olmaktan çıkmış gizemli bir hale gelmiştir. Dolayısıyla ürkütücüdür. Bu tarz bir mekân “*hijyenik*” ve “*sakin*” olmaktan çıkmış, “*tekinsiz*” ve “*klostrofobik*” mekânlara dönüşmüştür. Bu türden bir mekân, yerli için mümkün merteye

sakınılması gereken yerlerdir. Ancak istila, tanım gereği yeniden fethetme gibi karşı bir hamlenin gereğini de içerir. Dolayısıyla tüm bu yargıların en nihayetindeki ifadesi oranın yeniden eski “steril” ve “güvenilir” hale getirilmesidir.

Devlet hastanesine gidiyoruz bazen ama ne biliyim onlar bizden önce gibi geliyorlar bakıyorum hep Suriyeli isimleri. Ben randevulu gittiğim halde bazen yarım saat bir saat beklediğim oluyor artık ben gına geliyorum yani. Oluyor işte öyle şeyler görebiliyoruz. Biz özel hastaneye gidiyoruz ama özel hastanede de varlar biz ne yapacağımızı şaşıyoruz bu durumda da yani (K9, Kadın, 22).

Hastanelerde hep karşılaşıyoruz. Şu doğum hastanesi var 75. Yıl benim işte arkadaş geçen söylüyor, full Suriyeli, bir diyor basit iğne yaptıracaktım diyor, özele gidiyor normalde, Türkler zaten orayı hiç kullanmıyor artık hiç sıfır. (K3, Kadın, 28).

Valla canım zaten biz onların kullandığı yeri kullanamıyoruz artık. Mesela ben çok çok yıllar önce çocuk hastanesine bir gitmek zorunda kaldım çocuğumu, (...) çocuk hastanesine gidelim dedik yani ödüm koştum çocukla bööyle daha çok hastalık kapacak diye. Çünkü yatıyorlar orada da aynı park gibi yuvarlanıp debelenecekler nerdeyse. Gittikleri her yeri aşırı sahipleniyorlar çok özgüvenliler. Hastane orası gidersen sırana girersin. Onlar sanki oranın sahibi gibi davranıyorlar. O oldu ondan sonra zaten bir daha gitmedim. Devlet hastaneleri için de aynı şeyleri söylüyorlar; hep onlar önde. Bir kere hamileyken 2-3 yıl önce gitmek zorunda kaldım. Orda hani hamileyken bazı testler istiyorlar ya onun için gitmiştim onda da yani ödümüz kopmuştu üstümüze üstümüze yürüyorlar bir kalabalıktı zaten o yüzden tercih etmiyorum devlet hastanelerini. Özele de gidiyorlar tabi canım öyle sorunları yok zaten devlet onları koruyor (K20, Kadın, 38).

(...) İnönü Caddesi zaten komple onlara ait. Orada mesela ben oradan geçmekten korkuyorum gerçekten. (K6, Erkek, 49).

“O yüzden de ben kendime söz verdim artık ‘ben bu caddeye girmeyeceğim’ o gün bu gündür o caddeye girmiyorum” (K6, Erkek, 49)

Bir bayramdı Antep’te ilk bayramımızdı eşimle. (...) Eşim dedi ki “gel çarşıya gidelim dolaşırız.” Bilmiyoruz buraları. Kalktık çarşıya gittik. Halep’e gitmiş gibiydim. Gitmemizle dönmemiz bir oldu. (K12, Kadın, 29).

Çarşıya gidince, alışveriş merkezlerinde görüyorum. İnanın dışarı çıkasımız kalmıyor çok yoğunlar bir garipler. (K20, Kadın, 38).

Valla ben parka gidince görüyorum onları, parkta da çocuğum rahatsız oluyor... Çocuğum “oynamak istemiyorum” diyor, çok vuruyorlar diyor. O çok sakın aşırı sakindir. “Bana zarar vereceklerini düşündüğüm için onlarla oynamak istemiyorum” diyor. Zaten parka gidiyoruz her yerden uçtukları için çok hızlı hareket ediyorlar onların kasları da çok güçlü bence. Ben kendim çıkarıyorum kaydırağa, onlar koşuyor atlıyor çok hızlı. (K20, Kadın, 38).

3.7.2. Nesneyi Damgalama

Daha önce damgaların olumlu-olumsuz veya statü göstergesi gibi sembolik anlamlara sahip olduğu ifade edilmişti. Bu anlamda bazı nesne ya da materyaller söz konusu grupla özdeş hale getirilmiş olup damgaya konu olmaktadır. “Bir cemiyete mensubiyeti tasdik eden kimi yaka rozetleri ya da kimi bağlamlarda erkeklerin taktıkları evlilik yüzükleri buna örnek teşkil edebilir” (Goffman, 2014, s. 81).

Çalışmam içerisinde bazı nesnelerin ilginç bir biçimde Suriyelilerle birlikte anılmasıyla ilgili karşılaştığım örnekler, böyle bir başlık açma ihtiyacı doğurdu. Bu

anlamda “Suriyeli çantası” ve “Suriyeli pantolonu” daha spesifik örnekler olmakla beraber; “nargile” Gaziantep özelinde ve ülke genelinde Suriyelilerle birlikte anılan bir simge nesne haline gelmiştir.

Öğretmen K11’in sınıf içerisinde aktardığı bir olay PİKTES³⁹ gibi çeşitli projeler kapsamında Suriyeli öğrencilere verilen yardım çantalarının yerli öğrencilerin gözünden nasıl algılandığı ve onlar tarafından nasıl etiketlendiğini göstermesi bakımından ilginçtir.

Ailelerin hatta toplumun diyeyim genel Suriyelilere bakış açısı çocuğa sirayet ediyor, o çocuğun davranışlarına söylemlerine bir şekilde sirayet ediyor yani. Biz bunu birbirlerine olan yaklaşımlarında da görebiliyoruz. Yani mesela konuşurken yardım geliyor, örnek veriyorum bu “Suriyeli çantası” diyor mesela. “Bu Suriyeli çantası” diyor. E, şimdi normalde hani şey bekliyorsun, alt sınıf, hemen kapışacağını düşünüyorsun aslında gelen yardım falan, ha belki içinden onu almak da geliyor ama o esnada mesela şöyle cümleler de kurabiliyorlar: “o Suriyeli çantası” deyip. Yani genel anlamda söylemiyorum ama bu tür durumlarla da karşılaşabiliyoruz yani. (K11, Erkek, 37).

Verilen bu yardım çantaları bir süre sonra Suriyeli öğrencilerle özdeşleştirilmiştir. Öyle ki yerli öğrenciler arasında ihtiyaç sahibi çocuklar olsa bile bu çantaları almaya niyet dahi etmemektedir. Çünkü Mead’in de ifade ettiği gibi sıradan bir “şey” olan çanta artık “sembol” dönüşmüş ve Suriyeli kimliğiyle eşleştirilmiştir. Bu haliyle yardım çantası, “Suriyeli çantasına” dönüşmekte ve sıradan bir anlamdan bir simge haline dönüşmektedir. Yerli ve Suriyeli öğrenciler arasında da görünmeyen çizgiler çeken bir toplumsal işleve sahip hale gelmiştir.

Tıpkı “Suriyeli çantası” gibi “Suriyeli pantolonu” da görüşmeler esnasında dikkat çeken damgalanmış nesnelere biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Sıradan bir pantolon Suriyelilerin giyim tarzını akla getirmekte ve sırf bu sebeple de giyilmekten vazgeçilmektedir. Katılımcının taşlanmış pantolona dönük tutumu, etiketlerin, eşleştiği grup dolayısıyla yarattığı etki; diğer bir ifadeyle, damgalanmış nesne üzerinden koyulan mesafe ve dışlamayı görmek açısından iyi bir örnektir.

Eşimle bazen pantolon bakmaya gittiğimizde eşim diyor ki: ‘Ben bunu almam bu Suriye pantolonu’. Artık böyle çok taşlanmış pantolon gördüğümüzde bize direkt onları anımsatıyor: Suriyeli pantolonu. Bizi her şeyden soğuttular ya. (K12, Kadın, 29).

Muhtemelen hiçbir nesne, nargile kadar Suriyeli damgası yememektedir. Öyle ki, bazı sosyal medya hesaplarında Türkiye’nin Yunanistan sınırındaki denetimi kaldırıp mültecilerin Avrupa’ya geçişlerini serbest bıraktığında nargile sembolü yapıştırılan Yunanistan bayrağı paylaşılmıştı. Yine basına yansıyan bir haberde denizde oturup nargile içen bir Türk, Suriyeli diye lanse edilmiş Suriyeliler bunun

³⁹ Suriyeli Çocukların Türk Eğitim Sistemine Entegrasyonunun Desteklenmesi Projesi (P. I. K. T. E. S.: *Project on Promoting Integration of Syrian Kids into the Turkish Education System*)

üzerinden hedef haline gelmişti⁴⁰. Nargile kullanımını Türkiye’de çok popüler olmasa da eskiden beri kullanılan, kimi yerlerde de tekrar keşfedilip nargile kafe konsepti yaygınlık kazanmıştı. Ancak Suriyelilerin gelişiyle birlikte bu nesne, Suriyelilerle özdeşleşir hale geldi.

Görüyorsunuz yani kafelerde hepsi boy boy, masaların üstünde, her bi masanın üstünde koca koca nargileler, kadınlı erkekli. (K12, Kadın, 29).

Ben yürüyerek, yürürken nargile içtiklerini gördüm ya. Birisi tutuyor diğeri çekiyor. Yürürken nargile çekiyordu yani. (K18, Erkek, 24).

Çimenlerin üstüne serilmişler, nargile, ayaklarını ayırmışlar afedersiniz bakıyolar yani gelene gidene bakıyorlar. (K3, Kadın, 28)

Bunlar çayı demliyorlar, nargileyi alıyorlar, sandalyeleri atıyorlar, gece 1-2 lak lak! şak şak! (...) Gece sokakta oturup böyle cadde ortasında nargile içiyorlar. Normal karşılıyorlar ama bize ters geliyor. (K4, Erkek, 52).

Gaziantep’e nargileyi katmışlardır bence. Ben nargileyi içen bir insan değilim ama hani gördüğüm bir kafeye gittiğim zaman her bir kafede kesinlikle Suriyeli bir nargileci var gördüğüm kadarıyla. Nargileyi katmışlardır Antep’e. (K17, Erkek, 28).

Nargile, Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak kullanılan bir kültür ögesi olmasının yanı sıra Suriyelilerle anılmasının önemli bir yönünü onun bir keyif aracı olması oluşturmaktadır. Esasında mülteciliğin kendisi koca bir stereotiptir. Yani sığınmacı olarak görülen gruba bir toplumsal rol biçilmiştir. Madun, mağdur olmalıdır. Dolayısıyla Suriyeli göçmenlerin bu şekilde bir keyfe konu olması açıkça yadırganmakta ve eleştirilmektedir. Nitekim, milliyetçi duygularla yapılan yorumların sık sık bununla ilişkilendirildiği görülmektedir. Katılımcının “*o gençlerin o nargile eşliğinde eğlenmesi çok zoruma gidiyor açıkçası*” (K13, Erkek, 29) şeklindeki ifade bunu destekler niteliktedir.

3.7.3. Özneyi Damgalama

Kişiler, kimi zaman yalnızca damgalı bireyi o etiketle anmakla kalmaz ona tabî olan, yanında yöresinde bulunan kişilere de aynı muameleyi yapar. Yakını olan kişiler, kendileriyle ilişkisi olan damgalı bireyin damgasının bir kısmını onunla paylaşmaya mahkûmdurlar (Goffman, 2014, s. 63). Bu durumda aslında “Bir damganın, damgalı bireyden yakinen irtibatta bulunduğu insanlara sıçrama eğilimi (...)” (Goffman, 2014, s. 64) yani damganın bulaşıcılığı söz konusudur. Görüşmelerimde bir öğretmenin Suriyeli öğrencilerle yakınlığından dolayı onun da Suriyeli olarak yaftalandığı yönündeki beyanı bu çerçevede değerlendirilebilir.

⁴⁰ <https://teyit.org/fotografın-denizde-nargile-ıcen-bir-suriyeliyi-gosterdiği-iddiasi/> (26.06.2020)

Bana bile diyorlar. Bu “Suriyeli öğretmen” diyorlar. Kendi aralarında böyle hani yürüyorum ya ben, okul dağılıyor çıkıyoruz, konuşuyor çocuklar ben duyuyorum. Ha bu Suriyeli öğretmen, bu Türk mü Suriyeli mi hani bana bile diyorlar Suriyelilere de derler ki zaten. Suriyeli falan diyorlar. (K2, Kadın, 26).

Burada öznenin damgalanması PIKTES kapsamında görev yapan ve yalnızca Suriyeli öğrencilerin dersine giren öğretmenin etiketi üzerinden kendini gösterir. Suriyelilerle yakın ilişki içerisinde olan ve sınıfında yalnızca Suriyeli öğrencileri olan öğretmenin, okulda çocuklar tarafından bu şekilde işaretlenmesi Suriyeli kimliğinin onların dersine giren Türk öğretmene de sirayet ettiğini göstermektedir.

3.8. ÖTEKİYİ DENEYİMLEME BİÇİMLERİ

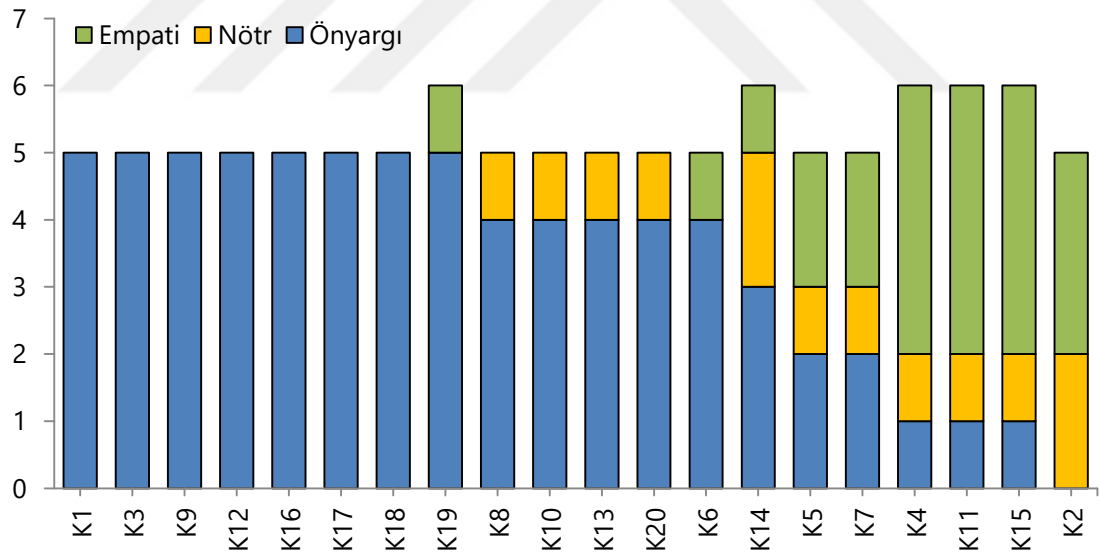
“Bir kuş kadar küçük olsaydık ne olurdu?”, “Sokaktaki evsiz kişinin yerinde olsak ne hissederdik?” ya da “Ülkesinden göç etmiş bir mülteci olsaydık ne tür duygular deneyimledik?”. İçeriği ne olursa olsun, esasında tüm bu sorular bir noktada buluşur: Empati. En yalın tanımıyla “kişinin kendisini bir başkasının yerine koyup yaşadıklarını ve duygularını (örneğin neşe, keder) onun gibi yaşaması” (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 630) anlamına gelen empati, kişiler arası ilişkilerde önemli bir konumdadır. Nitekim empati; Vico ve Dilthey’den itibaren vurgulanır ve Weber’de *empatik anlayış* (verstehen) olarak karşımıza çıkar (Bal, 2015, s. 21). Sosyolojide anlamacı ve yorumlayıcı paradigmanın öne sürdüğü bu anlayış, herhangi bir toplumsal olguyu anlama noktasında sıkça altı çizilen bir husustur.

Benzer şekilde sosyal psikolojide de empati üzerine yapılmış çalışmalar vardır. Bunlardan biri Norma Feshbach tarafından tasarlanan ve öğrencilere uygulanan bir çalışmadır. Yukarıdaki sorulara benzer şekilde tasarlanan sorular öğrencilere yöneltilmiştir. 30 saatlik programın sonunda öğrencilerin olumlu tutumlarının arttığı, empati sahibi olmayı öğrendikleri, benlik değerlerinin arttığı ve saldırgan davranışlarının azaldığı görülmüştür (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 733). Ne var ki aksi halde empati eksikliğinin karşı tarafı algılamamızda yarattığı etki ve saldırganlığın önünü açan yönünü gösteren durumlar da vardır. Örneğin ABD’liler; Japonya (1940’lar), Kore (1950’ler) ve Vietnam’la (1960’lar) savaşırken düşman askerlerinden genellikle “balçık” olarak söz ediyordu. Bu davranışın karşısındakilerin bir insan olduğunu unutmak için kasıtlı yapıldığını düşünebiliriz. Nitekim böylece acımasız saldırılarını rasyonalize etmiş olacaklar ve düşmanlarına

karşı daha saldırgan bir tutum takınabileceklerdi (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 732).

Bir öğrenci grubuna uygulanmış Feshbach'ın deneyi ya da ABD'li askerlerin tutumu; empatinin, bireyin gündelik hayatta etkileşime girdiği kişi ya da grupla arasındaki mesafeyi belirlemedeki rolü ya da ötekileştirme eylemleriyle ilişkisi açıktır. Fakat ilk bakışta her ne kadar empati önyargıları ve mesafeleri ortadan kaldırmada etkili bir araç gibi görünse de, bu çalışmanın bulguları durumun her zaman böyle olmadığını göstermektedir. Diğer bir deyişle, empati, ötekiyle ilişkilerin yakınlık veya sıcaklığına olumlu tesiri olan önemli bir ölçüt olsa da bu her zaman önyargıları öteleyeceği anlamına gelmemektedir. Zira bazen empati, hatalı genellemelerle ortaya çıkan bir iddiayı anlayış halesiyle kuşatarak meşrulaştırmaktan ibaret olabilmektedir.

Şekil 1: Empati ve Önyargılı Davranışların Dağılımı



Tablo, 20 katılımcının Suriyeli göçmenlere aşağıda değinilen beş farklı konudaki tutumlarında sergiledikleri empati ve önyargıları yansıtmaktadır. Bu tablo Suriyelerin göçü bağlamında önyargıyla ilgili bazı hipotezler geliştirmemize olanak vermektedir. Birincisi, bireylerin sergiledikleri empati, önyargıların çok gerisinde kalmaktadır. Yani toplumun büyük bir kesimi, siyasi görüşlerine bakılmaksızın Suriyelilere karşı önyargıyla donanmıştır. Bu tablodan yola çıkarak sayısallaştırırsak,

Suriyelilere yönelik yargıların %67'si önyargı ve %21'i empati içerirken; %12'si bunların hiçbirisini içermez. Katılımcıların da %95'i en az bir konuda önyargıya sahipken, hiç önyargı sergilemeyenler %5'tir.

İkinci olarak, önyargıların oluşu empatiyi mutlak surette dışlamaz. Bazı kişiler sadece belli konularda empati gösterirken bazı kişiler aynı konuda hem empati hem önyargı sergileyebilmektedir. Bu ikinci grup bireylerin tutumları ilginçtir. Zira onlar, önyargıyı çürütecek bilgiden yoksun oldukları için iyi niyet olarak göstermeye çalıştıkları empati onları naif bir konuma getirmektedir.

Üçüncü olarak, her ne kadar empati ve önyargı bir arada olabilsede de kişinin empati sergilemesi belli bir dereceye kadar önyargılardan arınmayı gerektirir. Örneğin beş yorumundan en az dört yorumu önyargı barındıran kişilerin empati sergilemeleri çok zordur.

Son olarak, konuya dönük belli bir bilgi birikimine sahip olmak önyargının düşmesinde empatiden daha fazla işe yaramaktadır. Her ne kadar empati önyargıyı esnetse de onu esas olarak bitiren bilgi olmaktadır. Bu yüzden de belli bir konuda bilgi sahibi olup empati geliştirenlerin çabası, bilgi sahibi olmayan ama empati göstermeye çalışanlara göre daha anlamlıdır.

Empati ve önyargıya dönük tüm bu tespitler bir grubu dışlayan ya da kapsayan bu kişiliklerin bir tipolojisini oluşturmaya olanak tanımaktadır. Katılımcıların empati ve önyargı skalasındaki değişken konumlarından hareketle tipolojiler yaratılmıştır. Böylece değişen empati ve önyargı tutumlarına göre katılımcıların taksonomideki yerleri de değişmektedir.

Tablo 1: Tutumlarda Önyargı ve Empatinin Kullanılmasına Göre Kişi Tipleri

Tip	Önyargı	Empati
Dışlayıcı	+	-
Naif Empatik	+	+
Rasyonel Empatik	-	+
Nesnel	-	-

Dışlayıcı kategorisinde yer alanlar, Suriyeli göçmenlerle ilgili kendisine soru sorulan herhangi bir konuda önyargı taşıyanlar fakat empatiye sahip olmayanlardır. Dolayısıyla hem önyargıların mesafeleri pekiştiren etkisi hem de empatinin

sağlayacağı sıcak ilişki ihtimalinin yoksunluğu, katılımcıları skalada dışlayıcı pozisyonuna yerleştirmektedir.

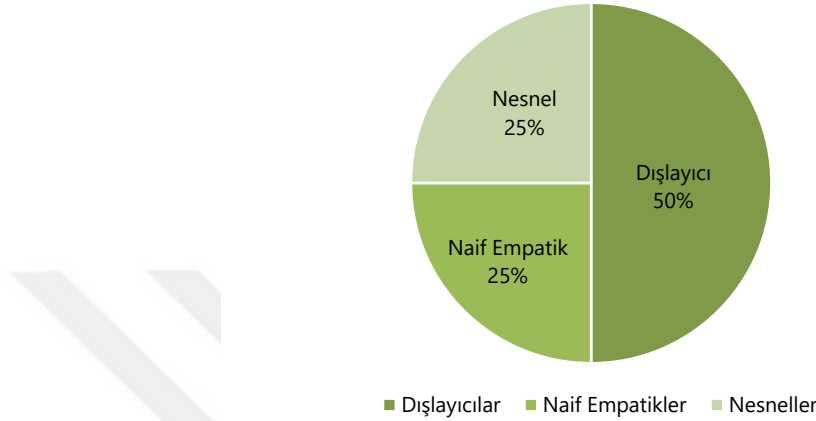
Naif Empatik, Suriyeli göçmenlere yaklaşımlarında yine empatinin söz konusu olduğu fakat bu empatinin farkında olmadan önyargı içerdiği öğretmenler için yaratılmış bir tipolojidir. Bu şekilde tutum sergileyenler her ne kadar iyi niyetli olsalar da önyargının yaygınlaşması bir tarafa, dışlayıcıların tutumlarının meşrulaştırılması ve radikalleşmesine de katkı sunabilmektedir. Çünkü zaten ötekileştirmeye meyilli olan dışlayıcı kesim empati konusunda tatminkâr bir neden bulamayınca da kendi argümanları komsunda daha ısrarcı olabilmektedir. Böylece naif empatik tip bize ötekileştirme bağlamında empati yapmanın her zaman için önyargılara alternatif bir araç olmadığını göstermektedir. Başka bir deyişle, her ne kadar empatinin ötekiyle ilişkiyi sıcaklık yarattığı yadsınamaz bir gerçeklik olsa da son tahlilde önyargıları yok etmeye yetmeyeceği görülmüştür.

Rasyonel Empatik, Suriyeli göçmenlerle ilgili kendisine bir konuda fikri sorulduğunda önyargıya sahip olmamakla birlikte empati geliştiren, meseleye daha sağduyulu ve rasyonel ölçütler üzerinden yaklaşan kişileri ifade etmek için tasarlanmıştır. Bu tipteki öğretmenlerin empatiyi rasyonel kriterler içerisinde değerlendirdikleri görülmüştür. Nihayetinde bu rasyonel yorumları getiren öğretmenlerde olumlu yönde hatalı genellemelere geçit vermeyen tutumlara rastlanmaktadır.

Nesnel tip, ötekiyle ilişkisinde önyargıya da empatiye de eşit mesafede duran kişileri simgelemektedir. Bu haliyle nesnel, tıpkı pozitivizmin araştırmacısının o “ideal objektif ve mesafeli” duruşuna benzemektedir. Nitekim Levinas da ötekiyle ilişkinin benzer bir şekilde kurulmasını önermektedir. Yani ne empati kurmak, ne önyargı yapmak, ne de demokratik olmak iyi bir fikir değildir. Aksi takdirde Levinas’a göre hepsi ötekinin alanına müdahale sayılmakta ve onun farklılığını zedelemek anlamına gelmektedir. Ötekiye bir tür baskı kurmak, yok etmek, ona zarar vermek demektir. Ötekiyle gereğinden fazla kurulan yakınlığa karşıt bir duruş benimseyen Levinas’a göre öteki, başkalarınca tanımlandığında ötekiliğini yitirmekte; ötekinin idraki onun ilhaki anlamına gelmektedir (Kaya, 2014, s. 17). Bu çalışmada diğer tipolojilere kıyasla daha az sayıda da olsa nesnel tipolojisine uygun katılımcılara rastlanmaktadır.

Suriyeli göçmenler geldikten sonra suç oranlarının artmasına yönelik sorulan soru üzerinden incelendiğimizde öğretmenlerin üç tipolojide birleştiği görülmüştür: *Dışlayıcılar, naif empatikler ve nesnel.*

Şekil 2: Suriyelilerin Suç Oranlarını Arttırdığına Dair Tutumlar



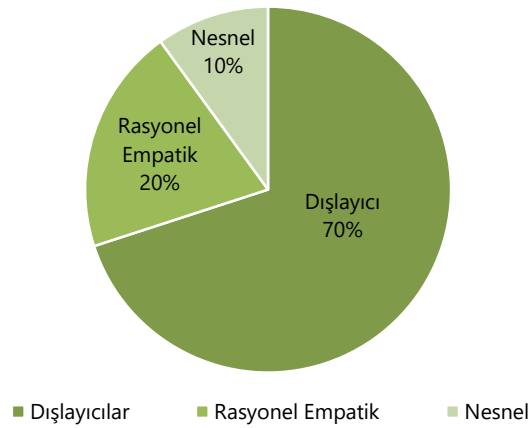
Çalışma boyunca pek çok konuda olduğu gibi suç konusunda da görüşlerine yer verilen bu öğretmenlerden büyük bir kısmının Suriyeliler geldikten sonra suç oranlarının arttığına dair önyargılı fikirleri olduğu görülmüştür. Söz konusu 10 öğretmen ellerinde somut bir veri olmaksızın söylentilerden hareketle genellemeye gitmekte ve gasp, hırsızlık, adam yaralama gibi olayların artmasını Suriyeli göçmenlerle ilişkilendirmektedir. Önyargıyla dolu bu tutumlar karşısında ise herhangi bir empati yapılmadığı görülmektedir. Dolayısıyla *dışlayıcı* kategorisinde değerlendirilmiştir.

Suç konusunda *naif empatik* tipolojisinde yer alan katılımcılar suç konusunda hem empati yapan hem de önyargı taşıyanları içermektedir. Daha açık bir ifadeyle Suriyeli göçmenlerin bulunduğu şartları öne sürerek bu tarz durumlarda suçun normal olabileceğini dile getirmişlerdir. Savaş sonrası ortamda ya da ailesi açken, mültecilik yaşarken hayatta kalmak adına insanların “elbette” böyle davranacaklarını söyleyen katılımcılar aslında Suriyelilerin suç oranlarını arttırdığı savını inkâr etmemekte ve farkında olmadan bu önyargıya katılmaktadır. Onları diğerlerinden ayıran yön; empati yapmak suretiyle suçun gerekçesinden aldıkları kuvvetle yaptıkları bir tür meşrulaştırma eğilimini içermektedir. Bu durum empatinin önyargılarla el ele gidebildiğinin açık bir örneğidir.

Suçta dair yaklaşımda *nesnel* tipolojisine dâhil olan öğretmenler ise ya Suriyeli göçmenlerin suç oranlarıyla ilgili herhangi bir düşünceye sahip değildir ya da açıkça önyargılı olmadıklarını, Suriyeliler gelmeden önce de suç oranlarının yüksek olduğunu, Suriyelilerle ilişkilendiremeyeceğini açıkça ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra herhangi bir empati de göstermemişler veya suçun olabileceği yönünde naif empatikler gibi bir yaklaşım benimsememişlerdir.

Kamu kaynaklarının paylaşımı ve Suriyeli göçmenlerin ülke ekonomisine yük gibi algılandıklarına dair görüşler yine üç kategoride toplanmıştır. Bu defa katılımcılar *dışlayıcı*, *rasyonel empatik* ve *nesnel* tipolojilerinde buluşur.

Şekil 3: Suriyelilerin Kamu Kaynaklarını Üzerinde Yük Olmasına Dair Tutumlar



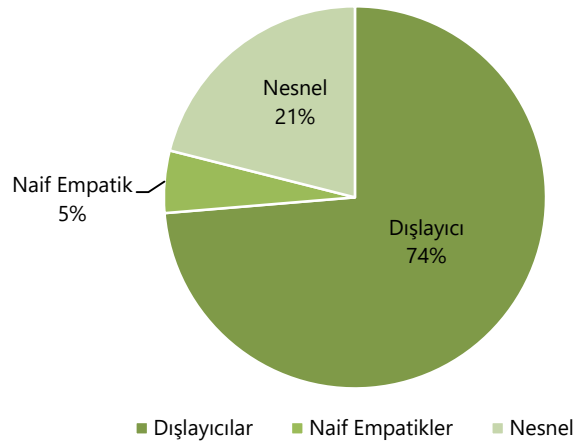
Kamu kaynaklarının kullanımıyla ilgili *dışlayıcı* tipolojisinde olanlar çoğunluktadır. Bu katılımcılar Suriyeli göçmenlerin özellikle hastaneler ve eğitim alanı başta olmak üzere kamu kaynaklarını kullanma konusunda kayırıldığını, devletten destek gördüğünü, bu ülkenin vatandaşı olarak önceliğin Suriyelilere verilmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirme konusunda önyargılarda birleşirler. Bunun yanında herhangi bir empati de yapmazlar. Bu denli sayıda katılımcıların *dışlayıcılar* tipolojisinde bulunması söz konusu ekonomik çıkarlar ve rekabet olduğunda farklı ideolojiden ve cinsiyetten katılımcıların birleştiğini, hemfikir olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda meslek itibarıyla aynı işi yaptıkları ve gelir seviyelerindeki görece denklik göz önünde bulundurulduğunda ekonomik sınıf temelli önyargıların yansımalarından söz edebiliriz.

Kamu kaynaklarının kullanımına karşı tutumlarıyla *rasyonel empatik* tipolojisine dahil olanlar Suriyelilere yapılan yardımların, desteklerin ya da sunulan hastane imkânlarının gerekli olduğunu, sonuçta onların çocuklarının da bakıma ihtiyacı olduğunu, bundan rahatsız olmayacaklarını, devletin böyle bir destek veriyor olmasından mutlu olduklarını, mülteciliğin zor olduğunu belirtmişlerdir. Önyargı içermeyen bu tutumların yüksek oranda empati içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla daha sağduyulu bir yaklaşım içeren bu görüş sahipleri *rasyonel empatik* olarak değerlendirilmiştir.

Suriyeli göçmenlerin kamu kaynaklarından faydalanmaları noktasında hem önyargı taşımayan hem de empati yapmayan *nesnel* tipolojisindeki katılımcılar herhangi bir empati göstermemekle birlikte önyargı veya rekabet ifadelerinde de bulunmamıştır. Ancak bunun gerekçesi olarak yardımların Avrupa Birliği gibi ülke hazinesinin dışındaki kaynaklardan geldiğini belirtmeleri dikkat çekicidir. Aksi bir durumda önyargıya sahip olup olmayacakları bilinmemekle birlikte tartışmaya açık bir durumdur.

Katılımcı görüşleri arasında dikkat çeken konulardan biri de Suriyeli kadınlara yönelik bakıştır. Nitekim tipolojiler içerisinde de bu konuda anlamlı yığılmalar görülmüştür.

Şekil 4: Suriye Toplumunda Kadının Yerine Dair Tutumlar



Suriyeli kadınların Arap toplumundaki yeri özellikle cinsiyet rollerine atıfla belirtilen ifadelerde ortaya çıkmaktadır. Bu konuda çoğu katılımcının önyargılı görüşlere sahip olduğu görülmüştür. Suriyeli kadınların Arap toplumunda ikinci sınıf

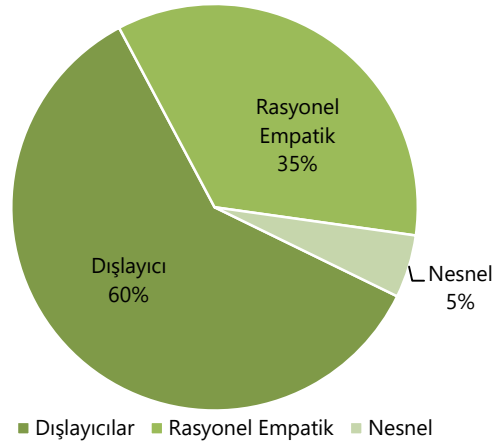
insan muamelesi gördüğü, herhangi bir hakka sahip olmadığı, sokağa çıkamadığı, bir eşya gibi alınıp satıldığı, eğitim hakkının olmadığı, sosyal ve ekonomik haklarının son derece kısıtlı olduğuna dair görüşler *dışlayıcı* tipolojide birleşmektedir. Suriyeli kadınların konumlarına dair bu görüşlerin aynı zamanda empati yapmak anlamına gelip gelmeyeceği tartışmasını akla getirebilir. Fakat görüşmelerin tamamı dikkate alındığında kadınlara dair bu fikirlerin daha çok Arap kültürünü aşağı görme, medeniyet dışı görme gibi bir söylemi yansıttığı görülmektedir. Katılımcıların bu konuda yoğun genellemelere sahip oldukları görülürken genelde katı eleştirel bir tutum takınmaktan hakir görmeye kadar giden söylemlere rastlanmıştır. Dolayısıyla en fazla farkındalık olarak adlandırabileceğimiz bu yaklaşımlar tam olarak empati kategorisine girmemektedir.

Suriye toplumunda kadının yeriyle ilgili görüşlerde bir kişi *naif empatik* tipolojisinde yer alır. Bu katılımcı Suriyeli kadınların toplumdaki konumlarına dair onların yerinde olmak istemediğini, işlerinin çok zor olduğunu belirterek empati hislerini sergilemiştir. Fakat bu aynı zamanda kadınların Suriyelilerdeki konumuna yöneltilmiş kuvvetli eleştirileri ve önyargıları da içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla *naif empatik* olarak değerlendirilmiştir.

Nesneller ise Suriyeli kadınlara dair herhangi bir eleştiri ya da önyargıya vurgu yapmamıştır. Bunun yanı sıra herhangi bir empati de söz konusu değildir.

Görüşmelerde Suriyeli göçmenlerle ilgili sık rastlanan önyargılardan ve eleştiri konularından biri de vatansever olmadıkları, öyle olsaydı ülkelerini bırakıp gelmeyecekleri yönündeki ifadelerdir. Bu görüşler çerçevesinde tipolojilere yerleştirdiğimizde büyük bir kısmın *dışlayıcılar* içerisinde yığılma gösterdiği görülmektedir.

Şekil 5: Göç ve Vatanseverlik İlişisine Dair Tutumlar



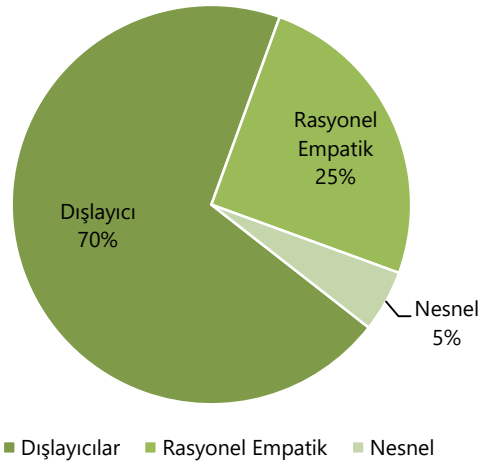
Suriyeli göçmenlerin vatansever olmadıklarıyla ilgili görüşlerin sahiplerinin büyük çoğunluğu (10 kişi) milliyetçi ve ulusal ideolojilere sahiptir. Yine yakın bir çerçevede ele alınabilecek muhafazakâr (2 kişi) kişiler vardır. Burada benzer ideolojilerin ortak bir tipolojide buluşması tesadüf değildir. Nitekim milliyetçi ya da ulusal kategorisindeki kişilerin vatan-millet sevgisi vurgusu ve bu konuda “biz”i Suriyelilere üstün tutan görüşleriyle sıkça karşılaşmıştır.

Rasyonel empatikler, Suriyelilerin göç etmesini vatansever olmamakla ilişkilendirmemekte ve ülkelerindeki ortamı terk etmekte haklı olduklarını, yaşadıklarının zor olduğunu söylemişlerdir. Önyargıları olmamakla birlikte empatileri son derece yüksektir. Nitekim bu konuda sıkça kendi deneyimlerine ya da akrabalarından yurt dışına gitmiş olanlara referans yapmakla birlikte mülteciliğin zor olduğunu anlayabildiklerini dile getirmişlerdir.

Bir katılımcı Suriyelilerin göç etmeleri ve vatanseverlikleri arasında ilişki kurma noktasında herhangi bir önyargıya sahip değildir. Benzer şekilde herhangi bir empati de söz konusu değildir. Dolayısıyla *nesnel* tipolojisi içerisinde değerlendirilebilir.

Görüşmelerde Suriyeli mültecilerle ilgili vatanseverlikle yakın ilişkili olarak sıkça dile getirilen bir diğer söylem de misafirliktir. Misafirlik söylemi yerlilerin göçmenlere yönelik yaklaşımının okunduğu önemli parametrelerden biridir. Bu anlamda misafirlikle ilgili görüşlerin çoğunlukla *dışlayıcı* tipolojisinde birleştiği görülmüştür.

Şekil 6: Suriyelilerin Misafirliğine Dair Tutumlar



Dışlayıcı tipolojisindeki katılımcılar Suriyeli göçmenlerin misafirliğini uygunsuz ve misafirlik tanımının dışında bulmakta, gereğinden fazla uzadığını söylemekte ve misafirliğe yakışmayacak tavırlara sahip olma üzerinden önyargılı tutumlar takınmaktadırlar. Bunun yanı sıra bir yerde misafir olmak üzerinden göçmenliğe dair herhangi bir empati yapmamaktadırlar. Nitekim esasında Suriyeli göçmenler için misafir tabiri göçmen olmayı temsil etmektedir.

Suriyelilerin misafirliğine dair dışlayıcıların tam tersi düşüncelere sahip olanlar da vardır. Bu katılımcılar yüksek düzeyde empati gösterirken, önyargı söylem ve ifadelerinde bulunmamışlardır. *Rasyonel empatik* olarak adlandıracağımız katılımcılar Suriyelilerin misafirliğini bir misafir gibi bulduklarını, tam da bir mülteci gibi hayat sürdüklerini, başka bir ülkede olmanın çekimsizliği ve zorluklarını yaşadıklarını, lüks içinde yaşamadıklarını aksine zor koşullarda yaşamlarını idame ettirdiklerini, insanın kendi ülkesinden uzakta yaşamasının zor olacağını dile getirmişlerdir. Dolayısıyla bu önyargı taşımayan empatik tutumlar *rasyonel empatik* tipolojisiyle örtüşmektedir.

Katılımcılar arasında bir kişi Suriyeli göçmenlerin misafirliğine dair ne önyargıya sahiptir ne de empatik bir tutum takınmaktadır. Dolayısıyla *nesnel* olarak adlandırılabilir.

Görüşülen öğretmenlerin Suriyeli göçmenlere yönelik görüşlerinden yapılan çıkarımlarla yaratılmış bu dört tipoloji, ötekiye karşı duruşu belirlemede bağlama göre değişken faktörlerin olduğunu göstermiştir. Aynı ya da yakın ideolojilere sahip kişilerin Suriyelilere karşı benzer bir tavra (misafirlik, vatanseverlik konularındaki

tutumlar) sahip oldukları görüldüğü gibi farklı ideolojilerden bireylerin de belli konularda (ekonomi, kadının yeri gibi) ortak noktalarda buluştukları görülmüştür. Öte yandan kadının Suriye toplumundaki yerine yönelik fikirlerde büyük çoğunluk dışlayıcı bir tutum benimsemekle birlikte farklı cinsiyet ve görüşler taksonomide aynı noktaya isabet etmektedir. Son olarak ise ele alınan suç oranları, kamu kaynakları paylaşımı, Suriyeli kadının konumu, göç ve vatanseverlik ilişkisi ve misafirlik söylemi üzerinden geliştirilen tipolojilerin büyük çoğunluğunun dışlayıcı tipolojisinde yığıldığı görülmektedir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MESAFE İLE TEMAS ARASINDA SURİYELİ GÖÇMENLER

Atomun sırrına vakıf olabilmek için milyarlarca dolar ve yılların emeği gerekti. İnsanın irrasyonel doğasını anlayabilmek için ise hala büyük bir yatırıma ihtiyaç var.

Gordon W. Allport

Kişi ya da grupların “öteki” addedilen grupla ilişkilerinin önemli bir boyutunu oluşturan temas ve mesafe arasındaki zikzaklar, kuşkusuz önyargılardan etkilenmektedir. Bu bağlamda önyargıların ötekiyle ilişkileri yönlendirme fonksiyonu azımsanmayacak kuvvettedir. Bu varsayımdan hareketle ötekiye yönelik yaklaşma (temas) ya da kaçınma (mesafe) eğilimlerinde önyargıların etkisini irdelemenin ötekiyle ilişki örüntüsüne dair ipuçları vermesi beklenmektedir. Dolayısıyla yerlilerin Suriyeli göçmenlerle ilgili taşıdıkları önyargılı tutumların davranışlara nasıl yansıdığı anlaşılacak istenmiştir. Allport’un “ilişkilerin etkisi meydana gelen birlikteliğin türüne ve ilgili kişilerin türüne bağlıdır” (2016, s. 305) fikrinden alınan destekle, birbirinden farklı temas alanları kişisel söylem ve ifadeler çerçevesinde analiz edilecektir.

4.1. TOPLUMSAL MESAFE

Toplumsal ilişkilerde, sahip olduğumuz konumlar esasında kimliğimize dair fikir veren doneler içermektedir. Bilgin, kimliği oluşturan bu verileri *resim* ve *adres* kavramlarıyla tasvir eder. Ona göre resimler, kim olduğumuza dair bilgi verirken; adres, sosyal ilişkiler anlamında konumumuza karşılık gelir. Dahası, bu adres fikri sabit bir pozisyona işaret etmez; aksine herkes için farklı ve değişken “mesafeler” anlamına gelmektedir (2007a, s. 131). Dolayısıyla bazı bireylerle ya da gruplarla

ilişkimizi gösteren mesafeler, statik olmayıp kimi zaman yaklaşıp kimi zaman uzaklaşan etkileşim biçimlerinden oluşmaktadır.

Toplumsal mesafe (*social distance*), genel anlamda birtakım toplumsal değişken ya da ağlara bağlı olarak çeşitli meslekî, etnik vb. kişi ya da grupların dış gruplara karşı mahremiyet sınırlarını çizmek istedikleri mesafe ya da konumlar olarak adlandırılabilir (Marshall, 1999, s. 750). Bu tanımlamadan da anlaşılacağı üzere toplumsal mesafe kısaca, “iç grupla referans grubu arasındaki fark”tır (Allport, 2016, s. 71). Bir başka deyişle, “biz” ve “onlar” arasında sosyal anlamdaki yakınlık-uzaklık ilişkisinden meydana gelir. Esasında bu kavram, sosyal bilimlerde Emory Bogardus tarafından geliştirilen ve uygulanan Sosyal Mesafe Ölçeği (*Social Distance Scale*) olarak adlandırılan ölçme aracıyla öne çıkmış ve ün kazanmıştır.

Bogardus’un sosyal mesafe ölçeği; farklı sosyal, ırksal ya da etnik grup üyelerinin diğerlerine karşı değişen yakınlık derecelerini ölçmektedir. Bu ölçek, söz konusu gruplar arasındaki sıcaklık, düşmanlık, ilgisizlik veya yakınlık derecesini çözümlenmeye çalışır (Bhat, 2020). Bogardus, geliştirmiş olduğu ölçekte deneklere karşı gruptan olan kişilerle evlilik, dostluk, komşuluk, çalışan-işveren, yurttaşlık ya da ülkeye ziyaretçi olarak almak gibi çeşitli ilişki biçimlerinden hangilerini kabul edip hangilerini reddedeceğini sormaktadır (Allport, 2016, s. 72). Sorulardaki ilişki biçimlerine verilen kabul ya da ret cevaplarının yorumlanması, söz konusu gruplar arasında bir toplumsal mesafe analizinin yapılmasını sağlayacaktır.

Bogardus’un bahsi geçen ölçeğindeki etkileşim alanları, önemli karşılaşma alanlarıdır. Ancak mesafeyi ölçmeye çalışırken, onun tamamlayıcı unsurunun “temas” olduğu gerçeğini yadsımak mümkün değildir. Nitekim mesafeyi anlamaya yönelik sorulan soruların aynı zamanda teması da göstermesi toplumsal mesafe ve temasın bu tamamlayıcı ilişkisine delil niteliğindedir.

Toplumsal temas kavramının önemine değinmeden önce toplumsal mesafenin önyargılar ile stereotiplere ve bunlar üzerinden farklı gruplar arasındaki etkileşime olan etkisini dile getirilmeden geçmek, konuyu eksik bırakmak olacaktır. Bu çalışmada toplumsal mesafenin üzerinde durmamın temel nedeni, onun çok da farkında olunmayan ancak önyargının davranışsal boyutunu oluşturan yönüdür. Bir başka deyişle sosyal mesafe; bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere üç bileşenden oluşan önyargıların davranışsal -yani ayrımcılığın kendini davranışlarda gösteren- boyutuna karşılık gelmektedir. Toplumsal mesafe, şiddet içeren sözel ya da fizikî ayrımcılık kadar dikkat çekmese de ayrımcılığın ve hatta şiddete giden yolun

temelini oluşturmaktadır (Gürkaynak, 2013, s. 256). Ayrımcılığın bu biçimi, daha çok *sosyal dışlanma (social exclusion)* kavramıyla görünürlük kazanır.

Sosyal dışlanma “bireylerin ya da hanelerin, ya kaynaklardan ya da daha geniş bir ölçekteki cemaatle veya toplumla sosyal bağlar kurmaktan yoksun bırakılmaları sürecini karşılayan” (Marshall, 1999, s. 150) bir kavramdır. Nitekim toplumsal mesafe ile temas arasındaki makas açıldıkça ortaya çıkan görüntü, sosyal dışlanmanın varlığını ve derecesini göstermektedir.

“Biz”i temsil eden iç-grubun çeşitli nedenlerden kaynaklanan eylemleri sonucu, “öteki” ler sosyal dışlanmanın konusu haline gelebilir. İç-grubun gündelik yaşamın hemen her alanındaki homojenleştirme çabası ya da öteki addedilen gruptan kaçınma, buldukları semtlere özellikle uğramama gibi eğilimleri bu durumun örnekleridir. Hastaneleri kast ederek “*biz onların kullandığı yeri kullanamıyoruz artık*” (K20, Kadın, 38) veya “*Türkler zaten orayı hiç kullanmıyor artık*” (K3, Kadın, 28) söylemi; İnönü Caddesi’ni kast ederek “*ben kendime söz verdim artık ben bu caddeye girmiyem. O gün bu gündür o caddeye girmiyorum*” (K6, Erkek, 49) ifadesi ya da velilerin çocuklarını Suriyeli öğrencilerin daha az olduğu okullara nakletmesinden bahseden öğretmenin: “*Türkler kaçırıyor buradan çocuklarını. Daha az olan yerlere götürüyorlar bilinçli aileler*” (K10, Kadın, 50) şeklindeki ifadeleri bu örnekler arasında sayılabilir. Verilen örneklerde altını çizmek istediğim nokta, toplumsal mesafenin “kasıtlı” ve “istemli” koyulduğuna dair verdiği izlenimdir. Bu kaçınma eğilimi ya da uzak durma çabaları, bilinçsiz de olsa ayrımcılığı normalleştirmekte ve meşrulaştırmaktadır. Kaldı ki görüşmelerden elde edilen bulguların bir kısmı bilinçsiz koyulan mesafelere işaret etse de önemli bir kısmı istemli koyulan mesafelerdir. Bu da ayrımcılık ve dışlama konusunda negatif bir tablo ortaya koymaktadır.

Ötekiyi öteki kılan; uzaklık, bilinmezlik, gizemlilik, tedirgin edicilik gibi pek çok nitelik, önemli bir boyutta temassızlık ve mesafeden beslenmektedir. Nitekim bilinmezlik, korku ve önyargıları pekiştirip büyüten en önemli faktörlerden biridir. Dolayısıyla ötekiyle aradaki bu bilinmezliği gidermenin yollarından biri mesafeyi en aza indirmek ve tanınabilirliği arttırmaktadır. Kişi ya da gruplar arasında girilen iletişimle tanınabilirliği arttırmanın, önyargıları azaltmada etkili olması beklenmektedir. Nitekim bu düşünce, önyargılara karşı çözüm önerisi olarak toplumsal temasın getirilmesi fikrinin temelini oluşturmaktadır.

4.2. TOPLUMSAL TEMAS

Toplumsal mesafenin alternatifi toplumsal temas olarak görülmektedir. Toplumsal temasın, önyargıyla başa çıkma ve önleme konusunda ilişkilerde bir değişim aracı olarak kullanılabilirliği ve başarısı konusunda yapılan tartışmalar, onu önemli bir konuma taşımaktadır. Söz konusu varsayım, farklı grupların ya da bireylerin birbiri arasına çizdiği sınırları sosyal temas ve etkileşimle aşacağı ve önyargıların azalacağı beklentisini içermektedir. Bu varsayım, Allport'un klasikleşmiş eseri *Önyargının Doğası*'nda (*The Nature of Prejudice*) ortaya atılan "Toplumsal Temas Hipotezi" (*Social Contact Hypothesis*) ile başlamıştır.

1950'li yıllarda ortaya çıkan Toplumsal Temas Hipotezi, temelde önyargıları ve toplumsal mesafeyi azaltma konusunda toplumsal temasın rolünü anlama ve öne çıkarmayla ilgilidir (Gürkaynak, 2013, s. 257). Hipotezin önermesi; eğer önyargılara mesafe neden oluyorsa o halde bunun aksi olan temas ve etkileşimlerle önyargıların azalabileceği fikrine dayanmaktadır. Nitekim önyargılı insanlar, gruplar arası temastan kaçınır. Bu da bize önyargı ve temas arasındaki iki yönlü ilişkinin varlığını gösterir. Ancak yine de pek çok çalışma, gruplar arası dostluğun olumlu etkileri olduğunu gösterir niteliktedir (Pettigrew T. F., 1998, s. 80).

Toplumsal temas hipotezlerinde temel varsayım, farklı grupların üyesi olan bireylerin kurdukları temas nihayetinde giderek hatalı genellemelerin farkına varılması yönündeki beklentidir. Etkileşim öncesinde var olduğu düşünülen, hatta abartılan gruplar arası farkların aksine temas sonrasında benzerliklerin olduğu bile fark edilebilir. Çünkü etkileşim neticesinde ortaya çıkan en önemli şey, karşı grubun artık homojen bireylerden oluşmuş bir bütünün parçası olarak algılanmayacak olmasıdır. Yani bireyler adeta "insanlaşacaktır" (Gürkaynak, 2013, s. 257). Bir başka deyişle, Berger & Luckmann'ın ifadesiyle bireyler "anonim" olmaktan çıkacak ve karşı grupta ilişkisinde kişisel özellikleri görünür hale gelecektir. Dolayısıyla karşı gruptaki bireye dair genellemeler azalacak ve bireysel özelliklerinden hareketle ortak noktalar bile bulunabilecektir.

Allport, gruplar arası temasın önyargıyı azaltabilmesi için gerekli olan ideal ortamın dört koşula sahip olması gerektiğini öne sürer. Söz konusu koşullara göre: şayet iki grup üyesi de eşit statüye sahipse, kişiler ortak hedefler taşıyorsa, kişiler arasında işbirliğine dayalı bir ilişki varsa ve kişiler arasındaki ilişki gelenek veya

kanun gibi otoriteler tarafından destekleniyorsa beklenen etkinin gerçekleşmesi umulmaktadır (Pettigrew & Tropp, 2005, s. 264-265).

Tüm bunların yanı sıra yapılan araştırmalar toplumsal mesafeye güçlü bir alternatif olduğu iddia edilen “temas”ın her zaman olumlu sonuçlar doğurmadığını göstermiştir. Aksine bazı durumlarda temasın artması önyargı ve düşmanca tutumları arttırmakta iki grup arasındaki mesafeyi daha da açabilmektedir (Gürkaynak, 2013, s. 257).

Temasın kişi ya da gruplar arasındaki ilişkileri olumlu yönde etkilemesi “görme sıklığı etkisi”yle açıklanmaktadır. Bu kuram, bir kişiyi sık görmenin ona yönelik sevgimizi arttıracak yönündeki sava dayanır. Ancak tıpkı Allport’un koşulları gibi bu durum için de sınırlar belirtilmiştir. Öncelikle bu etkinin en yüksek düzeyde etkisini görebilmek için başlangıçtan beri olumlu veya nötr algıladığımız insanlarla gerçekleşiyor olmasıdır. Başından beri olumsuz algılanan kişiler için böyle bir etki çok da mümkün değildir. Görme sıklığı-sevgi ilişkisinde diğer bir istisna; her iki tarafın çatışan ilgi, ihtiyaç ya da kişiliklerden oluştuğunda görülür. Bu kişiler uzaklaştığında çatışmalar azalacak, aralarındaki temas arttığında ise çatışmaların daha ciddi hale gelmesi beklenmektedir (Sears, Taylor, & Peplau, 2007, s. 248).

Nitekim çalışmam özelinde özellikle katılımcıların Suriyelilerin misafirliliğine ilişkin sorulara verdiği cevaplar olmak üzere karşılaşma alanlarıyla ilgili diğer sorulara verilen birtakım cevaplar bunu gösterir. Özellikle misafirliliğe dair yorumlarda sürenin uzunluğuna ve Suriyelilerin kalıcılığına vurgu yapılmıştır. Öte yandan Suriyelilerle karşılaşma alanları sorulduğunda “her yerdeler” şeklindeki nötr olmayan, imalı söylemlerle karşılaşmıştır. Bunlar da temasın yarattığı olumsuz etkiyi az çok işaret eden göstergelerdir.

Başka bir açıdan, etkileşimin niteliği göz önünde bulundurulduğunda her etkileşimin gerçek bir “yakınlık” anlamına gelmediği de görülmektedir. Kurulan ilişkiler yalnızca yüzeysel ilişkilerden meydana geliyor olabilir. Öte yandan hangi alanlarda, ne kadar yaklaşıldığı ya da uzaklaşıldığı da önemli bir parametredir. Bu durum, bize ötekiyle gerçekleştirilen her etkileşimin onu kabul etme anlamına gelmediği gösterir. Her bir alan kendi içinde ilişkinin derecesine sahiptir ve diğerleriyle kıyaslandığında alanlar arasında bir sıcaklık-soğukluk yorumu getirilebilir. Dolayısıyla öteki, bazı alanlarda yakın olurken bazı alanlarda uzaklaşabilir.

4.2.1. Zoraki Karşılaşmalar

Muhataplık, karşılaşma alanlarından nispeten en genel alana karşılık gelmektedir. Aynı zamanda muhataplık tanışıklığı başlatma ya da engel olmada önemli bir eşiktir. Nitekim Goffman'ın "tanışıklık kurumu" olarak adlandırdığı tanıma durumu, yüz irtibatlarına girmenin başlangıcı olması sebebiyle ilişkiler için son derece anlamlıdır. Goffman bu kurumu ele alırken *bilişsel tanıma* ve *sosyal tanıma* diye ayrılmış iki kategoriden söz eder (2018, s. 127). Fakat ben burada görünüşünden hareketle tanımaya işaret eden bilişsel tanımanın aksine bir tebessüm ya da selamlaşma gibi irtibat hamlelerini içeren sosyal tanıma açısından bakmaya çalışacağım. Bu başlık altındaki bulgular, "*Karşılaştığınızda onlarla herhangi bir muhataplığınız oluyor mu?*" sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda şekillendirilmiştir.

Biriyle muhatap olma durumu kendi içerisinde tesadüfi ya da zorunlu gerekçeleri barındırmaktadır. Bu anlamda Goffman'ın ifade ettiği "açık kişilerinden" sayılabilecek öğretmenlerin mesleki anlamda zorunlu karşılaşmaları, bu muhataplık ölçütünün dışında tutulmuştur. Goffman'ın birbirini tanımayan kişiler arasındaki irtibatlar bağlamında *maruz kalınan konumlarla* ilgili yapmış olduğu tespiti, rollerin tanışıklık ve irtibat konusunda bizi zorunlu tuttuğu rollere karşılık gelir. Goffman, hemen her toplumsal konumun bulunulan konum gereği kişiyi öteki kişilere açık hale getirdiğinden bahseder. Bazen bu öteki kimseler kişinin yeni tanıştırıldığı kişiler olabileceği gibi bazen de zaten tanışık olduğu kişilerden oluşur. Goffman'ın tezgahtar ya da resepsiyon çalışanı örneği bizi bu konuda aydınlatmaktadır. Bu kişiler işleri gereği yeni kişilere açık haldedir ve sık sık ötekilerle irtibat kurarlar. Goffman bu ilişki biçiminden doğan ötekiyi, meslekî-öteki olarak adlandırır (2018, s. 140). Goffman'ın bu açıklamasından hareketle öğretmenleri de benzer şekilde okumak mümkündür. Nitekim öğretmenler de meslekleri gereği kaçınılmaz olarak Suriyeli öğrencilerle temas halindedir. Goffman'a göre tanışmayanlar arasındaki bu irtibat hali, "toplumsal mesafeleri ihlal etmeyen bir örnektir (...)" (Goffman, 2018, s. 140). Nihayetinde bu anlamda bir karşılaşma, tercihten çok zorunluluk içermektedir.

Suriyeli göçmenlerle konuşup konuşmama ya da muhatap olma konusunda katılımcıların büyük bir çoğunluğunun evet cevabı verdiği görülmektedir. Fakat daha önemli olan, kurulan iletişimlerin niteliği veya kaçınımların gerekçesidir. Muhatap

olmanın gönüllü veya gönülsüz ya da yüzeysel veya derin bir ilişki olup olmadığına bakıldığında genelde derin olmayan ve tesadüfi temaslar olduğu görülecektir.

Yok. Okuldakilerle bile çok muhatap olmuyorum açıkçası “merhaba merhaba”. Bir işim düşmüyor yani. (K9, Kadın, 22).

Sonuçta bu medeniyet, görgü gereği “günaydın günaydın,” “merhaba merhaba”... (K16, Kadın, 27)

Oluyor ister istemez oluyor. (K1, Kadın, 34)

Goffman’a göre, karşılaşmalarda ortaya çıkabilecek “görmezden gelmeye” karşı açık bir tabu olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıdaki söylemler de kaçınılmaz olarak gerçekleştirilen irtibatlara örnek teşkil etmektedir. Ancak Goffman, görmezden gelmeye karşı oluşan bu refleksin yalnızca basit bir görgü kuralı sorunu olmadığı iddiasındadır. Ona göre, birbirine düşman olmak için güçlü sebepleri olan iki kişinin bile karşılaştığında medenice iki kelam etmesi beklenir. Bu medeni tavrın bizler için özel bir anlamı vardır: bu denli görece basit bir nezaket kuralını dahi yerine getiremeyecek kadar düşmanlık besleyenler aslında toplumun istediği minimum dayanışma biçimine kayıtsız kalmış demektir (2018, s. 130).

Goffman’a göre, genel anlamda birbirini tanıyan kişilerin karşılaştıklarında irtibata girmemek için gerekçeleri varken; birbirine yabancı olanların konuşmak için bir gerekçeye ihtiyaçları vardır (2018, s. 139). Genel olarak muhatap olmadıklarını ifade eden iki katılımcı, gerekçe olarak Suriyeli göçmenlerle ayrı dünyalarının olmasını göstererek iki tarafın da birbiriyle temas kurmak için hevesli olmadıklarını belirtmektedir. Karşı tarafı tanımadan onun hakkında hüküm vermek temassızlığın kısır döngüsünü oluşturmaktadır. Her iki tarafta da diğeri için temasa yatkın olmadıkları izleniminin oluşması her iki tarafı haklı yapacak bir paradoks doğuracaktır. Dolayısıyla temassızlık bir kısır döngü şeklinde kendini üretecektir.

Genelde de muhatap olmuyoruz yani hiç bir şeyimiz olmuyor olamıyoruz yani ayrı ayrı yani hissediyorlar ayrı bir karışma çok zor. (K4, Erkek, 52).

Yani pek muhatap olmuyoruz, yok(...) Bilmiyorum onlar da şey değiller hani böyle bize karşı böyle bir şey içinde değiller hani konuşalım kaynaşalım anlaşalım şeyin de değiller. Bizde de öyle bir şey yok kaynaşmak anlaşmak karşılıklı yani herkes birbirinden uzak duruyor gibi (K8, Kadın, 41).

Gündelik hayatın zoraki karşılaşmalarının dayattığı yüzeysel iletişim, bazı istisnai durumlarda derinlikli bir temasa dönüşebilir. Genelde aşk, merhamet gibi duygusal süreçler ötekiyle daha esaslı bir ilişki kurmaya vesile olur. Ötekileştirme olduğu sürece elbette bu kolay olmayacaktır. Burada ortak bir noktanın yakalanması önemlidir. K15’in Suriyelilere karşı empatik bir tutum sergilemesi onun göçmenliğin sıkıntıları üzerinden ortak bir noktada buluşmasına bağlıdır.

Muhataplık şöyle, zor durumda olduğumu hissettiğimde onlara yardımcı olmak için çaba gösteririm. Çünkü benim ailem de mültecilik yaşadı. (K15, Erkek, 43).

Suriyelilerin göçünün özellikle ilk zamanlarında insanlar daha çok iletişim kurmaya hevesli olmuşlardı. Çünkü Türkiye'deki neredeyse her toplumsal kesim göçmenler içinde “zulme uğrayan kardeşi”ni görmüştü. Fakat süre geçtikçe onlar artık yardıma muhtaç olan kardeşler değil, zorunlu bir ilişkiye girilen Suriyelilerdi.

4.2.2. Profesyonel Temaslar

Katılımcıların Suriyeli bir arkadaşlarının olup olmadığı sorusu, arkadaş sayısından çok kurulan ilişkilerin niteliğine odaklanmayı hedeflemektedir. Bu sebeple katılımcıların Suriyeli arkadaşının var olduğunu söylediği ifadelerden çok bu arkadaşlığın kurulduğu zemin dikkate alınmıştır.

Okulumuzdaki R*** hanım var. Onunla daha kolay iletişim kuruyoruz. (K8, Kadın, 41).

İyii. R**** öğretmenini seviyorum. (K2, Kadın, 26).

Okulda sadece. Öğretmen var onunla konuşuruz ederiz. Başka öyle yok. [Aramız] İyiii çok iyi, hoş bir kadın. O da öğretmenmiş Suriye'de. Evet, iyi aramız. (K10, Kadın, 50).

Bizim okulda iki tane Suriyeli hocamız var. Onları da arkadaşımız olarak söyleyebilirim. (K3, Kadın, 28).

Yeni oldu arkadaşım. Onunla da çok görüşmüyoruz ama genelde imkân el verdiği kadar böyle bir şey yapmaya çalışıyorum. Yani merak ediyorum açıkçası; ne yapıyorlar, ne ediyorlar, nasıl yaşıyorlar, nerede yaşıyorlar, şu an ki durumları nasıl? (K11, Erkek, 37).

Beş öğretmenin arkadaşlık ilişkisinde ortak noktası Allport'un ilişki türlerinden azınlık üyesinin eşit statüde olduğu ilişki kategorisi içerisinde değerlendirilebilir (2016, s. 306). Nitekim bu açıdan bakıldığında ilk dört öğretmenin arkadaşlarının meslektaşları olduğu, sonuncusunun ise sınıf arkadaşı olduğu görülecektir. Farklı gruplar bilindiği gibi çoğu zaman aynı statüde değildir ve yine pek çok zaman düşük statülü gruba başta beceri, yeterlik gibi konular olmak üzere çeşitli olumsuz nitelikler yüklenir (Göregenli, 2013, s. 252). İşte tam da bu noktada farklı grupları temsil eden insanların aynı statüde karşılaşılıyor ve temas ediyor olmaları önemlidir. Eşit statü zemininde buluşuyor olmak, “varsayılan” farkların ve kalıpyargıların aslında yersiz ayrımlar olduğunu anlamak açısından önemli bir fırsat olabilir. Dolayısıyla sosyal temasın bu boyutu önemli bir noktadır. Fakat kimi zaman da karşılaşmalar, var olan stereotipleri gün yüzüne çıkarabilir. Nitekim K2'nin söyleminin satır araları okunduğunda bu rahatlıkla görülecektir.

O hoca o kadar şeker o kadar iyi bir insan ki yani böyle var ya *keşke diyoruz hepsi şunun gibi olsa*. Ya öyle bir yardımsever, onun bir güler yüzü yeter. Adam zaten kendini geliştirmiş o da akademisyenmiş falan herhalde öyle gelmiş. Fransızca biliyormuş, İtalyanca biliyormuş hala

da geliştiriyor ya bir de şeker gibi bizi görünce “merhaba hoca, nasılsın” mesela onu çok seviyoruz onu bütün okul bütün öğretmenler çok seviyor. *Al bu da Suriyeli diyoruz, arkadaşımız, ama çok seviyoruz mesela.* (K2, Kadın, 26).

Okuldaki öğretmen arkadaşını tüm okul olarak çok sevdiklerini belirtirken, “*Hepsi şunun gibi olsa*” ya da “*Al bu da Suriyeli*” şeklindeki söylemler öğretmenin çizdiği “iyi Suriyeli tipolojisi” ile zihinlerdeki aksi yöndeki Suriyelilerin genelini temsil eden kalıpyargıyı aşağı yukarı göstermektedir. Bütün Suriyelilerin olması gereken profil, birkaç dil bilen, güler yüzlü⁴¹, iletişim kurmaya hevesli, akademik kariyer yapıp ilkökul öğretmenliğiyle yetinen, bundan da herhangi bir şikayeti olmayan kişidir.

Diğer iki katılımcı, işçi-işveren şeklinde bir ilişkiyi arkadaşlık olarak sunmaktadır. Arkadaşlık, zorunlu olarak bulunan koşullar dışında da bir iletişimin olmasını gerektirir. Oysa muhtemelen daha çok ekonomik bir kâr-zarar hesabı üzerinden girilen ilişki ekonomik alanın dışına çıkamamaktadır. Bunların birer arkadaştan ziyade işini daha iyi ve daha ucuza yapan kişiler olduğu daha doğru bir tabir olur. Onları sıradan bir Suriyeliden ayıran yanı da muhtemelen onlarla kurulan sınırlı diyalogdur.

Kuaförüm var benim Suriyeli. Evet, onu seviyorum bak. Ona gidiyorum baya arkadaşız yani. (K3, Kadın, 28).

Var bununla görüşüyoruz zaten haftada iki-üç kere. Kulübümüz var orda mutlaka görüşüyorum. Turnuvalarda görüşüyoruz ama hiç ev ziyareti olmadı. Ondandır da bir talep gelmedi benden de talep gelmedi. Ama bizim yanımızda üç yıldır çalışıyor hiç öyle bir şey gelişmedi. (K5, Erkek, 44).

⁴¹ “Aziz Petrus bir gün cennetin kapısında üç adam görür: bir Beyaz adam, bir Melez, bir de Zenci. Beyaz adama sorar:

“Dünyada en çok istediğin şey nedir?”

Beyaz adam cevap verir:

“Para.”

Sonra Meleze sorar:

“Ya senin?”

“Şöhret,” der, o da.

Sonra Zenciye döner; yüzünde geniş bir tebessümle Zenci:

“Efendim, ben sadece bu beylerin çantalarını taşıyorum.” diye cevaplar Aziz Petrus’un sorusunu.”

Fanon, aktardığı bu anlatıda bir detayın pek çok yazarın dikkatini çektiğini söyler. Siyah adamın bu tebessümü, bu dişlerini göstererek gülümsemesi istenen bir durumdur. Aşırı şiddet ve ceza korkusunun bir kalıntısı olan aşırı itaat tavrının Siyahiler de farkındadır Beyazlar da. Ama her şeye rağmen Beyazlar, onlarla ilişkilerinde yine de Siyahilerin hep mütebessüm, kibar ve cana yakın olmalarını bekler (Fanon, 2016: 70). Bahsi geçen anlatı, katılımcının Suriyelilerin güler yüzlü ve iyi huylu olanını makul görmesi tavrıyla örtüşür niteliktedir.

Bu ilişkilerin arkadaşlık olarak tanımlanması zor olsa da ekonomik rasyonalite sonucu girilen böylesi ilişkiler bile ötekiyle olan mesafeyi indirmek için çok önemli olabilmektedir. Nitekim alışveriş gibi son derece kâr zarar üzerine kurulu bir ilişki bile kimi zaman önyargılara kurban edilebilmektedir. Suriyeli esnaftan alışveriş yapıp yapmadıkları sorusuna katılımcıların büyük bir kısmı ya alışveriş yapmadıklarını ya da yapsalar bile zorunluluk dışında tercih etmediklerini belirtmişlerdir. Burada öne sürülen nedenler yine bilindik önyargıları göstermektedir.

Çok dağınık yani bizim esnafımız, ben de esnaflık yaptım, kapının önünü bile süpürürüz, o raflar falan tertemiz olur güzelce dizilir her şey. Ama onlarınki öyle değil. Kesinlikle hijyenik de gelmiyor. (K18, Erkek, 24).

Biraz dağınık geldi, olumsuz bir izlenim edindim açıkçası ikinci defa gider miyim, bilmiyorum. (K11, Erkek, 37).

Hiç gitmedim. Öyle ayırım olduğu şeyinden değil ama sonuçta hani adamlar başka memleketten gelmiş, savaştan kaçmış, şimdi onların bulabileceği ürünün kalitesiyle bizimkinin kalitesi aynı olmadığından dolayı. Yani sonuçta bizimki daha iyidir. (K7, Erkek, 40).

Yine burada da “Arap saçı” metaforunun izlerini görmekteyiz. Dağınık olan bakkallar aynı zamanda “pis”tir. Komşusunun kibarlığını, temizliğini zengin ya da okumuş olduğuna bağlayan katılımcılar tanımadıkları Suriyeli bakkalın daha önce doktor ya da yüksek statülü bir kişi olabileceğini düşünmemektedir muhtemelen. Her zamanki gibi önyargılarını empati üzerinden görünmez kılmaya çalışan katılımcı (K7), kurduğu toplumsal mesafeyi yoksulluğun, kötü şartların getirdiği koşullar üzerinden meşrulaştırmaktadır.

Rasyonel Seçim Kuramı insan eylemlerinin çoğunlukla bir kâr-zarar hesabı neticesinde ortaya çıktığını söyler (Wallace & Wolf, 2020, s. 642). Bireysel çıkarlar üzerinden işleyen günümüzün baskın ekonomik aklı olan liberal kapitalizm tam da bu kuramdaki bireyi ön plana çıkarır. Bir esnaf üretim yapmak yerine maliyetini daha ucuza getireceği satın alma yoluna başvurabilir. Ya da aynı malı daha pahalı olan X kişisi yerine Y kişisinden satın alabilir. Nitekim piyasada kullanılan ürünlerin çok büyük bir kesiminin emeğin daha ucuz olduğu Asya ülkelerinde üretiliyor olması çok garip değildir. Aynı şekilde tüketici davranışının da benzer bir şekilde aynı malı daha ucuza alabileceği bir yerden alması son derece doğal bir davranıştır. Nitekim bir katılımcı “çok güzel” ürünleri “daha ucuz”a bulduğu için Suriyeli esnaftan alışveriş yaptığını belirtmiştir (K10, Kadın, 50). Diğer bir katılımcı da nedenini söylemese de Suriyelilere karşı önyargıdan rahatsız olduğunu, Suriyeli bir manava da “bilerek” isteyerek gittiğini vurgulamıştır. (K2, Kadın, 26).

Elbette önyargıları yıkmak kolay değildir. Nitekim bir ürün göze hitap etmiyorsa kişi sırf ucuz diye satın almak istemeyebilir de. Ancak diğer bazı katılımcıların Suriyelilerden alışveriş yapmaması bu önyargılardan ziyade milliyetçi muhafazakâr ideolojik kodlarından kaynaklanmaktadır.

Mümkün olduğunca gitmemeye çalışıyorum ama çok mümkün olmuyor. Ya girmiyorum çünkü ben kendi vatandaşımızın para kazanmasını istiyorum. (K12, Kadın, 29)

Mecbur kalmadıkça gitmiyorum. Yani özellikle yaptığım bir şey değil ama fazlasıyla zaten marketlerimiz olduğu için. Ne bileyim genel anlamda bütün giderlerimi oradan karşıladığım için, özellikle oradan ihtiyaç duyduğum bir şey olmadığı için gitme gereği duymuyorum. (K16, Kadın, 27).

Ama ben levhaya bakmadım Suriyeli olsa girmezdim muhtemelen belki de. (K5, Erkek, 44).

Hatta ben Suriyeli olduğunu öğrendikten sonra bilseydim girmezdim diye kendime yakınmışım. (K18, Erkek, 24)

Hayır, ben onlardan alışveriş yapmam yani özel bir sebebi yok. (K15, Erkek, 43).

Toplumsal koşullar kişinin kâr zarar hesabını manipüle edebilir ya da başka yollardan rasyonalize etmesini dayatabilir. Örneğin azınlık olarak hisseden bir Türk Almanya’da daha pahalı olsa da bir Türk’ten alışveriş yapmayı bir Alman’dan alışveriş yapmaya yeğleyebilir. Aynı şekilde Bir Suriyeli yine bir Suriyeli’den alışveriş yapmak isteyebilir. Dışlanan, bu yüzden de kendini güvende hissetmeyen, bu tarz bir grubun üyesi için ekonomik kazançtan ziyade dayanışma daha kârlı bir eylem olabilir. Ancak yukarıdaki bu örneklerde Suriyelilerden alışveriş yapılmamasının nedeninin “yerlilerin kazanması” olarak sunulması son zamanlarda “yerli ve milli” söylemiyle de tahkim edilen milliyetçi muhafazakârlığın dışlayıcı yönünü göstermektedir.

Yine burada da zayıf da olsa bir istisna durumu mevcuttur. K16’nın ifade ettiği gibi bir Suriyeliden alışveriş yapmak için istediği ürünün başka bir yerde bulunmaması gerekir ki bu da günümüz koşullarında çok da mümkün değildir.

4.2.3. Sınıfsal Bir Temas Alanı Olarak Komşuluk

Elbette komşunun kim olacağı her zaman kişinin tercihine bağlı değildir. Özellikle ev değiştirme şansı az olan alt gelir grubu üyeleri için bu durum neredeyse bir yazgıya dönüşür. Maddi imkânları daha iyi olanlar için ister kiracı olsun ister ev sahibi komşunun tercihin bir parçası olması daha olası olabilmektedir. Ötekiden kaçış için kendi içine kapalı site ya da uydu kent tarzı ayrık yerleşim formları dahi ortaya çıkabilmektedir. Daha sınırlı imkânlarla sahip olanlar için ise çözüm mahalle

ya da eve değiştirmek olmaktadır. K9'un Suriyelilerle komşu olmaktan kaçınmaması buna bir örnektir.

Ben iki ev değiştirdim önceki binamda Suriyeli aileler oturuyordu o binaya ben baharat kokusundan giremiyordum. (O yüzden mi değiştirdiniz?) Evet, o yüzden değiştirdim. (K9, Kadın, 22).

Görünürde rahatsız olunan yemek kültürüdür. Ama burada yemeğin getirdiği “kötü” koku sadece yemekle sınırlı bir alanda değil komşuluk gibi bir alanda da ilişkiden kaçınmayı beraberinde getirmektedir. Bu katılımcının ev değiştirebilmeye gücünün yetmesi kendisi için bir “lütuş” sayabilir. Zira Suriyelilerle komşu olan diğer bazı katılımcılar hijyen, gürültü gibi bazı faktörler dolayısıyla onlarla komşu olmaktan haz etmeseler de buna “katlanmak zorunda” kalmaktadırlar.

Tam şehit haberleri aldığımız gün onlar düğün bayram... Böyle şey yaparken annem artık dayanamadı ‘Yeter ya ayıp insan biraz şey yapar sizin için orda savaşan askerlerimiz var şehitlerimiz var siz orda düğün bayram yapıyorsunuz!’ diye baya bir carlamıştı. (K1, Kadın, 34).

Aman Allah'ım ne seslerinden duruluyor, ne çocuk seslerinden duruluyor ne misafirlerinden duruluyor. (...) Ayıptır mesela bize gece 12'den 1'den sonra ha ha! ki ki! gülüp apartmandakileri rahatsız etmek ayıptır yani. Ya da banyoya eşinle girebilirsin ama o banyoda sessiz olmak gerekir bir apartmanda oturuyorsun ayıptır. Ama onların ayıbıyla bizim ayıbımız aynı değil. O yüzden ben onların burada olmasını kabul etmiyorum. (K12, Kadın, 29)

Hem böyle temizlik noktasında hem insana saygı noktasında apartmanda pek sevilmiyorlar. Gürültü yapıyorlar, mesela zarar veriyorlar apartmanda ayna kırılıyor mesela asansörün, çocuğun yaptığını biliyorsun kapıcı da diyor hocam kameradan görüyorum ama üstelemiyor şey yapmıyor “yaptıysa yaptı ne var” diyormuş hani bizzat yaşamadım ama. (...) Mesela komşuda vardı koku geliyor böyle çok ağır bir koku köri kokusu gibi böyle, o muhtemelen insanların vücut terine yansiyordur böyle baharatlı, sarımsaklı falan kullanınca biraz şey oluyor tabi insanın beslenme şekli etkiliyor. (K19, Kadın, 34).

Komşuluklarını amcamdan duymuşum, hatta da gördüm, çok böyle pis olduklarını duymuşum. (Size inandırıcı geliyor mu?) Yani şöyle bence kendilerine çok bakmıyorlar nasıl bakmıyorlar bunu kendim de gördüm şahit oldum yani bir evde 7 kişi 8 kişi veya 3 aile beraber yaşıyorlar ve bireylerin hepsi okumadığından dolayı hepsi çalışıyorlar. Aynı evin içerisinde 3 aile beraber yaşıyor veya 2 aile beraber yaşıyorlar bundan dolayı biraz fazlası olan yerde pisliliğin de olması kaçınılmaz yani. (K17, Kadın, 28)

Tüm bu anlatıların ortak noktası komşuluk ilişkilerinde “medeni olmayan Arap” önyargısının oldukça baskın olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Bu önyargı tarihsel olarak oluşturulmuş Arap-bedevi özdeşliğinden beslenmektedir. Hijyen anlamında “pis” olmaları, “çok çocuk yapmaları” hep bu “medeni olarak geri kalmışlığın” bir neticesidir. Ondan da öte “bir apartman dairesinde nasıl yaşayacaklarını bilmeyen” bu insanlar apartman yaşamının getirdiği sessiz olma, ortak alanlara özen gösterme gibi değerlerden de yoksundur.

Aslında “öteki”ye getirilen her eleştiri, zihinde çizilen karşıt “biz” imgesine dair izler taşımaktadır. Önemli olan işlenen fiilden daha ziyade bu kimlik içinde kabul görmektir. Diğer bir ifadeyle “bizleşmek”tir. Bunu K1'in yıllar önce sağlık

probleminden dolayı eşinden ayrılmış üst komşusunun evlendiği Suriyeli komşuyla ilgili anekdotu çok iyi vermektedir.

Gerçi komşumuz var bir üst komşumuz var aynen. Komşuluğu gayet iyi. Ya komşumuzda rahatsızlık var tavukkarası o yüzden eşiyile boşanmışlar, işte seni de kim çeker “hem Suriye’den getirelim onlardan birini kurtaralım hem de o sana bakar” falan diye o şekilde evlenmiş. Klasik bir Antepli olmuş. (K1, Kadın, 34).

Katılımcı burada “klasik Antepli”nin nasıl olduğunu tarif etmese de diğer bir katılımcı (K20, Kadın, 38) onu, “*Valla işte Antep’in yerlileri şey değildir. Böyle kültür olarak yüksek seviyede bir kültürümüz vardır...*” şeklinde tarif etmektedir. Bu kimliğin, “medeni olmayan” Suriyeli’nin antitezi, onun kabul görmesinin sembolü olduğu aşikârdır. Katılımcının (K19, Kadın, 34) Suriyeli komşusu için söylediği “*diğeri daha sakın bize daha yakın*” ifadesi medeniyet dairesine adım atmış Suriyeliyi tarif eder. Bunu yaparken de olumlu özellikleri iç-gruba yüklemiş ve grup benliğini yüceltmeye dayalı iç grup kayırmacılığı davranışı sergilemektedir.

Bu bağlamda, birçok katılımcının apartman yaşamını bu kadar vurgulaması tesadüf değildir. Çünkü apartman sıradan bir yerli için en önemli medeniyet göstergelerinden birisidir. Fakat çoğu alt sınıftan gelip orta sınıfa dâhil olan öğretmenler için daha fazlasıdır. Apartman onların sınıfsal konumunun en önemli sembolüdür. Dolayısıyla burada rahatsız olunan esas durum sınıfsal kimliğin saldırı altında hissedilmesidir. Dolayısıyla kabul görmenin en önemli göstergelerinden biri alt “sınıftan gibi” olmamaktır.

İyiler bir sıkıntı yaratmıyorlar. Biraz şeyler belli yani durumu iyi olan bir aile herhalde yani öyle şey değiller belli kibar yani. (K10, Kadın, 50)

Apartmentımızda yok Suriyeli yok. Ha pardon bir tane var apartmentımızda. Mimar, orta sınıf gelire sahip bir insan, iş yerinde de çalışıyor, son derece düzgün hiçbir problem yaşamadım hatta çocukları da problem yaşatmıyor bize onu söyleyeyim. (K15, Erkek, 43)

Şöyle söyleyeyim ben çok muhatap olmuyorum ama kesinlikle onların maddi durumları daha iyi açıkçası, eğitim gördükleri belli oluyor, kendini geliştirdikleri belli oluyor. Bir yardım da bulunmuşum bir ricada bulundular yaptım çok güzel bir teşekkür ettiler bizim kendi arkadaşlarımız bile öyle güzel teşekkür etmezler hoşuma gitti açıkçası. Yani şöyle özel bir şey yapmadan, “çok teşekkür ederim.” O teşekkür ifadesi hoşuma gitmişti. Yani benim Yeditepe, üniversite tarafı biraz zengin kesim oldukları için iyiler. (K13, Erkek, 29)

Bourdieu’ya (2014, s. 83) göre benzer sermayelere sahip bireylerin benzer habituslarda buluşması beklenen bir durumdur. Fakat yine Bourdieu’nun ifade ettiği gibi, kişiler aynı ekonomik sermayeye sahip olsalar bile diğer bir sermaye alanında birikimin farklılaşması onları birbirinden uzaklaştıracaktır. K10’un komşularıyla benzer bir sınıfta olduğundan dolayı iyi olmasına karşın onlarla ilişkiye girmekten kaçınması bu fikri destekler görünmektedir.

(...) çok fazla dindarlar benim kafama uymuyorlar o yüzden. Aşırı derecede. (...) Yaşam tarzları bizimkinden farklı. Erkekler falan pek yaklaşmam o yaşam tarzından olanlar biraz farklı bakar insanlara çok güvenilir gelmez (K10, Kadın, 50).

Aslına bakılırsa ötekinin kabulü sermaye uyuşmasından ziyade ötekinin kabulünün belli bazı istisna kriterlerini karşılıyor olmasıdır. Evlilikte olduğu gibi komşuluğu makbul olan Suriyeliler de birer istisnadır. Bu istisnalardan biri yukarıdaki örnekte olduğu gibi “klasik Antep’li” olmak ya da “bizleşmiş”tir. Bu örnekte belirtilmiş herhangi bir sınıfsal kod yoktur. Onun kabulü uysallığından, yani kendi kimliğini bırakıp “otoritemize” boyun eğmesinden gelir. Aşağıdaki örnek bir nevi fethedilen bir yabancıyı tarif etmektedir.

Mesela bizim apartmanımızın en alt katında bodrum katında şu anda bir Suriyeli oturuyor, evi de satın almış kiracı falan da değil. Ve geldiğinde bizim yöneticiye şunu söylüyor; diyor ki “Lütfen bana karşı apartmandakiler önyargı oluşturmazlar, ben de Suriyelilerden kaçtım geldim, zaten buraya ben de onlardan bıktım. Onların lafından sözünden hırından güründen ben de bıktım apartmandakiler beni onlarla karıştırmazlar eğer benimle alakalı bir sıkıntı olursa ben hemen ertesi gün buradan çıkar giderim” diyor adam yöneticiye. Biz de sevindik. (K12, Kadın, 29)

Diğer bir istisna da yüksek bir sosyo-ekonomik sınıftan gelmektir. Yukarıdaki örneklerde o komşuların iyi olduğunun bildirilmesinin hemen akabinde onların maddi durumlarının iyi olduklarına dair kanaatler benzer sermayelere sahip olmayı ifade etmez aslında. Onun yerine, onların sınıfsal bir ideali temsil ettiklerini ima eder. Bu idealde zarafet ve kibarlık zenginlikle özdeşleştirilir. Kökeni muhtemelen ortaçağ aristokratik geleneklerinden gelen bu kalıpyargılar, masallarda çok işlenir. Bu yüzden yoksul çocuklar zengin kral ve sultanların çocuklarına âşık olmak zorundadırlar ya da onlar tarafından sevildiklerinde kendilerini şanslı hissetmeleri gerekir.

Bazı katılımcılar Suriyelilere karşı bir önyargı beslemediklerini göstermek için Suriyelilerin “pis” ve “kötü” olma halini anladıklarını; onlar, fıtrattan/kültürden kaynaklı olmasalar da zorunluluktan/yoksulluktan böyle olduklarını belirtmişlerdir. Aslına bakılırsa empati geliştiren bu katılımcıların, Suriyelilere karşı önyargıyı daha temel ve evrensel olan maddi durumla ilişkili önyargılarla kamufle etmekten başka bir şey yapmadıkları görülmektedir. Oysa gerçek hayatta tüm olumlu vasıfların bir kümede, olumsuz vasıfların bir kümede toplamaları çok zordur. Örneğin kişi zengin olsa bile o “pis kokulu” yemeklerden yiyebilir. Evet, o komşular söyledikleri gibi kibar, okumuş ve zengin olabilirler ama köri kokusunun sadece yoksulların evlerinden gelmemesi biraz gariptir. Antep bölgesinde söylenen bir atasözü bunu çok iyi özetlemektedir: “Malım çok, ayıbım yok.”

Zenginlik durumunda görece “olumlu özellikler” ön plana çıkarken, Suriyeli kimliği büyük oranda silinir. O artık büyük oranda zengindir Suriyeli değil. Kabul edilebilirliğinin artıyor görünmesi kişiyi belki yabancılıktan kurtarır fakat bunu mutlak anlamda yapmaz. Suriyeli kimliği tümünden bitmiş de değildir. Dolayısıyla ona karşı önyargı da bitmemiştir. Örneğin, yukarıda K13’ün zengin komşusunun zenginliğini methederek anlatması literatürde *Ben Franklin Etkisi* olarak adlandırılan bir olguya karşılık gelir. Bu olgu ismini Amerikan başkanı Benjamin Franklin’in bir hatırasından almıştır. Hikâyeye göre bir senatör Franklin’den hoşlanmamakta, ona soğuk davranmaktadır. Franklin, bir gün o senatörde nadir bir kitap olduğunu öğrenir ve ondan bu kitabı rica eder. Franklin ödünç aldığı kitabı bir süre sonra içine yerleştirdiği bir teşekkür notuyla iade eder. Nihayetinde bir sonraki karşılaşmada parlamenter hiç olmadığı kadar medeni davranmış ve her zaman yardıma açık olduğunu dile getirmiştir (Aronson, Wilson, & Akert, 2012, s. 353). Buna göre, kişi hoşlanmadığı bir kişiye karşı iyi bir davranışta bulunduğu zaman ya enayi gibi hissedecektir ya da o kişinin gerçekten de kötü olmadığına kendini inandıracaktır. Genelde kişi öz saygısını kaybetmemek için ikinci yolu tercih eder ve önyargı ortadan kalkar. Dolayısıyla, Suriyeli komşusuyla ilgili bu anısını paylaşırken özellikle “teşekkür etme” detayının üzerinde durması ve bundan duyduğu abartılı memnuniyetin ses tonu ve yüz ifadelerine de yansımaları, K13’ün Suriyeli komşusuna karşı gizli bir önyargı beslediğini göstermektedir. Yoksa bir Suriyelinin kendisine yapılan bir iyiliğe teşekkür etmesini olağanüstü kılan bir taraf yoktur.

Katılımcıların tespitleri altında bir önyargı aramak abartı gibi görünebilir. Nitekim bir kişi bir kokuyu sevmiyorsa ona önyargılı demenin çok bir anlamı olmayabilir. Ancak, her hâlükârda Suriyelilerin nasıl yabancı olarak görüldüğü onlara karşı beslenen önyargıların evrensel olarak yabancıya karşı duyulan önyargılardan bağımsız olmadığını aşağıdaki örnek çok iyi anlatmaktadır.

Ya bir örnek üzerinden genelleme yapmak belki doğru değil. Ben genelleme yapmayacağım ama en üst katta oturan bir Suriyeli aile vardı. Çok garipti, çok garip gelirdi bana. Bildiğimiz film stüdyolarında görülen bu yoğun ışıklı şeyler vardı. Böyle ne denir ona spotların büyüğü dikdörtgen şeklinde ışık veriyor ve gecenin körü biz yatacağız, bir de dördüncü kattayız, onlar altıncı katta... Işık direkt vuruyor artı köpek sesi geliyor inanılmaz, inanılmaz. O zaman çok şaşırılmıştık, yani ne oluyor böyle bir gizem de var. Tabi bu gizemin yarattığı bir şey falan da var. “Ne oluyor falan” dedik. Suriyeli bir aile yaşıyormuş, ama neyin ne olduğunu bilmiyorduk açıkçası ama o yönde bir rahatsızlık evet yaşamıştık. (K11, Erkek, 37)

Buradaki anlatı mahalleye yeni gelen gizemli komşu temalı Hollywood filmlerindeki bir sahneyi andırıyor adeta. Kearney ötekinin gizemli ve ürkütücü yanına yaptığı vurgu bu örnekte çok daha somutlamaktadır. Bu anlatıdan Suriyeli

ailenin gizemli bir ayin tertip ettiği ya da gecenin bir vakti köpek sesleri eşliğinde eğlendikleri anlaşılabilir. Nitekim öteki “aklın zayıfladığı, fantezilerin yeşerdiği sınır bölgesinin sakinleridir” (Kearney, 2018, s. 15).

4.2.4. Kültürel Bir Temas Noktası Olarak Ötekinin Mutfağı

Göçle birlikte Gaziantep’te Suriye mutfağına dayalı irili ufaklı birçok lokanta ya da yemek işletmesi kuruldu. Yemek, kişinin başka bir kültürden olan insanlarla bir mesafeye açık ya da istekli olup olmadığını ölçmek için oldukça kullanışlı bir araçtır. Bu noktada katılımcıların Suriye mutfağını deneyimleyip deneyimlemediğine yönelik sorulan soruyla yemek “deneyimi” üzerinden bir temas olup olmadığını ve bu yöndeki yaklaşma veya kaçınma eylemlerinin ardındaki sosyolojik faktörler anlaşılmaya çalışılmıştır.

Katılımcıların çoğunun, henüz deneyim geçirmediği halde, yemek üzerinden gerçekleşecek bir temastan kaçınmakta oldukları görülmektedir. 20 katılımcının 15’i yemekleri deneyimlememişken, 5’i denemiş fakat olumsuz görüş belirtmiştir. Yemeği deneyimlemekten kaçınan kişilere Suriye mutfağını merak edip etmedikleri sorusuna verilen cevaplar, önyargıların ileriye dönük eylemlere nasıl ket vurduğunu da göstermektedir. Bu durum önyargının ana bileşenlerinden olan “deneyim öncesi” fikirlerin pratikleri belirlemedeki rolüne örnek teşkil etmesi açısından son derece önemlidir.

Suriyeli göçmenlerle yerli halkın toplumsal temas alanlarından biri olarak belirlediğim “yemek deneyimi”, yemeğin gündelik ve sıradan bir pratik olmanın ötesindeki toplumsal konumu ve anlamına karşılık geliyor. Kültürel ve ulusal kimlikle iç içe geçmiş yemek ve mutfak olgusu, bu tez özelinde ötekileştirmenin en görünür mecralarından birisine dönüşüyor. Utanır *Antep Kimliğinin Yeniden İnşasında Mutfağın Rolü* (2019) adlı çalışmasında, yemeğin gündelik hayatın sıradan bir ritüeli olmaktan daha fazlası olduğunu; yemeğin ve mutfağın, bir kentin kimliğini kurgularken oynadığını rolü ortaya koymaktadır. Nitekim Utanır’ın, göçmen mutfağına ilişkin tespit ettiği tutumlar mutfakla ilişkili yaratılan yerli kimliğinin, yabancıya yönelik kapsama ve dışlama noktalarını da görme imkânı sunmaktadır.

Bir karşılaşma alanı olarak yemeği deneyimleme noktasında mesafeli davranan katılımcıların daha ziyade “koku”, “hijyen” ve “güven” gibi faktörleri gerekçe olarak öne sürdükleri görülmektedir. Her bir faktörün biyolojik ve/veya

kültürel özelliklere tekabül ettiği muhakkaktır. Koku örneğin birçok canlıda dostla düşmanı, huzurla tehdidi birbirinden ayırt etmek için önemli kullanılan bir araç olduğu bilinmektedir. Yine tat ile koku ve renk arasında bir ilişki olduğu da bilinmektedir. Yemekte kullanılan malzemeler coğrafi şartlar, ticari ağlar ve kapitalist gelişmeyle doğrudan alakalı olduğu için tarihsel süreçte mutfak kültürlerinin ayrışması kaçınılmaz olmuştur. Dolayısıyla bu, beraberinde koku üzerinden bir ayrışmayı da getirmiştir. Ancak karşılaşmalar ötekilik üzerinden oluşunca koku genelde cezbedici değil, kötü olarak algılanmaktadır. Suriyeli mutfağına uzak duran katılımcıların en çok ileri sürdükleri gerekçelerden birinin (kötü) “koku” olması bu anlamda tesadüf değildir.

Yoo! Hayır, hayatta gitmem. Çünkü ben “bunların yağı kokuyor” öyle diyorlar. Ben dışarıda yemek yemeye karşı bir insanım ama onlara asla gidemem. (K20, Kadın, 38).

Kullandıkları baharatların kokusu bana çok ağır geldiği için yemiyorum. (K12, Kadın, 29).

Hiç gitmedim yok merak da etmedim. Bilmiyorum da, onların yemek şeyi, baharatlı falan şeyler yiyorlar. Bir de tercih etmiyorum. Biraz farklı kokuyor. (K8, Kadın, 41).

Gittik hocam biz, merak ettik ilk defa denedik eşim çalışıyordu dedi ben döner alıyordum normalde burada da varmış dedi. Dediğim gibi bana baharatı yoğun, kokulu geliyor. (K19, Kadın, 34).

Lokantalarına gitmek ne mümkün, kokudan. Yok, hiç merak etmiyorum. Ben yapıyorum yiyorum, onlar sağ olsun. (K14, Kadın, 35).

Yani baharatları falan böyle dükkânlarını, restoranlarını geçerken o koku bile iştah açıcı değil. Yani ya da benim yemek tarzıma uymuyor diyeyim. Yok etmiyorum. Hiç etmiyorum, afiyet olsun onlara. (K16, Kadın, 27).

K14 ve K16 Suriyeli mutfağını istemezken aynı zamanda “onlar sağ olsun” ya da “afiyet olsun onlara” gibi ifadelerle bu reddedişin tümünden bir reddediş olduğunu ima etmektedirler. “Benden uzak Allah’a yakın olsun” atasözü tam da burada bulunulan imayı vermektedir. İlk bakışta burada verilen ima, “herkes kendi dünyasında” mutludur gibi nötr bir mesaj olduğu anlaşılabilir. Aslında bu ifadeler son derece dışlayıcıdır. “Onları iyiyse ben kendi kötümle daha mutluyum” ya da “onlar Allah’a yakın olacaksa ben uzak durmayı tercih ederim” gibi oldukça keskin bir ima görülebilmektedir. “Ne Şam’ın şekeri ne Arap’ın yüzü” gibi bir deyim aynı ifadeyi bizzat Arap’lar için kullanmaktadır. Bu deyimle verilen mesaj açıktır: Arap’ın uzak durması karşılığında şeker gibi bir tat bile feda edilebilir.

Bu kadar keskin bir dışlama beraberinde bir önyargı da getirecektir. Yemeklerin kokusunun beğenilmemesi ya da tercih edilmemesi bir yere kadar kültürel alışkanlıklara yorulabilir. Ancak çoğunlukla bu kaçınma hali daha ciddi bir önyargının ürünüdür. Nitekim birçok katılımcı Suriyeli yemeklerini denemekten

kaçınmasının sebebini onların “pis” ya da “hijyen kurallarına dikkat etmeme”lerine dayandırmaktadır.

Hiç kullanmadım, hiç kullanmadım. Yani pis olduklarını bildiğim için açıkçası o yüzden. (K9, Kadın, 22).

Hiç gitmedim. Gidemem de yiyemem de, huylanırım. (...) Hayır, tatlı almam sadece sebze meyve alırım tatlılarını yiyemiyorum. Çok güzel görüntüleri ama midem almıyor temizlik konularında sıkıntılı oldukları için. (K10, Kadın, 50).

Yemedim. Hijyenik olduklarını düşünmüyorum. (K16, Kadın, 27).

Valla onların olduğunu bildiğim noktalara gitmem ama es kaza gitmişsem... Çünkü güvenmem yani temizliklerine güvenmediğim için. (K1, Kadın, 34)

Hayır, hiç gitmedim. Gitmem abi gitmem. Bir kafeye giriyoruz Suriyelilerin pizzacısı geri çıkıyoruz. “Ay, burası Suriyelilerinmiş!” diyoruz. Belki yiyebiliriz ama ben onların temizliğine güvenmediğim için açıkçası. (K12, Kadın, 29).

Evet, hiç güven vermiyor. Giresim de gelmiyor. (Merak da) Etmeyorum. (K18, Erkek, 24).

Douglas, kirliliği “tabu” kavramıyla ilişkisi çerçevesinde ilkel topluluklarla günümüzü kıyaslamalı olarak yapmış ve kirliliğin temsil ettiği anlamın adeta antropolojik bir tahlilini yapmaya çalışmıştır. Nihayetinde genel manada kirliliğe dair fikrimizin temelinde hijyene ilişkin kaygılar ve din ile gelenek kaynaklı saygının yattığını ifade etmiştir (2007, s. 29). Ona göre münferit bir hadise olmayan kirlilik, kültürle harmanlanmış sistematik bir düşünce sisteminin içine dâhildir dolayısıyla esasında sembolik bir anlama sahiptir (2007, s. 65). Nitekim Douglas, hem ilkel toplumların hem de günümüz modern toplumlarının kirliliğe sembolik bir anlam yükleme konusunda ortak noktada buluştukları konusundaki fikrinde ısrarcıdır (2007, s. 58). Kirlilik ötekiye atfedilmiş bir nitelik olurken diyalektik olarak karşısında temiz “biz” fikrine gönderme yapmaktadır. Nitekim pis oldukları için Suriyeli lokantalarını tercih etmeyen yerliler,⁴² öyle olmadığını düşündüğü yerli lokantalarını tercih etmektedir. Nitekim Utanır’ın da vardığı sonuç itibarıyla iki grup arasında yemek üzerinden kurulan “bu hiyerarşi, yerli kimlik ile öteki kimlik arasındaki ilişkide inşa edilmekte” (2019, s. 216) ve biz ile diğerleri arasında sınır çizmede güçlü bir araç olarak kullanılmaktadır.

Yine de “pis” olmanın bir dışlama bahanesi olarak sunulması tarihsel süreçlerden bağımsız değildir. Bir Ermeni belki de Arap’tan daha fazla dışlanacaktır; ancak, ona karşı kullanılacak “dışlama” noktasının hijyen olacağı şüphelidir. Dile de yansıyan tarihsel önyargılar Arap’ın zaten “pis” olduğunu kodlamaktadır. Türkçede Arap’ın siyahi ya da siyahi köleyle özdeşleşmiş olması da bu önyargıyı besleyen

⁴² Bu konudaki benzer bulgular için bkz (Utanır, Antep Kimliğinin Yeniden İnşasında Mutfağın Rolü, 2019, s. 205-216).

noktalardan birisidir. “Anladıysam Arap olayım” gibi bir ifade örneğin, hem siyahi olmayı, hem de onunla özdeşleşen Arap olmayı aşağı olarak konumlandırır. Buradaki durumun merkezinde kölelik, bakımsızlık, hijyen gibi faktörlerin olduğu muhakkaktır. “Arap saçına dönmek” gibi bir deyimın verdiği anlam ne kadar farklı olsa da temizlik anlamında çok da iç açıcı bir profil çizmez. Zaten bu “temizlik”-“pislik” ikiliğinin temel bir ayırım noktası olduğu, kadınların kadınlara karşı kullandıkları ifadelerde de görülmektedir. Suriyeli kadınların “Türk kadınları bakımsızlar, ancak temizlik bilirler” gibi ifadeler kullandıklarına dair söylemler aslında yaptıkları bakımın onların pis olmalarını değiştirmeyeceği gibi bir ima barındırmaktadır. Suriyelilere atfedilen bu ifade “Suriyeliler bizden daha bakımlı görünebilirler ama bizim kadar temiz olamazlar” gibi karşıt bir söylem barındırır. Çünkü burada kullanılan bakım ya da makyaj aslında bir çirkinliği kamufle eden bir araç olarak algılanmaktadır.

Suriyeli yemeklerini deneme ya da beğenme noktasında bazı katılımcıların öne sürdüğü argümanlar beğeninın ardındaki sınıfsal konuma işaret etmektedir. Örneğin deneyip beğenmeyenlerin bir kısmı genelde “farklı bir baharat” kullanıldığı vurgusu yapmıştır. Baharat burada yemek ve mutfakla ilgili habitusu “diğerlerinden” ayırmada bir simge işlevi görmektedir. Temelde habitustan gelen yemek alışkanlığı baharattan kaynaklı ortaya çıkan farklı “damak tadına” gönderme yapmaktadır. Bu defa ötekileştirme için ayırıcı unsur “damak tadı” üzerinden görünürlük kazanmaktadır.

Ben kızarmış piliç almıştım yanına pilav veriyorlar. Bu pilavlarında nasıl bir baharat böyle sarı bir baharat var. Çok yoğun bir baharat. Benim damak tadıma uymadı. Onun için hoşuma da gitmedi açıkçası. (K13, Erkek, 29).

Bir iki defa gitmişliğim oldu. Çok benimseyemedim ya ben çok sevmedim.(...) Merak ettim hatta babamın yanındaki çalışan dedi: “Çok güzel yapıyorlar bir yiyelim” dedi. Bir bakalım dedim tadalım nasıldır, nasıl değildir diye falan, çok hoşuma gitmedi benim. Ağız tadıma çok uygun değildi, baharatı fazlaydı mesela (K17, Erkek, 28).

Hayır, ben onlardan alışveriş yapmam yani özel bir sebebi yok damak sebebi benim damak zevkime uymadığı için. Yani bir defa mesela bir tavuk almıştı eşim çok ağır gelmişti bana yağ anlamında şu bu anlamında. Onun için yemedim yani yiyemedim (K15, Erkek, 43).

Gittim bir tanesine gittim ben. İşte bu tavuk ürünleri satan bir yere gittim ben. Kendince böyle bizden daha farklı bir sunum ortaya koyuyorlar fakat ortaya konulan sunum first class değil yani birinci sınıf değil yani. İşte düzene kavuşmamış bir şey yani hayalde var ama gerçekleşmemiş bir durum. Beğenmedim evet. Tat açısından da beğenmedim bilmiyorum işte bizim yöresel tat anlayışına biraz aykırı yani bana öyle geldi (K6, Erkek, 49).

Bourdieu’ya göre her habitus, sınıfları kategorize eden ve derecelendiren simgesel farklılıkları içerisinde barındırır. Bu anlamda “tüketim”, sınıflar arası ayırımın belirginleştiği önemli bir alandır. Ona göre tüketim, akılcı seçimlerden daha

çok beğenilerle alakalıdır. Böylece beğeniler, söz konusu sınıfın hayat tarzını yansıtmakta ve sınıfa dair simgesel mesajlar vermektedir. Dolayısıyla spor, giyim, yemek ya da boş zaman etkinliği gibi tercihler, sınıfsal karşıtlıkların görünür olduğu mecralardır (Swartz, 2011, s. 228). Bu haliyle beğeniler, “belli sınıfların ve sınıf kesimlerinin kendi beğenilerini meşru diye dayatmak için rekabet ettiği yapılanmış bir toplumsal mekândan” (Swartz, 2011, s. 229) başka bir şey değildir. K6’nın özellikle belirttiği “düzene kavuşmamış”, “yöresel tat anlayışına aykırı”, “first class değil” şeklindeki söylemlerinin ardında bu anlamda bir rekabet ve tahakküm ilişkisi okuması yapılabilir. K6’nın beğenileri ve alışkanlıkları geçerli bir kriterdir ve ötekinin mutfağı üzerinde bir tahakküm aracıdır.

Diğer bazı katılımcılar ise daha katı davranmışlardır. Buradaki sınıfsal konum merak etme önünde dahi bir engel teşkil etmektedir. “Belli, tanıdık” mekânlar söylemi, içinde yemeğin bir alışkanlık yani seçicilik meselesi olduğu imasını barındırır. Buradaki seçici olma hali özünde seçkin olmayı gerektiren bir fiildir. Yani asıl söylenen şey, yemeğin bir nevi sınıfsal bir yönü olduğunu, Suriyelilerin yemeklerinin kendi “elit” konumlarına hitap etmediğidir. Tanıdık bildik yerlere gidildiğini vurgulamanın yanı sıra bazı söylemlerin içerisine gizlenmiş “mutfak milliyetçiliğinin”⁴³ izlerine de rastlanmaktadır. Yani Antep’in ve yerli halkın mutfakla özdeşleşmiş kimliğidir. Bu kimlik, yemek üzerinden diğer kültürlere üstünlük iddiasında bulunmakta ve bir iktidar ilişkisine işaret etmektedir. Nitekim Utanır’ın bulguları da bunu destekler nitelikte olup; bu milliyetçilik neticesinde “baskın mutfak ve dâhili mutfak yerliye ait iken, baskın olmayan ve harici mutfak yabancıya yani ötekine atfedilmektedir” (2019, s. 24). K4’ün Suriyeli göçmenlerin Antep mutfağına katacağı bir şey olmadığını belirten görüşleri de bununla örtüşmektedir.

Girmem herhalde hocam ya. Yani net bir şey de söylemek istemiyorum ama şu anki kararım öyle oluştu bende. Herhalde girmem. Çünkü yemek yediğim belli yerler var, oralarda gidip yemeyi tercih ediyorum. (K11, Erkek, 37).

Yok, yemek yemedim hiç. Yani güvenmediğim için hocam. Ben kendi şehrimde bile güvendiğim yerlerden yiyorum güvenmediğim için hiç yemek yemedim ve farklı olduğunu da düşünüyorum lezzetlerin. (**Merak etmiyor musunuz?**) Yok merak etmedim. Şimdi Antep yemekleri zaten biliyorsunuz hiç meraka gerek kalmıyor (K3, Kadın, 28).

Valla hiç gitmedim. Benim tanıdığım yerler var buranın yerlisiyim ne biliyim kebabımız falan var bizim burada dürümcümüz falan. Yani o kadar bi sulu yemek kültürleri yoktur bunların. Genelde kebab üzerine şey üzerine. Hiç merak etmedim valla gidip de. Çünkü bizim zaten yemeğimiz bize yetiyor ya onlar ne katabilir ki yani. (K4, Erkek, 52).

⁴³ Kavramla ilgili detaylı bir tartışma ve benzer bulgular için bkz. (Utanır, 2019, s. 194).

Önyargılarla ilgili yapılan çalışmalarda bilindik kategorilerin aşılması ve yeni deneyimlerin keşfi söz konusu olduğunda insanların hâlihazırda bulunan şemaları dururken yeni bir uyum sürecine girme konusundaki tedirginlikleri anlaşılan noktalardan biri olmuştur. Ancak bilindik ve “kendimizden olanla” ilişkimizin boyutunun bir “dayanışma cephesi” haline gelmesi, yabancılarla etkileşimimizde durumun soruna dönüşebilme riskini barındırmaktadır (Allport, 2016, s. 47-48). Başka bir deyişle, “aşına” olduğumuz kişi veya pratiklerimiz, üzerinden ötekileştirmenin üretildiği alanlara dönüşebilmektedir. Nitekim katılımcıların Antep’in yerlisi olduğunu ve şehrin mekânları arasında “aşına” ve “bildiği” mekânlar olduğu gerekçesiyle Suriyeli lokantalarına gitmediklerini belirtenler olmuştur. Bu durum aşinalık neticesinde doğan yemek konusundaki muhafazakârlığa örnek teşkil etmektedir.

4.2.5. Toplumsal Mesafenin Son Adımı Olarak Evlilik

Uzun süre uzmanlar insanların gerçek tutum ve davranışlarını incelerken, günümüzde artık bir durumu hayal etmenin kendisinin de o durumu yaşamakla eşdeğer bir etkiye sahip olabileceği vurgulanmaktadır. (Turner, Crisp, & Lambert, 2007, s. 430). Buradan hareketle Suriyeli biriyle evliliğe nasıl baktıkları sorusuyla katılımcıların isteklerinden ziyade durumu nasıl gördükleri, evlilik gibi görece daha özel bir alanda ötekinin nasıl konumlandırıldığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu konudaki yorumlar, ötekinin toplumun temel kurumlarından biri olan aile söz konusu olduğunda kabul ya da reddinin nelere ilişkin olduğu konusunda fikir verebilmektedir.

“Kolay kolay önyargımı kırabileceğimi çok düşünmüyorum açıkçası.” (K1, Kadın, 34).
 “Ben? Hayır. Aman Suriyeli Allah korusun.” (K3, Kadın, 28). “Hayır! Yani ben evlenmem.” (K18, Erkek, 24).

Örneğin bir kısım katılımcı böyle bir fikri tereddütsüz reddetmektedir. Bu tarz bir cevap, birçok tercih gibi aşkın bireysel beğeni duygusundan ziyade toplumsal kabule dayandığını göstermektedir. Daha doğrusu, toplum sınırlandırılmış bir seçenek içinde bireye tercih özgürlüğü sunmaktadır. Elbette burada bireyin bu olasılığa sıcak bakmasının illa ki toplum tarafından cezalandırılacağı anlamına gelmemektedir. Yine de burada kişinin toplum içinde edindiği duruşu, hayata bakış açısı bir nevi otosansürü de beraberinde getirmektedir.

Türkiye’de özellikle de geleneklerin daha çok yaşandığı bölgelerde boşanma bir nevi felaket olarak algılanır. Evliliğin ölünceye kadar bir beraberlik şeklinde olması beklenir. O yüzden karşı tarafın bilindik olması, kültürel ya da sınıfsal anlamda farklılık olmaması tercih edilir. “Davul dengi dengine çalar” atasözü tam da bu olguyu yansıtır. Öte yandan, bu atasözü daha çok sınıfsal olarak üst konumda olanların alt konumda olanları ötekileştirmede kullandıkları bir söylemdir. Özünde “bizim dengimiz değilsiniz” demenin bir başka ifadesidir.

Bilmiyorum yani ben kendi oğlumu istemem yani. Yani davul bile dengi dengine çalar derler ya. Yani kendi kültüründen kendi çevrenden olursa daha iyi olur tabi ki diye düşünüyorum. (K8, Kadın, 41).

Suriyeli erkekle ben bir bayan olarak bana soruyorsan ben evlenmem Suriyeli erkekle. Çünkü muhtemelen beklentileri çok yüksektir. Yani Suriyeli bir erkeğin beklentisi çok yüksektir çünkü onların evlilikleri de bizim evliliklerimizden çok farklı. (K12, Kadın, 29)

(...) evlilik biraz hassas. Mesela bize de bir yeğenim dese ki ben Suriyeli biriyle evleneceğim dese biz de birazcık tedirgin oluruz. Çünkü tanımıyoruz. (...) Tedirgin ediyor. Ya bu adam [Suriye’den] gelmiş, beni öldürürse ne yapacağım diyor ya da malımı kaçırırsa ne yapacağım. Sonra diyelim ki boşanmazsa ne yapacağım? İlerde onun için çok zor bu işler yani. (...) evine gitsen kavga etsen korkuyorsun. Herkes Suriyelilerden korkuyor kimse kolay kolay kavga etmek istemiyor Suriyelilerle. Ben kavga edersem çok çok bir abimi bir de yeğenimi çağırabilirim kavgaya kimse gelmez yani niye kavga etsinler benim için. Ama onlarda öyle değil, burada bir bağırırsalar 100 kişi toplanırlar başıma (K5, Erkek, 44).

Kültürel farklılıklar, bir şehirliyle bir köylü, üst sınıftan birisiyle alt sınıftan birisinin evlenmesinde ailelerin çekince noktasını oluşturabilir. Ancak söz konusu Suriyeli gibi bir “öteki”yse bu, yalnızca evliliğin sürdürülüp sürdürülmemesi meselesi değildir. O her şeyden önce birçok önyargı ve kalıpyargı üzerinden oluşturulmuş bir “yabancı”dır. Yabancıların bilinmez olması onu sınıfsal konumundan dolayı çekinceyle yaklaşımdan ayırır. Daha önce değinildiği gibi yabancı bilinmediği için korkulandır. K5’in tanımıyor olmak üzerinden yaptığı yabancılaşma vurgusu ve tedirginlik hissi Freud’un tekinsiz kavramını akla getirmektedir. Nitekim Freud tekinsizliği, “eve ait olan, yabancı olmayan, bildik, evcil, candan, dostça” olanın aksine “eve ait olmayan, bildik olmayan, büyüsel, gizemli, korku verici” (Taktakoğlu, 2020) olarak tanımlar. Nitekim burada K5’in çekinceleri hem yabancı algısını hem de bu algının toplumsal mesafeyi nasıl belirlediğini göstermektedir.

K5’in argümanları incelendiğinde genel anlamda birçok katılımcıya göre onun Suriyeli göçmenlere karşı daha az önyargıya sahip olduğu görülmektedir. Buna rağmen evlilik söz konusu olduğunda daha muhafazakâr bir tutum benimsediği görülmektedir. Ötekinin bu görünümü bilinçdışı süreçlerle yakından ilişkili olarak öteki hakkında bastırılmış düşünceleri içinde barındırmaktadır. Nitekim evini Suriyeli birisine kira verme fikri için bu endişeler yine gün yüzüne çıkmaktadır...

“(...) gittim bunu zorla çıkarayım dedim 3 kişi geldi Suriyeli şeyini söylüyorum yani IŞİD MIŞİD meselesi de var ya, geldi bıçağı çekti bana ne yapacağım? Dolayısıyla bu tür şeyler insanı tedirgin ediyor.” (K5, Erkek, 44).

Dolayısıyla K5’in empatik bakışı toplumsal mesafeyi azaltmaktadır. Fakat mesafeyi tümünden kaldıracak evlilik gibi bir ilişkinin önündeki bariyeri de tümünden kaldırmayı da göze alamamaktadır. Bu durum, bize kişinin yabancıyla girdiği her bir ilişki noktasının aynı zamanda onunla girdiği mücadelenin bir cephe hattına tekabül ettiğini göstermektedir. Çünkü “yabancı” kurgusu özünde bir iktidar ilişkisinin tezahürüdür. Kişi bu iktidar mücadelesinde bazı cephe hatlarından kolaylıkla çekilebilir. Bu çekilme ancak bu feda edilen mevzileri tekrardan kolayca ele geçirebileceği bir noktaya kadar olabilir. Yani, toplumsal mesafeyi açma hakkı önemli bir iktidar anahtarıdır. Ve kişi “yabancıya karşı” bunu kaybetmek istemez. Demek ki, her kişi kendi zihin dünyasında oluşturduğu bir tolere edilebilir toplumsal yakınsama marjı bulunur. K5 için bu, toplumsal mesafeyi yeniden açmayı zorlaştırabilecek evlilik ya da ev sahibi-kiracı gibi her türlü yasal bağa dayalı ilişkilerdir.

K19, gibi bir katılımcı için bu marj daha azdır. Daha önce de değinildiği gibi bu katılımcı için önemli olan yabancıların görünürlüğüne muğlaklaşmamasıdır. Yani onun için yabancıyla girdiği mücadelede tolere edilebilir bir ilişki daha azdır.

(...) siz de incelemiştinizdir istatistikleri, en fazla yabancıyla evlenme Antep, Kilis’te var ve birincisi sırada Suriyeli. E yarın öbür gün ben Suriyeliyle evlenince benim çocuğum ne olacak? “Türkî gibi” olacak “Türkümsü” olacak. Bir süre sonra o biraz daha sulandıkça, bir süre sonra bakacaksın ki Türk ve Suriyeli ayırt edilemeyecek. Yanlış bir benzetme belki ama bir dönem Türk-Kürt kardeşiz diyoruz ya bir süre sonra da biz Suriyelilerle aynı olacağız. (K19, Kadın, 34).

K19’un kullandığı kelimelerden anlaşılan melezlik kaygısı, Robert Pagés’in *fiziksel eşsoy* isteğine yönelik varsayımıyla yakınlık göstermektedir. Pagés, yabancı bir ırka yönelik günlük yaşamdaki diğer ilişkilerde kendini gösteremeyebilen tepkiselliğin, söz konusu evlilik olduğunda gösterildiğini söyler. Evliliğe karşı gösterilen bu refleks, bir tabu haline gelmiştir ve esasında melezlik kaygısıyla⁴⁴ alakalıdır. Nitekim evlilik yaygın olarak soyun devamlılığının sağlandığı bir kurum olarak görülür ve ailenin morfolojik devamlılığını ifade eder (Schnapper, 2005, s. 142). K19, bu anlamda iki ırkın birbirine karışmasından ve “farklı” olan ötekiyle ayırım noktasının silinmesinden duyacağı rahatsızlığı da dile getirmektedir.

⁴⁴ Bu konuyu Siyah-Beyaz ırka mensup kadın-erkek ilişkileri üzerinden derinlemesine tartışan bir diğer kişi de Frantz Fanon’dur. Fanon’un Siyah kadınların ötekilikten kurtulmak için Beyaz erkeklerle ilişki kurma arzusu veya Beyazların Siyahlarla ilişkileri melezlik anlamında tehdit olarak görmeleriyle ilgili tartışması için bkz. (Fanon, 2016, s. 61-85)

“Sulandıkça” kelimesi ırkın bozulmasına yönelik kaygısını açıkça ifade eder.

Nitekim konuyla ilgili çalışmalar göstermiştir ki:

Soya özgü kimlik, gelecek kuşakların fenotipiyle kendini göstermelidir. Melezlik takıntısı, ırkların karışmasıyla birlikte ailenin yozlaşmasından duyulan korku buradan gelir. Melezin varlığı bile, kendisiyle özdeş olanı yeniden üretmek için duyulan derin arzuyu tartışmalı hale getirir (Schnapper, 2005, s. 143).

Görüldüğü gibi kişi yabancıyla ilişkiyi ne kadar tolere edebilirse etsin, evliliğin “biz” ve “öteki” ayrımındaki en son bariyeri teşkil ettiğini herkes kabul etmektedir. Ve bu bariyerin kalkması durumu büyük bir çoğunluğun göze alacağı bir durum değildir. Ancak bazı “istisna” durumlarında bu sınır aşılabilir.

Suriyeli bekârla bekârın evlenmesi zor. Ancak şu mesela boşanmış bir kişi evlilik yapabilir diyorum. Duygusal ve şey istekli bir evlilik olabileceğini zannetmiyorum bir çıkar şeyi vardır yani. Mesela işte adam eşiyile sıkıntılıdır veya imam nikâhıdır işte bir tane de Suriyeli öyle olur ancak. Veya çok yoksuldur gel bende gün gör gel şöyle yaşama, anca böyle olur yani. Öyle bir bizim manamızdaki evlilik yapılmaz zannetmiyorum yani (K4, Erkek, 52).

K4 bu istisnai durumu çok net bir şekilde tarif etmektedir. Birincisi, böyle bir evlilik asli ve kural olamaz. Bekâret gibi “değerli” ve “temiz” bir vasıf bununla heba edilip, kirletilemez. Bu anlamda ilk evliliğin yabancıyla yapılması kabul edilemez. Onunla yapılacak evlilik ancak “dul” olmak gibi “daha ikincil” bir konumda başvurulacak bir çözümdür. Zira eğer “davul dengi dengine” ise, o halde onun kendi içindeki “değerli” bekârı ancak “bizim” daha az değerli olan “bekâretini yitirmiş” olana layıktır. İkincisi, böyle bir evliliğe sadece kişi alternatifsiz kaldığı ya da alternatifler içinde en iyi çözüm olduğu zaman başvurulabilir. Bu anlamda kişinin belli bir çıkarı olması gerekir. Üçüncüsü, onunla yapılacak evlilik “asli ilişki”ye eklemlenen alternatif bir “cinsel sömürge” şeklinde olabilir. Neticede yabancı sevilecek kişi değil “benim” hazzıma boyun eğmesi gereken kişidir. Üçüncüsü, kişi ancak karşı tarafa acıyıp, merhamet gösterdiğinde olabilir. Çünkü merhamet muktedirin gösterebileceği bir meziyettir. Son olarak, tüm bunlardan hareketle, bu evlilik sevgi ya da aşka dayalı bir ilişkinin ürünü olamaz. Çünkü böyle bir durum onu “tipik” bir evliliğe dönüştürür. Oysa katılımcının ifadesiyle onunla “bizim manamızdaki evlilik yapılmaz.”

Bu söylem yabancıyla girilen tahakküm mücadelesini gözler önüne sermektedir. Bu kurguda sorgulanan “muktedir biz” ile “iktidarımıza boyun eğen ötekinin”; “erkek biz” ile “kadın öteki”nin evliliğidir. Bu, muktedirin gözünde yabancıların zayıf ve pasif olması zorunluluğuyla alakalıdır. Bunu temin etmek için de mesafeyi açma hakkının elinde olması bir zorunluluktur. O yüzden imam nikâhı gibi yasal bir bağlayıcılığı olmayan bir nikâh daha çok tercih edilebilir.

Her ne kadar az sayıda da olsa katılımcılar arasında elbette olumlu görüş belirtenler de bulunmaktadır. K6 Suriyelilerle evlilik konusunda çekince ya da koşul belirtmeyen tek kişidir. Bu haliyle o, “bizler” içindeki “istisna” ya da “anormal” olana tekabül etmektedir.

Benim açımdan aslında hiç fark etmiyor çünkü ben insan olma rüştü üzerinden gidiyorum. Türk, Suriyeli beni çok alakadar etmiyor. Temel prensip insandır bunlar varsa diğerleri çok önemli değil benim için. (K6, Erkek, 49).

(...) Evet, Arap kültürü yaygındı ama mesela Araplar bizzat geldikten sonra çok eşlilik, normalleşme, aldatma işte daha çok arttığını düşünüyorum ben. Sosyal anlamda ahlaki anlamda.



SONUÇ

Yıllar önce antik Zeugma kenti baraj sularına gömülmeye başladığında, bir zamanlar kentin yapılarını süsleyen mozaikler tek tek sökülerek bugünkü oldukları yere, kimisi Zeugma Mozaik Müzesi'nin depolarına kimisi de vitrinlerine kondular. Bugün kime sorarsanız sorun, Zeugma deyince akla gelecek ilk şey diğerlerinden ayrı bir yerde teşhir edilen ve yüzünün bir kısmı kayıp olan “Çingene Kızı” portresidir. Loş bir odanın vitrininde özel bir ışıklandırma ile bize sunulan bu portre, gerçeklikten ne kadar uzaklaşılabilirse kendi gerçekliğinden o kadar uzaktadır artık. Büyük bir mozaığın küçük bir parçası olan ve Büyük İskender'e ait olabileceği tahmin edilen bu portreyi kafamıza bir çingene kızı olarak kazıtan şeyin ne olduğu sorunsalı, bu çalışmada ele alınan ötekinin zihnimizdeki çarpık görünümünü anlamlandıracak anahtarı barındırmaktadır.

Suriye'deki iç savaşla birlikte 2011 yılında başlayan kitlesel göç dalgası Suriye'deki tüm toplumsal katmanların Türkiye'ye taşınmasına neden oldu. Arap'ı, Kürt'ü, Türkmen'i; Sünni'si, Nusayri'si, Yezidi'si; zengini, yoksulu; yaşlısı, genci, çocuğu; kadını, erkeği kısaca kendi veyahut ailesinin canının derdine düşen her kesimden insan bu göç dalgasıyla birlikte taşındı. Bu liste daha da uzatılabilir elbette. Muhtemelen bu haliyle bile okuyan için sıkıcı olan bu listenin daha da uzatılması durumunda "kısacası Suriyeliler geldi desek de anlaşılır" gibi bir itirazın yükselmesi işten değildir. Elbette Suriyeliler geldi denilse de olur. Ancak o Suriyeli çok büyük bir ihtimalle yukarıdaki listedeki her bir kategoriden birisini kastedecek şekilde tanımlanacaktır. Algılayanın bireysel deneyimlerinin yaratacağı kombinasyonları yadsımamak üzere, Suriyeli deyince muhtemelen zihinde bir kalıp şeklinde Arap, Sünni, erkek, genç ve yoksul birisi belirecektir. Bu şekilde kümelemek elbette kavrayışta büyük bir pratiklik sağlar ve insan algılayışının temel prensiplerinden birisidir. Bu kodlama, “biz” olarak algılanan kütlenin ilişkiye girdiği “öteki” kütleyi tanımlama ihtiyacıyla alakalıdır. Bu, kendi içinde problemlili bir durumu barındırır da esas sorun “biz”e atfedilen niteliklerin karşısında “öteki”ye atfedilen nitelikler

kurgulandığında başlar. “Bizler çalışkan, düzenli, tertipli, temiz, ahlaklı, vatansever, beyaz vs.” olduğumuza göre “öteki”nin “tembel, düzensiz, tertipsiz, pis, ahlaksız, hain, kara vs.” olması gerekir. Elbette herkes bu vasıfları taşımak zorunda değildir. Ama o vasıfları taşımayanlar sadece birer “istisna”dır.

Öteki, ”çingene kızı” gibi, ne kadar görsek de bir tarafı sürekli eksik olan bir varlıktır. Bu yönüyle bilinemezdir ve gizemlidir. Bu haliyle de aslında ürkütücüdür ve kaçınılması gerekir. Nitekim bu araştırma boyunca görüşülen katılımcıların Suriyelilerle teması minimal düzeyde olduğu görülmüştür. Bir iki kişinin sınırlı diyaloglarını saymazsak eğer Suriyeli arkadaşı olan hiç kimse yoktur. Hatta mutfak kültürü üzerinden belli bir mesafe inşa edilirken, komşuluk ve evlilik gibi ilişkilere sıcak bakmamaları gözden kaçmamaktadır. Tüm bu bariyerler neticesinde tanınmayan Suriyelilerin sıklıkla “garip”, “tehlikeli” ve benzeri ifadelerle anıldığını görmekteyiz. Öteki, bir şekilde böyle kurgulanmaya başladı mı; ötekileştirme bir kısır döngü şeklinde üretilmeye başlıyor. Bu bilinmeyen gizemli “yabancı”, “tekinsiz” olarak kodlanınca ondan uzaklaşma eğilimi doğuyor; uzaklaştıkça da tanınması mümkün olmuyor ve böylece “gizemli” ve “tekinsiz” kalmaya mahkûm oluyor. Nihayetinde de “öteki”, yekpare bir şekilde “biz” karşısında belli bazı vasıflarla temsil edilmeye devam ediliyor.

Burada önemli olan soru, neden ötekilerin başka şekilde değil de bu şekilde kodlandığıdır. “Biz”e atfedilen özelliklerin sabit kaldığını düşünürsek acaba gelen Suriyeli değil de Rusyalı olsaydı yine onlar “pis, tembel, düzensiz vs.” olarak görülür müydü? Elbette farklı algılar olurdu. O halde bu, yapılan tespitlerin çok da yanlış olmadığı anlamına mı gelir? Yani Suriyeliler gerçekten genelde “tembel ve pis” olamazlar mı?

Suriyeliler bizim için hiç tanımadığımız uzaylı gibi varlıklar değil elbet. Yüzlerce yıl devam eden tarihsel beraberlik daha biteli yüz yıl kadar oldu. Kaldı ki, ulus devletle ayrılan toplumlar çok da birbirinden kopmadı. Ve bu ilişkisellik iç savaş arifesinde en güçlü konumundaydı. Bu kadar tarihi birlikteliğin getirmiş olduğu bir dizi kalıpyargılar ve önyargılar hâlihazırda zihnimizin bir tarafında eşleşecek kişiyi bekliyordu zaten. Tarihsel olarak “zenci”yle özdeşleşen Arap imajı sarışın Suriyeliyle karşılaşmada sarsılsa da yıkılamamaktadır. Ve tarihsel olarak kodlanan bu imaj, daha baskın gelmektedir ve “daha gerçek”tir. Sarışın Suriyeli sadece bir istisna olabilir bu durumda. Benzer bir şekilde eğitimin her kademesinde özenle işlenen “sırtımızdan vuran hain Arap” imajı, savaşmayı seçmeyen, “bu kirli

savaşa” alet olmayan Suriyeli imajıyla yer değiştirmesi kolay olabilir mi? Elbette çalışmanın buna dönük daha birçok bulgusu bu şekilde zikredilebilir. Burada değinmek istediğim nokta tarihsel yaşanmişlıkların günümüzdeki algıyı şekillendirdiğinin net bir şekilde görünüyor olmasıdır.

tekileştirmede algıyı şekillendiren diğer bir faktör algılayan kişinin sınıfsal konumudur. Dolayısıyla gizemli görülen ötekiye atfedilen tekinsiz imgesinin kendisi de muğlaklık içerir. Algılayan her kimse, ötekinin tekinsizliği de yarattığı etki de ona göre şekil alır. Bir işçi için, Suriyeli’nin daha ucuza çalışarak onu içinden etmesidir. Orta sınıfa mensup öğretmenler için bu tehdit, Suriyelilerin tkretim meknlarında, yaşadıkları “nezih” apartmanlarda görülmesidir. Bu yüzden öğretmenlerin aklına Suriyelilerin görüldüğü meknlardan bahsederken herkesin de bildiği inşaatlar gelmemektedir.

Katılımcının cinsiyeti de bu algılama sürecinde önemli bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır. Erkek katılımcılarla kadın katılımcılar arasındaki en önemli görüş farkı, Suriyeli kadının algılanışında ortaya çıkmaktadır. Suriyeliler mevzu bahis olduğunda Suriyeli kadın, erkeğe kıyasla daha fazla hatırlanmaktadır. Benzer bir eğilim Sovyetler Birliği’nin dağılmasıyla 1990’larda Türkiye’ye yoğun bir şekilde gelen birlik vatandaşlarının çok sık bir şekilde “Nataşa” gibi bir kadın ismiyle anılmasında görüldü. Bu algı Türkiye toplumunda kadının konumundan bağımsız değildir. Kısıtlanmış kadın, cinsellik piyasasında erkeğe göre çok zayıf konumdadır. Erkeğin bir yabancı kadınla birlikteliği normal gibi karşılansa da kadının bunu yapması çok zordur. Elbette bir yönüyle göçmenliğin doğasıyla alakalıdır. Zira göçmen grup, kadınlar üzerinden karşı grupla bir ilişki kurmaya çalışabilir. Ancak aynı durum Almanya’ya göç eden Türkler konusunda çok geçerli bir durum değildir. Kadının bu şekilde sınırlandırılması onun Suriyeli kadını bir tehdit olarak görmesinin en önemli nedeni olmaktadır. Suriyeli kadın; anne konumu üzerinden cinselliği iyice bastırılmış, bu yüzden spor yapmaktan uzak, bakım konusunda bile sınırlandırılmış yerli kadın profili için önemli bir rakip olmaktadır. Neredeyse görüşmeci kadınların tamamı Suriyeli kadınlardan bahsederken çok yoğun bir şekilde negatif önyargılara sapmaktadırlar. Ancak bu durum sadece rekabetle alakalı değildir. Suriyeli kadına dönük “cahil kalmış, çok eşlilikle, örtünme biçimiyle erkeğin nesnesine dönmüş” bu kadın ayrıca bir tehdittir. Çünkü her ne kadar bastırılmış olsa da yerli kadın kendini konum olarak Suriyeli kadından daha zgr görmektedir. Suriyeli kadının bu “geri kalmışlığı” onun sahip olduğu zgr

konumundan daha kötü bir konuma geriletilmesine neden olabilir. Nitekim birçok kadın katılımcı buna dönük endişelerini dile getirmektedir.

Yerli erkeğin gözünde Suriyeli kadın o kadar da negatif bir önyargıya konu olmamaktadır. O, genelde “aile yıkan” Suriyeli kadınla ilişki kurmadığını ya da kurmayacağını kanıtlayıcı bir çabaya girişmektedir. Bu yüzden kadınlara yönelik belki de tek olumsuz yargısı bu kadınların aşırı makyajıyla sınırlı kalmaktadır. Çünkü beğendiğini hissettirmesi onun suçlu görülmesine yol açabilecektir. Erkeğin belki de bu kadar savunmacı davranmasında görüşmeci olarak benim kadın kimliğimin de etkisi olabilir. Bir erkeğin yanında daha rahat davranacağı muhakkaktır.

Son olarak, görüşmecilerin algısını şekillendiren en önemli faktörlerden birisi de kendini yakın buldukları politik ideolojiyle alakalıdır. Milliyetçi bir katılımcı neredeyse bütün alanlarda sarsılmaz bir kararlılıkla Suriyelileri negatif önyargılarla kodlamaktadır. Sadece önyargılarla da kalmayıp ayrımcılığı destekleyecek ırkçı söylemlerde dahi bulunmaktadır. Bu katılımcılar sorularda bilinçli olarak kullanılan “biz” ve “Türk” gibi kavramları benimseyip onu kullanmayı daha çok tercih etmektedirler. Bu katılımcıların gözünde “biz”, efendiye karşılık gelmektedir. Ve Suriyeliler bu efendinin iktidarını tanımak zorunda olan, kendilerine biçilen role itirazsız bir şekilde sadık olması gereken “öteki”lerdir.

Bu grupta önemli bir oranda ters düşen daha çok solcu bir perspektife bağlı katılımcıların, “Türk” yerine “Türkiyeli” kavramını daha çok benimsedikleri, “biz”i politik iktidarla özdeş olmayacak şekilde kullanmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu gruptaki katılımcıların, sıklıkla empati kurma eğilimi taşıma gayretinde oldukları görülmektedir. Örneğin Suriyelilerin “pis” olmasını onların kimlik ya da kültürüne içkin bir durum olarak değil, onların sınıfsal konumuyla, içinde yaşadıkları kötü koşullarla ya da göçmenlik durumuyla ilişkilendirmeyi tercih etmektedirler.

Bu ideolojik bakışlardan yola çıkarak “önyargı” ve “empati”nin karşıtlığı çok rahatlıkla fark edilebilir. Ancak bu araştırmada ortaya çıkan tablo önyargıyla empatinin çok sık bir şekilde beraber kullanıldığıdır. Naif empati diyebileceğimiz bu durum kişinin ideolojik duruş gereği empati kurma isteğinin cinsiyet, tarih, sınıf vs. dolayısıyla içselleştirilen önyargılardan arındırılmaması neticesinde ortaya çıkmaktadır. Evrensellik, çoğulculuk gibi değerler üzerinden Suriyeli göçmenlerin durumunu açıklamaya çalışırken “geri kalmış Arap” önyargısı üzerinden onları tabiri caizse “ehlileştirilmek” suretiyle “yardım edilmesi gereken” bir grup olarak gören

katılımcı, bu naif empatik tanımına çok iyi uymaktadır. Naif empatinin en büyük sorunu ise onların empati tutumlarını besleyecek yeterli donanım ve bilgiden mahrum olmalarıdır. Böylece bu tutumu daha rasyonel bir temelde destekleyenlerin kapsayıcı çizgisine değil, daha dışlayıcı bir çizgiye bilinçsizce hizmet ederler.



KAYNAKLAR

- Adorno, T. W. (2019). *Otoritaryen Kişilik Üzerine-Niteliksel İdeoloji İncelemeleri*. Şahiner, D (Çev). İstanbul: Sel Yayınevi.
- Alemdar, Ç. (2019). *Hayat Bilgisi I Ders Kitabı*. Kayseri: Ardıç Yayıncılık.
- Allport, G. W. (2016). *Önyargının Doğası*. Nirven, N (Çev). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Alpman, P. S. (2018). Sosyal Teorinin Konusu Olarak Kimlik: Sosyal İnşacı Yaklaşım. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 1-28.
- Althusser, L. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Tümertekin, A (Çev). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Anderson, B. (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Savaşır, İ (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, P. (2007). *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*. Aksoy, B (Çev). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Apaydın, E. (2006). *Levinas Felsefesinde Öznellik ve Öteki Problemi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Arık, F., & Arık, I. (2016). Grounded Teori Metodolojisi ve Türkiye'de Grounded Teori Çalışmaları. *Akademik Bakış Dergisi*, 285-309.
- Aron, R. (1994). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. Alemdar, K (Çev). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aronson, E., Wilson, T. D., & Akert, R. M. (2012). *Sosyal Psikoloji*. Gündüz, O (Çev). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Badinter, E. (2011). *Kadınlık Mı? Annelik Mi?* Ekmekçi, A (Çev). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Bal, H. (2015). *Sosyolojide Yöntem ve Araştırma Teknikleri: (Uygulamalı-Örneklili)*. içinde Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Bauman, Z. (2018). *Sosyolojik Düşünmek*. Yılmaz, A (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bauman, Z. (2019). *Kimlik*. Hazır, M (Çev). Ankara: Heretik Basın Yayın.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. Öğütle V. S. (Çev). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk Kavramını Kim İcat Etti?: Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*. Direk, Z (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Berting, J. (2018). *Kimlik Siyaseti Krizler, İnşalar, Aktörler: Basireti Bağlı Siyasi Sınıf Nasıl Oldu da Geleceğimizle Olan Bağlarını Koparttı?* İnanç, H (Çev). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Bilgin, N. (2007a). *Kimlik İnşası*. İstanbul: Aşına Kitaplar.
- Bilgin, N. (2007b). *Sosyal Psikoloji Sözlüğü Kavramlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bottéro, J. (2013). *Gılgamış Destanı: Ölmek İstemeyen Büyük İnsan*. Suda, O (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bottigelli, E. (1993). Sunuş. K. Marx, & E. Bottigelli içinde, *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe* (s. 13-78). Somer, K (Çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Gen, E (Çev). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Ökten, N (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Collins, R. (2015). *Sosyolojide Dört Ana Gelenek*. Tatlıcan, Ü (Çev). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Connerton, P. (2019). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Şenel, A (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Corzine, J., Creech, J., & Corzine, L. (1983). Black Concentration and Lychings in the South: Testing Blalock's Power-Threat Hypothesis. *Social Forces*, 774-796.
- Çatak, B. D. (2018). *Gündelik Yaşamda "Yerleşik" ve "Dışarılıklar": Suriyeliler ve Yerli Halkın Karşılaşmaları*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Çayır, K. (2013). Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 5-16). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çeğin, G., & Arlı, A. (2004). "İdeoloji" Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu'nün Kuramsal Seçenekleri. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 163-179.

- Derrida, J., & Dufourmantelle, A. (2000). *Of Hospitality*. California: Stanford University Press.
- Dijk, T. V. (2015). Söylem ve İdeoloji: Çok Alanlı Bir Yaklaşım. J. Wilson, N. Fairclough, P. Graham, B. Çoban, B. Ataman, S. Springer, et al. içinde, *Söylem ve İdeoloji*. İstanbul: Su Yayınevi.
- Doğan, F. (2019). *Yabancı ile Bir Arada Yaşama ve Ötekileştirme: Mardin Halkının Bakışından Suriyeli Sığınmacılar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Douglas, M. (2007). *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. Ayhan, E (Çev). İstanbul: Metis Yayınları.
- Duralı, T. (1992). *Gılgamış Destanı*. Duralı, T (Çev). İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Durkheim, E. (2018). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. Saraçoğlu C. (Çev). İstanbul: Bordo Siyah Yayın.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. Özcan, M (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ekici, H. (2019). Türk Toplumunda Suriyelilere Yönelik Algılanan Tehditler ve Çözüm Önerileri. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 19 (44), 2148-9424.
- Erdoğan, İ. (2012). *Pozitivist Metodoloji ve Ötesi: Araştırma Tasarımları, Niteliksel ve İstatiksel Yöntemler*. Erk Yayınları.
- Erdoğan, M. M. (2014). *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Göç ve Siyaset Araştırmaları Merkezi.
- Eşigül, A. (2019). *Threat Perception, Contact and Social Distance: Factors That Affect Public Opinion on Syrians in Turkey*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ezberci, L. (2015). *Suriyeli Sığınmacıların Viranşehir'in Toplumsal Yapısına Etkileri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Fanon, F. (2016). *Siyah Deri Beyaz Maskeler*. Koytak, C (Çev). İstanbul: Encore Yayınları.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin Düzeni*. . Ilgaz, T (Çev). İstanbul: Hil Yayın.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*. Ergüden, H & Akınhay, O (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Freud, S. (1925). The 'Uncanny'. *Psychoanalytic Electronic Publishing*, 217-256.
- Freud, S. (2003). *Günlük Yaşamın Psikopatolojisi*. Yeğin, Ş (Çev). İstanbul: Payel Yayınevi.

- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. Güzel, C (Ed.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A. (2019). *Sosyoloji: Başlangıç Okumaları*. Aksoy, G (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Girard, R. (2005). *Günah Keçisi*. Ergüden, I (Çev). İstanbul: Kanat Kitap.
- Glaser, B., & Strauss, A. (2006). *The Discovery Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. London: Aldine Transaction.
- Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. Geniş, Ş; Ünsaldı, L & Ağırnaslı, N. S (Çev). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Goffman, E. (2018). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. Cezar, B (Çev). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Goffman, E. (2018). *Toplum İçinde Davranmak*. Bölükbaşı, A (Çev). Ankara: Heretik Yayınları.
- Göle, N. (2010). *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2015). *Gündelik Yaşamda Avrupalı Müslümanlar: Avrupa Kamusal Alanındaki İslam İhtilafları Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göregenli, M. (2013). Öyargıyı ve Ayrımcılığı Azaltmak. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 247-255). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Göregenli, M. (2013). Temel Kavramlar: Önyargı, Kalıpyargı ve Ayrımcılık. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 17-28). içinde İstanbul: İstanbul Bİgi Üniversitesi Yayınları.
- Gültekin, A. C. (2014). Bağışlanan Konukseverlik ve Konuksever Bağışlama: Derrida Felsefesinde Etik (Olanaksız) ve Politika (Olanaklı) İlişkisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13-34.
- Gültekin, M. N., Giritlioğlu, İ., Karadaş, Y., Soyudoğan, M., Leyla Kuzu, Ş., Gülhan, S. T., vd. (2018). *Gaziantep'teki Suriyeliler: Uyum, Beklentiler ve Zorluklar (Özet Rapor)*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Yayınları.
- Gülyaşar, M. (2019). *Göçün Dili: Suriyeli Sığınmacılara Yönelik Sosyal Kabul ve Dışlama Mekanizmalarının Söylemsel Biçimleri (KONYA ÖRNEĞİ)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş, F. (2011). Klasik Sosyolojide Temel Yaklaşımlar-I: Karl Marx. T. Gönç-Şavran, F. Güneş, & S. Suğur içinde, *Klasik Sosyoloji Tarihi* (s. 62-86). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Güneş, M. (2019). *Suruçlu ve Kobanili Kadınların Göç Bağlamındaki Dayanışma ve Çatışma Deneyimleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

- Güngör, F. Ş. (2018). *Zenofobi: Yabancı Düşmanlığına Felsefi Bir Yaklaşım*. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Gürkaynak, E. Ç. (2013). Toplumsal Temas: Önyargı ve Ayrımcılığı Önlemek İçin Bir Sosyal Değişim Aracı Olarak Kullanılabilir Mi? K. Çayır, M. Göregenli, H. A. Demirtaş Madran, M. Paker, A. Yumul, B. Somay, et al. içinde, *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 255-267). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Habermas, J. (2005). *"Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak*. Ata, İ (Çev). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Halbwachs, M. (2018). *Kolektif Hafıza*. Barış, B (Çev). Ankara: Heretik Yayınları.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (2006). *Geleneğin İcadı*. Şahin, M. M (Çev). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Kawalerowicz, J. (2017). *Too many immigrants: What shapes perceptions and attitudes towards immigrants in England and Wales?* Linköping.
- Kaya, A. (2014). Giriş: Ötekini Anlamak Mümkün Mü? A. İçduygu, A. Triandafyllidou, A. Kaya, B. Akkan, D. Karcı Korfalı, İ. Işık, et al. içinde, *Farklılıkların Birlikteliği Türkiye ve Avrupa'da Birarada Yaşama Tartışmaları* (s. 11-40). İstanbul: Hiperlink.
- Kearney, R. (2018). *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*. Özkul, B (Çev). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Kerov, V. (1992). Köleci Toplum. Mitropolski, Y. Zubritski, & V. Kerov içinde, *İlkel, Köleci ve Feodal Toplum* (s. 63-85). Belli, S (Çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Keskin, F. (2014). Sunuş: Özne ve İktidar. M. Foucault içinde, *Özne ve İktidar*. Ergüden, H & Akınhay, O (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kızıllıhan, S. B. (2019). *Yerlilerin Gözüyle Suriyeli Mülteciler: Ankara Örnek Mahallesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kuş, E. (2012). *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri: Sosyal Bilimlerde Araştırma Teknikleri: Nicel mi ? Nitel mi ?* Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kuşçuoğlu, N. D. (2019). *Misafirden Ötekiye: Samsun'da Suriyeli Algısı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kümbetoğlu, B. (2019). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- LaPiere, R. T. (1934). Attitudes vs. Actions. *Social Forces*, 230-237.
- Lippmann, W. (1922). *Public Opinion*. New Jersey: Transaction Publishers.

- Lortoğlu, C. (2017). Suriyeli Mültecilerin "Misafir" Olma Haline Misafirperverlik Hukuku ve Etiği Açısından Bakış. *İnsan ve İnsan*, 54-80.
- Madran, H. A. (2013a). Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 29-40). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Madran, H. A. (2013b). Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 73-86). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mandel, E. (2011). *Marksizme Giriş*. Dilber, O; Ozansü, Ş; Tanatar, B & Binatlı, O. S (Çev). İstanbul: Yazın Yayıncılık.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Akinhay, O & Kömürcü, D (Çev). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. (1993). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe*. Somer, K (Çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1992). *Alman İdeolojisi: Feuerbach*. Belli, S (Çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1994). *Komünist Parti Manifestosu*. Ege, S (Çev): Ankara.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*. Erdem, Y (Çev). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Mitropolski. (1992). İlkel Topluluk. Y. Zubritski, V. Kerov, & Mitropolski içinde, *İlkel, Köleci ve Feodal Toplum* (s. 11-61). Somer, K (Çev). Ankara: Sol Yayınları.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar I*. Özge, S (Çev), Ankara: Yayın Odası.
- Neuman, W. L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar II*. Özge, S (Çev), Ankara: Yayın Odası.
- Orhan, O. (2014). *Suriye'ye Komşu Ülkelerde Suriyeli Mültecilerin Durumu: Bulgular, Sonuçlar ve Öneriler*. Ankara: Orsam.
- Özdalga, E. (2014). *Kimlik Denklemleri: Türkiye'nin Sosyo-Kültürel Anlam Haritası Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Paker, M. (2013). Önyargı ve Ayrımcılığa İlişkisel Psikanalitik Bir Bakış. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 53-60). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Paker, M. (2013). Psikolojik Açıdan Önyargı ve Ayrımcılık. *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar* (s. 41-52). içinde İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Palabıyık, A. (2013, Şubat). Toplumsal Cinsiyete Sosyolojik Bir Yaklaşım: Ortadoğu'nun Halleri. *DoğuBatı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 225-260.

- Parlak, İ. (2015). *Türk Politik Kültüründe Şeytanlaştırma Eğilimleri*. Bursa: Dora Yayınları.
- Pettigrew, T. F. (1998). Intergroup Contact Theory. *Annual Reviews of Psychology*, 65-85.
- Pettigrew, T., & Tropp, L. (2005). Allport's Intergroup Contact Hypothesis: Its History and Influence. *On The Nature Of Prejudice Fifty Years After Allport* (s. 262-277). içinde Oxford: Blackwell Publishing.
- Poloma, M. M. (1996). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Erbaş, H (Çev). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Ricœur, P. (2007). *Yorum Teorisi Söylem ve Artı Anlam*. Demir, G. Y (Çev). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Rousseau, J. J. (1998). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. İleri, R, N (Çev). İstanbul: Say Yayınları.
- Said, E. (1991). *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Ayaz, S (Çev), İstanbul: Pınar Yayınları.
- Sakallı-Uğurlu, N., & Küçükkömürler, S. (2017). Gruplar Arası İlişkileri Düzenlemede Sosyal Temas Kuramları: Gruplar Arası, Yayılmacı ve Hayali Tema. *Nesne Psikoloji Dergisi*, 1-31.
- Sakaranaho, T. (2005). Tartışılan Tesettür Türkiye'de İdeolojik Bir Tartışma Konusu Olarak İslami Başörtüsü. S. Marcos içinde, *Bedenler, Dinler ve Toplumsal Cinsiyet*. Özbudun, S; Şafak, B & Çayla, İ (Çev). Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki*. Sönmezay, A (Çev), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sears, D., Taylor, S., & Peplau, L. (2007). *Sosyal Psikoloji*. Dönmez, A (Çev), İstanbul: İmge Kitabevi.
- Simmel, G. (2009). *Inquiries Into The Construction Of Social Forms* (Cilt 42). Leiden-Boston: Brill.
- Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. Birkan, T (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G. (2019). *Gizliliğin ve Gizli Toplulukların Sosyolojisi*. Dündar, İ (Çev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Slattery, M. (2010). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Tatlıcan, Ü & Demiriz, G. (Çev)Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Smith, A. D. (1994). *Millî Kimlik*. Şener, B. S (Çev), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Sönmez, M., & Adıgüzel, F. (2017). Türkiye'de Suriyeli Sığınmacı Algısı: Gaziantep Şehri Örneği. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 797-807.

- Dictionary.* (2020, Mayıs 24). Cambridge Dictionary: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/political-correctness> adresinden alınmıştır
- Gaziantep27.net. (2020, Mayıs 14). *Evlilikte Suriye gerçeği*. Gaziantep27.net: <https://www.gaziantep27.net/evlilikte-suriye-gercegi-525304h.htm> adresinden alınmıştır
- Hürriyet.com. (2020, Mayıs 24). *Kavgada boğazından bıçaklanan genç, 1 ay sonra öldü*. <https://www.hurriyet.com.tr/yerel-haberler/gaziantep/kavgada-bogazindan-bicaklanan-genc-1-ay-sonra-41092039> adresinden alınmıştır
- İHA. (2020, Mayıs 14). *2016 yılında Suriyeli 6 bin 495 yengemiz, 377 eniştemiz oldu ! Sözcü*: <https://www.sozcu.com.tr/2017/gundem/2016-yilinda-suriyeli-6-bin-495-yengemiz-377-enistemiz-oldu-2108549/> adresinden alınmıştır
- Milli Eğitim Temel Kanunu.* (2020, Mayıs 24). Mevzuat Metin: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> adresinden alınmıştır
- Mülteciler Derneği. (2020). *Türkiye'deki Suriyeli Sayısı Haziran 2020*. Mülteciler Derneği: <https://muhteciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi/> adresinden alınmıştır
- NTV. (2020, Mayıs 7). *Mülteciler Sınırı Geçmek İçin Harekete Geçti*. NTV: https://www.ntv.com.tr/galeri/turkiye/muhteciler-siniri-gecmek-icin-harekete-gecti,WMRdwCohGEyndCRAjK-krq/8T-uF1Mcqk2B_VA0PIJ4Q adresinden alınmıştır
- NTV. (2020, Mayıs 7). *Son Dakika Haberi: Suriye İdlib' de 33 Şehit, 32 Yaralı*. NTV: <https://www.ntv.com.tr/turkiye/son-dakika-haberi-suriye-idlibde-33-sehit-32-yarali,8bKetwRLr0qSegN7DFRruA> adresinden alınmıştır
- Porter, E., & Russell, K. (2020, Haziran 5). *Migrants Are on the Rise Around the World, and Myths About Them Are Shaping Attitudes*. The New York Times: <https://www.nytimes.com/interactive/2018/06/20/business/economy/immigration-economic-impact.html> adresinden alınmıştır
- Sönmez, S. (2020, Mayıs 30). *Annem, annelik, sinemadaki fedakâr annelerden Nesrin ve Halise'ye*. T24 Bağımsız İnternet Gazetesi: <https://t24.com.tr/k24/yazi/yerli-ve-milli-annelik,1687> adresinden alınmıştır
- Taktakoğlu, Ö. (2020, Haziran 3). *'Tekinsiz' ve Psikanaliz Üzerine*. ONTO Online Psikoloji Dergisi: <http://www.ontodergisi.com/tekinsiz-ve-psikanaliz-uzerine/> adresinden alınmıştır
- Teyit. (2020, Mayıs 26). *Fotoğrafın denizde nargile içen bir Suriyeliyi gösterdiği iddiası*. <https://teyit.org/fotografin-denizde-nargile-icen-bir-suriyeliyi-gosterdigi-iddiasi/> adresinden alınmıştır
- TDK. (2020, Mayıs 16). *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.tdk.gov.tr> adresinden alınmıştır

TDK. (2020, Mayıs 7). *Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Sözlükleri: <https://sozluk.gov.tr> adresinden alınmıştır

Yeni Çağ Gazetesi. (2020, Mayıs 26). *Suriyeliler, Gaziantep'te bir gencin boğazını kesti*. <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/suriyeliler-gaziantep-te-bir-gencin-bogazini-kesti-218362h.htm> adresinden alınmıştır



EKLER



EK 1: GÖRÜŞME FORMU

Değerli katılımcı,

Bu görüşme formu, hazırlamakta olduğum yüksek lisans tez araştırması kapsamında Gaziantep'te Suriyeli göçmenlerle kurulan ilişkileri anlamak amacıyla hazırlanmıştır. Cevaplarınız ve fikirleriniz, sorunun bilimsel bir temelde ortaya konması ve buna dönük çözümlerin üretilmesi açısından çok değerlidir. Sizden kimliğinize dair herhangi bir bilgi talep edilmeyecek, kimliğinizi yansıtacak herhangi bir bilgi tezde yer almayacaktır.

Değerli katkılarınızdan dolayı şimdiden teşekkür ederim.

Cinsiyet/Yaş:	<input type="checkbox"/> Kadın <input type="checkbox"/> Erkek
Nerelisiniz?	
Üniversitede Okuduğu Bölüm:	
Mezun Olduğu Okul:	
Kaç Yıllık Öğretmen:	
Branşı:	
Eğitim kademesi:	<input type="checkbox"/> Anaokulu <input type="checkbox"/> İlköğretim <input type="checkbox"/> Ortaokul <input type="checkbox"/> Lise
Yaşadığı Semt:	

- Okulunuza genelde hangi gelir grubundan öğrenciler gelir?
- Okulunuzda Suriyeli öğrenci var mı? Ne kadar öğrenciniz var? Ne zamandan beri Suriyeli öğrenciler okulunuza geliyorlar?
- Hiç bu öğrencilere ders verme fırsatınız oldu mu?
- Türk öğrencilerle karşılaştığınızda Suriyeli öğrencilerin öğrenme performansını nasıl buluyorsunuz?
- Sınıflarda ya da okulunuzda Suriyeli öğrencilerin olması öğretmenler için ne gibi zorluklar getiriyor?
- Suriyeli öğrencilerin sizlerle ya da Türk öğrencilerle iletişim sağlaması kolay oluyor mu? Bunu engelleyen dil ya da kültürel farklılıklar konusunda neler söyleyebilirsiniz?
- Suriyeli öğrencilerle Türk öğrenciler arasındaki ilişkileri nasıl buluyorsunuz? Gruplaşmalar oluyor mu ya da arkadaşlıklar kurulabiliyor mu?
- Suriyeli öğrencilerin genelde agresif, saldırgan eğilimler taşıdığı söylenmektedir. Buna katılıyor musunuz? (Katılıyorsa) nedenleri hakkında neler söyleyebilirsiniz?
- Suriyeli öğrencilerle ilgili en sık yaşanan sorunlar neler? Bu sorunlar nasıl çözülüyor?
- Suriyeli öğrencilerin üst baş ve temizlik alışkanlıklarıyla ilgili gözlemleriniz nelerdir?
- Suriyeli öğrencilerin velileriyle görüşebiliyor musunuz? Velilerin çocuklarına karşı sorumluluklarını nasıl buluyorsunuz?
- Sizce yaklaşık 2 milyon 30 bin nüfuslu Gaziantep'te ne kadar Suriyeli yaşıyor? / Nüfusun kaçta kaç Suriyeli?
- Okul dışında Suriyelilerle çok sık karşılaşır mısınız? Nerelerde çok karşılaşırsınız? Onlarla herhangi bir muhataplığınız oluyor mu?

14. Suriyelilerle arkadaşlık ya da aile bağı kurma üzerinden bir ilişkiniz oldu mu?
15. Yaşadığınız apartmanda ya da size komşu hiç Suriyeli aile biliyor musunuz? Varsa, komşuluklarını nasıl buluyorsunuz?
16. Bilindiği gibi, Suriyeliler devletin eğitim kurumları, hastaneler, nüfus işleri gibi kamu kaynaklarından yararlanmaktadırlar. Birçok kişi burada Suriyelilerin kayırıldığını söylüyor. Siz ne düşünüyorsunuz?
17. Suriyelilerin çeşitli yardımlar aldıkları çok sıklıkla dillendirilmektedir? Bu yardımların mahiyeti hakkında bir bilginiz var mı?
18. Suriyeliler geldikten sonra suç oranları arttığı hep söyleniyor. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?
19. Artı ve eksileri düşündüğünüzde, Suriyeliler özelde Gaziantep'e genelde ülkemize neler kattı sizce?
20. Suriyelilerin giyim kuşamları hakkında ne düşünüyorsunuz?
21. Suriyeli kadın ve erkekleri düşündüğümüzde bizim kadın ve erkeklerimizden farklı yönleri olduğunu düşünüyor musunuz? Varsa, hangi yönden farklılıklar mevcuttur?
22. Gaziantep'te Suriyelilerin işlettikleri oldukça fazla lokanta ya da yemek firması var? Buralarda yemek yeme fırsatınız oldu mu? Evetse, Gaziantep yemekleriyle karşılaştırdığınızda neler söyleyebilirsiniz? Hayırsa, neden?
23. Suriyelilerin özellikle yazları gece dışarıda çok zaman harcadıkları söyleniyor. Bu konuda bir bilginiz var mı?
24. Suriyeliler geldikten sonra birçok iş yerinde Arapça tabelalar kullanılmaya başlandı. Siz bunu dilimiz üzerine bir tehdit olarak görüyor musunuz?
25. Suriyelilerle ortak yönlerimiz var mı toplum olarak?
26. Suriyelilerle farklılıklarımız neler?
27. Bizim siyasetçilerimiz sıklıkla Suriyeliler için bunlar bizim misafirimiz diyor. Siz bu anlamda Suriyelilerin misafirliğini, Türklerin misafirperverliğini nasıl değerlendirirsiniz?
28. Sizce bunlar bir gün Suriye'ye dönecekler mi?

EK 2: KATILIMCILARIN BİLGİLERİ

Katılımcı	Cinsiyet	Yaş	Branşı	Eğitim Kademesi	Yaşadığı Semt
K1	Kadın	34	Sınıf	İlkokul	İbrahimli
K2	Kadın	26	Türkçe	İlkokul	Bahçelievler
K3	Kadın	28	Matematik	Ortaokul	Binevler
K4	Erkek	52	Sınıf	İlkokul	İncilipınar
K5	Erkek	44	Sınıf	İlkokul	Değirmişem
K6	Erkek	49	Felsefe Grubu	Lise	Tugay
K7	Erkek	40	Sınıf	İlkokul	Atatürk
K8	Kadın	41	Teknoloji Tasarım	Ortaokul	Fatih
K9	Kadın	22	Sınıf	İlkokul	Alleben
K10	Kadın	50	Sınıf Öğretmeni	İlkokul	Bahçelievler
K11	Erkek	37	Sınıf	İlkokul	Pancarlı
K12	Kadın	29	Tarih	Lise	Bülbülzade
K13	Erkek	29	Sınıf	İlkokul	Yeditepe
K14	Kadın	35	İngilizce	Ortaokul	İbrahimli
K15	Erkek	43	Sosyal Bilgiler	Ortaokul	Değirmişem
K16	Kadın	27	İngilizce	Ortaokul	Güneykent
K17	Erkek	28	Matematik	Lise	Yeditepe
K18	Erkek	24	Sınıf	İlkokul	Güneykent
K19	Kadın	34	İngilizce	Ortaokul	Mücahitler
K20	Kadın	38	Okul Öncesi	Anaokulu	Yeditepe

ÖZGEÇMİŞ

1994 yılında Ürgüp'te doğdu. 2016 yılında Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2020 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda "Gaziantep'te Öğretmenlerin Gözünden Yerli ve Suriyeli İlişkilerinde Önyargılar ve Toplumsal Mesafe" adlı tezle yüksek lisans derecesini aldı. Halen aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

VITAE

She was born in Ürgüp in 1994. She graduated from the Department of Sociology at the Faculty of Arts and Sciences in Kütahya Dumlupınar University, in 2016. She received her master's degree in 2020, with a thesis titled "Prejudices And Social Distance in the Relations Between Locals and Syrians From the Point of View of Teachers in Gaziantep" from the Department of Sociology at Graduate School of Social Sciences in Gaziantep University. She is currently working as a research assistant at the same university.