



**Türkiye’de Kimlik ve Öteki: Sultanbeyli-
Kadıköy Örneği
Doktora Tezi
Meryem MEMİŞ DOĞAN
Eskişehir 2018**

**Türkiye’de Kimlik ve Öteki: Sultanbeyli-
Kadıköy Örneği**

Meryem MEMİŞ DOĞAN

Doktora Tezi

Sosyoloji Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Serap SUĞUR

Bu tez çalışması BAP Komisyonunca kabul edilen 1502E049 no.lu proje kapsamında desteklenmiştir.

JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI

Meryem MEMİŞ DOĞAN'ın "Türkiye'de Kimlik ve Öteki: Sultanbeyli-Kadıköy Örneği" başlıklı tezi 31 Mayıs 2018 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca Sosyoloji Anabilim Dalında, Doktora tezi olarak değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı) : Prof.Dr.Serap SUĞUR
Üye : Prof.Dr.Nilay ÇABUK
Üye : Doç.Dr.Fuat GÜLLÜPINAR
Üye : Dr.Öğr.Üyesi Yaşar SUVEREN
Üye : Dr.Öğr.Üyesi Temmuz GÖNÇ ŞAVRAN

İmza

.....
.....
.....
.....
.....

Prof.Dr.Emel ŞIKLAĞ
Anadolu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü



ÖZET

Türkiye’de Kimlik ve Öteki: Sultanbeyli- Kadıköy Örneği

Meryem MEMİŞ DOĞAN

Sosyoloji Anabilim Dalı

Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mayıs 2018

Danışman: Prof. Dr. Serap SUĞUR

Günümüzde kimlikler modernleşme, sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, ulus devlet ile birlikte şekillenmiş ve geleneksel dönemden farklılaşmıştır. Buna paralel olarak Türkiye tarihinde de Cumhuriyetin kurucu kadroları bir misyon olarak tanımladıkları “modernleşme” çerçevesinde “ideal kimlikleri” tanımlamış ve modernliğe uygun olmadıklarını düşündükleri farklı kimlikleri kamusal alanın dışına itmiştir. Bu durum hem bu farklı kimliklerin arasındaki hem de devlet ve toplum arasındaki sosyal mesafeyi arttırmıştır. 1980’li yıllarda ise dünyada yaşanan sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelerin etkisi ile özellikle etnik, dini, kültürel, cinsel aidiyetler temelinde kimlik talepleri artmış, bu bağlamda “farklılıklar kimikleşerek” tartışılmaya başlamıştır. Bu noktada neoliberalleşme, küreselleşme ve çokkültürlülüğün de etkisi ile birlikte Türkiye’de ulus devletin kamusal alanın dışına ittiği kimlikler taleplerini dile getirmeye ve görünürlük kazanmaya başlamış, bu durum seküler ve muhafazakâr kimlikler arasında toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanlarda kutuplaşmanın artmasına sebep olmuştur.

Türkiye tarihinde toplumsal ve siyasal alanda en görünür üç farklılaşma eksenini etnik, dini ve siyasi kimlikler temelinde şekillenmiştir. Ancak bu kimlik ve ötekileştirmeler çok katmanlı bir yapıya sahiptir. Bu noktada etnik ve dini aidiyetler ile bezenen kimlikler aynı zamanda siyasal bir duruşa karşılık gelmekte ve iktidar ve güç ilişkileri çerçevesinde inşa edilmektedir. Bunun yanı sıra kimliklerin farklılıkları her ne kadar etnik, dini, siyasi aidiyetler ve gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde görünürlük kazansa da sosyo-ekonomik bir arka plan ile şekillenmektedir. Bu bağlamda kimlik aidiyetlerinin; sosyo-ekonomik farklılıklardan etkilendiği, iktidar ve güç ilişkileri çerçevesinde yeniden inşa edildiği, etnik-dini-siyasi bir duruşa karşılık geldiği, gündelik

yaşam pratiklerinde sembolik olarak görünürlük kazandığı ve mekânsal ayrışmaya sebep olduğu söylenebilir. Bu çerçevede bu çalışmanın temel motivasyonu, Türkiye’deki temel farklılaşma ekseninden biri olan seküler ve muhafazakâr kimliklerin siyasal, toplumsal ve ekonomik alandaki farklılık ve benzerliklerini, kutuplaşma eğilimlerini, bu iki kimliğin gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde birbirleri ile karşılaştığı İstanbul özelinde açıklayabilme umududur. Büyük göç dalgaları ile birlikte pek çok farklı kimliğin birlikte yaşadığı ve aynı kamusal alanı paylaştığı metropol bir kent olan İstanbul’da insanlar gündelik yaşam pratiklerinde aidiyet hissettikleri kimliklerin simgesel olarak görünürlüğünü arttırmakta ve “biz” ve “öteki” arasındaki sosyal ve mekânsal sınırları netleştirmektedir. Bu bağlamda akademik çalışmalar, toplumsal algılar ve siyasi tercihler çerçevesinde seküler bir kimliğe sahip olduğu düşünülen İstanbul-Kadıköy ve muhafazakâr/dindar bir kimliğe sahip olduğu düşünülen İstanbul-Sultanbeyli ilçesi araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kimlik, Ötekileştirme, Seküler, Muhafazakâr.

ABSTRACT

Identity and the Other in Turkey: The Case of Sultanbeyli-Kadıköy

Meryem MEMİŞ DOĞAN

Department of Sociology

Anadolu University, Institute of Social Sciences, May 2018

Supervisor: Prof. Dr. Serap SUĞUR

Today's identities are shaped by modernization, industrialization, capitalism, urbanization and nation-state; and they differentiated from the traditional period. In parallel with this in Turkish history, founders of Turkish Republic described "ideal identities" in the frame of "modernization" project they regard as a mission and excluded different identities, which they thought were unsuitable for modernity out of the public sphere. This has increased social distances, both between different identities and between the state and society. In the 1980s, with the impact of social, economic and cultural developments in the world, identity demands have increased, especially on the basis of ethnic, religious, cultural and sexual belongings, and as a result the period called re-identification in the sense of formation of new identities based on differences began to be debated. At this point with the impact of neo-liberalization, globalization and multi-culturalism in Turkey, identities that were excluded from the public sphere by the nation-state began to gain visibility and to raise their demands. This has led to increased polarization between secular and conservative identities in social, political, cultural and economic spheres.

In the history of Turkey, ethnic, religious and political identity are the most visible form of differentiation in social and political fields. But this identity and the other have a multi-layered structure. At this point, ethnic and religious identities are at the same time a political stance and are built around power relations. Moreover, although identity differences gain visibility within the framework of ethnic, religious, political identities and everyday life practices, they are shaped by a socio-economic background. At this point it can be argued that identity and belonging are influenced by socio-economic differences, are rebuilt within the framework of power and power

relations, symbolically represented in everyday life practices, correspond to an ethnic-religious-political attitude and cause spatial decomposition. In this context, the main motivation for this study is the hope to explain political, social and economic differences and similarities, as well as polarization tendencies of secular-conservative identities, which is known as an important axis in Turkey, in the context of their everyday life practice in Istanbul.

In Istanbul, a metropolitan city where, as a result of great migration waves, many people with different identities live together and share the same public space, people increase the symbolic visibility of the identities they feel belong to in everyday life practices and the social and spatial boundaries between "us" and "others". In this context of academic studies, social perceptions and political preferences, Istanbul-Kadıköy, which is thought to have a secular identity and Istanbul-Sultanbeyli, which is believed to have a conservative / religious identity, constitute the sample of this research..

Key Words: Identity, the other, Secular, Conservative.

ÖNSÖZ

Akademik hayatımın dönüm noktası olan doktora tezimde maddi manevi her anlamda destek olan herkese teşekkürü bir borç bilirim. Danışman ve bir hoca olarak hoşgörülü, sabırlı, anlayışlı ve yol gösterici yaklaşımı ile desteğini hep hissettiğim ve bundan sonrada hissedeceğim Prof. Dr. Serap SUĞUR'a ne kadar teşekkür etsem azdır.

Tez konusunun belirlenmesi ve sınırlandırılmasında engin tecrübeleri ile yol gösterici olan Prof Dr. Nadir SUĞUR'a müteşekkirim. Tez ile ilgili bütün sorularıma her zaman ilgiyle yanıt veren ve yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Temmuz GÖNÇ ŞAVRAN'a çok teşekkür ederim. Tez jürisindeki yapıcı eleştirileri, katkıları ve tavsiyeleri için Doç. Dr. Fuat GÜLLÜPİNAR'a ve Dr. Öğr. Üyesi Yaşar SUVEREN'e teşekkürü bir borç bilirim.

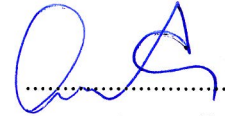
Doktora süreci boyunca heyecanımı, yorgunluğumu paylaşan, her anlamda yardımını ve desteğini esirgemeyen arkadaşım Gülcan ERGÜN'e sonsuz teşekkür ederim. Aynı illerde yaşıyor olmamıza rağmen hiç ilgisi olmadığı halde telefonda saatlerce tezimi anlatmama katlanan arkadaşım Sevgi ÖTÜNÇ'e çok teşekkür ederim. Ayrıca tez sürecinde desteklerini hissettiğim Tuba SÜTLÜOĞLU, Tuba GÜN, Hülya TANOBA ÖRKİ ve Gülgün BULUT'a ayrıca teşekkür ederim. Çalışmanın veri toplama aşamasında beni yalnız bırakmayan arkadaşlarım ve öğrencilerim Birgül AKTAŞ, Hafize ÇIVKIN, Emine KAPAR ve Aleyna METE'ye teşekkür ederim.

Derdimle dertlenen, sevincimle mutlu olan, varlığımın sebebi olduklarını her fırsatta hatırladığım, haklarını hiçbir zaman ödeyemeyeceğim, hayatta en büyük destekçilerim; en yakın arkadaşım, dert ortağım, hayat ışığım olan annem Aysel MEMİŞ'e, babam Selahattin MEMİŞ'e sonsuz teşekkür ederim. Tez sürecinde yaşadığım sıkıntıları sabrı ve sevgisi ile tolare eden, her zaman desteğini hissettiğim, hayatımda olduğu ve olacağı için şükrettiğim, bir eşten öte arkadaş, dost, can yoldaşı kısacası her şeyim olan Halil DOĞAN'a çok teşekkür ederim. Hayatım boyunca her anlamda desteklerini hissettiğim, her fırsatta "iyi ki varlar" dediğim abilerim Erdem GÜLER'e, Orhan GÜLER'e ve Tuncay MEMİŞ'e çok teşekkür ederim. Ailemize katılarak ablam olan Çiğdem GÜLER'e, arkadaşım, ablam, yengem olan Yasemin GÜLER'e ve dünyaya Zeynep Doğa'yı getirerek bizi çok mutlu eden yengem Nilay MEMİŞ'e teşekkür ederim. Ayrıca hayatımın enerji ve neşe kaynakları olan Toprak Ulaş GÜLER, Eylül GÜLER, Betül GÜNDÜZLER ve Zeynep Doğa MEMİŞ'e teşekkür ederim.

27/06/2018

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmamın Anadolu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda, çalışmamla ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi bildiririm.



Meryem MEMİŞ DOĞAN

İÇİNDEKİLER

Sayfa

BAŞLIK SAYFASI.....	i
JÜRİ VE ENSTİTÜ ONAYI.....	ii
ÖZET	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	vi
ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar DİZİNİ.....	x
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Sorun	1
1.2. Amaç.....	2
1.3. Önem	6
1.4. Varsayımlar	7
1.5. Sınırlılıklar.....	7
2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	8
2.1. Çok Katmanlı Bir Kavram: Kimlik	8
2.2. Ötekileştirme	12
2.3. Modernite/Modernlik/Modernleşme	21
2.4. Muhafazakârlık.....	24
2.5. Sekülerlik/Laiklik.....	39
2.6. Kimliğe ve Ötekileştirmeye Teorik Yaklaşımlar Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler.....	50
2.6.1".Ben" ve "Biz" Kimliği Çerçevesinde Sosyal Kimlik Kuramı ve Bilgi Stokları	53
2.6.2.Zygmunt Bauman'ın "Biz" Ve "Öteki" Ayrımı Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler	58
2.6.2.1.Modern ve postmodern toplumda "biz" ve "öteki".....	68
2.6.3.Sınıf Habitusu Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler	75
3. YÖNTEM	80

3.1. Araştırma Modeli	80
3.2. Evren ve Örneklem	81
3.3. Veri Toplama Tekniği ve Aracı	81
3.4. Veri Analizi	83
4. BULGULAR VE YORUM	85
4.1. Giriş	85
4.2. Kimlik Farklılıklarının Görünmeyen Yüzü: Sermaye Türleri.....	85
4.3. “Ben Kimim?” Sorusu Çerçevesinde Kimlikler	94
4.3.1. Ötekileştirmenin temel uğrak noktaları: din ve etnisite	95
4.4. Baskı ve Ayrımcılık Algısı Çerçevesinde Kimlikler Arası Mesafeler.....	108
4.5. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Algılarındaki İki Türkiye	119
4.6. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Görünmeyen Ötekisi: Kadın	127
4.7. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Devlet Algıları.....	138
4.8. Değişim Karşısında Kimliklerin Tutumu	143
4.9. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Dinsel Pratikleri	147
4.10. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Sivil Toplum-Din Algısı	152
4.11. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Toplumsal Hoşgörü Düzeyleri.	159
4.12. Kimliklerin Bilgi Stokları Olarak Tarih Aidiyetleri	167
4.13. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Gelecek Algıları	169
4.14. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Tüketim Pratikleri.....	172
5. SONUÇ ve TARTIşMA.....	179
KAYNAKÇA.....	189
EKLER	
ÖZGEÇMİş	

TABLolar DİZİNİ

Sayfa

Tablo 4.1.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların mahallelere göre dağılımı	85
Tablo 4.2.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri I.....	86
Tablo 4.3.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri II.....	88
Tablo 4.4.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri III	89
Tablo 4.5.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların kendini tanımlama şekilleri.....	94
Tablo 4.6.: Siyasi, etnik ve dini kimliklere aidiyetler.....	95
Tablo 4.7.: Katılımcıların öğrenim durumu ve kendini tanımlama şekilleri.....	101
Tablo 4.8.: Katılımcıların hane geliri ve kendilerini tanımlama şekilleri.....	102
Tablo 4.9.: Katılımcıların meslekleri ve kendilerini tanımlama şekilleri.....	102
Tablo 4.10.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların modern-geleneksel tanımlaması ..	103
Tablo 4.11.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı I.....	108
Tablo 4.12.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı II	111
Tablo 4.13.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı III	112
Tablo 4.14.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı IV	115
Tablo 4.15.: Katılımcıların algılarındaki Türkiye'nin en önemli problemleri.....	119
Tablo 4.16.: Katılımcıların siyasete yönelik algıları.....	121
Tablo 4.17.: Katılımcıların algılarında siyasi kutuplaşmanın sorumlusu	124
Tablo 4.18.: Kadının toplumsal konumuna ilişkin algılar	128
Tablo 4.19.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların hane reisi tanımlaması	128
Tablo 4.20.: Kadının toplumsal konumuna ilişkin algılar I.....	129
Tablo 4.21.: Kadın-erkek ilişkisine yönelik algılar	134
Tablo 4.22.: Devlete yönelik algılar t test.....	138
Tablo 4.23.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların devlet algıları	140
Tablo 4.24.: Toplumsal değişime karşı tutum t test.....	145
Tablo 4.25.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal değişim algısı	146

Tablo 4.26.: Dinsel pratiklere yönelik eğilimler t test	147
Tablo 4.27.: Katılımcıların dinsel pratiklere yönelik eğilimler.....	147
Tablo 4.28.: Dinsel pratiklere yönelik eğitimler II	148
Tablo 4.29.: Sivil toplum ve din algısı t test	152
Tablo 4.30.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların sivil toplum-din algısı I.....	153
Tablo 4.31.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların sivil toplum-din algısı II	157
Tablo 4.32.: Toplumsal hoşgörü düzeyi t test.....	159
Tablo 4.33.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal hoşgörü düzeyleri I	160
Tablo 4.34.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal hoşgörü düzeyleri II	161
Tablo 4.35.: Tarih aidiyeti t test.....	167
Tablo 4.36.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların tarih aidiyetleri.....	167
Tablo 4.37.: Geleceğe yönelik algılar t test	169
Tablo 4.38.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların gelecek algıları.....	169
Tablo 4.39.: Tüketim pratikleri t test	172
Tablo 4.40.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların tüketim pratikleri	172
Tablo 4.41.: Gazete ve televizyon kanalı tercihi I	173
Tablo 4.42.: Gazete ve televizyon kanalı tercihi II.....	175
Tablo 4.43.: Nicel görüşme yapılan katılımcıların tüketim pratikleri	175

1. GİRİŞ

1.1. Sorun

Toplumsal alanda kişiler/gruplar farklı kimlik aidiyetlerinden algılarına kadar birçok nedenden dolayı birbirlerini ötekileştirebilmekte/kutuplaştırabilmekte ve “biz” duygusu çerçevesinde bir kutbun temsilcisi haline gelebilmektedir. Farklılıklar karşısında bireysel anlamda tedirginlik insani bir durumken, toplumsal anlamda nesnel gerçeklikten uzak, kalıp yargılar ve öznel önyargılar ile bezenen farklılıklara karşı ayırışma ve kutuplaşma, birlikte yaşama noktasında toplumsal bir problem olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda Osmanlının son dönemlerinden günümüze kadar gelen ilerici/gerici, batıcı/dindar temelindeki toplumsal/siyasal kutuplaşma özellikle son dönemlerde Türkiye’de tartışılan problemlerin başında gelmekte ve bu durum toplumsal bir sorunun varlığına işaret etmektedir. Gerek sınıfsal gerekse etnik, dini, kültürel farklılıklar temelindeki toplumdaki tüm bu kutuplaşmalar toplumu “biz” ve “onlar” ikileminde bölmekte ve birlikte yaşayabilme aynı kamusal alanı paylaşabilme ve toplumsal hoşgörü noktasında toplumsal bütünlüğü tehdit etmektedir. Bu tehdit toplumda sosyal mesafeleri/ayrımcılığı/kutuplaşmayı derinleştirmekte olduğundan sosyal bilimler alanında özellikle de sosyoloji tarafından toplumsal bir sorun olarak nitelendirilmekte ve incelenmektedir.

Modernleşme ile birlikte tarihsel süreçte kimlikler şekillenmekte ve değişmektedir. Ayrıca sanayileşme ve kapitalizmin etkisi ile üretim şekillerinde ve buna bağlı olarak da ortaya çıkan (yeni orta sınıf) büyük değişimlerde kimlikleri şekillendirmektedir. Bunun yanı sıra kentleşme ve şehir merkezlerine yapılan büyük göçlerin sonucunda farklı kimlikler aynı kamusal alanı paylaşmaya ve gündelik yaşamda karşılaşmaya başlamakta ve bu noktada da biz ve onlar arasındaki sınırların altını çizmektedir. Kısacası tarihsel süreçte kimlikler; modernleşme, sanayileşme, kapitalizm, göç, kentleşme, ulus devletleşme, kamusal-özel alan ayrımı, toplumsal cinsiyet ve işbölümü gibi pek çok faktörün etkisi ile şekillenmekte ve değişmektedir. Bu dönemde ulus devlet yapısı ve buna bağlı olarak da ulus kimliği “ideal/makbul kimlik” olarak tanımlanmış ve modernleşme ile uyumlu olmadığı düşünülen kimlikler kamusal alanın dışına itilmiştir. Bu dönemde ideal kimlik Türk etnik kimliği ve laiklik çerçevesinde tanımlanmıştır. Bu durum hem devlet ve toplumun hem de modernleşme ile uyumlu/uyumsuz olduğu düşünülen kimliklerin arasındaki sosyal mesafeyi açmıştır. Ancak özellikle 1980’li yıllarda Sovyet bloğunun yıkılması ve neoliberal politikaların

hız kazanması ile dünyada yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde yaşanan en büyük değişimlerden biri; varlığı devam etmesine karşın sosyo-ekonomik temelli tartışmaların görünürlüğü azalırken dinsel, kültürel, etnik, cinsel kimlik temelli taleplerin ve çatışmaların yükselmesidir.

Osmanlının son dönemlerinde başlayan batılılaşma/modernleşme hareketleri Türkiye’de Cumhuriyetin kurulması ile hız kazanmıştır. Böylece ulus kimlik ideal/makbul kimlik olarak tanımlanmış ve batılılaşma hareketleri Türkiye’de geleneksel-modern, ilerici-gerici, İslam-Batı temelinde ikilikleri ortaya çıkarmıştır. Ancak toplumda büyük bir travma yaratan 1980 askeri darbesi sonrası Türkiye yeni bir döneme girmiştir. 1980 sonrası Özal hükümetinin global ekonomiye entegrasyon çabası nedeniyle oluşan serbest piyasa ekonomisinin yanı sıra göç, yaşanan kültürel erozyon, insanların kendilerini daha rahat ve eleştiriden uzak hissetme kaygısı ile kimlikler sıklaşmış ve görünürlük kazanmıştır. Ayrıca 1980’li yıllar ideolojilerin olumsuzlandığı ve terör ile eş değer görülmeye başlandığı yıllardır. Bu çerçevede insanlar ideolojilerden uzaklaşarak kendilerini daha rahat ifade edebildikleri kimliklere yönelmişlerdir. Tüm bu etkenler çerçevesinde Türkiye’de sosyo-ekonomik çerçevedeki ideolojik bir tanımlama olan sağ-sol kutuplaşması görünürlüğünü kaybetmiş, onun yerine milliyetçilik, din, etnisite, laiklik temelli ayrışmalar ve çatışmalar görünürlük kazanmıştır. Bu durum Türkiye de ideolojik temelli tartışmaların yerini kimlik temelli tartışmaların aldığını göstermektedir.

Bu çerçevede din ve laiklik temelli ayrışmanın uzun bir tarihsel geçmişe sahip olduğu ancak son dönemlerdeki kimlik tartışmalarının yükselmesi ile birlikte derinleştiği ve önemli bir toplumsal problem olarak karşımıza çıktığı söylenebilir. Bu noktada uzun süreli bir tarihsel belirleyiciliğe sahip olan seküler ve muhafazakâr kimliklerin kutuplaşması Türkiye’de sürekli bir siyasi, toplumsal gerilim kaynağı olarak görülmekte ve günümüzde daha önemli bir problem halini almaktadır. Bu çerçevede bu çalışma Türkiye’nin önemli dinamiklerinden ve gerilim kaynaklarından biri olan seküler ve muhafazakâr kimlikleri ve bu kimliklerin arasındaki farklılıkların çatışmacı çerçevede tezahür etme biçimlerini anlamayı amaçlamaktadır.

1.2. Amaç

Bir önceki başlıkta yapılan açıklama ve değerlendirmeler çerçevesinde bu çalışmanın en genel anlamda amacı; Türkiye’de tarihsel arka plana sahip ancak özellikle son dönemlerde yükselen gerilim kaynaklarından biri olan seküler ve

muhafazakâr kimlikleri sosyolojik çerçevede açıklayabilmektir. Sınıf habitusları, öncelikli değerleri, sosyal ve siyasi eğilimleri çerçevesinde farklılaştığı düşünülen seküler ve muhafazakâr kimlikler, bu farklılıkları ve kimlik aidiyetleri çerçevesinde gündelik yaşam pratiği ve yaşam tarzı/alanı inşa etmektedir. Bu bağlamda çalışma bu inşa edilen gündelik yaşamda, seküler ve muhafazakâr kimliklerin sembolik sınırlarını, kimliklerinin görünürlük kazandığı pratikleri, kutuplaşma eğilimlerini, toplumsal gerçekliğe yönelik öznel algılarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Nitekim çalışma, seküler ve muhafazakâr kimliklerin sosyal ve siyasal pozisyonları çerçevesinde inşa ettikleri gündelik yaşamda, birbirlerine yönelik sahip oldukları algı ve temsillerden yola çıkarak kutuplaşma ve mekânsal/sosyal ayrışma düzeylerini ve sosyal mesafelerini anlama çabasıdadır. Ayrıca başlangıçta siyasal, toplumsal ayrışma/kutuplaşma emarelerini kabul ederek yola çıkan bu çalışma araştırma süresi boyunca eleştirel bir yaklaşımla bu emareleri, ön kabulleri test etmiş ve gerektiğinde yeniden tanımlamıştır.

1960'lı yılların sonlarından itibaren dünyada özellikle de Avrupa ve Amerika'da işsizlik artmış, yarı zamanlı, geçici ve güvencesiz çalışma biçimleri ortaya çıkmış eski endüstriler küçülmeye başlamış ve böylece emek hareketi zayıflamaya başlamıştır (Fulcher ve Scott, 2011, s. 669). Tüm bu değişimlerin etkisi ile 1970-1990 döneminde imalat sektöründeki istihdam gerilemeye başlamış ve G7 ülkelerindeki nüfusun büyük bir kısmı hizmet işlerinde istihdam edilmeye başlamıştır (Castells, 2008, s. 286). Kapitalizmin bu yeni biçiminde, yükselen kentleşme, küreselleşme ve teknolojik gelişmelerle birlikte imalat sektörü zayıflarken, hizmetler gelişmekte; dolayısıyla mavi yakalılar azalırken, beyaz yakalıların oransal ağırlığı artmaktadır. Ancak hizmet çalışanlarının istihdamdaki oranındaki artış gözle görülür olsa da, yeni uygulamalar hizmet çalışanlarını daha ayrıcalıklı hale getirmemekte, aksine diğer işçi gruplarına yaklaştırarak işçileşmelerine neden olmaktadır (Erdoğan ve Köten, 2014, s. 99). Yeni proleterleşen orta sınıfın ortaya çıkışı ile birlikte kimlik temelli yeni toplumsal hareketler de yaygınlık kazanmıştır. Beyaz yakalı işçiler, gençler, öğrenciler, kadınlar, etnik ve dini azınlıklar, LGBT'li bireyler gibi yeni toplum düzeninin dezavantajlı grupları üretim ve sınıf ilişkilerinden bağımsız olmamakla birlikte yeni biçimlerde, yeni toplumsal hareketler içinde kimlik talepleri ile yerlerini almaktadır.

1980'li yıllarda Sovyet bloğunun dağılmasının ardından sol siyasette kimlik sorunları önemli bir tartışma konusu haline gelmiştir. Bu dönemde yükselen kimlik talepleri ve tartışmaları sınıf siyaseti ile eklenmek yerine karşılıklı konumlanmıştır.

Ayrıca sol teoride bu yeni dönemde kimlik sorunları ile sınıf gerçeğini nasıl bir araya getireceği noktasında zorlanmıştır. “Kimlik sorunları gerçek bir toplumsal talep olarak ortada duruyor. Üstelik ‘sınıf çelişkileri’ de kapitalizmin geldiği aşamada 19. yüzyılda olduğundan çok daha karmaşık bir toplumsal gerçek olarak ortada duruyor (Forta, 2010).” Bu noktada kimlik ve sınıf tartışmalarında çok yönlü bir bakış açısı geliştirmek günümüz toplumsal yapısını anlamada bir zorunluluktur. Ancak sosyal bilimler literatüründe sınıf-kimlik tartışmaları başlı başına bir çalışma konusudur. Bu sebeple bu çalışmada literatürdeki sınıf-kimlik tartışmalarından ziyade Türkiye’de seküler ve muhafazakâr kimlikleri sosyo-ekonomik yapıları, kimlik talepleri ve algıları çerçevesinde anlama çabasıdır.

1980’li yıllarda yaşananların etkisi sonucunda, yeni bir döneme giren Türkiye’de görülen kent merkezlerine büyük göç dalgası ile birlikte İstanbul farklı kimliklerin bir arada yaşadığı ve kamusal alanda karşılaştığı metropol bir kent olarak araştırmanın örneğini oluşturmaktadır. Kent merkezlerindeki karşılaşmalar kimlikler arasında gerilimlere yol açmakta ve bu noktada kimlikler gündelik yaşam pratikleri üzerinden sembolik farklılıklarını görünür kılmakta ve bu farklılıklar temelinde aidiyetlerini pekiştirmektedir. Bu sebeple çalışmanın sahası, bu alanda yapılan akademik çalışmalar, ilçelere yönelik toplumsal algı ve ilçelerde yaşayanların siyasi tercihleri çerçevesinde aralarında mekânsal/sosyal ayrışma olduğu ve gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde seküler/dindar hayat tarzı noktasında farklılaştığı kabul edilen İstanbul Sultanbeyli ve Kadıköy ilçeleri olarak belirlenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde kimlik, ötekileştirme, modernleşme, muhafazakârlık ve sekülerlik kavramları ayrıntılı bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise sosyal bilimler alanında kimlik kavramına yönelik teorik yaklaşımlar ışığında seküler ve muhafazakâr kimlikler ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle kimlik ve ötekileştirmenin anlaşılmasını sağlayan sosyal kimlik kuramı ve bilgi stokları kavramı üzerinde durulmuştur. Sosyal kimlik kuramına göre; yükselen kimlik tartışmaları ile birlikte grup kimliği bireyin benliğinin önemli bir parçası haline gelmekte ve böylece sosyal kimlik, kişisel kimliğin önüne geçmektedir. Ayrıca bu teoriye göre ortak geçmişe/aidiyete sahip ve benzer durumda olan bireyler benzer sosyal kimliklere sahip olmakta, farklılıkları ötekileştirmekte ve negatif yönde bir algıyla tanımlamaktadır. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklı temellere atfı, aidiyet hissedilen kimlik çerçevesinde “seçiciliğin” önemini ortaya çıkarmaktadır. Yani sosyal

kimlik kuramında da belirtildiği gibi, kişisel kimliğin önüne geçen seküler ve muhafazakar grup kimlikleri; sosyal inşa sürecinde kimliklerin din, kültür gelenek ve tarih temelindeki öznel algıları anlamına gelen bilgi stokları ve ön kabulleri çerçevesinde reel gerçekliğin önüne geçmektedir. Kısacası bu çalışmada seküler ve muhafazakâr grup kimliklerinin farklı din, kültür, gelenek ve tarih algıları Alfred Schutz'un "bilgi stokları" kavramı, seküler ve muhafazakâr kimliklerin birbirlerine yönelik bakış açıları da sosyal kimlik kuramı ışığında açıklanmaktadır.

Çalışmanın ilerleyen bölümünde ise Zygmunt Bauman'ın modernleşme yaklaşımları çerçevesinde kimliklerin tarihsel süreçteki değişimi açıklanmaya çalışılmıştır. Bauman, belirsizliği tehlike olarak tanımlayan modernitenin toplumda "biz" ve "öteki" çerçevesinde net ikili karşıtlıklar oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu noktada aynı kamusal alanı paylaşan kimlikler arasında "biz" kimliği, "öteki" ile karşılıklı olarak inşa edilmektedir. Bu noktada modernite ile birlikte ortaya çıkan ulus devlet, seküler kimlikler ile öteki olarak konumlandırılan muhafazakâr kimliklerin karşılıklı inşası ve aynı kamusal alanı paylaşma noktasında gerilimli ilişkisi Bauman'ın genel yaklaşımı çerçevesinde anlaşılır bir hal almaktadır.

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılıkları her ne kadar gündelik yaşam pratikleri, etnik/dini aidiyetleri, siyasi tercihleri çerçevesinde görünürlük kazansa da sosyo-ekonomik bir arka plana sahiptir. Ayrıca çalışmanın örneklemi oluşturan ilçeler farklı dönemlerde göç almakta ve şehrin merkezine uzaklık/yakınlık noktasında farklılaşmaktadır. Bu bağlamda çalışma Sultanbeyli'de ikamet eden muhafazakâr kimlikler ile Kadıköy'de ikamet eden seküler kimliklerin ekonomik, kültürel, sosyal sermayelerini ve kentleşme süreçlerini açıklamaya çalışmaktadır. Sınıf habitusu bireylerin ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeleri çerçevesinde yaşam tarzlarındaki farklılıkları kapsamaktadır. Bourdieu farklı yaşam tarzlarının temelinde farklı habituslar olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada "seküler hayat tarzına" sahip olduğu kabul edilen Kadıköy ilçesindeki seküler kimlikler ile "dindar bir hayat tarzına" sahip olduğu kabul edilen Sultanbeyli'deki muhafazakâr kimliklerin açıklanmasında Bourdieu'nun "sınıf habitusu" yaklaşımının yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Son bölümde ise tüm bu teorik tartışmalar ışığında İstanbul Sultanbeyli ve Kadıköy ilçelerinde gerçekleşen alan araştırmasının verileri yorumlanmıştır. Bu bölümde her iki ilçedeki katılımcılar sosyo-demografik özellikleri, toplumsal hoşgörü düzeyleri, yaşam tarzları,

din ve laiklik çerçevesindeki farklılıkları ve gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ayrıntılı şekilde açıklanmaya çalışılmaktadır.

1.3. Önem

Yeniden vurgulamak gerekirse; araştırma Türkiye’de seküler ve muhafazakâr kimlikleri, farklılıklarının görünürlük kazandığı gündelik yaşam pratikleri, bilgi stokları, öncelikli değerleri, siyasi ve toplumsal tercihleri/algıları ve habitusları çerçevesinde açıklamayı amaçlamaktadır.

Osmanlı’nın son dönemlerinde batılılaşma hareketleri ile başlayan Batı-İslam, ilerici (yenilikçi)-gerici ayrımı Cumhuriyetin kurulması ve batılılaşma hareketlerinin hız kazanması ile keskinleşmiştir. Bu dönemde modernleşmeyi bir misyon olarak gören ulus devlet yapısı, ulus kimliğini bir üst kimlik olarak tanımlayarak toplumda homojen bir görünüm sağlamakta ancak farklı kimliklerin var olmasını ve görünürlük kazanmasını engellemektedir. Çok kültürlü bir yapıya sahip olan Türkiye’de, 1980 sonrasında meydana gelen dönüşümle birlikte, gün geçtikçe artan kimlik talepleri, bir taraftan farklılıkların ifade edilebildiği, tanındığı ve temsil edilebildiği demokratik ve çoğulcu bir toplum yapısının oluşumu açısından umut vaat ederken, öte taraftan da başta siyasal alanda olmak üzere toplumsal yaşamın her alanında derinliği giderek artan bir kutuplaşmaya yol açmıştır. Bu kutuplaşmanın günlük hayat, medya, kamusal alan, siyaset gibi pek çok alanda karşımıza çıkması, konunun önemini gözler önüne sermektedir.

Araştırma sonucunda elde edilen veriler ışığında, Türkiye’de gündelik yaşamda giderek artan farklı kimlik taleplerinin siyasal ve toplumsal alanda yol açtığı kutuplaşmanın ve güven sorununun düzeyi ve bu kutuplaşmanın seküler ve muhafazakâr kimlikler ekseninde değerlendirilen katılımcılar tarafından nasıl ve ne şekilde algılanıp yeniden üretildiği noktasında önemli ipuçlarına ulaşılabileceği düşünülmektedir.

Türkiye’de son dönemlerde kutuplaşma ile ilgili yapılmış çalışmalarını genel olarak iki kategoriye ayırmak mümkündür. Çünkü bu alanda yapılan çalışmalardan bir kısmı teorik arka planı olmayan saha araştırmaları iken, diğer bir kısmı da Türk toplumundaki marjinal grupları örneklem olarak alan çalışmalardır. Bunun yanı sıra tüm bu çalışmalarda örneklem olarak seçilen kimlikler etnik ve dini temellerde farklılaşmaktadırlar. Ancak teorik, tarihsel ve uygulamalı olması amaçlanan bu çalışma; toplumdaki baskın Türklük ve Müslümanlık kimliklerinin her ikisine de sahip büyük iki

kolektif grubu ele almakta ve bu yönüyle literatüre önemli bir katkı sağlaması beklenilmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma, Osmanlıdan günümüze kadar varlığını sürdüren, farklı yaşam tarzları ve gündelik pratikleri ile sosyal mesafelerini derinleştiren, sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel olmak üzere her alanda kutuplaşan seküler ve muhafazakâr kimlikleri Sultanbeyli ve Kadıköy örneklemini çerçevesinde nicel ve nitel araştırma yöntemlerini benimseyerek açıklamaya çalışmaktadır.

1.4. Varsayımlar

Bu çalışma aşağıdaki varsayımlara dayanmaktadır.

- Çalışmanın alan araştırmasının gerçekleştirildiği İstanbul Sultanbeyli ilçesinde ikamet edenlerin büyük çoğunluğu muhafazakâr kimliğe sahiptir.
- Çalışmanın alan araştırmasının gerçekleştirildiği İstanbul Kadıköy ilçesinde ikamet edenlerin büyük çoğunluğu seküler kimliğe sahiptir.
- Türkiye'ye özgü bir muhafazakârlık ve sekülerlik anlayışı söz konusudur.
- Kendileri ile anket ve görüşme yapılan kişiler soruları samimi bir şekilde cevaplandırmışlardır.
- Örneklem evreni temsil edecek niteliktedir.

1.5. Sınırlılıklar

Her araştırmanın gerek konu ve kapsamı açısından gerekse ulaştığı sonuçlar açısından belli sınırlılıkları vardır. Bu çalışma İstanbul Sultanbeyli ilçesinde bulunan Abdurrahmangazi, Turgutreis ve Battalgazi mahalleleri ve İstanbul Kadıköy ilçesinde bulunan Caferağa, Caddebostan ve Fenerbahçe mahalleleri ile sınırlıdır. Bu anlamda bu sınırlar içerisinde ikamet eden yerel halk ile anket ve derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca araştırma sonucunda elde edilen veriler yalnız yapıldıkları zaman dilimiyle sınırlıdır.

2. KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Çok Katmanlı Bir Kavram: Kimlik

Sosyal bilimlerde oldukça zor kavramlaştırılan ve tanımlanan kimlik, son dönemlerde en çok tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Bireysel, kültürel ve toplumsal pek çok düzeyde ele alınan kimlik kavramının literatürde bütünlüklü ve sistematik bir yapıya sahip olduğu söylenemez. Kimliği “puslu zamanlarda puslu bir kavram” olarak betimleyen Eylem Özdemir’e (2010, s.15) göre; kimlik en temel ve genel anlamıyla ‘ben kimim’ sorusunun cevabıdır. Bu tanımlamanın yanı sıra; Bozkurt Güvenç (1997, s.3) kimliği; “en yalın tanımıyla; kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların kimsiniz, kimlersiniz? sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlar” olarak tanımlarken, Manuel Castells (2008, s.12); “insanların anlam ve tecrübe kaynağı” olarak tanımlamaktadır. Nuri Bilgin (1996, s.162) ise kimliği; “kişiler arası ilişki içinde oluşan ve gelişen bir öz imaj-öz bilinç” olarak tanımlamaktadır.

Kavram ile ilgili ilk tartışmaların görüldüğü felsefe alanında kimlik, özdeşlik ve aynılığa karşılık gelmekte ve bireyin kimliğinin özneliği ön plana çıkmaktadır. Kimlik kavramına karşılık gelen özdeşlik de; felsefe sözlüğünde; “bir şeyin kendisi ile aynı olması ve kendisinden başka bir şey olamaması... Bir şey neyse odur ve kendisinden başka bir şey olamaz (Hançerlioğlu: 2013, s.317)” şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece felsefe alanında kimlik tanımlarının benzerlik ve aynılık üzerinden şekillendiği görülmektedir.

Psikoloji alanında benlik ve kimlik kavramını kullanan isimlerden biri olan Erik Erikson, kişisel aynılık ve tarihsel süreklilik duygusunu kaybetmiş hastalara gönderme yaparak ‘kimlik krizi’ terimini ilk kullanan isim olmuştur (Marshall, 1999, s.408). Tarihsel süreçte sosyal psikoloji literatüründe kimlik kavramına baktığımızda; Erikson bireysel temelde kendini ve benliğini tanımlamaya çalışan bireyi ele almaktadır. Buna göre; psikoloji alanında kimliğin birey temelli (kişisel kimlik, bireysel kimlik, benlik) açıklandığı görülmektedir.

Marshall’a (1999, s.405) göre ise kimlik tartışmaları esas olarak, psikodinamik ve sosyolojik olmak üzere iki biçime bürünmektedir. İki geleneğin de temel savı özcü anlayışlara şiddetle karşı çıkmaktır. Felsefe ve psikoloji alanında hâkim olan özcü anlayışın aksine, sosyoloji alanında kimlik kavramına yönelik inşacı bir yaklaşım hâkimdir. İnşacı yaklaşıma göre; kimlik değişebilen, toplumsal olarak inşa edilebilen ve dış etkiye açık olarak tanımlanmaktadır. Bu inşacı yaklaşım çerçevesinde kimlik öze

değil sürece karşılık gelmektedir. Dünyada gerçekleşen büyük değişimler, kimlik kavramının tarihsel süreçteki değişimi ve çok katmanlı yapısı da sosyal bilimler literatüründeki farklı yaklaşımları şekillendirmektedir. Tarihsel olarak baktığımızda da kimlik kavramının psikoloji temelli olduğu kabul edilmekle birlikte 21. yüzyılda tartışmaların daha çok toplumsal ve inşacı temele kaydığı söylenebilir. Sosyolojideki kimlik tartışmalarına bakıldığında, klasik sosyoloji yaklaşımları kavrama aynılık temelinde odaklanırken, yakın dönem yaklaşımlar farklılıklara odaklanmaktadır. Böylece sadece benzerlik olarak yapılan tanımların eksik olduğu düşünülmekte ve bu sebeple bu çalışmada kimlik; aynılık ve farklılık temelinde bireylerin, grupların veya toplumların kendilerine ve birbirlerine atfettikleri anlam bütünlüğü olarak tanımlanmakta ve benzerliğin yanı sıra farklılık temelinde de ele alınmaktadır.

Peki inşacı yaklaşım çerçevesinde kimlik inşa edilen bir şey ise, günümüz kimliklerinin inşa edildiği toplumsal süreçler nelerdir? Toplumsallaşma sürecinde inşa edildiğinden, toplumsal değişimlere paralel olarak kimliklerin de hem tanımı hem de içeriği sürekli bir değişim halindedir. Günümüz kimliklerinin ve bu kimlik temelli tartışmaların ve yaklaşımların modernleşme ile arttığı ve popülerleştiği bilinmektedir. Kısacası bu kimlikler; modernleşme, sanayileşme, kapitalizm, kentleşme, ulus devlet gibi pek çok yapının ve de kamusal özel alan ayrımı, kadının iş hayatına girmesi ve toplumsal iş bölümü gibi pek çok değişimin etkisi ile şekillenmekte ve değişmektedir. Mollaer'e (2016, s.180) göre tüm bu değişimler; kimliklerin inşa edildiği, istikrar kazandırıldığı ve sahnelendiği toplumsal sahalardır. Bugün tartışılan pek çok kimlik de bu süreçlerin ve yapıların etkisi ile inşa edilmekte ve kurumsallaşmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmanın temelini oluşturan seküler ve muhafazakâr kimliklerin de bu dönemde ortaya çıktığı, bu sebeple bu kimliklerin modernleşme ile ilişkilerinin kurulmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Her ne kadar geleneksel toplumda da kimlikler var olsa da modernleşme ile birlikte kimlik kavramsallaşmakta ve görünürlüğü artmaktadır. Kimliğin popülerleştiği bu süreçte içeriğinin de kültürel yaklaşımlar ile değişime uğradığı görülmektedir. Modernliğin çocuğu olan muhafazakâr ve seküler kimliklerin aksine cinsiyet gibi pre-modern dönemde de var olan kimlikler modernleşme ile birlikte değişime uğramış ve tartışılmaya başlanmıştır.

Modernleşme ile birlikte popülerleşen ve toplumsallaşan kimlik kavramına yönelik inşacı yaklaşımların arttığı söylenebilir. Ancak inşacı yaklaşımlarda da kavram toplumsallık ile sınırlandırılmakta, hem bireysel hem de toplumsal kimliklerin analizinde kültürel yaklaşımların temel alınması ekonominin, iktidar ilişkilerinin ve tarihsel süreçlerin kimliğe etkisinin göz ardı edilmesine neden olmakta, bu da kimlik olgusunun analizini yüzeyselleştirmektedir. Öyleyse kimliğin bütünlüklü yapısının dikkate alınarak girift yapısının her anlamda analiz edilmesi gerektiği bir gerçektir. Çünkü kimlik bireysel, toplumsal, çevresel, tarihsel, ekonomik, yönetsel (iktidar ilişkileri) vb. pek çok etken ile şekillendiğinden bu çalışmada kimlik; ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve tarihsel pek çok faktörün yer ve zamana göre değişen girift etkileriyle şekillenen heterojen, çok katmanlı ve akışkan bir yapı olarak ele alınmıştır.

Kimlik; dil, kültür, ötekilik ve aidiyet gibi pek çok kavramı çağrıştırmaktadır. Bir bireyin veya grubun kimliğini ve aidiyetini tanımlamak; bir taraftan benzerlik ve aynılık çerçevesinde bütüncül aidiyetini açıklarken, diğer taraftan farklılık çerçevesinde diğer grup ve bireyler ile sınırlarını çizmektedir. Günümüzde dinamik bir yapıya sahip olan kimliklerin sınırları esnek ve değişkendir. Dolayısıyla benzersiz olmak isteyen ben/biz kimliği, kendini öteki ile farklılıkları temelinde inşa etmekte, bu aidiyet ile birlikte bireyin güven duygusu ve özsaygısı da yükselmektedir.

Kavramın açıklanmasında öteki ile ilişki önemli bir yere sahiptir. Malesevic (2002, s.196) kimlik kavramını matematiksel olarak sıfır ve sıfır olmayan fark kavramları ile açıklayan Goddard'ı eleştirmekte ve sosyal bilimlerde tam bir sıfır farktan söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre (2002, s.196) “ötekine koşullu olarak kendini var eden kimlik ancak sıfır olmayan fark ile açıklanabilir”. Kısacası kimliğin yalnızca çevreye göre var olduğunu söylemek, kimlik oluşumunda yapıyı/çevreyi/ötekini etken, faili/bireyi ise edilgen olarak konumlandırmaktır. Ancak kimlik, yapısal ve bireysel tüm faktörlerin bütünlüklü etkisi ile oluşmaktadır. Bu çerçevede kavramın; benzerlik ve farklılığa vurgu yapan, etkileşim halinde ve hem aynı kalmaya dayalı hem de değişime açık çok katmanlı bir yapıya sahip olduğu tekrar vurgulanabilir.

Kimlik kavramının katmanlı yapısının da etkisi ile birey, birden fazla kimliğe aidiyet hissetmektedir. Zamana, yere ve içinde bulunulan konuma göre bireyin aidiyet hissettiği kimliklerden bazıları öne çıkarken bazıları arka planda kalabilmektedir. Örneğin; çocuğu ile iletişim halindeki erkek bir öğretmenin, babalık kimliği öne

çıkarken, işyerinde öğretmenlik, futbol maçında taraftarlık ya da siyaset tartışılan bir ortamda muhafazakâr kimliği öne çıkabilmektedir. Ancak bütün kimliklerin bireyde bütünsel olarak var olduğu ve kimlikler arasında net sınırlar olmadığı unutulmamalıdır. Bunun yanı sıra birey veya toplum bir ortamda herhangi bir kimliğine tehdit hissettiğinde onu abartılı şekilde öne çıkarabilir. Mesela; Türkiye dışında yaşayan ve Türk kimliğine aidiyet hisseden bireyler ve toplumlar, etnik kimliğini tehdit altında hissettiğinden, ‘Türk’ kimliğini Türkiye’de yaşayanlardan daha çok vurgulamakta ve görünürlüğünü artırmaktadır. Almanya’da yaşayan Müslüman göçmenlerin dini kimliklerine hissettikleri aidiyetin her alanda görünürlüğünün artırılması da diğer bir örnek olarak verilebilir.

Kimliklerin dinamik ve değişken yapısından dolayı birey, kimliklere karşı devamlı bir sorgulama sürecindedir. Kimliklerin zaman içindeki değişkenliğini vurgulayan Jenkins’e göre (2004, s.17); “kimlikleri ölüm bile donduramaz”. ‘Şehitlik’ ölümle birlikte kimliğin devamlılığına örnek olarak verilebilir. Yani bireyler ve toplumlar bu sorgulama sürecinde kimliklerini değiştirebilmektedirler. Benoist’e (2004, s.42) göre; öznel kimlik, öznenin kendi kimliğini tercih etme özgürlüğünün olması, öznenin aktif konumunu yani yapıdan ziyade failin etkili olduğunu ifade etmektedir. Ancak kimlik yalnızca öznenin özdeşimleri ile ilgili değildir. Çevrenin, yapının dışsal baskı ve etkilerine de maruz kalır ve “hem birey hem de grup için kimlik, dâhilî hisler ve haricî algılar arasındaki sürekli gidiş gelişleri ima eder (Benoist, 2004, s.38)”. Hem bireysel hem de toplumsal olan kimlik, yapı ve failin karşılıklı etkileşimi ile oluşmakta ve öznel olarak şekillendirilirken nesnel kimlik tarafından da sınırlandırılmaktadır. Bunun yanı sıra cinsiyet, yaş gibi biyolojik temelli özellikler bireyin kimliklerini etkilemektedir. İnşacı yaklaşıma göre biyolojik özellikler -kadın ya da erkek olmak veya genç ya da yaşlı olmak- bir kimlik ifadesi değildir. Bireyin biyolojik özelliklerine toplumun kültürü, tarihi, değerleri ve gelenekleri belli anlamlar atfetmekte ve böylece bu özellikler kimikleştirilmektedir. Örneğin; kadınlık ya da erkeklik biyolojik bir özellik iken toplumsal cinsiyet kimliği olan kadınlık ya da erkeklik pek çok etken ile şekillendirilen soyut bir kavramdır.

Bu çerçevede kimlik; çok katmanlı bir yapıya sahip, değişken, tarihsel süreçte sosyal bilimler literatüründe aynılık ve farklılık temelinde tanımlanan, geleneksel-modern-post modern tüm toplumlarda varlığını sürdürmekle birlikte modernite ile beraber kavramsal olarak tartışılmaya başlanan, hem statik hem de dinamik bir yapıya

sahip olan ve tanımlanmasında ötekinin önemli olduğu bir kavramdır. Sosyoloji alanında yapılacak olan bu çalışmada da kimlik; birey ve toplumun karşılıklı olarak birbirine attığı farklılık ve aynılığa vurgu yapan özellikler bütünü olarak tanımlanmaktadır. Sosyal kimlik çerçevesinde muhafazakâr ve seküler kimliklerin benzerlikleri, farklılıkları ve etkileşimlerini açıklama amacıyla kimlik kavramı modernleşme ve ötekileştirme çerçevesinde ele alınacaktır. Bunun yanı sıra; girift bir yapıya sahip olan kimliğin, net sınırları çizilemeyeceğinden bu çalışmada; muhafazakâr ve seküler kimlikler zamana ve yere göre değişim haritaları çerçevesinde ele alınarak açıklanmaya çalışılacaktır.

2.2. Ötekileştirme

Sosyoloji sözlüğünde öteki-yönelimlilik; “başka insanlar nezdinde onaylanma ve kabul edilme ihtiyacı hisseden bir kişilik türünü anlatan bir terim (Marshall, 1999, s.569)” olarak tanımlanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi, kimlik kavramını açıklamada ‘öteki’ önemli bir yere sahiptir. Bireyler ve toplumlar kimliklerini ‘anlamli ötekinin (significant others)¹’ gözünden tanımlayıp inşa etmektedir. ‘Anlamli öteki’ ben ya da biz kimliğinin karşısında konumlanan ve rekabet halinde bulunan kimliktir. Kimlik inşası ben/biz ve öteki arasında karşılıklıdır. Ben/biz ‘anlamli ötekine’ göre kendini tanımlarken, öteki de ben/biz’e göre kendini tanımlamaktadır. Örneğin; kadın kimliğinin anlamli ötekisi erkek kimliği iken erkek kimliği, kadın olmayan olarak tanımlanmaktadır.

Kimlik tanımında merkezi bir yere sahip olan öteki en temel anlamıyla; ben veya biz olmayan olarak açıklanabilir. Hentch’e (2001, s.270) göre; “bugün kimlik bilincine ötekini hesaba katmadan varılması her zamankinden çok zorlaşmıştır”. Nitekim “öteki olmayan bir toplum arayışının anlamsız” olduğunu ileri süren Tekeli (1995, s.2) her toplumun kendisine bir öteki yarattığını belirtirken, Güvenç de (1997, s.7); “kişi veya toplumun kendi kimliğini bulmak, tanımlamak ve korumak için ötekini yarattığını ve onların karşısında yer aldığını” söylemektedir. Dolayısıyla farklılık temelinde şekillenen ben ve öteki ayrımının, kimlik ve aidiyeti tanımladığı ve aralarındaki sınırı çizmeye çalıştığı söylenebilir.

¹ “Meaddi benlik kuramından türetilen bu kavram, toplumsal aktörlerin ötekilerin rolünü alabilme becerisinin altını çizer. Roller (yabancıların rollerinden cemaatin bütününe kadar) üstlenilebilecek pek çok öteki vardır. Anlamli ötekiler, bir başkasının davranışı üzerinde önemli etkiye sahip olan ya da davranışın şekillenmesinde oluşturucu rol oynayan ötekilerdir (Marshall, 1999, s.28)”.

Yumul'a (2000, s.99) göre; kimliğin, “özdeşleşme ve farklılaşma süreçlerinin bir arada bulundurulması ve kendi kimliğini var edebilmek için öteki ile karşılıklı konumlanarak sınırların çizilmesi olağan bir süreçtir. Ben/biz, kendi kimliğine olan güvenini koruyup tazelemek için de farklılığı ötekine dönüştürmektedir”. Bu ben/biz ve öteki konumlanmasında eşitlik değil hiyerarşi söz konusudur. Nitekim Yumul'a (2000, s.99) göre; “ötekini tanımlayıp onu belirli bir nesne olarak icat etmek bile bir güç göstergesidir”. Bu tanımlamalar çerçevesinde ötekinin yalnızca farklı değil ben/biz 'den hiyerarşik olarak aşağı konumlandığı söylenebilir. Çünkü ben/biz kimliğini tanımlamak, bireyin kendi doğruları çerçevesinde bir çerçeve çizmesini gerektirir. Ben/biz kimliği doğru, öteki kimlik ise yanlış olarak kodlanmakta böylece aidiyet hissedilen kimlik yüceltilmektedir. Ancak ben/biz kimliğinin doğruluğundan şüphe edildiğinde aidiyet hissedilen kimlik sorgulanmaya başlar ve bu süreçte aidiyet düzeyi azalır.

Ben/biz ve öteki ikililiği Bauman'a göre modernitenin, Derrida'ya göre ise batı düşünce yapısının oluşturduğu karşılıklıdır. Bu ikili düşünme yapısını Derrida, yanlış ve yetersiz bulmakta ve “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırmaktadır. Bu mevcudiyet bir merkez tarafından karakterize edilmekte ve her türlü yapı yönlendirici ve belirleyici bir merkez düşüncesine dayanmaktadır. Bu düşünme mantığında “varsayılan merkez, kendine yeten, saf bir mevcudiyet” olarak düşünülmekte ve merkez dışındaki tüm yapı “merkeze göre var edilmekte” ve merkeze göre değerlendirilip tanımlanmaktadır (Derrida, 1999, s.351). Merkeze sahip olmayan ve merkez tarafından belirlenmeyen yapılar ise “mevcut” değildir. Bu sebeple de “hakkında düşünmenin imkânsız olduğu bir yapı olarak görmezden gelinmeli ve dışarda bırakılmalıdır” (Derrida, 1999, s.352-353). Derrida'ya göre bu merkez temelli düşünce merkez dışında kalan yapılar için şiddet içermektedir. Böylece Batı felsefesinin mevcudiyet mantığı temelindeki düşünce yapısı “ancak kavramlara şiddet uygulayarak ve önceden varsayılan bir mevcudiyet ekseninde birini diğerlerine tercih edip öne çıkararak temellendirilir (Rutli, 2016, s.53)”.

Derrida'nın bir merkez tasavvuru çerçevesinde geliştiğini belirttiği düşünme mantığı yani mevcudiyet metafiziği düalist bir yapıya sahiptir. Mevcudiyet metafiziği; kavramlar, kimlikler ve yapılar arasında hiyerarşiler kurarak düşünmektedir. Bu ikili yapıda merkez karşıt grubuna göre ayrıcalıklı, değerli, doğal ve gerçek olarak öne çıkarılırken; diğeri türemiş, değersiz ve ikincil olarak nitelendirilir. Bu mevcudiyet metafiziği çerçevesinde merkezin karşısındaki ikincil öge, üzerinde düşünülme

değmeyecek, değersiz, doğru yoldan saptıran, zararlı hatta tehlikeli bir varlık olarak kabul edilmektedir. Derrida yapısalcılığı eleştirerek yapısöküm yöntemi ile merkezin mevcudiyet metafiziğini ve merkez-çevre şeklinde inşa edilen ikili karşıtlıkları yapısöküme uğratarak aşmaya çalışır. Derrida'nın bu yaklaşımı çerçevesinde seküler ve muhafazakâr kimlikler de karşılıklı konumlanmakta, kendi düşünce yapılarını merkeze alarak diğerini ötekileştirmekte, kendi düşünce yapısını ve kimliklerini değerli, doğal ve gerçek olarak konumlandırmakta, ötekini ise değersiz ve tehlikeli olarak etiketlemektedir.

Kelime olarak nötr bir anlama sahip olan öteki kavramının, karşılıklı konumlanan gruplar çerçevesinden ele alındığında hem olumlu hem de olumsuz anlamlar içerdiği görülmektedir. Bu sebeple kimliklerin hiyerarşik konumuna göre olumlu ile olumsuz olmak üzere iki tür ötekinden bahsedilebilmektedir. Ötekinin hiyerarşik olarak benden/bizden daha yukarıya konumlandığı olumlu ötekileştirmede, öteki örnek alınan, özenilen, hedeflenendir. Türkiye'de batılılaşma hareketleri ile birlikte Batı'nın konumlandırılması olumlu ötekileştirmeye önemli bir örnektir. Batı medeniyeti seviyesine ulaşma hedefi Cumhuriyetin ilk yıllarında Türkiye'nin Batı'yı olumlu ötekileştirdiğini göstermektedir. Diğer taraftan ötekinin daha aşağıda konumlandırıldığı olumsuz ötekileştirmede ise; aidiyeti sağlamak için olumlu özellikler ben/biz kimliğine, olumsuz özellikler ise ötekine atfedilmektedir. Birinci yaklaşımda benzeşme, ikinci yaklaşımda ise farklılaşma ve sınırları netleştirme söz konusudur. Öteki bir taraftan çatışmayı diğer taraftan da grup içi bütünleşme ve aidiyeti beraberinde gerektirmektedir. Ancak olumlu ötekileştirme gelişmeyi sağlayabilirken olumsuz ötekileştirme gelişmeyi engelleyebilmektedir.

Hobsbawm'a (2002, s.23) göre "biz olmayan öteki; en çok derilerinin rengi, başka fiziksel farklılıklar ya da konuştukları dille tanımlanmaktadır". Bu yaklaşımda kimliğe karşı olan kültürel yaklaşımların etkisi görülmektedir. Ancak ötekiliğin içeriği etnik ve dini mağduriyetle sınırlı değildir. Dünya üzerinde biyolojik etkenlerin yanı sıra; ekonomik farklılıklar, gündelik hayat pratiklerindeki farklılıklar, dini ve etnik farklılıklar ötekileştirme nedenleri arasında sayılabilir. Örneğin, cinsel kimlik ya da etnik kimlik temelli ötekileştirmeler biyolojik temelli iken, zengin-fakir ya da burjuvazi-proletarya ötekileştirmesi ekonomiktir. Ancak tüm bu ötekileştirmelerin iç içe olduğu da unutulmamalıdır. Biyolojik, etnik ya da dini olarak ötekileştirilen kimlikler bu farklılaşma temelinde diğer dezavantajlara da sahip olabilmektedirler. Örneğin;

Türkiye’de etnik olarak ötekileştirilen Kürt kimliği, yapılan birçok araştırmaya göre, aynı zamanda düşük ücretli emek gücüne karşılık gelmektedir. Konda’nın 2008’de yaptığı ”Kürtler ve Kürt Sorunu”² isimli araştırmaya göre; 15 yaş üstü nüfusta Kürtlerin sadece % 39’u çalışmaktadır. Kürtler arasında işsizlik oranı % 29,6’dır. Bunun yanı sıra Kürtlerin % 27’si her türlü sosyal güvenlikten yoksunken, % 25’i ise Yeşil Kart sahibidir. Buna ilaveten Kürtlerin % 20’si 300 TL’den az bir paraya çalışarak en düşük dilimde yer alırken % 32’si 700 TL altına çalışmakta ve en düşük gelir diliminde yer almaktadır. Yani Kürtlerin % 52’si ciddi biçimde yoksulluk içindedir. Türklerde ise 300 TL altında çalışma oranı % 4,6’dır. Bu araştırmaya göre; Kürt nüfusunun yarısından fazlası yoksuldur. Bu yoksulluk hane sayısı ile orantılandığında daha vahim sonuçlar olduğu görülmektedir. Konda’nın TÜİK verilerini esas alarak yaptığı hesaplama göre; Kürtlerin % 23,4’ü aylık 64 TL ve altı gelire sahipken % 29,4’ü ise aylık 65-138 TL gelir diliminde yer almaktadır. Bu araştırma çerçevesinde Türklere baktığımızda bu oran; 64 TL altı % 4, 65-138 TL gelir diliminde ise % 15,1’dir. Kürtlerin % 23’ü açlık sınırı altında, % 53’ü yoksulluk sınırı altındayken, Türklerde bu oran % 19,1’dir. Bu verilerden yola çıkarak etnik kimlik ile sınıf kimliğinin iç içe olduğu söylenebilir. Bu çerçevede kimlik ve ötekileştirme analizlerinin kültürel, ekonomik, tarihsel vb. pek çok farklı yönden yapılması derinlemesine bir analiz için gereklidir.

Kimlik ve ötekileştirme ile ilgili diğer önemli bir nokta ise postmodern yaklaşımlar ile birlikte Mollaer’in kavramlaştırmasıyla “yeni ırkçılık” kavramıdır. Bu kavram biyolojik ve etnik temelli ırk yaklaşımının dönüşüme uğrayarak “ırkçılık grup farklılığının kaynağının biyolojik olduğunu kanıtlama çabalarından ziyade kültürel farklılıklar, eğitim standartlarındaki eşitsizlikler gibi bilinen eski ırkçılıkla ilk bakışta aynı görünmeyen doktrinler üzerinde gelişmektedir (Mollaer, 2016, s.199)”. Böylece eski ‘ırkçılık’ yaklaşımı biyolojik temelli farklılıklara vurgu yaparken, ‘yeni ırkçılık’ kavramı kültürel yaklaşımların yükselişinin de etkisi ile kültürel bir tanımlamaya dönüşmektedir. Dolayısıyla etnik olarak ötekileştirmenin aslında ekonomik, kültürel, tarihsel pek çok etken ile şekillendiği söylenebilir.

Biyolojik, etnik ve dini temel farklılıkların dışında aynı iktidarı ve kamusal alanı paylaşan farklı düşünce grupları da birbirlerini ötekileştirmektedir. Birbirini ötekileştirdiği düşünülen seküler ve muhafazakâr kimliklerin; etnik olarak Türk, dini olarak da Sünni Müslüman kimliğini ideal olarak tanımladığı bilinmektedir (White,

²http://www.konda.com.tr/tr/raporlar/2008_11_KONDA_Kurtler_ve_Kurt_Sorunu.pdf (Erişim Tarihi: 11.04.2015)

2013). Ancak bu iki düşünce Türk ve Sünni kimlik temeline dayansa da; farklı yorumlanmakta, aidiyet derecesi ve gündelik yaşam pratikleri bakımından farklılaşmaktadır. Fakat diğer taraftan; bu kimlikler aynı kamusal alanı, iktidarı, kurumları ve piyasayı paylaştıkları için rekabet halindedir. Bu siyasal kimlikler karşılıklı konumlanarak birbirlerini ötekileştirmektedir. Diğer taraftan biz ya da öteki de tam olarak bütünlüklü bir yapıya sahip değildir. Mesela muhafazakârlığı “biz” kimliği olarak tanımlayanlar arasında ekonomik, cinsiyet, yaş temelinde pek çok farklılıkların olduğu ancak muhafazakârlığın bu toplumsal grubu birleştiren bir üst kimlik olduğu söylenebilir. Bu sebeple kimliğin tüm yönleri ile incelenmesi gerekmektedir.

Kimlik kavramına yaklaşımların problemliliğini önceki bölümde belirtmiştik. Bu problemliliği analiz etmeye çalışan Mollaer (2016, s.207) öteki politikasında iki tür açmaz olduğunu belirtmektedir. Bunlardan biri; belli bir iktidar pratiğine dayanan ötekileştirmenin ‘sivil toplumdaki’ farklı eşitsiz ilişki biçimlerine karşı duyarsız olması iken, ikinci açmaz ise modernliğin eksik toplumsal adaletinin göstergesi olarak öne çıkarılan ötekileştirmenin yüzeysel bir kavramsallaştırmaya konu olabilmesidir. Modernleşmenin toplumda net sınırlar oluşturma isteği ile birlikte, biz ve öteki kesin sınırlar ile ayrılan bir netlik içinde tanımlanmıştır. Ancak toplumsal gerçeklikte bu kesin sınırların olmadığı ya da bütünlüklü bir ‘biz’ imgesinin de kendi içinde pek çok katmana ayrıldığı söylenebilir. Nitekim “ötekileştirme yatay toplumsal hiyerarşilere gönderme yaparken dikey hiyerarşileri görmezden gelmekte böylece toplumsal muhalefetin çerçevesini daraltmakta ve ötekiliğin sarsıcı durumunu deneyimleyen toplulukların varlığını devam ettirmelerine yol açmaktadır”. Ayrıca bu tanımlamaların hiç birine layık görülmeyen “görünmez ötekiler” bu adalet algısının bile dışında tutulmaktadır (Mollaer, 2016, s.208).

Kimlik ve öteki yaklaşımındaki hiyerarşi burada da karşımıza çıkmaktadır. Her dezavantajlı durum ve farklılık bir öteki yaratmamakta, ‘anlamlı öteki’ olmak bile hiyerarşide bir konumu gerektirmektedir. Her ötekileştirme ve dışlamanın eş değer olmadığı ve bazı ötekilerin ya da farklı kimliklerin toplumda ‘görünmez’ oldukları söylenebilir. Modernleşmenin eleştirilmesi ile birlikte postmodernizm kimliklere eşit var olma hakkı ve eşit değer verme iddiası ile ortaya çıkmaktadır. Ancak modern toplumun görünmez ötekileri devletsiz ve tarihsel olarak tanımlanmakta; postmodernizmin kimlik tanımına da girmemektedir. Mollaer’e (2016, s.210) göre “görünmez ötekiler hem modernliğin hem de post modernliğin üvey evlatları

olmuşlardır”. Türkiye tarihinde 1980’li yıllarla birlikte modernleşme, batılılaşma ve ulus devlete karşı eleştirilerin başladığı görülmekte ve bir postmodernite savunusu ortaya çıkmaktadır. Bu tartışmalara baktığımızda ulus devletin bütünleştirme ve homojenleştirme çabasının öteki kimlikler (muhafazakâr, İslamcı, Kürt vb.) üzerinde bir baskı oluşturduğu görüşü ulus devlet eleştirilerinin temelinde yer almaktadır. Ancak tüm bu tarihsel süreçte seküler, muhafazakâr, Kürt, Türk, Müslüman, Alevi kimliklerinin biz ya da öteki olarak konumlanması hiyerarşide bu kimliklerin yer alabildiğini ve varlıklarının kabul edildiğini göstermektedir. Ancak her iki süreçte de ötekileştirilmeye dahi gerek görülmeyen, tanımlanmayan görünmez kimliklerin (çingene/Roman) olduğu bir gerçektir.

Biz ve öteki konumu kimlikler için toplumsal sürece ve iktidarın kimliğine göre de değişmektedir. Temel farklılıkların dışında aynı kamusal alanı paylaşmak da ötekileştirme için önemli bir sebeptir. Türkiye göç tarihine baktığımızda; mekânsal olarak da ayrışan kentli ve köylü kimliği, kırdan kente büyük göçler ile birlikte büyük şehirlerde birlikte yaşamaya yani aynı kamusal alanı paylaşmaya başlamıştır. Aynı kamusal alanı paylaşma, sempati ile bakılan köylü kimliğine olumsuz özellikler ve tanımlamalar atfetmiş ve ‘varoş’ tanımlamasını ortaya çıkarmıştır. Örneğin çalışmamızın alan araştırmasının yapıldığı İstanbul’a baktığımızda; göçmenler sayısal olarak azınlık değil ancak ötekidir (Aksoy, 2001, s.40). İstanbul’un varoşlarında yaşayan göçmenlerin ötekileştirilerek düşman gibi algılandığını belirten Aksoy’a (2001, s.40) göre;

“1950’lerden beri Türkiye’nin büyük kentlerine, özellikle İstanbul’a akan göç ile birlikte kentlerde aslında müthiş bir kültürel çeşitlenme meydana gelmiştir. Fakat bu kültürel çeşitlenmeden tolerans temelinde, farklılıkların kabulüne dayalı ‘medeni’ bir kentlilik kültürü ortaya çıkacağı yerde, çok tehlikeli bir şekilde kültürel dışlanmayı öngören bir eğilim hâkim duruma gelmiştir”.

Bu karşılıklı konumlanışın pek çok nedeni vardır. Birkaç neden sıralamak gerekirse; öncelikle göç eden grupların nüfus yoğunluğu fazla olduğu için kent kimliğine asimile olamamışlardır. Ayrıca göçmenlerin hemşeri ilişkilerini devam ettirerek aynı yerlerde ikamet etmesi de kültürlerini devam ettirmelerini sağlamıştır. Bu kültür devamlılığı ve yoğun göç dalgası kentli kimlik için bir ‘tehlike’ olarak algılanmıştır. Böylece karşılıklı konumlanma gerçekleşmiş ve pek çok faktörle birlikte hem mekânsal hem de algısal olarak bir ötekileştirmenin temelleri atılmıştır. Bu

ötekileştirme aynı kamusal alanı paylaşan grupların; gündelik hayat pratikleri, ekonomileri, kültür ve gelenekle ilişkileri çerçevesinde gerçekleşmiştir. Güncel bir örnek vermek gerekirse; Suriyeli göçmen kimliği ilk zamanlar ‘savaştan kaçan ve yardım edilmesi gereken’ olarak algılanırken, zaman içinde olumsuz bir anlam kazanmıştır. Bu olumsuz algıyı ortak kimlik olan Müslümanlık yok edememiştir. Kiraların artışı, Suriyeli göçmenlerin ucuz emek iş gücü olarak çalışmasına bağlı olarak artan işsizlik yani kısacası kaynakların ve mekânın bölüşümü olumsuz bir kimlik ve ötekileştirmeye sebep olmuştur. Bu ötekileştirme sonrasında ise ‘Suriyeli’ kimliği hırsızlık ve benzeri pek çok olumsuz etiketle birlikte anılmaya başlamıştır.

Kimliklerin toplum içinde meşruluğu, baskınlığı ve yoğunluğu önemlidir. Öyle ki azınlık ya da meşru görülmeyen kimlikler asimile edilmeye çalışılmaktadır. Asimilasyon gerçekleşmezse, biz ve öteki arasında sınırları netleştirmek için dışlama bir çözüm yolu olarak görülmektedir. Öteki egemen ve baskın olan kimliğin etkisi altında ya asimile olmalı ya da dışlanmalıdır. Ötekinin bir alt kategorisi olan dışlanmış, baskın olan ben/biz kimliğinin normlarına uymamış bu sebeple de düşman olarak etiketlenmiştir (Bauman, 2011, s.187). Böylece kurtarıcı olarak konumlanan ben/biz kimliği doğruları etrafında şekillenen ötekileştirme ve dışlama aynı zamanda kimlikler arasındaki hiyerarşinin de göstergesidir. Ayrıca öteki olarak dışlananın da kendini karşılıklı konumlandığı bir ötekisi vardır. Örneğin; Türkiye’de ötekileştirilen Kürt kimliği de kendi içinde Zaza Kürtlerini ya da Alevi Kürtleri ötekileştirmekte ve hiyerarşik olarak aşağıda konumlandırmaktadır. Ayrıca ötekileştirilen kadın kimliğinin de, kendi içinde siyahi, ekonomik olarak dezavantajlı, eğitimsiz kadınları ötekileştirmesi kavramın çok katmanlı yapısını göstermektedir. Zira kimlik gibi çok katmanlı bir yapıya sahip olan ötekileştirmede de öteki olumsuz ve hiyerarşik olarak aşağıda konumlanırken, ötekinin ötekisi hiyerarşik olarak daha aşağıda konumlanmaktadır.

Ötekileştirme iç grubu bütünleştirirken, öteki ile sınırları netleştirmekte ve farklılığı derinleştirmektedir. Ötekileştirmenin ileri boyutu olarak tanımlanabilecek olan milliyetçilik hem bir baskı ve ayrışma sebebi hem de bir bütünleşme aracı olabilir. Örneğin Kurtuluş Savaşı sürecinde yükselen milliyetçilik duygusu ile birlikte düşmana (ötekine) karşı ülke içinde önemli bir bütünleşme olduğu görülmektedir. Bu süreçte ülke içinde ‘öteki’ gruplar ‘biz’ olmuştur. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi; içinde bulunan duruma göre anlamlı öteki değişmekte ve konumlanışlar farklılaşmaktadır.

Ayrıca milletlerin karşılıklı konumlanışının ülke içinde milli bir kimliğin inşasında önemli olduğu görülmektedir.

Ötekine karşı toplumsal tutum; geleneklere, tarihe, egemen kültüre, zamana, devletin tutumuna, medyaya vb. pek çok etkene göre değişiklik göstermektedir. Örneğin; toplumdaki Batıya karşı tutum Türkiye tarihindeki iktidarların tutumu ile doğru orantılı olarak değişmektedir. Bu noktada iktidarın tutumuna göre; Batı toplumları bazen olumlu yani özenilen öteki, bazen de olumsuz düşman öteki olarak nitelendirilebilmektedir. Öyleyse öteki, pek çok etken ile birlikte her gün yeniden inşa edilmektedir. Örneğin; olumsuz, geri kalmış, geleneksel köylü kimlik algısı; değişen şartlar çerçevesinde günümüzde otantik, doğa dostu, şehrin kalabalığından uzak vb. pek çok yaklaşım ile birlikte olumlu bir kimlik algısına dönüşebilmektedir. Ayrıca kentli ve köylü ötekileştirmesinin de zamanla değiştiği söylenebilir. Türk kimliğinin tarihsel sürecine baktığımızda; Güvenç'e (1997, s.22) göre; "Osmanlı zamanında 'Türk' etnik kimliği için 'etrak-ı bi idrak' (İdraksiz Türkler) kavramı kullanılmaktadır. 'Etrak-ı bi idrak' halktan insanlar anlamına gelen olumsuz bir tanımlamadır". Ancak Cumhuriyetin ilanından sonra Türk kimliğine olumlu bir anlam atfedilmiş ve Osmanlı kimliği ötekileştirilerek olumsuzlanmıştır. Bugün ise postmodern yaklaşımlar ile birlikte etnik kimliklere karşı eleştirel yaklaşımlar Türk kimliği algısını da eleştiriye açmıştır.

Dini ve etnik aidiyetler çerçevesinde şekillenen kimlikler söz konusu olduğunda daha derinlemesine bir analizin gerekli olduğu görülmektedir. Çünkü dini ve etnik kimlikler, etkileşim halinde ve iç içe bir yapıya sahip olduğundan bazı özelliklerin hangi aidiyete bağlı olduğunu çözümlenmek oldukça zordur. Örneğin Arap etnik kimliği ve kültürü İslamiyet ile iç içedir. Bu çerçevede hangi kimlik özelliğinin etnik hangisinin dini olduğunun ayrımı oldukça zordur. Dini kimliklere baktığımızda; dünya üzerinde önemli bir etkisi olan ve birliktelik çağrısı olan semavi dinlerin de birbirlerini ötekileştirdiği ve 'kendi doğrusunu' savunduğu görülmektedir. Ayrıca uzun bir tarihsel süreçte varlığını sürdüren semavi dinlerin değişen toplumsal koşullar ile birlikte esneklediği görülmektedir. Aynı dini inancın içindeki mezhep farklılaşmaları da dini ötekileştirmenin diğer bir göstergesidir. Bu dini kimliklerin farklılaşması, etnik kimlik farklılaşması ile de iç içe geçtiğinde, içinden çıkılmaz katmanlı bir kimlik yapısı ortaya çıkmaktadır. Ortadoğu bu çift taraflı ötekileştirmeye önemli bir örnektir. Aynı zamanda cinsiyet, ekonomi, iktidar vb. pek çok etken ile birlikte ötekileştirme haritası daha da karmaşıklaşmaktadır.

Birbirini ötekileştirdiği düşünülen kimliklerin bazı konularda yaklaşımlarının benzer olduğu söylenebilir. Örneğin; karşılıklı konumlanmış pek çok dini ve etnik kimlik yapısının kadını ikincilleştirildiği görülmektedir. Bu yaklaşıma paralel olarak devletlerin resmi ve gayri resmi politikalarında da kadınlar ötekileştirilmektedir. Bu noktada kadının bütün zamanların ötekisi olduğunu belirten Simone de Beauvoir'a (1976) göre karşılıklı konumlanmış olsa bile bütün teoriler kadını tüm tarihlerin ötekisi olarak tanımlamıştır. Çalışmanın konusu çerçevesinde AKP ve CHP'nin kurucu isimlerinin kadın kimliğine yaklaşımına baktığımızda; seküler kimliğe sahip olan Mustafa Kemal Atatürk ile muhafazakâr kimliğe sahip olan Recep Tayyip Erdoğan'ın kadın kimliğine yaklaşımlarının benzer olduğu görülmektedir.

“Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse bu vazifenin ehemmiyeti layikiyle anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünü levazımından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini teminidir. Binaenaleyh kadınlarımızda mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı tahsilden geçeceklerdir (Evsile, 1999, s.60)”.

"Çalışıyorum' diye annelikten imtina eden bir kadın, aslında kadınlığını inkâr ediyor demektir. Anneliği reddeden, evini çekip çevirmekten vazgeçen bir kadın, iş dünyasında istediği kadar başarılı olsun, eksiktir, yarım"dır. İnsanlığın yarısını oluşturan kadın, anneliğiyle, evinin ve çocuklarının üzerindeki etkinliğiyle, zarafetiyle, estetiğiyle, içgüdüleriyle, sahip olduğu farklılıklarla kadındır. Bu gerçeği bir kenara bırakıp erkeklerle kadını birbirlerine hasım olarak rakip olarak gören anlayışı kesinlikle reddediyoruz (Erdoğan, 2016)³".

Alıntılar çerçevesinden baktığımızda; seküler kimliğe sahip olan Mustafa Kemal ile muhafazakâr kimliğe sahip olan Recep Tayyip Erdoğan'ın kadın cinsel kimliğine yaklaşımlarının benzer olduğu görülmektedir. Ancak her iki yaklaşımın arasında tarihsel ve dönemsel farklılık olduğu da unutulmamalıdır. Bu noktada toplumsal cinsiyet bağlamında farkındalığının tarihsel süreçte arttığı ve buna bağlı olarak da yaklaşımların değişmesi beklenmektedir. Nitekim seküler kimliklerin tarihsel süreçte toplumsal cinsiyet farkındalığının arttığı ancak muhafazakâr kimliklerin ataerkil yaklaşımının devam ettiği çalışmanın bulgularında ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Sonuç olarak ötekileştirme; kimlik ile ilişki halinde, değişken ve tarihseldir. Yüklendiği

³ <http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/06/06/anneligi-reddeden-eksiktir-yarimdir> (Erişim Tarihi: 10.06.2016)

olumlu-olumsuz anlama göre ötekileştirmenin etkisi de değişmektedir. Her ne kadar kültürel yaklaşımlar çerçevesinde ele alınsa da ötekileştirme; biyolojik, etnik, dini, kültürel, tarihsel, ekonomik vb. pek çok değişken nedeniyle çok katmanlı ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu çerçevede seküler ve muhafazakâr kimliklerin, biyolojik, dini, etnik, kültürel, tarihsel, siyasal, mekânsal ve ekonomik vb. hangi alanda birbirlerini ötekileştirdiği çalışmanın temel problemidir. Dolayısıyla bu çalışmada kimlik inşa sürecinde önemli bir yeri olan ötekileştirme kavramı çerçevesinde; aynı kamusal alanı paylaşan seküler ve muhafazakâr kimlikler açıklanmaya çalışılacaktır.

2.3. Modernite/Modernlik/Modernleşme

Toplumsal değişmeye ve geçmişten farklılaşmaya vurgu yapan modern kavramı “artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak (Jeanniere, 1994, s.16)” anlamına gelmektedir. Latince ‘modernus’ kelimesinden türetilen ‘modern’, Habermas’a (2010, s.31) göre; ilk olarak İsa’dan sonra 5. yüzyılın sonunda ‘antiquus’un karşıt anlamı olarak Hristiyanları Pagan geçmiş ve Romalılardan ayırmak için kullanılmıştır. Ayrıca Habermas (2010, s.30), “12. yüzyılda Büyük Charles döneminde de insanların kendilerini modern olarak tanımladıklarını” ifade etmektedir. Marx’ın yaklaşımına göre ise; modern olmak “katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği bir evrenin parçası” olmaktır (Berman, 2006, s.27). Uzun bir döneme karşılık gelen bu süreçte modernliğe olumlu ve olumsuz pek çok yaklaşım olduğu görülmektedir. Modernlik ve modernite kavramları da modern olma halini ifade etmektedir.

Modernite çok yönlü ve sınırları net çizilemeyen bir olgudur. Sarup (1995, s.156) kavramı; “18. yüzyılda batıda ortaya çıkan ve bugüne kadar toplumsal, ekonomik ve siyasal dizgeler demetine gönderme yapan bir özet terim” olarak tanımlarken; Giddens (2004, s.11), “17. yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları nerdeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi” olarak tanımlamaktadır. Ancak modernlik yalnızca değişime ya da farklılığa karşılık gelmemekte, toplumsal, ekonomik, entelektüel vb. pek çok alanda etkili olmaktadır. Nitekim Tekeli (2004, s.20) modernliği ekonomik, entelektüel, toplumsal ve kurumsal yapı boyutu olmak üzere 4 temel başlık altında açıklamaktadır. Taylor (2006, s.11) ise, modernliği “yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınaî üretim, şehirleşme), yeni yaşam tarzlarının (bireycilik, sekülerleştirme, araçsal akılcılık) ve yeni sıkıntıların

(yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözümlenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı” olarak tanımlamakta ve çok geniş bir yelpazeye karşılık geldiğini belirtmektedir.

Wagner (1996, s.11) modernliğin başlangıcını endüstri devrimlerinin yaşandığı 18. yüzyıldan başlatmaktadır. Ancak modernliği yalnızca toplumdaki rasyonelleşme, devrim, geçmişten kopuşu ifade eden radikal bir değişim olarak tanımlamak problemlidir. Bu sebeple düşünsel fikir olarak modernlik 17. hatta 16. yüzyıla kadar götürülebilir. Modernlik politik, ekonomik, düşünsel, entelektüel, sanatsal, felsefi, kültürel, toplumsal vb. pek çok alanın birbiri ile eklemlendiği bir sürece karşılık gelmektedir. Bu çerçevede modernlik “bir zihniyet, dünyaya bir bakış ve bu bakışın yöntemleri, yaklaşımı ve bilgi kuramsal araçları bakımından belli bir tarzda belirlenmiştir (Bumin, 2005, s.7)”. Harvey’in (1997, s.25) belirttiği gibi modernliğe; “sadece kültürel bir dönüşümün tezahürü ya da teknolojik bir değişimin ifadesi olarak değil kendi içinde kopuşlar ve bölünmeler yaşayan dinamik bir süreç olarak bakmak gerekmektedir”.

Sosyal Bilimler literatüründe modernliğe karşı yaklaşımlara baktığımızda ilk olarak karşımıza Max Weber, Emile Durkheim ve Karl Marx çıkmaktadır. Ritzer’e (2008, s.419-420) göre; Weber her ne kadar modernlik ile birlikte artan rasyonelleşmenin avantajlarını kabul etse de biçimsel rasyonelliğin yayılmasını “rasyonelliğin demir kafesinin” ortaya çıkması olarak tanımlamaktadır. Bu durum Weber’e göre modern dünyanın en önemli problemidir. Durkheim’e göre ise; modernlik ile birlikte organik dayanışma zayıflamakta ve bu durum her ne kadar özgürlük ve üretkenliği arttırsa da pek çok sorunu da (anomi) beraberinde getirmektedir. Modernliği kapitalist ekonomi çerçevesinde ele alan Marx’a göre ise; modernite ve kapitalist ekonomik sistem yabancılaşma, sömürü gibi problemleri doğurmaktadır. Ritzer’in (2008, s.419) “modern dünyayı bir ezici makine olarak” betimlediğini öne sürdüğü Anthony Giddens’a göre (1991, s.16); aşırı derecede dinamik olan bu ezici makine (modernlik) “denetimden çıkan” bir dünyadır.

Sonraki dönemlerdeki gelişmelerle birlikte Zygmunt Bauman ise “Modernite ve Holocaust (2016)” adlı çalışmasında; modernliği Holocaust ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Ona (2016, s.38) göre; Holocaust’a , “modern toplumun gizli tehlikelerinin ender, fakat önemli ve güvenilir bir testi gibi yaklaşılması” gerekmektedir. Holocaust’u modernitenin bir ürünü olarak gören ve bu durumu bürokrasi ve rasyonelleşme

çerçevesinde analiz eden Bauman'a (2016, s.135) göre; "ahlaki bir değerlendirmenin olmadığı" bürokrasi ve "insanlıktan uzaklaşan rasyonelleşme" modernitenin temel karakteristiği ve Holocaust'un sebebidir. Alman bürokratik makinesi, irrasyonelliği içinde anlaşılabilir bir amacın hizmetine sunulmuştur (Bauman, 2016, s.135)".

Bu yaklaşımların yanı sıra modernlik ile ilgili olarak sosyal bilimler literatüründe hâkim olan iki temel yaklaşım vardır. Birincisi; modernliğin son bulunduğu ve post modern bir toplum gerçeğinin ortaya çıktığı yönündeyken (Jean-François Lyotard, 1979), diğer yaklaşım ise (Jürgen Habermas, 1981; Anthony Giddens, 1990); modernitenin henüz tamamlanmadığı ve kendini yenileyerek varlığını sürdüreceği yönündedir. Habermas "Modernite: Tamamlanmamış Bir Proje (1981)" isimli çalışmasında, modernliği her ne kadar yaşam dünyasının sistem tarafından sömürgeleştirilmesi çerçevesinde ele alsada 'tamamlanmamış bir proje' olarak görmekte ve iletişimsel eylem kuramı ile modernliğe karşı umudunu sürdürmektedir. Frankfurt Okulu'nun öncü isimlerinden Max Horkheimer "Akıl Tutulması (2002)" isimli çalışmasında aydınlanma düşüncesinin rasyonel akıl anlayışını ve pozitivizmi eleştirmiş ve modern insanın aslında bir akıl tutulması yaşadığını öne sürmüştür. Bu çerçevede baktığımızda modernliğin tarihsel süreçte geçirdiği değişimle birlikte Sosyal Bilimler alanında moderniteye karşı olumlu yaklaşımların yerini eleştirel yaklaşımların aldığı görülmektedir. Tüm bu olumlu-olumsuz yaklaşımlar modernitenin dünyada, toplumda pek çok yönden ciddi değişimlere sebep olduğunu ifade etmektedir. Kimlik ve ötekileştirme tanımlamalarında da bu değişim ve dönüşümün etkileri açık bir şekilde görülmektedir. Ancak bu çalışmada açıklanmaya çalışılan muhafazakâr ve seküler kimlikler açısından bu değişimlerin önemi daha büyüktür. Muhafazakâr kimlik modernleşmenin rasyonel ve ani değişim anlayışına karşı konumlanmış ve tedrici değişimi savunurken, seküler kimlik modernleşme ve ulus devlet yapısı ile birlikte ortaya çıkmıştır. Buna göre modernleşmenin çocuğu olarak tanımlanabilecek her iki kimliğin de hem konumlanmasında hem de tanımlanmasında modernleşmenin önemli bir dönüm noktası olduğu ifade edilebilir.

2.4. Muhafazakârlık

“Muhafazakâr”, Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde; “tutucu” olarak tanımlanırken,⁴ “muhafazakârlık” (conservatism); “korumak ve muhafaza etmek” anlamlarını taşımaktadır. Muhafazakârlık, esasında bir düzen arayışını, değişime gösterilen direnci, aynı zamanda hayata karşı duruşu, tartışmalı da olsa ideolojiyi ve düşünce tarzını ifade etmektedir. Muhafazakârlık, Aydınlanma ve devrimci rasyonaliteye ilk büyük tepki olarak tanımlanabilmekte ve tarihsel çerçevede siyasal muhafazakârlık, Aydınlanma çağı ve sosyal, siyasi, iktisadi büyük değişimlerin eleştirisi ile başlatılabilmektedir. Türköne’ye (2005, s.122) göre; “muhafazakârlık, Fransız Devrimi’ne duyulan tepki ile Aydınlanma düşüncesinin felsefi temellerine getirilen eleştirilerin bütünlük olarak ideolojiye dönüşmüş halidir. Ayrıca kavram ortaya çıkışı itibarıyla Fransız İhtilali’nden önceki mutlakiyetçi yapıya işaret etmek için kullanılan “Ancien Regime”e dönüş isteği olarak da yorumlanmaktadır”. Ancak muhafazakârlık değişime karşı konumlanıp eski rejimi savunmak yerine seçici bir geleneksellik ile birlikte ılımlı bir değişimden yana bir duruşa sahiptir. Zürcher’e (2003, s.40) göre; “Kıta muhafazakârlığı düşüncesinin önemli isimlerinden Karl Mannheim (1984) yarı bilinçli gelenekselcilikten bilinçli siyasal muhafazakârlığa geçişi, sınıf temelli kapitalist toplumun ortaya çıkışının bir sonucu olarak görmektedir”. Bunlardan hareketle, muhafazakârlığın da diğer pek çok siyasi kavram gibi Aydınlanma dönemine tepki olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu çerçevede Aydınlanma düşüncesi; rasyonel, somut, mekanik ve evrensel ilkeler temelinde şekillenirken, muhafazakâr düşünce; soyut, yerel, tarih ve kurumlar temelinde şekillenmekte ve Aydınlanma düşüncesini eleştirmektedir.

Çok geniş bir yelpazeye sahip olduğu için net bir tanımı yapılamayan muhafazakârlık; hem coğrafyaya ve zamana göre değişim geçirmekte hem de siyasi, ekonomik, toplumsal pek çok alanda var olmaktadır. Ancak tüm bu geniş çerçeve içinde muhafazakârlığa iki temel yaklaşım olduğu söylenebilir. Birinci (özcü) yaklaşım; değişime karşı tutumun insani olduğunu vurgulamakta ve muhafazakârlığı bir ‘mizaç’ olarak tanımlamaktadır. Fakat bu bağlamda her düşünce kendi değerleri çerçevesinde korumacı ve muhafazakârdır. Muhafazakârlığı modernliğe karşı ‘reaksiyoner’ bir tavır olarak tanımlayan diğer yaklaşım ise; muhafazakârlığın modernleşme ile ortaya çıktığını ve değişime karşı temkinli bir tutuma sahip olduğunu belirtmektedir. Mollaer

⁴http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.55c9bd374ceae2.71884900
Tarihi:07.10.2015)

(Erişim

(2014: 34) birinci tanımlamanın tarihsel sorumluluğu hafiflettiği, ikincisinin ise haklı ancak sonucu eksik açıkladığını öne sürmektedir. Bu çerçevede birinci yaklaşım muhafazakarlığı “tarih dışı bir fenomen” insani bir mizaç olarak konumlandırırken, ikinci yaklaşım muhafazakarlığı tarihsel sürecin içinde konumlandırmaktadır (Mollaer, 2014, s.34).

‘Muhafazakârlık nedir?’ sorusunun cevabı bizi doğrudan modernlik tartışmalarına götürmektedir. Çünkü modernlik ve muhafazakârlığın karşılıklı olarak açıklama çabası literatüre hâkim bir düşüncedir. Ancak modernliği bütüncül bir rasyonalizm anlayışıyla ve muhafazakârlığı bu bütüncül yaklaşıma karşıtlık çerçevesinde ele almak problematiktir. Çünkü modernlik –ampirizmi, romantizmi yok sayarak- yalnızca rasyonalizm ile özdeşleştirilemeyeceği gibi muhafazakârlık da yalnızca modernliğe karşı reaksiyoner bir tavır olarak açıklanamaz.

Aydınlanmaya karşı ilk büyük eleştiri olan muhafazakârlık, modernleşmeye karşı kurucu bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da tarihsel süreçte ciddi değişimler geçirmiştir. Modernleşmenin bir çocuğu olarak tanımlayabileceğimiz muhafazakârlığın tepkisi modernleşmeden ziyade modernliğin rasyonalitesindedir. Rasyonalite toplumu “Tabula rasa” olarak görmekte ve kökten değişimi savunmaktadır. Ancak rasyonalizmin yanı sıra bilgiye akıl değil deneyimle ulaşılabileceğini öne süren ampirizm (deneycilik) de modernliğin diğer bir önemli düşünce şeklidir. Öyleyse muhafazakârlığın rasyonelliği ve modernliği reddetmek yerine ampirizme yakın bir çizgide konumlandığı ifade edilebilir. Mollaer’e göre; muhafazakârlık “irrasyonalizmi kucaklamak yerine, Kartezyen rasyonalist-devrimci bir çizgiye karşı, empirist-evrimci bir çizgiden destek alarak, bir başka rasyonelliği ikame etmektedir (Mollaer, 2014, s.51)”. Bu sebeple her ne kadar başlangıçta modernlik karşıtı olarak ortaya çıkmış olsa da muhafazakârlığı modernliğin değil modernliğin rasyonalitesi ve devrimci düşüncesi karşısında konumlandırmak doğru olacaktır.

Aydınlanma, düşünsel ve toplumsal pek çok değişimin gerçekleştiği bir dönemdir. Sosyal Bilimler literatürüne baktığımızda; rasyonalite temelinde toplumu bireyselleştirmeyi ve değiştirmeyi hedefleyen Aydınlanma ile birlikte toplumda ortaya çıkan kaosu düzenlemek dönemin düşünürlerinin görevi olarak görülmektedir. Ancak klasik sosyologların yaklaşımında da görüldüğü gibi, bu dönemde bireysel değil toplumsal dinamiklere daha çok yer verilmiştir. Örneğin; Auguste Comte’un bireyi değil onun yerine aile gibi daha büyük yapıları temel birim olarak aldığı görülmektedir.

Sosyolojide diğerk önemli bir isim olan Emile Durkheim ise toplumsal bütünleşme ve dinamizm çerçevesinde dinin önemini vurgulamıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2014, s.8). Buna paralel olarak Zeitlin de (1996, s.10); “Sosyolojinin ilk döneminde, Aydınlanmaya bir tepki olarak geliştiğini” belirtmektedir. Aydınlanma ile sosyoloji ilişkisinin pozitif olmaktan çok negatif bir yapıya sahip olduğunu belirten Ritzer ve Stepnisky’e (2014, s.9) göre ise; “genelde sosyoloji, özel olarak Fransız sosyolojisi başlangıcından itibaren Aydınlanma fikirleri ve Aydınlanma karşıtı fikirlerin rahatsız edici bir karışımı olmuştur”.

Ritzer ve Stepnisky’e (2014, s.14-15) göre; Fransız Devrimi düşüncelerine eleştirel yaklaşan ve sosyolojiye yön vermiş önemli isimlerden Comte, pozitif felsefe yaklaşımını Aydınlanmanın negatif ve yıkıcı olarak tanımladığı felsefesi ile savaşmak için geliştirmiştir. Ancak Comte, bu dönemde Aydınlanma fikirlerine en aşırı muhalefet biçimi olan Louis de Bonald (1754-1840) ve Joseph de Maistre (1753-1821) gibi karşı devrimci isimlerden iki temel noktada ayrılır. Bunlardan birincisi; “bilim ve endüstrideki ilerlemeler nedeniyle Ortaçağa dönmenin mümkün olmadığını” ileri sürmesi, ikinci olarak da “kendinden önce gelenlerden daha sofistike bir kuram geliştirmesidir (Ritzer ve Stepnisky, 2014, s.14-15)”. Öyleyse sosyolojinin hem Aydınlanma düşüncesini hem de ona karşı devrimci düşüncüyü içerdiği görülmektedir. Bu sebeple bugün muhafazakâr olarak adlandırılan karşı devrimci düşüncenin; hem Aydınlanmaya karşı hem de onun çocuğu olduğu, ayrıca sosyolojiye yön verdiği ve bu nedenle sosyolojik yaklaşımlar içinde önemli bir yeri olduğu belirtilmelidir. Böylece sosyolojik düşüncenin içerisinde Aydınlanma düşüncesine karşı, önemli bir muhafazakâr damarın olduğu söylenebilir.

Dünyada muhafazakâr düşünce savunucularına baktığımızda karşımıza çıkan ilk isim “Reflections on the Revolution in France (Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler 1790)” isimli kitabıyla Edmund Burke’tür. Bunun yanı sıra Benjamin Disraeli ve Louis De Bonald da önemli isimlerdendir. Burke’un yaklaşımı tarihsel süreçte var olagelmış muhafazakâr düşünce için önemli bir temel kaynak olmuştur:

“Bütün Avrupa’da heyecan uyandıran devrim, ülkeyi enkaza çeviren küstah bir otoritenin tezahürüydü. Kadim kurumları yıkmak için kadim ilkeleri tahrip eden bu gasp yolu bir kez açıldığında, ortaya çıkacak olan kayıp tahmin dahi edilemeyecek ölçüde büyük olacaktı. O andan itibaren, bizi yönetecek bir pusulamız kalmadığı gibi, dümeni hangi limana çevireceğimizi de tam olarak bilemeyiz. Fransa’nın yeni özgürlüğü ile ilgili tebriklerimi, bu

özgürlüğün hükümetle; kamu gücüyle; silahlı kuvvetlerin disiplini ve itaatıyla; etkili ve dengeli dağıtılmış bir vergi tahsilatıyla; maneviyat ve dinle; mülkün korunmasıyla; barış ve düzenle; sivil ve toplumsal adetlerle nasıl irtibatlandırıldığı konusunda bilgilendirilinceye kadar ertelemeliyim. Ama Fransız Devrimi'nin başarılı olamayacağını düşünmenin sebebi sadece bunlarla sınırlı değil. Onlar Fransa'yı Fransa yapan değerleri yok sayarak yola koyulmuşlardı ve bu bakımdan ticarete sermayesiz başlayan tüccar gibiydiler. Tutkuları ateşli; mizaçları bozuk; kafaları İntikam ruhuyla,... kan ve yağmacılık ve bezenmiş bir haldeydi (Burke, 2016, s.2-3)".

Aydınlanma düşüncesini ve Fransız İhtilalini ciddi bir dille eleştiren Burke muhafazakâr düşüncenin temel özelliklerini şu maddeler ile tanımlamaktadır;

1. Dinin önemi
2. Reform adına kişilere haksızlık yapılma tehlikesi
3. Rütbe ve görev ayrımlarının gerçekliği ve arzu edilirliliği
4. Özel mülkiyetin dokunulmazlığı
5. Toplumun bir mekanizmadan ziyade organizma olduğu görüşü
6. Geçmişle kurulan sürekliliğin değeri (Burke'dan akt. Zürcher, 2003 s.40).

Burke "Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler (1790)" isimli çalışmasında Fransız ve İngiliz Devrimi karşılaştırması yapmaktadır. Ona göre, Fransız Devrimi kökten değişimci bir yaklaşıma sahipken, İngiliz Devrimi kişileri ve toplumu değiştirmekte ancak toplumsal kurumları korumaktadır. Bu sebeple Fransız devrimini eleştiren Burke, İngiliz Devrimini örnek olarak göstermektedir. Diğer taraftan "İskoç Aydınlanmasını İngiliz okulunu tamamlayan renklerden biri olarak" gören Mollaer'e (2014, s.52) göre ise; Fransız ve İskoç Aydınlanması arasındaki fark "rasyonalizm ve ampirizm arasındaki fark ile açıklanabilir. Böylece rasyonalizm gerçeklerden çok uzaklaşan bir soyutlama ve kesinlik arayışında iken, ampirizm kısmi değişimi ve geçiciliği vurgulamaktadır (Mollaer, 2014, s.53)". Bu bilgiler ekseninde radikal rasyonalizm temelinde şekillenen modernleşmeye karşı olan muhafazakar düşüncenin ılımlı bir yaklaşıma sahip ampirist modernleşmeyi savunduğu görülmektedir.

Türkiye'de muhafazakârlık üzerine çalışmalar yapan Özipek de (2003, s.67); muhafazakârlık kavramını Anglo-Amerikan muhafazakârlık anlayışı ve Kıta Avrupa muhafazakârlık anlayışı olarak ikiye ayırmakta ve muhafazakârlığın ılımlı bir modernleşme düşüncesi olduğunu belirtmektedir:

“Kıta Avrupa Muhafazakârlığı; Fransız Aydınlanmasında ifadesini bulan bütüncü, rasyonalist, devrimci ve kolektivist teorilere kaynaklık eden Kıta Avrupası düşünce geleneği içinde yer alan, ama rasyonalizmin eleştirisi dışında, büyük ölçüde aynı bütüncü düşünce stilini taşıyan, Anglo-Amerikan muhafazakârlığı; İskoç Aydınlanmasında ifadesini bulan ampirist, evrimci ve nispeten bireyci bir düşünce geleneği içinde ortaya çıkmakta ve büyük ölçüde ondan etkilenmektedir. Kıta Avrupa Muhafazakârlığı, her türlü reform fikrini reddeden, otokratik ve tepkici bir düşünce geleneğidir. Böylece Kıta Avrupa Muhafazakârlığı değişime karşı duran eski rejime dönüşü çözüm olarak önerirken, Burke’ün içinde olduğu Anglo-Amerikan muhafazakârlık anlayışı Fransız devrimini eleştirmekte ve yeni bir hükümet modeli sunmaktadır. Bu muhafazakârlık şekli Kıta Avrupa Muhafazakârlığına göre çok daha esnek ve değişim fikrine açıktır (Özipek, 2003, s.67)”.

Muhafazakârlık kavramı içindeki diğer farklılaşma ise Argın’ın kavramlaştırdığı ‘realist’ ve ‘idealist’ muhafazakârlık arasındadır. Bu ayrımın temeli, muhafazakâr düşüncenin temelindeki aşkın düzen inancı ile diğer muhafazakâr ilkelerin arasındaki farklılaşmadan çıkmaktadır. Aşkın düzen algısı soyut, özsel ve sonsuz gizemi içinde bulundurmaktadır. Bu algının siyasal düzlemde somutlaştırılması tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Aşırı sağ ideolojiler savundukları düzenin aşkın bir düzen anlayışı olduğunu ve bu aşkın düzenin yeryüzünü temsil ya da garanti ettiklerini söylemeleri Argın’a (2003, s.472) göre “her şeyden önce aşkın düzen ile dünyevi düzen arasındaki ontolojik mesafeyi ortadan kaldırarak her türlü muhalefet imkânını peşinen ve toptan sabote etmek, her türlü muhalefeti daha baştan gayri resmi bir zemine sürgün etmek anlamına” gelmektedir. Realist muhafazakârlık, “dünyevileşmeyi tercih edip siyasal realizmi savunurken”, ahlaki idealizmi öne çıkaran idealist muhafazakârlık “dünyevi siyasallaşmaya karşı direnmeyi” savunmaktadır. Bu farklılaşma iki muhafazakârlık arasında bir çelişkiye neden olmaktadır. “Realist muhafazakârlığın bu tercihi için ödediği bedel, modernlik karşısında zaman zaman konformizme kadar varan bir uzlaşma ya da uysallık; idealist muhafazakârlığın ödediği bedel ise, modernlik koşulları altında açık bir siyasal iktidarsızlık halidir (Argın, 2003, s.472-475)”. Türkiye tarihinde muhafazakâr ve İslamcı düşüncenin farklılaşması ve çelişkisi Argın’ın bu ayrımına örnek olarak verilebilir. Böylece muhafazakâr düşüncenin realist özellikler sergilediği ve bu bağlamda da siyasi alanda var olurken, idealist özellikler sergileyen İslamcılığın ise siyasi alanda var olmadığını söyleyebilir.

Suveren'e (2014, s.10) göre; Türkiye'de muhafazakârlık toplumsal-kültürel değerlere bağlı olarak ve siyasal ideoloji olarak yapılan tanımlama olmak üzere iki ana başlık altında analiz edilebilmektedir. "Toplumsal kültürel değerlere bağlı olarak yapılan algı ve tanımlamalar ise yine iki başlık altında toplanabilir: İlkinde, din, gelenek ve ahlaki değerlere göre tanımlanan bir muhafazakârlık söz konusuysen, ikincisinde ise gündelik yaşamdaki pratikler veya habituslar eksenlerinde tanımlanan bir muhafazakârlık söz konusudur (Suveren, 2014, s. 10)."

Ayrıca tarihten günümüze iç içe tanımlanan hatta belli tanımlamalarda birbirinin yerine kullanılan İslamcılık ile muhafazakârlığın sınırları net bir şekilde çizilemez. Ancak muhafazakârlığa ve İslamcılığa derinlemesine bakıldığında, ortak temellerinin yanı sıra ayırım noktalarının da olduğu görülmektedir. Özellikle Türkiye'deki siyasi parti tanımlamalarında İslamcılık ve muhafazakârlık kavramlarının ayırımının yapılması son derecede önemlidir. Aktay (2003, s.346), bu iki kavram arasındaki ilişkiyi bakiye⁵ ilişkisi olarak tanımlamış, "ekonomiyi de hesaba katan zengin ve kullanışlı bir metaforik açılım sağlamayı amaçlamıştır. İslamcılık içerisindeki muhafazakâr bakiyeyi, İslamcılıktan muhafazakârlığın alacağı olarak veya İslamcılığın muhafazakârlığa ödemek zorunda kaldığı bir borç olarak" değerlendirmektedir. Türkiye siyasi hayatında İslamcılığın belli dönemlerde muhafazakâr söyleme dönüşmesi bu bakiye ilişkisine dayanmaktadır:

"İslamcılık toplumsal istikrarın korunmasıyla değil Türkiye'nin içinde yer aldığı veya Türkiye'ye hâkim olan güç ilişkilerine bir itiraz olarak sürekli bir gerilim kaynağıdır.(...) Türkiye'de İslamcılığın büyük ölçüde siyasal temsil eden üslubunun muhafazakârlığın anti-politik söylemine karşı işleyen bir süreç olduğunu söyleyebiliriz (Aktay, 2003, s.347)".

İslam dini ve Kuran-ı Kerim temelinde bir gündelik hayat düzenleme isteği olan İslamcılık ve muhafazakârlığın birbiri yerine kullanıldığını söyleyebiliriz. Fakat muhafazakârlık ile İslamcılığın birebir aynı olduğunu söylemek yanlış olur. Çünkü din konusunda tüm bu akımların karşısında yer alan siyasi ideolojilerin (sekülerizm) bile dine yer verdiği görülmektedir. Bu noktada Türkiye'de dindarlığın geleneksel bağlarının çok güçlü olduğu unutulmamalıdır. Diğer taraftan muhafazakârlık korumacı bir mizaç olarak da tanımlanmaktadır. "Türkiye'deki muhafazakâr düşünce ile karşılıklı konumlanan en yenilikçi ve devrimci ideolojilerin bile 'eldeki organizasyonun ve

⁵ Bakiye, belli bir ortaklıktan veya bir alışverişten sonra taraflarda kalan alacak verecek hesaplarını ifade etmektedir. Beraber üretilmiş bir sonucun paylaşılması, bitirilmiş bir ortaklığın tasviyesi anında veya ardından gündeme gelebilir. (Aktay, 2003: 346).

yönetim imkânlarının korunması ve elde tutulabilmesi gayreti ile batmaktan kurtulma endişesi' çerçevesinden baktığımızda benzer endişeler taşıdığı görülmektedir (Aktay, 2003, s.349)". Bu açıdan İslamcı, milliyetçi hatta batıcı ideolojilerin –içinde bulunan düşüncenin temel değerlerini korumak olarak tanımlandığında- hepsi içinde muhafazakâr yaklaşımlar taşımaktadır.

Cumhuriyetin laiklik çerçevesinde gerçekleştirdiği değişimler din temelinde yapılmıştır. Bu dönemde 'İslamcılık' tehdit olarak görülmüş ve bu sebeple "İslamcılık, kendine yeni meşru bir alan aramış ve bu kanal kendini ifade edebildiği en geçerli meşru kanal olan muhafazakârlık" olmuştur (Aktay, 2003, s.349). Böylece ideolojik olarak 'İslamcılık' siyasi hayatımızda var olamamıştır. Örneğin, kendini İslamcı olarak tanımlamasa da Milli görüş hareketinin İslamcılığa işaret etmesi, tehdit olarak görülmesine ve defalarca kapatılmasına neden olmuştur. Böyle bir ortamda İslamcılık, kendine en yakın gördüğü muhafazakâr düşünce içinde meşrulaşmıştır. Bu tehdit algısının da etkisiyle AKP, İslamcı nitelendirilmesinden ısrarla kaçınmış ve kendisini muhafazakâr olarak tanımlamıştır. Ancak kimlikler arasında net sınırların çizilemediği toplumsal algıda, İslamcılık ve muhafazakârlık kavramsal olarak birbiri yerine kullanılmakta ve AKP hem dindar hem de muhafazakâr olarak tanımlanmaktadır.

İslamcılık ve muhafazakârlık arasındaki bütünleşmenin yanı sıra aralarında gerilimin olduğu da bir gerçektir. Muhafazakarlık radikal modernleşmeye karşı ampirik bir modernleşmeyi savunduğu için İslamcılıktan ayrılmaktadır. İslamcıların muhafazakârlığa karşı en büyük eleştirisi, "İslamcılığın sistemle çatışmaya yüz tuttuğu durumlarda muhafazakârlığın bu sermaye üzerindeki haklarını kullanarak radikal talepleri kırıncı bir etkide bulunmasıdır. Örnek vermek gerekirse; Türkiye'de başörtüsü probleminde devlet ile başörtüsü arasında bir yol ayrımında kalındığında devlet iradesine teslim olmak en tipik muhafazakâr tavidir (Aktay, 2003, s.352)". Bu çerçevede İslamcılık ile muhafazakârlık karşılaştırıldığında, radikal bir duruşa sahip olan İslamcı düşünce muhafazakârlığın daha ılımlı yapısını eleştirmektedir.

İslamcı düşüncede önemli bir yere sahip olan Nursi'nin (1984), "Nasıl ki kışta fırtınaların şiddetli olduğu bir vakitte, dar delikler dahi seddedilir; yeni kapıları açmak hiçbir cihetle kar-ı akıl değildir. Hem nasıl ki büyük bir selin hücumunda, tamir için duvarlarda delikler açmak gark olmaya vesiledir" sözleri Aktay'a (2003, s.353) göre; "muhafazakâr düşünce ile İslamcılık arasındaki gerilimi net şekilde ifade etmektedir. Fırtına hali olarak nitelendirilen Cumhuriyetin ilk yıllarında muhafazakâr düşüncenin

çözüm temelindeki ılımlı yaklaşımı, duvarda delik açmaya benzetilerek eleştirilmiştir”. Böylece var olamayan İslamcılık, muhafazakâr düşünceyi bir taraftan eleştirirken, diğer taraftan muhafazakâr düşüncenin içinde var olmaya çalışmaktadır. Aktay’a göre ise “İslamcılık ve muhafazakârlık arasındaki gerilimin temel odağı, İslam’ı tarihten gelen bir miras olduğu için sahiplenilenler ile onu yeniden keşfediyormuş gibi yaklaşım olumlu ve olumsuz özelliklerine karşı nesnel karar verici konumda olanlar arasındaki gerilimdir (Aktay, 2003, s.356)”. Bu gerilimli ilişki çerçevesinde İslamcılığın muhafazakarlığa karşı eleştirilerinin temel noktası, muhafazakarlığın İslam’a revizyonist (ılımlı bir şekilde zamana ayak uydurmaya çalışması) yaklaşımıdır. Muhafazakârlığın değişimden yana modernist yaklaşımı burada da karşımıza çıkmaktadır. Ancak tarihsel süreçte hem muhafazakârlığın hem de İslamcılığın pek çok kola ayrıldığı ve ciddi değişimler geçirdiği de unutulmamalıdır.

Taşkın (2003, s.210), 1980’lerin ikinci yarısından itibaren Türk muhafazakârlığında çok önemli değişimlerin yaşandığını belirterek “İslamcıların reaksiyoner değil, reaktif özellikler göstererek gemileri yakmaya giriştiklerini” belirtmektedir. Ona göre; muhafazakâr düşünce reaksiyoner, modernist, reformcu, statükocu gibi sıfatlara ayrılabilir. Reaksiyonerlik ile muhafazakârlık değişim karşısındaki tutum temelinde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma ve gerilimin sebebinin Taşkın (2003, s.187), “reaksiyonerin kendi döneminde yaşanan değişimlerin şahidi olmanın mutsuz bilinciyle öz yurdunda kendisini sürgün hissetmesi” olarak açıklar. “Reaksiyoner, geçmişin yeniden ihya edilebileceği fikrine veya ciddi bir tehdit algısında böylesi bir enerjikliği en azından bir defaya mahsus göstermek zorunda olduğuna inanabilirse devrimci –köktenci bir tutum takınabilir (Taşkın, 2003, s.187)”.

Muhafazakâr düşüncenin değişimi tamamen reddetmeyen ılımlı yaklaşımı, onu reaksiyoner tavırdan ayırmaktadır. “Muhafazakâr, tarihin donmuş bir haline değil sürekliliğine, ebedi akışına vurgundur ve onu düne tutkun olan reaksiyonerlerden, bugüne bağlı olan konformistten ayırt eden de işte bu vasıftır (Argın, 2003 s.469)”. Reaksiyoner tavrın en önemli ayırıcı özelliğinin şiddet eğilimi olduğunu belirten Yüksel Taşkın’a (2003, s.187-202) göre, “birinci nesil İslamcılar ve muhafazakârlar düşünce olarak kendilerini ifade ederken sonraki kuşaklar reaksiyoner tavırlar sergilemektedir”. Ayrıca ona göre; “İslam’ın ve Türklüğün otantik değerlerini koruduğu varsayılan asıl kitle, reaksiyoner şiddet patlamalarına kolayca teslim olmaz. Ancak sonraki kuşaklardaki öğrenci ve aktivistlerde köklerinden kopma duygusu, değerlerini

şekillendirme ve tutunma arayışları ciddi ekonomi politik savrulma dönemlerinde reaksiyoner tepkiler göstermektedir (Taşkın, 2003, s.206-207)”. Burada altı çizilen nokta, bu öğrenci aktivistlerin reaksiyoner tavırlarının altında, modernleşme sürecinde yer edinememe ve geçmişin yok edilmesi korkusu yatmaktadır. Böylece muhafazakâr düşünce modernist tavır ve değişime ılımlı yaklaşımı ile modern dünyada bir yer edinirken, modern dünyada yer edinememe kuşkusunu içinde İslamcılık değişime karşı durmuştur. Özcü yaklaşım çerçevesinde İslamcılığın değişim karşısındaki tutumu muhafazakârdır. Türkiye tarihine bakıldığında; ılımlı yaklaşım muhafazakârlık temelinde cemaatler ve gruplar çerçevesinde şekillenirken, tepkisellik ise İslamcılık temelinde cemaatler ve gruplar, milliyetçilik temelinde Ülkü Ocakları çerçevesinde gerçekleşmektedir. Her ne kadar milliyetçilik ve İslamcılık, Türkiye tarihinde sağ ideolojinin temelinde yer alsada, sağ siyasi düşüncenin de heterojen yapısı verilen tepkilerin şekli ve düzeyini değiştirmektedir.

Toparlamak gerekirse; dindar kimlik; geleneğe bağlı, yeniliğe mesafeli, toplumsal hayatın merkezine İslamiyet’i koyan, modernleşmenin ve sekülerizmin din algısını eleştiren, Kuran-ı Kerim ve Osmanlı geçmişine sahip çıkan radikal bir duruş olarak tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımların derecesi çerçevesinde muhafazakârlık ve İslamcılık farklılık göstermektedir. Her ne kadar dönem dönem İslamcılık ve milliyetçi yaklaşıma kaysa da muhafazakâr dindarlık; liberalizm, sekülerizm, modernleşme gibi kavramlara İslamcılıktan daha ılımlı bir yaklaşıma sahiptir. Çalışmanın konusu çerçevesinde İslamcılığın ve muhafazakârlığın modernleşme ve sekülerleşmenin ‘radikal reformcu’ anlayışına karşı aynı yerde konumlandığı söylenebilir. Ancak muhafazakârlık; modernleşmeye, liberalleşmeye ve sekülerizme ılımlı yaklaşma noktasında İslamcılıktan farklılaşmaktadır. Türkiye tarihinde radikal bir din, kültür ve tarih algısına sahip olan İslamcılık, sekülerizm karşısında bir tehdit olarak algılandığı için muhafazakârlık ile birlikte hareket etmiştir. Bu birliktelik muhafazakârlığın ve İslamcılığın tarihsel süreçte sınırlarını belirsizleştirmiştir.

Muhafazakâr düşünce kendi içinde pek çok kola ayrılmış olsa da bütüncül anlamda savunduğu temel düşünceler bulunmaktadır. Bu düşüncelere baktığımızda; ilk olarak ‘geleneklere ve tarihe’ olan bağlılık karşımıza çıkmaktadır. Muhafazakârlığın temelinde tarihe, geleneklere ve kurumlara saygı önemli bir yere sahiptir. “Bu saygı gerekliliğinin temelinde ‘geçmiş her şeyin nasıl olması gerektiğini bize öğreten otoritedir’ görüşü ile ‘geçmiş sınanmıştır ve bugüne kadar gelmiştir’ anlayışı vardır

(Çiğdem, 1997, s.34)”. Bunun yanı sıra gelenekler, kurumlar ve ortak tarih anlayışı topluma yön verici ve bütünleştirici işleve sahiptir. Muhafazakâr düşüncenin geçmişe bu saygısı onun ‘gericilik’ ile nitelendirilmesine sebep olmuştur. Ancak muhafazakâr düşüncenin kendi içinde pek çok kola ayrıldığı göz önünde bulundurulduğunda, tarihe saygısı ve hızlı değişime karşı tedbirli duruşu nedeniyle gericilik ile nitelendirilmesi yanlış ve eksik olacaktır. Demek ki muhafazakâr düşüncenin temel ortak noktalarının ve tarihsel serüvenin anlaşılması önemlidir. “Her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilik ile bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık arası çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar (Çiğdem, 1997, s.34)”. Ancak muhafazakâr düşüncenin de bir modernlik olduğu düşünüldüğünde; tarihsel sürekliliği ve ilerlemeci bakış açısını savunduğu, tarih ve geleneğe karşı seçici bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilmelidir.

Modernleşmenin analizinde kullanılan tek yönlü, ilerlemeci ve pozitivist yaklaşımlar “tarihsel gerçeklikle birebir örtüşmeyen katı soyutlamalardır” Böylece tek homojen ve bütüncül bir modernleşme ve gelenekselcilikten bahsedilemeyeceği açıktır. Mollaer’e (2014, s.98) göre “melez desenler” olarak analiz edilmesi gereken modernliğin, bütüncül ve tek ve muhafazakârlık ile karşılıklı konumlanmış şekilde tanımlanması bilimin tümünden gelimci biçiminin hala hiyerarşi ve baskıyı yansıttığını göstermektedir.

Muhafazakâr düşüncenin temel öğelerinden bir diğeri de ‘değerlere’ olan bağlılıktır. Muhafazakâr düşüncenin temelinde değerlerin korunması ve değerlere olan bağlılık yatmaktadır. Toplumu bir arada tutan, değerlerin vazgeçilmez önemidir. “Muhafazakâr için toplum yaşayan bir organizma olduğuna göre, toplum bireylerin toplamından fazlasıdır ve parçaların davranışlarını açıklayarak bütün açıklanamaz (Özipek, 2011, s.98)”. Dolayısıyla muhafazakâr düşünce için; gelenekler, değerler, kurumlar toplumu açıklamada önemli bir yere sahip olup, toplumu toplum yapan unsurlardır. Ancak modernleşme ve gelenek ilişkisini açıklamak çok yönlü bir bakışı gerektirir. Modernliğin tek biçimi olmadığı gibi geleneğin de tek bir biçiminden bahsedilemeyeceği açıktır. Peki, muhafazakârlık bu çok boyutlu kavramlar içerisinde hangi geleneği savunmaktadır? ‘Seçici gelenekselcilik’ kavramı burada bize gereken cevabı vermektedir. Seçici gelenekselcilik muhafazakâr düşüncenin kısmi modernleşme ve değişim algısı içinde tutucu gelenekselcilikten ayrıldığı noktadır. Öyleyse

muhafazakârlık geleneğin zamana, değişime tercihsel uyum çerçevesinde revize edilmesini içermektedir.

Rasyonalite temelinde şekillenen ‘insana duyulan’ güven muhafazakârlığın tüm kollarının ortak eleştirisidir. İnsana ve insan aklına duyulan güvensizlik muhafazakâr düşünceyi rasyonalizm karşısında konumlandırmaktadır. Rasyonalizm karşısına tarih, gelenek ve değerleri konumlandıran muhafazakâr düşünce, toplumsal değişimin yönünü rasyonalizmin değil gelenek, değerler, tarih algısının şekillendirmesi gerektiğini öne sürmektedir. Muhafazakâr düşünceye göre; doğası itibariyle güvenilmez olan insan, sınırlı bir akla sahiptir. Yani Aydınlanma düşüncesinde yüceltilen insan aklı muhafazakâr düşünce tarafından güvenilmez bulunmakta ve eleştirilmektedir.

Aydınlanmaya en aşırı tepki; Tanrıyı toplumun kaynağı gören, Ortaçağın barış ve uyumuna geri dönülmesi gerektiğini ileri süren Bonald ve Maistre’in de içinde olduğu Fransız Katolik karşı devrimci düşüncesinden gelmiştir. Bu düşünce Aydınlanma düşüncesinin yanı sıra Fransız İhtilaline de bütün olarak karşıdır. Devrime yöneltilen ilk eleştiri, Fransız İhtilalinde gün yüzüne çıkmış olsa da, bu düşüncenin daha öncesine dayanan felsefi temelleri olduğu söylenebilir. Burke ve Bonald gibi dindar Hristiyan muhafazakârlar da, A. Sullian, M. Eastman gibi ateist muhafazakârlar da ‘insan aklına’ karşı güvensizlerdir. Muhafazakârlığın önemli isimlerinden Burke da (2016) insan aklına karşı eleştirel yaklaşmakta ve rasyonalizmi eleştirmektedir. Muhafazakârlar, insan aklı yerine din, tarih, kurumlar ve geleneklerin bütüncül olarak belirleyici olduğu bir sistemi idealleştirmektedir. Nitekim Özipek de (2003, s.68); insan eliyle tepeden yapılan değişimlerin olumsuz sonuçlar doğuracağını ve pek çok kuruma da zarar vereceğini, bu kurumların ve normların boşalttığı yeri devletin dolduracak olmasının ise buna bağlı diğer bir tehlikeyi beraberinde getireceğini öne sürmektedir.

Buna ek olarak Özipek, insan aklına karşı bu kötümser bakışın iki temel sebebi olduğunu belirtir. Bu sebeplerden biri, insan aklının sonucu olan Fransız Devrimi ve Aydınlanma düşüncesinin yarattığı “kaos ortamı ve olumsuz sonuçları” iken, bir diğer sebep ise, “dinsel ve kültürel” kaynaklardır. Bu kaynaklara göre, insanoğlu, “Âdem’in elmayı yiyerek işlediği günahın yükünü üzerinden atamamıştır. İnsan aklını eleştiren düşünce, kurum ve geleneklerin yol gösterici olduğu, güçlü bir devlet yapısının hâkim olduğu bir toplum modelini idealleştirmektedir (Özipek, 2011, s.34-36)”. Böylece muhafazakâr düşünce içinde hem tarihsel hem de dini kaynakların referansıya insan aklına karşı güvensizlik pekiştirilmektedir. Ancak bir parantez açmak gerekirse; bu

alıntıdan da anlaşılacağı gibi örneklerin dini referanslara atıfla verilmesi, dinin muhafazakâr düşünce içindeki başat konumunu göstermektedir.

Muhafazakâr düşüncenin temel eleştiri noktalarından bir diğeri de ‘değişim’dir. Bu düşüncenin değişime karşı tedbirli duruşu ve tarihe olan saygısı daha önce de belirtildiği gibi, onun ‘gericilik’ ile nitelendirilmesine sebep olmuştur. Halbuki değişime tamamıyla karşı olmayan muhafazakar düşünce, toplumsal uyum sorunu ve kaos endişesiyle hızlı ve ani değişimlere karşı tedbirli bir duruşa sahiptir. Muhafazakâr düşünceye göre; değişim gerçekleşirken bile toplumda olması gereken temel değerler ve kurumlar korunmalı, değişim bu temel değer ve kurumlara eklenmelidir. Böylece Fransız modernleşmesine karşı olan muhafazakâr düşüncenin İngiliz modernleşmesine yakın olduğu söylenebilir. Çünkü İngiliz modernleşmesi değişimi tedrici bir şekilde gerçekleştirmekte ve kurumları muhafaza etmektedir. Bu kapsamda içinde istisna yaklaşımlar olsa da, genel olarak muhafazakâr düşünce değişime değil, radikal ve hızlı devrime karşıdır.

Muhafazakâr düşünceye göre; toplumdaki ‘sosyal tabakalaşma ve statüler’ doğal ve müdahale edilmemesi gereken alanlar iken, hiyerarşiler çatışmanın değil uyumun göstergesidir (Türköne, 2005, s.123). Üstelik muhafazakâr düşünceye göre; ‘otorite ve mülkiyet’ toplumsal düzenin gereğidir. Güvenilir ve sağlıklı bir toplum için; otorite ve devlet otoritesi, toplumsal düzen içinse; mülkiyet önemli bir yere sahiptir. Bu noktada mülkiyet ilişkilerini savunan muhafazakâr düşünce ile mülkiyet ilişkilerini eleştiren sol düşünce karşılıklı konumlanmaktadır. Böylece tanımlanması zor bir kavram olan muhafazakârlığın en belirgin özelliğinin sola karşı tutum olduğu görülmektedir. “Muhafazakârlar, Soğuk Savaş döneminde “hür”, kapitalist ve anti-komünist dünyada konumlanıp sosyalizme karşı seferber olarak 1980 sonrası için elverişli bir zemin hazırlamışlardır (Mollaer, 2014, s.15)”. Bu sol karşıtlığı çerçevesinde muhafazakârlık sağ düşünce içinde konumlanmaktadır. Muhafazakârlığa göre; sömürü, eşitsizlik ve hiyerarşi düzeltilmesi gereken olumsuz bir durum değil, toplumun müdahale edilmemesi gereken doğasıdır. Buna göre; muhafazakâr düşünce var olan yapıyı, statükoyu ve eşitsizlikleri normalleştirmekte ve toplumun doğası olarak tanımlamaktadır.

Toplumun dinamiklerine müdahale edilmemesi gerektiğini öne süren muhafazakâr düşüncenin liberalizmin “laissez faire” düşüncesi ile de benzeştiği görülmektedir. Buna paralel olarak “liberal geleneğin her şeyden önce insan

davranışlarından kaynaklanan, ama insanların bilinçli çabalarından bağımsız, evrimsel bir süreç sonucu oluşan bir düzen olarak anlamaya çalıştığını söyleyebiliriz” sözleri ile Polanyi (2016, s.135) klasik liberalizm ve muhafazakârlığın uzlaştığını belirtmektedir. Böylece toplumun kendiliğinden ve evrimci şekilde değişmesi gerektiğini öne süren muhafazakârlık ile kendiliğinden işleyen piyasa anlayışına sahip klasik liberalizmin yollarının kesiştiği söylenebilir.

Toplumsal hiyerarşinin gerekli olduğunu savunan muhafazakâr düşüncenin önemli isimlerinden Burke da (2016) “yoksulluğu bolluğun bir parçası” olarak tanımlamaktadır. Yoksullara yardım konusunu kamu güvenliği çerçevesinde ele alan Burke konuya “yoksulları piyasaya bırakalım; işler kendiliğinden yoluna girsin” şeklinde yaklaşmakta ve toplumsal sınıflar arasında kurulacak hiyerarşinin kamu güvenliğini sağlayacağını düşünmektedir (Polanyi, 2016, s.135). Bu çerçevede piyasanın ve toplumun kendiliğindenliğe bırakılması, kurucu aklın yargılanması, geleneğe ve toplumsal hiyerarşiye vurgu muhafazakârlığın liberalizm ile benzer noktalarını göstermektedir. Ancak muhafazakârlığın liberalizmi bütün yönleri ile benimsediğini söylemek yanlış bir yorumdur. Çünkü tarihsel sürece baktığımızda, ekonomik liberalizm, siyasi liberalizmin önüne geçmiştir. Bu doğrultuda liberalizm, gelenek ve toplumsal düzen vurgusu yapan muhafazakârlıktan ayrılmaktadır. Böylece muhafazakârlığın tarihsel süreçte liberalizm ile gelgitli ilişkisinin nedeni açıklanmaktadır.

Muhafazakâr düşünceler arasında farklı yaklaşımlar olmakla beraber temel özelliklere baktığımızda; dine, geleneklere, değerlere, kurumlara saygı ve bağlılık ilk olarak karşımıza çıkan ortak noktalarlardır. Bunun beraberinde insan aklına güvensizlik de muhafazakârlık kavramının temelini oluşturmakta, insan aklı yerine tarih, din, devlet ve kurumların hiyerarşi ile toplumda belirleyici olma düşüncesi öne çıkmaktadır. Ayrıca düşünce, otorite ve mülkiyeti toplumda gerekli görmekte ve hızlı değişime karşı mesafeli bir duruş sergilemektedir. Bunlara; muhafazakârlığın bir ideoloji olarak tanımlanabileceği, modernleşmeye değil rasyonalizme karşı modernleşmeci bir yaklaşıma sahip olduğu ve liberalizm ile paralel ilişkilere sahip olduğu da eklenmelidir:

“Kimi çalışmalar, muhafazakârlığı, basitçe din, gelenek, aileye önem vermesi, otoriteye saygı duyması gibi bazı çekirdek değerler çerçevesinde anlamaya çalışmaktadırlar. Ne var ki, bu çekirdek değerler başka ideolojiler ve cereyanlarca da paylaşılmaktadır. Dolayısıyla varsayılan bazı çekirdek değerleri birbirlerine benzeterek, belirli bir döneme/zümreye ait

muhafazakârlık hakkında genel geçer genellemeler oluşturmak mümkün değildir. Muhafazakârlık çalışmalarında uygulanabilecek tek muhafazakâr yöntem, tarihi ve kavramsal çözümleme yönteminin bir arada kullanılmasıdır (İrem, 2004, s. 9)”.

“Muhafazakârlık kavramını tanımlarken önemli sorunlardan biri, muhafazakârların büyük çoğunluğunun, muhafazakârlığın soyut bir kuram ya da ideoloji olduğunu kabul etmemeleri; kendi yargılarını geleneğe, tarihsel gerilimlere ve kademeciliğe dayandırarak savduklarını iddia etmeleridir (Marshall, 1999, s.512)”. Muhafazakârlığı; “ortaya çıkışı itibari ile bir ‘ancien regime’e (eski rejim) dönüş isteği” olarak tanımlayan Türköne’ye (2005, s.122-123) göre; “muhafazakârlar, pratik koşul ve amaçlara yaptıkları güçlü vurguya bağlı olarak, kendi düşünce sistemlerini bir ideoloji olarak değil, hayata yönelik bir ‘pozisyon alış’ olarak tanımlarlar”. Dolayısıyla muhafazakâr düşünce genel olarak bir ideoloji olarak değil, reaksiyoner bir tavır ya da korumacı bir mizaç olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama ile muhafazakâr düşüncenin sınırlarının çizilmesi bir derece daha zorlaşmaktadır:

“Muhafazakârlık, bir kavram kolajı gibidir. Bu kolaj, dönemler ve zümreler arasında da farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla tek bir muhafazakârlıktan ziyade birçok farklı muhafazakârlıktan bahsedilebilir. Kavramlar, bir ortamdan diğerine veya bir dönemden diğerine aktarılırken ve çeşitli sosyal, siyasal ve ekonomik pratikler içinde ete kemiğe bürünürken, anlamlarda da büyük kırılmalar, eksilmeler veya genişlemeler olmaktadır (İrem, 2004, s.10)”.

Bu kavram kolajı içinde, muhafazakârlık ile ilgili pek çok tanım yapılmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse; Türköne (2004, s.84) muhafazakârlığı; “statükoyu yaşatmak için günün şartlarına eklektik yorumlarla uyum sağlama çabası” olarak tanımlarken; Özipek (2011, s.15), “Batı tarihinde zengin bir felsefi mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneğini, modern zamanların hem bir parçası, hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrini ve içinde yaşadığımız tarih dönemine damgasını vuran bir siyasal ideoloji” şeklinde tanımlamaktadır.

Muhafazakârlığın reaksiyonerlik ya da bir mizaç olarak tanımlandığı iki yaklaşım olduğunu ve bu yaklaşımların yoğun bir şekilde kabul edildiğini daha önce belirtmiştik. Bu yaklaşımlar muhafazakârlığın bir ideoloji olduğu düşüncesini dışarıda bırakmaktadır. Ancak muhafazakârlığın temel düşüncelerine ve tarihsel süreçteki değişimine baktığımızda bir ideoloji olduğu düşüncesi kuvvetlenmektedir. “İdeolojiler,

dünyayı anlamaya, yorumlamaya ve değiştirmeye yarayan, geleneksel zihin haritalarının modern çağda faydalarını yitirmelerinin sonucu olarak filizlenmiş zihin haritalarıdır (Mardin, 2003, s.18)”. Mardin’in bu tanımı ve muhafazakârlığın genel yaklaşımı çerçevesinde baktığımızda, muhafazakârlığın açık ya da belirsiz olsa da bir zihin haritası olduğu görülmektedir. Bunu destekler şekilde muhafazakârlığın bir ideoloji olduğunu belirten Mollaer’e (2014, s.36-37) göre; muhafazakârlığın “ideolojiler üstü derin fikirler dünyası” olarak algılanmasında iki temel sorun vardır. Bunlardan biri “muhafazakârlığın üzerinde durduğu zeminin ideolojiler çağı olması, diğeri ise muhafazakârlık ve metafizik arasında kurulan gelişigüzel dolaysız bir bağlantıya dayanmış” olmasıdır.

Mollaer’in yaklaşımına ek olarak; muhafazakârlığın temel argümanlarından biri gelenek ile olan ilişkisidir. Ancak değişime karşı olmayan muhafazakârlığın geleneğe karşı “seçici bir tercihsellik” içinde olduğu görülmekte ve bu da ideolojik bir yaklaşım ile açıklanabilmektedir. Bunun yanı sıra muhafazakârlığın dayandığı kültür ve gelenek gibi kavramların kolaylıkla ideolojileşebileceği bilinmektedir. Muhafazakârlığın rasyonalizm karşısındaki konumlanması “kendiliğindenlik felsefesine verilen bir onay ve rasyonel toplumsal planlama anlayışına karşı eleştirel bir ideolojik durum” olarak tanımlanmasının önünü açmaktadır (Mollaer, 2014, s.37).

“Muhafazakâr düşünürlere göre, her ideoloji, konumu gereği gerçekleri sadece tek yanlı olarak ele alır. Bu tavrıyla ideolojiler kesinlikle mevcut sorunları bütünlük içerisinde kapsayamadıkları gibi ileri sürdükleri tekil ve yapmacık kurtuluş reçeteleriyle hastalığı topyekün tedavi etme yerine açık yaraya sürekli pansuman yapma yoluna saparlar. Zira her ideolojinin vaat ettiği bir yeryüzü cenneti vardır, ama bu cennet hiçbir zaman insanlığı gerçek huzuruna kavuşturamaz (Dural, 2005, s.18)”.

Pragmatist olduğu ve net sınırları olmadığı için eleştirilen muhafazakâr düşünce, diğer düşünceleri tek yönlü olmak ve yeryüzünde cenneti vaat ettiklerini ileri sürerek eleştirmektedir. Ayrıca muhafazakâr düşünce, diğer ideolojilerin var olan toplumdan ziyade gelecekteki ideal toplumun nasıl olması gerektiği ile ilgilendiklerini belirtmekte ve bu yaklaşımı eleştirmektedir. Ancak muhafazakâr düşüncenin de bir gelecek vaadi çerçevesinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Ayrıca muhafazakâr düşüncenin çok yönlü olma ve tüm gerçeklikleri kapsama çabası onun sınırlarının çizilmesini ve tanımının yapılmasını zorlaştırmaktadır. Muhafazakâr düşüncenin bu eklektik, değişken ve çok yönlü olma çabası düşüncenin temel noktasının kaymasına neden olmaktadır.

Toparlamak gerekirse; muhafazakârlık modernleşmeye değil rasyonaliteye karşı konumlanmaktadır. Çünkü muhafazakârlık modernlik ile ortaya çıkmış ve irrasyonellik yerine ampirist modernlik düşüncesini savunmuştur. Değişime değil devrime karşı olan muhafazakarlık değişimin toplumsal dinamikler çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini öne sürer. Tanımlanması güç bir kavram olan muhafazakarlığın siyasi, ekonomik, toplumsal pek çok alanda karşılığı bulunmaktadır. Muhafazakârlığın toplumsal hiyerarşi ve mülkiyet hakkını toplumdaki denge ve uyumun gereği olarak görmesi sosyalizme karşı konumlanışın temel sebebidir. Muhafazakârlığın topluma “kendiliğindenci” bakış açısı ve mülkiyet ile toplumsal hiyerarşiyi doğal bir dinamik olarak açıklaması muhafazakârlığın liberalizm ile yollarının kesiştiği noktalarıdır. Muhafazakârlık geleneğe ve değerlere önemli bir değer atfeder ancak değişime karşı olmayışı ve geleneğin güncellenerek icat edilmesi muhafazakârlığın seçici bir gelenek anlayışı olduğunu göstermektedir. Muhafazakârlığın rasyonalizme karşı duruşu ve temel aldığı düşünceler çerçevesinde bir zihin haritası olduğu yani bir ideoloji olarak tanımlanabileceğini göstermektedir.

2.5. Sekülerlik/Laiklik

“Ortaçağ Latincesinde ‘saeculum’ kelimesinden türeyen ve üç farklı semantik anlamı olan sekülerleşme kavramı, Roma dillerinde ‘secolo’, ‘siglo’, ‘sicle’ gibi yapılarla farklı anlamlara sahiptir (Casanova, 1994, s. 12)”. Latince şimdi ve hazır oluşu anlatan ‘zaman’ ve dünyada ve dünyevi oluşu” anlatan ‘mekânın’ birlikte varoluşu anlamına gelen ‘seaculum’ sözcüğü Türkçeye sekülerizm olarak çevrilmekte ve nesil, çağ anlamına gelmektedir. Çağdaşlık ve dünyevileşme anlamına gelen “sekülerleşmenin, bir ideoloji olarak ortaya konması ise sekülerizm olarak adlandırılır (Kirman, 2005, s. 52)”.

‘Sekülerizasyon’ ifadesinin “batıda ilk defa 1644-1648 yılları arasında Katoliklerle Protestanlar arasında uzun süren din savaşları sonunda yapılan Westfalya antlaşması metinlerinde kullanıldığını” belirten Hoccoğlu’na (1994, s. 42) göre; bu ifade ile “kilisenin elinde bulunan emlakların kamulaştırılması” kastedilmektedir. Böylece resmi bir metinde ilk defa kullanılan ‘sekülerleştirme’ ibaresi ile dini iktidara ait olan güç ve mülkiyetin dünyevi iktidara geçtiği söylenebilir. O dönemde nötr bir anlama sahip olan sekülerleşmenin, “18. yüzyıl ile birlikte arazinin kilise iradesinden sivil iradeye geçmesi ve bu arazilerin yönetiminin uzun yıllar boyunca siyasal bir

anlayışa dönüşmesi, kilise tarafından olumsuz anlamda kullanılmasına sebep olmuştur (Hocaoğlu,1994, s. 42)”. Bu kutsal malların ve anlamların dünyevileşmesi, kavrama kilise tarafından olumsuz bir anlam atfedilmesine neden olmuştur (Casanova, 1994, s. 13). İlk olarak Westfalya anlaşmasında emlaklar için kullanılan kavram, sonraki süreçte bireylerin, kurumların, toplumların dünyevileşmesi olarak kullanılmıştır. Kutsaldan sekülere doğru bu değişim, bir gelişmişlik ölçütü olarak da kabul edilmiştir. İlkel olarak tanımlanan pre-modern dönem ile modern dönem karşılaştırması toplumun gelişmişliğinin temel göstergesidir. Buna göre modernlik ile birlikte anılan sekülerleşme kavramı Batı toplumunda, modern öncesi ve modern dönem karşılaştırması temelinde şekillenmektedir.

Modern öncesi toplumlarda din, tüm kurumlar üzerinde söz hakkına sahiptir. Aydınlanma ve sekülerleşme ile birlikte kurumlar arasındaki bu hiyerarşik yapı son bulmuş ve din –yok olmamış- diğer kurumlar ile aynı özelliklere sahip hale gelmiştir. Kutsaldan kopuş, dindarlığın tamamıyla reddi değil değişim sürecinde dini anlayışın sosyal ve kültürel hayatta yadsınması yani dinin tek belirleyici özelliğini kaybetmesi olarak açıklanabilir. Bu değişim sürecinde geleneksel, kutsal değerler ortadan kalkmamış ancak kurumlar, din ve kilisenin yerini almıştır. Nitekim sekülerleşme ile dinin tamamen ortadan kaybolacağını öne süren klasik sekülerleşme teorilerinin yanlışlığı görülmüştür. “Dinin etkili olduğu sanat, diplomasi, ekonomi, felsefe, spor gibi pek çok alan dini içeriklerinden sıyrılmış ve sekülerleşmiş” olduğunu öne süren Hocaoğlu’na (1994, s. 43) göre; “sekülerizm dinin yok olmasını değil bireyselleşmesini talep etmiştir. Aynı zamanda kurumsal din yani toplumsal düzenleyici olarak dinin yerinden edilmeye çalışıldığı görülmektedir”. Aydınlanma ve modernleşme ile birlikte toplumsal olarak büyük değişimler meydana gelmiş ve bireyselleşme artmıştır. Bu süreçte kurumsal din bireyselleşmiş, değişmiş ancak beklenenin aksine yok olmamış etkisini artırmıştır.

Kavramın daha net şekilde anlaşılması için L. Shiner (1967, s. 209-217), “sekülerleşme kavramını; dinin gerileyişi (Decline of religion), ‘bu dünya ile uyumluluk’ (Conformity with "this World"), toplumun dinden ayrılması (Disengagement of society from religion), dini inanç ve kurumların aktarımı (Transposition of religious beliefs and institutions), dünyanın kutsaldan ayrılması (Desacralization of the World), kutsal toplumdan seküler topluma geçiş (Movement from a "sacred" to a "secular" society) olmak üzere altı başlık altında tanımlamıştır.

Sekülerleşmenin tanımı ve tarihi üzerine tartışmaların yanı sıra teori, tez, ideoloji, doktrin olduğu üzerine de ciddi tartışmalar bulunmaktadır. Sekülerleşme teorisinin sistematik bir tahlilden geçirilmediğini ileri süren Hadden'a göre (2002, s. 125), "sekülerleşme teoriden çok bir doktrindir". Yalnız bilimsel yoldan ispatlanması mümkün aksiyonları dikkate alan teoriden farklı olarak doktrin, arkasında yatan toplum ve dünya görüşünü de dikkate almaktadır. Sekülerlik kavramının 1851 yılında, 'bu hayata ait olan görev alanını' en iyi ifade ettiği için George Jacob Holyoake ile birlikte 'izm' olarak kullanılmaya başladığını öne süren Hocoğlu'na (1994, s. 43) göre; Sekülerleşme kavramı "toplumsal yapının dinin kontrolünden ve metafizik yönelimlerinden sıyrıldığı, bir anlamda geri döndürülmesi mümkün olmayan bir tarihi süreci tanımlamak" amacıyla kullanılırken, sekülerizm; "bireysel katılımı önemli gören, dinin devletten ayrı ve özerk olmasını savunan öğretisi, ideoloji" olarak tanımlanmaktadır.⁶ Kısacası sekülerleşme bir süreci tanımlarken, sekülerizm laikliği de içeren bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır.

"Genel olarak Sekülerizm, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak Protestan dünyasında dinden arınmış dünyevi bir hayat tarzı tesisi edilmesi; dinin, dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılması ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin ifna edilerek pasifize edilmesi ve tamamen ferdi ve zati bir hale irca edilerek hayat ile fonksiyonel bir rabatası kalmamış ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesinin bir ifadesi olarak algılanmıştır (Hocoğlu, 1994, s. 43)".

Sekülerleşme tarihi ile ilgili pek çok farklı görüş bulunmaktadır. Kavramın kökenlerini Eski Ahit'e kadar dayandıran görüşleri savunan isimlerin başında Peter Berger gelmektedir. Berger'e (2002) göre; "eski Ahit teolojisi dünyayı ruhsallıktan arındırmak için faaliyette bulunmuştur. Bu dönemde Tanrı kutsallığını korurken, dünya kutsallığından arınmış ve insanlığın kullanımına sunulmuştur. Reform hareketleri ile birlikte yerleşik din anlayışına ve kiliseye karşı eleştirilerin oluştuğu görülmektedir".

Klasik sekülerleşme teorilerinin önemli isimlerinden olan "Thomas Woolston, modernizm ve sekülerleşmenin dine karşı zafer kazanacağını ve gelecekte dinin tamamen yok olacağını" belirtmektedir (Stark, 2002, s. 34). Bu teorilerin içinde daha ileri giderek dini çöküşün daha yakın zamanda gerçekleşeceğini belirtenler de

⁶http://www.tdk.org.tr/index.php?option=com_karsilik&view=karsilik&kategori1=karsilik_liste&ayn1=bas&kelime1=sek%C3%BClarizm (Erişim tarihi: 15.11.2016)

bulunmaktadır. Ancak burada kavrama karşı ‘dinin yok olması’ ve ‘dinin özel alana çekilmesi’ olarak iki temel yaklaşım olduğu unutulmamalıdır. Dinin yok olacağını öne süren ve böylece “bir zamanlar otorite kanalıyla empoze edilen dini geleneğin, artık pazarlanmak durumunda” olduğunu ifade eden Berger’e (1967, s. 134-135) göre; “tüm bu değişimler (modernleşme, Reform, Rönesans), dini geleneğin tekeli ortadan kaldırır ve çoğulcu bir ortama yol açar. Ancak Berger (2002, s. 13), sonraki çalışmalarında kendisi de dâhil olmak üzere literatürün (klasik sekülerleşme teorilerinin) yanlış olduğunu ifade etmekte ve sekülerleşmenin modernleşme ile birlikte ortaya çıktığını ancak beklenenin aksine, dinin gerilemesine sebep olmadığını ileri sürmektedir. Böylece dinin gerileyeceği ve daha pozitivist bir dünya oluşacağı düşüncesi de yavaş yavaş terk edilmeye başlamıştır. Önceki çalışmalarında sekülerleşmeyi dinin yok oluşu olarak tanımlayan Peter L. Berger (2002, s. 13) sonraki çalışmalarında özeleştiri yapmış ve tamamen dünyevileşmiş bir toplum düşüncesinin yanlış olduğunu vurgulamıştır.

Bu çerçeveden literatüre genel olarak baktığımızda en temel anlamda alınabilecek iki yaklaşım bulunmaktadır. Modernleşmenin ilk dönemlerinde yaygınlaşan birinci yaklaşım; sekülerleşmenin yükselmesi ile dinin yok olacağı düşüncesi iken, ikinci yaklaşım; dinin yok olmadığı için sekülerizmin başarısız olduğu düşüncesidir. Yeni dini oluşumların ortaya çıkması bazı sosyologlara göre sekülerleşmeye tehdit iken, bazı sosyologlara göre ise geleneksel dinin form değiştirmesi ile sekülerleşmenin kanıtı olarak yorumlanabilir. Fikir birliğinin olmadığı klasik sekülerleşme teorileri temsilcilerinden bazıları sekülerleşme ile birlikte, dini çöküşün sonucunda dinin yok olacağını ileri sürerken, bazıları ise bu süreç ile birlikte dinin fonksiyonunun azalacağını ve değişeceğini belirtmektedir. Teorilerin aksine yapılan pek çok çalışmada; modernleşme ve sekülerleşme ile birlikte kurumsallaşan dinin etkisi azalırken, bireyselleşen dinin etkisinin arttığı görülmektedir. Böylece gerileyip yok olmayan ancak değişime uğrayan dindarlığın hem bireyselleştiği hem de modernleştiği söylenebilir. Konumundaki değişimine rağmen dinin toplumsal temelini özel alanda bulunabileceğini ileri süren Luckmann’a (2003, s. 103) göre; “geleneksel dini temaların 18. ve 19. yüzyılların ‘seküler’ ideolojilerinin daha ‘aşkın’ iktisadi ve siyasi değerlerinden daha kolay bir şekilde ‘özel alanın’ ‘seküler’ gerekliliklerine uyarlandıklarına işaret edilmelidir”.

Klasik sekülerleşme teorileri, din temelinde şekillenen toplumsal yapı ve kurumların dinden arınarak sekülerleştiğini, kilisenin gücünü ve etkisini kaybettiğini, toplumların ve insanların dine ilgisinin azaldığını öne sürmüşlerdir. Ancak klasik sekülerleşme teorilerinde de bir anlam bütünlüğü ve birliği olduğunu söyleyemeyiz. Sosyoloji literatüründe sekülerleşme teorilerine tarihsel çerçeveden baktığımızda karşımıza ilk isim olarak Auguste Comte çıkmaktadır. Evrimci bir bakış açısına sahip olan Comte, insan düşüncesinin gelişimini üç hal yasası ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre insanlık teolojik-metafizik aşamalarından sonra bilim ve akıl önderliğinde pozitivist aşamaya geçecektir. Özyay'a (2007, s. 54) göre; "Comte dini, bir yanılsama olarak değerlendirmiş; onun yerine sevgi, bilgi ve adalet temeline dayanan bir 'insanlık dini' kurmayı düşlemiştir. Böylece Comte; Tanrı'nın yerine insanlığı, ermişlerin yerine bilginleri, başka bir deyişle sosyologları geçirmiştir".

Emile Durkheim ise, toplumdaki çatışmaları önlediği gerekçesi ile dinin işlevsel yönüne önem vermiştir. Durkheim sosyal bütünleşme ve kontrolün tesisinde temel olarak gördüğü dini, bireyleri içinde yaşadıkları topluma bağlayan en temel bağ ve toplumu meydana getiren temel unsurlardan biri olarak saymaktadır. Ona göre; "din anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevler olarak dört önemli fonksiyona sahiptir (Günay, 2010, s. 222-223)". Çatışmacı yaklaşımın öncüsü olan Karl Marx'ın dine yaklaşımı ise genel teorisi ile bir bütündür. "Ona göre din; bir yandan sömürü ve sınıf çelişkilerini kamufle eden bir söylem, öte yandan da ezilenlerin ve yoksulların sefalet katlanmasını sağlayan bir 'müsekkin' yani afyon olarak işlev görür (Atay, 2011, s. 27)". Dolayısıyla dini bir afyon olarak gören Marx dinin, burjuvanın konumunu güçlendirmesinde ve işçi sınıfının sisteme uymasında önemli işlevi olduğunu vurgulamaktadır.

Sekülerleşmeyi "dünyanın büyüden arınması" olarak tanımlayan Max Weber ise, "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu" (1999) isimli çalışmasıyla toplumda din ve sosyo-ekonomi arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu belirtmiştir. Weber bu çalışması ile dinin, ahlakın yanı sıra toplumsal ve ekonomik yapının da belirleyicisi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu çerçevede sekülerleşme kavramını kullanmasalar da klasik sosyologlar toplumsal hayatta dinin rolü üzerine pek çok düşünce ortaya atmışlardır.

Bu dönemdeki düşünürlerin yaklaşımında pozitivistin son derece önemli olduğu da unutulmamalıdır. Wilson'a (1985, s. 9) göre; "Comte, sosyoloji disiplininin gerçekçi, deneysel ve pozitivist olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede klasik sosyologların genel

yaklaşımları ile dinin toplumsal işlevi örtüşmektedir. Marx'ın materyalizm vurgusu; Weber'in dünyanın büyümesini yitirmesi; Durkheim'in rasyonel etik anlayışı çerçevesinde baktığımızda klasik sosyoloji, sekülerleşmeyi neredeyse zorunlu bir sonuç olarak ortaya koymuştur". Bu çerçevede modernleşmenin ilerlemesi ile dinin özelleşeceği ve bireysel bir olguya dönüşeceği görüşünün ilk dönem yaklaşımlarda hâkim olduğu söylenebilir.

Modern ve seküler toplumlarda dinin canlanması, klasik paradigmanın eleştirildiği temel noktadır. Yeni dini hareketlerin ortaya çıkması ve toplum tarafından yoğun ilgi görmesi yeni paradigma savunucuları tarafından da tartışılmıştır. Bu paradigmaya göre; bireylerin ölüm, yaşam gibi sorularına bilim, modernite ve sekülerleşmenin cevap bulamaması üzerine, modernleşme ve sekülerleşme krizleri ortaya çıkmış ve insanlar yeni arayışlara girmişlerdir. Köse'ye (2001, s. 154) göre;

"1960'larda teoriyi savunan, hatta 1968 yılında New York Times gazetesinde yayınlanan bir röportajında "XXI. yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını" söyleyen Berger, 1990'ların sonunda sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının oldukça yanlış olduğunu, bazı istisnaları hariç, dünyanın bugün olabildiğine dinî bir dönem yaşadığını, sekülerleşme teorisinin özünün kabul edilemeyeceğini dile getirmeye başlamıştır".

Berger'in fikirlerindeki değişimden de anlaşılacağı gibi; tarihsel süreçle birlikte dinin belli değişimler geçirse de aşkın değerinin devam ediyor olması, hem modernitenin hem de klasik sekülerleşme teorilerinin eleştirilmesine neden olmuştur. Klasik sekülerleşme teorilerini eleştiren yeni paradigma (G. Davie, M. Douglas, Glockand, Bellah, J. K. Hadden, T. Luckmann, D. Martin, R. Stark, W. Bainbridge) savunucuları; dinin yok olacağı ya da özel alana çekileceği düşüncelerini eleştirmiş ve dinin aşkın ve kutsal değerini sürdüreceğini belirtmişlerdir. Ayrıca klasik sekülerleşme teorileri gibi bütünlüklü bir yapıya sahip olmayan yeni paradigmaya göre;"kilise etkisini büyük ölçüde kaybedecektir. Ancak sekülerleşme yeni çıkan dini gruplar üzerinde etkili olamayacaktır. Toplumların eskiden daha dindar olduğu görüşü yanlış bir ön kabuldür. Klasik sekülerleşme teorilerinin din tanımını yanlıştır. Sekülerleşme ile birlikte din değil kilise ve ruhban sınıfı gücünü kaybetmiştir. Kilisenin gerilemesi ile dinin gerilemesi

farklıdır. Din her geçen gün yeni bir form ile varlığını sürdürmektedir (Köse, 2001, s. 156)”.

Modernleşme, bilim ve sekülerleşme ile birlikte toplumsal olguların düzlemsel olarak ele alınış şeklini eleştiren yeni paradigmaya göre; dinin etkisinin kurumlarda azalırken, zihinlerde daha çok yer bulması önemsizleştiği anlamına gelmemektedir (Köse, 2001, s. 156). Ayrıca sekülerleşmenin tüm dünyada evrensel bir sürece ve etkiye sahip olduğu da söylenemez.

“Sekülerleşme karşısında güç durumdaki geleneğe ve sekülerleşme tezinin “resmi bilgeliğine” rağmen, din ölümü için yapılan bütün davetleri kabul etmemiştir. Alman Katolikliği örneğinde olduğu gibi mezheplerin toplumsal alandaki etkinlikleri çökebilir, ancak Birleşik Devletlerdeki Mormonlar ve Baptistler örneğinde olduğu gibi diğerleri yükselmiştir (Wentworth, 1989, s. 46)”.

Buna ilaveten yeni paradigma savunucuları, klasik sekülerleşme teorilerinin öngördüğü gibi, sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile tarihsel süreçte sekülerleşmeden tekrar bir dönüşün olacağını savunmaktadır (Köse, 2001, s.156). Yani yeni paradigma klasik sekülerleşme teorilerinin yanı sıra modernleşmenin ilerlemeci, doğrusal yaklaşımını da eleştirmektedir. Onlara göre dünya, ilerlemeci ve evrensel olarak değil, heterojen ve dairesel olarak değişim göstermektedir. Köse (2001, s. 156)’ye göre de “klasik sekülerleşme teorilerinin doğrusal yapısı eksiktir. Çünkü (toplum) dairesel ve döngüsel bir yaklaşımla değerlendirilmelidir”. Bu yaklaşıma göre; din ve sekülerleşmenin konumları topluma, coğrafyaya, kültüre ve zamana göre değişen, iniş çıkışları olan dairesel bir sisteme sahiptir.

Klasik sekülerleşme teorilerini sistemsal bir analizle eleştiren yeni paradigma savunucusu Hadden’a (2002, s. 139) göre; “klasik sekülerleşme teorilerine tenkitçi bir gözle bakıldığı zaman onun sistematığı olmayan bir teori olduğu ortadadır. Eldeki veriler teoriyi desteklememektedir. Sekülerleşmenin kurumsal dini etkisi altına aldığı bölgelerde yeni dini hareketlerin hızla çoğalması belki de tüm kültürlerde her zaman var olduğunu göstermektedir. Dinin reformlarla isyanlarla ve devrimlerle başının derde girdiği ülkelerin sayısı sürekli artmaktadır”.

Bu maddeler ışığında yeni paradigma, klasik sekülerleşme teorilerini; sistematik olmadığı, yapılan araştırmaların ileri sürülen düşünceler ile uyuşmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Klasik sekülerleşme teorisinin dinin yok olacağı ile ilgili görüşlerinin tarihsel süreçte geçerli olmadığını öne süren yeni paradigma; modern dünyada dinin hala etkisinin devam ettiğini, sekülerleşme ile birlikte geleneksel dinde bozulmalar olsa

da yeni dini hareketlerin arttığını, yeni dini hareketlerin sekülerleşmiş toplumlarda da varlığını güçlü şekilde koruduğunu ve dinin hem politik alanda hem de gündelik hayatta varlığını arttırarak devam ettirdiğini belirtmektedir. Böylece yeni paradigmanın dinin konumu temelinde klasik paradigmanın karşısında yer aldığı söylenebilir.

Sekülerleşme ve dindarlık temelinde eski ve yeni paradigmanın sentezi olarak görülebilecek, Mark Chaves'in (1994) ortaya koyduğu 'eklektik paradigma'ya göre ise; her iki yaklaşım da modern dönemde dinin konumu ile ilgili tam bir açıklama getirememiştir. "Dinin doğrusal şekilde ilerlediğini savunan 'eski paradigma' (Klasik sekülerleşme teorileri) ile döngüsel olduğunu savunan 'yeni paradigmaya' karşılık 'eklektik yaklaşım', sekülerleşme ve din arasındaki diyalektik bağa vurgu yapmaktadır (Chaves, 1994, s. 751)". Eklektik paradigmanın önemli isimlerinden olan Chaves (1994, s. 752), "dinin konumu ve toplumsal meşrutiyyetinde değişen gücüne" vurgu yapmaktadır. Ona (1994, s. 752) göre; "sekülerleşme, dini etkiyi devam ettirmeye çalışan aktörler ile dinin önüne geçmeye çalışan aktörlerin çatışmasının ürünüdür". Wade Clarke Roof, William MicKinney, David Yamane ve Jose Casanova eklektik paradigmanın savunucuları olarak sıralanabilir. Roof ve McKinney yeni dini yaklaşımlar ile bir yükselmeden bahsederken, sekülerliğin de bir yükselişinden bahsetmek gerektiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla toplumda karşılıklı konumlanmış kavramların birbirini etkilediği ve birlikte var olduğu unutulmamalıdır. Eklektik paradigmaya göre; eski paradigmanın dinin gerilemesi ve yok olması şeklinde yorumlanması yanlıştır. Yeni dini hareketler her yerde çok yoğun değildir. Modern dünyada dinin varlığı abartılmıştır. Yeni paradigma ABD özelinde genellemelere varmış Avrupa'daki gelişmeleri dikkate almamıştır. Yani yeni paradigma çerçevesinde, ABD'de dindarlığın arttığı verilerle açıklanmış ve bu sonuçlar geliştirilmiştir. Yeni paradigmanın ileri sürdüğü dini ekonomi yaklaşımının yaygınlığı ikna edici değildir. Yeni paradigma sekülerleşmenin bireysel boyutu ile ilgilenirken kurumsal yönüne yer vermemiştir (Özay, 2007, s. 199).

Eklektik paradigma kurumsal olarak bakıldığında; sekülerleşmenin özünde farklılaşma bulunduğunu ve bilim, ekonomi gibi pek çok alanda artık dini yetkenin olmadığını belirtmiştir. Eski ve yeni paradigma çatışmasına girmeyen eklektik paradigmaya göre; dinin gerilemesi anlamına gelmeyen sekülerleşmenin nesnesi 'din' değil 'dini otorite'dir. Çünkü din ile modernitenin uzlaşabileceğini belirtir ve sekülerleşme ile dini karşılıklı konumlandırmaz. Kısaca söylemek gerekirse; eklektik

paradigma, din ve sekülerleşmenin iktidar için savaşan iki aktör olmadığını, ikisinin de etkileşim halinde olduğunu savunmaktadır (Özay, 2007, s. 199) .

Bu üç teori de sekülerliğin ve dindarlığın artışı ve azalışı üzerinden çıkarımlar yapmaktadır. Peki, dindarlık ve sekülerlik nasıl ölçülmektedir? Toplumsal pek çok olgu gibi dindarlığın ve sekülerliğin ölçülmesi zor olduğundan, verilerin nicelleşmesine dayalı yöntemler sağlıklı sonuçlar vermeyecektir. Ülkeye, tarihe ve toplumun içinde bulunduğu pek çok koşula göre değişim gösteren din ve sekülerlik seviyelerinin ölçülerek objektif sonuçlar elde edilmesi oldukça zordur. Sekülerleşme ve dindarlığı ölçmeye çalışan birçok araştırma genellikle alan araştırmasına dayanmaktadır. Alan araştırmasında kiliseye/camiye devam oranı, evlilik ve ölüm gibi törenlerin kilisede/camide yapılması gibi sorular sorulmaktadır. Ancak bireyselleşen toplum üyeleri ibadet yerlerine gitmeden de ibadetlerini gerçekleştirebildikleri için toplu dini ibadetlere katılım azalmıştır. Luckmann (2003) bu durumu ‘görünmeyen din’ olarak isimlendirmektedir. Bu azalma bazı araştırmacılar tarafından sekülerizmin başarısı olarak görülse de, toplumsal dindarlığın yerini bireysel dindarlığın aldığını ileri süren Kirman (2005, s. 24)’a göre; “nicel sekülerleşmeden nitel sekülerleşmeye geçiş olarak yorumlanmalıdır”. Bunun yanı sıra dini pratiklerin bireysel olarak da yapılabileceği İslam gibi dinlerde ölçüm daha da zordur. Bu sebeple de camiye gitme oranı sekülerleşme düzeyi ile ilgili sağlıklı bir veri sağlayamamaktadır.

Ayrıca dini pratiklere katılma oranı, dindarlık ve sekülerlik algısı dışında toplumsal ve bireysel pek çok süreçle de ilgilidir. Örneğin; 1981-2001 yılları arasındaki verileri inceleyen Dünya Değerler Araştırmasına göre; tarım toplumlarında haftada bir kez kiliseye gitme oranı % 44, endüstri öncesi toplumlarda % 25 ve endüstri toplumunda % 20 oranındadır (Norris ve Inglehart, 2004). Bu çalışma kiliseye gitme oranında; içinde bulunan toplum, zaman, ekonomi gibi pek çok değişkenin etkili olduğunu göstermektedir. Ayrıca Müslümanlıkta dini görevler bireysel de yapılabilmektedir. Camiye gitmek ya da gitmemek bireysel tercih ve alışkanlık ya da insanların kiliseye veya camiye gitme nedenleri sosyo-kültürel olabilir. Bir önceki başlıkta da açıkladığımız üzere; dinin bir gelenek olduğu gerçeği de dindarlığın ölçülmesini zorlaştırmaktadır. Ayrıca günümüzde varlığını sürdüren sekülerizmin dini inanışları da içinde barındırdığı görülmektedir. Nitekim sekülerizm dinden arındırılmış bir toplum idealinden ziyade dinin şekillendirildiği ve sınırlandırıldığı bir toplum modeli önermektedir.

Sekülerleşme tartışmalarında diğer önemli nokta, geçmiş toplumların daha dindar olduğu ön kabulüdür. Kilisenin altın çağı, İslamiyet'in asr-ı saadet anlayışı geçmişin dindar olduğu varsayımından şekillenmekte ve geçmişten bir özlem ile bahsedilmektedir. Bu varsayım tarihsel süreçte dindarlığın azaldığı ve sekülerleşmenin arttığı sonucuna götürmektedir. Stark'a (2002, s. 43) göre, “önde gelen birçok din tarihçisi artık tarihte bir ‘İnanç Çağı’ olmadığında hem fikirdir ve çoğu ‘bir zamanlar efsanesinde’ olduğu gibi ‘dindar geçmiş’ fikri de sadece bir nostaljiden ibarettir”. Geçmişteki dindarlığın abartıldığı düşüncesinin yanı sıra o dönemlerde kilisenin siyasi amaç taşıdığı da belirtilmektedir. Siyasi amaç ile kiliseye katılım, toplumun dindarlık ve sekülerlik seviyesi ile ilgili sağlıklı veri sağlamayacaktır.

“XI. yüzyılda yaşayan İngiliz keşiş Malmesbury’li William soyluların kiliseye çok ender gittiklerinden, en dindarlarının bile ayinleri evlerinde yaptıklarından şikâyet ederek ‘onların sabah ayinini kilisede değil, yatak odalarında eşlerinin kollarında uzanarak yaptıklarını’ ifade eder (Stark, 2002, s. 43-55)”.

Stark (2002, s. 44-45); o dönemde insanlar kiliseye gitmediklerini, gitse bile vaaza katılmadıklarını belirtmektedir. Bunun sebebini ise; “halkın Latince bilmemesi, kilisede yeterli seviyede din adamının olmaması, ruhban sınıfının zevki sefa içinde olması, papazların yeterli dini bilgiye sahip olmaması” olarak açıklamaktadır. Ayrıca Stark'a (2002, s. 45) göre; “XV. asırda kiliseye gitmek demek, ısıtması olmayan bir binada, belki de hiç Latince bilmeyen, anlamsızca mırıldanıp duran papazların icra ettiği Latince ayinleri dinlemek için dakikalarca ayakta dikilmeyi gerektirmektedir”.

Burada bir parantez açmak gerekirse, sekülerleşme ile ilgili genel kavramsal çerçeve genellikle Batı ve Hristiyan geleneği çerçevesinde şekillenmiş ve kabul görmüştür. Hâlbuki Hristiyanlık ve İslamiyet'in modern toplumsal koşullar karşısındaki farklılığı nedeniyle sekülerleşme de toplumların dinamiklerine göre değişiklik göstermiştir. Mert'e (1994, s. 93) göre; “Hristiyanlığa atfedilen din ve devlet ayrımı ilkesinin, İsa'nın meşhur ‘Sezar'ın hakkını Sezar'a verin’ hükmüne dayandırılması, Batınında modern düşünce geleneğinin gelişmesinden sonra ortaya çıkmış naif bir yorumlamanın sorgulanmadan kabul edilmesi sonucudur”. Bu yorumlamanın din ve devlet ayrımı temelinde yorumlanmasının anlamlı olmayacağını ileri süren Mert (1994, s. 93); “toplumsal ve siyasal hayata ilişkin açık hükümler taşımadığı için Hristiyanlığın

toplumsal yaşamı şekillendirme amacı olmadığı söylenemez”. İslamiyet ise Hristiyanlığa oranla toplumsal hayat ile ilgili daha açık hükümlere sahiptir.

“Giddens’ın (2000); sekülerleşmenin tezahür ettiği boyutları; dini katılımın azalması, siyasal ve ekonomik alanda dinin etkinliğinin zayıflaması, dini inanç ve ibadetlere ilginin azalması şeklinde üç başlık altında toplamasını” eleştiren Kirman’a (2005, s. 60) göre; “bu boyutlar Hristiyan gelenek için geçerlidir. İslam söz konusu olduğunda dini katılımın azalması ve dini inanç ve ibadetlere ilginin azalması bir arada ele alınmalıdır”. Diğer taraftan Hristiyan dininde mezheplerin kendilerine ait kiliselerinin olmasının aksine, İslam dininde, camilerde böyle yaygın bir ayırım bulunmadığından İslam dünyası için yeni kavramlaştırmalar ve yeni araştırma tekniklerinin belirlenmesi zorunlu bir ihtiyaçtır. Bu çerçevede araştırmalarda dinin yalnızca pratikler üzerinden yorumlanması, teorilerin evrenselleştirilmesi ve sonuçların genelleştirilmesi ciddi eksiklikler barındırmaktadır.

İslam ve sekülerleşme ilişkisinin yanı sıra, laiklik ve sekülerleşmenin farkı Türkiye’de modernleşme sürecini anlamak için önemli ipuçları vermektedir. TDK⁷ da, “devlet ile din işlerinin ayrılığı, devletin din ve vicdan özgürlüğünün gerçekleşmesi bakımından yansız olması” olarak tanımlanan laiklik kavramının, sekülerlik ile arasında bir anlam kayması olduğunu ve hatta kavramların birbiri ile farklı anlamlara gelmelerine karşın birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca toplumda sekülerliğin bir karşılığı olmadığı ve laikliğin tüm bu kavramlara karşılık kullanıldığı da görülmektedir.

Sekülerlik ve laiklik ayırımına baktığımızda Subaşı’na (2004, s. 52) göre; “laiklik din-devlet ilişkileriyle ilgili bir kavramken, sekülerlik dinin bireysel ve toplumsal plândaki karşılığıdır”. Yani sekülerleşme ve laiklik yakın anlamlara sahip olsa da farklı anlamlara gelmektedir. “Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik anlayışı siyasal, dinsel ve toplumsal olguları kendine özgü bir tarzda harmanlanmaktadır. Bu laiklik algısında Batıyla harmanlanmış bir toplumsal olgu kurulurken, laiklik daha çok devlet politikasının iradesini temsil etmektedir (Göle, 2008, s. 115-116)”. Laiklikten daha geniş bir tanıma sahip olan ve genellikle ‘çağdaşlık’ olarak tanımlanan sekülerlik genel olarak dinin toplumdaki yerini ifade ederken, laiklik din ve devlet işlerinin ayrılması anlamına gelmektedir.

⁷http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.565d6afd501f33.56980570 (Erişim Tarihi: 15.10.2015).

Türkiye’de Kemalizm, ulusalcılık, sekülerleşme, modernleşme ve laiklik birbiri yerine kullanılan muğlak kavramlardır. Her ne kadar evrensel bir çerçeveye sahip olsa da bu kavramlar, topluma ve tarihe göre farklılaşmaktadırlar. Çalışmanın bu bölümünde; kavram ve kimliklerin literatürdeki tanımları ve farklılıklarına değinilmiş, toplumsal algıdaki karşılıklarının da alan araştırması ile açıklanması hedeflenmiştir. Literatürde net sınırları çizilemeyen sekülerleşme ve laikliğin her ne kadar kesişme noktaları bulunsa da farklı kavramlar olduğu görülmektedir. Ancak Türkiye özelinde bakıldığında; İslamcılık ve muhafazakârlık gibi, sekülerlik ve laikliğin de benzer kavramlar olarak tanımlandığı ve birbirleri yerine kullanıldığı söylenebilir. Ancak bu belirsiz yaklaşım bugünün Türkiye’sindeki kimlikleri ve bu kimliklerin benzerlik ve farklılıklarını açıklamayı zorlaştırmaktadır. Bu çerçevede bu çalışma, alan araştırması ile tüm bu kimliklerin toplumsal algıdaki karşılığını anlamayı amaçlamaktadır.

2.6. Kimliğe ve Ötekileştirmeye Teorik Yaklaşımlar Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler

Kimlik ve benlik algısı insanlık tarihi kadar eskidir. Ancak Sosyal Bilimler literatürüne baktığımızda; kavram olarak kimliğin ve kimlik tartışmalarının özellikle 1950’li yıllar ile birlikte önem kazandığını söyleyebiliriz. Küreselleşme, toplu göçler, geleneksel-modern-post modern toplumsal dönüşümler ve sınıf kavramının alternatifi olarak kimliğin algılanmış olması bu popülerleşmenin nedenleri arasında sayılabilmektedir. Tarihsel süreçte dönüşüme uğrayan kimlik kavramı ile ilgili çalışmalarda bireysellik ve benliğin arka planda kaldığı, toplumsal aidiyetler temelinde milli ve dini kimliklerin ön plana çıktığı söylenebilir. Bu tarihsel süreçteki değişimlerin etkisi ile muhafazakâr kimliklerin nasıl bir değişim geçirdiğine ve seküler kimliklerin nasıl ortaya çıktığına çalışmanın birinci bölümünde ayrıntılı olarak değinilmiştir.

Kavrama kuramsal açıdan baktığımızda; sosyal bilimler alanında çok sayıda farklı yaklaşım açısından ele alınan kimliğin standart tek bir tanımının olmaması kavramın açıklanmasını zorlaştırmaktadır. Bu anlam karmaşasında kavramın daha iyi anlaşılması için sosyal bilimler literatüründe kimliğin oluşum süreci ve kimliğe yaklaşımlar; özcü, inşacı ve araçsal olmak üzere üç temel başlık altında ele alınmaktadır.

Modernleşmenin ilk dönemlerinde literatüre hâkim olan özcü yaklaşım, özellikle felsefe (Soren Kirkegaard, Martin Heideger, Jean Paul Sartre) ve psikoloji (Erik Erikson) alanında yaygın olarak görülmektedir. Özcü yaklaşımlara göre; kimlikler verili

sabit ve kültürel bir temele dayanmakta ve din, etnisite, cinsiyet gibi biyolojik etkenler kimliğin temel unsurları olarak ele alınmaktadır. Kimliğin verili ve sabit olduğunu öne süren özcü yaklaşıma göre; değişim ancak bu özellikler çerçevesinde ve bireysel temelde gerçekleşmektedir. Sosyal Bilimler literatüründe, özellikle de Uluslararası İlişkiler bölümünde, özcü yaklaşımlara verilen en temel örnek Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması (1996)" isimli eseridir. Dil, tarih, gelenek ve dini nesnel olarak tanımlayan Huntington medeniyeti bu kavramlar çerçevesinde ortaya koymuştur. Kimliğin değişmez bir öze karşılık geldiğini öne süren bu yaklaşım köklü değişimlere ve melez kimliklere yer vermemektedir.

Kimlikleri bireysel bir mizaç, psikolojik bir süreç olarak ele alan özcü anlayışa göre; seküler ve muhafazakâr kimlikler toplumsal, siyasi bir grup kimliğinden ziyade bireysel bir mizaç olarak tanımlanmaktadır. Özcü yaklaşım çerçevesinde muhafazakârlık, var olan yapıyı muhafaza etmek, değişime karşı durmak ya da insani bir güdü olan korumacılık ile açıklanmaktadır. İnsan mizaç olarak değişime ve bu değişime ve değişim sonrasındaki belirsizliğe karşı muhafazakâr bir yaklaşıma sahip olabilmektedir. Kimlikleri özcü anlayışla açıklama çabası çalışmanın konusu çerçevesinde; "Kemalizm muhafazakâr mı?" sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Derinlemesine incelendiğinde bu sorunun temelinde muhafazakârlığın siyasi, toplumsal, ideolojik, soyut bir kimlikten ziyade özcü anlayış çerçevesinde korumacı bir mizaç olarak algılandığı görülmektedir. Ancak modernleşme, rasyonelleşme, tarihsel süreçler ve değişimlerin etkisi ile toplumsal, tarihsel, siyasi ve ideolojik bir grup kimliği olarak tanımlanabilecek olan sekülerlik ve muhafazakârlık, özcü anlayıştan uzaklaşarak inşacı bir çerçeveye oturmaktadır. Birinci bölümde de bahsettiğimiz gibi; bugün kullanıldığı anlamıyla muhafazakârlık, insani bir mizaç olan korumacılıktan çok daha fazlasıdır. Sekülerlik ise; rasyonel karar verme ve konumlanma dışında toplumsal siyasal bir duruşa karşılık gelmektedir. Nitekim seküler ve muhafazakâr kimlikleri özcü yaklaşım çerçevesinde, bireysel bir mizaç ve bir öz olarak açıklamak bu iki kimliğin bugünkü konumunun tüm yönleriyle anlaşılmasını engellemektedir.

Diğer taraftan siyasi kimlikleri verili, sabit ve değişmez kültürel temeller çerçevesinde ele alan özcü yaklaşım; kimliklerin değişimini, tarihe ve coğrafyaya göre farklılaşmasını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Çünkü din ve etnisiteyi kimliklerin temelindeki değişmez yapılar olarak tanımlayan özcü anlayış çerçevesinde; Türklük ve Müslümanlığın tarihe ve coğrafyaya göre aynı muhtevaya sahip olması gerekmektedir.

Ancak reel dünyaya bakıldığında Müslümanlığın pek çok farklı formasyonu ile karşı karşıya kalındığı söylenebilir. Örneğin; özcü yaklaşım çerçevesinde Müslümanlığa ve Türklüğe atıf yapan tüm kimliklerin benzer özellikler göstermesi gerekmektedir. Ancak Türkiye tarihine bakıldığında pek çok kimliğin Müslümanlık ve Türklüğe atıf yaptığı ancak birbirlerinden pek çok noktada farklılaştığı öne sürülebilir. İşte tam da bu noktada; kimliklerin bir mizaç ve özden daha fazlası olduğu ve toplumsal ve tarihsel süreçlere göre inşa edilerek farklılaştıkları görülmektedir. Bunun yanı sıra melez kimliklere yer vermeyen özcü yaklaşımın aksine kimlikler arasında net sınırlar olmadığı, günümüzde kimliklerin melez desenler ile şekillendiği söylenebilir.

Modernleşme ile birlikte bir mizaç olmaktan ziyade toplumda şekillenen ve aidiyet hissedilen bir grup kimliği olarak tanımlanan seküler ve muhafazakâr kimliklerin anlaşılması ve karşılıklı konumlanarak birbirini inşa etmesi çerçevesinde, inşacı yaklaşımların daha açıklayıcı olduğu bir gerçektir. Wendt'e (2012) göre; kimliğin verili olmadığını ve zaman içinde aktörlerin kendilerini nasıl tanımladığı ile şekillendiğini öne süren inşacı yaklaşımlar, bu tanımlamaların öteki tarafından ne dereceye kadar kabul gördüğüne bağlı olarak şekillenip değiştiğini savunmaktadırlar. Yani inşacı yaklaşımlara göre kimlik; bir öze değil, aktörün kendini tanımlamasına ve anlamlı ötekisi karşısında konumlanmasına göre şekillenmekte ve kimliklerin oluşumu sosyal ve toplumsal bir sürece karşılık gelmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde; bireyin, düşüncenin, devletin, ne olduğundan ziyade, kendisini nasıl tanımladığı önem kazanmaktadır. Özcü yaklaşımların aksine kimlikler arasındaki farklılaşmanın temelinde; din, etnisite, cinsiyet gibi özellikler değil, kimliğe atfedilen anlamlar bulunmakta ve kimlikler arası farklılaşmalar ve çatışmalar daha önce bahsedildiği gibi anlamlı ötekisi çerçevesinde şekillenmektedir. Bu tanımlamalar ve konumlanmalar, farklı siyasal ve sosyal süreçler sonucunda –uzun ve zor da olsa- değişime uğrayabilmektedir. Ancak inşacı yaklaşımlar kimliklerin tamamen özden bağımsız olduğunu öne sürmekten ziyade, özün toplumda nasıl şekillendiği ve anlamlandırıldığı açıklama çabasındadırlar. Örneğin; inşacı yaklaşım biyolojik olarak bir öze karşılık gelen kadın kimliğini, biyolojik bir özellik olarak değil toplum, tarih, coğrafya çerçevesinde yüklenen anlamına göre yani toplumsal cinsiyet çerçevesinde açıklama çabasındadır. Bu doğrultuda toplumsal süreçlerdeki anlamlandırma, ötekileştirme ve aidiyet kimliklerin açıklanmasında ve anlaşılmasında başat bir konumdadır.

Literatürde kimlik yaklaşımları genellikle özcü ve inşacı yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Ancak kurumlar, devlet ve iktidar da toplumsal kimliğin oluşumunda etkili birer aktördür. Dolayısıyla inşacı yaklaşımın bir alt başlığı olarak da anlaşılabilir araşsal yaklaşımlar karşımıza çıkmaktadır. Fregon ve Laitin (2000); araşsal yaklaşımlar çerçevesinde kimliğin siyasi elitler tarafından siyasi amaçlarına destek ve meşruiyet kazandırmak için stratejik olarak manipüle edildiğini vurgular. Bu çerçevede kimliklerin siyasi aktörler tarafından şekillendiğini kabul eden inşacı yaklaşımlar, “araşsal yaklaşımların aksine kimlik inşasının sadece bu siyasi ve araşsal manipülasyonlara indirgenemeyeceğini öne sürmektedirler (Rumelili, 2014, s. 261)”. Bu bağlamda iktidar söylemlerinin kimlik üzerinde etkili olduğu ancak tek etken olmadığı bir gerçektir. Çünkü iktidarların ve liderlerin ürettikleri kimlik söylemleri toplumdan bağımsız değildir, toplumda bir karşılığı olması ve toplum tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. Üstelik iktidar ve liderler içinde buldukları toplumun çocuklarıdır bu sebeple de toplumdaki kimlikleri şekillendirirken toplumdaki kimlikler tarafından da şekillenmektedirler. Kısacası toplumsal kimlikler; ben, öteki, iktidar, bilgi stokları, ön kabuller çerçevesinde sosyal bir süreçte şekillenmektedir.

Bu çerçevede Sosyal Bilimler literatüründe kimliğe özcü, inşacı ve araşsal olmak üzere üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Seküler ve muhafazakâr kimlikler söz konusu olduğunda kimliklerin değişmez özelerine vurgu yapan özcü yaklaşımlardan ziyade kimliğin toplumsal süreçlerde şekillendiğini öne süren inşacı ve iktidarın, devletin, kurumların etkisini vurgulayan araşsal yaklaşımların daha açıklayıcı olduğu bir gerçektir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler etnik, dini, biyolojik özelliklerden daha fazlası anlamına gelmektedir. Bu sebeple geniş bir perspektiften ele alınmaları gerekmektedir.

2.6.1. “Ben” ve “Biz” Kimliği Çerçevesinde Sosyal Kimlik Kuramı ve Bilgi Stokları

1960’lı yıllar ile birlikte dünya hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönemde kimliklerin parçalandığı ve 1960’lı yılların sonunda toplumsal cinsiyet/feminizm gibi kimlik temelli yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin de etkisi ile 1970’li yıllarda kimlik kavramı “ben” ve “öteki” çerçevesinde ele alınmaya başlamıştır. Bu çerçevede kimliği “ben” ve “öteki” dikotomisinden açıklamaya çalışan sosyal kimlik kuramı literatürde önemli bir yere sahiptir. Sosyal kimlik kuramının önemli ismi Henry Tajfel, 2. Dünya Savaşı’nda esir kamplarında

yaşamış ve din, ırk temelinde bütünleşen büyük örneklemlerli gruplar arasındaki çatışmayı analiz etmeye çalışmıştır. Henry Tajfel ve John Turner (1982) tarafından geliştirilen sosyal kimlik kuramına göre; grup kimliği, bireyin benliğinin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla “birey için anlamlı olan grup üyeliği, kişisel kimliğin yerini sosyal kimliğin almasına yol açmaktadır (Demirtaş, 2003, s. 129)”. Buna göre kişisel bir mizaçtan ziyade aidiyet hissedilen soyut bir grup kimliği olarak tanımlanabilen muhafazakâr ve seküler kimlikler; kendi içlerinde benzerlik temelinde, öteki karşısında farklılık temelinde şekillenmekte, birbirlerini “ben” ve “öteki” olarak konumlandırmakta ve bu konumlandırma ile aidiyetlerini ötekisi çerçevesinde tanımlanmaktadır.

Bu teoriye göre; ortak geçmişe sahip ve benzer durumda olan bireyler benzer sosyal kimliklere sahiptirler. Bu çerçevede modernleşmenin çocuğu olarak tanımlayabileceğimiz seküler ve muhafazakâr kimliklere baktığımızda; iç grupta aynı tarihe atıf yapıldığı, iki kimliğin de dine, geleneklere ve kültüre karşı benzer yaklaşımlara sahip olduğu görülebilmektedir. Nitekim çalışmanın alan araştırmasının da ortaya koyduğu gibi; Türkiye’de Cumhuriyet tarihine olumlu atfı olan seküler kimlikler ile Osmanlı tarihine olumlu bir atfa sahip olan muhafazakâr kimliklerin dine, kültüre ve geleneklere karşı grup içinde benzer bakış açılarına sahip oldukları söylenebilmektedir. Ancak her ne kadar aynı tarihsel süreçlerden geçmiş olsalar da seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklı temellere atfı, aidiyet hissedilen kimlik çerçevesinde seçiciliğin önemini ortaya çıkarmaktadır. Sosyal kimlik kuramında da belirtildiği gibi; kişisel kimliğin önüne geçen grup kimliklerinin, sosyal inşa sürecinde reel gerçekliğin de önüne geçtiği görülmektedir. Bu aidiyetlerin oluşumunda daha sonra ayrıntılı olarak değinilecek olan bilgi stokları ve ön kabullerin belirleyici olduğu da ifade edilmelidir.

Bireyler aidiyet hissettikleri gruplara ve sosyal kimliklerine göre hareket etmektedirler. Ayrıca bu teoriye göre; sosyal kimlik, bireyin diğer insanlarla paylaştığı temel sosyal kategoriler ile kendisini diğerlerinden ayıran şahsi özelliklerinin birleşimi tarafından şekillenmekte ve sosyal kimlik, bireysel ve toplumsal tüm özellikleri içermektedir. Ayrıca kimlikler diğer birey, grup ya da toplumun kimliği ile benzerlik ve farklılık temelinde şekillenmektedir. Bu çerçevede grup kimliğine yaklaşımda, sosyal kimlik kuramının geleneksel sosyal psikolojinin bireyler toplamı yaklaşımından farklı olduğu görülmektedir. Sosyal kimlik kuramının temel varsayımlarına göre;

“Bireyler bir gruba aidiyet hissederek, kendilerini sınıflandırarak kendi grupları ile özdeşleşmekte ve sosyal kimliklerini oluşturmaktadırlar. Aidiyet hissedilen iç grup ile kendi grubunun değerlendirmesi için temel oluşturan dış grup arasında ‘sosyal karşılaştırma’ yapılır. Bu karşılaştırma belirli niteliklere yüklenen değerler ile ilişkilidir. İnsanlar, olumlu bir sosyal kimlik edinmek ve benlik saygılarını yükseltmek için bu sosyal karşılaştırmayı gerçekleştirirken, kendi gruplarını kayırarak algılama ve diğer grubu da küçümseme yönünde bir yanlılık gösterirler, bu sürece ‘iç grup kayırmacılığı’ adı verilir. Üye olunan grubun öznel konumuna göre bireyin sosyal kimliği olumlu ya da olumsuz olabilmektedir. Olumsuz sosyal kimliği olan birey bu durumu değiştirmek için çeşitli stratejiler geliştirmektedir. Çünkü olumlu bir benlik saygısı insani bir güdü gereksinimidir (Demirtaş, 2003, s. 129-130)”.

Sosyal kimlik yaklaşımını geliştirmek için Turner (1991), “kendini sınıflandırma” kuramını geliştirmiştir. Bu yaklaşıma göre; insanlar kendilerini ve diğerlerini birçok boyutta sınıflandırmaktadır. Bu boyutlardan; ‘insanlık boyutu’, bireyin sosyal kimliğini belirleyen ‘iç ve dış grup boyutu’ ve bireyi diğer grup üyelerinden ayıran ‘kişisel kimlik boyutu’ en önemli üç boyuttur. Bireyin kendini ikinci boyutta konumlandırması (iç ve dış grup boyutu) bireyi hem algısal hem de davranışsal olarak tipik bir grup üyesi yapmaktadır. Bu konumlandırmayı Turner (1991, s. 65) olumsuz bir anlamı olmayan ‘kişiliksizleşme’ olarak kavramlaştırır. Kişiliksizleşen bireyde grup üyesi kimliği birey kimliğinin önüne geçmektedir. Bu açıdan bugünün kimlikleri özcü yaklaşımdan ziyade inşacı yaklaşım çerçevesinde açıklanmaktadır.

Sosyal kimlik kuramında ‘sosyal sınıflandırma’ da önemli bir kavramdır. Toplumsal sürece baktığımızda birey dünyayı ve toplumu anlamak için sınıflandırmakta ve kategorileştirmektedir. Sonraki süreçte bu kategorileştirme kalıp yargılara dönüşmekte ve günümüzde pek çok kalıp yargı her geçen gün yeniden inşa edilmektedir. Dolayısıyla kalıp yargıların tarih, gelenek, kültür ve din çerçevesinde oluştuğu ve günümüz kimliklerinin temelini attığı söylenebilir. Bunun yanı sıra sosyal sınıflandırma yapan birey, ‘biz’ kimliğine olumlu özellikler atfederken (iç grup kayırmacılığı), ötekine olumsuz özellikler (abartma etkisi) atfetmektedir. Her iki kimliğe de atfedilen olumlu-olumsuz özellikler abartılmaktadır. Aidiyet hissettiği gruba olumlu özellikler atfeden bireyin benliğine saygısı da yükselmektedir.

Peki, birey çevresini neye göre kategorileştirmektedir? Bu sorunun cevabını Nuri Bilgin (1994, s. 161) “sosyal kategorizasyon” kavramı ile açıklamaktadır. Bilgin, sosyal kategorizasyonu araştırmak için bir çalışma yapmıştır. Çalışmada dört temel sınıf

faktörü olduğu belirtilmektedir. Bunlar; değerlendirme faktörü (iyi-kötü), betimleme faktörü (şişman-zayıf), normatif düzen faktörü (sağcı-solcu) ve sosyo-demografik (zengin-fakir) faktörlerdir (Bilgin, 1994, s. 161). Bu sınıflandırma çerçevesinde baktığımızda muhafazakâr ve seküler kimliklere aidiyet hissedilen bireylerin biz-onlar ayrımında otomatik olarak biz=iyi, onlar=kötü betimlemesine sahip olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra bu kimliklerin aralarında bir normatif düzen faktörü olduğu da bir gerçektir. Ancak seküler ve muhafazakâr kimlikler çerçevesinde bu normatif düzen faktörünün hem grup içinden hem de grup dışından belirli ön kabullere/kalıp yargılara dayalı olduğu görülmektedir. İşte tam da bu noktada seküler kimlikler; hem kendileri hem de muhafazakârlar tarafından solcu olarak tanımlanırken, muhafazakâr kimlikler; sağcı olarak tanımlanmakta, bu tanımlama ile de karşılıklı konumlandırılmaktadırlar. Ancak bu kimlikler derinlemesine incelendiğinde; seküler kimliklerin solcu bir alt yapıya sahip olmadığı, modernlik karşıtı olarak tanımlanan muhafazakâr kimliklerin ise ampirist modernleşmeden yana olduğu göze çarpmaktadır. Kimlikler ile ilgili ön kabullerin aslında bugünün kimlikleri ile ilgili net verilerden ziyade kalıp yargılar temelinde tanımlandığı, toplumsal kategorileştirmenin ise düşünömsellikten uzak kalıp yargılara dönüştüğü söylenebilir. Ancak bu kimliklerin tarihsel süreçteki değişimi ve tanımlanmalarının zorluğu bu faktörleri de tartışmalı hale getirmektedir. Ayrıca literatürün aksine toplumsal yaşamda bu kavramların daha basit ve tek yönlü tanımlandığı da söylenebilir. Bu sebeple bu çalışmada; muhafazakâr ve seküler kimliklerin toplumda ne şekilde algılandığı ve tanımlandığı merak konusudur. Sosyo-demografik faktör çerçevesinde ise; her grup kimliğinin (seküler, muhafazakâr) kendi içinde katmanlaştığı yani aidiyet hissedilen soyut kimlik çatısı altında sınıfsal farklılaşmalar olduğu söylenebilir. Bilgin'in yaklaşımının aksine; kimlik literatüründe sosyo-demografik farklılaşmanın analize çok fazla dâhil edilmediği ve literatürde sınıfın yerine kullanılan kimlik kavramının kültürel tartışmalar ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Ancak bu çalışma çerçevesinde her anlamda bütünlüklü bir yapıya sahip olan kimliğin sosyo-demografik açıdan da incelenmesinin, bugünün kimliklerini anlamada önemli olduğu düşünölmekte ve kimlikler kültürel, ekonomik, tarihsel olarak çok yönlü bir çerçevede incelenmeye çalışılmaktadır.

Sonuç olarak sosyal kimlik kuramı, din ve ırk farklılaşması temelinde toplumdaki grup kimliklerini incelemektedir. Ayrıca kuram 'biz' ve 'onlar' ayrımında sosyal sınıflandırmanın önemini vurgulamakta ve iç gruba yani aidiyet hissedilen gruba

olumlu, dış gruba ise olumsuz özellikler atfedildiğini belirtmektedir. Böylece sosyal kimliğin birey kimliğinin önüne geçtiği, bireyin 'iç grup kayırmacılığı' yaparak benlik saygısını yükselttiği öne sürülmektedir. Çalışmanın konusu itibari ile bakıldığında ise her ne kadar din ve ırk temelinde farklılaşmasa da, –yüz yüze ilişkileri olmasa da- muhafazakâr ve seküler kimliklerin sosyal sınıflandırmaya tabi olan birer grup kimliği olduğu söylenebilir.

Grup kimliğinin toplumda birey kimliğinin önüne geçtiğini ifade eden bir diğer isim ise Alfred Schutz'dur. Gündelik hayat dünyasını öznel olarak tanımlayan Schutz'un (1970, s. 72) öteki ile ilişki yaklaşımına göre; gerçekliği farklı ve heterojen olan 'ben' ve 'öteki' karşılıklı olarak birbirini inşa ederler. Bu sebeple ben ve öteki tam anlamıyla özdeşlik kuramaz (Schutz, 1970, s. 72). Kimlikler her ne kadar bir üst kimliğe (muhafazakâr, seküler) aidiyet hissetse de tam bir özdeşlikten bahsedilemeyeceği açıktır. Ancak ben/biz kimliğinin soyut bir üst kimlik ile homojen bir görüntü verdiği ve ben/biz ile öteki/onların karşılıklı olarak birbirlerini inşa ettikleri ve grup kimliğinin bireysel kimliklerin önüne geçtiği görülmektedir.

Sosyal kimlik kuramında kalıp yargıların oluşmasında önemli olan din, kültür, gelenek ve tarihi Schutz 'bilgi stokları' olarak kavramlaştırmaktadır. Bilgi stokları, bireyin bireysel deneyimlerinden çok toplum tarafından verilen bilgilerdir. Bu sebeple Husserl'in aksine tarihsel süreci paranteze almayan Schutz'a (1970, s. 75) göre; pek çok kimliğe sahip olan birey, bilgi stokları ve gündelik ilgi ve çıkarların etkisi ile tutarsız davranışlarda bulunabilir. Schutz'un kavramında geçmiş, şimdi ve gelecek etkileşim halindedir. Kimlikler çoklu bir yapıya sahiptir. Ayrıca yaşam dünyası bireyselliği, yerelliği ve evrenselliği içinde barındırabilmektedir. Schutz'a göre; birey, insanları gündelik hayat dünyasında benzerlikleri üzerinden deneyimlemektedir (Schutz, 1970, s.75). Ancak bu benzerlik temelli analiz, kimliğin tek bir yönüne odaklanmakta ve farklılık temelini yok saymaktadır. Schutz'un yaklaşımından hareketle; Türkiye'deki seküler ve muhafazakâr kimliklerin de karşılıklı konumlanmasında bilgi stoklarının önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Muhafazakâr ve seküler kimliklerin en temel farklılaşması ortak tarihi seçici bir yaklaşım ile anlamlandırılmada ortaya çıkmaktadır. Bu kimliklerin bilgi stokları Osmanlıdan Cumhuriyet tarihine oradan günümüze kadar gelen tarih algısıdır. Nitekim seküler ve muhafazakâr kimliklerin karşılıklı konumlanmasında Cumhuriyet tarihinin ilk yıllarındaki gelişmelerin etkili olduğu ve bu gelişmelerin bugünün bilgi stoklarını oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca din, etnisite,

iktidar, ekonomi ve kültür algısındaki farklılıklar da diğer önemli bilgi stokları arasındadır.

Bu çerçevede aidiyet hissedilen grup kimliği bireysel kimlikleri gölgede bırakmakta ve “biz” kimliği toplumsal yaşamda “ben” kimliğinin önüne geçmektedir. Nitekim seküler ve muhafazakâr kimliklerin soyut birer “biz” kimliği olduğu ve bu “biz” kimliğinin bireylerin düşünceleri, algıları ve ön kabulleri üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca kimliklerin geçmiş, bugün ve gelecek algıları bilgi stokları çerçevesinde şekillenmektedir. Kısacası bireysel kimliğin önüne geçen grup kimliği bireylerin algılarını, beklentilerini ve düşüncelerini önemli ölçüde şekillendirmektedir. Bu nedenle kimliklerin anlaşılması hem karmaşık bir süreç hem de bireylerin ve grupların anlaşılmasında son derece önemlidir.

2.6.2. Zygmunt Bauman’ın “Biz” Ve “Öteki” Ayrımı Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler

Bauman’a (2016, s. 199) göre; “her birimiz geçmişteki karşılaşmaların, iletişimlerin, alışverişlerin, ortak girişimlerin ya da mücadelelerin çökelmiş, seçilmiş ve işlenmiş anıları temelinde kendi öteki ayrımımızı yorumlarız”. Yani her kimliğin algısı ve bilgi birikimine (bilgi stoklarına) göre bir ‘anamlı ötekisi’ oluşmaktadır. Ona göre; ötekileştirmenin temelinde bilgi yatmaktadır. İlksel birlikte olma bilgisinde her şey doğal, normal ve karşılıklıdır. Ancak yanlış anlama ile ‘ben’ anormal bir sürece girmekte ve böylece bilgi oluşum süreci başlamaktadır. Bauman, burada ‘el altında olmak’ ve ‘orada olmak’ ayrımı yapar. Birincisinde nesnel/insanlar bildiğimiz gibi orada olduğundan üzerine düşünölmeye gerek yoktur. İkincisinde ise onlar, alışılmadık şekilde davranmakta (anormal) bu sebeple de ikinci kez düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bilgi sürecinde ‘onlar’ dışardadır. Çünkü ben ile onlar arasında ben’in koyduğu bir mesafe bulunmakta ve bilgi bu mesafeden yönlendirilmektedir. “Yaşam dünyasında nesnelere/insanların yakınlık ya da uzaklığı bilgi zenginliğinin ya da kıtlığının derecesi ile ölçölür (Bauman, 2016, s. 203)”. Kısacası ötekinin ötekiliği hem benim beklentim dışında anormal davranması, hem de benim bilgi düzeyim çerçevesinde şekillendiğinden; seküler ve muhafazakâr kimliklerin aynı kamusal alanı, tarihi, iktidarı ve toplumu paylaşması ve ‘ben’in doğruları çerçevesinde farklı davranması ve düşünmesi öteki olması için yeterlidir.

Bauman ‘Sosyolojik Düşünmek’ (2006) isimli önemli çalışmasında fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki tip yakınlıktan bahseder. Fiziksel yakınlık; kent merkezleri gibi

yoğun nüfuslu alanlarda, aynı kamusal alanı paylaşan ancak manevi bağı az olan insanların bir arada yaşaması iken zihinsel yakınlık; manevi bağın, emsal duygusunun ve duygudaşlığın olduğu ilişki anlamına gelmektedir. Bir şehirde yaşamak zihni aşırı meşgul etmekte ve bireye ağır ahlaki yükümlülükler dayatmaktadır. Şehirde yaşayanlar bu ahlaki yükümlülüklerinden kurtulmak için –daha sonra sahte karşılaşma olarak tanımlanacak olan- ‘sıfırlama’ anlamına gelen karmaşık bir sanatı öğrenmekte ve uygulamaktadırlar. Zihinsel yakınlığın gerektirdiği emsal duygusu ise; empati/duygudaşlık ve şeyleri onların gözünden görme kabiliyetini ve istekliliğini içerir (Bauman, 2006, s. 50)”.

Bauman kimlik tartışmalarını Levinas’ın öteki yaklaşımı çerçevesinde şekillendirmektedir. Levinas felsefesinde genel olarak ötekileştirme, ben ve öteki olarak konumlandırılan bireysel kimlikler çerçevesinde açıklanmış ancak üçüncünün (başka bir öteki) ortaya çıkması ile etik kavramı yerini adalet kavramına bırakmıştır. Bauman’a göre ise öteki, grup kimliği olarak ele alınmakta ve biz-onlar ayrımında açıklanmaktadır. Böylece Levinas ötekileştirmeyi bireysel ilişkiler çerçevesinde açıklarken, Bauman toplumsal ilişkiler çerçevesinde ele almakta ve böylece sosyoloji literatüründe önemli bir yere sahip olmaktadır.

‘Ben’ ve ‘öteki’, Levinas felsefesinde asimetrik bir ilişkiye sahiptir. Ancak “toplum üçüncü ile ortaya çıkmaktadır (Bauman, 2016, s. 158)”. Üçüncünün ortaya çıkması ile birlikte Bauman’a (2016, s. 174-176) göre; toplumda ahlakın yerini etik ve adalet almaktadır. Böylece “sorumluluğun aktörden uzağa kaydığı, aktörün başka birinin isteklerini yerine getirdiği” faillik durumu, sorumluluğun gerçekleştiği yüzün silinmesi “eylemin nesnesini ahlaki bir benlik olarak yok eder”. Ahlaki yakınlık, ben ve ötekinin asimetrik ilişkisine karşılık gelirken; estetik yakınlık, sorumluluğun dışerke devredildiği kalabalığın içinde yan yana olmak anlamına gelmektedir. Bu çerçevede her ne kadar fiziksel yakınlığı olsa da aynı kamusal alanı paylaşan seküler ve muhafazakâr kimliklerin grup içinde soyut bir aidiyete sahip olduğu, sorumluluğu dışerke (devlete, iktidara, grup önderlerine) aktardığı ve bu çerçevede ahlaki değil estetik bir yakınlık kurduğu görülmektedir. Dolayısıyla soyut grup kimliklerinin oluşturduğu kalabalık kent merkezlerinde, fiziksel yakınlığı olan kimlikler arasında zihinsel değil estetik yakınlık olduğu söylenebilmektedir.

İnsanlık tarihi boyunca fiziksel ve toplumsal yakınlığın örtüştüğünü belirten Bauman’a (2016, s. 206) göre; insanların gündelik dünyasında ‘komşu (dost)’ ve

‘yaratıklar (düşman)’ olmak üzere ikili bir yapı bulunmaktadır. Bilgi temelli bu kavramlaştırmalara göre; komşuyu geri kalandan ayıran; sempati duyulması ya da birliktelik hissedilmesi değil, görüş alanında olması ve hakkında bilgi sahibi olunmasıdır. Komşuya ilişkin bilgi genişken, tipleştirme tortuldur. Komşu devamlı görüş alanındadır, mahallenin sınırının sonrası ise muğlak ve belirsizdir. Komşunun aksine yabancı ise; bu bilgi sahibi olunmayan, görüş alanı dışında, belirsiz ve muğlak olmaktadır.

Bauman komşu ve yaratıklar ayrımına benzer şekilde, iç ve dış grup ayrımı da yapmaktadır. “‘Biz’ yani iç grup huzur verici ve iç açıcı iken, ‘onlar’ donuk, korkutucu, kurnaz ve entrikacı düşmanlardır. Bu düşmanlar güçlülere açıktan açığa, değillerse gerçek niyetlerini saklayarak hedeflerini gerçekleştireceklerdir (Bauman, 2006, s. 59)”. Bu noktada dış gruba atfedilen “düşman” imgesinin önyargıyı oluşturduğu görülmektedir. Bu önyargı ile dış grubun hayali kusurları ve kimlikleri, sosyal kimlik kuramında görüldüğü gibi abartılmaktadır. Ancak dış grup önyargısı herkeste eşit değildir. Bu sebeple önyargıları fazla olan insanların normalde inatla ve tutkuyla tek tiplikten ve hizaya sokan güçlü bir iktidardan yana oldukları söylenebilir (Bauman, 2006, s. 59). Böylece ikincil soyut kimliklerde “biz” duygusunun pekiştirilmesi ve iç grubun sınırlarının çizilmesi dışerke yani iktidara aktarılmaktadır. Dolayısıyla daha önce değinildiği gibi araçsal yaklaşımlar çerçevesinde iktidarın kimlik üzerinde belirleyici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Bauman’a göre, iç gruba verilebilecek en iyi model, ideal olarak tahayyül edilebilecek ailedir. Yüz yüze ilişkilerin olduğu aile gibi iç gruplarda; karşılıklı güven, ortak bağ, dayanışma ve idealler temel teşkil eder. Kardeşler arasındaki ideal ilişkiler fedakârca yardımlaşmanın, ortak bir dava için güçleri birleştirmenin ve ‘birimiz hepimiz, hepimiz birimiz için’ türü dayanışmacı bir davranışın ilk örneğini sunar (Bauman, 2006, s. 53). Ancak bu iç grup dayanışmasını hayali kurgular olarak nitelendiren Bauman’a (2006, s. 53) göre; iç grupta bireyler arasındaki fikir ayrılıkları çözümlü ve önemsiz görülmektedir. İç grup kayırmacılığı ve dış grup önyargısı ile birlikte aynı eylemler hangi tarafın yaptığına bağlı olarak bazen övgüyü bazen de yergiyi hak ederek farklı isimler alır. Böylece, yapılan ve söylenenden çok kimin yapıp, söylediği önem kazanmıştır.

“Eğer iç gruba ait insanların hiç de kusursuz olmayan bir biçimde davrandıklarına ilişkin kanıtlarla karşılaşsak, olguları geçiştirmek ya da bunu kötü niyetli dedikodu, zayıf iradenin kanıtı ya da düşman propagandasının uydurmaları olarak göz ardı etmek için çok gayret sarf ederiz. Elbette bunun tersi bizim ‘onlar’ hakkında yapabileceğimiz bütün suçlamalar için geçerlidir. Bu tür suçlamalar aksine doğrudur. Doğru olmaları gerekir. Doğru olsalar iyi olur (Bauman, 2006, s. 54)”.

Sosyal kimlik teorisinde ‘iç grup kayırmacılığı’ olarak adlandırılan bu yaklaşım Bauman’a (2006, s. 55) göre; düşünceden önce gelen bir duygudur ve bu duygu huzur ve güven verir. Bu çerçevede iç gruba atfedilen birlik, bütünlük, dayanışma ve dış gruba atfedilen özellikler bilinç düzeyinde var olduğundan gerçekte örtüşmesi beklenmez. İç grubun en küçük ve en iyi modeli olan aile yüz yüze bir gruptur. Bunun yanı sıra, irade ile seçilebilen yakın arkadaş grupları da aileye benzer bir iç grup olarak nitelendirilebilir. Bu tür gruplarda yüz yüze ilişkiler olduğu için bireylerin fiili tutumları grup beklentilerine uymadığında müdahale edilebilmektedir. Böylesi durumlarda grubun ideal imgesi elle tutulur maddi bir güç kazanır.

Bauman’ın (2006, s. 56) “biz” ve “onlar” yaklaşımında; sınıf, toplumsal cinsiyet ve millet yüz yüze ilişkilerin olmadığı ‘ikinci iç grup’ olarak tanımlanmaktadır. Bu grupların, yüz yüze ilişkilerin olduğu birinci iç grupların mahremiyeti ile hiçbir ortak yönleri yoktur. Birlikler genellikle ‘biz’ olarak düşünenlerin bilinçlerinde kurulur. İşte tam da bu noktada daha önce değindiğimiz kalıp yargılar ve bilgi stokları devreye girer. Bauman (2006, s. 56) bu grupları ‘hayali cemaatler’ olarak nitelendirmektedir. “Bu gruplar derin çıkar çatışmaları, savaşan hizipler, uzlaştırılmayan inançlar ve hedeflerde bölünmeler yüzünden parçalanabilir ve sıklıkla parçalanmıştır da”. Pek çok çatlağı olsa da bu tür gruplar bir üst kimlik çerçevesinde bütünleşmektedirler. “İkinci iç gruplar aile gibi birinci iç gruplara oranla grubu bütünleştiren yapıştırıcıdan yoksun oldukları için kendi kendilerine bir iç grup haline gelemezler”. Bu sebeple iç grup oluşumundan önce var olan bir organ (politik parti, sendika, feminist dernek, milli kurtuluş komitesi, milli devletlerin hükümetleri vb.) tarafından iç grup haline getirilirler (Bauman, 2006, s. 56):

“Bir cemaat olarak, benzer şeyler hisseden aynı kafadan insanların birleşik, uyumlu ve ahenk içinde bir bünyesi olarak bir sınıf, bir toplumsal cinsiyet ve bir millet imgesi, uyuşmazlığa düştüğü gerçekliğe dayatılmalıdır. Bu dayatma karşıt göstergelerin sahte ya da anlamsız bulunarak bastırılmalarını ya da göz ardı edilmelerini talep eder. Bu dayatma dur

durak bilmeden ve gözünü kırpmadan birlik vazedilmesini de ister. Etkili olabilmesi için, bu dayatmanın pratikleriyle çıkarların ve inançların hayali birliğine can veren eylemcilerden oluşan kalıcı, disiplinli ve çalışkan bir organa, cemaat adına konuşan bir tür meslekten sözcülere ihtiyaç duyar. Bu organ (Örneğin bir politik parti, sendika, feminist dernek, milli kurtuluş komitesi, milli devletlerin hükümetleri) cemaate ait olmanın ne anlama geldiğini tek tek belirler”(Bauman,2006, s. 56-57)”.

İç ve dış grup yani “biz” ve “öteki” arasında keskin sınırlar çizilmesi güvensizlik ile ilgilidir. Bu kapsamda belirsizlik ve değişim korkutucu olduğundan, değişimin habercisi olan yeni gelenler iç grup içinde istenmezler. Bauman (2006, s. 60), yeni gelenlere karşı tutumu Norbert Elias’ın ‘yerleşikler’ ve ‘dışarıklar’ teorisi ile açıklamaya çalışır. Ona (2006, s. 60) göre; “dışarıkların içeriye akın etmesi yeni gelenlerle eski sakinler arasındaki farklılık ne kadar belli belirsiz olsa da her zaman yerleşik nüfusu hayat tarzına bir kafa tutuş demektir”. Ayrıca yerleşikler kazanmış oldukları hakları yeni gelenler yani dışarıklar ile paylaşmak istemediklerinden, onları ‘istilacı’ ya da ‘işgalci’ olarak görmektedirler. Bu çerçevede Türkiye göç tarihine baktığımızda; büyük kent merkezlerindeki göçmenlerin kültürel farklılıkları nedeniyle değişim habercisi ve tehlike olarak görüldüğü söylenebilir. Bunun yanı sıra yerleşikler, şehirdeki kaynakları onlar (göçmenler) ile paylaşmak istemezler. Bugün Türkiye’de ciddi bir tartışma konusu olan Suriyeli göçmenler hem dil, kültür, gündelik hayat pratikleri açısından farklılıkları nedeniyle hem de iş, barınma gibi temel kaynakların paylaşılması noktasında ötekileştirilmektedir. Çalışmanın konusu itibariyle seküler ve muhafazakâr kimliklerin İstanbul’a göç etmeleri çerçevesinde baktığımızda ise; seküler kimliklerin muhafazakâr kimliklerden birkaç kuşak önce şehir merkezine göç ettikleri görülmektedir. Bu tarihsel farklılık; seküler kimlikleri İstanbul özelinde yerleşikler, muhafazakâr kimlikleri ise dışarıklar olarak konumlandırmaktadır. Ancak genel olarak her iki kimliğin de göçmen olduğu görülmektedir. Bu noktada kimliğin yalnızca kimlik olmadığı, ötekinin sadece farklı olduğu için değil kıt kaynakların bölüşümü çerçevesinde ötekileştirildiği görülmektedir. Dolayısıyla kimliklerin farklılaşmasında ve karşılıklı konumlanmasında sınıf ve ekonominin buz dağının görünmeyen yüzü olduğu söylenebilir.

Diğer bir taraftan tanımlamayı göç ile sınırlandırmazsak, seküler ve muhafazakâr kimliklerin yerleşik ve dışarıklık konumu belirsiz ve dönüşümseldir. Osmanlı geçmişine atıfla kimliğini inşa eden muhafazakârlar, Türkiye’nin İslam,

gelenek ve değerler çerçevesinde şekillenmesini isterken, Kemalizm temelinde kimliğini inşa eden sekülerler ise modernite, laiklik, aydınlanma, batılılaşma ve rasyonalite çerçevesinde şekillenmesini istemektedir. Göç örneğindeki benzer şekilde yerleşikler ve dışarıklar kentin toplumsal yapısını kendisine göre şekillendirmek isterken; seküler ve muhafazakâr kimlikler, Türkiye'nin toplumsal yapısını kendi ideolojilerine göre şekillendirmek istemektedir. Üstelik seküler ve muhafazakâr kimlikler Türkiye'nin kaynaklarını ve iktidarını da paylaşmak istemezler. Bu kimliklerin yerleşik ya da dışarlık konumu ise iktidar ve muhalefet olma durumuna bağlı olarak dönemsel olarak değişmektedir.

Bauman'ın “biz” ve “öteki” ayrımının temelinde modernite bulunmaktadır. Modernite ile birlikte rasyonalizm, bireycilik, kentleşme, endüstrileşme, kapitalizm, ulus devlet gibi pek çok kavram ortaya çıkmaktadır. Toplumsal anlamda önemli bir kırılma olan Aydınlanma ve modernite ile birlikte, kimlikler de değişime uğramış ve kimlikler görece daha az verili hale gelmiştir. Uluslaşma ile birlikte ise aynı ulus kimliğine aidiyet artmakta ve aynı ulus içinde kimlikler homojenleşmektedir. Ancak bu bütünleşme ulus dışı farklı kimlikler ile kutuplaşmayı ve karşılıklı konumlanmayı da beraberinde getirmektedir. Belirsizliği bir tehdit olarak nitelendiren modernlik, ‘biz’ ve ‘ötekinin’ net şekilde tanımlanması ve sınırlarının çizilmesi gerektiğini belirtmektedir. Kimliğin modernlik ile güven ihtiyacına karşılık olarak inşa edildiğini ileri süren Bauman'a (2011, s. 187-188) göre;

“Kimlik çağı gürültü ve öfkeyle doludur. Kimlik arayışı böler ve ayırır; ne var ki ayrı ayrı kimlikler oluşturmanın rizikosunu kimlik oluşturucuları, bireysel olarak yaşadıkları korkuları ve endişeleri hep birlikte aşabilecekleri askılar aramaya ve başkalarının, yani benzer bir biçimde korkulu ve endişeli bireylerin eşliğinde kötü ruhları defetme ayinleri yapmaya yönelir. Topluluklar çöktükçe, kimlik inşa edilir ve yol açtığı tutkuları bir topluluk yedeği olmaya borçludur. O, süratle özelleşen ve bireyselleşen, hızla küreselleşen bir dünyada bir güvenlik ve güven sığınağı olarak hayal edilebilen sözde ‘doğal yurt haline gelmiştir (Bauman, 2011, s.187)”.

Modernite'nin biz ve onlar arasında net sınırlar istediğini belirten Bauman, belirsiz ve muğlak olan yabancıyı bahçemizdeki otlara benzetir. Ona (2006, s. 68-69) göre;

“Acımasızca zehirlediniz 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 rastlarsam 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. Bizim öngördüğümüz ahengi bozarlar, tasarımın başına bela kesilirler. Yemek tabağımızdaki yiyeceğe hayranlık duyarız ama aynı yiyeceğin yatağımıza ya da yastığıımıza saçılmış haldeki görüntüsünden iğreniriz; bunun nedeni yalnızca yiyeceğin yerinde olmaması, fiziksel olarak tıpatıp aynı olsa da iki yerin kesinlikle ayrı tutulduğu ve biri yemek öteki de yatak odası olmak üzere ayrı işlevler gördüğü evimizin düzenini alt üst etmesidir”.

Ona (2006, s. 63) göre; modernite, biz ve onlar arasındaki net sınırının çizilmesini istemektedir. Ancak biz ve onlar dışındaki “yabancılar bu net sınırlara meydan okurlar”. Biz ve onlar birbirinin kimliğinin sınırlarını ve bütünlüğünü sağlarken, yabancılar belirsiz bir alana karşılık gelmektedir (Bauman, 2006, s. 63). Yabancı bilgisine sahip olmadığımız, üstünkörü ve yüzeysel ilişkiye girilendir. “Yabancıların yabancılığı bizim bilgisizliğimizdendir. Bu yabancılaşma arttıkça bilgi azaldıkça tipleştirme zayıflar”. Bu bilgi eksikliği ve mesafe yabancıyı belirsizleştirmekte, bu belirsizlik ise, onun (yabancının) bir tehdit olarak görülmesine neden olmaktadır (Bauman, 2016, s. 206).

Yabancı öncelikle benimle aynı alanı paylaşmalı, benim görüş alanıma yani güvenli mahallemin sınırlarına girmelidir. Bauman’a (2006, s. 63) göre; yabancı, “her şeyden önce tekrar tekrar davetsiz olarak benim görüş alanıma girmelidir. Öyle ki ben, onları yakın çevremde görmeliyim. İstesem de istemesem de onlar kesinlikle benim yaşadığım, ayrılmadığım ve ayrılma işaretleri de göstermediğim dünyada yaşarlar, böyle olmasalardı ‘yabancı’ değil olsa olsa ‘hiç kimse’ olurlardı”. Bu çerçevede biz kimliğini şekillendiren tüm ötekiler değil anlamlı ötekidir. Böylece (anlamlı) öteki benden farklı olan değil benim tarihimi, kültürümü, ülkemi, ekonomimi, devletimi ve kamusal alanımı paylaşan ve benden farklı olduğunu düşündüğümüdür. Bir örnek vermek gerekirse; Türkiye’deki toplumsal algıya baktığımızda her ne kadar farklı olsa da Japon kimliğine karşı olumlu bir yaklaşım varken Kürt ve/ya Alevi kimliğine karşı olumsuz bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Önemli bir kabullenme olan evliliklerde Japon gelin dini, etnik, kültürel pek çok alanda farklı olsa da sempati ile karşılanmakta iken, Alevi

kimliğine sahip biri ile evlenilmesi yalnızca dini farklılık sebebiyle olumsuzlanmaktadır. Bu bağlamda anlamlı ötekinin belirlenmesinde, ortak kamusal alanın ve kaynakların paylaşılması belirleyicidir. Yine ben ve öteki yaklaşımındaki ben merkezli hiyerarşi burada da karşımıza çıkmaktadır.

Yabancı, modernite ve bizim koyduğumuz sınırları belirsizleştirdiği için güvenilmez ve tehlikelidir. Ötekileştirmede en önemli nokta iç ve dış grup arasındaki sınırların netliğidir. Ancak yabancı bu sınırı geçirgen hale getirmektedir. Bu sebeple ‘bizden olmayan bize karşıdır’ yaklaşımı ile sınırlar netleştirilmeye çalışılır. Bu yaklaşım günümüz siyaset anlayışında da çok net görülmektedir. “Siyaset alanında hain, döneke ve ‘içimizdeki düşman’ olarak adlandırılan yabancı, ötekinden daha fazla tehlike olarak görülmektedir (Bauman, 2006, s. 71)”. Bu tehlike duygusu önyargı, nefret ve olumsuzlama ile görünürlük kazanmaktadır. Ayrıca biz ve onlar ayırımında tarafsız kalan ya da yeni gelenler yabancı olarak nitelendirilmekte ve ötekinden daha olumsuz bir biçimde tanımlanmaktadır (Bauman, 2006, s. 71):

“Yeni gelenler kaygı yaratırlar onlar aslında bizim hayat tarzımız için yenidirler, bizim usullerimizi ve araçlarımızı bilmezler. Bu yüzden, bizim için normal ve doğal olan, bizim hayat tarzımızdan ‘doğmuş’ olan ne varsa onlar için tuhaf, bazen de şaşırtıcıdır. Onlar bizim tartışma götürmez yolumuzun erdemine akıl sır erdiremezler. Bu yüzden onlar nasıl yanıtlayacağımızı bilmediğimiz sorular sorarlar çünkü geçmişte biz kendimize “Bunu neden böyle yapıyorsun? Bunun anlamı ne? Başka türlü yapmayı denedin mi hiç?” türü sorular sormadığımız gibi buna gerek de duymamışızdır. Böylesi soruları saldırı, tezleri bozgunculuk, karşılaştırmaları da küstahlık ve kindarlık olarak görüyoruz (Bauman, 2006, s. 71)”.

Alıntıda da görüldüğü üzere yeni gelenler benim/bizim aidiyet hissettiğimiz ve kimliğimizi üzerine inşa ettiğimiz görüşlerimizi sorgulamakta ve onlar ile ilgili sorular sormaktadır. Bu sorular bizim aidiyetimizin temellerini sarstığı ve bulanıklaştırdığı için tehlike olarak görülmektedir. Çünkü soyut bir yapıya sahip olan “biz” aidiyeti düşünümsellikten uzak kalıp yargılar ve ön kabullerle temellenmiştir. Bu tehlike “biz” kimliği için bir tehdittir. Diğer taraftan yeni gelenler, biz duygusunun doğruluğunu pekiştirmektedir. Ancak yeni gelenlerin bizim iç grubumuza ait olma çabası, inandırıcı olmadığı için olumsuz olarak nitelendirilmektedir. Demek ki yeni gelenler yabancıdırlar ve hiçbir zaman ‘biz’ olamazlar.

“Oradan gelip burada kalmaya karar veren bu insanlar, bizim hayat tarzımız öğrenmeyi, taklit etmeyi, “bizim gibi” olmayı isteyeceklerdir. Bu çabaları inandırıcı görülmez. Davranışları acemice, hantal ve gülünçtür; daha çok bizim tarzımızın bir karikatürüne benzer ve bu yüzden bizi “gerçek şey ”in neye benzediğini sormak zorunda bırakır. Yaptıklarında bir hiciv havası vardır. Biz ise alaya alarak, gülerek, “karikatürü karikatürleştiren” fıkralar üretip anlatarak beceriksiz taklitleri reddederiz (Bauman, 2006, s. 72)”.

Belirsiz olan ‘yabancı’ ne komşu ne yaratık ya da ikisi birdendir. Benim için tehdit olan bu belirsizlik bastırılmalı ve yok edilmelidir. Bu çerçevede mahallenin sınırına giren yabancı, ya komşuluğa asimile edilmeli ve hakkında bilgi sahibi olunmalı ya da arka plana itilmelidir. “Yaratık” fiziksel yakınlık alanına yani mahalleme girdiğinde, yaratıktan daha tehlikeli olan bir yabancıya dönüşür. Yabancı fiziksel yakınlık alanına üç şekilde girebilmektedir. Bunlar; mücadele edilmesi kovulması gereken bir düşman, özel alana hapsedilmesi ve zararsız hale getirilmesi gereken bir konuk, müstakbel bir komşudur.

Bauman’a (2006, s. 77) göre; benim alanımda istenmeyen yabancılara gösterilen ilk tepki “geldikleri yere göndermektir”. Bu tepkiler kitlesel göçlere hatta soykırıma kadar varabilir. Bunun yanı sıra fiziksel, manevi ya da hem fiziksel hem de manevi ayrılık da başvurulan yöntemlerdendir. Toplum içinde “yabancıları çağrıştıran her şeye, yürüme biçimlerine, kılık kıyafetlerine, dinsel ritüellerine, aile hayatlarına hatta sevdikleri yemeklerin kokusuna bile hınç duyulur”. Ancak yaşadığımız kentsel toplumda ayrılma mümkün olamayacağı için yabancılar, birlikte yaşamak durumunda olduğumuz insanlardır. Aynı toplumda yaşamak zorunda olduğumuz yabancılardan farklılaşma yöntemlerinden biri; grup üyeliğinin belirgin, görülür işaretlerini takmaktır. Ona göre; kılık kıyafet farklılığı bu noktada önemli bir semboldür. Ancak küreselleşme ve üretim şekillerindeki değişimler ile birlikte kılık kıyafet artık kimlik hakkında güvenilir bir kılavuz olarak görülmemektedir.

Bauman’ın bu yaklaşımının aksine; kılık kıyafet seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılaşmasında önemini korumaktadır. Ancak geçmişteki seküler (modern kıyafet) –muhafazakâr (geleneksel kıyafet) tercihi, pazar ekonomisi ile uyumlu hale gelmiş ve ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Çünkü kapitalizm özellikle kılık kıyafet alanında her iki kimliğe de ayrı bir moda ve tüketim anlayışı sunmaktadır. Nitekim bugün toplumda farklı markaları tercih eden seküler ve muhafazakâr kimlikler; farklı

moda akımlarına sahip, kılık kıyafetin ve başörtüsünün farklılaşmada önemli bir belirleyici olduğu bir yapıdadır. Kıyafetin yanı sıra semboller de özellikle kalabalık kent merkezlerinde önemli bir göstergedir. Küreselleşme ve tüketim alışkanlıkları çerçevesinde benzeşen kimlikler, kalabalık kent merkezlerinde sembol ve simgeler ile aidiyetlerinin görünürlüğünü arttırmaktadırlar. Örneğin; aynı marka ve model arabaya sahip olan seküler ve muhafazakâr kimlikler, arabalarına yapıştırdıkları küçük çıkartmalar (K. Atatürk ve Osmanlı Tuğrası) ile kimliklerini belirtmek ihtiyacı hissederler.

Kıyafet ve sembollerin yanı sıra mekâna göre ayırım da diğer bir farklılaşma yöntemidir. Bauman'a (2006, s. 77) göre; kontrol noktası, resepsiyon ve güvenlik görevlileri mekana göre ayırımın göstergesi olan 'dışlama' uygulamalarının belirgin simgeleri ve araçlarıdır. Bu bağlamda para en önemli kıstastır. Seküler ve muhafazakâr kimlikler çerçevesinde baktığımızda; özellikle kadın bedeni ve kıyafeti üzerinden farklılığın görünürlüğünün yanı sıra, özellikle kent merkezlerinde mekânsal ayrımların da olduğu söylenebilmektedir. Ayrıca kıyafet modasının yanı sıra tüketim mekânları çerçevesinde de (İslami-seküler lüks oteller, restoranlar) bu kimliklerin vurgulandığı görülmektedir. Kısacası değişen piyasa koşulları ile birlikte, seküler ve muhafazakâr kimlikler "lüks/aşırı" tüketim çerçevesinde benzeşmekte ancak tüketim tercihleri (otel, makra tercihleri) çerçevesinde farklılaşmaktadır.

Sahte karşılaşma alanı olan kentler bireylerin toplamı değil bireyselliğin eridiği bir alandır. Kentler, mekânsal düzenlemesi farklı olanları (etnik grupları, sınıfları, kuşakları) ayırma yönünde belirgin bir eğilime sahiptir. Ayrıca bu ayırım toplum tarafından da oldukça talep edilir. Ancak bu sahte karşılaşmalar "yaşam dünyasından yabancıların temizlenme girişiminin sona erdiği anlamına gelmez (Bauman, 2016, s. 218)". Bu teknikler ile birlikte insanlar fiziksel yakınlık kursalar da manevi, zihinsel ve ahlaki olarak tamamen ayırdılar. Sivil dikkatsizlik ile ulaşılan ahlaki görünmezlik insanlara bir özgürlük sunmaktadır. Ancak bu özgürlük aynı zamanda başkalarının can sıkıcı merakları ile birlikte sempatik ilgi ve yardım etme isteğini de kaybetmiştir. Böylece 'ben'in 'öteki'ne sorumluluğu ve insan ilişkilerinin etik niteliği yok olmuştur (Bauman, 2006, s. 79).

Ancak tüm bu "biz" "öteki" mücadelesi kimliklerin varlığı ve devamı için de zorunludur. Modern yaşam dünyası yabancılar olmadan da olmaz. Bu sebeple modern yaşamın sürmesi için bu ikili yapıya ihtiyaç vardır. Modern yaşamın sürmesi için

yabancıliğin korunması ve sürdürülmesi gerekmektedir. Bu çerçevede yerleşiklik ve dışarıklar “sınır çizme ile birbirine karşı durmakta ancak birbirinin kimliğine yaptığı katkı nedeniyle kenetlenen bir toplumsal biçimdir (Bauman, 2016, s. 219)”. Çünkü yabancı dağılmış olan endişeyi bir başlık altında toplamaktadır. Bu etiketleme “ben” ve “öteki” tanımlanmasının her noktasında olduğu gibi hiyerarşi ve tahakkümün göstergesidir. Bu noktada, bir iç gruptan bahsedebilmek için dış gruba ve karşılıklı çatışmaya ihtiyaç vardır. Ancak düşüncemde oluşan anlamlı öteki, benim belirlediğim özellikler ve hiyerarşi içinde olmalıdır. Aksi halde o, görünmez öteki ya da hiç kimse olur. Bauman’a (2006, s. 52) göre; “iki grubu benim için gerçek yapan, sahip olduklarını tahayyül ettiğim iç birlik ile tutarlılığı inanılır kılan ve iki tarafı da tanımlayan uzlaşmazlıktır”. Ayrıca iç ve dış grubun uzlaşmazlığı ve gerçekliği bireyin bilincinde şekillenmektedir. Bauman’a (2006, s. 53) göre;

“Gerçekte bir dış gruptan beklenen davranışı gösteren bir grubun fiili mevcudiyeti ne orada ne de buradadır; böyle bir grup yoksa bile, kendi sınırlarını çizmek ve korumak için, kendi içinde sadakati ve işbirliğini temin etmek için bir düşman var sayması gereken grubun tutarlılığı ve bütünlüğü aşkına icat edilecektir”.

Bu çerçevede ‘biz’ kimliğinin oluşması ve bütünleşmesi için bir tehdit olan onlara/ötekine ihtiyaç vardır. Bu sebeple onlar/öteki reel olarak olmasa bile bilinçte var edilir. Ayrıca benim tahayyülümde olduğu için iç ve dış grup birbirine bağımlı ve iç içe bir yapıya sahiptir (Bauman, 2006, s. 52).

Sonuç olarak seküler ve muhafazakâr kimlikler özcü anlayış çerçevesinde ele alındığında daha fazlasıdır. İnşacı yaklaşımlara göre bu kimlikler; yüz yüze ilişkilerin olmadığı soyut bir yapıya sahip, kişisel kimlikten ziyade grup kimliğinin belirleyici olduğu, bilgi stokları ve ön kabullere dayalı, kendini var edebilmek için öteki ile karşılıklı konumlanmış, fiziksel yakınlığa rağmen zihinsel yakınlık kuramamış ve birlikte yaşamının zorunluluğu ile birlikte belirli savunma mekanizmaları oluşturan bir yapıya sahiptir.

2.6.2.1. Modern ve postmodern toplumda “biz” ve “öteki”

İnşacı yaklaşımın önemli isimlerinden biri olan Zygmunt Bauman, Levinas’ın ahlak yaklaşımından hareketle modern ve post modern toplumun analizini yapmakta ve biz-onlar, ben ve öteki kavramlarını açıklamaktadır. Modernite ile birlikte benliğin

parçalandığını öne süren Bauman'a (2016, s. 33-34) göre; benlik bir bütün olarak ele alınamamakta, rollere bölünmekte ve sorumluluğu da dışsallaştırılmaktadır. Bu parçalanmışlığın etkisi ile benlikte sorumluluk bana değil rollere aittir. Bu yaklaşım Goffman'ın kamusal alanı bir sahneye benzettiği yaklaşımına paraleldir. Ancak bu ahlaki sorumluluk her zaman dışsallaştırılıp susturulamaz. "insan her zaman böyle hissetmez; rol oynarken oluşan işe ait tüm lekeler yalnızca iş elbiselerinin üstünde kalmaz (Bauman, 2016, s.34)". Kirlerin yani sorumluluğun bireyin benliğine bulaşması modernitenin evrensel etik anlayışı içinde endişe yaratmaktadır.

Modernliğin başlangıcında çoğulluğun etkisi vurgulanmaktadır. Ancak tüm insanlara verilen özgürlük eşit olmadığı için "toplum; ölümlü-ölümsüz, ebedi-geçici, ulvi-aşağı, tinsel- maddi, yaratıcı-yaratılmış, ifade etme-katlanma, eyleyen-hareketsiz arasında bölünmektedir (Bauman, 2016, s. 38)". Toplum; kendilerini ve benliklerini; cahil, bağımlı ve öteki yanından kurtaran –azınlık- 'seçkinler' ve bir yaratım ve özen nesnesi olan 'ötekiler' (kitleler) olarak ikiye ayrılmaktadır. Çünkü modernite de her ne kadar özgürlük vurgusu yapsa da "kitlelerin azgınlığına güvenemezdi (Bauman, 2016, s. 42)". Dolayısıyla modernitenin özgürlük vurgusu seçilmiş bir azınlığın özgürlüğü anlamına gelmekte ve toplum özgürlüğe sahip olan seçkinler ve tutku ve duygularına güvenilemeyen kitleler olarak ikiye ayrılmaktadır.

Bu çerçevede Bauman moderniteyi daha iyi analiz etmek için; çoğulcu, müphem ve sorumluluk merkezli 'ahlak' ve evrensel, dışerk tarafından belirlenen 'etik' ayrımı yapmaktadır. Etik; "tek ahlak kuralı, her ahlaklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelere dönüşen tek buyruklar grubu- insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak" görmektedir (Bauman, 2016, s. 26). Bu çerçevede ahlak bireysel duygu ve sorumluluğa dayanırken, etik dışerke dayanmaktadır. Bu dışerk, toplum ve birey için neyin iyi ya da kötü olduğunu belirlemeli, bireye doğrularını eğitim yoluyla öğretmelidir. Öğretmen ve yasa koyucular ise; evrensel etik kurallarını belirlemeli ve kitlelere anlatmalıdır. Bu çerçevede medya günümüzdeki bu önemli görevin büyük bir kısmını üstlenmektedir. Bauman'a (2016, s. 47) göre; "özerklik- dışerklik, özgürlük ve bağımlılık toplumsal tabakalaşmanın belli başlı faktörleri arasında yer almaktadır".

"Bazılarının kararlarının özerk olmalarına izin verilir ve karar alıcıların elindeki kaynaklar sayesinde bu kararlar özerk olabilir; ya karar alıcılara çıkarlarını çok iyi bildikleri ve bu nedenle doğru, makul kararlar alabilecekleri konusunda güvenilir ya da alıkları kararlar

toplumsal olarak ortaya konulan etik kodun yetki alanı dışındadır ve ahlaki açıdan önemsiz ilan edilir (Bauman, 2016, s. 47)”.

Böylece Levinas’ın yaklaşımındaki ‘ahlak’ yerini dışerkin belirleyici olduğu ‘etiğe’ bırakmaktadır. Bireyin tek özgürlük ve sorumluluğu, bu etik koda uygun olarak davranmasıdır. Böylece birey ve benlik sorumluluğundan, müphem tercihlerinden kurtulmuştur. Bu çerçevede Bauman, Holocaust’u örnek vermektedir. Holocaust’ta sorumluluğu bireyler/benlikler etiğe yani dışerke aktarmaktadır. Bu etik çerçevesinde benliğin görevi, emirleri yerine getirmenin ahlakiliğidir. Böylece modern akıl ahlaki sorumluluk yerine, yasalar, görevler ve etik kurallar getirmiştir (Bauman, 2016, s. 52):

“Davaları için yalnızca ‘tutkulara’ ve kendiliğinden eğilimlere sahip olan insani eylemleri kötülemiş ve itibardan düşürmüş olan modern akıl- zor gücünün yardımıyla yasaya benzer, gayri şahsi kuralların desteğini aramak yerine- insan davranışının kurallardan arındırılması, katı ve kapsayıcı etik kod olmadan yaşama, insanın ahlaki sezgisini ve birlikte yaşam sanatını ve usullerini müzakere etme yeteneğini deneme ihtimaliyle dehşete kapılır (Bauman, 2016, s. 52)”.

Modernite ile birlikte öteki zamansallaştırılmıştır. Zaman hiyerarşi anlamına gelmekte, eski ve yeni hiyerarşik olarak konumlanmaktadır. Bunun yanı sıra modernite net ikiliklerin dönemidir. İnsan doğası yerine yurttaş kimliği gelmiş ve ulus devlet en üst otorite olarak konumlanmıştır. Ve bu yurttaş “ara iktidara, geleneğe, kültüre ve komüne karşı savaş açmıştır (Bauman, 2016, s. 60)”. Modernitede her zaman bir ötekinin gerekli olduğunu belirten Bauman (2016, s. 62); evrenselleştirmeyi ‘konumlandırılmış’ ve ‘engellenmiş’ benlik çerçevesinde analiz etmektedir. Engellenmiş benliğin karşıtı olan konumlandırılmış benlik;

“Her zaman farklı bir şekilde konumlandırılmış- başka bir poliste kök salmış- bir benliğin karşısına konur...Politika, görünüşte evrensel olan, ama zorunlu olarak ülke içinde geliştirilen ve ülkeye bağlı olan standartları ileri sürerken, amacını aydınlatan veya soylulaştırılan aynı evrenselcilik ilkesi adına kendisine karşı çıkıldığını ve direnildiğini görür (Bauman, 2016, s. 62)”.

Evrensellik iddiası benim mahalleimde/sınırlarımda/bizlik duygusunda geçerlidir. Bu evrensellik iddiasında olan modernleşme düşüncesi her zaman bir ötekini karşısında konumlandırmaktadır. Çok yapıtlı toplumda evrensellik iktidar tahakkümü çerçevesinde şekillenmekte ve varlığını sürdürmektedir. “Evrensel ahlakın birden fazla kavranışı vardır ve hangisinin hüküm sürdüğü, onu ortaya atan ve ifade hakkını elinde bulunduran

iktidarın göreceli kuvvetine bağlıdır (Bauman, 2016, s. 64)”. Bu çerçeveden baktığımızda evrensel etiğin meşruluğu iktidar konumuna göre şekillenmektedir. Bireysel özerklik ve azınlık hakları evrensel insan hakları adına bastırılmaktadır. Ancak evrenselliğin savunulması insan doğasının bastırılması ve hoşgörüsüzlük olarak görüldüğünden, ortaklık ve evrensellik arayışı sonunda ortak köklerden çok ortak paydada buluşmaktadır. Bu bağlamda çok kimlikli, yapılı ve merkezli kalabalık toplum yapısında iktidar her anlamda belirleyici bir konumdadır. Neyin toplum için iyi ya da kötü olduğuna, hangi kimliklerin ideal olduğuna, hangi evrensel yasaların geçerli olması gerektiğine iktidar karar vermektedir.

Bauman’a (2016, s. 89) göre; karşılıklı ilişki ahlaki olmaktan çıkar. Sözleşme olarak tanımlanamayacak olan ahlak, etikten farklı olarak hesaplanabilir değildir. Bu sebeple akıl ile ahlaki olan bulunamaz. “Ahlak rasyonel olmaktan uzaktır”. Ahlak düşünceden önce gelmelidir. Aksi halde yani ahlak düşünceden sonra ortaya çıktığında karşılıklı çerçevesinde bir fayda aramaya dönüşür. Nitekim ‘ötekiler ile birlikte olmak’ etik kurallar çerçevesinde düzenlenebilirken, ‘öteki için olmak’ bireysel sorumluluk ve ahlak çerçevesinde düzenlenebilmektedir.

Bauman’a (2016a, s. 94) göre; modernliğin öncü isimleri olan felsefecilere göre ahlak evrensel ve dışerkin olabilir. Çünkü “inşa edilen bir genel refah, sakinlerinin ahlaki itkilerinin, insafına bırakılamayacak kadar kırılabilir emniyetsiz bir binadır”. Bu doğrultuda modernitenin oluşturduğu ahlak, Levinas’ın yaklaşımının aksine, hesaplanabilir, karşılıklı, dışerkin belirleyiciliğinde evrensel etik kurallardır. Akla uygun davranmak; rollerin görevini etik kurallara göre yerine getirmek ve vicdanı dışarıda bırakmak anlamına gelmektedir. Böylece öteki, biricik değil dışerkin yasaları çerçevesinde dönüştürülebilir. Bauman’a (2016a, s. 211) göre; “Levinas, modern etiğin ilkelerini tamamen tersine çevirerek, daha önce sorgusuz sualsiz benliğe atfedilen önceliği öteki’ne” vermektedir.

Levinas’ın etiğinin postmodern olduğu öne süren Bauman’a (2016a, s. 34) göre; postmodernleşme ile insanlar özgürleşmiştir ancak bu sorumluluğu paylaşacak bir otoriteye ihtiyaç duymuştur. “Bize sorumluluk verilmediği zaman sorumluluğu fena halde özleriz, ama geri aldığımızda taşınamayacak büyük bir yük gibi görünür gözümüze. Bu sebeple aşırı sorumluluğumuzu paylaşan bir otorite isteriz”. Sorumluluğu müphemlik olarak tanımlayan Bauman; kurallara ne kadar titizlikle uyarsak uyalım, bunun bizi sorumluluktan kurtaramadığını öne sürmektedir. Ona (2016, s. 35) göre; -

postmodern- toplumda pek çok iktidar ve pek çok kural bulunduğundan seçim “daha çok farklı kurallarla ve onları vaaz eden farklı otoriteler arasındadır”. İktidarın ve kuralların çoğunluğu Levinas’ın öteki yaklaşımına paralel bir şekilde müphemliği ortaya çıkarmaktadır. İşte tam da bu noktada toplumdaki muhafazakâr ve seküler kimlikler kaçınılmaz olarak iktidar ve otorite ilişkileri çerçevesinde ele alınmalıdır.

Bauman’a göre postmodernitenin müphemliği ve belirsizliği ahlaki bir krize sebep olmaktadır:

“İçinde bulunduğumuz çağ, ahlaki müphemliğin güçlü bir şekilde hissedildiği bir çağdır...Bize sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar, ama öte yandan bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna sokar. Seçimlerimize ilişkin olarak bizi sürekli tedirgin eden sorumluluğun bir kısmını omuzlarımızdan kaldıracak için, güvene bileceğimiz ve bel bağlayabileceğimiz bir yol göstericiliği özleriz. Ama güvenebileceğimiz otoritelerin hepsine bir itirazlar vardır ve hiçbir aradığımız garantiyi verebilecek kadar güçlü görünmez. Sonunda, hiçbir otoriteye güvenmeyiz, en azından hiçbirine tamamen ve uzun süre güvenmeyiz (Bauman, 2016, s. 36)”.

Rasyonel akıl, ulus devlet, sekülerleşmenin modernite temelli olduğu önceki bölümlerde ayrıntıları ile açıklanmıştır. Bauman’a (2016, s. 190) göre; “modern devletin zor kullanma güçleri, devlet merkezli manevi seferberlik ile birleştiğinde, baskıcı gücü ve öldürücü potansiyeli komünist ve faşist rejimlerin pratiğinde açığa çıkan zehirli bir karışım” oluşturmaktadır. Ahlaki kapasiteye tamamen el konulmakta ve devletleşmeye direnen her şeye yasanın tüm gücüyle zulmedilmektedir. Bu çerçevede Bauman’a (2016, s. 192) göre; postmodern çağın en ilginç özelliklerinden biri, devletin artık bu manevi liderliğe ne isteği ne de ihtiyacı olmasıdır. Bu çerçevede ona göre; ekonomik, askeri ve kültürel üçlünün dağılması, küreselleşme ve ulus devletin etkisinin azalması modern devletin sonu anlamına gelmektedir. Bugün savunulan ulusal ekonomi ise seçimlerdeki kullanışlılığı nedeniyle bir mitten farklı değildir.

Bunun yanı sıra ulus devlet artık “yurttaşlarını kitlesel olarak seferber etmek zorunda değildir”. Çünkü yurttaşlar “artık öncelikle vergi mükellefidirler; yararlanabilirse ancak ikinci olarak devletin iktidarından ve şanından yararlanabilmektedirler”. Bu çerçevede literatürde çokça yer alan ulus devletin zayıflaması; kimliklerin yükselişi, dinin etkisini artırması ile ilgili değildir. Ulus devlet, bireylerin yurttaşlıktan çıkıp ekonomik olarak vergi mükellefi ve tüketicilere dönüşmesi sebebiyle zayıflamaktadır. Bu bağlamda milliyetçilik temelinde şekillenen vatandaşlık kimliğinin de bir mite dönüştüğü söylenebilmektedir. İşte tam bu noktada günümüzde

kimliklerin sadece kültürel ve yüzeysel açıklamalar ile anlaşılamayacağı görülmektedir. Buna ilaveten ulus devlet yapısının zayıflamasından ne seçkinler ne de kitleler şikâyetçi değildir. Bauman'a (2016, s. 193) göre; ne devlet iradesini yürütenler ne de toplum, devletin himayesi ve günlük yönetimi altında birleşmeye istekli değildir. Bauman'ın Skinner'den (1993) yaptığı alıntıyla açıklayacak olursak;

“Son dönemin liberal özgürlük ve yurttaşlık teorisyenleri genellikle, oy ver ediminin yeterli bir demokratik katılım düzeyi sağladığını ve medeni özgürlüklerimizi güvenceye almanın en iyi yolunun politikaya girmek değil, çevremize yöneticilerimizin ihlal etmemek zorunda oldukları bir haklar kordonu dikmek olduğunu kabul etmeye razıdırlar”.

Bu çerçevede vatandaşlık kavramı yalnızca seçimde oy verme olarak sınırlandırılmaktadır. Böylece Bauman'a göre; ulus devletin zayıflaması yerini yeni kabilelere bırakmaktadır. Sınırlı bir uzamda fiziksel olarak bir arada bulunmanın gerekli olmadığı yeni kabileleri Bauman (2016, s. 197); “zayıflamış kalabalıklar ya da güdük kabileler” olarak tanımlamaktadır. Bu postmodern kalabalıklar tortusal tek bir konu etrafında, en küçük paydaya indirgenmiş bir ortaklıkta konumlanmışlardır. Bu çerçevede fiziksel bir yakınlığın gerekli olmadığı çevre hareketleri yeni kabilelere örnek olarak verilebilir. Çevre hareketi savunucuları kısa süreliğine bir konu etrafında –baraj yapılmasını engellemek- geçici olarak bir grup oluşturmaktadır. Ancak yeni kabilelerin ortaya çıkması ile birlikte ulus devlet tamamen yok olmamakta, yalnızca bir mit olarak varlığını korumaktadır. Ancak Türkiye’de devlet yapısının Cumhuriyetin ilk yıllarına oranla zayıflasa da etkisini kaybettiği söylenemez. Bu çerçevede; Türkiye’de hem devletin klasik evrenselleştirici, bütünleştirici etkisinin din ve milliyetçilik temelinde devam ettiği, hem de yeni kabilelerin az da olsa ortaya çıktığı söylenebilir. Bu sebeple hem modernite hem de kısmen de olsa postmoderniteyi bir arada yaşayan Türkiye, hem eski hem de yeni kabile örgütlenmesini bir arada yaşamaktadır.

Toparlamak gerekirse; ben ve öteki düalizmi modernitenin istediği endişeyi azaltan bir yöntemdir. Çünkü benim sınırlarımdaki komşular bilgi sahibi olduğum, sınırlarım dışındakiler ise bilgi sahibi olmama gerek olmayanlardır. Bu ikilemin dışındaki kimlikler ya da toplumlar ise endişe yaratmaktadır. Ayrıca modernite ile birlikte ahlak evrensel etik kurallarına dönüşmekte ve sorumluluk dışerke atfedilmektedir. Böylece yasaları, kuralları yerine getiren birey kendini ahlaklı olarak tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra bireyin benliği modern toplumda rollere

bölünmektedir. Ve bu parçalanmışlık da sorumluluğun dışerke atfedilmesini sağlamaktadır:

“Ben başka kişiden sadece o bir kişi olduğu ve dolayısıyla benim sorumluluğuma layık olduğu için sorumluyum. Sorumluluk onu benim ve yalnızca benim sorumluluğum olarak gördüğüm müddetçe ahlakidir; müzakere edilemez, başkasına devredilemez. Kendimden bu sorumluluk dışında bahsedemem ve dünya yüzünde hiçbir güç beni bu sorumluluğu taşımaktan kurtaramaz. Sırf insan olduğundan dolayı öteki için, herhangi bir öteki insan için duyulan sorumluluğun ve özel olarak bunu izleyen yardım etme ve derdine deva olma yönündeki ahlaki dürtünün argümana, meşrulaştırmaya ya da kanıt ihtiyacı yoktur (Bauman, 2006, s. 82)”.

Modern toplumda eksiklik olarak nitelendirilen ahlaki yoksunluk insanlara ve topluma karşı sorumlulukların da yok olduğunu göstermekte ve Bauman bu yok olmayı eleştirmektedir. Levinas felsefesine paralel olarak Bauman’a (2006, s. 256) göre de ‘ben’in ‘öteki’ne karşı sorumluluğu toplumsal ilişkiler ve ahlak için zorunludur. Sonuç olarak Bauman’a (2006, s. 256) göre; “sosyolojinin insan hayatına ve insanların bir arada yaşamalarına vermek için çok hazır olduğu büyük hizmet, paylaşılan özgürlüğün vazgeçilmez bir koşulu olarak karşılıklı anlayış ve hoşgörüyü yükseltmektir”. Sosyolojik düşünme etik olan iletişimi mümkün kılmalıdır. Ayrıca hoşgörüyü besleyen anlayışı ve anlayışı mümkün kılan hoşgörüyü artırmalıdır.

Bauman, Levinas’ın postmodernist bir ahlak anlayışı olduğunu belirtmektedir. Postmodernite ile ulus devlet zayıflamış, klasik kabileler ve evrensel etik anlayışı parçalanmış, sorumluluk müphemleşmiş ve birey özgürleşmiştir. Ancak birey sorumluluğunu bir otorite ile paylaşmak istemektedir. Yani benlik sorumluluğun dışerke aktarılmasından şikâyetçi değildir. Bununla birlikte ortak köken olmasa da ortak noktada bir evrensellik anlayışı devam etmektedir.

Ulus devlet yapısına bakıldığında ise Bauman’a göre ulus devlet’in klasik kabile örgütlenmeleri yerini kısa süreli, tek ortak nokta etrafında birleşen ve fiziksel yakınlığın gerekli olmadığı yeni kabilelere bırakmıştır. Bunun yanı sıra postmodern dönemde ulus devletin manevi liderliğe ne isteği ne de hevesi vardır. Ayrıca ulus devletin artık kitleleri harekete geçirmeye ihtiyacı da yoktur. Bunun yanı sıra toplumlar ve bireylerde ulus devlet yapısının zayıflamasına gönüllüdürler. Yalnızca temsili olarak seçimlerde oy vermek yeterli gelmektedir. Çünkü küreselleşme, teknolojik gelişmeler, ekonomideki değişimlerin etkisi ile vatandaşlık tanımlaması yerini vergi mükellefi tüketim toplumuna

bırakmıştır. Ancak bugün dünyada milliyetçiliğin ve dinin etkisinin arttığı görülmektedir. Bu sebeple günümüz toplumunun, örgütlenmelerini, siyasi, toplumsal ve ekonomik yapısının tüm yönlerinin postmodernite ile açıklanamayacağı söylenebilir. Çünkü günümüz toplumlarında biz-öteki, modern- postmodern kavramları iç içe geçmiş muğlak bir görüntü sunmaktadır.

2.6.3. Sınıf Habitusu Çerçevesinde Seküler ve Muhafazakâr Kimlikler

Günümüz Sosyal Bilimler dünyasında kimlik çalışmalarına yaptığı önemli katkılarla alana damga vurmuş önemli isimlerden biri de Pierre Bourdieu'dur. Bourdieu, alan, habitus, sermaye, illisio, doxa gibi kavramları ile yaşayan kültürlerin işleme şekillerini, yeniden üretimini ve dönüşümünü anlamaya çalışmıştır. Sosyal etkinliklerin gerçekleştirildiği alanları “oyun”a benzeten Bourdieu'ya göre her alanın kendine göre kuralları ve ödülleri bulunmaktadır. Oyunların gerçekleştirildiği ve farklı oyunları içeren alanlarda dönüşüm ve değişim mümkündür. Ayrıca alanlarda egemenler ve egemenliğe talip olanlar arasında sürekli bir çatışma ve mücadele bulunmaktadır. Alana erken katılanlar daha çok sermayeye sahip ve egemen konumlarını kaybetmemek için “savunmacı refleks” sahiptirler. Yeni gelenler ise baskın grupların egemenliğini sarsmak için “sabit kanaat” olan doxa'yı eleştirerek stratejiler geliştirmektedir. Bu çerçevede alanda egemenliklerin savunulmasını sağlayan ‘koruma’, yeni girenlerin egemenlerin takibini sağlayan ‘takip’ ve egemenlerin güç kaybetmesini, ilerleyebilmesini ve alt grupların müdahalesini içeren ‘altüst etme ilişkisi’ birbirini izlemektedir (Kaya, 2010, s. 401-403). Bourdieu'ya (1984) göre; arasında hiyerarşik bir yapı bulunan alanlar içinde ekonomik alan diğer alanları baskı altına almaktadır. Ancak bu durum modern dönem ile sınırlıdır ve değişebilir. Çünkü modern dönemde ekonomik alan diğer alanlardan daha hızlı değişen güçlü bir yapıya sahiptir. Toplumda sanat, din, bilim, ekonomi, siyaset gibi pek çok farklı alanlar ve bu alanlarda belirli kurallar, düzenler ve egemenlik ilişkileri bulunmaktadır. Bourdieu alanları açıklamak için sermaye kavramını kullanmıştır:

“Eyleycilerin sosyalleşme tarihleri sâyesinde sahip oldukları özellikler ve yatkınlıklar (dinî aidiyet, eğitimsel birikim, yeme alışkanlıkları, konuşma tarzı vb.) ve bunların diğer eyleycilerle ilişki içinde mübadele edilmesi (tanıma, kutsama, tâbi olma, paylaşma, vb.) olarak sermaye, etkisini içinde (yeniden-) üretilip tedavüle sokulduğu alanda gösteren, değerini alan dinamikleri içinde kazanan bir toplumsal ilişki, toplumsal enerjidir (Bourdieu 1984, s. 113)”.

Bourdieu çalışmalarında dört temel sermaye türünden bahsetmektedir. Bunlar ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayedir. Ekonomik sermaye; anında ve doğrudan paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları içinde kurumsallaştırılabilirken, kültürel sermaye; belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitim vasıfları ile kurumsallaştırılabilmektedir. Bourdieu (1986) sosyolojisinde önemli bir yere sahip olan kültürel sermaye; cisimleşmiş, nesneleşmiş ve kurumsallaşmış olmak üzere üç biçimde bulunmaktadır. “Cisimleşmiş halde, yani beden ve zihnin uzun süreli yatkınlıkları biçiminde; nesneleşmiş halde, kültürel emtia biçiminde (resimler, kitaplar, sözlükler, enstrümanlar, makineler vd); ve kurumsallaşmış halde, eğitim vasıfları örneğinde göreceğimiz gibi güvenceye aldığı varsayılan kültürel sermayeye tamamıyla orijinal nitelikler verdiği için ayrılması gereken bir nesneleşme biçiminde” bulunmaktadır (Bourdieu, 1986, s. 243). Bu bağlamda öğrenilen dil, vücudunu kullanım şekli bedenleşmiş kültürel sermayeye; üretimi için kültürel beceriler gerektiren nesnelere ise nesneleşmiş kültürel sermayeye örnek olarak verilebilir. İnsanların avantajlı ve dezavantajlı olarak eğitim aldığı kurumlar ise kurumsal kültürel sermayeye örnek olarak verilebilir.

Sosyal sermaye ise toplumsal yükümlülüklerden oluşan, belli şartlar içinde sermayeye çevrilebilir ve soyluluk unvanı gibi biçimlerle kurumsallaştırılabilir olan sermayedir. Bourdieu'nun (1986, s. 245) sözleri ile sosyal sermaye; “az ya da çok kurumsallaşmış karşılıklı tanışıklık ve tanıma ilişkilerinden oluşan uzun ömürlü bir networke sahip olmayla -ya da başka şekilde söylersek, bir gruba üyelikle bağlantılı, kendi üyelerine kolektivitinin sahip olduğu sermayenin desteğini, kelimenin farklı anlamlarıyla kredi hakkı tanıyan bir “yeterlik” sağlayan fiili ya da potansiyel kaynak kümesidir”. Kişinin sosyal sermaye hacmi sahip olduğu diğer sermaye türlerinin hacmine bağlıdır. Son olarak diğer üç sermaye biçiminden ayrı bir yeri olan simgesel sermaye ise; “alan içinde meşruiyetinin algılanıp tanındığı zaman bu farklı sermaye türlerinin büründüğü biçim” olarak tanımlanmaktadır (Bourdieu, 1986, s.242). Simgesel sermaye diğer sermayelerden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir. Söz konusu kategoriler, ilgili sermayenin özgül mantığını kabul eder yani bu sermayeye sahip olmanın ve birikiminin keyfiliğini yanlış bir biçimde tanıır (Bourdieu ve Wacquant 2003, s. 108). Bourdieu tüm bu sermaye türlerinin birbirlerine dönüştürülebilir olduğunu belirtmektedir. Ona göre (1986, s. 254) “farklı sermaye türlerinin birbirine dönüştürülebilmesi, sermayenin (ve toplumsal uzamda tutulan

konumun) yeniden-üretimini, dönüştürme emeği açısından en az masraflı dönüşümlerle ve (toplumsal iktidar ilişkilerinin verili bir durumunda) dönüşümün kendisinden kaynaklanan kayıplarla güvenceye almayı hedefleyen stratejilerin temelini oluşturur”.

Gruplar tarafından biriktirilebilen sermayeler; miktarına, dönüşümüne, pratikler üzerinden kullanım şekillerine göre farklılıkları beslemektedir. Baskı olmadan toplumdaki güç dengelerinin nasıl işlediğini ve dönüştüğünü inceleyen Bourdieu'nun sermaye yaklaşımı “bir pratikler ekonomisini” merkeze almakta bu bağlamda Marksist düşünceden kısmen farklılaşmakta ve genişlemektedir. Sermaye kavramını sosyal bir form olarak tanımlayan Bourdieu ekonomik ilişkilerin aslında başka ilişkilerde gizlendiğini öne sürmüştür. Bourdieu'ya göre; sermaye her bir alanda farklı biçimler kazanabilmektedir. İnsanların kazanmaya çalıştıkları birçok mal ve kaynak bulunmaktadır. Ayrıca “sermaye de ve sermayelerin şekillendirdiği iktidar da enerji gibi sürekli olarak form değiştiren bir şey olarak ele alınmalıdır (Calhoun,2010, s. 105)”.

Sosyal Bilimler alanında daha önceden pek çok düşünür (Durkheim, Weber, Mouss) tarafından kullanılan habitus kavramı ise Bourdieu sosyolojisinin belirleyici bir rol üstlenmiş önemli bir parçasıdır. Bourdieu'ya (2015, s.634) göre habitus (cinsiyet veya yaş gibi toplumsal olarak şekillendirilmiş iyelikleri içinde barındıran) bedene işlemiş sınıftır”. Ayrıca habitus; “bir eyleyici için kader değil, karşılaşılan yeni deneyimlerle sürekli gelişen/değişen bir yatkınlıklar bütünü (Bourdieu ve Wacquant, 2003, s.125)” yani toplumsal oyunlara/alana katılmak salt bilinç ile şekillenen bir durum değildir. İçinde yetişilen aile, arkadaş grupları, çevre habitusun oluşmasında etkilidir. Bu çerçevede birey, alanda neyin onaylanıp onaylanmadığına ve neyin işe yarayıp yaramadığına bakarak kendine özgü yeni eylem biçimleri ve karakteristik davranış biçimleri seçmektedir. Kısacası habitus “bireyin yaşadığı kültür içindeki bilgi stoklarıdır (Tatlıcan ve Çeğin, 2010, s. 362)”. Bu bilgi stokları bir taraftan toplumsal dünyada grup ve sınıf türdeşleşmesini oluştururken, diğer taraftan bireye birçok kimlik ve davranış kalıbı yüklemektedir. Böylece birey aidiyet hissettiği grup içinde birtakım eylem ve düşünce yapılarını içselleştirmektedir. Böylece sınıflar, milletler ve grupların kendine özgü habitusları farklılıklarının açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Ancak habitus alışkanlıktan farklı olarak geçmiş tecrübeler ışığında strateji üretici, kişinin eylemine yön veren, bireyin istekleri avantajları doğrultusunda beklentilerini besleyen ve yeniden üreten bir kavramdır.

Bourdieu “Distinction (Ayrım)” (2015) isimli çalışmasında da bütün gündelik yaşam pratiklerinin, beğenilerin ve algıların yani her türlü “simgesel ayırım pratiğinin” bütünleşme ve dışlama mantığını analiz etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda bireylerin yaşam tarzındaki farklılıkları Bourdieu sınıflar arasındaki sınırlayıcı engel olarak tanımlamakta ve gündelik yaşam pratiklerini toplumdaki tabakalaşmayı belirleyen bir sınıflama olarak görmektedir. Sınıf mücadelesi olan bu sınıflandırma bireyi bir gruba ait hissettirmekte ve grup içinde bütünleşme ve ötekini dışlama işlevini yerine getirmektedir (Swartz, 2015, s.256).

Toplumsal sınıfın, sermayenin miktarı ve biçimi ile yapılandığını belirten Bourdieu’ya (2015, s.114) göre; en önemli sermaye türleri ekonomik ve kültürel sermayedir. Ona (2015, s. 177) göre “biz” grubunu inşa etmek için toplam sermaye hacmi, sermayenin bileşimi ve toplumsal istikamet olmak üzere toplumsal uzamın üç boyutu vardır. Sınıflar arasındaki bölünmelerin sınırlarını çizen toplam sermaye hacmindeki farklılıklar hayat tarzında da farklılıkları oluşturmaktadır. Ona göre (2015) tahakküm eden, küçük burjuvazi ve halk sınıflarının birbirinden farklı habitusları ve hayat tarzları bulunmaktadır. Bu farklılıklar toplumsal tabakalaşma ve toplumsal mesafeleri belirlemektedir.

Bourdieu (1995, s.21) “toplumsal uzam” yaklaşımı ile mülkiyetlere sahip olup, olmama çerçevesinde gündelik pratiklerin ve hayat tarzlarının farklılığını açıklamaya çalışır. Toplumsal uzam; “içinde, her halükarda, sınıfların sanal durumda, net olmayan çizgiler halinde, verili olarak değil de yapılması söz konusu olan bir şey halinde, var oldukları bir farklılıklar uzamıdır (Bourdieu 1995, s.28)”. Bu bağlamda Marx’ın bahsettiği sınıflar ekonomik alan ile sınırlı kalmayıp simgesel alanda da var olmaktadır. Böylece Bourdieu ekonomik sınıf kavramını geliştirerek ve bir hayat tarzının ayırt edici özü olan sınıf habitusundan söz etmektedir.

Bu yaklaşım çerçevesinde Bourdieu Marksizm’in “tahakküm edenler” ve tahakküm altında olanlar” ayrımını savunmakta ancak sınıflar arasındaki mücadeleye ekonomik alanın yanı sıra sembolik ve kültürel alanları da ekleyerek genişletmektedir. Yani Bourdieu Marx’ın sınıf yaklaşımı ile Weber’in “statü” ve “meşruiyet” kavramlarını sentezleyerek ekonomik ve simgesel analizi gerekli kılan bir yaklaşım önermektedir.

“Sermayenin hacmi ve yapısı, diğer etmenlerin (yaş, cinsiyet, ikamet v.b.) pratiklere dayattığı belirlenimlere özgün biçimlerini ve değerlerini verir. Nasıl ki limonun sarılığ

ekşiliğinden ayrı değilse, cinsiyet özellikleri de sınıf özelliklerinden ayrı değildir. Bir sınıf, sahip olduğu en temel şeyleri oluşturan, iki cinsiyete ve onların toplumsal olarak kurulmuş yakınlıklarına ayırdığı yer ve değerle tanımlanır (Bourdieu, 2015, s.167)”.

Sonuç olarak Bourdieu toplumsal hayatın öznel ve nesnel boyutlarını ilişkisel bir bütün olarak ele almakta ve habitus, sermaye, alan gibi temel kavramları karşılıklı ilişki halinde bütünsel bir analizi gerekli kılmaktadır. Toplumsal aidiyetleri ve farklılıkları; geçmişin birikimi olarak tanımladığı bilgi stokları yani habitus, alan ve birbirlerine dönüştürülebilen sermaye biçimleri çerçevesinde açıklamaktadır.

Bu bağlamda bu çalışmanın konusu olan seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılıklarını açıklamada Bourdieu'nun kavramsal yaklaşımının yol gösterici bir özelliğe sahip olduğu düşünülmektedir. 1980'li yıllar ile birlikte yükselen kimlik tartışmaları çerçevesinde toplumsal grupların sosyo-ekonomik farklılıkları görünürlüğünü kaybetmeye başlamıştır. Ancak her ne kadar kimlik farklılıkları etnik, dini, kültürel temelde görünür olsa da sosyo- ekonomik bir arka plana sahiptir. Bu bağlamda ekonomik, kültürel, sosyal sermaye çerçevesinde şekillenen Bourdieu'nun sınıf habitusu kavramı kimlik farklılıklarının çok yönlü ve eleştirel bir çerçevede anlaşılmasını sağlamaktadır. Ayrıca Bourdieu farklı yaşam tarzlarının temelinde tüm bu sermayesel farklılıkların olduğunu belirtmektedir. Nitekim gündelik yaşam tarzları, kentlileşme süreçleri ve sınıf habitusları çerçevesinde farklılaşan seküler ve muhafazakâr kimlikleri açıklama çabasında olan bu çalışmada Bourdieu'nun sınıf habitusu kavramı merkezi bir önem taşımaktadır.

3. YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın modeli, evreni, örnekleme ile verilerin toplanması ve çözümlenmesine ilişkin bilgiler sunulmaktadır.

3.1. Araştırma Modeli

Bu araştırma, Sultanbeyli ve Kadıköy’de ikamet eden grupların kimliklerini nasıl inşa ettiklerini, sınıfsal, kültürel ve siyasal olarak nasıl farklılaştıklarını, toplumsal kutuplaşma, güven ve hoşgörü düzeylerini ve kimlik farklılıklarını inşa ettikleri gündelik yaşam pratiklerini sosyolojik olarak açıklamaya çalışmaktadır. İkincil olarak ise iki ilçedeki katılımcıların; kadının toplumsal konumu, sivil toplum ve din algısı, dinsel pratikleri, güncel siyasal tartışmalara bakış açıları, devlet algıları ve tüketim pratiklerindeki farklılıkları karşılıklı olarak anlamaya çalışmaktadır. Ayrıca cevaplar, yaş, eğitim ve cinsiyet gibi demografik özelliklere göre de incelenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen veriler ışığında Türkiye’de toplumsal düzlemde var olan kimlik temelli farklılıkların boyutlarının neler olduğu ve son yıllarda artmakta olan siyasal alana ve gündelik yaşama ilişkin kutuplaşmanın her iki muhafazakâr ve seküler toplumsal tabanda nasıl ve ne şekilde yeniden üretildiği belirlemeye çalışılmıştır.

Araştırmanın konu, amaç ve hedefleri sosyal bilimlerde farklı yöntemleri bir arada kullanmayı gerektirebilmektedir. Nicel araştırma; araştırılan konuya ve örnekleme giren bireylerin özelliklerine ilişkin olarak miktar, sıklık, yoğunluk gibi nicel ölçütlerle ifade edilebilecek sayısal verilerin toplanması ve çeşitli istatistiksel analizlerle çıkarımlarda bulunulmasını hedeflerken (Newman, 2008, s. 77-78), nitel araştırma; varlıkların ya da olguların, nitelikleri, süreçler ve anlamlar gibi miktar, sıklık, yoğunluk türünden nicel ölçütlerle deneysel olarak incelenemeyecek özelliklerine ilişkindir ve gerçekliğin toplumsal olarak inşasına odaklanmaktadır (Denzin ve Lincoln, 2005, s. 10). Araştırmalarda farklı yöntemlerin bir arada kullanılması araştırmacıya; çalıştığı konuya, araştırma problemine, olguya birden fazla data kaynağından bakma imkanı, güçlü, sağlam ve içerik olarak doyurucu veriler geliştirme imkanı ve çalıştığı olgu/fenomen hakkındaki perspektifinin genişletme ve zenginleştirme imkanı sağlamaktadır (Böke, 2011, s. 400). Bu anlamda seküler ve muhafazakâr kimlikleri pek çok perspektiften açıklama çabasında olan bu araştırmada nicel ve nitel veri toplama tekniklerinin bir arada kullanıldığı bir yöntem benimsenmiştir.

3.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini İstanbul ilinde yaşayan insanlar oluşturmaktadır. Örneklem olasılığa dayalı olmayan örnekleme tekniklerinden olan amaçlı örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Amaçlı örnekleme tekniğinde; “öğeler, örnek için çalışma evreninden rastgele değil, belli özelliklerinden dolayı ve/veya araştırmacının kendi kararı/sağduyusuna göre seçilirler (Böke, 2011, s.125)”. Böylece çalışmanın amacına yönelik olarak seküler ve muhafazakâr kimlikleri temsil ettiği varsayılan iki küme belirlenmiş ve örneklem bu kümelere girenler içinden amaçlı örnekleme tekniği ile seçilmiştir. Bu çerçevede örneklem

- i) daha önce yapılan çalışmalarda⁸ muhafazakar dindar bir kimliğe sahip olduğu belirtilen Sultanbeyli ilçesinde bulunan, 2014⁹ seçimleri sonuçlarına göre muhafazakâr bir siyasi kimliğe sahip olduğu düşünülen Abdurrahmangazi, Turgutreis ve Battalgazi mahalleleri,
- ii) toplumsal algıda seküler bir kimliğe sahip olduğu düşünülen Kadıköy ilçesinde bulunan ve yine 2014¹⁰ seçimleri çerçevesinde siyasi olarak seküler bir kimliğe sahip olduğu düşünülen Caferağa, Caddebostan ve Fenerbahçe mahalleri olmak üzere toplamda 6 mahalleden oluşmaktadır.

Araştırma kapsamında Sultanbeyli ilçesinde Abdurrahmangazi mahallesinde 102, Turgut Reis mahallesinde 106 ve Battalgazi mahallesinde ise 100 kişi olmak üzere toplamda 308 kişi ile anket; Abdurrahmangazi mahallesinde 6, Turgut Reis mahallesinde 5 ve Battalgazi mahallesinde ise 5 kişi olmak üzere toplamda 16 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Kadıköy ilçesinde ise Caferağa mahallesinde 92, Caddebostan mahallesinde 90 ve Fenerbahçe mahallesinde 96 kişi olmak üzere toplamda 278 kişi ile anket; Caferağa mahallesinde 6, Caddebostan mahallesinde 3 ve Fenerbahçe mahallesinde 3 kişi olmak üzere toplamda 12 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Toplamda iki ilçedeki 6 mahallede 586 yüz yüze anket, 28 derinlemesine görüşme yapılmıştır.

3.3. Veri Toplama Tekniği ve Aracı

Nicel ve nitel olmak üzere iki farklı veri türünden oluşan bu çalışmada genel demografik bilgilerin, kimliklere yönelik algıların ve kimliklerin araştırma soruları

⁸ Söz konusu duruma işaret eden bulgulara Işık ve Pınarcıoğlu'nun “Nöbetleşe Yoksulluk” (2010) başlıklı, Engin ve arkadaşlarının “İstanbul'un Kapısı” (2013) başlıklı ve Tuğal'ın “Pasif Devrim”(2014) başlıklı çalışmalarında rastlanmıştır.

⁹ <http://secim.haberler.com/> (03.11.2014)

¹⁰ <http://secim.haberler.com/> (03.11.2014)

çerçevesinde benzerlik ve farklılıklarını açıklamak amacıyla anket, çalışılan alanların genel yapısını, bireylerin habituslarının ve gündelik yaşamlarının tespiti açısından gözlem ve kimliklerin genel algı ve beklentilerinin tespiti açısından ise derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın verileri 2017 yılının Temmuz, Ağustos ve Eylül aylarında toplanmıştır. İlçeler ile ilgili genel bilgiler belediyeler, mahalleler ile ilgili genel bilgiler ise muhtarlarla temasa geçilerek elde edilmiştir. Bu üç aylık süreçten önce araştırmacının ilçeler ile bilgi sahibi olması ve mahalle sakinleri ile bağlantılar kurması araştırma sürecinin daha etkin bir biçimde değerlendirilmesini sağlamıştır. Ayrıca ilçelerde Milli eğitime bağlı öğretmen olarak görev yapan iki eğitimcinin, mahallede terzilik yapan bir ailenin, mahallenin ilk sakinlerinden olan bir ailenin üyelerinin araştırmacıya referans olması, araştırmaya bizzat kendilerinin de katıldığını belirtmesi ve endişe edilecek bir konu olmadığını söylemesi araştırmayı uygulanabilir kılmıştır. Katılımcılarla ilk temas araştırmacının bizzat kendisinin ve aracı kişilerin telefonla ya da yüz yüze randevu almaları ile başlamıştır. Görüşme yeri ve zamanına aracı isimler ve katılımcılar birlikte karar vermiş, onların belirlemiş oldukları yer ve zamanda araştırmacı hazır bulunmuştur.

Verilerin toplanması amacıyla anket, gözlem ve görüşme yöntemleri bağlamında yapılan çalışmalar şöyle açıklanabilir:

Anket: Uygulama sırasında anket formlarını cevaplandırırken içten olmalarını sağlamak amacıyla, araştırmanın konusu ve önemi hakkında katılımcılara bilgi verilmiş ve ad- soyad gibi kişisel bilgilerinin istenmeyeceği özellikle belirtilmiştir. Anket çalışması araştırmacı tarafından yüz yüze yapılmış, katılımcıların yorumları titizlikle not alınmış ve çalışmanın bulgularına yorum olarak katılmıştır.

İki ilçedeki katılımcılara da uygulanan anket on üç bölüm ve seksen dört sorudan oluşmaktadır. Demografik özellikler, kimlik, baskı ve ayrımcılık, dinsel pratikler ve siyasi tercihlerle ilintili sorular açık uçlu olarak yapılandırılmış; kadın, devlet, değişim, tarih, gelecek, tüketim pratikleri, toplumsal hoşgörü, sivil toplum ve din ile ilgili sorular ise 5'li Likert soru formu olarak düzenlenmiştir.

Hazırlanan anket soruları uzmanların görüşlerine sunulmuş, öneriler doğrultusunda son şekli verildikten sonra geçerlik güvenilirlik testlerinin yapılabilmesi, veri toplama araçlarında yer alan soruların kullanılabilirliği, anlaşılabilirliği ve araştırmanın amaca uygunluğu bakımından değerlendirilebilmesi için pilot çalışma

gerçekleştirilmiştir. Her mahalleden 6 kişi olmak üzere toplamda 36 kişi ile pilot çalışma yapılmış, cevap alınamayan ya da anlaşılmayan sorular yeniden düzenlenmiş, uzmanların görüşüne sunulmuş ve anket formuna son hali verilmiştir. Hem pilot çalışma hem de araştırma araştırmacı tarafından yüz yüze yapılmıştır. Pilot çalışma verileri SPSS programı ile analiz edilmiş ve Cronbach- Alpha değeri .889 olarak hesaplanmıştır. Buna göre araştırma sorularının güvenilirliği oldukça yüksektir.

Görüşme: İki ilçedeki katılımcılarla görüşmeler, evlerde, kapı önlerinde, kahvelerde, kafe ve restoranlarda yarı yapılandırılmış bir görüşme formu çerçevesinde tamamı araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler başlamadan önce kayıt için katılımcılardan izin istenmiş, kayda başladıktan sonra bu izin sesli olarak onaylanmıştır. Katılımcıların tümüne raporlaştırma sırasında isimlerinin kullanılmayacağı özellikle ifade edilmiştir. Yapılan 28 görüşmenin tamamında ses kayıt cihazı kullanılmış ve görüşmeler ortalama 40-60 dakika kadar sürmüştür.

Genel olarak anket uygulamasında, görüşmelerin yapılmasında çeşitli zorluklarla karşılaşmıştır. Bu çalışmadan kendilerinin bir yarar sağlayıp sağlayamayacağı, hatta bazı kişilerin randevu alma sürecinde ifade ettikleri gibi maddi kazanç elde edip etmeyecekleri ve toplanan bilgilerin aleyhlerine kullanılıp kullanılmayacağı gibi kaygılar çalışmanın uygulanması sürecinde ciddi zorlukların yaşanmasına neden olmuştur. Anket uygulamak için gidilen mahallelerde görüşme yapılacak kişiler araştırmaya katılma konusunda çekingenlik göstermiş, son anda çeşitli bahaneler öne sürerek randevu yerlerine gelmememiş ve araştırmaya katılmayı reddetmişlerdir. Bu bağlamda alan araştırmasının çok önemli bir dayanağını oluşturan görüşmeler için uygun ortamın ve güvenin sağlanması planlanandan çok daha zaman almıştır.

Gözlem: Çalışma boyunca hemen her yerde mahallelerin yapısına, ikamet edenlerin gündelik yaşam pratiklerine, iletişim biçimlerine yönelik gözlemlerde bulunulmuştur.

3.4. Veri Analizi

Araştırma sonucunda anketlerden elde edilen veriler SPSS programı ile araştırmacı tarafından analiz edilmiştir. Bu analizde başta demografik özellikler olmak üzere anket formundaki sorulara verilen yanıtlar, ilçeler bazında frekans ve yüzde dağılımları olarak verilmiştir. Açık uçlu sorulara verilen cevaplar uzman görüşü de alınarak kategorileştirilmiş ve SPSS programında analiz edilmiştir. Diğer bölümdeki yanıtlara ilişkin analizlerde ise “kesinlikle katılmıyorum”, “katılıyorum”, “kısmen

katılıyorum”, “katılıyorum”, “kesinlikle katılıyorum” şeklinde 5’li Likert kullanılmış, ilçeler arasında anlamlı farklılık olup olmadığını belirlemek üzere t-testi, farklı değişkenler açısından değerlendirmek üzere de ANOVA testi yapılmıştır. Anket formları üzerine araştırmacının anket doldururken aldığı notlar, yapılan gözlemler araştırmanın amaçları doğrultusunda çözümlenerek yorumlanmıştır.

Derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler ise ses kayıt cihazına kaydedilen verilerin çözümlenmesi ve bunlara içerik analizi yapılması yoluyla derlenmiştir. Microsoft Word programına aktarılan ve birer dosyada toplanan her bir görüşmecinin ses kayıtları daha sonra sorular bazında ayrı ayrı dosyalararak tasnif edilmiştir ve bireylerin konuşmaları metin içerisinde olduğu gibi verilmiştir.

SPSS analizi, gözlem ve derinlemesine görüşmeler ile elde edilen veriler çalışmanın amaçları doğrultusunda çözümlenerek yorumlanmıştır.

4. BULGULAR VE YORUM

4.1. Giriş

Bu bölümde, çalışmanın amacına uygun olarak İstanbul Sultanbeyli (308) ve Kadıköy (278) ilçelerinde toplam 586 anket ve 28 mülakat ile gerçekleştirilen alan araştırmasının sonuçlarına yer verilmektedir. Çalışmanın konusu çerçevesinde, bu bölümde katılımcıların demografik özellikleri, kimliklerine ilişkin tanımlamaları, baskı ve ayrımcılığa yönelik algıları, dinsel ve tüketim pratikleri analiz edilmektedir. Ayrıca görüşmecilerin kadının toplumsal konumuna, kamusal alana, devlete, toplumsal değişime, toplumsal hoşgörüye, tarihe ve geleceğe ilişkin algılarına da yer verilmektedir. Toplanan veriler frekans dağılımı, Ki-kare, ve T-test kullanılarak analiz edilmiştir.

Tablo 4.1. Nicel görüşme yapılan katılımcıların mahallelere göre dağılımı

Sultanbeyli	f	%	Kadıköy	f	%
Abdurrahmangazi Mah.	102	33,1	Caferağa Mah.	92	33,1
Turgut Reis Mah.	106	34,4	Caddebostan Mah.	90	32,4
Battalgazi Mah.	100	32,5	Fenerbahçe Mah.	96	34,5
Total	308	100,0	Total	278	100,0

Bu çalışma kapsamında, İstanbul Sultanbeyli ve Kadıköy ilçelerine bağlı 6 mahallede toplam 586 anket yapılmıştır. Bu anketler Sultanbeyli’de Abdurrahmangazi (102), Turgut Reis (106), Battalgazi (100); Kadıköy’de ise Caferağa (92), Caddebostan (90) ve Fenerbahçe (96) mahallelerinde uygulanmıştır (Tablo 4.1.).

4.2. Kimlik Farklılıklarının Görünmeyen Yüzü: Sermaye Türleri

1970’lerde yeni toplumsal hareketlerin yükselmesiyle birlikte, literatürde sınıf tartışmalarının yerini kültür temelli kimlik tartışmaları almış ve bu yaklaşım popülerleşmiştir. Ancak seküler ve muhafazakâr kimlikleri açıklama çabasında olan bu çalışmanın alan araştırması, sınıf ve kültürel kimliklerin karşılıklı ilişkisel ve girift bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İşte tam da bu sebeple çalışmanın verileri hem sınıf hem de kültürel kimlik temelinde açıklanmaya çalışılacaktır. Kısacası Bourdieu ve Wacquant’ın (2003, s. 33) deyiimiyle sahada elde edilen veriler bize iç içe geçerek eklemlenmiş bir teoriler bütününe dayatmaktadır.

Çalışmanın demografik verileri seküler ve muhafazakâr kimliklerin temel farklılıklarını göstermesi açısından son derece önemlidir. Bu sebeple analize Sultanbeyli ve Kadıköy’de ikamet eden katılımcıların demografik verileri incelenerek başlanmıştır.

Çalışmada ikamet edilen ilçeler bağımsız değişkenler olarak ele alınmış ve katılımcıların yaşı, cinsiyeti, eğitim durumu, medeni durumu, mesleği, hane geliri, hane nüfusu, ilçede ikamet süresi, nereden göç ettiği ve oturduğu konutun türü gibi değişkenler incelenmiştir.

Tablo 4.2. Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri I

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		TOPLAM (f)
		f	%	f	%	
Yaş	18-24	63	20,5	62	22,3	125
	25-34	88	28,6	63	22,7	151
	35-44	56	18,2	44	15,8	100
	45-54	42	13,6	37	13,3	79
	55-64	39	12,7	38	13,7	77
	65 +	20	6,5	34	12,2	54
	Total		308	100,0	278	100,0
Cinsiyet	Kadın	146	47,4	150	54,0	296
	Erkek	162	52,6	128	46,0	290
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Medeni Durumu	Evli	216	70,1	125	45,0	341
	Bekâr	89	28,9	133	47,8	222
	Boşanmış	3	1,0	19	6,8	22
	Boş	0	0	1	,4	1
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Tablo 4.2.'de de görüldüğü üzere her iki ilçede de ankete katılanların çoğunluğu 25-34 (% 28,6 - % 22,7) ve 18-24 (% 20,5 - % 22,3) yaşları arasındadır. Bu durum yaşlılara oranla gençlere daha kolay ulaşılabilmesi ve gençlerin araştırmaya katılma yönündeki isteği, gönüllüğü ile açıklanabilmektedir. Ayrıca araştırmada katılan kadın ve erkek sayılarının birbirine yakın olması amaçlanmış ve bu bağlamda iki ilçede toplam 296 kadın ve 290 erkek ile anket yapılmıştır.

Sultanbeyli'de araştırmaya katılanların % 70,1'i (216) evli iken, % 28,9'u (89) bekâr, % 1,0'i (3) ise boşanmıştır. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 47,8'i (133) bekâr, % 45,0'ı (125) evli ve % 6,8'i (19) boşanmıştır. Görüldüğü gibi katılımcıların medeni durumu iki ilçede farklılık göstermektedir. Bu farklılık birçok etken ile açıklanabilir. Öncelikle diğer demografik özellikler ve sorulara verilen cevaplara paralel olarak iki ilçeden araştırmaya katılanlar Bourdieu'cu anlamda farklı sınıf habituslarına ve sermaye türlerine sahiptir. Kadıköy'de ikamet eden kadınların ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye türleri bakımından Sultanbeyli'ye oranla daha avantajlı durumda olması iki ilçe arasındaki evlilik yaşı ve boşanma oranları arasındaki farkı açıklamaktadır. Diğer taraftan ilerleyen bölümlerde değinileceği gibi Sultanbeyli'deki katılımcılar çoğunluklu olarak kendilerini geleneksel, Kadıköy'deki katılımcılar ise modern olarak

tanımlamaktadır. Ayrıca araştırma bulgularının genelinde Sultanbeyli'deki katılımcıların gündelik yaşamda dine başat bir yer verdiği, aileye ise kutsallık atfettiği görülmektedir. İki ilçe arasındaki bu farklılıklar aile ve evlilik kurumuna yönelik bakış açılarında da görülmektedir. Bu noktada bulgular Sultanbeyli'deki katılımcıların gelenekselliğin ve dinin yanı sıra aile kurumuna ve evlilik olgusuna da Kadıköy'deki katılımcılara oranla daha büyük bir önem atfettiğini göstermektedir.

Çalışmanın teorik arka planında değinildiği gibi; sınıf ve kimlik tartışmalarında Marx'ın sınıf yaklaşımı ile Weber'in statü ve meşruiyet yaklaşımlarını sentezleyen Bourdieu sosyolojisinde habitus önemli bir kavramdır. "Bir eyleyici için kader değil, karşılaşılan yeni deneyimlerle sürekli gelişen/değişen bir yatınlıklar bütünü (Bourdieu ve Wacquant, 2003, s.125)" olan habitus (cinsiyet veya yaş gibi toplumsal olarak şekillendirilmiş iyelikleri içinde barındıran) bedene işlemiş sınıftır (Bourdieu, 2015, s.634)". Toplumsal sınıf yerine toplumsal uzam kavramını kullanan Bourdieu (1995, s.21), "toplumsal uzam" yaklaşımı ile mülkiyetlere sahip olup, olmama çerçevesinde gündelik pratiklerin ve hayat tarzlarının farklılığını açıklamaya çalışır. Toplumsal uzam; "içinde, her halükarda, sınıfların sanal durumda, net olmayan çizgiler halinde, verili olarak değil de yapılması söz konusu olan bir şey halinde, var oldukları bir farklılıklar uzamıdır (Bourdieu 1995, s.28)". Bu bağlamda Marx'ın bahsettiği sınıflar ekonomik alan ile sınırlı kalmayıp simgesel alanda da var olmaktadır. Böylece ekonomik sınıf kavramını geliştiren Bourdieu hayat tarzının ayırt edici özü olan sınıf habitusundan söz etmektedir.

Bu bağlamda farklı sermaye türlerine ve sınıf habituslarına sahip olduğu görülen Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcılar birbirlerinden pek çok noktada farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma bugünün kimliklerini, habitus ve alanlarını anlamada oldukça önemlidir. Bourdieu'ya göre (1986, s.242) içinde işlev gördüğü alana bağlı olarak sermaye kendisini üç ana başlıkta sunmaktadır. Bunlar; anında ve doğrudan paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları içinde kurumsallaştırılabilir olan ekonomik sermaye; belirli şartlar içinde ekonomik sermayeye çevrilebilir olan ve eğitim vasıfları ile kurumsallaştırılabilen kültürel sermaye; ve toplumsal yükümlülüklerden oluşan, belli şartlar içinde sermayeye çevrilebilir ve soyluluk unvanı gibi biçimlerle kurumsallaştırılabilir olan sosyal sermayedir. Tüm sermaye türlerinin etkileşim ve birbirine dönüşebilir halde olması bir yandan farklı kimlikleri ve toplumsal tabakaları

anlamada anahtar bir rol oynarken, diğer yandan kimliklerin katmanlı yapısını daha karmaşık bir hale getirmektedir.

Bourdieu’cu çerçevede ekonomik sermayeyi ölçebilmek için her iki ilçedeki katılımcılara hane geliri sorulmuştur. Aşağıdaki tabloda (4.3.) görüldüğü gibi bu soruya verilen cevaplar çerçevesinde Sultanbeyli’deki katılımcılar alt gelir grubunda yoğunlaşırken, Kadıköy’deki katılımcılar aylık hane geliri çerçevesinde orta ve üst sınıflar da yoğunlaşmaktadır. Sultanbeyli’de görüşülenlerin gelirleri 1001-2000 (% 33,4), 2001-3000 (% 28,9), 3001-4000 (% 14,3) lira arasında yoğunlaşmakta iken; Kadıköy’de hane gelir oranları 5001 + (% 27,3), 2001-3000 (% 17,6) ve 3001-4000 (% 17,6) lira şeklindedir. Bu veriler iki ilçedeki katılımcıların ekonomik sermaye bakımından farklılaştığını göstermektedir.

Tablo 4.3. Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		TOPLAM (f)
		f	%	f	%	
Eğitim Durumu	Okuma yazma yok	5	1,6	0	0	5
	Okuryazar	5	1,6	0	0	5
	İlkokul	100	32,5	11	4,0	111
	Ortaokul	34	11,0	21	7,6	55
	Lise	98	31,8	94	33,8	192
	Ön lisans	24	7,8	18	6,5	42
	Lisans	41	13,3	114	41,0	155
	Lisansüstü	0	0	18	6,5	18
	Boş	1	,3	2	,7	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Meslek	Kamu Beyaz Yakalı	14	4,5	26	9,4	40
	Kamu Mavi Yakalı	19	6,2	5	1,8	24
	Özel Sektör Beyaz Yakalı	12	3,9	43	15,5	55
	Özel Sektör Mavi Yakalı	73	23,7	44	15,8	117
	Emekli	14	4,5	27	9,7	41
	Ev Kadını	87	28,2	25	9,0	112
	Öğrenci	34	11,0	46	16,5	80
	Esnaf	32	10,4	24	8,6	56
	Serbest Meslek	10	3,2	20	7,2	30
	İşsiz	3	1,0	5	1,8	8
	Diğer	7	2,3	8	2,9	15
Boş	3	1,0	5	1,8	8	
Total	308	100,0	278	100,0	586	
Hane Geliri	0-1000	5	1,6	3	1,1	8
	1001-2000	103	33,4	28	10,1	131
	2001-3000	89	28,9	49	17,6	138
	3001-4000	44	14,3	49	17,6	93
	4001-5000	29	9,4	44	15,8	73
	5001 +	18	5,8	76	27,3	94

	Boş	20	6.5	29	10.4	49
	Total	308	100.0	278	100.0	586

Kültürel sermayelerine baktığımızda ise; Sultanbeyli’de ankete katılanların % 32,5’i ilkokul, % 31,8’i lise ve % 13,3’ü lisans mezunu iken; Kadıköy’de öğrenim durumu % 41.0 lisans, % 33,8 lise ve % 7,6 ise ortaokul mezunudur. Sultanbeyli’de lisansüstü eğitim aldığını, Kadıköy’de ise okuma yazması olmadığını ve diplomasız okuryazar olduğunu belirten katılımcı yoktur. Bunun yanı sıra Sultanbeyli’deki katılımcıların yoğunluklu olarak ev kadınlarından (% 28,2), özel sektörde çalışan mavi yakalılardan (% 23,7) ve öğrencilerden (% 11,0) oluştuğu görülmektedir. Kadıköy’de ise katılımcılar yoğunluklu olarak öğrenci (% 16,5), özel sektör mavi yakalı (% 15,8) ve özel sektör beyaz yakalıdır. (% 15,5) Analizde mesleğini çiftçi, imam ve kuran kursu hocası olarak tanımlayan az sayıda katılımcı ise (Sultanbeyli % 2,3, Kadıköy % 2,9) diğer kategorisi içinde yer almaktadır. Ekonomik sermaye ile paralel olarak iki ilçenin eğitim durumu ve meslekleri de farklılaşmaktadır. Bu noktada, ekonomik sermayeye dönüştürülebilen kültürel sermaye bakımından da Sultanbeyli’deki katılımcılara oranla, Kadıköy’de ikamet eden katılımcıların daha avantajlı olduğu görülmektedir. Eğitim durumu ve meslek gibi özellikleri içine alan kültürel sermaye kimliklerin gündelik yaşam pratiklerini, ekonomilerini, habituslarını etkilemekte ve böylece Sultanbeyli ve Kadıköy’deki katılımcıların farklılaşmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Tablo 4.4. Nicel görüşme yapılan katılımcıların sosyo-demografik özellikleri III

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		TOPLAM (f)
		f	%	f	%	
Hane Nüfusu	Yalnız	8	2,6	27	9,7	35
	1	24	7,8	61	21,9	85
	2	55	17,9	80	28,8	135
	3	94	30,5	63	22,7	157
	4	75	24,4	23	8,3	98
	5	46	14,9	13	4,7	59
	5 +	2	,6	1	,4	3
	Boş	4	1,3	10	3,6	14
	Total	308	100,0	278	100,0	586
İlçede İkamet Süresi (Yıl)	0-5	32	10,4	60	21,6	92
	6-10	33	10,7	33	11,9	66
	11-15	43	14,0	24	8,6	67
	16-20	55	17,9	42	15,1	97
	21-25	49	15,9	29	10,4	78
	25-30	71	23,0	12	4,3	83
	30 +	11	3,5	75	26,9	86
	Boş	14	4,5	3	1,1	17
	Total	308	100,0	278	100,0	586
	Marmara	15	4,9	21	7,6	36

Nereden Göç Edildiği	Ege	3	1,0	18	6,5	21
	Akdeniz	8	2,6	14	5,0	22
	Karadeniz	89	28,9	24	8,6	113
	İç Anadolu	24	7,8	26	9,4	50
	Doğu Anadolu	39	12,7	21	7,6	60
	G, Doğu Anadolu	3	1,0	0	0	3
	İstanbul Farklı İlçe	58	18,8	63	22,7	121
	Yurt Dışı	4	1,3	6	2,2	10
	Boş	65	21,1	85	30,6	150
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Oturduğunuz Konutun Türü	Gecekondu	8	2,6	5	1,8	13
	Site	17	5,5	70	25,2	87
	Apartman Dairesi	183	59,4	182	65,5	365
	Müstakil Ev	99	32,1	16	5,8	115
	Diğer	0	0	3	1,1	3
	Boş	1	,3	2	,7	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Oturduğunuz ilçeden taşınmak ister misiniz?	Evet	64	20,8	59	21,2	123
	Hayır	241	78,2	217	78,1	458
	Boş	3	1,0	2	,7	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Üyelik	Parti	14	4,5	8	2,9	22
	Hemşeri Derneği	5	1,6	1	,4	6
	Mesleki Derneği/Sendikası	5	1,6	10	3,6	15
	Taraftar Grubu	1	,3	2	,7	3
	Diğer	5	1,6	11	4,0	16
	Boş	278	90,3	246	88,5	524
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Modernleşme ile birlikte hane nüfusunda geniş aileden çekirdek aileye doğru bir değişim olduğu bir gerçektir. Kentleşme ve modernleşme ile birlikte toplumların üretim süreçleri, yaşam alanları, sermayeleri, habitusları ve buna bağlı olarak da aile yapıları değişmektedir. Bu bağlamda katılımcıların konut türleri ve hane nüfusları da bize sınıf habitusları ve kimlikleri hakkında bilgi vermektedir. Katılımcıların ikamet ettikleri konut türüne baktığımızda (Tablo 4.4.) her iki ilçede de (Sultanbeyli % 59,4, Kadıköy % 65,5) apartman dairesi cevabının yoğunlukta olduğu görülmektedir. Ancak Sultanbeyli'deki katılımcıların apartman dairesi olarak tanımladıkları konut türünün aile apartmanı ya da çok katlı gecekondu olduğu araştırma sürecinde gözlemlenmiştir. Sultanbeyli'de apartman dairesinden sonra en çok ikamet edilen konut türü % 32,1 ile müstakil evdir, ancak burada da katılımcıların müstakil ev olarak tanımladıkları konut türünün tek katlı gecekondu olduğunun araştırma esnasında gözlemlendiğini belirtmek önemlidir. Kadıköy'e baktığımızda ise apartman dairesinden sonra en yoğun şekilde ikamet edilen konut türü sitedir (% 25,2).

Bu oranların her iki ilçenin de kentleşme tarihi ve coğrafi konumu ile uyumlu olduğu söylenebilir. Yerleşim tarihi 1970'lere dayanan ve ulaşım ağının merkezinde olan Kadıköy ilçesinde apartman daireleri ve siteler yoğunlukta iken, yerleşim tarihi 1990'lara dayanan İstanbul dışından göçün ilk yerleşim yeri olan Sultanbeyli ilçesinde müstakil ev ve gecekondularının yoğunlukta olduğu söylenebilir. Ancak 2000'li yıllarda İstanbul'un kalabalıklaşması ve ulaşım ağının genişlemesi ile birlikte Sultanbeyli şehrin çeperi olmaktan çıkmıştır. Ayrıca yakın dönemde başlayan kentsel dönüşüm projesi ile birlikte her iki ilçenin kentsel mimarisi değişim göstermeye ve birbiriyle benzeşmeye başlamıştır.

İkamet yeri kimliklerin habituslarının her an yeniden inşa edildiği alanlardır. Bu çerçevede her kimlik kendi habitusu çerçevesinde bir yaşam alanı inşa etmekte ve bu yaşam alanları birbirinden farklılaşmaktadır. Bu araştırma verileri ışığında da farklılıkların kimlikler tarafından benimsendiği, katılımcıların ikamet ettikleri ilçelere aidiyet hissettikleri ve taşınmak istemedikleri (Sultanbeyli- % 78,2, Kadıköy- % 78,1) görülmektedir. Bu verilere ek olarak, yapılan derinlemesine görüşmelerde her iki ilçeden katılımcıların hissettikleri aidiyetin de geleneksel-modern değerler ve yaşam tarzları karşılığı çerçevesinde şekillendiği görülmüştür.

“Ya Sultanbeyli’nden taşınmak istemem niye diyeceksiniz ıııı çok rahat bir yer. Kimse kimseye hani fazla karışmaz, çoluk çocuğu ben burada emanette hissediyorum çocuklarımı, kapıya mesela kızım şu an kapıda oynar. O kadar aşırı kötü bir şey görmedim herhalde o yüzden. Yani Avrupa yakasında (ya da Kadıköy’de)¹¹ yaşamak istemem açıkçası oranın hayatı pek bana göre değil. Çocuklar evlenince taşınacak olursam köye taşınırım”.(36, Kadın, Sultanbeyli)

“Yani yaşama yeri olarak taşınmak istemem. Eski geleneklerine bağlı olduğu için daha rahat hissediyorum kendimi”.(22, Kadın, Sultanbeyli)

“Ben taşınmak istemem. Çünkü hem hayatımız burada hem de ülkenin durumu ile birlikte başka yerlerde bu kadar rahat yaşayamayacağımı biliyorum. Gerçi burası da bozuldu ama...” (49, Kadın, Kadıköy)

Tablo 4.4.’de görüldüğü gibi; Sultanbeyli’deki katılımcıların hane nüfusu 3 (% 30,5), 4 (% 24,4) ve 2 (% 17,9) kişilik ailelerden oluşmaktadır. Kadıköy’de ise hane büyüklüğü 2 (% 28,8), 3 (% 22,7) ve tek (% 21,9) kişidir. Sıralamanın da ortaya koyduğu üzere Kadıköy’deki katılımcıların hane nüfus büyüklüğü Sultanbeyli’ye oranla daha düşüktür. Yukarıda daha önce belirtildiği üzere, Sultanbeyli ilçesinde evlilik yaşının ve kadının iş yaşamına katılımının düşük olması ve de aile kavramına kutsallık

¹¹ Aktarılan görüşmelerde parantez içindeki ifadeler araştırmacı tarafından görüşme sırasında eklenmiştir.

atfedilmesi hane sayısını da etkilemektedir. Ayrıca bu oranlar her iki ilçenin, coğrafi konum ve göç tarihi çerçevesinde kentleşme sürecine, geleneksel ve modern yaşam biçimlerine, katılımcıların sermaye türlerine ve habituslarına göre farklılaştığını göstermektedir.

Göç ve kente yerleşim tarihi, kimliklerin kente uyum sağlama ve kentleşme tarihini etkileyen temel faktörlerdendir. Bu bağlamda kentleşme, gündelik yaşamdan sermaye türlerine kadar belirleyici bir özelliğe sahiptir. Katılımcıların ilçelerdeki ikamet sürelerine baktığımızda; Kadıköy'deki katılımcıların önemli bir bölümü (% 26,9) ilçede 30 yılı aşkın süredir ikamet ederken Sultanbeyli'deki katılımcıların ancak % 3,5'lik bir bölümünün ilçede 30 yılı aşkın süredir ikamet ettiği görülmektedir. Ayrıca 16-20 yıldır Kadıköy'de ikamet ettiğini ifade edenlerin oranı % 15,1 iken, Sultanbeyli de bu oran % 17,9'dur. Bunun yanı sıra katılımcıların % 21,6'sı 5 yıldan daha az bir süredir Kadıköy'de ikamet ettiğini belirtmektedir. Katılımcıların bu cevapları göç tarihi 30 yılı geçen Kadıköy'ün günümüzde hala göç aldığı ve bu bağlamda bir cazibe merkezi özelliğini koruduğunu göstermektedir. Kadıköy'ün sınırları içerisinde üniversiteler olması ve ilçenin ulaşım ağının merkezinde olması yakın tarihlerde de göç alma nedenlerini açıklamaktadır. Bu çerçevede Sultanbeyli ve Kadıköy'de ikamet eden kimliklerin farklılaşmasında bir diğer neden de göç tarihi ve kentleşme süreçleridir. Her iki ilçenin de yerleşim tarihine baktığımızda Kadıköy'de ikamet edenlerin 1970'lerde göç etmeye başladığı, buna karşılık Sultanbeyli'de ikamet edenlerin ise 1980'lerden sonra yani Kadıköy'e oranla daha yakın bir dönemde kente göç ettikleri görülmektedir.

1980'li yıllar Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine geçtiği ve yeniden yapılandığı bir dönemdir. Bu dönemde Türkiye ekonomik, siyasi pek çok alanda değişmiş ve bu değişimler sonucunda ortaya çıkan sosyal ayrışma ile birlikte "Türkiye'de üst sınıflar kendi kimliklerini Batılı yaşam biçimi göstergelerine sahip olma yoluyla tariflemek çabası içine girmişlerdir (Özgür, 2006, s.79)". Işık ve Pınarcıoğlu'na (2003, s.128) göre; 1980'li yıllarda Türkiye'de kentleşme, farklılaşma ve çeşitlenme temelinde ayrışma eğilimleri göstermiştir. Bu bağlamda kentler kentin çeperinde yaşamaya çalışan kent yoksulları, kooperatifler yoluyla kentteki paylaşım savaşına katılan orta sınıflar ve kentin en prestijli mekânlarında güvenli kapalı sitelerde yaşayan üst sınıflar arasında paylaşılmaktadır (Işık ve Pınarcıoğlu, 2003, s.128). Bu bağlamda 1980'li yıllarda Anadolu'dan İstanbul'a gelen göçmenler şehrin

çeperi olan Sultanbeyli'ye yerleşmişlerdir. 1980'lerden daha önce İstanbul'a göç eden ve şehrin merkezine yerleşenler ise bu yoğun göç dalgası karşısında güvenlik, farklılaşma ve ayrışma ihtiyacı ile birlikte kapalı güvenli site yapılarını tercih etmeye başlamışlardır.

Göç edilen tarih ve kentte ikamet edilen konum göçmenlerin kentli kimliğine aidiyet düzeylerini belirlemektedir. Bu bağlamda Kadıköy'ün Sultanbeyli'ye oranla daha eski ve merkezi bir yerleşim yeri olduğu ve Kadıköy'de ikamet edenlerin Sultanbeyli'ye oranla daha çok kentlileştiği söylenebilir. Kentlileşme kavramı; "kentli yaşam tarzını, uzmanlaşmış bir işbölümünü, toplumsal ilişkilerde araççılığın gelişmesini, akrabalık ilişkilerinin zayıflamasını, gönüllü birliklerin çoğalmasını, normatif çoğulculuğu, sekülerleşmeyi, kitle iletişim araçlarının gün geçtikçe daha önemli bir rol oynamasını kapsamaktadır (Marshall, 1999, s.400)". Kentlileşme tarihi ve ikamet edilen coğrafi konum ilçede yaşayanların ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeleri ile habituslarını da önemli ölçüde etkilemektedir.

Bununla bağlantılı olarak iki ilçe en çok göç aldıkları bölge çerçevesinde de farklılaşmaktadır. Buna göre Sultanbeyli ilçesi yaklaşık % 30 ile taşra kültürünü taşıyan yapısıyla Karadeniz'den göç alırken, Kadıköy ise yaklaşık % 23 ile en çok İstanbul içinde kalan ve kent kültürüne daha yakın olan farklı ilçelerden göç almaktadır. Yani ilk yerleşim yeri olan Sultanbeyli göçmenlerin kent tecrübesi edindikleri, taşra hayatını devam ettirebildikleri ve bu bağlamda geleneksel sosyal ağların geçerli olduğu bir ilçe iken, İstanbul'da farklı bir ilçeden yoğun olarak göç alan Kadıköy kent tecrübesi ve sahip olunan sermayeler bakımından avantajlı durumda olan göçmenlerin ikamet ettiği bir ilçedir. Görüldüğü üzere göç aldığı bölgeler üzerinden de iki ilçe arasında önemli bir farklılaşma görülmektedir. Öte yandan araştırmada hem Kadıköy hem de Sultanbeyli'de ikamet eden katılımcıların (sırasıyla % 30,6 ile % 21,1'i) bu soruyu önemli ölçüde boş bıraktığı da görülmüştür. Bu durum ise özellikle gençlerin göç tarihini hatırlamamaları ve ikamet ettikleri ilçeye aidiyet hissetmeleri ile açıklanabilir.

Son olarak katılımcıların herhangi bir parti, dernek veya sivil toplum kuruluşuna üyelik durumlarına baktığımızda; her iki ilçede de üyeliklerin oldukça düşük olduğu görülmektedir. Sultanbeyli'de bu soruya cevap vermeyenlerin oranı % 90,3 iken, Kadıköy'de bu oran % 88,5'dir. Üyelik sorusuna olumlu cevap verenler içinde en yüksek oran ise Sultanbeyli'de parti üyeliği (% 4,5) iken Kadıköy'de en yüksek üyelik oranı % 4 ile Greenpeace, Tema, Af Örgütü, vb. kuruluşlardır. Bu noktada Tablo 4.5.'de

görüldüğü gibi kendilerini büyük oranda siyasi kimlikle (% 18,3) tanımlayan Kadıköy'deki katılımcıların siyasi parti üyeliklerinin düşük olması dikkat çekicidir. Bu veriler çerçevesinde Sultanbeyli'deki katılımcıların geleneksel ve kurumsal araçlar ile siyaset yapma biçimlerini, Kadıköy'deki katılımcıların ise sivil toplum gibi nispeten alternatif, yeni alanları ve araçları tercih ettiği söylenebilir.

Görüldüğü üzere katılımcıların sosyo-demografik özellikleri bu çalışmanın açıklama hedefinde olduğu seküler ve muhafazakâr kimliklerin temel özelliklerinin ve farklılık sebeplerinin anlaşılması çerçevesinde önemlidir. Çalışmanın daha sağlıklı sonuçlar verebilmesi açısından katılımcıların ilçeler ve mahalleler çerçevesinde yaş ve cinsiyet oranlarının eşit dağılımda olması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra yukarıdaki tablolarda (Tablo 4.1.- Tablo 4.2. ve Tablo 4.3.) görüldüğü gibi; Sultanbeyli ve Kadıköy sosyo-demografik özellikler (medeni durum, eğitim durumu, meslek, hane geliri, hane nüfusu, ikamet süresi vb.) açısından farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma iki ilçenin habituslarının ve sermaye türlerinin farklı olduğunu göstermektedir.

4.3. “Ben Kimim?” Sorusu Çerçevesinde Kimlikler

Çalışmanın teorik bölümünde değinildiği gibi kimlikler en temel anlamda ‘Ben kimim?’ sorusunun cevabıdır. Bu bölümde katılımcıların ‘Kendinizi öncelikli olarak nasıl tanımlarsınız?’ sorusuna verdikleri yanıtlar incelenecektir. Katılımcıların yönlendirilmemesi için bu soru veri setinde açık uçlu olarak sorulmuştur. Verilen cevaplar analiz sürecinde kategorileştirilmiştir. Aşağıdaki tablo (Tablo 4.5.) katılımcıların bu soruya verdikleri cevapları içermektedir.

Tablo 4.5. Nicel görüşme yapılan katılımcıların kendini tanımlama şekilleri

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Kendinizi öncelikli olarak nasıl tanımlarsınız?	Kişilik Özellikleri ile	126	40,9	102	36,7	228
	Siyasi aidiyet ile	26	8,4	51	18,3	77
	Dini aidiyet ile	33	10,7	6	2,2	39
	Etnik aidiyet ile	12	3,9	12	4,3	24
	Aile rolleri ile	45	14,6	7	2,5	52
	Diğer	20	6,5	52	18,7	72
	Tanımlamıyorum	0	0	2	,7	2
	Boş	46	14,9	46	16,5	92
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Ki-kare	X²=71,980, df(7), p=0,000, α=0,05, n=586					

Tabloda (Tablo 4.5.) görüldüğü gibi “Kendinizi öncelikli olarak nasıl tanımlarsınız” sorusuna verilen yanıtlardaki farklılık istatistiki olarak anlamlı bir ilişki göstermektedir (X²(2)=71,980 p,000<.05). Sultanbeyli'deki katılımcıların % 40,9'luk

büyük çoğunluğu kendini öncelikli olarak sevecen, iyi niyetli, duygusal gibi kişilik özellikleri ile % 14,6'sı anne, baba, dede gibi ailevi rolleri ile, % 10,7'si ise dini kimlikleri ile tanımlamaktadır. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 36,7'si kendisini öncelikli olarak kişilik özellikleri ile % 18,7'si dünyalı, insan, sıradan insan (diğer) olarak, % 18,3'ü ise siyasi kimlikleri ile tanımlamaktadır. Bu veriler ışığında iki ilçe arasında oranlar değişse de katılımcıların yoğunluklu olarak kendilerini bireysel ve kişilik özellikleri ile tanımladığı görülmektedir. Kişilik özelliklerinden sonra sahip olduğu geleneksel kodlar ile paralel şekilde Sultanbeyli'deki katılımcılar kendilerini ailevi roller ve dini aidiyetleri ile tanımlamaktadır. Kadıköy'deki katılımcılar ise Sultanbeyli'deki katılımcıların aksine kendilerini ailevi roller ve dini aidiyetlerden ziyade, modern evrensel kodlar ve siyasi aidiyetler ile tanımlamaktadır. Bu çerçevede, demografik özelliklerde ulaşılan sermayesel farklılaşma, kentleşme sürecindeki farklılaşma, geleneksellik ve modernlik ile ilişkilerdeki farklılaşma Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcıların kendilerini tanımlama şekillerinde de görülmektedir.

4.3.1. Ötekileştirmenin temel uğrak noktaları: din ve etnisite

Çalışmanın bu bölümünde katılımcıların kimlik aidiyetlerini açıklayabilmek için siyasi, dini ve etnik tanımlama özelinde birkaç açık uçlu soru daha sorulmuş ve bir dizi veriye ulaşılmıştır. Bu bölümde ele alınan değişkenler Sultanbeyli ve Kadıköy'de yaşayan katılımcıların etnik-dini kimliklere aidiyet düzeyleri hakkında ipuçları vermektedir.

Tablo 4.6. *Siyasi, etnik ve dini kimliklere aidiyetler*

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Kendinizi siyasi olarak nasıl tanımlarsınız?	Muhafazakâr	150	48,7	11	4,0	161
	Seküler	22	7,1	171	61,5	193
	Tarafsız	25	8,1	13	4,7	38
	Diğer	22	7,1	35	12,6	57
	Tanımlamıyorum	25	8,1	25	9,0	50
	Boş	64	20,8	23	8,3	87
	Total		308	100,0	278	100,0
Ki-kare	X²=260,260, df(5), p=0,000, α=0.05, n=586					
Kendinizi etnik olarak nasıl tanımlarsınız?	Türk	217	70,5	156	56,1	373
	Diğer etnik kökenler ile	16	5,2	22	7,9	38
	Etnik kökene gönderme yapmayan	5	1,6	46	16,5	51
	Diğer	9	2,9	4	1,4	13
	Boş	61	19,8	50	18,0	111
	Total		308	100,0	278	100,0
Ki-kare	X²=45,481, df(4), p=0,000, α=0.05, n=586					

Kendinizi dini olarak nasıl tanımlarsınız?	Müslüman kimliğine atıf yapanlar	268	87,0	178	64,0	446
	Diğer dinlere atıfla tanımlayanlar	5	1,6	39	14,0	44
	İnanmayanlar/tanımlamayanlar	1	,3	30	10,8	31
	Diğer	8	2,6	8	2,9	16
	Boş	26	8,4	23	8,3	49
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Ki-kare	X²=70,369, df(4), p=0,000, α=0.05, n=586					

Tabloda (Tablo 4.6.) görüldüğü gibi katılımcıların ikamet ettikleri ilçe ile kendilerini siyasi ($X^2=260,260$ $p,0,00<.05$), etnik ($X^2=45,481$ $p,0,00<.05$), ve dini ($X^2=70,369$ $p,0,00<.05$), tanımlamaları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişki vardır.

Hobsbawm'a (2002, s.23) göre "biz olmayan öteki; en çok derilerinin rengi, başka fiziksel farklılıklar ya da konuştukları dille tanımlanmaktadır". Ancak çalışmanın bulgularında da görüldüğü gibi Sultanbeyli'deki katılımcıların % 70,5'lik gibi önemli bir çoğunluğu, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 56,1'lik gibi bir çoğunluğu kendilerini Türk olarak tanımlamaktadır. Yani hem seküler hem de muhafazakâr kimlikler etnik olarak Türk kimliğine aidiyet hissetmektedir. Böylece seküler ve muhafazakâr kimliklerin bir üst kimlik olarak tanımladığı Türklüğün katılımcılar tarafından ayrıştırıcı bir özelliğe sahip olmadığı bir gerçektir. Ancak bu veriler araştırmada yoğunluklu olarak Karadeniz'den göç eden ve Türk İslam düşüncesine sahip olan Sultanbeyli'deki katılımcıların ve ulus devlete aidiyet hisseden Kadıköy'deki katılımcıların milliyetçi duygular çerçevesinde Türk etnik kimliğine aidiyet hissettiği ancak Türk etnik kimliğini tanımlama noktasında farklılaştığı şeklinde yorumlanabilmektedir. Sultanbeyli'deki katılımcılar Türk etnik kimliğini Türk-İslam ve Osmanlıya atıfla tanımlarken, Kadıköy'deki katılımcılar Türk etnik kimliğini laiklik ve Cumhuriyet tarihine atıfla tanımlamaktadır.

Ayrıca Kadıköy'deki katılımcıların % 16,5'i, Sultanbeyli'deki katılımcıların ise % 1,6'sı etnik kimlik tanımlamasına aidiyet hissetmediklerini ifade etmiştir. Bu veri Sultanbeyli'deki katılımcıların etnik kimlik temelinde daha yüksek bir aidiyete sahip olduğu şeklindeki yoruma da açıktır.

Dini tanımlamaya baktığımızda ise Sultanbeyli'deki katılımcıların % 87'si Kadıköy'deki katılımcıların ise % 64'ü kendilerini Müslüman olarak tanımlamaktadır. Dini kimlik olarak diğer dinlere atıf yapanların oranı ise Kadıköy'de % 14,0 iken, Sultanbeyli'de bu oran % 1,6'dır. Hiç bir dine mensubiyeti olmayanların oranı ise Kadıköy'de % 10,8'iken, Sultanbeyli'de % 0,3'tür. Bu çerçevede, yüzdelik oranındaki

farklılığa rağmen, her iki ilçede de kendisini Müslüman olarak tanımlayanların çoğunlukta olduğu, ancak diğer dinlere aidiyet duyanlar ile hiçbir dine aidiyet duymayanların oranında iki ilçe arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Sultanbeyli'deki katılımcılar etnik olarak Türk, dini olarak ise Müslüman kimliğine daha güçlü bir vurgu yapmakla ve bu bakımdan daha homojen bir grup oluşturmakla birlikte, her iki ilçeden de katılımcıların önemli bir çoğunluğunun kendilerini Türk ve Müslüman olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu veriler seküler ve muhafazakâr kimlikleri ayırıştırıcı temel farklılıkların, doğrudan etnik ve dinsel temelli Türk ve Müslüman kimlikleri olmadığı, bundan ziyade iki tarafın söz konusu Türk ve Müslüman kimlikleri üzerine yaptıkları farklı vurgulamalar ve yorumlamalar temelinde ayrıştıkları şeklinde yorumlanabilmektedir.

Etnik ve dini tanımlamanın yanı sıra bu bölümde katılımcılara “Kendinizi siyasi olarak nasıl tanımlarsınız?” sorusu sorulmuştur. Çalışmanın başında belirtilen varsayımı doğrular şekilde Sultanbeyli'deki katılımcıların yaklaşık % 49'u kendini muhafazakâr olarak tanımlarken, Kadıköy'deki katılımcıların yalnızca % 4'lük küçük bir kısmı kendini muhafazakâr olarak tanımlamıştır. Diğer taraftan Kadıköy'deki katılımcıların % 61,5'i kendini siyasi olarak seküler olarak tanımlarken, Sultanbeyli'de kendini seküler olarak tanımlayanların oranı % 7 oranındadır. Bu bağlamda yoğunluklu olarak Sultanbeyli'deki katılımcıların kendilerini siyasi olarak muhafazakâr, Kadıköy'deki katılımcıların ise seküler olarak tanımladığı ve iki ilçenin siyasi kimlik tanımlaması çerçevesinde farklılaştığı görülmektedir. Sultanbeyli'de muhafazakâr dışındaki seküler (% 7,1), tarafsız (% 8,1), diğer (% 7,1) ve tanımlamıyorum (% 8,1) kategorilerinin birbirine yakın olduğu görülmektedir. Kadıköy'de ki katılımcılar ise seküler tanımlamasından sonra kendilerini en çok liberal, dünyalı gibi evrensel kodlar (diğer % 12,6) ile tanımlarken, % 9,0'luk bir bölümü de herhangi bir siyasi aidiyet hissetmediğini belirtmiştir. Tekrar etmek gerekirse; etnik olarak Türk, dini olarak Müslüman kimliğini bir üst kimlik olarak görme noktasında seküler ve muhafazakâr kimliklerin aralarında bir farklılaşma olmadığı görülmektedir. Ancak araştırma verilerinin bütüne bakıldığında Türk etnik kimliğini; Kadıköy'deki katılımcıların laiklik ve ulus devlet çerçevesinde, Sultanbeyli'deki katılımcıların ise Türk İslam düşüncesi ve Osmanlı tarihi çerçevesinde tanımlamakta ve bu bağlamda iki ilçe farklılaşmaktadır. Müslüman kimliğinin de Kadıköy'deki katılımcılar nezdinde kültürel bir değer, Sultanbeyli'deki katılımcılar

nezinde ise gündelik ve toplumsal yaşamı belirleyen başat bir kurum olarak tanımlandığı söylenebilir.

Bunun yanı sıra bu bölümde katılımcıların eğitim durumu, aylık hane geliri ve mesleği ile kendini tanımlama şekilleri arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı da incelenmiştir.

Tablo 4.7. Katılımcıların öğrenim durumu ve kendilerini siyasi tanımlama şekilleri çapraz tablo

Öğrenim Durumu	Muhafazakâr		Seküler		Tarafsız		Diğer		Tanımlama yorum		Boş		Total
	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Okuma-yazma yok	3	60,0	0	0	0	0	1	20,0	0	0	1	20,0	5
Okuryazar	3	60,0	0	0	1	20,0	0	0	0	0	1	20,0	5
İlkokul Mezunu	59	53,2	10	9,0	8	7,2	7	6,3	10	9,0	17	15,3	111
Ortaokul Mezunu	18	9,0	20	36,4	3	5,5	4	7,3	1	1,8	9	16,4	55
Lise Mezunu	52	32,7	67	34,9	11	5,7	19	9,9	14	7,3	29	15,1	192
Yüksekokul M.	7	16,7	16	38,1	4	9,5	5	11,9	3	7,1	7	16,7	42
Lisans M.	18	11,6	68	43,9	11	7,1	18	11,6	20	12,9	20	12,9	155
Lisansüstü	1	5,6	12	66,7	0	0	3	16,7	2	11,1	0	0	18
Boş	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	3		3
Toplam	161	27,5	193	32,9	38	6,5	57	9,7	50	8,5	87	14,8	586

Yukarıdaki tabloda (Tablo 4.7.) görüldüğü gibi eğitim durumu yani katılımcıların kültürel sermayeleri ile kendini tanımlama şekilleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. Katılımcıların eğitim durumu yükseldikçe muhafazakâr kimliğe aidiyet oransal olarak düşerken, seküler kimliğe aidiyet oransal olarak artmaktadır. Muhafazakâr kimliğe aidiyet hisseden katılımcıların eğitim durumları okuryazar, ilkokul, ortaokul, lise mezunu kategorisinde yoğunlaşırken, seküler kimliğe aidiyet hisseden katılımcıların eğitim durumları ise ortaokul, lise, yüksekokul, lisans ve kısmen de olsa lisansüstü kategorisinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda eğitim durumunun seküler ve muhafazakâr kimliklere aidiyet noktasında önemli bir belirleyici olduğu söylenebilir.

Katılımcıların hane gelirleri ve kendini tanımlama şekillerine baktığımızda da eğitim durumu ile ilgili yapılan çapraz tablodaki kadar net olmasa da benzer bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Aşağıdaki tabloda da (Tablo 4.8.) görüldüğü gibi muhafazakâr kimliğe aidiyet hisseden katılımcıların aylık hane gelirleri 1001-2000, 2001-3000 Türk lirası arasında yoğunlaşırken, seküler kimliğe aidiyet hisseden katılımcıların aylık hane gelirleri 2001-3000, 5001 Türk lirası ve üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede

seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılaşmasında kültürel sermayenin yanı sıra ekonomik sermayenin de önemli bir değişken olduğu belirtilmelidir.

4.8. Katılımcıların hane geliri ve kendilerini siyasi tanımlama şekilleri çapraz tablo

Hane Geliri	Muhafazakâr		Seküler		Tarafsız		Diğer		Tanımlamıyorum		Boş		Total
	f	%	F	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
1000 tl altı	0	0	3	37,5	1	12,5	0	0	3	37,5	1	12,5	8
1001-2000	55	42,0	10	7,6	10	7,6	17	13,0	16	12,2	23	17,6	131
2001-3000	46	33,3	43	7,2	10	7,2	10	7,2	11	8,0	18	13,0	138
3001-4000	25	26,9	37	7,5	7	7,5	7	7,5	4	4,3	13	14,0	93
4001-5000	15	20,5	33	12,3	2	2,7	9	12,3	9	12,3	5	6,8	73
5001+	12	12,8	53	7,4	2	2,1	7	7,4	7	7,4	13	13,8	94
Boş	8	16,3	14	14,3	6	12,2	7	14,3	0	0	14	28,6	49
Total	161	27,5	193	9,7	38	6,5	57	9,7	50	8,5	87	14,8	586

Ayrıca ekonomik ve kültürel sermaye ile doğrudan bağlantılı olan meslek durumlarına baktığımızda muhafazakâr kimliğe aidiyet hisseden katılımcıların meslekleri özel sektör mavi yakalı, ev kadını, öğrenci ve esnaf olarak yoğunlaşırken seküler kimliklere aidiyet hisseden katılımcılar özel sektör mavi yakalı, özel sektör beyaz yakalı, öğrenci, emekli gibi mesleklerde yoğunlaşmaktadır. Bunun yanı sıra hem kamu hem de özel sektörde beyaz yakalı çalışan noktasında seküler kimliklere aidiyetin muhafazakâr kimliklere oranla yüksek olduğu görülmektedir.

4.9. Katılımcıların meslek ve kendini tanımlama şekilleri çapraz tablo

Meslek	Muhafazakâr		Seküler		Tarafsız		Diğer		Tanımlamıyorum		Boş		Total
	F	%	f	%	f	%	f	%	f	%	f	%	
Kamu Beyaz Yakalı	6	15,0	17	42,5	2	5,0	5	12,5	6	15,0	4	10,0	40
Kamu Mavi Yakalı	11	45,8	6	25,0	2	8,3	0	0	1	4,2	4	16,7	24
Özel Sektör Beyaz Yakalı	6	10,9	26	47,3	4	7,3	7	12,7	6	10,9	6	10,9	55
Özel Sektör Mavi Yakalı	42	35,9	28	23,9	10	8,5	13	11,1	12	10,3	12	10,3	117
Emekli	13	31,7	23	56,1	0	0	2	4,9	1	2,4	2	4,9	41

Ev Kadını	46	41,1	22	19,6	8	7,1	5	4,5	8	7,1	23	20,5	112
Öğrenci	14	17,5	26	32,5	4	5,0	9	11,2	7	8,8	20	25,0	80
Esnaf	13	23,2	22	39,3	4	7,1	7	12,5	1	1,8	9	16,1	56
Serbest Meslek	5	16,7	14	46,7	1	3,3	3	10,0	3	10,0	4	13,3	30
İşsiz	1	12,5	3	37,5	1	12,5	0	0	2	25,0	1	12,5	8
Diğer	4	26,7	5	33,3	1	6,7	3	20,0	1	6,7	1	6,7	15
Boş	0	0	1	12,5	1	12,5	3	37,5	2	25,0	1	12,5	8
Total	161	27,5	19 3	32,9	38	6,5	57	9,7	50	8,5	87	14,8	586

Toparlamak gerekirse ilçeler karşılaştırıldığında Sultanbeyli ilçesindeki katılımcıların büyük çoğunluğu kendini muhafazakâr olarak tanımlarken, Kadıköy'deki katılımcıların büyük bir çoğunluğu kendini seküler olarak tanımlamaktadır. Bunun yanı sıra ilçeler arasında ekonomik ve kültürel sermaye noktasında bir farklılaşma olduğu, bu farklılaşmanın seküler ve muhafazakâr kimliklere aidiyet düzeylerinde de belirleyici olduğu söylenebilir.

Bu verilere ek olarak derinlemesine görüşmelerde katılımcılardan seküler ve muhafazakâr kimlikleri tanımlamaları istenmiştir. Sultanbeyli'deki katılımcıların tanımlamalarına baktığımızda;

“Muhafazakâr bana göre dediğim gibi milliyetçi, devletçi, ekonomiyi öne tutan, devletin kalkınmasını isteyen, ülke ekonomisine katkıda bulunan insanlar demektir”.(67, Erkek, Sultanbeyli)

“Muhafazakâr; daha çekingen, daha kapalı bir kesim, daha sağ, sağcı kesim. Seküler laik; daha solcu, daha açık, her şeye açık, her anlamda açık”.(27, Kadın, Sultanbeyli)

“Muhafazakâr, yine kendini bilen, toplum içinde iyi bir insan derim. Konuştuğu laftan az ve öz, anlayışlı, gelenekle dinle ilişkisi, bağlıdır muhtemelen. Ya muhafazakâr dediğimde nasıl diyim yani ııı bana nasıl canlanıyor diyim mi size, yani verdiği sözleri tutan, yani diyorum ya toplum içinde parmakla gösterilen kişi olarak geliyor. (Kemalist, Seküler, Laik denildiğinde) Valla o da biraz bana göre artık o kadar ki her şeyi yapmış, kafayı yemiş dereceye gelmiş biri olarak geliyor. Hani o Kemalist, laik, bilmiyorum, (Cumhuriyete) çok fazla tapması anlamına geliyor”.(32, Kadın, Sultanbeyli)

“Muhafazakâr; valla herhalde dine bağlı, Allahtan korkusu olan bir insan herhalde kötülük yapmayacak diye düşünürüm yani o kimliğe büründüğü zaman, zaten hiç yapamayacağı hiçbir şey yoktur. Allah onu zaten hani bir muhafaza ediyor yani İslami konuda diyorum ben onu. [Kemalist, Seküler, Laik denildiğinde]; o kadarını bilemem ama yani ben ııı şöyle hani ne kızmak istiyorum, ne öfkelenmek istiyorum, yani diyorum ya hepimiz insanız yani belki onun da kızdığı bir noktalar var, biz görmüyoruz, öfkelenerek bağırıyor belki, belki ne biliyim hani bilemem ki. Ben mesela sizi kızdırmışım çıkar farklı konuşursunuz ama ben kendimi çıkarım hiçbir şey yapmamış gibi ifade ederim. Hani bilemiyorum”.(40, Kadın, Sultanbeyli)

“Muhafazakâr denilince, daha çok sanki devleti korumak, bayrağı korumak gibi geliyor bana. Yani, gerçekten Kemalist olanlarla ııı ortamı bozmaya çalışan Kemalistler var aslında aramızda. Kemalist demek daha çok Atatürk'ü sevmek, Atatürk'ü korumak demek. Atatürk'ü hani saygı duyan ama sevmeyen insanlar da var. Ve kendini Kemalist olarak gösterip, sevmeyenlere ya da eee hani farklı bir görüşü ortaya sürenlere karşı olanlar da var. Yani Kemalistliği kötüye kullananlar da var bence. Eee Kemalist demek Atatürk'ü seviyor olmak demek. Atatürk'ün de bir dini vardı sonuçta Atatürk dinini

yaşamıyor değildi. Hani din dini yoktu, İslama karşı bir antipatisi olduğunu düşünmüyorum. [Laiklik]; Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlıyorum ama pek yaaa bunun bence din özgürlüğünün sağlanması hani hani din ve devlet işleri birbirinden ayrılmalı ama bence laiklik kavramı tam olarak bu anlama gelmiyor yani. Evet ııı İslam şeriat mesela uygulamıyoruz şu an ama ııı şapka kanunu, ben mesela karşı bir görüşteyim buna karşı sonuçta şapka kanunu getirdiğinde bir insanın aslında dinine karışmış oluyorsun. Din ve devlet işi bu sırada ayrılmıyor ki”.(18, Kadın, Sultanbeyli)

“Şimdi muhafazakâr deyince kendimden mesela örnek veriyim, ıııı erkek kız ilişkisine tam anlamıyla (doğru) bakan bir insan değilim. Çünkü ıııı yani taşıdığım başörtünün bir simgesi var. Ve mesela toplumda el uzatma hani erkeklerle el sıkışma olmaz başörtü. Yani benim açımdan muhafazakâr ııı kendini sakınan anlamında yani haram olan, mahrem olan kişilerde sakınan anlamında tanımlıyorum yani. Dinle ilişkisi olan din ııı insana daha çok kendini korumak, hani aslında bir nevi koruma sağlıyor insana, senin zararlı olabilecek şeyleri sana öngörüyle açıklıyor açısından bakıyorum ben. Kemalist olarak tanımlama kavramı artık toplumda yok. Yani parti kuruluşundan bu zamana artık hiçbir özelliği yok. Çünkü aslında bana göre, düşünce olarak söylüyorum, başındaki kişi de o görüşü savunmuyor. Sadece belirli şey yollarıyla oraya gelmiş, onu devam ettirmiş gibi görünüp kendi menfaatlerini yapmaya çalışıyor. Çocukken karşılaştığım insanlara bakarsak normal bizim gibi, dinini yaşayabilen, ııı dine inanıp, hani tesettür olmayabilir ama ııı sonuçta kul hakkına gözetem gözetebilen, hani yardımsever insanlar olarak ama günümüzde ıııı o görüşü savunan insanlar bu yani görüş ııı nasıl diyim, şöyle söyleyim, hani görüntü olarak artık böyle değil. Tam tersi oldu, hırçın, yani pek sorgulamadan, saldırganlaşan bir tür gibi bir şey oldu yani. Azınlık olduğu için. Çünkü eskiden öyle değil, ya iktidara pek bağlı kalmamak gerekiyor ya. Hani baştaki elbet bir gün birisi gidecek birisi gelecek ölümlü dünya olduğu için. Ama artık eskisi gibi değil ya, o Kemalist olarak ben tanımlamıyorum onu, parti olarak da tanımlamıyorum”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

Bu çerçevede muhafazakârlığın din, milliyetçilik ve sağ ideoloji çerçevesinde tanımlandığı söylenebilir. Çoğunluğu muhafazakâr kimliklere aidiyet hisseden katılımcıların muhafazakârlığı olumlu bir çerçeveden betimlerken, öteki olan sekülerliği olumsuz bir çerçeveden tanımladığı görülmektedir. Buna karşılık aynı eğilimin seküler kimlikler içinde geçerli olduğu görülmektedir:

“Seküler; demokratik, aydın yeniliklere açık, daha kültürlü, kendini yetiştiren kişiler geliyor gözüme. Muhafazakâr Arapça da ne duyuyorsa, bilmiyor çünkü hocalar ne diyorsa ve ya bir başkası ne diyorsa, Arapçayı biliyormuş gibi onların empoze ettiği her şeyi kabul ediyor. Gözü kapalı. Sormuyor soruşturuyor araştırıyor kendini yetiştirmiyor. Onlar ne derse onu tutuyor. Dindar dediğimde, İslam’ın şartlarını yerine getirip, hayatında gündelik koşuşturmasında uğraşan insanlar geliyor”.(60, Kadın, Kadıköy)

“Muhafazakâr; aşırı dindar ve tutucu. [Seküler ise]; hoşgörülü, kadın erkek eşitliğine inanan, demokrasiye inanan. Dinin çok etkin olmadığı”.(51, Kadın, Kadıköy)

“Muhafazakâr biri dediğimde, hhhhhh (sessizlik),muhafazakâr biri dediğimizde, içine kapanık, daha çok dini düşünceleri ön planda olan, her konuda siyasi alanda ıııı kendi özel hayatında olsun daha çok dini konulara yatkın olan birisi gözümde canlanıyor. [Kemalist, Seküler, Laik denildiğinde]; Benim gözümde daha özgür olan biri olarak canlanıyor. Başka özellikleri, ıııı ve bence dışardan aslında farklı algılansa da hem dinine, hem ülkesine, hem vatanına, hem devletine sahip çıkma konusunda bence ııı çok bi adım daha öndeler”.(34, Erkek, Kadıköy)

“Muhafazakar biraz daha kapsamlı, gibi yani sadece din değil, gelenek, tarih Yani dindarları gördüğüm zaman kesinlikle muhafazakâr olduğunu düşünüyorum. Onun

dışında muhafazakâr bir insanı ayrıca düşünecek olursam, işte dediğim gibi çok fazla belli bir şeye saplanmış kalmış, eğer onu takıntı haline getirmiş, değiştirmek istemiyorsa, çekiniyorsa, yerini yurdunu bile değiştirmekten çekiniyorsa, çok muhafazakâr çok kapalı olduğunu düşünüyorum. Değişime kapalı olmak gibi. (Kemalist, seküler, laik, cumhuriyetçi) (Bunlar aynı değil) hani 11 seküler oldu diye Kemalist olmak zorunda değil, işte laikliği mantıklı doğru buluyor olabilir, farklı görüşler olduğunu düşünüyorum. (Seküler); daha modern, daha çok seslilikten yana, daha açık fikirli olabilecek kişiler”. (36, Kadın, Kadıköy)

“Çok fazla dinden bahsetmeleri aklıma geliyor, açıkçası. Kendilerini şeklen bir İslami şekle soktukları için tesettürlü olmaları geliyor aklıma, ya da işte tesettürlülerin kendini İslamcı, dindar muhafazakârız diye tanımladıkları içindir belki. Yani tesettürlü olduklarını düşünüyorum ve sürekli dinden, günahtan bahsettiklerini düşünüyorum. Bu geliyor aklıma”. (39, Kadın, Kadıköy)

“Öncelikle başkalarının özgürlüğüne karışmamalı muhafazakârısa. Kendi içinde yaşamalı, tanrıyla onun arasında olmalı. (Türkiye’de) Reklam amaçlı genelde, yani. Yani kadınların giyimi, modern İslam giyimi diye bir şey geldi. Yavaş yavaş etek boyları kısaltmaya başlıyor ama farkında değiller. (Kemalist, seküler, laik, cumhuriyetçi) ; Atatürk’ün işte altı ok, ona göre hareket ediyorlar”. (23, Erkek, Kadıköy)

Bu veriler göstermektedir ki Türkiye tarihindeki sağ-sol kutuplaşması muhafazakâr-seküler farklılaşmasında yeniden üretilmekte, her iki ilçedeki katılımcılar; muhafazakârlığı özellikle Cumhuriyet öncesindeki din (İslamiyet), devlet ve millet geleneğine bağlılık ile sekülerliği ise Cumhuriyet ile birlikte oluşan laik ulus-devlet yapısına güçlü bir bağlılıkla, din (İslamiyet) ve gelenek ile ise daha gevşek/esnek ilişkiler çerçevesinde açıklamaktadırlar. Bunun yanı sıra her iki ilçedeki katılımcıların da; siyasi olarak aidiyet hissettikleri kimlikleri olumlu, öteki kimliği ise olumsuz özellikler ile tanımladığı görülmektedir. Bu farklılık sosyal bilimler literatüründeki ötekileştirme ve sosyal kimlik kuramı ile açıklanabilir. Henry Tajfel ve John Turner (1982) tarafından geliştirilen sosyal kimlik kuramına göre; grup kimliği, bireyin benliğinin önemli bir parçasıdır. Dolayısıyla “birey için anlamlı olan grup üyeliği, kişisel kimliğin yerini sosyal kimliğin almasına yol açmaktadır” (Akt. Demirtaş, 2003, s.129). Sosyal kimlik kuramında ‘sosyal sınıflandırma’ önemli bir kavramdır. Toplumsal sürece baktığımızda birey dünyayı ve toplumu anlamak için sınıflandırmakta ve kategorileştirmektedir. Sonraki süreçte bu kategorileştirme kalıp yargılara dönüşmekte ve günümüzde pek çok kalıp yargı her gün yeniden inşa edilmektedir. Dolayısıyla kalıp yargıların tarih, gelenek, kültür ve din çerçevesinde oluştuğu ve günümüz kimliklerinin temelini attığı söylenebilir. Bunun yanı sıra sosyal sınıflandırma yapan birey, ‘biz’ kimliğine olumlu özellikler atfederken (iç grup kayırmacılığı), ötekine olumsuz özellikler (abartma etkisi) atfetmektedir. Her iki kimliğe de atfedilen olumlu-olumsuz özellikler abartılmaktadır. Böylece aidiyet hissettiği gruba olumlu özellikler atfeden bireyin benliğine saygısı da yükselmektedir.

Tablo 4.10. Nicel görüşme yapılan katılımcıların modern-geleneksel tanımlaması

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Kendinizi nasıl tanımlarsınız?	Modern	74	24,0	144	51,8	218
	Gelenekçi	148	48,1	35	12,6	183
	Hem modern hem gelenekçi	45	14,6	40	14,4	85
	Hiçbiri	31	10,1	36	12,9	67
	Diğer	6	1,9	16	5,8	22
	Boş	4	1,3	7	2,5	11
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Ki-kare	$X^2=97,002$, $df(5)$, $p=0,000$, $\alpha=0.05$, $n=586$					

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılıklarının anlaşılmasında modernlik ve geleneksellik ayrımı da oldukça önemlidir. Seküler kimliklerin modernleşme yanlısı, muhafazakâr kimliklerin ise gelenek savunucusu olarak kabulü derinlemesine bir analizi gerekli kılmaktadır. Aydınlanmaya karşı ilk büyük eleştiri olan muhafazakârlık, modernleşmeye karşı kurucu bir tepki olarak ortaya çıkmış olsa da tarihsel süreçte ciddi değişimler geçirmiştir. Modernleşmenin bir çocuğu olarak tanımlayabileceğimiz muhafazakârlığın tepkisi modernleşmeden ziyade modernliğin rasyonalitesindedir. Rasyonalite toplumu “Tabula rasa” olarak görmekte ve kökten değişimi savunmaktadır. Ancak rasyonalizmin yanı sıra bilgiye akıl değil deneyimle ulaşılabileceğini öne süren ampirizm (deneycilik) de modernliğin diğer bir önemli düşünce şeklidir. Öyleyse muhafazakârlığın rasyonelliği ve modernliği reddetmek yerine ampirizme yakın bir çizgide konumlandığı ifade edilebilir. Mollaer’e göre; muhafazakârlık “irrasyonalizmi kucaklamak yerine, Kartezyen rasyonalist-devrimci bir çizgiye karşı, empirist-evrimci bir çizgiden destek alarak, bir başka rasyonelliği ikame etmektedir” (Mollaer, 2014, s.51). Bu sebeple her ne kadar başlangıçta modernlik karşıtı olarak ortaya çıkmış olsa da muhafazakârlığı modernliğin değil modernliğin rasyonalitesi ve devrimci düşüncesi karşısında konumlandırmak doğru olacaktır.

Muhafazakâr düşüncenin temelinde değerlerin korunması ve değerlere olan bağlılık yatmaktadır. Toplumu bir arada tutan, değerlerin vazgeçilmez önemidir. “Muhafazakâr için toplum yaşayan bir organizma olduğuna göre, toplum bireylerin toplamından fazlasıdır ve parçaların davranışlarını açıklayarak bütün açıklanamaz” (Özipek, 2011, s.98). Dolayısıyla muhafazakâr düşünce için; gelenekler, değerler, kurumlar toplumu açıklamada önemli bir yere sahip olup, toplumu toplum yapan unsurlardır. Ancak modernleşme ve gelenek ilişkisini açıklamak çok yönlü bir bakışı gerektirir. Modernliğin tek biçimi olmadığı gibi geleneğin de tek bir biçiminden

bahsedilemeyeceği açıktır. Peki, muhafazakârlık bu çok boyutlu kavramlar içerisinde hangi geleneği savunmaktadır? ‘Seçici gelenekselcilik’ kavramı burada bize gereken cevabı vermektedir. Seçici gelenekselcilik, muhafazakâr düşüncenin kısmi modernleşme ve değişim algısı içinde tutucu gelenekselcilikten ayrıldığı noktadır. Öyleyse muhafazakârlık geleneğin zamana, değişime tercihsel uyum çerçevesinde revize edilmesini içermektedir. Değişime karşı olmayan muhafazakârlığın geleneğe karşı “seçici bir tercihsellik” içinde olduğu görülmekte ve bu da ideolojik bir yaklaşım ile açıklanabilmektedir. Bunun yanı sıra muhafazakârlığın dayandığı kültür ve gelenek gibi kavramların kolaylıkla ideolojileşebileceği bilinmektedir. Muhafazakârlığın rasyonalizm karşısındaki konumlanışı “kendiliğindenlik felsefesine verilen bir onay ve rasyonel toplumsal planlama anlayışına karşı eleştirel bir ideolojik durum” olarak tanımlanmasının önünü açmaktadır (Mollaer, 2014, s.37). Bu bağlamda farklı modernleşme hareketlerinden yana olan seküler ve muhafazakâr kimliklerin siyasi aidiyetler temelinde farklılaşması seçici geleneksellik ve geleneksel olanın ideolojileşmesi ile de bağlantılıdır. Türkiye tarihinde seküler kimlikler için gelenek cumhuriyet devrimleri ve ulus devlet iken, muhafazakâr kimlikler için günümüze uyarlanan din, kültür, değerlerdir. Modernleşmeye değil onun radikal devrimlerine karşı olan muhafazakâr kimlikler ile Cumhuriyetin kuruluşu ile radikal devrimlerden yana ancak zamanla düzen savunucusu olan seküler kimlikler tarihsel süreçte hem benzeşmekte hem de farklılaşmaktadır. Bu sebeple Türkiye’de seküler ve muhafazakâr kimliklerin anlaşılması tarihsel ve derinlemesine bir çalışmayı gerektirmektedir.

Bu çerçevede araştırmada kimlik ile ilgili bir diğer soru da modern-geleneksel ayrımında katılımcıların kendilerini nasıl konumlandıkları ile ilgilidir. Bu ayrım seküler ve muhafazakâr kimliklerin sermaye türlerinin, habituslarının, kentleşme süreçlerinin anlaşılmasında önemli veriler sunmaktadır. Öncelikle ilçeler ile kendini tanımlama arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğunu belirtmek gerekmektedir ($X^2=97,002$ p,0,00<.05). Kendilerini nasıl tanımladıkları sorusuna Tablo 4.10.’da görüldüğü gibi Sultanbeyli’deki katılımcıların % 48,1’i geleneksel, % 24,0’ı modern cevabını vermektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 51,8’i kendilerini modern, % 12,6’sı geleneksel olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Sultanbeyli’deki katılımcıların % 14,6’sı, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 14,4’ü kendilerini hem gelenekçi hem de modern olarak tanımlamaktadır. Bu veriler ışığında Sultanbeyli’deki katılımcıların önemli bir çoğunluğu gelenekselliğe, Kadıköy’deki katılımcıların ise

modernliğe aidiyet hissettiği anlaşılmaktadır. Ancak Sultanbeyli'deki katılımcıların % 24,0'ının kendini modern olarak, % 14,6'sının ise hem modern hem de gelenekçi olarak tanımlaması toplumsal olarak modern ve gelenekçi tanımlamasının problematik olduğunu göstermektedir. Bu farklılık modern ve geleneksel ön kabullerinden ziyade kimliklerin din, kültür ve tarihle ilişkisi, seküler ve muhafazakâr siyasi partiler ile ilişkisi ve kentleşme süreçleri çerçevesinde anlamlı olmaktadır.

İki ilçe arasındaki modern ve geleneksel tanımlama farklılığı pek çok etken çerçevesinde dikkat çekicidir. Öncelikle geleneksel ve modern tanımlamasındaki farklılık habitusların ve sermaye türlerinin farklılığını; bu farklılıkta karşılıklı olarak geleneksel-modern tanımlaması ve ayırımı beslemektedir. Bunun yanı sıra kendini modern olarak tanımlayan Kadıköy'deki katılımcıların Sultanbeyli'ye oranla şehrin merkezinde konumlandığı ve kente daha erken bir dönemde göç ettiği görülmektedir. Bu bağlamda iki ilçe arasındaki kentleşme oranlarındaki değişim modern ve geleneksel ayırımında da kendini göstermektedir.

Ayrıca Türkiye'nin siyasi, ekonomi ve göç tarihi bu kimliklerin kendilerini konumlandırmasında ve birbirlerinden farklılaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Türkiye tarihinde batılılaşma ve modernleşme hareketleri ile birlikte geleneksel dönemde var olan kimlikler (din, etnisite) varlıklarını sürdürürken, Cumhuriyetin ilanı ile birlikte ulus kimliği gibi yeni kimlikler de ortaya çıkmıştır. Bu dönemde rasyonalizm, bireycilik, kentleşme, endüstrileşme, kapitalizm, ulus devlet gibi pek çok kavram ortaya çıkmaktadır. Bu değişim sürecinde toplumsal ve kültürel sınıflar, varlığını korumuş ancak endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte şekil değiştirmiştir. Geleneksel toplumdaki tarım işçisi sanayileşme ile birlikte fabrika işçisine dönüşmüştür. Ayrıca pazar ve işgücü ihtiyacı toplumsal hareketliliği teşvik etmiş kırdan kente büyük bir göç başlamış ve kent merkezlerinde öteki ile karşılaşmaları artmıştır. Pre-modern toplumlarda mekânsal hareketlilik, öteki ile karşılaşma ve bu karşılaşma ile biz/ben kimliğini ön plana çıkarma gereksinimi azdır. Modern toplumlarda ise; teknoloji, göç, küreselleşme gibi pek çok etken ile 'küresel köy' haline dönüşen dünyada artan öteki ile karşılaşmalar, aidiyet ve 'biz' olma ihtiyacını arttırmaktadır. Bu ihtiyaçlara paralel olarak kimliğin görünümünün ve öneminin de arttığı söylenebilir. Bu süreçte yeni kimlikler ve aidiyetler oluşurken (seküler), var olan kimlikler de (muhafazakâr) modernleşerek büyük değişimler geçirmiştir. Ancak her ne kadar muhafazakâr kimlikler gelenekselliğe atıf yapsa da ulus devletin, batılılaşmanın ve

modernleşmenin etkisi ile önemli bir değişim göstermiştir. Batılılaşma hareketleri ve Cumhuriyetin kurulması ile birlikte uzun süre iktidar olan ve kent merkezlerinde hâkim olan laik devlet yapısına göre ideal kimlik; seküler, laik ve modern bir yapıdadır. Bu dönemde şehir merkezleri laik ve batılılaşma yanlısı düşüncenin önemli kaleleri olarak değişimin gerçekleştiği yerlerdir. Tarihsel süreçte her ne kadar iktidar ve siyasi yapı değişse de kentlerin modern, batılılaşma yanlısı değişim merkezleri olma özelliği devam etmiştir. “1 Eylül 1930 tarihinde ilçe olan Kadıköy; 1938-1949 yıllarında Vali ve belediye başkanı olan Lütfi Kırdar’ın öncülüğünde, Kadıköy-Üsküdar yolunun Haydarpaşa’da demiryoluna rastlayan kesiminde bir köprü yapılması, Bağdat Caddesi’nin Kartal’a kadar asfaltlanması, Kadıköy Halkevi’nin inşası gibi pek çok değişim geçirmektedir”.¹² Bu dönemde Kadıköy ilçesi özellikle gayrimüslimlerin İstanbul’u terk etmesi ile birlikte göç almaya başlamıştır. 1930’lu yılların sonlarından 1960’ların sonuna kadar Kadıköy ilçesi bugün sahip olduğu ulaşım ağına, ticaret merkezine, seküler ve modern kimliğine ve buna bağlı olarak şekillenen habitusuna sahip olmuştur. Bu çerçevede Kadıköy’deki katılımcılar da kent merkezine yerleşerek bu kimliklere aidiyet hissetmiş ve kendi kültürel, ekonomik ve sosyal sermayelerini oluşturmuştur.

1980 sonrası göç eden Sultanbeyli’deki katılımcılar ise şehrin çeperi sayılan Sultanbeyli’ye göç etmiş ve bir taraftan kente uyum sağlamaya çalışırken diğer taraftan gündelik yaşamını din ve gelenek çerçevesinde devam ettirmiştir. Bu bağlamda seküler kimliklerin hem iktidar ve devlet çerçevesinde hem de kente uyum çerçevesinde sonradan göç edenleri ötekileştirdiği de bir gerçektir. İç ve dış grup arasında keskin sınırlar çizilmesi güvensizlik ile ilgilidir. Bu kapsamda belirsizlik ve değişim korkutucu olduğundan, değişimin habercisi olan yeni gelenler (muhafazakârlar) iç grup içinde istenmezler. Bauman (2006, s.60), yeni gelenlere karşı tutumu Norbert Elias’ın ‘yerleşikler’ ve ‘dışarlıklar’ teorisi ile açıklamaya çalışır. Ona (2006, s.60) göre; “dışarlıkların içeriye akın etmesi yeni gelenlerle eski sakinler arasındaki farklılık ne kadar belli belirsiz olsa da her zaman yerleşik nüfusun hayat tarzına bir kafa tutuş demektir”. Ayrıca yerleşikler kazanmış oldukları hakları yeni gelenler yani dışarlıklar ile paylaşmak istemediklerinden, onları ‘istilacı’ ya da ‘işgalci’ olarak görmektedirler. Bu çerçevede Türkiye göç tarihine baktığımızda; büyük kent

¹² Bu bilgiler Kadıköy Belediyesinin resmi internet sitesinden alınmıştır. <http://www.kadikoy.gov.tr/tarihce> (Erişim Tarihi 05.01.2018).

merkezlerindeki göçmenlerin kültürel farklılıkları nedeniyle değişim habercisi ve tehlike olarak görüldüğü söylenebilir. Bunun yanı sıra yerleşikler, şehirdeki kaynakları onlar (göçmenler) ile paylaşmak istemezler. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin İstanbul'a göç etmeleri çerçevesinde baktığımızda ise; seküler kimliklerin muhafazakâr kimliklerden birkaç kuşak önce şehir merkezine göç etmeleri; seküler kimlikleri İstanbul özelinde yerleşikler, muhafazakâr kimlikleri ise dışarıklar olarak konumlandırmaktadır. Tüm bu etkenler seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılaşması temelinde son derece önemlidir. Görüldüğü üzere her ne kadar kendi kent habituslarını oluştursalar da Sultanbeyli deki katılımcıların geleneksel tanımlamasına, Kadıköy'deki katılımcıların ise her ne kadar geçmişteki ulus devlet geleneklerini sürdürmeye çalışsalar da modern tanımlamasına devam ettiği görülmektedir. Seküler kimliklerin modernlik ile, muhafazakar kimliklerin ise geleneksellik ile doğrusal ilişkisi tarihsel süreçte derinlemesine sorgulanmayan bir ön kabul olarak her gün yeniden üretilmektedir.

Sonuç olarak her iki ilçedeki katılımcılar da bir üst kimlik olarak Türk ve Müslüman kimliğine aidiyet hissetmektedir. Ancak siyasi aidiyet çerçevesinde katılımcıların seküler ve muhafazakâr olarak farklılaşmaları görülmektedir. Bu bağlamda seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılaşmasında; kavramların içeriğine yönelik ön kabuller, tarih algısı, siyasi ideolojiler, sermayeler ve kentleşme süreçleri önemli etkenlerdendir. Zygmunt Bauman'a (2016, s.199) göre; "her birimiz geçmişteki karşılaşmaların, iletişimlerin, alışverişlerin, ortak girişimlerin ya da mücadelelerin çökelmiş, seçilmiş ve işlenmiş anıları temelinde kendi öteki ayırımımızı yorumlarız". Yani her kimlik bilgi birikimine, tarihi sürecine, sermaye türleri ve habitusuna göre kendine 'anlamli ötekisi' oluşturmaktadır. Ötekileştirmenin temelinde bilgi yatmaktadır. İlksel birlikte olma bilgisinde her şey doğal, normal ve karşılıklıdır. Ancak yanlış anlama ile 'ben' anormal bir sürece girmekte ve böylece bilgi oluşum süreci başlamaktadır. Bauman, burada 'el altında olmak' ve 'orada olmak' ayrımı yapar. Birincisinde nesnel/insanlar bildiğimiz gibi orada olduğundan üzerine düşünölmeye gerek yoktur. İkincisinde ise onlar, alışılmadık şekilde davranmakta (anormal) bu sebeple de ikinci kez düşünmeyi gerektirmektedir. Bu bilgi sürecinde 'onlar' dışardadır. Çünkü ben ile onlar arasında ben'in koyduğu bir mesafe bulunmakta ve bilgi bu mesafeden yönlendirilmektedir. "Yaşam dünyasında nesnelere/insanların yakınlık ya da uzaklığı bilgi zenginliğinin ya da kıtlığının derecesi ile ölçölür" (Bauman, 2016,

s.203). Kısacası ötekinin ötekiliği hem benim beklentim dışında anormal davranması, hem de benim bilgi düzeyim çerçevesinde şekillendiğinden; yani Türkiye tarihinde kente yerleşmiş ve devlet ile bütünleşmiş seküler kimlikler için muhafazakâr kimliklerin aynı kamusal alanı, tarihi, iktidarı ve toplumu paylaşması ve ‘ben’in doğruları çerçevesinde farklı davranması ve düşünmesi öteki olması için yeterlidir. Bugün ise muhafazakar iktidar ile bütünleşen muhafazakar kimlikler için din, gelenek, siyaset çerçevesinde farklılaşan seküler kimlikler öteki olarak konumlanmaktadır.

4.4. Baskı ve Ayrımcılık Algısı Çerçevesinde Kimlikler Arası Mesafeler

Çalışmanın bu bölümünde Sultanbeyli ve Kadıköy’deki katılımcıların baskı ve ayrımcılık algıları ve tarihsel süreçte bu algılardaki değişimler açıklanmaya çalışılmıştır. Böylece hem katılımcıların kimlikleri çerçevesinde baskı ve ayrımcılık algılarının hem de diğer kimliklere karşı bakış açılarının anlaşılması hedeflenmiştir. Öncelikle her iki ilçedeki katılımcılara “Kimliğiniz nedeniyle toplumdan baskı ve ayrımcılık görüyor musunuz?” sorusu sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 81,2’si, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 50,7’si toplumdan herhangi bir baskı ve ayrımcılık görmediğini belirtmektedir. Zaman zaman baskı ve ayrımcılık gördüğünü belirtenlerin oranı ise; Sultanbeyli’de % 12,0 iken Kadıköy’de % 33,1’dir. Toplumdan çoğunlukla baskı ve ayrımcılık gördüğünü belirtenlerin oranı ise; Sultanbeyli’de % 6,5 iken Kadıköy’de bu oran % 15,8’dir. Bu veriler ışığında her ne kadar Kadıköy’deki katılımcıların % 50,7’si baskı ve ayrımcılık görmediğini belirtse de Sultanbeyli’deki (% 18,5) katılımcılar ile karşılaştırıldığında % 48,9’luk önemli bir kısmı kimliği nedeniyle baskı ve ayrımcılık gördüğünü düşünmektedir.

Tablo 4.11. Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı I

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Kimliğiniz nedeniyle toplumdan baskı ve ayrımcılık görüyor musunuz?	Çoğunlukla görüyorum	20	6,5	44	15,8	64
	Zaman zaman görüyorum	37	12,0	92	33,1	129
	Hayır görmüyorum	250	81,2	141	50,7	391
	Boş	1	,3	1	,4	2
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kimliğiniz nedeniyle devletten baskı ve ayrımcılık görüyor musunuz?	Çoğunlukla görüyorum	10	3,2	75	27,0	85
	Zaman zaman görüyorum	31	10,1	78	28,1	109
	Hayır görmüyorum	266	86,4	124	44,6	390

	Boş	1	,3	1	,4	2
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Kimliklerin baskı ve ayrımcılık algısında toplum dışında devletin söylem ve pratiklerinin de etkili olduğu bir gerçektir. Bu sebeple katılımcılara kimlikleri nedeniyle devletten baskı ve ayrımcılık görüp görmedikleri ayrı bir soru olarak sorulmuştur. Sultanbeyli'deki katılımcıların % 86,4 devletten baskı ve ayrımcılık görmediğini, % 10,1'i zaman zaman gördüğünü ve % 3,2'si ise çoğunlukla devletten baskı ve ayrımcılık gördüğünü belirtmektedir. Bu bağlamda Sultanbeyli'deki katılımcıların çoğunluğu hem devletten hem de toplumdaki baskı ve ayrımcılık görmediğini düşünmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 44,6'sı devletten baskı ve ayrımcılık görmediğini belirtirken, % 28,1'i zaman zaman ve % 27,0'ı ise çoğunlukla devletten baskı ve ayrımcılık gördüğünü belirtmektedir. Bu veriler ışığında devletten baskı ve ayrımcılık algısında iki ilçenin oransal olarak farklılaştığı görülmektedir.

Sultanbeyli'deki katılımcılara oranla Kadıköy'deki katılımcıların hem toplum hem de devlet çerçevesinde baskı ve ayrımcılık algısı yüksektir. Ancak yapılan derinlemesine görüşmelerde Kadıköy'deki katılımcıların bu algısının bireysel tecrübelerden ziyade algılarında ve düşüncelerinde şekillendiği görülmüştür. Bu algı çerçevesinde seküler kimlikler kendilerini otosansür uygulamak zorunda hissetmektedir. Bu anlamda Kadıköy'de ikamet eden katılımcılar ile yapılan görüşmeler baskı ve ayrımcılık algısı çerçevesinde daha ayrıntılı bilgiler sunmaktadır.

“[Toplumdan hiç baskı ayrımcılık gördünüz mü?] Gördüm tabi. [Devletten?] Devlet baştan aşağı ayrımcı. Ben baskı görmedim ama görenler var”. (75, Kadın, Kadıköy)

“[Kimliğiniz nedeniyle toplumdan baskı ve ayrımcılık] görüyorum. En başta eşarp türban konusunda eskiden benim annemin babaannemin ninemin anneannemin eşarbına kimse karışmıyordu. Örtüyorlardı onlar ama şimdi çok büyük baskı var. Örtü açısından çok büyük baskı var. Forma giy istiyorlar. [Devletten] - görüyorum. Ondan da görüyorum. Bir şey söylemeye korkuyorum. Acaba beni de mi şey yaparlar mimlerler. Duygularımı içime atmaktan sıkıldım artık. Bu ankette yani tam duygularımı ankette bile söyleyemiyorum. Ben bu kadar baskı altındayım. Bu kadar kendimi rahatsız hissediyorum”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Aslında mezhep olarak ıııı Alevi mezhebinden olduğumuzdan dolayı insanların bu mezhebe bakış açılarında, küçük yaştan itibaren, hatta okula ıııı gönderilirken bile babaannemin sakın kimseye söyleme eeee telkinleri sebebiyle eeee bir baskı varmış gibi hissettim. Ama kendi yakın çevremden hiç böyle bir tavırla karşılaşmadım. (Devletten?) Devletle ilgili herhangi bir konuda çok içli dışlı olmadığım için böyle bir baskı görmedim. Ne biliyim herhangi bir devlet kurumunda çalışmaya çabalamadım, ne biliyim bu kimliğimin sorgulanacağı bir eeee pozisyonda bulunmadığım için bu konuda bir sıkıntı yaşamadım. O dolayısıyla böyle bir sıkıntı var mı yok mu çok bilmiyorum, ama e olduğu söyleniyor”.(27, Erkek, Kadıköy)

“ Kendimi gizleme zorunluluğu hissediyorum çoğu zaman hemen hemen her zaman. Bu da tabi ki bir baskı. Birebir yaşamadım, otokontrol yapmaya çalışıyorum, çünkü çevremdeki örnekleri görüyorum. Düşünce, algı yapısını tahmin edebiliyorum. Ve hani tartışmalara

mahal vermemek amacıyla kendimi gizlemeye çalışıyorum. [Devletten] Evet, görüyorum. Yani görüşlerimi rahat rahat ifade edememek, istediğim şekilde hareket edememek zaten büyük bir baskı. Yaptırımların ağır olduğunu düşünüyorum. Sadece basit bir ııı herhangi bir şey ifade ettiğimde bile hani bu benim açımdan çok basit bir şey. Sadece ifade ediyorum neticede, ama bunun bile yaptırımın ağır olduğunu görüyorum. O yüzden yapmıyorum evet". (36, Kadın, Kadıköy)

"Bağnazlığın çok olduğu her yerde bunların hepsi yaşanır. Yani ibadetim devamlı sorgulanıyor. Devlet tarafını tuttuğu sürece herkes bunu bu baskıyı hisseder, ben hissetmesem bile başkası hissediyordur". (58, Erkek, Kadıköy)

"Evime Türk bayrağı asarken bile rahatsız oluyorum".(75, Kadın, Kadıköy)

Diğer taraftan Sultanbeyli'deki katılımcılarla yapılan derinlemesine görüşmelerde baskı ve ayrımcılık algılarının dinsel pratikler ile sınırlandırıldığı ve siyasi iktidara hissedilen aidiyet ile birlikte tarihten bugüne bu algılarında önemli bir dönüş olduğu söylenebilir. Buna ilaveten toplumdaki baskı ve ayrımcılık gördüğünü düşünen Sultanbeyli'deki katılımcıların % 18,5'inin bu soruya muhafazakâr kimliğinden ziyade aidiyet hissettiği diğer kimlikler çerçevesinde cevap verdiği görülmektedir. Devletten baskı ve ayrımcılık gördüğünü belirten % 13,3'ü ise devletin Suriyelilere yönelik politikaları çerçevesinde baskı gördüklerini ifade etmektedir. Bu anlamda aşağıda aktarılan görüşmeler Sultanbeyli'deki katılımcıların baskı ve ayrımcılık algılarını açıklamaktadır.

"Eskiden namaz kılamıyorduk, şimdi çok şükür kılıyoruz. Allah'ım Tayyip Erdoğan'ı başımızdan eksik etmesin. Eskiden kurslara gidemezdik. Devlet dairelerinde kapalı yoktu. Bizim Türkiye'miz gibi rahat yer yok".(36, Kadın, Sultanbeyli)

"Bugün yok. Herkese aynı haklar tanınmıyor. Yok derlerse yalan nankör olur".(22, Kadın, Sultanbeyli)

"Önceden yapılıyordu başörtüsü. Ezan sesinden rahatsız olanlar vardı. İnşallah kıyamete kadar ezanımız susmayacak". (31, Erkek, Sultanbeyli)

"Zencinin bile gelip saat satabildiği bir ülkede hangi baskı ve ayrımcılıktan bahsediyorsunuz".(35, Erkek, Sultanbeyli)

"Sizin neden iman tahtanız açık etinizi neden gösteriyorsunuz. 17-20 yaşlarında 3 kızım var hepsi çok şükür kapalı. Siz böyle gezebiliyorsanız demek ki baskı yok".(32, Kadın, Sultanbeyli)

"[Kimliğiniz nedeniyle toplumdaki hiç baskı ve ayrımcılık gördünüz mü?] Görmedim. [Devletten] Devletten de görmedim ama yer yer devletten şöyle gördüğümü düşünebilirim, şu an baktığımız zaman ıııı Suriyelilere kendi yerel halkından ziyade daha fazla önem verildiğini, ev kiralarında, iş sektöründe, kimlik sektöründe ya da bugün bizim gençlerimiz yıllarca çalışıp ÖSS'yi, LYS'yi üniversiteye hazırlanırken bugün bir Suriyeli okumak istediği zaman üniversiteye sınavsız girebiliyor. Bu konuda bir ayrımcılık olduğunu düşünüyorum mesela". (31, Erkek, Sultanbeyli)

"Tabi ki ya şöyle bir şey de söyleyeyim ben size, burada bir aralar bir olaylar falan vardı. Hani işte bu saldırılar maldırılar vardı. İşte Kürtler yapıyor falan filan cart curt. Benim ee etrafım komşularım hep böyle Ordulu yani yok burada böyle Kürt, bir kaç tane, hani eşim de yukarda marketin orda işi varmış, işte o da kayınım telefon açmış abi gel işte olaylar var falan oralarda falan durma. Bizim komşularımız şurada bekliyormuş

hatta bir tanesinden de duydum işte hani dönüp balkona baktılar hani bize, biz artık öyle mi anladık bilmiyorum ama eşim dedi ki şunlara bak dedi hani biz Kürt diye şey yapıyorlar. Hâlbuki biz daha çok korkuyoruz, ama kaç yıldır biz de aynı kaç yıldır da birlikte yaşıyorsunuz yani tabii ki bazı insanlara da şey yapamıyorsun işte var o ayrımcılık var gerçekten var o olmasa çok daha güzel olacak. Biz de yok gerçekten bizde yok ailece ne eşimde zaten çevremde anladı bunu zaten yok ayrımcılık olmaması lazım”. (36, Kadın, Sultanbeyli)

Alıntılarda da görüldüğü gibi Sultanbeyli’deki katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı dini pratiklerin özgürlüğü noktasında şekillenmektedir. Muhafazakâr kimliğe sahip olan siyasi iktidar ile birlikte Sultanbeyli’deki katılımcılar din temelindeki baskı ve ayrımcılık algılarının önemli ölçüde azaldığı görülmektedir. Bu noktada muhafazakâr kimliklerin baskı ve ayrımcılık algılarının din ve dini pratikler ile sınırlı olması toplumdaki diğer kimliklerin hakları ve özgürlüğüne yönelik kısmi bir sosyal körlüğe sebep olabilmektedir.

Tablo 4.12. Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
Türkiye tarihinde en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim hangisidir?	Ekonomik	59	6,4	31	3,7	90
	Dini	152	16,5	162	19,4	314
	İdeolojik	41	4,4	66	7,9	107
	Toplumsal	25	2,7	58	7,0	83
	Cinsiyet					
	Etnik	141	15,3	189	22,7	330
	Diğer	23	2,5	18	2,2	41
	Yok	162	17,5	66	7,9	228
	Herkes	7	0,8	18	2,2	25
	Boş	314	34,0	226	27,1	540
	Total	924	100,0	834	100,0	1758
Türkiye’de bugün en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim hangisidir?		N	%	N	%	
	Ekonomik	32	3,5	20	2,4	52
	Dini	32	3,5	102	12,2	134
	İdeolojik	41	4,4	216	25,9	257
	Toplumsal	20	2,2	63	7,6	83
	Cinsiyet					
	Etnik	99	10,7	116	13,9	215
	Diğer	9	1,0	14	1,7	23
	Yok	468	50,6	29	3,5	497
	Herkes	1	0,1	36	4,3	37
	Boş	222	24,0	238	28,5	460
Total	924	100,0	834	100,0	1758	

İktidarın ve toplumsal değişimlerin kimlikler üzerindeki etkisini anlayabilmek adına katılımcıların geçmiş algıları da sorgulanmıştır. Çünkü dönemin iktidarı, toplumsal yapısı ve toplumun geçirdiği değişim ve dönüşümler kimlikler üzerindeki baskı ve ayrımcılık algısını da etkilemektedir. Tarihsel süreçte Cumhuriyetin kurulması

ve ulus devletin iktidarı ile birlikte muhafazakâr kimliklerin baskı ve ayrımcılık algısının Kadıköy'e oranla yüksek olması beklenmektedir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler çerçevesinde yapılan tartışmalarda ve siyasi partilerin söylemlerinde muhafazakâr kimliklerin Cumhuriyetin kuruluş yıllarında özellikle dini pratikleri çerçevesinde baskı ve ayrımcılık hissettiği düşüncesi hâkimdir. Bu bağlamda açık uçlu bir soru olarak katılımcılardan Türkiye tarihinde en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kimlikleri sıralamaları istenmiştir. Tablo 4.12.'de de görüldüğü gibi katılımcıların açık uçlu soruya verdikleri cevaplar çerçevesinde kategoriler oluşturulmuştur. Sultanbeyli'deki katılımcıların % 16,5'i Türkiye tarihinde dini kimliklere, 15,3'ü etnik kimliklere % 6,4'ü de yoksullara ve fakirlere baskı ve ayrımcılık yapıldığını öne sürmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 22,7'si etnik kimliklere, % 19,4'ü dini kimliklere, 7,9'u ise ideolojik olarak farklı kimliklere tarihte baskı ve ayrımcılık yapıldığını düşünmektedir.

Tablo 4.13. Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı III

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
Türkiye tarihinde en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim hangisidir?	Aleviler	53	5,7	114	13,7	167
	Kürtler	74	8,0	117	14,0	191
	Etnik Azınlıklar	28	3,0	71	8,5	99
	Dini Azınlıklar	9	1,0	37	4,4	46
	Kadınlar	25	2,7	51	6,1	76
	Muhalifler	25	2,7	66	7,9	91
	Suriyeliler	17	1,8	2	0,2	19
	Başörtülüler	26	2,8	2	0,2	28
	Müslümanlar/Dindarlar	68	7,4	16	1,9	84
	Fakirler/İşçiler	57	6,2	29	3,5	86
	Boş	476	51,5	287	34,4	763
	Diğer	66	7,1	42	5,0	108
	Total	924	100,0	834	100,0	1.758
	Türkiye'de bugün en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim hangisidir?		N	%	N	%
Aleviler		22	2,4	67	8,0	89
Kürtler		26	2,8	77	9,2	103
Etnik Azınlıklar		13	1,4	32	3,8	45
Dini Azınlıklar		2	0,2	24	2,9	26
Kadınlar		20	2,2	53	6,4	73
Muhalifler		38	4,1	206	24,7	244
Suriyeliler		44	4,8	4	0,6	48
Başörtülüler		0	0	5	0,6	5
Müslümanlar/Dindarlar		6	0,6	6	0,7	12
Fakirler/İşçiler		31	3,4	20	2,4	51
Boş		692	74,9	276	33,1	968
Diğer		30	3,2	64	7,7	94
Total		924	100,0	834	100,0	1.758

Tabloda (Tablo 4.13.) görüldüğü gibi bu kategorilere daha detaylı bakıldığında; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 8,0'ı Kürtlerin, % 7,4'ü Müslüman dindarların, % 6,2'si yoksulların, % 5,7'si Alevilerin Türkiye tarihinde baskı ve ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların; % 14,0'ı Kürtlerin, % 13,7'si Alevilerin, % 8,5'i etnik azınlıkların, % 7,9'u ise muhaliflerin tarihte baskı ve ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Tablo 4.12.'de görüldüğü gibi her iki ilçedeki katılımcılar için de tarihte baskı ve ayrımcılığa uğrayanlar yoğunluklu olarak dini ve alt etnik kimliklerdir. Ancak bu kategorilere daha derinlikli bakıldığında (Tablo 4.13.) Sultanbeyli'deki katılımcılar için tarihte baskı ve ayrımcılık gören dini kimliklerden kastedilen Müslüman dindarlar ve başörtülüler iken, Kadıköy'deki katılımcılara göre dini kimliklerden kastedilen büyük oranda Alevilerdir. Sultanbeyli için baskı ve ayrımcılığa en çok uğrayan alt etnik kimlikler % 8 ile Kürtler, % 3 ile etnik azınlıklar iken, Kadıköy'de bu oranlar % 14,0 Kürtler ve % 8,5 etnik azınlıklar şeklindedir. Bu farklılaşma seküler ve muhafazakâr kimliklerin en çok karşı karşıya geldiği din ve başörtüsü konuları ile paralel tartışmalardır. Bu anlamda aşağıda aktarılan görüşmeler Sultanbeyli'deki katılımcıların baskı ve ayrımcılık noktasında tarihe yönelik yaklaşımını açıklamaktadır.

“Müslümanların uğradıklarını düşünüyorum ıııı çünkü 12 Eylül darbesinde ıııı çıktım o zaman işte, 12 hani ııı Marmara Üniversitesinde okuyan insanların hani zincire vurulup kırbaçlandığını gördüm. O yüzden uğradığını hatta daha fazlası olduğunu düşünüyorum. Bir de şunu var ıııı radyoda dinlediğim kadarıyla yani yaşayan kişilerden öğrendiğim kadarıyla, sağcı solcu ayrımı yapmadan aynı baskının işlendiğini, İslami açıdan olanların hani ııı namusa daha düşkün olduğu için onların ırzı ile terbiye edilmeye çalışıldığını, diğerinin de elektroşoklarla hani işte sizlerden gelecek nesil işte sizin gibi olacak diye elektroşoklar hani cinsel organlarına verilip, göğüslerine falan kadınların, işkence yapıldığını falan hani yani yaşayan kişilerden dinledim”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

“(Ben) çok yaşadım, eğitim hayatımda yaşadım. Tesettürlü olmaktan kaynaklı yani, günümüzden bahsetmiyorum tabi mesleğim seçiminde, mühendislik tercih ettim, hani bu tesettüre sahip olan bir insanım, mühendis olmayacağına karşı karşıt görüşler yaşadım yani okulda ama tabi pes etmeme sebep olmadı”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

“Yakın tarihle alakalı ise eğer sol taraf hani başa geçtiğinde sağ taraf, e bunu da çok hani sembolik olarak görülen nedir, işte dini yaşam şekilleri, kapalıdır ya da işte namazdır, hani ibadethaneleridir bu tür”. (30, Kadın, Sultanbeyli)

Bunun yanı sıra Sultanbeyli'deki katılımcıların % 50,6'sı, Kadıköy'deki katılımcıların ise yalnızca % 3,5'i Türkiye'de bugün baskı ve ayrımcılık olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda Sultanbeyli'deki katılımcıların tarihten bugüne baskı ve ayrımcılık algısının ciddi oranda azaldığı görülmektedir. Sultanbeyli'de bu soruya

olumlu cevap verenlerin % 10,7'si etnik kimliklerin, % 4,4'ü ise ideolojik kimliklerin bugün Türkiye'de baskı ve ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Derinlemesine baktığımızda ise Sultanbeyli'deki katılımcıların % 4,8'i Suriyelilerin, % 4,1'i muhaliflerin, % 3,4'ü ise yoksulların baskı ve ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Kadıköy'deki katılımcılara göre ise; % 25,9 ideolojik, %13,9 etnik ve % 12,2 dini kimlikler bugün Türkiye'de baskı ve ayrımcılık görmektedir. Tabloda (Tablo 4.13.) görüldüğü gibi Kadıköy'deki katılımcılara göre; % 24,7 muhalifler, % 9,2 Kürtler ve % 8,0 oranında Aleviler bugün Türkiye'de baskı ve ayrımcılık görmektedir.

Derinlemesine görüşmelere baktığımızda; Sultanbeyli'deki katılımcılar Suriyeliler ve dini cemaatler çerçevesinde baskı ve ayrımcılık olduğunu, Kadıköy'deki katılımcılar ise gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde kendilerinin baskı ve ayrımcılığa uğradığını ifade etmektedir. Birbirlerine yönelik algılarında ise; Sultanbeyli'deki katılımcılar seküler kimliklerin yaşadığı bölgelerde baskı ve ayrımcılığın daha çok olduğunu, Kadıköy'deki katılımcılar ise muhafazakâr kimliklerin ailelerinden baskı gördüğünü belirtmektedir.

“Aleviler, Kürtler, Türkler diye hani ayırım amaO da bence biz şuan kırsal bölgede yaşıyoruz. Bence buralarda o kadar aşırı yok ama bence hani ııı Avrupa Yakasında [Kadıköy'de] daha çok var. Hani burada o kadar yok çünkü insanlar pek dışarı çıkmıyor, kadınlar burada yüzde elli mi diyeyim yüzde kırkı ev hanımı, yüzde altmışı ev hanımı”. (36,Kadın, Sultanbeyli)

“Yani kimler derken şimdi bu ıı bi ıı şey oldu ya Fetö dönemi yani bu yaşadığımız.... o dönemde gerçekten yani hani içimize girenler yani askeri polisi vurduran yani o dönem gerçekten yaşanan bir durum herkesi etkiledi. Çocuklarımızı etkiledi, bunlar psikolojik olarak ileriki yaşlarda bunlar bunları duyacak yaşayacak ve artık Atatürk ıııı döneminden ziyade bu 15 Temmuz... Ayrımcılıklar gerçekten oldu içimize giren insanlar işte ne biliyim, yani bunu nasıl yapabilir. Şimdi arkadaşımın abisi bunlar şey F-16 herhalde yanlış hatırlamıyorsam uçakları uçurup hani onların emrini veren bir çocuk ve bunlar bombalanırken bunlar hani biz demişler atmayacağız ve o bombaların bir tanesi uçağı harekete geçirecek kişinin amcası öldü düşünebiliyor musunuz? Yani kimi kime vurduruyorlar. Yani sen evladını, babanı yani düşünmeden o askerlere onları zorla yaptırıyorlar yani biz hangi zihniyetteydik ve ben bu şekilde çok ayrımcılık olduğuna inanıyorum yani bu 15 Temmuz diyorum direk yani. Onun dışında hala zulüm yaşayanlar, hala kadınların tecavüze uğradıkları, çocukların yani ben youtube'da gördüm, çocuk çırılçıplak, elektro şok veriyor çocuğa, çocuk artık şoka girmiş böyle, yani ne olduğunu bilmiyor acıdan, aç, suyun içinde”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Suriyeliler şu anda Türkiye'de onlar yüzünden onlar da dışlanıyorlar, çünkü artık onlar geldi, kiralık ev bulunmuyor, işte onlara kimlik çıktı (diye) ya biz burada savaş altında olup da biz gitseydik bir başka memlekete bunu düşünen yok yani işte Suriyeli, ya tamam bazıları çok pis, yani şunu şu zihniyet hani bir kişiden duydum onu sonra ben de sordum, hani tamam siz savaştan kaçtınız ama biri kucağında, biri eteğinde, biri karnında ve sürekli çocuk yapıyorsun, bunun önlemini al, artık her şeyi devlet sana vermiş yani çok çocuk doğurmanın bir anlamı yok. Yok, yok yani. Doğuruyorlar sokaklarda ondan bundan dileniyor, hakkı yok yani onların da hani o yönden hak veriyorum. Ama hani gelmişler sığınmışlar, yani bu kimsenin şeyi değil yani. Yani önce insan oldukları için, tabi ki Müslüman olmasalar onlara karşı yani düşünün çok

farklı bir ortamdalar, ben korkarım açık söyleyeyim, yani benim düşüncemi düşünmeyen benim gibi yani olmayan bir insandan hani. Aynı ortamı paylaşmaktan korkarım yani, özellikle erkeklerinden yani, çünkü günahı bilmiyor haramı bilmiyor, ben onunla nasıl bir ortamda olabilirim”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Muhafazakârlara da baskı yapıyor aileleri örtünmeleri için”.(49, Kadın, Kadıköy)

“Müslüman insanlara, onlara da yapıyordur tabi. Örtünme alanında. Laiklere de hür oldukları için yapıyor. Şeyler mesela, doğdakiler. Şu anda, şu anda bizler baskı görüyoruz, yani. [Sizler?] Sizler deyince, ııı, ne o, laikler”. (75, Kadın, Kadıköy)

“Laik kesime? Yani özellikle dini günlerde toplumu belirli bir dini mezhep çerçevesinde eritmeye çalışıyor, bu da laikleri kendi içinde baskıda hissediyor baskı altında hissediyor. Kapalı olan lokantalar, sokakta içki yani içki dediğim kola, fanta, su bile içerken insanların tereddüt içinde kalması bu bile şey yani toplumsal baskının şu anda geldiği noktayı şey yapar, yani kıyafeti bile o günler bazında tepki alma sebebi olabilir”. (38, Erkek, Kadıköy)

Bu veriler çerçevesinde dikkat çeken pek çok nokta bulunmaktadır. Öncelikle dini kimlikler çerçevesinde Sultanbeyli’deki katılımcılar Müslüman dindarların baskı gördüğünü belirtirken Kadıköy’deki katılımcılar Alevilerin baskı gördüğünü belirtmekte ve iki ilçe dini/mezhep kimlikleri bakımından farklılaşmaktadır. Alt etnik kimlikler çerçevesinde ise Kürtler cevabı her iki ilçede de yoğunluktadır. Ancak Kadıköy’deki katılımcıların cevaplarında Ermeni, Rum, Gürcü gibi etnik azınlıklar Sultanbeyli’deki katılımcılara oranla daha yüksektir. Bunun yanı sıra Sultanbeyli’deki katılımcılar geçmişten bugüne baskı ve ayrımcılığın azaldığını ifade ederken, Kadıköy’deki katılımcılar tam aksini ifade etmektedir. Çünkü tarihten bugüne Türkiye ciddi toplumsal değişim ve dönüşümler yaşamıştır. Seküler ve laik bir kimliğe sahip olan iktidarın yerine ılımlı muhafazakâr bir kimliğe sahip olan bir iktidarın gelmesi seküler ve muhafazakâr kimliklerin baskı ve ayrımcılık algılarını değiştirmiştir. Bu bağlamda Sultanbeyli’de muhafazakâr kimliğe sahip olan katılımcılar kendilerini daha güvenli ve özgür hissederken, Kadıköy’deki seküler kimlikler kendilerini baskı altında hissetmektedir. Ayrıca yakın tarihte gerçekleşen büyük göçün de etkisi ile Sultanbeyli’deki katılımcıların % 4,8’i Suriyelilerin baskı ve ayrımcılığa uğradığını düşünmektedir. Ancak Kadıköy’de bu oran % 0,6 oranındadır. Bu farklılık Suriyelilerin yoğunluklu olarak Sultanbeyli’de ikamet etmesi yani aynı kamusal alan paylaşımı ve gündelik yaşamda karşılaşmanın sıklığı ile açıklanabilmektedir.

Tablo 4.14. Nicel görüşme yapılan katılımcıların baskı ve ayrımcılık algısı IV

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Türkiye toplumunda laik-anti-	Evet	93	30,2	212	76,3	305
	Kısmen	78	25,3	45	16,2	123
	Hayır	131	42,5	20	7,2	151

laik eksenli bir çatışma var mıdır?	Diğer	3	1,0	0	0	3
	Boş	3	1,0	1	,4	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Türkiye toplumunda din eksenli bir çatışma var mıdır?	Evet	93	30,2	188	67,6	281
	Kısmen	66	21,4	55	19,8	121
	Hayır	142	46,1	32	11,5	174
	Diğer	4	1,3	3	1,1	7
	Boş	3	1,0	0	0	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Türkiye’de dindar insanlara baskı yapılmakta mıdır?	Evet	68	22,1	39	14,0	107
	Hayır	198	64,3	214	77,0	412
	Fikrim Yok	39	12,7	23	8,3	62
	Boş	3	1,0	2	,7	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Türkiye’de laik insanlara baskı yapılmakta mıdır?	Evet	51	16,6	211	75,9	262
	Hayır	233	75,6	43	15,5	276
	Fikrim Yok	22	7,1	15	5,4	37
	Boş	2	,6	9	3,2	11
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Bu bölümde seküler ve muhafazakâr kimliklerin birbirlerine karşı bakış açılarını anlayabilmek adına da birkaç soru sorulmuştur. Bu çerçevede katılımcılara ilk olarak “Sizce Türkiye toplumunda laik-anti laik eksenli bir çatışma var mıdır?” sorusu sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 42,5’i Türkiye’de laik-anti laik eksenli bir çatışma olmadığını, % 30,2’si olduğunu, % 25,3’ü ise kısmen böyle bir çatışma olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Sultanbeyli’deki katılımcıların laikliği İslam’da yeri olmadığı için eleştirdiği ve laik-anti laik çatışmasına da gerçek bir çatışma olarak nitelendirmediği görülmektedir:

“Ben laikliğe pek inanmıyorum. Yani İslam’a uygun olarak yaşamaya çalıştığım için demokrasiye de inanmıyorum. Çünkü İslam’da demokrasi yok. Yani bir belli bir düzen var, belirli uyulması gereken kurallar var ve bunun hani yaratıcı tarafından konulduğuna inanılıyor, O yüzden laiklik pek yani önemsemiyorum”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

“[Laik-anti laik çatışması] yok ama herkes yanına taraftar bulmak için böyle ıı sokak gösterileri, işte televizyonlar aracılığıyla yayın yapmak, gazete aracılığıyla yayın yapmak, broşür bastırmak, bu tür şeylerle sesini duyurmak istiyorlar. Bir tarafın elindeki varlığı veya maneviyatı almak istiyorlar. Bu ıı son zamanlarda olmuyor. Ama daha önceleri çok oldu. Eeee şey var, ne diyorsun, Cumhuriyet gazetesi var, Akit gazetesi var. Onların çatışmasını izliyoruz. Yav ben yönetmiyorsam eziliyorum demektir. Ganimetlerden yoksun kalıyor, onun için de sokak gösterileri bilmem neleri kendilerine demokrasi aracı olarak kullanmak istiyorlar. Çünkü ıı ülke ekonomisinden ganimet alamıyorum. Ben yönetiyorsam adalet yerindedir. Ama sen yönetiyorsan adalet yerinde değildir. Öyle düşünüyorlar. Biz hiçbirine katılmıyoruz tabii”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

Kadıköy’deki katılımcıların ise % 76,3’lük büyük oranı laik-anti laik eksenli bir çatışma olduğunu, % 16,2’si kısmen böyle bir çatışma olduğunu, % 7,2’lik küçük bir oranı ise böyle bir çatışma olmadığını belirtmektedir. Böylece her iki ilçe oranlar

çerçevesinde ciddi anlamda farklılaşsa da Türkiye’de laik-anti laik eksenli bir çatışma olduğunu düşünmektedir. Bu oransal farklılaşma Kadıköy’deki katılımcıların kendilerini seküler, laik olarak tanımlaması ve bu çerçevede baskı ve ayrımcılığa uğradığını belirtmesi ile açıklanabilmektedir. Ayrıca bu veriler son 10 yıldır Türkiye’de özellikle seküler kimliklere aidiyet hissedenlerin laiklik ile ilgili endişelerini de yansıtmaktadır.

“Türkiye toplumunda din eksenli bir çatışma var mıdır?” sorusuna ise; Sultanbeyli’deki katılımcıların % 46,1’i hayır cevabını verirken, % 30,2’si evet ve % 21,4’ü kısmen cevabını vermektedir. Kadıköy’deki katılımcıların % 67,6’sı bu soruya evet cevabını verirken, % 19,8’i kısmen, % 11,5’i ise hayır cevabını vermektedir. Bu veriler ışığında Sultanbeyli’deki (% 51,6) katılımcılara oranla Kadıköy’deki katılımcıların daha büyük bir bölümü (% 87,4) toplumda din eksenli bir çatışma olduğunu düşünmektedir. Ancak bu veriler yorumlanırken; Türkiye gündeminde cemaat yapılarının ciddi anlamda tartışıldığı bir dönemde araştırmanın yapıldığı ve bu tartışmaların oranlar üzerindeki etkisi unutulmamalıdır. Tabloda (Tablo 4.14.) görüldüğü gibi Kadıköy’deki katılımcılar Sultanbeyli’deki katılımcılara oranla daha yüksek düzeyde Türkiye’de hem laik-anti laik eksenli hem de din eksenli çatışma olduğunu düşünmektedir.

Soru setinin devamında kimliklerin baskı ve ayrımcılık algılarını ölçebilmek için katılımcılara iki soru daha sorulmuştur. Bu sorular ile katılımcıların kendi kimlikleri çerçevesinde baskı ve ayrımcılık algısının ölçülmesi hedeflenmiştir. Bunlardan biri “Sizce Türkiye’de dindar insanlara baskı yapılmakta mıdır?” sorusudur. Bu soruya Sultanbeyli’deki katılımcıların % 64,3’ü “hayır” cevabını verirken, % 22,1’i “evet” cevabını vermiştir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 77,0’si “hayır” cevabını verirken, % 14,0’ı “evet” cevabını vermiştir. Oranlar değişse de her iki ilçedeki katılımcılarda yoğunluklu olarak Türkiye’de dindar insanlara baskı yapılmadığını düşünmektedir. Bu benzerlik Sultanbeyli’deki katılımcıların kendilerine yönelik baskı ve ayrımcılık algılarının düşük olması ve Kadıköy’deki katılımcıların ise iktidarın etkisi ile dindar insanlardan ziyade kendilerinin baskı ve ayrımcılığa uğradığı düşüncesi ile açıklanabilir. Diğer taraftan; “Sizce Türkiye’de laik insanlara baskı yapılmakta mıdır?” sorusuna Sultanbeyli’deki katılımcıların % 75,6’sı “hayır” cevabını verirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 75,9’u “evet” cevabını vermiştir. Kendilerini seküler ve laik olarak tanımlayan Kadıköy’deki katılımcılar Türkiye’de laik insanlara baskı

yapıldığını düşünmekte ve kendilerini baskı altında hissetmektedirler. Baskı ve ayrımcılık algısının düşük olduğu Sultanbeyli'deki katılımcılar ise çoğunluk olarak dindar insanların yanı sıra laik insanlara da baskı yapılmadığını düşünmektedir. Bu konuyla ilgili olarak aşağıda iki ilçedeki katılımcıların da açıklamalarına yer verilmiştir:

“Duygularını söyleyemiyorlar. Bir eee nı karşı çıktıkları bir şeye gösteride bulunsunlar hepsi tutuklanıyor. Hepsi gözaltına alınıyor. Tek yumruk gidiyor. Türbanlılar o kadar eylem yaptı. Hiç birine tekme atıldığını görmedim. Ama kızlar gidiyor işte ee medeni haklarını savunmaya gidiyor hepsi tekme saçlarından sürüye sürüye götürülüyor çok itici oda”. (60, Kadın, Kadıköy)

“[Laik kesime baskı yapılıyor mu?] Kısmen. Giyim tarzı, içki yasağı, düşüncesini açıkladığında aldığı tepki, özgürlük alanında şeyleri var. Bir dindar insan gibi kadar rahat düşüncelerini açıklayamıyor onlar her ortamda. Sosyal medyada da günlük hayatında da, etiketleniyor ve ağır hakaretlere uğruyor”. (51, Kadın, Kadıköy)

“Ya diyorum ya dediğim gibi işte biz bir yere çıkmadığımız için hani bu ortamda işte annene git babana git öyle fazla yok ya zannetmiyorum, yani bana göre yok”. (36, Kadın, Sultanbeyli)

“Dindar insanlara baskı, zannetmiyorum. Tarihte bir dönem dışlanmış olabilirler, çünkü hani insanlara dindar insanlar daha gerici gözüyle bakıldığı için ama tabii dindar olmak demek gerici olmak demek değildir. Bu, dindar insanın tamamıyla konuyu nasıl anladığıyla alakalı bir durumdur bence. [Laiklere] Yani bir baskıdan şöyle, yapılıyor çünkü artık bu laikliğe inanan bir yönetim olduğundan dolayı ve dolayısıyla yönetime sadece bu konuda değil herhangi bir konuda ters düştüğünde onları karşına aldığında sana hoşgörünün az olduğunu düşündüğümden dolayı bu baskıdır”. (27, Erkek, Kadıköy)

“[Dindarlara] Bugün yapılıyor mu, bugün azalmakla beraber yapılıyordu muhtemelen. Aile yapılarında bir kere zaten dinlerinden kaynaklı baskı görüyorlar kadınlar örneğin her şeyi yapamıyorlar, her istediklerini yaşayamıyorlar sürekli birinin egemenliğinde olmaları gerektiğini düşünüyorlar, erkekler de sürekli bir egemen davranıyorlar, bu nedenle baskı gördüklerini düşünüyorum, çocukların baskı gördüğünü düşünüyorum, çünkü çok küçük yaşta aileleri tarafından yönlendiriliyorlar. Daha büyüdüklerinde kendi fikirlerini söylemek istediklerinde çok fazla tanık oluyorum, hiç dinlendiğini düşünmüyorum. İşte imam hatibe gitmek istemeyen bir çocuğun ailesi kapalı olduğu için oraya yönlendirdiği için başka alternatifi yok örneğin. Bu anlamda kendi içlerinde baskı yaşadıklarını düşünüyorum. (Laiklere) Hepsinde de var. Yani tamamen farklı olmaya yönelik bir çatışma var, farklılığa tahammül yok, tahammülsüzlük giderek artıyor. Laik kesime de baskı yapılıyor. Eee o da yine devlet tarafından, toplum tarafından. Şey laik olanları sınıflandırmaya çalışıyorlar. İşte laiksen dinsizsin, her türlü kendini anlatma ihtiyacı duyuyor bu kesim de hani ben Müslümanım ama laikliğe inanıyorum gibi bi kendini ifade etme zorunluluğu oluyor”. (36, Kadın, Kadıköy)

Bu soru çerçevesinde laik, dindar atıflarının toplumsal algıda bir karşılığı olması dikkat çekicidir. Toplumsal algıda bütünlüklü bir dindar, laik, seküler ve muhafazakâr tanımlaması olduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra tarihten bugüne muhafazakâr kimliklerin baskı ve ayrımcılık algısındaki değişim dindar ve laiklere yönelik algıları ile de doğrusal şekilde değişmektedir. Baskı ve ayrımcılık algısının yoğunlukta olduğu seküler kimlikler ise dindar, laik, seküler toplumdaki her kesime

baskı ve ayrımcılık yapıldığını ancak bu baskı ve ayrımcılığın siyasi iktidara muhalefet olan seküler, laik kimliklere yönelik daha yoğun olduğunu belirtmektedir.

4.5. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Algılarındaki İki Türkiye

Toplumdaki olayların yorumlanması ve değerlendirilmesi bireylerin kimlik aidiyetlerine, habituslarına, ideolojilerine, hayat tarzlarına ve düşüncelerine göre değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda kimlikler çerçevesinde iç ve dış grup tanımlaması toplumsal olaylara verilen tepkileri değiştirmektedir. Çalışmanın bu bölümünde Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcılara Türkiye'nin temel problemlerine yönelik birkaç soru sorulmuştur. Böylece kimliklerin Türkiye'deki güncel siyasi tartışmalara bakış açıları analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde katılımcılara öncelikle Türkiye'nin en önemli üç problemini sıralamaları istenmiştir. Açık uçlu olarak sorulan bu sorunun verileri analiz sürecinde kategorileştirilmiştir.

Tablo 4.15. Katılımcıların algılarındaki Türkiye'nin en önemli problemleri

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
Türkiye'nin en önemli 3 sorunu	Ekonomi	137	14,8	157	18,8	294
	Sağlık	12	1,3	16	1,9	28
	Eğitim	27	2,9	123	14,7	150
	Terör	132	14,3	41	4,9	173
	Göç	53	5,7	11	1,3	64
	Bireysel hak ve özgürlükler	53	5,7	182	21,8	235
	Diğer ülkeler	29	3,1	12	1,4	41
	Siyasi yönetim	11	1,2	82	9,8	93
	Siyasi muhalefet	31	3,4	0	0	31
	Trafik	24	2,6	11	1,3	35
	Diğer	121	13,1	81	9,7	202
	Yok	33	3,6	0	0	33
	Boş	261	28,2	118	14,1	379
	Toplam	924	100,0	834	100,0	1758

Yukarıdaki tabloda (Tablo 4.15.) görüldüğü gibi; Türkiye'nin en önemli üç problemi Sultanbeyli'deki katılımcıların % 14,8'ine göre ekonomi, % 14,3'üne göre terör, % 5,7'sine göre göç ve diğer % 5,7'sine göre ise bireysel hak ve özgürlüklerin eksikliğidir. Kadıköy'deki katılımcıların % 21,8'ine göre bireysel hak ve özgürlüklerin eksikliği, % 18,8'ine göre ekonomi ve % 14,7'sine göre ise eğitim Türkiye'nin en önemli problemleridir.

Ayrıntılı olarak bu verilere bakıldığında hane geliri aylık 1000-3000 lira arasında yoğunlaşan ve katılımcıların yoğunluklu olarak mavi yakalı ve ev hanımı olduğu Sultanbeyli'de ekonominin en temel problem olması beklenen bir sonuçtur. Bunun yanı

sıra özellikle terör cevabı da; PKK ve Fetö tartışmalarının ve bunlara bağlı olarak milliyetçi söylemlerin yoğun bir biçimde kullanıldığı bir dönemde araştırmanın yapılmış olması ile açıklanabilmektedir. Özellikle Suriyelilerin kastedildiği göç cevabı ise daha önce bahsedildiği gibi Sultanbeyli'deki katılımcıların göçmenler ile aynı kamusal alanı paylaşması ile doğru orantılıdır. Ancak Sultanbeyli'deki katılımcıların düşüncelerine göre; Suriyeli göçmenlerin hem en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kimlik, hem de Türkiye'nin en önemli problemi olarak tanımlanması dikkat çekicidir. İnsanlık tarihi boyunca fiziksel ve toplumsal yakınlığın örtüştüğünü belirten Bauman'a (2016, s.206) göre; insanların gündelik dünyasında 'komşu (dost)' ve 'yaratıklar (düşman)' olmak üzere ikili bir yapı bulunmaktadır. Bauman komşu ve yaratıklar ayrımına benzer şekilde, iç ve dış grup ayrımı da yapmaktadır. "Biz' yani iç grup huzur verici ve iç açıcı iken, 'onlar' donuk, korkutucu, kurnaz ve entrikacı düşmanlardır. Bu düşmanlar güçlülerse açıktan açığa, değilse gerçek niyetlerini saklayarak hedeflerini gerçekleştireceklerdir" (Bauman, 2006, s.59). Bu bağlamda Sultanbeyli'deki katılımcıların algılarında Suriyeli göçmen kimliğinin Bauman'ın yaklaşımındaki dost ve düşman ayrımında netleşemediğini göstermektedir. Bu belirsizlik göçün yakın tarihte yaşanması, göçmenlerin Müslüman kimliğine sahip olması, iktidara hissedilen aidiyet ve güven, ülkedeki iş, barınma gibi kıt kaynakların paylaşımı ile açıklanabilir. Buna göre Suriyeli göçmenlere karşı; kiralardan artışına sebep olduğu, işsizliği artırdığı ve kendi ülkeleri için savaşmadığı gerekçeleri ile olumsuz; diğer taraftan savaştan kaçtıkları, Müslüman oldukları, Türkiye'de baskı ve ayrımcılık gördükleri gerekçeleri ile de olumlu bir bakış açısı bulunmaktadır. Burada dikkat çekici bir nokta toplumun temel problemi olan eğitim ve sağlığın Sultanbeyli'deki katılımcıların büyük çoğunluğu tarafından problem olarak görülmemesidir. Sultanbeyli'deki katılımcıların yalnızca % 2,9'u eğitimi, % 1,3'ü ise sağlığı Türkiye'nin en önemli problemi olarak görmektedir. Bu bağlamda toplumsal sorun algılamasında da aidiyet hissedilen kimliğin son derece etkili olduğu söylenebilir.

Kadıköy'deki katılımcıların kendilerine yönelik baskı ve ayrımcılık algısının yüksek olduğuna daha önceki bölümde değinilmişti. Bu düşünceye paralel olarak Kadıköy'deki katılımcılara göre; Türkiye'nin en önemli problemi bireysel hak ve özgürlüklerin eksikliğidir. Bu cevabın yanı sıra ekonomik ve kültürel sermayesi Sultanbeyli'ye oranla yüksek olan Kadıköy'deki katılımcıların en önemli problem olarak ekonomi ve eğitim cevabını vermesi de dikkat çekicidir. Bu noktada baskı ve

ayrımcılık hisseden Kadıköy'deki katılımcılar kendilerini özne olarak konumlandırarak Türkiye'nin en önemli problemini bireysel hak ve özgürlüklerin eksikliği olarak görmektedir. Ancak ekonomik ve kültürel sermaye açısından avantajlı olan Kadıköy'deki katılımcıların eğitim ve ekonomi cevabı, ötekini yani muhafazakâr kimlikleri özne olarak konumlandırarak verdiği araştırma sürecinde görülmüştür. Kendi düşünce yapısını doğru ve gerçek olarak tanımlayan Kadıköy'deki katılımcılar muhafazakâr kimliklerin farklılığını eğitim eksikliği ve yoksulluk ile açıklamaktadır. Bu sebeple eğitim ve ekonomi öteki çerçevesinde Kadıköy'deki katılımcıların nezdinde çözülmesi gereken bir problemdir.

Tablo 4.16. Katılımcıların siyasete yönelik algıları

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
Siyasi partilerden hangisine kesinlikle oy vermezsiniz?	AKP	37	8,1	177	37,7	214
	CHP	137	29,8	20	4,3	157
	MHP	27	5,9	75	16,0	102
	HDP	225	49,0	123	26,2	348
	SP	31	6,8	67	14,3	98
	Diğer	2	0,4	0	0	2
	Boş	0	0	7	1,5	7
	Total	459	100,0	469	100,0	928
Kurumlardan öncelikli olarak hangisine güvenirsiniz?	TSK	129	22,6	79	24,2	208
	Polis	151	26,4	25	7,7	176
	Hükümet	160	28,0	15	4,6	175
	Yargı	70	12,2	32	9,8	102
	Hiçbiri	53	9,3	158	48,5	211
	Diğer	1	0,2	2	0,6	3
	Boş	8	1,4	15	4,6	23
	Total	572	100,0	326	100,0	898
		f	%	f	%	
Türkiye'de bugün siyasi kutuplaşma var mıdır?	Evet	186	60,4	262	94,2	448
	Hayır	74	24,0	7	2,5	81
	Fikrim Yok	44	14,3	4	1,4	48
	Boş	4	1,3	5	1,8	9
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Evet ise bu siyasi kutuplaşmanın sorumlusu kimdir?	Parti bazında cevap verenler	125	40,6	160	57,6	285
	Devlet	5	1,6	9	3,2	14
	Dış Güçler	2	,6	2	,7	4
	Toplumdaki Kesimler	24	7,8	24	8,6	48
	Herkes	1	,3	10	3,6	11
	Diğer	3	1,0	11	4,0	14
	Boş	148	48,1	62	22,3	210
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Sekülerlik ve muhafazakârlık, siyasi ideolojilerin belirleyici olduğu önemli kimlik alanlarıdır. Bu bağlamda bu kimliklerin anlaşılmasında siyasi tercihlerin ve ideolojilerin anlaşılması son derece önemlidir. Her hegemonyacı proje ekonomi ile devlet arasında aracılık yapmak üzere hem bir sivil toplum hem de siyasal toplum inşa ettiğini belirten Tuğal'a (2014, s. 48) göre; sivil toplum ve devlet arasında konumlanan siyasal toplum farklı eğilimleri bir araya toplayarak iç tutarlılığa sahip bir bütün oluşturmaktadır. "Sivil toplum günlük yaşamı, uzam kullanımlarını ve ekonomiyle ilişkileri siyasal toplum da sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi düzenlediğinden, siyasal toplumun bir 'üst düzenleyici' yani bu yaşam alanının düzenlenmesinin düzenlenmesi rolüne sahip olduğunu varsayabiliriz (Tuğal, 2014, s. 48)". Bu noktada seküler ve muhafazakâr kimlikleri anlama çabasında olan bu çalışma hem gündelik yaşam pratikleri çerçevesinde sivil toplumu hem de siyasal toplumu anlamaya çalışmaktadır.

Bu bölümde seküler ve muhafazakâr kimliklerin siyasi tercihlerini ve kutuplaşmalarını açıklayabilmek adına katılımcılara hangi partiye kesinlikle oy vermeyecekleri sorulmuştur. Tabloda (Tablo 4.16.) görüldüğü gibi; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 49'u HDP'ye (Halkların Demokratik Partisi), % 29,8'i CHP'ye, % 8,1'ide AKP'ye kesinlikle oy vermeyeceklerini belirtmişlerdir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 37,7'si AKP'ye, % 26,2'si HDP'ye ve % 16,0'ı da MHP'ye kesinlikle oy vermeyeceğini belirtmektedir. Bu veriler her iki ilçedeki katılımcıların siyasi olarak en az destekledikleri partinin HDP olduğunu göstermektedir. Bu bulgu her iki ilçeden katılımcıların etnik olarak kendilerini en çok Türk olarak tanımladıkları bulgusuyla da tutarlılık göstermektedir. Her iki ilçeden katılımcıların HDP'ye yönelik söz konusu bu yaklaşımları, görüşmelerden elde edilen bulgularla da tutarlıdır:

"HDP'nin bu çocuklara yaptıkları şey benim zavallı askerim silah zoruyla gidiyor isteyerek gitmiyor. Onlar dağlarda militan yetiştiriyorlar. Onlara karşı yaptıkları eylemlerinden dolayı vermem". (60, Kadın, Kadıköy)

"HDP'ye vermem. Türkçü bir insan olarak, Türk bir insan olarak, yani PKK, terör yanlısı bir partiye kesinlikle oy vermem". (19, Erkek, Kadıköy)

"HDP çünkü savunmaya çalıştıkları şeyle yaptıkları şey birbirini çok tutmuyor. Bariz eli silahlı bir örgütle iç içe yaşadıkları için ve hiçbir zaman bunlarla aralarına mesafe koyamadıkları için". (27, Erkek, Kadıköy)

"HDP bugün Türk toplumunda herkesin bildiği gibi yani PKK'yı savunan, onların onları masum göstermeye çalışan, sanki yani onların değil de Türkiye Cumhuriyeti Devletinin halka eziyet ettiğini, onlara bir ayrımcılığa zorladığını düşünen bir yapısından dolayı. Bugün bizim kahraman yani onların kahraman dedikleri insanları bizim terörist olarak nitelendirmemizden dolayı HDP'ye vermem mesela. CHP'ye de onları yaptıkları şeylerin, yani Atatürk'e bağlıyorlar ama benim tahminim düşüncelerim

kanısında yaptıkları şeyleri bugün belki Atatürk olsa hani adamların yüzüne tükürürdü diye tahmin ediyorum. Yani o konuda vermezdim”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“(Kesinlikle oy vermem dediğiniz parti var mı?) Kendi partim. Kürdüm ben. Ya Kürt olduğum halde ben biraz barışçıl bir insanım. Yani ailemde mesela, eşimle belki aynı fikirde olmayabilirim ama ben, Ak Partiliyim, net”. (32, Kadın, Sultanbeyli)

Ayrıca aidiyet hissettikleri kimlikler ile paralel olarak Sultanbeyli’deki katılımcıların seküler bir kimliğe sahip olan CHP’yi; Kadıköy’deki katılımcıların ise muhafazakâr bir kimliğe sahip olan AKP’yi desteklemediği görülmektedir. Bu bağlamda her iki ilçedeki katılımcıların aidiyet hissettikleri kimlik ile destekledikleri siyasi parti arasında doğrusal bir ilişki olduğu söylenebilir.

Bu çerçevede vatandaşların parti tercihlerinde, Türkiye’ye yönelik algılarında aidiyet hissedilen kimliklerin önemli bir belirleyen olduğu ve seküler ve muhafazakâr kimlikler arasındaki siyasi parti tercihi noktasında çok belirgin bir AKP/CHP kutuplaşması ve ayrışması olduğu bir gerçektir. Ancak söz konusu devlet ve kurumlar olduğunda siyasi tercihlerin belirleyici olup olmadığı da diğer önemli bir noktadır. Bu bağlamda katılımcılara “Türkiye’de kurumlardan öncelikli olarak hangisine güvenirsiniz?” sorusu sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 28,0’i öncelikli olarak hükümete, % 26,4’ü polise ve % 22,6’sı TSK’ya güvendiğini belirtmektedir. Bu veriler Sultanbeyli’deki katılımcıların aidiyet hissettiği hükümete, kolluk gücü olarak da polis ve TSK’ya güven duyduğunu göstermektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 24,2’si TSK’ya, % 9,8’i yargıya ve % 7,7’si ise polise güvendiğini belirtmektedir. Her ne kadar tarihsel süreçte zayıfladığı görülse de seküler kimliklerin en çok güvendiği kurum TSK’dır. Cumhuriyetin ilanında TSK’nın önemli bir aktör olması, Mustafa Kemal’in asker olması ulus devlete aidiyet hisseden seküler kimliklerin TSK’ya güveninin temel nedenleri arasında sayılabilir. Bu noktada aşağıda aktarılan görüşmeler çerçevesinde; katılımcıların TSK’ya yönelik tutumlarında son dönemdeki tartışmaların büyük bir etkisi olmadığı söylenebilir.

“Ordu asıllı bir millet olduğumuz için her ne kadar şu an günümüzde bazı sıkıntılar olsa da yine de Türk Silahlı kuvvetleri derim. Yani çalışma bakımından da şu an en disiplinli görünen kurumumuz o. Ama bizim dışardan görebildiğimiz bu”. (47, Erkek, Sultanbeyli)

“Türk Silahlı Kuvvetlerinin içinde her ne kadar ıııı anti TSK’cılar olsa da yine de Türk Silahlı kuvvetlerine güvenirim....Mutlaka bir çuval incirin içerisinde birkaç tane çürük çıkacaktır ve mutlaka bu çürük diğerlerine de sıçramaya çalışacaktır ama kendini bilen insan bundan bozulacağını düşünmüyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Türk Silahlı Kuvvetleri ama III, 15 Temmuzdan önce bu kadrolaşmayla başladı bu yani, 15 Temmuzdan önce farkındaydım kadrolaşmanın, onla artık güvenimi yitirmeye başladım. Ama tabii hala en çok TSK’ya güvenirim”. (49, Kadın, Kadıköy)

“Hiçbirine bence bu şey değil, hani düzgün bir seçim değil, olması gerektiği gibi bir seçim olmuyor ülkemizde, özellikle şu son referandum oyunda, ben Yüksek Seçim Kurumu’na da güvenmiyorum. % 49’a % 51 gibi bi şey ben düşünmüyorum açıkçası” (34, Erkek, Kadıköy)

“Türk Silahlı Kuvvetlerine, hani çünkü daha çok içinde halktan insan olduğu için”. (19, Erkek, Kadıköy)

Buna ilaveten Sultanbeyli’de hiçbir kuruma güvenmeyenlerin sayısı % 9,3 iken Kadıköy’de bu oran % 48,5’tir. Bu veri hükümeti desteklemenin devlete ve kurumlarına olan güveni de arttırdığı yönünde yorumlanabilir. Ancak bunun tam aksi söz konusu olan seküler kimlikler çerçevesinde baktığımızda da hükümet ile karşılıklı konumlanmak devlete ve kurumlara olan güveni azaltmaktadır. Bu bağlamda hem seküler hem de muhafazakâr kimliğe aidiyet hissedenlerin devlet ve hükümet ayrımı yapmadıkları ve siyasi tercihlerinin devlet ve kurumlar ile ilişkilerinde belirleyici olduğu görülmektedir.

Tablo 4.17. Katılımcıların algılarında siyasi kutuplaşmanın sorumlusu

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
Türkiye’de bugün siyasi kutuplaşma var mıdır?	Evet	186	60,4	262	94,2	448
	Hayır	74	24,0	7	2,5	81
	Fikrim Yok	44	14,3	4	1,4	48
	Boş	4	1,3	5	1,8	9
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Evet ise bu siyasi kutuplaşmanın sorumlusu kimdir?	Parti bazında cevap verenler	125	40,6	160	57,6	285
	Devlet	5	1,6	9	3,2	14
	Dış Güçler	2	,6	2	,7	4
	Toplumdaki Kesimler	24	7,8	24	8,6	48
	Herkes	1	,3	10	3,6	11
	Diğer	3	1,0	11	4,0	14
	Boş	148	48,1	62	22,3	210
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Siyasi kutuplaşmanın sorumlusu kimdir?	İktidar	22	7,1	122	43,9	144
	Muhalefet	40	13,0	0	0	40
	Diğer siyasi partiler	15	4,9	0	0	15
	Devlet	49	15,9	40	14,4	89
	Toplum	6	1,9	7	2,5	13
	Dış güçler	24	7,8	21	7,6	45
	Herkes	1	,3	3	1,1	4
	Diğer	1	,3	10	3,6	11
	Boş	150	48,7	75	27,0	225
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Katılımcılara sorulan bir diğ er soru da Türkiye’de bugün siyasi kutuplaşma olup olmadığı, siyasi kutuplaşma var ise sorumlusunun kim olduğudur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 60,4’üne göre, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 94,2 gibi büyük bir çoğunluğuna göre Türkiye’de siyasi kutuplaşma vardır. Bu veriler çerçevesinde her iki ilçedeki katılımcılar da siyasi kutuplaşma olduğ u konusunda benzer cevaplar vermiştir. Ancak bu kutuplaşmanın sorumlusunu tespit etmek noktasında iki ilçe farklılaşmaktadır. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 15,9’una göre devlet, % 13,0’ına göre muhalefet ve % 7,8’ine göre ise dış güçler Türkiye’de siyasi kutuplaşmanın sorumlusudur. Ancak Türkiye’de siyasi kutuplaşmanın olduğ unu düş ünen Sultanbeyli’deki katılımcıların % 48,7’si kutuplaşmanın sorumlusunu belirtmek istememiştir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 43,9’u iktidarın, % 14,4’ü devletin ve % 7,6’sı ise dış güçlerin siyasi kutuplaşmanın sorumlusu olduğ unu belirtmektedir. Sultanbeyli’de siyasi kutuplaşma olduğ unu düş ünen ve sorumlusu kimdir sorusa cevap veren % 51,3 oranındaki katılımcılara göre; devlet, muhalefet ve dış güçler büyük oranda ülkedeki kutuplaşmadan sorumludur. Burada hükümet ve siyasi iktidar yerine devlet vurgusu yapılması Sultanbeyli’deki katılımcıların siyasi iktidardan ziyade devletin kurumlarını kutuplaşmadan sorumlu tuttuğ unu göstermektedir. Kadıköy’deki katılımcılara göre ise siyasi kutuplaşmanın sorumlusu büyük oranda iktidar, devlet ve dış güçlerdir. Kadıköy’deki katılımcılar siyasi kutuplaşmadan muhalefeti ve diğ er siyasi partileri sorumlu tutmamaktadır. Bu bağlamda siyasi iktidarı destekleme, siyasi iktidarın kimliğine aidiyet hissetme seküler ve muhafazakâr kimliklerin Türkiye’ye yönelik algılarını, siyasi tercihlerini, kurumlara olan güvenini, kutuplaşmaya bakış açılarını değ iş tirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bütününde devamlı vurgulandığı gibi; seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılaşmasında etnik, dini aidiyetlerden ziyade siyasi tercihlerin, sermayelerin ve habitusların etkili olduğ u görülmektedir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler etnik ve dini olarak Türk-Müslüman şeklindeki temel aidiyetlerinde benzeşirken, ekonomik, ideolojik, sınıfsal ve siyasal açıdan farklılaşmaktadırlar. Bu anlamda aşağıdaki görüşmeler Sultanbeyli ve Kadıköy’deki katılımcıların siyasi kutuplaşmaya bakış açılarını netleştirmektedir.

“Siyasi kutuplaşma olmaz mı tabi ki var. Herkes birbirine karşı hoşgörüsüz. Bu ortamı oluşturanda iktidar. Bu ülkede iktidar kendi vatandaşlarını yüzde 50 diye ayırırken topluma ne diyebiliriz”.(58, Erkek, Kadıköy)

“Bu dönemdeki iktidarın siyasi kutuplaşmayı istediğ ini düşünüyorum. İş ine geliyor bundan dolayı da toplumu ayırış tırmak için elinden geleni yapıyor”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Ya şu an, şöyle mesela, parti olarak karşılaştırırsam mesela, hükümetin şu anda sahip olan partiyle karşı görüş olan milliyetçi parti...söz konusu devlet olduğu zaman birleştiği için şu anda kutuplaşma olduğunu düşünmüyorum. [Diğer partiler?] Onları tam olarak hani parti olarak görmediğim için”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

“[Siyasi kutuplaşmanın sorumlusu] Hepsinde var. Ganimet, sorumlusu ganimet. Yani varlık. Ben iktidara gelirim, şunu yaparım, şunu götürürüm, maaşımı alırım diye düşünüyor insanlar. Yani vatandaş kimsenin umurunda değil aslında. Onu da yaz oraya. Vatandaş kimsenin umurunda değil, herkes çıkarını düşünüyor. Benim ıı desteklediğim iktidarın da umurunda değil çünkü karşısında iyi bir muhalefet yok dengeli değil çünkü olay. Denge olmadığı zaman da bir tarafı bir tarafı ezip geçiyor. İyi bir yapıcı muhalefet olsa, proje koysa hem ülke adına hem de vatandaşlar alt gelirli vatandaşlar veya üst gelirli vatandaşlar adına çok yararlı olacağını düşünüyorum. Yani ülkenin çıkarları olduğu zaman ben muhalefetim onu desteklemeyeceğim demeyecek, ikisinin bir araya gelerek o projeyi gerçekleştirirse hakikaten hem ülkeye hem vatandaş adına iyi olur. Dış güçler adına da iyi olur. Ülkemizi yıldız gibi parlatır ben o görüşteyim. (Muhalefetin) Hele hele bir de gidip bir dış devletin ııı mecmuasına ülkeyi şikâyet etmesini anlamış değilim. Hani belki hatası var iktidarın ama kendi içinde çöz yani sen niye gidip de bir muhalefet parti dış devlet şeyine şey veriyorsun. Alman mecmuasına eee ülkeyi şikâyet etti. Onu nasıl ediyorsun sen şimdi sen Müslüman değil misin, devleti niye şikâyet ediyorsun ya, bu senin döneminde de olabilir, bir başkasının döneminde de olabilir. Varsa suç, kendi içerisinde çöz. İyi bir proje delili bulunan belediye, muhalefet partisinin belediyesi olan yerlerde çalışma örneği göstererek iktidar adayı olunabilir. Ama iktidarı taşıyarak ben iktidar oluyorum diyorsa onu yapamaz. Muhalefet partisi çalışmalarında mahalli idarelerde çalışmalarında eksik kaldığı için hiçbir zaman iktidar adayı olamaz. Ben olacağını da düşünmüyorum”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Siyasi kutuplaşmanın ııı olduğunu düşünüyorum ama şöyle ki eee siyasi kutuplaşmalar daha çok ııı mezhepsel nedenlerden kaynaklandığı için diye düşünüyorum. Seküler muhafazakâr çatışması aslında mezhepsel bir çatışma” (47, Erkek, Sultanbeyli)

“Ya parti, parti konusunda yani mesela şimdi CHP ile Ak Parti arasındaki konuşmaları duyuyoruz yani, aralarındaki tartışma büyüyor büyüyor nereye yansıyor, bizlere yansıyor yani hani bunlar kendi aralarında ben bazen mesela kızıyorum. Kemal Kılıçdaroğlu konuşuyor, Erdoğan konuşuyor, tamam yani konuşuyorsunuz tartışıyorsunuz, hepimiz dinliyoruz ama sonucu nerde buluyorsunuz, diyorum ki bir başbakanın bir cumhurbaşkanının niye susturamıyorsun. Sensin orda iktidar, ben evde anneysem veya babaysa de mi çocuğuna annenin babanın sözü geçer. Sen bir başbakanın bir cumhurbaşkanının bir sözünü geçir. Yani niye bangır bangır konuşuyor Yani hani her şey vardı, şimdi mesela ben bazen kızıyorum yani kendi aralarında çözebilirler çünkü orda partiler toplanıyor ediyor hani, bir şekilde kendilerini ifade edebilirler. Çözmek istemedikleri gibi de yani biz bunu tartışıyoruz yapıyoruz ama niye halkı sunuyorsunuz halka sunmayın. Ya onlar onu yaptığı süre içerisinde çocuklarımız belki onları örnek alıyor. Diyelim ki hani benim oğlum şu anda okuyor, onlara çok ilgi gösteriyorsa misal veriyorum yani göstermiyor ama onların izinden gitmek istese.....Aynen evlilik gibi görüyorum ben bu parti işini ben şimdi kocamla tartıştığım bir konuyu niye kaynanamın önünde veya kayınımın önünde konuşayım. Yani şimdi onların da yapması gereken o yani”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

Toparlamak gerekirse; her iki ilçedeki katılımcıların da siyasi tercihleri, Türkiye'nin durumuna özgü düşünceleri, devlete ve kurumlara güven düzeyleri sınıf habitusları ve aidiyet hissettikleri kimlikler çerçevesinde şekillenmektedir. Ayrıca siyasi iktidarın kimliği ve bu kimliğe hissedilen aidiyet Kadıköy'deki katılımcıların kendilerini tedirgin ve baskı altında; Sultanbeyli'deki katılımcıların ise kendilerini güvende hissetmelerine yol açmaktadır. Ayrıca iktidarın sahip olduğu muhafazakâr

kimlik Sultanbeyli'deki katılımcıların devleti ve kurumları içselleştirmesini sağlarken, Kadıköy'deki seküler kimliklerin güveninin azalmasına, devlet ve kurumlar ile arasında mesafe koymasına neden olmaktadır. Bunun yanı sıra Sultanbeyli'deki katılımcılar kutuplaşmanın sorumluluğunu devlet, muhalefet ve dış güçler arasında paylaştırırken, Kadıköy'deki katılımcılar yoğunluklu olarak iktidarı, AKP'yi ve Recep Tayyip Erdoğan'ı kutuplaşmadan sorumlu tutmaktadır. Bu veriler çerçevesinde seküler ve muhafazakâr kimlikler arasında laiklik ve din temelli karşıtlığı içeren AKP-CHP karşıtlığı olduğu ve Türk milliyetçiliği çerçevesinde her iki kimliğinde belirgin şekilde HDP ile kutuplaştığı söylenebilir. Ayrıca Türk siyasi hayatında kutuplaşmaların önemli bir belirleyici olduğu ve 1980 sonrası Türkiye siyasi hayatını şekillendiren başlıca iki eksenin milliyetçilik ve laik-dindar kutuplaşmasının olduğu ifade edilmelidir. Siyasal alandaki laiklik ve din temelli bu karşıtlıklar gündelik yaşama yansımakta ve durum gündelik/toplumsal yaşamı kimliklerin bir mücadele alanı olarak görmesine ve biz ve öteki ayrımında öteki ile iletişim ve etkileşimin azalmasına neden olabilmektedir.

4.6. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Görünmeyen Ötekisi: Kadın

Çok katmanlı bir yapıya sahip olan kimlik kavramı toplumun gündelik yaşamında her an yeniden üretilmektedir. Bireyler ve gruplar birbirleri ile ilişkili birden fazla kimliğe aidiyet hissetmektedir. Sosyal bilimlerde özellikle yeni toplumsal hareketler ile birlikte toplumsal cinsiyet tartışmaları da yükselmektedir. Bu birikimsel literatüre baktığımızda; Türkiye'de kadın kimliğinin inşası; ataerkillik, din, ekonomi, kültür, gelenek, siyasal kültür, eğitim, medya gibi pek çok alt başlığa ayrılabilir. Örneğin Nermin Abadan Unat "Toplumsal Değişme ve Türk Kadını" (1979) isimli çalışmada; kadınların İslamiyet öncesinde özgür olduğunu, İslam nedeni ile kadın konusunda geri kaldığını söylemektedir. Ancak dinin yanlış yorumlandığını savunan pek çok düşünür de (Hüseyin Hatemi) Unat'ın bu yaklaşımını eleştirmektedir. Diğer taraftan Şirin Tekeli, Yeşim Arat, Çağlayan Kovanlıkaya gibi isimler de Türkiye'de kadın probleminin temelinde ataerkil yapıyı görmektedir. Ancak sürece baktığımızda kadının altta sıralanmışlığının ve/ya ikincilliğinin tek bir neden ile açıklanamayacağı; ataerkillik kavramının içinde yer alan din, gelenek, kültür, ekonomi gibi pek çok etkenin iç içe olduğu ve birbirinden beslendiği söylenebilir. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde seküler ve muhafazakâr kimliklerin kadın kimliğine yönelik algıları karşılaştırmalı olarak açıklanmaya çalışılacaktır. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin kadının toplumsal konumuna ilişkin algılarını ölçebilmek için bir soru formu

hazırlanmış ve bu kimliklerin kadın kimliğine bakış açılarındaki benzerlik ve farklılıklar T testi ile analiz edilmiştir.

Tablo 4.18. Kadının toplumsal konumuna ilişkin algılar

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Kadının Toplumsal Konumuna İlişkin Algılar	Sultanbeyli	308	2.2560	.75515	.182	.000*
	Kadıköy	278	3.2867	.72516		

*p<0.05

Tabloda (Tablo 4.18.) görüldüğü gibi; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran (X=2.2560) iken, buna karşılık Kadıköy'de (X=3.2867) şeklindedir. Bu bağlamda kadının toplumsal konumuna ilişkin sorulara verilen yanıtlardaki farklılık istatistiki olarak anlamlı bir ilişkiyi göstermektedir.

Tablo 4.19. Nicel görüşme yapılan katılımcıların hane reisi tanımlaması

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Hane reisi	Baba	189	61,4	84	30,2	273
	Anne	23	7,5	28	10,1	51
	Hem anne hem baba	29	9,4	34	12,2	63
	Tüm aile bireyleri	0	0	15	5,4	15
	Aile büyükleri	17	5,5	7	2,5	24
	Olmamalı	34	11,0	100	36,0	134
	Fikrim Yok	13	4,2	7	2,5	20
	Boş	3	1,0	3	1,1	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Kadının toplumsal konumuna ilişkin algıları ölçebilmek için katılımcılara öncelikle “Sizce hane reisi kim olmalıdır?” sorusu sorulmuştur. Sultanbeyli'deki katılımcıların % 61,4'üne göre hane reisi baba, % 11,0'ına göre hane reisi olmamalı, % 9,4'üne göre ise hane reisi hem anne hem de baba olmalıdır. Kadıköy'deki katılımcıların % 36,0'ına göre hane reisi olmamalı, % 30,2'sine göre baba, % 12,2'sine göre ise hem anne hem de baba hane reisi olmalıdır. Bu veriler ışığında Sultanbeyli'deki katılımcıların yarısından fazlasının geleneksel ataerkil kodları benimseyerek baba cevabını verdiği görülmektedir. Sultanbeyli ile karşılaştırıldığında oranlar her ne kadar düşse de Kadıköy'de de ataerkil gelenek çerçevesinde cevapların yoğunlaştığı görülmektedir. Hane reisinin baba yani erkek olması gerektiğini belirten bazı katılımcılar bu durumu gelenek, din ve toplumsal değerler çerçevesinde açıklamaktadır.

“Reis ne demek Allah aşkına. Ailedeki tüm bireyler aileyi temsil eder. Herkesin söz hakkı vardır”.(51, Kadın, Kadıköy)

“Aile içinde anne ve baba fikirlerini söyler ama toplumda erkektir”.(39, Kadın, Kadıköy)

“Benim kendi düşüncem (hane reisi) aile büyükleri değil baba olmalıdır, neden baba olmalıdır, çünkü Türk toplumunda bu zamana kadar gelen erkek ideolojisi vardır, ha bu şu demek değildir erkek söz hakkıdır, kadının hiçbir söz hakkı yoktur demek değildir. Kadının da fikirleri vardır ama aile reisi dediğimiz zaman bizim gözümüzde canlanan ilk şey erkektir ve bu da buna göredir”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Yerine göre kadın ya da erkektir. Erkek sakat hasta olursa ne olacak kadın temsil edecek”.(47, Erkek, Sultanbeyli)

Tablo 4.20. Kadının toplumsal konumuna ilişkin algılar I

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Kadınlar tesettürlü/başörtülü giyinmelidir.	Fikrim Yok	61	19,8	59	21,2	120
	Kesinlikle Katılıyorum	83	26,9	16	5,8	99
	Katılıyorum	64	20,8	7	2,5	71
	Katılmıyorum	61	19,8	69	24,8	130
	Kesinlikle Katılmıyorum	39	12,7	123	44,2	162
	Boş	0	0	4	1,4	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadının esas görevi ev işleri ve çocukların bakımındır,	Fikrim Yok	29	9,4	10	3,6	39
	Kesinlikle Katılıyorum	75	24,4	17	6,1	92
	Katılıyorum	56	18,2	19	6,8	75
	Katılmıyorum	72	23,4	62	22,3	134
	Kesinlikle Katılmıyorum	76	24,7	170	61,2	246
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Aileyi temsil eden erkektir,	Fikrim Yok	27	8,8	16	5,8	43
	Kesinlikle Katılıyorum	97	31,5	23	8,3	120
	Katılıyorum	92	29,9	21	7,6	113
	Katılmıyorum	51	16,6	66	23,7	117
	Kesinlikle Katılmıyorum	41	13,3	152	54,7	193
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Aile içinde eşler eşit söz hakkına sahiptir,	Fikrim Yok	28	9,1	5	1,8	33
	Kesinlikle Katılıyorum	137	44,5	210	75,5	347
	Katılıyorum	116	37,7	46	16,5	162
	Katılmıyorum	15	4,9	6	2,2	21
	Kesinlikle Katılmıyorum	12	3,9	10	3,6	22
	Boş	0	0	1	,4	1
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadınların ülke yönetimine katılımı sağlanmalıdır	Fikrim Yok	35	11,4	8	2,9	43
	Kesinlikle Katılıyorum	116	37,7	205	73,7	321
	Katılıyorum	114	37,0	52	18,7	166
	Katılmıyorum	30	9,7	7	2,5	37
	Kesinlikle Katılmıyorum	11	3,6	4	1,4	15
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Bir kadının gece tek başına dışarı çıkmasını doğru bulmuyorum	Fikrim Yok	29	9,4	9	3,2	38
	Kesinlikle Katılıyorum	96	31,2	18	6,5	114
	Katılıyorum	96	31,2	32	11,5	128
	Katılmıyorum	42	13,6	51	18,3	93
	Kesinlikle Katılmıyorum	43	14,0	166	59,7	209
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadınlar ev dışı işlerde	Fikrim Yok	26	8,4	2	,7	28
	Kesinlikle Katılıyorum	124	40,3	216	77,7	340
	Katılıyorum	127	41,2	45	16,2	172

çalışabilir	Katılmıyorum	15	4,9	8	2,9	23
	Kesinlikle Katılmıyorum	14	4,5	5	1,8	19
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadınlar eşlerinden/babalarından izin almadan dışarı çıkmamalıdır	Fikrim Yok	32	10,4	11	4,0	43
	Kesinlikle Katılıyorum	69	22,4	23	8,3	92
	Katılıyorum	107	34,7	31	11,2	138
	Katılmıyorum	48	15,6	53	19,1	101
	Kesinlikle Katılmıyorum	50	16,2	156	56,1	206
	Boş	2	,6	4	1,4	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadının namusundan erkek sorumludur	Fikrim Yok	34	11,0	5	1,8	39
	Kesinlikle Katılıyorum	78	25,3	19	6,8	97
	Katılıyorum	75	24,4	15	5,4	90
	Katılmıyorum	46	14,9	43	15,5	89
	Kesinlikle Katılmıyorum	73	23,7	193	69,4	266
	Boş	2	,6	3	1,1	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Türkiye gündeminde seküler ve muhafazakâr kimliklerin en çok farklılaştığı konu kadının başörtüsüdür. Bu bağlamda katılımcılara ölçekte ilk olarak “Kadınlar başörtüsü giyinmelidir” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu yargıya; Sultanbeyli’deki katılımcıların % 47,7’si katıldığını, % 32,5’i katılmadığını belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 8,3’ü katıldığını, % 69’u ise katılmadığını belirtmektedir. Gündemdeki tartışmaları destekler şekilde seküler ve muhafazakâr kimliklerin kadının başörtüsü konusunda farklılaştığı görülmektedir. Bu farklılaşma muhafazakâr kimliklerin dine ve geleneklere, seküler kimliklerin ise laikliğe verdiği önem ile açıklanabilmektedir. Ayrıca bu soru çerçevesinde her iki ilçedeki katılımcıların da kadının örtünmesine yönelik katı ve belirgin bir tavra sahip olması ve kadına tercihsel özgürlük alanı sağlamaması dikkat çekicidir. Bu noktada başörtüsüne yönelik iki ilçedeki katılımcıların yaklaşım farklılıklarının daha iyi anlaşılması amacıyla görüşmelerdeki bazı ifadeler aşağıda yer verilmiştir:

“Şöyle söyleyeyim benim dini bilgimin olduğu kadar yani bana dini bilgi verildiği kadar bugün Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan kızlara ya da erkeklere aileleri tarafından mutlaka bir dini bilgi verilir. Bu dini bilgiyi de anne baba baskısından ziyade kişinin kendi örtünüp örtünmeyeceğine ilerde ergenlik çağına geldiği zaman kendisinin karar vermesini daha doğru buluyorum. Baskı yapmam. Ben eşim için de aynı şeyi isterim çünkü şöyle bir şey vardır, sürü, sürü liderinden sorulur yani sürünün lideri nasılsa sürüye sormazlar sürünün liderine sorarlar. İlerde öbür tarafta da bana soracaklarını biliyorum, sen eşini neden kapatmadın, kapanması konusunda neden uyarmadın diye, ya ben şunu söyleyebilirim evet ben uyardım, ama baskı yapmadım. Bunu aynı şeyi çocuklarım için de söyleyebilirim”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Örtünmenin şeyle iklimlerle ilgili bir şey olduğunu düşünüyorum yoksa dini bir şey olduğunu düşünmüyorum”. (58, Erkek, Kadıköy)

“Kendi bilir ama bence hayır türban siyasi simge” (51, Kadın, Kadıköy)

Diğer bir soruda katılımcılara “aileyi temsil eden erkektir” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 61,4’ü aileyi temsil edenin erkek olduğunu belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 78,4’ü aileyi temsil edenin erkek olmadığını belirtmektedir. Hane reisinin baba olması gerektiğini belirten Sultanbeyli’deki katılımcılar bu görüşe paralel şekilde aileyi temsil edenin de erkek olması gerektiğini belirtmektedir. Ancak Kadıköy’deki katılımcıların % 30,2’si hane reisinin baba olması gerektiğini belirtirken yalnızca % 14,1’i aileyi temsil edenin erkek olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede kendini modern olarak tanımlayan seküler kimliklerin toplumsal olarak ataerkil aile yapısını kıramadıkları, ancak temsil etme noktasında tüm aile bireylerini dikkate aldıkları görülmektedir.

Yeni toplumsal hareketlerin yükselişi ile birlikte sosyal bilimler literatürüne kadının çalışma hakkı hâkim bir tartışma olagelmiştir. Kadının ev dışı işlerde çalışması ve ev içi ücretsiz emeğine karşı yaklaşımlar seküler ve muhafazakâr kimliklerin toplumsal yaşamda kadın kimliğine bakış açılarını netleştirmektedir. Bu bağlamda katılımcılara sorulan “Kadının esas görevi ev işleri ve çocuklarının bakımındır” yargısına Sultanbeyli’deki katılımcıların % 42,6’sı katıldığını, % 47,1’i katılmadığını; Kadıköy’deki katılımcıların ise % 83,5’lik büyük bir kısmı bu yargıya katılmadığını belirtmektedir. “Kadın ev dışı işlerde de çalışabilir” yargısına ise Sultanbeyli’deki katılımcıların % 81,5’i, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 93,9’u katıldığını belirtmektedir. Sultanbeyli’deki katılımcıların büyük bir çoğunluğu kadının ev dışı işlerde çalışması gerektiğini ifade ederken kadının esas görevi ev işleri ve çocuklarının bakımı noktasında bu oran düşmektedir. Ancak kadının ev dışı işlerde çalışmasına olumlu bir şekilde yaklaşılana Sultanbeyli’de daha önce değinildiği gibi evlilik yaşının düşük olması ve kadının sermayesel anlamda dezavantajlı olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda kadın ancak çocukları büyüdükten sonra, mavi yakalı ucuz emek gücü olarak çalışabilmektedir. Bu da kadın özgürleştirmekten ziyade katmanlı şekilde ikincilleştirmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların cevapları çerçevesinde ise iki soru arasında doğrusal bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Bu veriler Kadıköy’deki seküler kimliklerin modernleşme, kentleşme ve kadının ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye sahip olması çerçevesinde ataerkil kodlarının esneklediği, ancak devam ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Kadın kimliği ile ilgili tartışmaların önemli diğer bir noktası namus kavramıdır. Geleneksel ataerkil yaklaşım ile birlikte ailenin namusu kadın üzerinden

tanımlanmaktadır. Bu bağlamda katılımcılara “Kadının namusundan erkek sorumludur” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu yargıya Sultanbeyli’deki katılımcıların % 49,7’si “katılıyorum” cevabını verirken, % 38,6’sı “katılmıyorum” cevabını vermektedir. Bu bağlamda kadının ev dışı işlerde çalışması noktasında esnekleşen yaklaşımın namus söz konusu olduğunda katılaştığı ve ataerkil kodların yükseldiği görülmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 84,9’u bu yargıya “katılmadığını” belirtmektedir. Ancak burada dikkat çekici nokta seküler kimliğine rağmen Kadıköy’de ikamet eden katılımcıların da % 12,2’sinin toplumsal nedenlerle kadının namusundan erkeğin sorumlu olduğunu düşünmesidir.

Sultanbeyli’deki katılımcıların % 62,4’ü bir kadının gece tek başına dışarı çıkmasını; % 57,1’i ise kadınların eşlerinden ya da babalarından izin almadan dışarı çıkmasını doğru bulmadığını belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 78’i kadının gece tek başına dışarı çıkmasında bir problem görmezken, % 75,2’si kadının dışarı çıkması için eşlerinden ya da babalarından izin almasına gerek olmadığını belirtmektedir. Bu veriler Sultanbeyli’deki katılımcıların önemli bir bölümünün hane reisinin baba olduğunu, kadının namusundan erkeğin sorumlu olduğunu, kadının gece dışarı çıkarken yanında bir erkeğin olması gerektiğini ve kadının dışarı çıkarken bir erkekten izin alması gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Bu yaklaşım Sultanbeyli’deki katılımcıların kadını namus olarak görerek muhafaza etmek istediği ve erkek egemen bir yaklaşım ile kadını ikincilleştirdiğini de ortaya koymaktadır. Kadıköy’deki katılımcıların yanıtları ise Sultanbeyli’ye oranla kadın kimliğine daha esnek bir alan sağlasa da oranlar seküler kimliklerin de ataerkil kodlara sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca Sultanbeyli’deki katılımcıların % 82,2’si, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 92’si aile içinde eşlerin eşit söz hakkına sahip olması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada katılımcıların diğer sorulara verdikleri cevaplar çerçevesinde kadının özgürlük alanının ailenin alanı ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Bu sorular çerçevesinde Sultanbeyli ve Kadıköy’de yapılan nitel görüşmelerden elde edilen verilerin bazıları şöyledir:

“[Bir kadının gece tek başına dışarı çıkmasını] zamanımızda doğru bulmuyorum, neden doğru bulmuyorum çünkü ben dışarda kendi başına bir kadın gördüğümüz zaman hani art niyetli düşünceye daha çok sahip oluyoruz mesela, aynı şekilde benim eşim ya da kızımın gecenin bir vakti dışarı çıkmasına da üçüncü bir kişinin aynı şekilde düşünceye sahip olmasına da engel olamayacağım için çıkmasını doğru bulmuyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Yani. Doğru şöyle ki yani doğru olmayan kısmı şu, o şekilde açıklayalım. Yani yerine zamanına göre değişebilir. Yani mecbur çıkması gerekiyorsa çıkmalı, ama bunun dışında ne olur olmaz muhabbeti ile ya da güvenlik açısıyla dikkat edilirse daha iyi olacağını düşünüyorum.” (47, Erkek, Sultanbeyli)

“Ama dinde dışarı haram. Bu yüzden mesela kocam beni işten aldı”.(30, Kadın, Sultanbeyli)

“(Eşlerinden ya da babalarından izin almadan dışarı çıkabilir mi?) Hayır çıkamazlar. Hem izin almalı zaten izin aldığı zaman eşleri ya da babaları bence bu konuda daha yapıcı olacaktır haber vermelerine gerek yok evet çıkabilirsin ya da hayır çıkamazsın diyeceklerdir. Ayrıca kadın konusunda şunu söyleyeyim zaten günümüzdeki hükümet bana kalırsa daha fazla kadın destekli yani ben televizyonda her gün aşağı yukarı çıkıyor, işte erkek cinayetidir erkek terördür bilmem nedir, ben bugüne kadar karım bana şöyle şiddet gösterdi deyip de gurursuzca bir şekilde çıkıp yani televizyonda bangır bangır bağır bir erkek duymadım. Bu da toplumda kadının daha fazla söz hakkı sahibiymiş gibi görünmesine bence sebep olur. Hani kadına yönelik cinayet ya da şiddet olarak düşünürsek bence olmamalıdır buna karşı durabilirim. Ama bireysel anlamda düşünürsek bir erkek bir kadını öldürüyorsa kimse kimseyi durduk yere öldürmüyordur mutlaka bunun bir karşı bir şeyi vardır. Ha bu şu anlama gelmez, kadın kesinlikle suçludur ya da kadın kesinlikle suçludur ya da kadın erkek kesinlikle haklıdır demek değildir ama mutlaka bunun da bir sebebi vardır diye düşünüyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Kadınlar mı? Yani izin alırsa saygıdan ötürü daha güzel yani, kesinlikle hani çıkamaz demem ama yani saygıdan ötürü. Baba yani şimdi mesela bekâr bir kız babadan izin almadan çıktığında geldiğinde düşünebiliyor musunuz? Yani bizim toplumumuzda ben şimdi eşimden habersiz gece saat dışarı yanı dışarıya çıktım, geldiğimde eşimle yaşayacağım problem, bence çıkmamalı yani”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Yani gecenin 2’sinde 3’ünde kadının dışarı çıkıp gezmeye eğlenmeye gitmesi bizim örf ve âdetimize yanlış”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Tabi ki çıkabilir haber verdikten sonra. O da başına bir şey gelmesin diye yoksa öyle bir izin alma durumu böyle bir soru sorulması bile bence saçma”.(38, Erkek, Kadıköy)

“Çıkabilir izin almaya gerek yok ama kendini bilen kadın zaten çıkmaz”.(39, Kadın, Kadıköy)

Diğer bir soruda ifade edilen “Kadının ülke yönetimine katılımı sağlanmalıdır” cümlesine Sultanbeyli’deki katılımcıların % 74,7’si Kadıköy’deki katılımcıların ise % 92,4’ü “katıldıklarını” belirtmişlerdir. Bu çerçevede muhafazakâr kimliklerin kadın algısında belirsizlikler olduğu görülmektedir. Çünkü cevaplar dâhilinde kadın dışarı çıkarken izin almalı, önceliği ev işleri ve çocukları olmalı ancak ev dışı işlerde de çalışabilmelidir. Toplumun en küçük yapı taşı olan aile içinde bile erkek iktidarını kabul etmesi gereken kadının ülke iktidarı ve yönetimi noktasında söz sahibi olması gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda muhafazakâr kimlikler çerçevesinde toplumsal yaşamda kadının konumuna dair belirsiz ve muğlak yargılar olduğu söylenebilir. Bu belirsizlik söylemsel yaklaşım ile reel gerçeklerin örtüşmemesi şeklindeki yorumlara da açıktır. Kadının ülke yönetimine katılımı noktasında iki ilçedeki bazı görüşmecilerin ifadeleri şöyledir:

“Katılmamalı doğasına aykırı dinimizde de böyle Hz. Havva, Hz. Âdem’in kaburga kemiğinden oluştu”.(22, Kadın, Sultanbeyli)

“Katılmalı ancak tüm gün dışarda olacak. Yani ne bileyim evini kocasını, çocuklarını ihmal etmemesi lazım bence. Yoksa evlilik çatırdar yani”.(48, Kadın, Sultanbeyli)

“Yani bir liderin cinsiyeti benim için önemli değil, yani kafa yapısı önemli, düşünceleri önemli. Yani kadın ya da erkek olması benim için çok şey değil, önemli değil”. (49, Kadın, Kadıköy)

“Katılmalı, kadın her yerde daha çok katılmalı çünkü onların annelik duygusuyla çok daha vicdanlı çok daha merhametli çok daha demokratik idare edeceğine inanıyorum”. (60, Kadın, Kadıköy)

Araştırmanın verilerinden anlaşılacağı gibi; Sultanbeyli’deki katılımcılar yoğunluklu olarak kadının ülke yönetimine katılması noktasında olumlu bir yaklaşıma sahiptir. Ancak bu olumlu yaklaşım toplumda kadın kimliğine atfettiği roller ile çatışmaktadır. Diğer taraftan ilçede din ve geleneklerin etkisi ile kadının ülke yönetimine katılmasına yönelik olumsuz yaklaşıma sahip olanlar da bulunmaktadır. Öte taraftan Kadıköy’deki katılımcılar ise bu soru çerçevesinde her ne kadar olumlu yaklaşıma sahip olsalar da, bu yaklaşımlarını kadının duygusallığı ve annelik rolü gibi cinsiyetçi bir yaklaşım üzerinden açıklamaktadırlar. Ancak kadın ve toplumsal cinsiyet konusunda geleneksel ataerkil kodlar görece devam etmekle birlikte, demografik özelliklerde de değinildiği gibi sınıf habitusları bakımından avantajlı konumda bulunan Kadıköylü katılımcılar arasında kadın sorunu ile ilgili farkındalık bilincinin Sultanbeyli’ye oranla daha yüksek olduğu görülmektedir.

Tablo 4.21. Kadın-erkek ilişkisine yönelik algılar

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Evlilik öncesi ilişkiyi doğru bulmuyorum	Fikrim Yok	27	8,8	33	11,9	60
	Kesinlikle Katılıyorum	140	45,5	50	18,0	190
	Katılıyorum	82	26,6	34	12,2	116
	Katılmıyorum	22	7,1	52	18,7	74
	Kesinlikle Katılmıyorum	37	12,0	106	38,1	143
	Boş	0	0	3	1,1	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Görücü usulü evliliği doğru buluyorum	Fikrim Yok	56	18,2	38	13,7	94
	Kesinlikle Katılıyorum	62	20,1	19	6,8	81
	Katılıyorum	76	24,7	20	7,2	96
	Katılmıyorum	52	16,9	54	19,4	106
	Kesinlikle Katılmıyorum	62	20,1	144	51,8	206
	Boş	0	0	3	1,1	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Evlilik öncesi flört edilmesini doğru	Fikrim Yok	42	13,6	11	4,0	53
	Kesinlikle Katılıyorum	52	16,9	149	53,6	201
	Katılıyorum	74	24,0	82	29,5	156
	Katılmıyorum	82	26,6	16	5,8	98

buluyorum	Kesinlikle Katılmıyorum	54	17,5	17	6,1	71
	Boş	4	1,3	3	1,1	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kadın isterse kürtaj olabilmelidir	Fikrim Yok	67	21,8	20	7,2	87
	Kesinlikle Katılıyorum	44	14,3	176	63,3	220
	Katılıyorum	41	13,3	56	20,1	97
	Katılmıyorum	61	19,8	10	3,6	71
	Kesinlikle Katılmıyorum	93	30,2	14	5,0	107
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Doğum kontrol yöntemleri gereklidir	Fikrim Yok	50	16,2	16	5,8	66
	Kesinlikle Katılıyorum	106	34,4	193	69,4	299
	Katılıyorum	99	32,1	54	19,4	153
	Katılmıyorum	19	6,2	6	2,2	25
	Kesinlikle Katılmıyorum	31	10,1	5	1,8	36
	Boş	3	1,0	4	1,4	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Evlilik öncesi kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi temel alan ölçekte Sultanbeyli'deki katılımcıların % 44,1'i evlilik öncesi flört etmeyi doğru bulmazken, % 40,9 doğru bulduğunu ifade etmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 11,9 evlilik öncesi flört etmeyi doğru bulmazken, % 83,1'i doğru bulduğunu ifade etmektedir. Bu verilere ek olarak flört etmeye olumlu yaklaşan bazı katılımcılar flört etmenin sınırlı hatta ailelerin gözetiminde olması gerektiğini de özellikle belirtmektedir:

“[Flört] Bütün dünyada bu görüyoruz, vardır, ama bana göre en kıymetli şeyi olan bakireliği en önemlidir, bana göre en önemlidir. Onun için bakireliğin korunmasından yanayım”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Ben Allah tarafından yazıldığına inanıyorum kaderin. Ben temiz duyguları yıpratığına inandığım için doğru bulmuyorum hassasiyet gidiyor bence”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

Flört etmeye yönelik yaklaşım ile paralel olarak Sultanbeyli'deki katılımcıların % 72,1'i evlilik öncesi ilişkiyi doğru bulmadığını belirtmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 56,8'i evlilik öncesi ilişkiyi doğru bulduğunu, % 30,2'si ise doğru bulmadığını belirtmektedir. Veriler Sultanbeyli'deki katılımcıların flört etmeyi, ailenin belirlediği sınırlar içinde evlenecek çiftlerin birbirini tanması olarak tanımladığını göstermektedir. Flört etmeye olumlu bakan Kadıköy'deki katılımcıların ise evlilik öncesi ilişki söz konusu olduğunda daha olumsuz bir bakış açısına sahip oldukları görülmüştür. Bu noktada, Kadıköy'deki katılımcıların da % 30,2 'si evlilik öncesi flört etmeye Sultanbeyli'deki katılımcıların yaklaşımına benzer şekilde belirleyici bir sınır çizmekte, dolayısıyla da oranlar farklılaşsa da, her iki ilçeden katılımcıların evlilik öncesi ilişkiye görece mesafeli yaklaşımları görülmektedir.

Bununla birlikte, bireylerin birbirlerini flört ederek tanınması gerektiğini öne süren Kadıköy'deki katılımcıların % 71,2'si görücü usulü evliliği doğru bulmadıklarını çünkü bireylerin birbirlerini tanınması gerektiğini belirtmişlerdir. Sultanbeyli'deki katılımcıların ise büyük bir çoğunluğu kendilerinin de görücü usulü ile evlendiklerini belirtmişlerdir. Bu noktada, Sultanbeyli'deki katılımcıların % 44,8'i görücü usulü ile evliliği doğru bulurken, % 37'si doğru bulmadığını belirtmiştir. Görücü usulü ya da flört etme aracılığı ile bireylerin birbirlerini tanınması gerektiğini ifade eden Sultanbeyli'li katılımcılar; her iki durumda da kadın ve erkek arasındaki ilişkinin sınırlı olması gerektiğini belirtmiştir. Sultanbeyli'de ikamet eden katılımcılardan bazıları, evliliğe din temelinde mukaddes bir anlam atfetmiş, bazıları ise günümüz evliliklerinde yaşanan sorunlardan ve boşanmalardan modernleşmenin toplumsal cinsiyet ilişkileri ile özellikle kadının toplumsal rollerinde yol açtığı dönüşümü sorumlu tutmuşlardır:

“Yav görücü usulü evliliği doğru buluyor muyum, buluyorum. Severeğerek evlenme şeklini de onaylıyorum ama şimdiki hanımlarımız veya kızlarımız çok modern olduklarında nikâh masasında verdiği sözleri unutmaktadırlar. Evlilikler kısa sürer yani balayı bitmeden boşanan insanlar görüyorum. Bu da iyi bir şey değil. Bir gece bile olsa bir çocuk doğuyor. Yetimlikle beraber perişan. Çocuk yuvaları dolu. Tabi bu çocuklar eziliyor büzülüyor falan. Yani evliliklerde toplumun teşviki, ailenin teşviki, kızını veya damadını veya oğlunu vicdani duygularla örf ve adetlere göre davranılırsa evliliklerin daha uzun olacağını düşünüyorum. Boşanmaların bu kadar olmayacağını düşünüyorum. Çiftler hayatı bilmiyorlar. Hayatın hep böyle güllük gülistanlık içinde olduklarını düşünüyorlar, hâlbuki hayat inişlerle çıkışlarla var. İyi olduğun kadar kötü de olabilirsin, çok yakışıklı olduğun halde çok çirkin de olabilirsin, çok sağlam olduğun halde sakat da olabilirsin, bunları olmayacağını diye bir şey yok. Ama sen ne diyorsun nikâh masasında, iyi günde, kötü günde, açlıkta ve toklukta, sakatlıkta ve sağlıkta, seninle yaşayacağıma söz veririm diyorsun. Cenabı Allaha karşı verdiğin sözde durmuyorsun, bu nasıl bir şey?” (67, Erkek, Sultanbeyli)

Araştırmanın bulguları Sultanbeyli'deki katılımcıların, evlilik öncesi flört etmeye yönelik olumlu ve olumsuz bakış açılarının birbirine yakın oranda olduğunu göstermektedir. Bu veriler Sultanbeyli'deki katılımcıların hem görücü usulü evliliği hem de flört etmeyi ailenin belirlediği sınırlar içinde evlenecek çiftlerin birbirlerini tanınması olarak tanımlaması yani iki kavramın benzer anlamda kullanılması ile açıklanabilir. Ancak evlilik öncesi ilişki söz konusu olduğunda, veriler Sultanbeyli'deki katılımcıların büyük bir çoğunluğunun olumsuz bir bakış açısına sahip olduğunu da göstermektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise önemli bir çoğunluğu görücü usulü evliliğe olumlu bakmazken, flört etmeye ve evlilik öncesi ilişkiye olumlu bakmaktadır. Ancak Kadıköy'deki katılımcıların yaklaşık % 30'u da evlilik öncesi ilişkiye olumlu

bakmadığını ifade etmekte ve bu noktada Sultanbeyli'deki katılımcıların evlilik öncesi ilişkiye yönelik olumsuz ve sınırlandırıcı yaklaşımı ile benzeşmektedir.

Buna ilaveten, doğum kontrol yöntemleri konusunda, oranlar değişse de, her iki ilçedeki katılımcılar doğum kontrol yöntemlerinin gerekliliği konusunda hem fikirdir. Sultanbeyli'deki katılımcıların % 66,5'i, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 88,8'i doğum kontrol yöntemlerinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Kürtaja ise Sultanbeyli'deki katılımcıların % 50'sinin olumsuz baktığı ve çok defa konuyla ilgili soru sorulmasından da rahatsızlık duyduğu, % 27,6'sının ise olumlu baktığı görülmüştür. Ancak kürtajı olumlayanlar içinde, sağlık ile ilgili bir problem olması durumunda olumladığını ifade eden önemli sayıda katılımcının olduğunu belirtmek de önem arz etmektedir. Muhafazakâr kimlikleri ile doğrusal bir şekilde Sultanbeyli'deki bazı katılımcılar kürtaja karşı olmalarını dini kodlar (günah) ile açıklamışlardır:

“ Bizim dinimizde günah olmamalı”. (36, Kadın, Sultanbeyli)

“Olabilmeli ama keyif için olmayacak o işte. Sağlık sebebi olabilir ama şimdi hani çocuğu çok diye kürtaj olup aldırıyorlar ya o gereksiz işte, bakar ona veren Allah rızkını da verir demi” (18, Kadın, Sultanbeyli)

“Yani şu, bence olabilmeli değil, olmamalı da hani mesela bu tecavüz olayları diğer türlü olaylardan insan kaldıramayabiliyor o durumda yani yaşayan bilir diyeyim yani ama normalde olmamalı. Ya şey olarak, şimdi yani her şeye sebep hani yaratandan tarafından imtihan olabilir, şey olarak olabilir ama diğer türlü durumlarda olması bence uygun değil”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

Kadıköy'deki katılımcıların ise % 88,8'lik büyük bir kısmı kadının isterse kürtaj olabileceğini belirtirken, % 8,6'sı olamayacağını belirtmektedir. Ancak buradaki % 8,6'lık oranın içinde kürtaja değil sadece kadının tek başına karar vermesine karşı olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Böylece doğum kontrol yöntemlerine olumlu bakış açısı noktasında benzeşen Sultanbeyli ve Kadıköy'lü katılımcılar, kürtaj söz konusu olduğunda önemli bir oranda farklılaşmaktadır.

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin karşılıklı konumlanmasında bile kadın ötekinin ötekisidir ve her kimlik kendi düşüncesi çerçevesinde ideal kadın tanımı yapmaktadır. Bu bağlamda muhafazakâr kimliklere göre ideal kadın; ev içi sorumluluklarını yerine getirebilmeli, anne rolü ile var olmalı, sermayesel olarak dezavantajlı bir konumda ev dışı işlerde de çalışabilmeli, erkek egemenliğini kabul etmelidir. Seküler kimlikler çerçevesinde ise ideal kadın; örtünmemeli, ev dışı işlerde çalışabilmeli, ülke yönetimine katılabilmelidir.

Sonuç olarak farklı din, devlet ve millet geleneklerine bağlılıkları çerçevesinde pek çok konuda farklı görüşlere sahip olan Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcıların kadın ve toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda, görüşleri belirli ölçüde farklılaşmakla birlikte, son kertede, benzer ataerkil yapılarla sarmalandığı da görülmektedir. Ancak Sultanbeyli'deki katılımcılara oranla Kadıköy'deki katılımcıların toplumsal alanda kadın kimliğine yönelik daha özgürlükçü ve hoşgörülü olduğu da bir gerçektir. Sultanbeyli'deki katılımcılar, kadının bir taraftan iş hayatına ve ülke yönetimine katılması, öte taraftan da gündelik yaşamda cinsiyetçi bir temelde atfedilen anne-eş-ev kadını rollerini sürdürmesi konusunda ikircikli bir tutum sergilerken, Kadıköy'den katılımcılar da, daha az olmakla birlikte, toplumsal cinsiyet ilişkileri ile kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rollerinde benzer bir cinsiyetçi bakış açısına sahip olduğu görülmektedir.

4.7. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Devlet Algıları

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin siyasi iktidar çerçevesinde farklılaştığı daha önceki bölümlerde görülmüştür. Buna ilaveten bu bölümde kimliklerin siyasi iktidarın dışında devlete yönelik algılarına yer verilmiştir. Bağımsız değişkenler arası kullanılan T testine göre; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran $X=2.1554$ iken, buna karşılık Kadıköy'de oran $X=2.7896$ şeklindedir. Bu bağlamda devlet algısını ölçen veri setindeki sorulara verilen yanıtlardaki farklılık istatistiki olarak anlamlı bir ilişkiyi göstermektedir. ($p<0.05$)

Tablo 4.22. Devlete yönelik algılar t test

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Devlet Algısı	Sultanbeyli	308	2.1554	.59445	.528	.000*
	Kadıköy	278	2.7896	.63348		

* $p<0.05$

Türk toplumundaki kimliklerin önemli bir bölümü için devlet; milleti var eden, devamlılığını sağlayan ve saygı gösterilmesi gereken en üst kurumdur. Bu çerçevede baktığımızda devlete kutsallık (devlet baba), otoriterlik, güç, yöneticilik atfedilmektedir. “Meşru güç ve otoriteyi temsil eden devlet, oldukça çeşitlenen bir dizi mitolojik ad ve sıfat etrafında tanımlanmakta ve algılanmaktadır (Suveren, 2014, s. 139). Devlet tanımlanırken en sık müracaat edilen sıfat onun “baba” oluşudur; yaygın kullanılan tipik tamlama ise “devlet baba”dır. Bu mecaza eşlik eden ayrılmaz bir başka önemli unsur ise “kutsallık” veya “kutsiyet”tir. Bu yaklaşımlar çerçevesinde her ne kadar millet ve devlet birbirini tamamlayan bir bütün olarak tanımlansa da devletin bekası; millet ve

toplumdan önceliklidir. Kimlikler çerçevesinde baktığımızda; ulus devlet ile ilişkisi çerçevesinde seküler kimliklerin devletçi yaklaşımı anlaşılabilir. Muhafazakâr düşünceye göre ise; toplumdaki ‘sosyal tabakalaşma ve statüler’ doğal ve müdahale edilmemesi gereken alanlar iken, hiyerarşiler çatışmanın değil uyumun göstergesidir (Türköne, 2005: 123). Üstelik muhafazakâr düşünceye göre; ‘otorite ve mülkiyet’ toplumsal düzenin gereğidir. Güvenilir ve sağlıklı bir toplum için; devlet otoritesi, toplumsal düzen içinse; mülkiyet önemli bir yere sahiptir. Cumhuriyet ile birlikte her ne kadar muhalif olarak konumlanırsa da muhafazakâr kimliklerin de üst kurum olarak güçlü bir devlet algısı olduğu söylenebilir.

“Devlet tanımlanırken en sık müracaat edilen sıfat-mecaz onun “baba” oluşudur; yaygın kullanılan tipik tamlama ise “devlet baba”dır. Bu mecaza eşlik eden ayrılmaz bir başka önemli unsur ise “kutsallık” veya “kutsiyet”tir. Böylesi bir algı ve bununla ilintili devlet otorite tasavvurunun sağ-muhafazakâr siyasetçiler nezdinde karşılık bulmasının, modern siyasetin siyasetçilerin önüne koyduğu güncel meselelerin tartışılması ve çözüm olasılıkları önünde ciddiye alınması gereken bir engel oluşturduğu görülmektedir (Suveren, 2014, s. 139).”

Bu bağlamda sağ muhafazakâr siyasetçilerin düşünceleri ile paralel şekilde muhafazakar kimliğe aidiyet hissedilen toplumsal kesiminde devlet ve otorite tasavvuruna sahip olduğu ve bu algının güncel meselelere yönelik yaklaşımlarında da etkili olduğu söylenebilmektedir. Bununla paralel şekilde Taşkın’a göre; milliyetçi-muhafazakârlık, muhalifken bile devlette konumlanmıştır, “milli kültürün yeniden ihyası ana projesinde” millet bileşenlerine değil devlete yaslanma tercihinde bulunmuştur (Taşkın, 2007, ss.58-61). Bu yaklaşıma ek olarak Sultanbeyli’de ikamet eden göçmenler İstanbul’a göç ile birlikte tapusuz hazine arazilerine yerleşmiş bu nedenle de kendilerini devlete karşı “borçlu” hissetmiştir. Bu hissiyat Sultanbeyli’de ikamet eden muhafazakâr kimliklerin devletçi yaklaşımını güçlendirmiştir. Bu çerçevede muhafazakârlığın tarih, din, gelenek ve otorite temelindeki düşünce yapısı otoriter devlet idealini de şekillendirmektedir. Ancak araştırmanın verileri çerçevesinde Cumhuriyet ve ulus devlet çerçevesinde devletçi yaklaşıma sahip olan seküler kimliklerin son dönemlerde güçlü devlet algısının zayıflamış olduğu söylenebilir. Seküler kimliklerin algılarındaki bu değişim; siyasi iktidarın muhafazakâr kimliğe sahip olması, seküler kimliklerin kendilerini baskı ve ayrımcılık altında hissediyor olması gibi nedenlerle açıklanabilir. Yani araştırmada elde edilen bulgular Sultanbeyli’deki

muhafazakâr kimliklerin son dönemde güçlü devlet algısının artarak devam ettiği, Kadıköy'deki seküler kimliklerin ise, az da olsa, güçlü devlet algısının zayıfladığı şeklinde yorumlanabilir. Bu çerçevede araştırmaya katılan bazı katılımcıların ifadeleri aşağıda verilmektedir:

“[Devlet millete hizmet için vardır?] Evet. Ya aklına ne geliyorsa. İnsanın yaşamında zengini fakiri yok. Ne gerekiyorsa, suyudur, elektriğidir, ekonomisidir, işidir, okuludur, çocuklarını büyütmesidir ve gelecektir. Bütün bunlardan yapmak için devletten yararlanmak gerekir. Adaletli dağıtım yapılmalıdır. Devlet olmayınca vatandaş olmaz, vatandaş olmayınca devlet olmaz. O dengeyi gözetmelidir”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Bence devlet millete sadece hizmet için yoktur. Halk (gülme) daha çok devlete hizmet ediyormuş gibi geliyor bana”. (34, Erkek, Kadıköy)

“(Devlet) Kendine hizmet için vardır”. (75, Kadın, Kadıköy)

Tablo 1.23. Nicel görüşme yapılan katılımcıların devlet algıları

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Devletin varlığı ve devamı için bireysel özgürlüklerden vazgeçilebilir	Fikrim Yok	33	10,7	16	5,8	49
	Kesinlikle Katılıyorum	85	27,6	36	12,9	121
	Katılıyorum	86	27,9	28	10,1	114
	Katılmıyorum	52	16,9	65	23,4	117
	Kesinlikle Katılmıyorum	45	14,6	133	47,8	178
	Boş	7	2,3	0	0	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Devlet millete hizmet için vardır	Fikrim Yok	8	2,6	10	3,6	18
	Kesinlikle Katılıyorum	164	53,2	177	63,7	341
	Katılıyorum	116	37,7	51	18,3	167
	Katılmıyorum	6	1,9	18	6,5	24
	Kesinlikle Katılmıyorum	11	3,6	18	6,5	29
	Boş	3	1,0	4	1,4	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Bireysel özgürlük ve çıkarlardan hiçbir şartla taviz verilemez	Fikrim Yok	41	13,3	15	5,4	56
	Kesinlikle Katılıyorum	85	27,6	134	48,2	219
	Katılıyorum	78	25,3	64	23,0	142
	Katılmıyorum	53	17,2	40	14,4	93
	Kesinlikle Katılmıyorum	51	16,6	21	7,6	72
	Boş	0	0	4	1,4	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Düzen ve istikrar demokrasiden önce gelir	Fikrim Yok	40	13,0	27	9,7	67
	Kesinlikle Katılıyorum	90	29,2	30	10,8	120
	Katılıyorum	89	28,9	27	9,7	116
	Katılmıyorum	52	16,9	82	29,5	134
	Kesinlikle Katılmıyorum	35	11,4	106	38,1	141
	Boş	2	,6	6	2,2	8
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Otorite ve disiplin olmadan toplumsal	Fikrim Yok	19	6,2	29	10,4	48
	Kesinlikle Katılıyorum	129	41,9	64	23,0	193
	Katılıyorum	129	41,9	77	27,7	206
	Katılmıyorum	17	5,5	58	20,9	75

düzen sağlanamaz	Kesinlikle Katılmıyorum	10	3,2	49	17,6	59
	Boş	4	1,3	1	,4	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Toplumsal çıkar bireylerin çıkarlarından ve özgürlüklerinden daha önemlidir	Fikrim Yok	40	13,0	27	9,7	67
	Kesinlikle Katılıyorum	96	21,2	72	25,9	168
	Katılıyorum	108	35,1	65	23,4	173
	Katılmıyorum	33	10,7	59	21,2	92
	Kesinlikle Katılmıyorum	30	9,7	52	18,7	82
	Boş	1	,3	3	1,1	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Bir şeye/gruba ait olma duygusu benim için önemlidir	Fikrim Yok	34	11,0	26	9,4	60
	Kesinlikle Katılıyorum	93	30,2	70	25,2	163
	Katılıyorum	81	26,3	78	28,1	159
	Katılmıyorum	65	21,1	46	16,5	111
	Kesinlikle Katılmıyorum	33	10,7	56	20,1	89
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Devletin çocuk sayısı hakkında fikrini söylemesinden rahatsız olurum	Fikrim Yok	35	11,4	16	5,8	51
	Kesinlikle Katılıyorum	55	17,9	185	66,5	240
	Katılıyorum	62	20,1	43	15,5	105
	Katılmıyorum	62	20,1	17	6,1	79
	Kesinlikle Katılmıyorum	92	29,9	14	5,0	106
	Boş	2	,6	3	1,1	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Çalışmanın bu bölümünde seküler ve muhafazakâr kimliklerin devlete yönelik algılarında farklılaşma olup olmadığı araştırılmıştır. Tabloda (Tablo 4.23.) görüldüğü gibi katılımcılara öncelikle “devletin varlığı ve devamı için bireysel özgürlüklerden vazgeçilebilir” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 55,5’i bu yargıya katıldıklarını belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 71,2’si katılmadıklarını belirtmektedir. Bu soruya Kadıköy’deki bazı katılımcıların cevapları siyasi iktidar çerçevesinde şekillenirken, Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların cevapları ise aidiyet hissettikleri milliyetçi muhafazakâr kimlikle örtüşmektedir:

“ Hangi devlet şimdiki gibi ise hayır” (49, Kadın, Kadıköy)

“Devletin varlığı ve devamı için bireysel özgürlüklerden vazgeçilebilir mi? Şimdi bireysel özgürlüğe göre değişir yani, hani insanları çok mağdur eden bir şey için, a ama devlet önemli bir şey yani sonuç olarak, bence vazgeçilebilir. “(19,Erkek, Kadıköy)

“Yav toplumsal kurallar devlet için bilmem ne için eğer ekonomiyi ülke çıkarları söz konusuysa benim çıkarlarım olmaz yani ferdin özgürlüğü olmaz”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Hayır verilir mesela 15 Temmuzda, yani o anda biz zaten hep sokaklardaydık, hani çıkın dediler, çıkıldı. Keşke şehitlik mertebesine biz de erseydik. Ne güzel bir duygu”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Devlet hususunda ise zaten kişilerin kendi bireysel özgürlük ve çıkarları diye bir şey yoktur, eğer söz konusu devlet ise devlet hepimizin devletidir ve düşünce olarak da hepimiz de aynı düşüncede oluruz diye tahmin ediyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

Bunun yanı sıra Sultanbeyli'deki katılımcıların % 58,1 “düzen ve istikrarın demokrasiden önce geldiğini” belirtirken, Kadıköy'deki katılımcıların % 67,6'sı “demokrasinin düzen ve istikrardan öncelikli” olduğunu belirtmektedir. Ancak her iki ilçedeki katılımcılar da demokrasi, düzen ve istikrarın sağlıklı bir toplum için gerekli olduğunda hem fikirdir. Bununla birlikte Kadıköy'deki seküler kimlikler demokrasinin düzen ve istikrarı sağlayacağını, Sultanbeyli'deki muhafazakâr kimlikler ise düzen ve istikrarın demokrasiyi sağlayacağını ifade etmektedir:

“ Düzen ve istikrar mı daha önemli demokrasi mi? Düzen ve istikrar oldu mu zaten demokrasi kendiliğinden gelir”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Disiplinin ya da prensiplerin diyelim devleti ayakta tutan ilkelerden bir tanesi olduğunu düşünüyorum. Bu yüzden önce düzen, tertip daha sonra demokrasi ve devlet diyelim”. (47, Erkek, Sultanbeyli)

“ Yani düzen ve istikrarın olması için demokrasi şarttır diye düşünüyorum”. (27, Erkek, Kadıköy)

“ Demokrasi, özgürlük, önce gelir ve o da düzen ve istikrarı getirir. Bilincin gelişmesiyle birlikte ama dayatma bir istikrar ve düzen gerçekten gelişimi getireceğini düşünmüyorum”. (36, Kadın, Kadıköy)

Diğer bir soruda ise; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 56,3'ü, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 49,3'ü “toplumsal çıkarların bireylerin çıkarlarından daha önemli” olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda iki ilçedeki katılımcılarda benzer şekilde bireysel hak ve özgürlükleri toplumsal bir olgu olarak görmektedir. Ayrıca düzen ve istikrar algısına benzer şekilde; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 83,8'i, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 50,7'si otorite ve disiplin olmadan toplumsal düzen sağlanamayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda otoriter devlet ideali çerçevesinde iki ilçenin oransal olarak farklılaştığı görülmektedir. Ancak her iki ilçedeki katılımcıların büyük çoğunluğu (Sultanbeyli % 90,9-Kadıköy % 82) devletin millete hizmet için var olduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede ölçekte sorulan muhafazakâr otoriter yargıları Sultanbeyli'deki katılımcıların muhafazakâr kimlikleri ile örtüşen şekilde desteklediği, Kadıköy'de ise katılımcıların mevcut iktidara önemli ölçüde muhalif olmaları nedeniyle kırılmalar olsa da, otoriter devletçi yaklaşımının devam ettiği görülmektedir. Ayrıca yapılan derinlemesine görüşmelerde Sultanbeyli'deki bazı katılımcıların ülkeyi aileye, devleti babaya ve toplumu da sınırlandırılması yönetilmesi ve korunması gereken “kız çocuğuna” benzetmesi toplumdaki devlet algısının anlaşılması çerçevesinde önemlidir:

“ Valla otorite ve disiplin olmadan düzen sağlanamaz diye düşünüyorum çünkü kızı ne kadar kendi serbest başına bırakırsan ya davulcuya gider ya zurnacıya. Adalet olacak”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

Araştırmada sorulan liberal özgürlükçü yargılara baktığımızda ise; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 52,9'u, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 71,2'si "bireysel özgürlük ve çıkarlardan hiçbir şartla taviz verilmeyeceğini" belirtmektedir. Oranlardaki farklılığa rağmen, her iki ilçeden katılımcıların önemli bir çoğunluğun bireysel özgürlüklere önem verdiği görülmektedir. Öte yandan, devletin vatandaşın yapacağı çocuk sayısı konusunda fikir beyan etmesinden, Sultanbeyli'deki katılımcıların % 50'si rahatsız olmayacağını Kadıköy'deki katılımcıların ise % 82'si rahatsız olacağını belirtmişlerdir. Devletin çocuk sayısı hakkında fikir beyan etmesini, güncel siyasi tartışmaların da etkisi ile Kadıköy'deki katılımcılar aile hayatına müdahale olarak yorumlarken, Sultanbeyli'deki katılımcılar Türk milliyetçiliği çerçevesinde nüfus planlaması olarak yorumlamaktadır:

" Yani devlet diyorsa ki sana 3 çocuk 4 çocuk yap diyorsa ekonomiye bağlı, ne kadar ekonomiye bağlı olsa da çocuk yapılmasından yanayım. Çünkü ülke yönetiminin azınlık başka gruplar başka azınlıklar yapsın istemem yani". (67, Erkek, Sultanbeyli)

"Kürtler doğuruyor, fazla olsun. Askerimiz çoğalsın" (27, Kadın, Sultanbeyli)

"Nüfus planlama. Kürtlerden çok olmak lazım".(35, Erkek, Sultanbeyli)

" Devlet benim yapacağım çocuğa ne diye karışır ki, ben karar veririm ona. Ben bakacağım sonuçta". (75, Kadın, Kadıköy)

" Ülkede bu kadar sorun varken devletin bir karışmadığı mahremimiz kalmıştı. Bu dönemde onu da gördük".(60, Kadın, Kadıköy)

Sonuç olarak muhafazakâr düşünce otoriteyi, düzeni ve toplumsal hiyerarşiyi savunmaktadır. Buna uyumlu bir şekilde Türkiye'de muhafazakâr kimlikler tarihte muhalefet olduğu dönemde bile devletçi bir yaklaşıma sahip olmuştur. Bugün siyasi iktidara hissettiği aidiyet de muhafazakâr kimliklerin bu devletçi yaklaşımını kuvvetlendirmiştir. Ulus devlet geleneği ve Cumhuriyetin kurulması ile güçlü devletçi bir yaklaşıma sahip olan seküler kimliklerin ise; son dönemde siyasi iktidara önemli ölçüde muhalefet olması, kimliği nedeniyle kendini baskı ve tehdit altında hissetmesi gibi etkenler ile güçlü devletçi yaklaşımı kısmen zayıflamakta ancak devam etmektedir.

4.8. Değişim Karşısında Kimliklerin Tutumu

Latince şimdi ve hazır oluşu anlatan 'mekânın' birlikte varoluşu anlamına gelen 'seaculum' sözcüğü Türkçeye sekülerizm olarak çevrilmekte ve nesil, çağ anlamına gelmektedir. 'Sekülerizasyon' ifadesinin "batıda ilk defa 1644-1648 yılları arasında Katoliklerle Protestanlar arasında uzun süren din savaşları sonunda yapılan Westfalya antlaşması metinlerinde kullanıldığını" belirten Hocaoğlu'na (1994: 42) göre; bu ifade

ile “kilisenin elinde bulunan emlakların kamulaştırılması” kastedilmektedir. Böylece resmi bir metinde ilk defa kullanılan ‘sekülerleştirme’ ibaresi ile dini iktidara ait olan güç ve mülkiyetin dünyevi iktidara geçtiği söylenebilir. İlk olarak Westfalya anlaşmasında emlaklar için kullanılan kavram, sonraki süreçte bireylerin, kurumların, toplumların dünyevileşmesi olarak kullanılmıştır. Kutsaldan sekülere doğru bu değişim, bir gelişmişlik ölçütü olarak da kabul edilmiştir. Bu bağlamda dünyevileşme anlamına gelen sekülerizm aydınlanma ve modernite ile ortaya çıkan ve modernliğin yeni yaşam tarzı olarak tanımlanabilen bir kavramdır. Taylor (2006: 11), modernliği “yeni uygulamaların ve kurumsal biçimlerin (bilim, teknoloji, sınaî üretim, şehirleşme), yeni yaşam tarzlarının (bireycilik, sekülerleştirme, araçsal akılcılık) ve yeni sıkıntıların (yabancılaşma, anlamsızlık, toplumsal çözülmenin yaklaştığı hissi) tarihte eşi benzeri görülmedik bir karışımı” olarak tanımlamakta ve çok geniş bir yelpazeye karşılık geldiğini belirtmektedir.

Diğer önemli kavram olan “muhafazakâr” ise Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde; “tutucu” olarak tanımlanırken,¹³ “muhafazakârlık” (conservatism); “korumak ve muhafaza etmek” anlamlarını taşımaktadır. Türköne’ye (2005:122) göre; “muhafazakârlık, Fransız Devrimi’ne duyulan tepki ile Aydınlanma düşüncesinin felsefi temellerine getirilen eleştirilerin bütünleşerek ideolojiye dönüşmüş halidir. Ayrıca kavram ortaya çıkışı itibariyle Fransız İhtilali’nden önceki mutlakiyetçi yapıya işaret etmek için kullanılan “Ancien Regime”e dönüş isteği olarak da yorumlanmaktadır”.

Toplumsal değişmeye ve geçmişten farklılaşmaya vurgu yapan modern kavramı “artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak” (Jeanniere, 1994: 16) anlamına gelmektedir. ‘Muhafazakârlık nedir?’ sorusunun cevabı bizi doğrudan modernlik tartışmalarına götürmektedir. Çünkü modernliğin ve sekülerliğin, muhafazakâr düşünce ile karşılıklı olarak açıklanma çabası literatüre hâkim bir düşüncedir. Ancak modernliği bütüncül bir rasyonalizm anlayışıyla ve muhafazakârlığı bu bütüncül yaklaşıma karşıtlık çerçevesinde ele almak problemlidir. Çünkü modernlik ampirizmi, -romantizmi yok sayarak- yalnızca rasyonalizm ile özdeşleştirilemeyeceği gibi muhafazakârlık da yalnızca modernliğe karşı reaksiyoner bir tavır olarak açıklanamaz.

¹³http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.55c9bd374ceae2.71884900
Tarihi:07.10.2015)

(Erişim

Muhafazakârlık “değişime karşı konumlanıp eski rejimi savunmak yerine seçici bir geleneksellik ile birlikte ılımlı bir değişimden yana bir duruşa sahiptir. Diğer taraftan her şeyi bilinçsizce korumaya çalışan gericilik ile bazı şeyleri bilinçli bir şekilde korumak isteyen muhafazakârlık arası çelişki, muhafazakârlığın tarihsel sürekliliğe teslimiyetinden doğar” (Çiğdem, 1997: 34). Muhafazakâr düşüncenin de bir modernlik olduğu düşünüldüğünde; tarihsel sürekliliği ve ilerlemeci bakış açısını savunduğu, tarih ve geleneğe karşı seçici bir yaklaşıma sahip olduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda muhafazakâr düşüncenin temel eleştiri noktalarından biri ‘değişim’dir. Bu düşüncenin değişime karşı tedbirli duruşu ve tarihe olan saygısı ‘gericilik’ ile nitelendirilmesine sebep olmuştur. Halbuki değişime tamamıyla karşı olmayan muhafazakar düşünce, toplumsal uyum sorunu ve kaos endişesiyle hızlı ve ani değişimlere karşı tedbirli bir duruşa sahiptir. Muhafazakâr düşünceye göre; değişim gerçekleşirken bile toplumda olması gereken temel değerler ve kurumlar korunmalı, değişim bu temel değer ve kurumlara eklenmelidir. Böylece Fransız modernleşmesine karşı olan muhafazakâr düşüncenin İngiliz modernleşmesine yakın olduğu söylenebilir. Çünkü İngiliz modernleşmesi değişimi tedrici bir şekilde gerçekleştirmekte ve kurumları muhafaza etmektedir. Bu kapsamda içinde istisna yaklaşımlar olsa da, genel olarak muhafazakâr düşünce değişime değil, radikal ve hızlı devrime karşıdır.

Türkiye tarihinde ise Osmanlının son dönemleri ve Cumhuriyetin ilk dönemleri batılılaşma hareketlerinin yoğun olduğu bir dönemdir. Modernleşme yanlısı Cumhuriyetin kurucu kadroları değişim yanlısı, seküler, laik bir Türkiye kurma çabasıdır. Bu bağlamda modernleşme, aydınlanma ve rasyonalizm yanlısı seküler kimlikler radikal değişimleri, din ve gelenekleri toplumun merkezine alan muhafazakâr kimlikler ise ılımlı ve kendiliğinden bir değişimi savunmaktadır. Buna bağlı olarak tarihten bugüne seküler ve muhafazakâr kimliklerin değişime bakış açısı iki kimliği farklılaştırmaktadır. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde iki ilçedeki katılımcıların toplumsal değişime bakış açıları analiz edilmiştir.

Tablo 4.24. *Toplumsal değişime karşı tutum t test*

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Değişime Karşı Tutum	Sultanbeyli	308	1.7727	1.09424	1.012	.849*
	Kadıköy	278	1.7896	1.03798		

***p>0.05**

Toplumsal değişime iki ilçedeki katılımcıların yanıtları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığı test edilmek amacıyla T testi uygulanmıştır. Bu testin

sonuçlarına göre; Sultanbeyli’deki katılımcılarda oran ($X=1.7727$) iken buna karşılık Kadıköy’de ($X=1.7896$) şeklindedir. Bu veriler ışığında değişime karşı tutum ölçeğindeki sorulara verilen yanıtlardaki farklılık istatistiki olarak anlamlı bir ilişki göstermemektedir. ($p>0.05$)

Tablo 4.25. Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal değişim algısı

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Değişim karşısında tutucu olunmamalıdır	Fikrim Yok	58	18,8	21	7,6	79
	Kesinlikle Katılıyorum	69	22,4	139	50,0	208
	Katılıyorum	106	34,4	79	28,4	185
	Katılmıyorum	33	10,7	12	4,3	45
	Kesinlikle Katılmıyorum	36	11,7	21	7,6	57
	Boş	6	1,9	6	2,2	12
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Gelenekleri koruyarak değişmek gerekir	Fikrim Yok	26	8,4	28	10,1	54
	Kesinlikle Katılıyorum	116	37,7	84	30,2	200
	Katılıyorum	129	41,9	96	34,5	225
	Katılmıyorum	23	7,5	37	13,3	60
	Kesinlikle Katılmıyorum	11	3,6	32	11,5	43
	Boş	3	1,0	1	,4	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Tabloda (Tablo 4.25.) görüldüğü gibi bu ölçekte katılımcılara iki soru sorulmuştur. Bu sorulardan biri “Toplumsal değişim karşısında tutucu olunmamalıdır” yargısına katılıp katılmadıklarıdır. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 56,8’i bu yargıya katıldıklarını % 22,4’ü ise katılmadıklarını belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 78,4’ü bu yargıya katıldıklarını belirtirken, % 11,9’u katılmadıklarını belirtmektedir. İkinci olarak ise katılımcılara “Gelenekleri koruyarak değişmek gerekmektedir” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Bu soruya Sultanbeyli’deki katılımcıların % 79,6’sı, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 64,7’si “katılıyorum” cevabını vermiştir. Bu veriler ışığında literatürdeki yaklaşımlara paralel olarak her iki kimliğin de toplumsal değişime karşı olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda daha önce değinildiği gibi muhafazakâr kimlikler toplumsal değişime değil değişimin derecesine itiraz etmektedir. Ayrıca bugün Türkiye’de muhafazakâr kimliğe sahip olan iktidar partisinin yenilikçi ve değişimden yana tavrının muhafazakâr kimlikler tarafından içselleştirilirken, seküler kimlikler tarafından ötekileştirdiği de araştırma sürecinde gözlemlenmiştir. Değişim sürecinde gelenekleri koruma noktasında da iki ilçedeki katılımcıların cevapları paralellik göstermektedir. Ancak Sultanbeyli’deki katılımcıların dini, değerleri, örf ve adetleri, Kadıköy’deki katılımcıların ise cumhuriyet devrimleri ve laikliği gelenek olarak tanımladığı araştırma

sürecinde gözlemlenmiştir. Nicel görüşme verilerine ek olarak yapılan derinlemesine görüşmelerde de iki ilçedeki katılımcıların değişim ve geleneklere yönelik düşüncelerinin benzer olduğu görülmektedir:

“Evet. Ondada geleneklerin hepsini değil tabi. Zamana zemine göre bazı gelenekler var. Hiç kabul etmediğim. Bazıları var gerçekten çok güzel bir şey. Büyüklere saygı gibi, ondan sonra ne bileyim yani toplum içindeki hareketler gibi. Bunları tabi yapılması gerekiyor”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Tabi geleneklere bağlı olarak değişmek hem toplumun kendi örf ve âdetini unutmamasını sağlar hem ileriye dönük yatırımlarını yaptırımları daha mantıklı şekilde düzenlemesini sağlar diye düşünüyorum. Bence bu geleneklerin hepsini korumak gerekir. Çünkü bugüne kadar yapılan geleneklerde Türk toplumuna ve Türk aile yapısına ters bir şey olmuş olsaydı, zaten bu zamana kadar gelmezdi diye düşünüyorum, onun için de gelenekleri korumaktan yanayım”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Gelenekler eğer zaten gerekliyse kendilerinin değişmesine gerek duyulmaz ki, eğer bir şeyin değişme zamanı geldiyse değişir, tarihte hiçbir şey o varsayımsal olarak biz bunu değiştirelim şeklinde yer almaz, tarihte değişmesi gerekiyorsa değişecektir zaten bunu engelleyemezsiniz”.(43, Erkek, Kadıköy)

Bu çerçevede toparlamak gerekirse; seküler ve muhafazakâr kimlikler; kendilerini Türk ve Müslüman olarak tanımlamada, değişime ve geleneklere karşı tutumlarında, devlete yönelik algılarında benzeşirken; değişim ve gelenekleri tanımlama noktasında, ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye, habitus, kentleşme, siyasi aidiyetler ve tercihler çerçevesinde farklılaşmaktadır.

4.9. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Dinsel Pratikleri

Çalışmanın bu bölümünde katılımcılara dinsel pratiklere yönelik sorular sorulmuştur. İki ilçe arasında dinsel pratiklere göre anlamlı bir farklılık olup olmadığını test etmek amacıyla bağımsız gruplar için T testi kullanılmıştır. Aşağıdaki tabloda da görüldüğü gibi Sultanbeyli’deki katılımcılarda oran ($X=1.8755$) iken buna karşılık Kadıköy’de ($X=2.8549$) şeklindedir (Tablo 4.26.). Bu bağlamda ilçeye göre gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu gözlemlenmiştir. ($p<0.05$)

Tablo 4.26. Dinsel pratiklere yönelik eğilimler t test

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Dinsel Pratiklere Yönelik Eğilimler	Sultanbeyli	308	1.8755	.94932	27.663	.000*
	Kadıköy	278	2.8549	1.47616		

* $p<0.05$

Tablo 4.27. Katılımcıların dinsel pratiklere yönelik eğilimleri

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
	Bütün namazlarımı kılarım	120	39,0	18	6,5	138

Namaz kılar mısınız?	Aksattıklarım olsa da kılmaya çalışırım	88	28,6	53	19,1	141
	Cuma ve bayram namazlarımı kılarım,	54	17,5	27	9,7	81
	Yalnız bayram namazlarımı kılarım	1	,3	11	4,0	12
	Yalnız Cuma namazlarımı kılarım	7	2,3	6	2,2	13
	Namaz kılmam	33	10,7	156	56,1	189
	Boş	5	1,6	7	2,5	12
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Oruç tutar mısınız?	Ramazan orucumu tutarım	238	77,3	93	33,5	331
	Ramazan orucunu bazen tutarım	29	9,4	65	23,4	94
	Oruç tutmam	10	3,2	96	34,5	106
	Ramazan orucunu ve nafile oruçlarımı tutarım	19	6,2	5	1,8	24
	Fikrim yok	6	1,9	12	4,3	18
	Boş	6	1,9	7	2,5	13
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Sizce alkol kullanımı?	Yasaklanmalıdır	201	65,3	15	5,4	216
	Yasaklanmamalıdır	74	24,0	241	86,7	315
	Sınırlandırılmalıdır	30	9,7	20	7,2	50
	Fikrim Yok	1	,3	0	0	1
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Bu bölümde katılımcılara öncelikle “Namaz kılar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya Sultanbeyli’deki katılımcıların % 39,0’u “bütün namazlarımı kılarım”, % 28,6 ‘sı “aksattıklarım olsa da bütün namazlarımı kılmaya çalışırım”, % 17,5’i ise “Cuma ve bayram namazlarımı kılarım” cevaplarını vermişlerdir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 56,1’i “namaz kılmam”, % 19,1’i “aksattıklarım olsa da bütün namazlarımı kılmaya çalışırım”, % 9,7’si ise “Cuma ve bayram namazlarımı kılarım” cevaplarını vermişlerdir. Ayrıca Kadıköy’deki katılımcıların % 6,5’i bütün namazlarını kıldığını belirtirken, Sultanbeyli’de namaz kılmadığını belirtenlerin oranı % 10,7’dir. Bu bağlamda Sultanbeyli’deki katılımcıların gündelik yaşamda dinsel pratiklere Kadıköy’deki katılımcılara oranla daha çok yer verdiği görülmüştür.

Diğer bir soruda; Sultanbeyli’deki katılımcıların % 77,3’ü ramazan orucunu tuttuğunu, % 9,4’ü ramazan orucunu bazen tuttuğunu, % 6,2’si ise ramazan ve nafile oruçlarının hepsini tuttuğunu belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 34,5’i oruç tutmadığını, % 33,5’i ramazan orucunu tuttuğunu, % 23,4’ü ramazan orucunu bazen tuttuğunu belirtmektedir. Bu bağlamda her iki ilçe içinde oransal olarak farklılaşsa da gündelik yaşamda dinsel pratiklere yer verildiği görülmektedir. Ancak iki

ilçe karşılaştırıldığında Sultanbeyli'deki muhafazakâr kimliklerin gündelik yaşamlarında Kadıköy'deki seküler kimliklere oranla dinsel pratiklerine daha fazla yer verdiği araştırma sonucunda elde edilmiştir. Bu çerçevede iki ilçedeki katılımcılar; yoğunluklu olarak kendilerini Müslüman olarak tanımlama noktasında benzeşmekte ancak gündelik yaşamda dinsel pratikler çerçevesinde farklılaşmaktadır.

Bu verilere ek olarak; katılımcıların dinsel pratiklerinin yaşadıkları ilçenin gündelik yaşamını ve kentin yapısını etkilediği araştırma sürecinde gözlemlenmiştir. Her ne kadar “ramazanda lokantalar kapatılmalıdır” sorusuna Kadıköy'deki katılımcıların % 90,3'ü “katılmıyorum”; Sultanbeyli'deki katılımcıların ise % 45,1'i “katılmıyorum”, % 40,6'sı “katılıyorum” cevabını verseler de kentin gündelik pratiği ile bu verilerin birbirinden farklı olduğu görülmüştür. Örneğin; Sultanbeyli'deki alışveriş mekânlarının büyük çoğunluğunun özellikle Cuma saatlerinde kapalı olduğu, restoranların ise ramazanlarda gündüz saatlerinde kapalı iken iftar ve sahur saatlerinde açık olduğu gözlemlenmektedir. Ancak Kadıköy ilçesinde böyle bir pratiğe rastlanmamıştır. Bu çerçevede gündelik yaşamda dine ve dinsel pratiklere verilen önem; iki ilçenin toplumsal, kültürel ve kentsel yapısını da etkilemektedir.

Sultanbeyli'deki katılımcıların dine gündelik ve toplumsal yaşamı düzenleyici bir rol vermesi ve Türkiye'yi Müslüman bir ülke olarak tanımlaması dinsel pratiklere yaklaşımlarını belirlemektedir. Kadıköy'deki katılımcılar ise dine kültürel ve bireysel bir çerçevede yaklaşmakta ve toplumsal yaşamın tek bir dinin pratiklerine göre düzenlenmesini baskı olarak tanımlamaktadır. Bu anlamda iki ilçenin dini pratiklere yönelik algılarının farklılaştığı bazı derinlemesine görüşmelerde de elde edilmiştir:

“Müslüman bir ülkede yaşıyorsak evet lokantalar kapatılmalıdır”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Ramazanda lokantalar şu yani belirli yerler vardır hani yabancılara aittir, Türklere aittir, yabancılara bir şey diyemem ama saygı duymak açısından hani kapatılmasa bile belirli saatlerde kapatılmasını isterdim”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

“ Hayır canım ne gereği var. Bende orucumu tutuyorum ama yanımda yemek yenmesinden etkilenmiyorum. Oruç zaten nefis terbiyesidir”.(27, Erkek, Kadıköy)

“ Bu bir ibadetin dayatılması yani bir baskıdır”.(34, Erkek, Kadıköy)

Toplumsal tartışmalara baktığımızda alkol kullanımı çoğunlukla bir tüketim pratiğinden daha fazla anlama gelmektedir. Bu bağlamda alkol tüketimi hem bir hayat tarzı hem de bir politik duruş olarak tanımlanmakta ve böylece simgesel nitelikte bir kimlik göstergesi olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda alkol kullanımı ile ilgili soruda ise; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 65,3'ü alkolün yasaklanması gerektiğini, % 9,7'si

sınırlandırılması gerektiğini, % 24,0'ı ise yasaklanmaması gerektiğini belirtmektedir, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 86,7'si alkolün yasaklanmaması gerektiğini, % 5,4'ü yasaklanması gerektiğini, % 7,2'si ise sınırlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu veriler çerçevesinde Sultanbeyli'deki katılımcıların alkol kullanımına karşı olumsuz, Kadıköy'deki katılımcıların ise olumlu bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca alkolün yasaklanmaması gerektiğini belirten Sultanbeyli'deki katılımcıların % 24,0'ın içinde yasak ile alkol kullanımının önüne geçilemeyeceği bu sebeple yasağın çözüm olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır. Kadıköy'deki katılımcıların ise alkol kullanımını dinsel pratikler çerçevesinde değerlendirmedeği bazı derinlemesine görüşmelerde elde edilen veriler arasındadır:

“Yani yasaklanmasını, yasaklansa da baş edilmez bence.... Bence hiç kimseye karşı karışılmamalı, yani hani karşısındaki insana çoluk çocuğa tabi ki zarar vermiyorsa bana ne dört duvarın arasında yapıyor. Ama tabi ki sağlık için bence hiç güzel bir şey değil”. (36,Kadın, Sultanbeyli)

“ Ya ben alkol kullanımını yasaklamalı olduğumu düşünüyorum. Gerekli olduğunda zaten hani hasta durumlarında hastanelerde kullanıldığını bildiğim için yasaklanmalı, çünkü insanın bilinci kapandığında ne yaptığını bilmiyor ve toplumumuzda şu anda şey var alt tabakalardaki yani çocuk yastakilere daha serbestliğinden dolayı eskisi gibi olmadığı için daha erişimi olduğu için özellikle bu yüzden yasaklanmasını istiyorum”.(22, Kadın, Sultanbeyli)

“Toplumsal alanlarda sınırlandırılmalı. Kamuya açık yerdeler de yani kendimi rahat hissetmiyorum hani belirli saatlerde çıktığımda falan hani rahat hissetmiyorum”. (30, Kadın, Sultanbeyli)

“Yasağa karşıyım. Sonuçta kendini bilen insan ona şey eder. Caminin yanında içilmez yere göre içilir”.(75, Kadın, Kadıköy)

“Ağzıyla içiyorsa, kimseye karışmıyorsa kötülük etmiyorsa alkolün din ile ne ilgisi var. İnsan kendini tanımalı ona göre hareket etmeli”.(60, Kadın, Kadıköy)

Alkol kullanımına yönelik yaklaşım kentin sosyal yapısını etkileyen diğer bir etkidir. Bu bağlamda araştırma sürecinde Sultanbeyli ilçesinde alkol satışı yapılan dükkânlara oldukça nadir, alkol servisi yapan restorana ise hiç rastlanmamıştır. Kadıköy'de ise alkol kullanım pratiğinin gündelik yaşamda yer aldığı görülmektedir. Daha sonra ayrıntıları ile değinilecek olan bu farklılaşma iki ilçenin tüketim pratikleri çerçevesinde de farklılaşmasının nedenlerinden biridir.

Tablo 4.28. Dinsel pratiklere yönelik eğitimler II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Dinimin gerekliliklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım.	Fikrim Yok	26	8,4	35	12,6	61
	Kesinlikle Katılıyorum	110	35,7	33	11,9	143
	Katılıyorum	141	45,8	58	20,9	199
	Katılmıyorum	21	6,8	65	23,4	86

	Kesinlikle Katılmıyorum	7	2,3	75	27,0	82
	Boş	3	1,0	12	4,3	15
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dini inançlarım belirler,	Fikrim Yok	36	11,7	17	6,1	53
	Kesinlikle Katılıyorum	88	28,6	22	7,9	110
	Katılıyorum	109	35,4	25	9,0	134
	Katılmıyorum	55	17,9	79	28,4	134
	Kesinlikle Katılmıyorum	18	5,8	127	45,7	145
	Boş	2	,6	8	2,9	10
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Gündelik yaşamda yer yer dinsel uygulamalarından taviz verebilirim,	Fikrim Yok	53	17,2	56	20,1	109
	Kesinlikle Katılıyorum	38	12,3	67	24,1	105
	Katılıyorum	96	31,2	80	28,8	176
	Katılmıyorum	69	22,4	29	10,4	98
	Kesinlikle Katılmıyorum	48	15,6	30	10,8	78
	Boş	4	1,3	16	5,8	20
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Ayrıca bu bölümde katılımcıların dindarlık seviyeleri yani gündelik yaşamda dine verdikleri yeri daha ayrıntılı olarak anlamak amacıyla bir ölçek uygulanmıştır. Bu ölçekte katılımcılara “Dinimin gerekliliklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım” cümlesine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 81,5’i bu cümleye katıldığını, % 9,1’i ise katılmadığını belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 50,4’ü katılmadıklarını, % 32,8’i katıldıklarını belirtmektedir. Bu anlamda derinlemesine görüşmelerde Kadıköy’deki katılımcıların seküler kimlikleri ile paralel şekilde dini pratikleri rasyonel akıl çerçevesinde zamanla revize edilmesi gereken bir gelenek olarak tanımladığı, Sultanbeyli’deki katılımcıların ise yaşamının temel nedeni olarak tanımladığı görülmektedir:

“ Yani tabi ibadetimi yapmayacaksam ne diye yaşayayım. Hepsini yaparım aksatmadan bence en önemli şey dinimiz yani”.(22, Kadın, Sultanbeyli)

“Dinimin gerekliliklerini benim aklımın erdiği mantığının yattığı her şeyi yapmaya çalışırım”. (60, Kadın, Kadıköy)

Diğer bir soruda da Sultanbeyli’deki katılımcıların % 64’ü hayata ilişkin bütün düşüncelerini dini inançlarının belirlediğini söylerken, Kadıköy’deki katılımcıların % 74,1’i hayata ilişkin düşüncelerini dini inançlarının belirlemediğini söylemektedir. Ayrıca Sultanbeyli’deki katılımcıların % 43,5’i gündelik yaşamda dinsel uygulamalarından taviz verebileceğini, % 38’i ise veremeyeceğini belirtmektedir. Ancak Sultanbeyli’deki % 43,5’in içinde “hastalık” “ölüm” gibi nedenlerle dinsel pratiklerine taviz verebileceğini belirtenler de bulunmaktadır. Kadıköy’deki

katılımcıların ise % 52,9'u dinsel uygulamalarından taviz verebileceğini, % 21,2'si ise veremeyeceğini belirtmektedir. Bu veriler Sultanbeyli'deki katılımcıların muhafazakar kimlikleri ile uyumlu şekilde gündelik yaşamda dine verdikleri başat ve belirleyici rol ile, Kadıköy'deki katılımcıların ise dine verdikleri kültürel rol ile açıklanabilmektedir. Sultanbeyli'deki katılımcıların cevapları hem muhafazakâr düşüncenin dine verdiği önem hem de Sultanbeyli ilçesinin kimliği çerçevesinde beklenen cevaplardır. Ancak Kadıköy ilçesindeki katılımcıların azımsanmayacak bir kısmının da hem dinsel pratikler hem de gündelik yaşamda dinin belirleyiciliği temelinde Sultanbeyli ile benzeşmektedir. Bu benzeşme iki ilçedeki katılımcıların oransal/içeriksel olarak farklılaşsa da kendilerini Müslüman olarak tanımlaması, Türkiye toplumunun tarihten bugüne Müslüman bir kimliğe sahip olması, sekülerliğin yüksek olduğu Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde bile kültürel de olsa dine yer verilmesi ile açıklanabilir. Ayrıca Türkiye'de din, gelenek, kültür, tarih ve etnisite iç içe geçmiştir. Türklükten önce Müslümanlıklarını belirtenleri "Müslüman" (muhafazakâr), Müslüman kimliğini Türklüğe göre ikincil konuma yerleştirenleri de "laikler" (sekülerler) olarak tanımladığını öne süren Jenny White'ın (2013, s.40) da belirttiği gibi; "Hem laikler hem de "bilinçli" Müslümanlar (sekülerler ve muhafazakârlar), Türk olmanın Müslüman olmak anlamına geldiği ve İslam'ın en iyi biçiminin Türk İslam'ı olduğu inancını paylaşmaktadır. Her iki grup da modern olmayı ve Batı ile kendi tarzlarında ilişki kurmayı istemekte ve her ikisi de kültürel ve ideolojik saflığı vurgulamaktadır".

Sonuç olarak dini, toplumsal yaşamın belirleyici başat bir olgusu olarak gören Sultanbeyli'deki muhafazakâr kimlikler ile dini kültürel bir değer olarak tanımlayan Kadıköy'deki seküler kimlikler arasında seküler ve dini hayat tarzlarına dayalı belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu bağlamda iki ilçe hem dinsel pratikler hem de toplumsal yaşamda dine verdikleri önem çerçevesinde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma kimliklerin ikamet ettiği kent yapısından, giyim tarzına, iletişim şekillerine, gündelik yaşamdaki tüm pratiklerine yansımakta ve her iki kimlik içinde "biz" ve "öteki" ayrımının sınırlarını netleştirmektedir. Kimliklerin öncelikli gördüğü ve benimsediği değerleri tehdit altında algılaması koruma ihtiyacını, kimlik bilincini ve "biz" ve "öteki" arasındaki sınırları netleştirme eğilimini beraberinde getirmektedir.

4.10. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Sivil Toplum-Din Algısı

Tablo 4.29. *Sivil toplum ve din algısı t test*

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Sivil Toplum ve Din Algısı	Sultanbeyli	308	2.1553	.65268	.321	.000*
	Kadıköy	278	2.4556	.70471		

*p<0.05

Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcılara dinsel pratikler ölçeğine ek olarak sivil toplum ve din algısı üzerine de bir ölçek uygulanmıştır. Sivil toplum ve din algısı çerçevesinde iki ilçenin karşılaştırıldığı T testine göre; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran (X=2.1553) iken buna karşılık Kadıköy'deki katılımcılarda oran (X=2.4556) şeklindedir. Bu bağlamda ilçeye göre gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. (p<0.05)

Tablo 4.30. Nicel görüşme yapılan katılımcıların sivil toplum-din algısı I

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
İlk ve orta öğrenimde okuyan çocukların başlarını örtmesi beni rahatsız eder.	Fikrim Yok	36	11,7	26	9,4	62
	Kesinlikle Katılıyorum	24	7,8	140	50,4	164
	Katılıyorum	26	8,4	64	23,0	90
	Katılmıyorum	99	32,1	22	7,9	121
	Kesinlikle Katılmıyorum	120	39,0	23	8,3	143
	Boş	3	1,0	3	1,1	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Din dersi ayırım yapılmaksızın herkese zorunlu olmalıdır	Fikrim Yok	37	12,0	21	7,6	58
	Kesinlikle Katılıyorum	91	29,5	16	5,8	107
	Katılıyorum	85	27,6	20	7,2	105
	Katılmıyorum	53	17,2	49	17,6	102
	Kesinlikle Katılmıyorum	40	13,0	168	60,4	208
	Boş	2	,6	4	1,4	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Din derslerinde Müslümanlığın yanı sıra diğer dinler hakkında da bilgi verilmelidir	Fikrim Yok	37	12,0	30	10,8	67
	Kesinlikle Katılıyorum	78	25,3	113	40,6	191
	Katılıyorum	113	36,7	70	25,2	183
	Katılmıyorum	29	9,4	12	4,3	41
	Kesinlikle Katılmıyorum	46	14,9	47	16,9	93
	Boş	5	1,6	6	2,2	11
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Okullarda resmi bayramlar (19 Mayıs-23 Nisan) kutlanmalıdır	Fikrim Yok	31	10,1	13	4,7	44
	Kesinlikle Katılıyorum	129	41,9	188	67,6	317
	Katılıyorum	120	39,0	52	18,7	172
	Katılmıyorum	15	4,9	9	3,2	24
	Kesinlikle Katılmıyorum	13	4,2	10	3,6	23
	Boş	0	0	6	2,2	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
	Fikrim Yok	40	13,0	17	6,1	57
	Kesinlikle Katılıyorum	130	42,2	171	61,5	301

Okullarda törenlerde andımız okunmasını destekliyorum	Katılıyorum	92	29,9	42	15,1	134
	Katılmıyorum	29	9,4	17	6,1	46
	Kesinlikle Katılmıyorum	17	5,5	26	9,4	43
	Boş	0	0	5	1,8	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi; kendilerini Müslüman olarak tanımlayan muhafazakâr ve seküler kimlikler hem dinsel pratikler hem de dine verdiği önem çerçevesinde farklılaşmaktadır. Bu noktada gündelik yaşamda ve sivil toplumda dine verilen rol iki ilçe arasındaki farklılaşmanın temel dinamiklerindedir. Bu farklılaşmayı daha derinlemesine analiz edebilmek için çalışmanın bu bölümünde katılımcılara öncelikle “İlk ve orta öğrenimde okuyan çocukların başlarını örtmesinden rahatsız olurum” cümlesine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 71,1’i çocukların başlarını örtmesinden rahatsız olmadığını belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 73,4’ü rahatsız olduklarını belirtmektedir. Çocukların başlarını örtmesi noktasında iki ilçedeki katılımcıların cevapları farklılaşmaktadır. Aşağıda verilen derinlemesine görüşme verilerinde de görüldüğü gibi; Sultanbeyli’deki bazı katılımcılar çocukların başlarını örtmesini özgürlük olarak, çocukların kendi kararlarını veremeyeceklerini ifade eden Kadıköy’deki bazı katılımcılar ise bir baskı olarak nitelendirmektedir:

“Çok rahatsız olurum. Küçük çocuk toparlayamıyor kendini bir de ne olacak o kıl gözükmese ne olacak gözükmese ne olacak”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Eder çünkü onlar kendi kararını verecek yaşta değiller, başkalarının kararı ile hareket ediyorlar. O yüzden, O kararı kendileri vermeliler”. (51, Kadın, Kadıköy)

“Eeee beni rahatsız etmiyor yani kimse kimin ne tür giyindiği ile ilgi ilgilenmiyorum. Şöyle söyleyeyim, hani sonuçta tamam İslam’da kadının kapanması gerekiyor. Buna da kapanmak Hristiyanlıkta yoksa eğer e çocuk kapanmıyorsa bu sefer de Hristiyan’ının mı baskısının altında kalıyor. O yüzden karışmıyorum. Yani hayır ben şayet birisi İslam’ın temeli ise biri de örnek veriyorum Hristiyan’ın temeli olabilir, yani kapanmamak ne biliyim Museviliğin olabilir, Aleviliğin olabilir yani çocukların bence daha özgür davranması gerekiyor, kendilerinin ne istediği de önemli”. (55, Erkek, Sultanbeyli)

“Evet. Kapalı bir insanım, ailem komple tesettürlü, kızım açık yaa çocuklara biraz baskı oluyor, çocuk onu mecburen takıyor, bakamıyor, farklı takıyor, alta pantolon giyiyor, üste başörtüyü takıyor, hani taksın, kız isterse, istiyorsa, içinden geliyorsa taksın, ama hakkını vererek taksın”. (36, Kadın, Sultanbeyli)

Türkiye’deki güncel tartışmalar çerçevesinde; seküler ve muhafazakâr kimliklerin en çok farklılaştığı nokta kamusal alanda başörtüsü tartışmalarıdır. Ancak araştırmanın verileri ışığında bu tartışmaların güncelliğini yitirdiği, başörtüsüne yaklaşım noktasında iki ilçedeki katılımcıların şaşırtıcı şekilde benzeştiği söylenebilir. Sultanbeyli’deki

katılımcıların % 85,4'ü, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 50,8'i devlet dairelerinde başörtülü çalışan olmasından rahatsız olmayacağını belirtmektedir. Her ne kadar iki ilçe arasında oransal farklılık olsa da Kadıköy'deki seküler kimliklerin devlet dairelerinde başörtü takılmasına karşı otoriter tavrının kırıldığı görülmektedir. Bununla paralel şekilde “Başörtüsü yasağı laik devlet olmanın gereğidir” sorusuna da Sultanbeyli'deki katılımcıların % 66,2'si, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 61,5'i “katılmıyorum” cevabını vermektedir. Bu veriler ışığında iki ilçedeki katılımcılar çocukların başlarını örtmesi noktasında farklılaşırken, devlet dairelerinde başörtülü çalışan olması ve başörtüsü yasağının laik devlet olmanın gereği olmadığı noktasında farklılaşmamaktadır. Dini, hayatın temel belirleyicisi olarak gören Sultanbeyli'deki katılımcıların bu bağlamdaki cevapları şaşırtıcı değildir. Diğer taraftan her fırsatta bireysel hak ve özgürlüklerin gereğini vurgulayan Kadıköy'deki katılımcıların ise başörtü problemine de bu çerçeveden yaklaştığı böylece seküler kimliklerin başörtüsü problemine yaklaşımlarının otoriter Kemalist, laik bir çizgiden daha ılımlı seküler bir çizgiye kaydığı görülmektedir. Siyasi olarak uzun süre tartışılan başörtüsünün bugün seküler ve muhafazakâr kimliklerin görüşleri çerçevesinde problem olmaktan çıktığı ve devlet dairelerinde başörtüsü yasağının kalkması noktasında iki ilçedeki katılımcıların yaklaşımlarının benzeştiği görülmektedir. Bu çerçevede Kadıköy'deki bir katılımcının devlet dairelerin başörtü tartışmalarına verdiği cevap seküler kimliklerin yaklaşımını özetler niteliktedir:

“ O bir inanç özgürlüğü, üniversiteye de girebilir, ben doğru bulmuyorum bir kadının kapanmasını, ama onun kapanmak istemesine karışma hakkımın da olduğunu düşünmüyorum, belli bir yaşa geldikten sonra, hani küçük çocuklarda evet rahatsız oluyorum, ama belli bir yaşa geldikten sonra kendi iradesiyle seçtiği, inandığı dine kapanmaksa örtünmekse bu örtünebilir, okuyabilmeli, çalışabilmeli”. (36, Kadın, Kadıköy)

Başörtüsü probleminin yanı sıra son yıllarda Türkiye’de en çok tartışılan diğer bir konu ise okullarda zorunlu din dersi uygulamasıdır. Bu tartışmaları kimliklerin düşünceleri ve algıları çerçevesinde analiz edebilmek amacıyla katılımcılara “Din dersleri ayırım yapılmaksızın herkese zorunlu olmalıdır” yargısına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli'deki katılımcıların % 57,1'i bu yargıya “katıldığını”, % 20,2'si ise “katılmadığını” belirtmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 78'i zorunlu din dersi uygulamasına katılmadıklarını belirtmektedir. Derinlemesine görüşmelerden elde edilen bazı verilerde nicel araştırma verileri ile paralellik göstermektedir:

“Eeee devlet olarak İslam dinine mensup olduğumuz için din dersinin zorunlu olmasında bir sakınca görmüyorum”. (18, Kadın, Sultanbeyli)

“Şöyle bir zorunluluk olabilir, Müslüman bir ülkede yaşıyoruz, belli bir bütünün parçasıyız ama kimse kimseyi gerek dini konuda gerek başka konularda zorlamamalıdır diye düşünüyorum. Din dersi olmalıdır ama baskı yapılmamalıdır öğrenip öğrenmeme konusunda”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“ Yani Müslüman ülkede yaşıyoruz, kimliğimizde İslam yazıyor, o yüzden zorunlu olmalı yani”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

“ Hayır. Din dersi eğer okullarda olmazsa hani kulaktan dolma bilgilerle yanlış yönlendirilebileceği için insanların evet okullarda din dersi eğitimi verilebilir. Ama insanlar, aileler ya da çocuklar muaf olmak istedikleri zaman rahatlıkla muaf olabilmeliler”. (36, Kadın, Kadıköy)

İki ilçedeki katılımcıların “din derslerinde Müslümanlığın yanı sıra diğer dinler hakkında da bilgi verilmeli midir?” sorusuna derinlemesine görüşmelerde verdikleri cevaplardan bazıları şöyledir:

“[Diğer dinlerin öğretilmesine] bence gerek yok yani çünkü çocukların beynini ya da yeni neslin genç neslin beynini yıkamak gibi olur diye düşünüyorum bence gerek yok yani”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“ Bizim dinimiz daha güzel. Müslümanlığın üstünlüğünü görmek için diğer dinler hakkında da bilgi verilmeli”.(27, Kadın, Sultanbeyli)

“Din toplumsal bir olay o yüzden isteyene dersi verilebilir. Ama felsefi temelleri ile tüm dinlerin öğretilmesi daha doğru gibime geliyor”.(36, Kadın, Kadıköy)

Çocukların örtünmesi ve okullarda zorunlu din dersi uygulaması noktasında iki ilçe farklılaşmaktadır. Araştırma sürecinde her fırsatta Türkiye'nin Müslüman bir ülke olduğunu vurgulayan Sultanbeyli'deki katılımcılar çocukların başlarını örtmesini ve zorunlu din dersi uygulamasını Müslüman bir ülkenin gereklilikleri olarak açıklamıştır. Ancak Kadıköy'deki katılımcılar çocukların başlarını örtmesi ve okullarda zorunlu din eğitimi sorularına da bireysel hak ve özgürlükler çerçevesinde yaklaşmaktadır. Ayrıca Sultanbeyli'deki katılımcıların % 62'si, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 65,8'i okullarda din derslerinin Müslümanlık ile sınırlı olmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede zorunlu din dersinin içeriği çerçevesinde her iki ilçedeki katılımcılar farklılaşmasa da; Sultanbeyli'deki katılımcılar Türkiye'nin Müslüman bir ülke olduğunu her fırsatta vurgulamakta, zorunlu din dersinin gerekli olduğunu düşünmekte, bu derslerde diğer dinler ile ilgili bilgi verilmesinin de Müslümanlığın değerinin anlaşılması noktasında önemli olduğunu düşünmektedir. Kısacası muhafazakâr kimlikler ideal olarak tanımladığı ve aidiyet hissettiği İslam'ın değerinin anlaşılması çerçevesinde ötekine (diğer dinlere) alan açmaktadır. Kadıköy'deki katılımcılar ise bireysel hak ve özgürlükler temelinde zorunlu din dersi uygulamasının problemleri

olduğunu düşünmektedir. Ancak din derslerinin tercihe bağlı olması durumunda da tüm dinler hakkında kültürel ve felsefi temelde eğitim verilmesi gerektiğini ifade etmektedirler.

Okullarda 19 Mayıs, 23 Nisan gibi resmi bayramların kutlanması noktasında da iki ilçedeki katılımcılarında büyük çoğunluğunun yanıtları benzeşmektedir. “Okullarda resmi bayramlar kutlanmalıdır” cümlesine Sultanbeyli’deki katılımcıların % 80,9’u, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 86,3’ü “katılıyorum” cevabını vermektedir. Ayrıca Sultanbeyli’deki katılımcıların % 72,1’i, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 77’si okullarda andımız okunması gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda hem resmi bayramlar hem de “Andımız” Türkiye’nin milli tarihi ve değerleri olarak nitelendirilmektedir. Okullarda bu değerlerin tekrar edilmesi, yeni nesillere bu değerlerin öğretilmesi ve yeniden üretilmesi noktasında iki ilçenin milliyetçi duygular çerçevesinde benzeştiği söylenebilir. Etnik olarak “Türk” kimliğine aidiyet hisseden seküler ve muhafazakâr kimlikler gelenek, milliyet, tarih çerçevesinde resmi bayramlara ve andımıza değer atfetmektedir. Derinlemesine görüşmelerde Kadıköy’deki katılımcıların yanıtları nicel araştırma verileri ile paralellik göstermektedir. Ancak nicel verilerden farklı olarak derinlemesine görüşmelerde Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların ortak tarih olarak betimlediği İstiklal marşının okunmasına olumlu, toplumda kutuplaşmaya sebebiyet vereceği düşüncesi ile “Andımız”ın okunmasına ise olumsuz bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir:

“Valla destekleme değil de yapıyorlar, ne biliyim o konuda hani destekleyim veya hani karşı çıkıyım gibi bir duygum yok yani. Yani hani yıllarca o şekilde olmuş, ama niye olmuş ben de hala bir anlam veremiyorum. Yani okunuyor İstiklal Marşı tamam o okunmalı ama o girişteki (Andımız) hani ona bi anlam veremiyorum ama İstiklal Marşı tamam evet, onun olması lazım. Çünkü hani o bizim her şeyimizi tarihimizi anlatan bir şey”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“ İstiklal Marşı yaşadıklarımız üzerine yazılmış bir şey ama andımız hani resmen bir kişinin görüşü üzerine yazılmış gibi duruyor yani kutuplaşma sebebiyet veriyor çünkü biz hepimiz Türküm değiliz birlikte yaşıyoruz ama hepimiz Türk değiliz Şöyle örnek veriyim, çocukken hani okuyorduk, Türküm diyorduk biz onlar Kürdüm diyordu o yüzden olmamalı bence”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

Tablo 4.31. Nicel görüşme yapılan katılımcıların sivil toplum-din algısı II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Devlet dairelerinde tesettürlü/başörtülü çalışan olmasından rahatsız olurum	Fikrim Yok	20	6,5	31	11,2	51
	Kesinlikle Katılıyorum	14	4,5	76	27,3	90
	Katılıyorum	9	2,9	27	9,7	36
	Katılmıyorum	100	32,5	73	26,3	173

	Kesinlikle Katılmıyorum	163	52,9	68	24,5	231
	Boş	2	,6	3	1,1	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Ramazanda lokantalar kapatılmalıdır	Fikrim Yok	42	13,6	7	2,5	49
	Kesinlikle Katılıyorum	56	18,2	12	4,3	68
	Katılıyorum	69	22,4	5	1,8	74
	Katılmıyorum	73	23,7	49	17,6	122
	Kesinlikle Katılmıyorum	66	21,4	202	72,7	268
	Boş	2	,6	3	1,1	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Devlet dairelerinde ibadethane olması gereklidir	Fikrim Yok	24	7,8	39	14,0	63
	Kesinlikle Katılıyorum	158	51,3	36	12,9	194
	Katılıyorum	102	33,1	60	21,6	162
	Katılmıyorum	7	2,3	40	14,4	47
	Kesinlikle Katılmıyorum	15	4,9	98	35,3	113
	Boş	2	,6	5	1,8	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Mesai saatleri ezan saatlerine göre ayarlanmalıdır	Fikrim Yok	56	18,2	35	12,6	91
	Kesinlikle Katılıyorum	122	39,6	15	5,4	137
	Katılıyorum	81	26,3	17	6,1	98
	Katılmıyorum	25	8,1	52	18,7	77
	Kesinlikle Katılmıyorum	24	7,8	152	54,7	176
	Boş	0	0	7	2,5	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Başörtüsü yasağı laik devlet olmanın gereğidir	Fikrim Yok	60	19,5	33	11,9	93
	Kesinlikle Katılıyorum	18	5,8	45	16,2	63
	Katılıyorum	26	8,4	23	8,3	49
	Katılmıyorum	70	22,7	86	30,9	156
	Kesinlikle Katılmıyorum	134	43,5	85	30,6	219
	Boş	0	0	6	2,2	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Devlet dairelerinde ibadethane tartışmalarına ise iki ilçe çerçevesinde baktığımızda; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 84,4'ü devlet dairelerinde ibadethane olması gerektiğini, % 7,2'si olmaması gerektiğini belirtirken, Kadıköy'deki katılımcıların % 34,5'i olması gerektiğini, % 49,7'si ise olmaması gerektiğini belirtmektedir. Buna ilaveten devlet dairelerinde ibadethane olması gerektiğini belirten Kadıköy'deki katılımcıların % 34,5'inin içinde diğer dinlere ve ibadet etmeyenlere yönelik bir baskı aracı olmaması noktasında gerekli düzenlemelerin yapılması gerektiğini vurgulayanlar çoğunluktadır. İki ilçedeki bazı katılımcıların derinlemesine görüşmelerdeki cevapları ile nicel verilerin paralellik gösterdiği görülmektedir:

“Olmalı, tabi ki. Şimdi mescit zaten sadece Müslümanlar için gerekli, bugün Yahudi, Hristiyan için öyle bir şeyin olmasına gerek yok, zaten onlar gereğini bir şekilde yapıyorlar. Mezhepler için de öyle, bugün atıyorum Aleviler zaten cami, mescite girmiyor. Cem evinden başka bir yere gittiklerini bilmiyorum. Onun için gerek duymuyor, sadece mescit yeterli”.(31, Erkek, Sultanbeyli)

“Olsa ne güzel olur. Yani sonuçta Müslüman bir ülkeyiz herkes ibadetini yapmak ister”.(30, Kadın, Sultanbeyli)

“Hayır her yer camii sonra ibadetini her yerde yapabilirsin. Onun için istemiyorum”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Çalışan profilinde eğer yani Sünni dışında ve İslam dışında çalışanı varsa o devlet kurumunun bir taneyse bile yani bir ibadethane yapacaksa bir devlet kurumu ona da yapmalı, yoksa hiçbirine yapmamalıdır”. (39, Kadın, Kadıköy)

“Bizim dinimiz kolaylık dini evinde kazasını kıl çalışmakta ibadet”.(60, Kadın, Kadıköy)

“Hakiki ibadetin hiçbir vakit kayıt ve şartı yoktur. Hangi tarzda yapılırsa yapılsın tanrının dileğine uygun olur. (Şeyh Bedreddin)”(38, Erkek, Kadıköy)

“Mesai saatleri ezan saatlerine göre ayarlanmalıdır” cümlesine ise Sultanbeyli’deki katılımcıların % 65,9’u “katılıyorum”, % 15,9’u “katılmıyorum, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 11,5’i “katılıyorum”, % 73,4’ü “katılmıyorum” cevabını vermektedir. Bu veriler çerçevesinde daha önce değinildiği gibi gündelik yaşamda dine verdiği önem çerçevesinde her fırsatta Türkiye’nin Müslüman olduğunun vurgulayan Sultanbeyli’deki katılımcılar ile İslamiyet’in bir kolaylık dini olduğunu ve ibadetlerin daha sonra da yerine getirilebileceğini ifade eden Kadıköy’deki katılımcılar farklılaşmaktadır. Toplumun temel düzenleyicisi olarak dine başat bir konum veren muhafazakâr kimliklerin bu yaklaşımı kendi içinde tutarlılığını sürdürmektedir. Laiklik ile din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini öne süren seküler kimliklerin ise resmi devlet dairelerinde dinin belirleyici rolünü onaylamaması da düşünce yapısı içinde tutarlılık göstermektedir. Ayrıca Kadıköy’deki katılımcılara göre bu uygulamalar Müslüman olmayanların bireysel hak ve özgürlüklerini ihlal etmektedir.

Sonuç olarak bu bölümdeki veriler ışığında Sultanbeyli’deki katılımcılar Türkiye’nin Müslüman bir ülke olduğunu ve bu bağlamda da gündelik yaşamda ve sivil toplumda dinin görünürlüğünün artması gerektiğini düşünmektedir. Katı laik düşünce yapısının kısmi bir değişime uğradığı görülen seküler kimlikler ise dine kültürel ve bireysel hak ve özgürlükler çerçevesinde yaklaşılması gerektiğini düşünmektedir. Bu çerçevede seküler ve muhafazakâr kimliklerin sivil toplum ve din algısı çerçevesinde bazı noktalarda benzeşirken bazı noktalarda farklılaştığı görülmektedir.

4.11. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Toplumsal Hoşgörü Düzeyleri

Daha önceki bölümlerde seküler ve muhafazakâr kimliklerin temel özellikleri, düşünceleri ve algıları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde ise katılımcıların farklı kimliklere yani ötekine yönelik algılarını analiz etmek amacıyla iki ilçedeki

katılımcılara ölçek bir soru formu uygulanmış ve cevaplar analiz edilmiştir. Katılımcıların cevaplarına uygulanan T testine göre; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran ($X=2.2567$) iken buna karşılık Kadıköy'de ($X=2.3414$) şeklindedir. Bu bağlamda ilçedeki katılımcıların cevapları arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık ($p<0.05$) olmadığı, iki ilçedeki katılımcıların ötekine karşı bakış açılarının benzerlikler taşıdığı görülmektedir.

Tablo 4.32. *Toplumsal hoşgörü düzeyi t test*

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Toplumsal hoşgörü düzeyleri	Sultanbeyli	308	2.2567	.66498	.178	.114*
	Kadıköy	278	2.3414	.62312		

* $p>0.05$

Alan yazın bölümünde açıklandığı gibi; Bauman (2016: 206); insanların gündelik dünyasında 'komşu (dost)' ve 'yaratıklar (düşman)' olmak üzere ikili bir yapı bulunduğunu belirtmektedir. Bilgi temelli bu kavramlaştırmalara göre; komşuyu geri kalandan ayıran; sempati duyulması ya da birliktelik hissedilmesi değil, görüş alanında olması ve hakkında bilgi sahibi olunmasıdır. Devamlı görüş alanında olan komşuya ilişkin bilgi genişken, komşunun aksine yabancı; bilgi sahibi olunmayan, görüş alanı dışında, belirsiz ve muğlak olmaktadır. Bu bağlamda kimliklerin alanında olmayan yabancının kimliği ve tercihleri tedirginlik yaratmazken ortak alana sahip olan komşunun (dostun) kimliği ve tercihleri 'ben' kimliğine bir tehdit olarak algılanabilmekte ve güvensizlik yaratmaktadır. Böylece aynı kamusal alanı, aileyi, apartmanı, mahalleyi ya da ülkeyi paylaşmak kimlikler arasındaki ötekileştirmenin boyutunu değiştirmektedir. Bu çerçevede bu bölümde katılımcılara ortaklıklar ve paylaşımlar üzerinden sorular yöneltilmiştir.

Tablo 4.33. *Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal hoşgörü düzeyleri I*

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Evleneceğim kişinin/eşimin, tamamen karşı olduğum bir partiye oy veriyor olması benim için problemdir	Fikrim Yok	33	10,7	32	11,5	65
	Kesinlikle Katılıyorum	72	23,4	82	29,5	154
	Katılıyorum	64	20,8	52	18,7	116
	Katılmıyorum	73	23,7	42	15,1	115
	Kesinlikle Katılmıyorum	66	21,4	68	24,5	134
	Boş	0	0	2	,7	2
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Aynı apartmanda kapı	Fikrim Yok	22	7,1	21	7,6	43
	Kesinlikle Katılıyorum	35	11,4	19	6,8	54
	Katılıyorum	32	10,4	21	7,6	53

komşunun, tamamen karşı olduğum bir partiye oy veriyor olması benim için problemdir,	Katılmıyorum	119	38,6	91	32,7	210
	Kesinlikle Katılmıyorum	100	32,5	124	44,6	224
	Boş	0	0	2	,7	2
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Onaylamadığım bir siyasi/ideolojik görüşe sahip birisinin Türkiye’de Başbakanı veya Cumhurbaşkanı olmasından rahatsızlık duyarım	Fikrim Yok	35	11,4	14	5,0	49
	Kesinlikle Katılıyorum	99	32,1	106	38,1	205
	Katılıyorum	86	27,9	62	22,3	148
	Katılmıyorum	50	16,2	51	18,3	101
	Kesinlikle Katılmıyorum	38	12,3	43	15,5	81
	Boş	0	0	2	,7	2
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Farklı din ya da mezhepten biri ile evlenilmesi yanlıştır	Fikrim Yok	51	16,6	16	5,8	67
	Kesinlikle Katılıyorum	75	24,4	12	4,3	87
	Katılıyorum	62	20,1	19	6,8	81
	Katılmıyorum	56	18,2	60	21,6	116
	Kesinlikle Katılmıyorum	64	20,8	171	61,5	235
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Yaşadığım semtte oturanların siyasi olarak düşünceme yakın olması bana güven verir	Fikrim Yok	39	12,7	25	9,0	64
	Kesinlikle Katılıyorum	75	24,4	90	32,4	165
	Katılıyorum	112	36,4	79	28,4	191
	Katılmıyorum	58	18,8	46	16,5	104
	Kesinlikle Katılmıyorum	24	7,8	33	11,9	57
	Boş	0	0	5	1,8	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Siyasi olarak benden farklı düşünen insanların olduğu yerde huzursuz olurum	Fikrim Yok	36	11,7	23	8,3	59
	Kesinlikle Katılıyorum	53	17,2	50	18,0	103
	Katılıyorum	68	22,1	67	24,1	135
	Katılmıyorum	97	31,5	69	24,8	166
	Kesinlikle Katılmıyorum	53	17,2	63	22,7	116
	Boş	1	,3	6	2,2	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Frekans analizleri çerçevesinde Sultanbeyli’deki katılımcıların % 45,1’i eşinin karşı olduğu bir partiye oy veriyor olmasından rahatsızlık duymazken, % 44,2’si rahatsızlık duyduğunu belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 48,2’si eşinin karşı olduğu bir partiye oy veriyor olmasından rahatsızlık duyduğunu belirtirken, % 39,6’sı rahatsızlık duymadığını, eşinin özgür olduğunu belirtmektedir. Nicel veriler çerçevesinde iki ilçedeki katılımcıların yaklaşık olarak yarısı siyasi tercih ve düşünce çerçevesinde aynı aileyi paylaştığı eşi ile benzerlik ve duygudaşlık aramaktadır. Bu soru çerçevesinde iki ilçedeki bazı katılımcıların ifadeleri şöyledir:

“Olurdu. Öyle olsaydı boşanırdık”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Şöyle bir iki parti haricinde (HDP-CHP) hangi partiye oy veriyorsa versin”.(31, Erkek, Sultanbeyli)

“Eşim siyasi olarak benden farklı düşünebilir baskı yapmam ama tabi ki rahatsızlık duyarım”.(23, Erkek, Kadıköy)

“Dünyaya aynı yerden bakmıyorsak eş olamayız ki. Eş demek her anlamda aynı olmak demek”.(36, Kadın, Kadıköy)

Aynı apartmanı paylaştığı kapı komşusu söz konusu olduğunda ise; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 71,1'i, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 77,3'ü kapı komşusunun karşı olduğu bir partiye oy veriyor olmasından rahatsız olmadığını belirtmektedir. Aile, eş, akraba, çocuk söz konusu olduğunda her iki ilçedeki katılımcıların siyasi düşünce ve oy kullanma çerçevesinde benzer yaklaşımlara sahip olduğu, duygudaşlık aradığı ve komşuya oranla ailesinin siyasi tercihlerine daha belirleyici yaklaştığı görülmektedir.

“Eeee, şöyle bundan önce hiç önemli değildi ama şu dönemde önemli, şu dönem için önemli”. (49, Kadın, Kadıköy)

“O beni ilgilendirmez, çünkü evlerin içi dört duvardan ibarettir”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Yani doğruyu anlatırım anlamıyorsa benim için fark etmez verebilir, herkesin görüşlerine saygılıyım”.(27, Erkek, Sultanbeyli)

Siyasi tercihler çerçevesinde katılımcılara sorulan bir diğer soru ise “Onaylamadığım siyasi ideolojik görüşe sahip birisinin Türkiye’de başkan olmasından rahatsızlık duyarım” cümlesine katılıp katılmadığıdır. Bu soruya Sultanbeyli'deki katılımcıların % 60'ı, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 60,4'ü rahatsızlık duymayacağını belirterek “katılmıyorum” cevabını vermiştir. Her iki ilçedeki katılımcıların da benzer şekilde ailedeki sınırlandırıcı yaklaşımının ülke tercihleri söz konusu olduğunda daha özgürlükçü bir çizgiye kaydığı görülmektedir.

“Sonuçta halk onu tercih ettiyse kimse birşeycik diyemez”. (55, Erkek, Sultanbeyli)

“Benim onaylayıp onaylamamamdan ziyade onun beni onaylayıp onaylamaması önemli bu şartlarda”. (27, Erkek, Kadıköy)

Ancak her ne kadar siyasi tercihler çerçevesinde özgürlükçü bir yaklaşıma sahip olsalar da iki ilçedeki katılımcılar yaşam alanlarını, kamusal alanlarını ve habituslarını “biz” duygusu çerçevesinde inşa etmekte, siyasi olarak farklı kimlikler ile aynı kamusal alanı paylaşmaktan huzursuz olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede her iki ilçedeki katılımcılar oransal olarak benzer şekilde yani % 60,8'i yaşadığı semtte oturanların siyasi olarak düşüncesine yakın olmasının kendisini güvende hissettireceğini

belirtmektedir. Diğer taraftan Sultanbeyli'deki katılımcıların % 48,7'si, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 47,5'i siyasi olarak farklı düşünen insanların olduğu yerde huzursuz olmadığını belirtirken; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 39,3'ü, Kadıköy'deki katılımcıların ise % 42,1'i farklı siyasi kimlikler ile aynı kamusal alanı paylaşmaktan huzursuz olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda iki ilçede yapılan bazı görüşmeler Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcıların yaklaşımlarını açıklamaktadır:

“Yani yaşadığım bir şey yok ama bakışları bile rahatsız ediyor. Başörtüme giyimime bakıyorlar gibime geliyor”. (18, Kadın, Sultanbeyli)

“Oluyorum. Yani körü körüne bağlı olmaları körü körüne savunmaları beni çok rahatsız ediyor. Yani araştırıp haklı olarak şunu yapıyorlar deseler tamam açıklama yok....Yürüyüşe çıkacağım ay bir şey mi olur ki? Ay oradan birisi mi bir şey söyler ki? Ondan sonra ne bileyim şortla gezeceğim şey yapamıyorum. Çıkamıyorum başımı açıp balkona çıksam acaba bir şey mi diyecekler face giriyorum bir şey paylaşamıyorum. Paylaştığımda da çevremden ay sana da bir şey olur. Çok keskinsin şudur budur diyorlar. Onu da şey engellemek zorunda kalıyorum”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Aksine yani şimdi şöyle söyleyeyim, aksine ben kendimden daha zıt karakterlerle bir araya geldiğim takdirde bu işin zenginleşeceğini ve onların da daha yani işte onların beni zenginleştireceğini, benim de onları zenginleştireceğimi düşünürüm, bu yüzden bu tür bir araya gelmekten gelmelerden çok fazla kaçınan bir insan değilim”.(43, Erkek, Kadıköy)

Bu veriler çerçevesinde birbirine benzer oranlarda seküler ve muhafazakâr kimlikler; resmi seçim çerçevesinde siyasi tercihlere karşı hoşgörülü, ailesinin siyasi tercihleri söz konusu olduğunda otoriter ve belirleyici, farklı siyasi kimlikler ile aynı kamusal alanı paylaşma noktasında ise tedirgin ve huzursuzdur.

Tablo 4.34. Nicel görüşme yapılan katılımcıların toplumsal hoşgörü düzeyleri II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Türkiye’de diğer dini kimliklere Müslümanlar kadar fırsat verilmemektedir.	Fikrim Yok	54	17,5	33	11,9	87
	Kesinlikle Katılıyorum	34	11,0	93	33,5	127
	Katılıyorum	42	13,6	62	22,3	104
	Katılmıyorum	85	27,6	32	11,5	117
	Kesinlikle Katılmıyorum	92	29,9	56	20,1	148
	Boş	1	,3	2	,7	3
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Türkiye’de Aleviler kendi kültürlerini rahat bir şekilde yaşamaktadır	Fikrim Yok	45	14,6	38	13,7	83
	Kesinlikle Katılıyorum	108	35,1	29	10,4	137
	Katılıyorum	104	33,8	46	16,5	150
	Katılmıyorum	24	7,8	66	23,7	90
	Kesinlikle Katılmıyorum	24	7,8	94	33,8	118
	Boş	3	,9	5	1,8	8
	Total	307	99,7	278	100,0	586
	Fikrim Yok	68	22,1	39	14,0	107

Türkiye’de Gayrimüslimler ve Müslümanlar aynı ve eşit haklara sahiptir	Kesinlikle Katılıyorum	81	26,3	45	16,2	126
	Katılıyorum	97	31,5	42	15,1	139
	Katılmıyorum	31	10,1	51	18,3	82
	Kesinlikle Katılmıyorum	27	8,8	98	35,3	125
	Boş	4	1,3	3	1,1	7
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Türkiye’de bütün dinlerin mensupları ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmektedir	Fikrim Yok	48	15,6	39	14,0	87
	Kesinlikle Katılıyorum	112	36,4	52	18,7	164
	Katılıyorum	103	33,4	53	19,1	156
	Katılmıyorum	19	6,2	41	14,7	60
	Kesinlikle Katılmıyorum	24	7,8	91	32,7	115
	Boş	2	,6	2	,7	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Dini farklılıklar çerçevesinde ise iki ilçedeki katılımcıların evliliğe yani aynı evi, aileyi paylaşmaya bakış açıları farklılaşmaktadır. Tabloda (Tablo 4.34.) görüldüğü gibi; Sultanbeyli’deki katılımcıların % 44,5’i farklı din ya da mezhepten biri ile evlenilmesinin yanlış olduğunu, % 39’u ise yanlış olmadığını belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 83,1’i farklı din ya da mezhepten biri ile evlenilebileceğini, % 11,1’i ise evlenilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bu farklılık daha önceki bölümlerde defalarca değinildiği gibi kimliklerin yaşamlarında dine verdikleri rol ile açıklanabilmektedir. Dinin temel belirleyici olduğu Sultanbeyli’deki katılımcılar çerçevesinde din “biz” duygusunun önemli bir parçasıdır. Bu veriler çerçevesinde dinin belirleyici bir unsur olduğu muhafazakâr kimliklerin dini kimlik çerçevesinde “ötekine” karşı seküler kimliklere oranla daha mesafeli bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların bu soruya verdikleri cevaplar din-mezhep ve cinsiyet ayrımı temelinde şekillenmektedir:

“Şimdi yanlış bilgi vermek olmasın ama ıı peygamber efendimiz zamanında bile hani söylemiş, Müslüman gayri Müslüm bir kadını alabilir. Buna hani illaki Müslüman olacak diye bir kural yok ama gayri Müslüm bir erkek gayri Müslüman bir kadını almasın diye söylemiş, yanlış biliyor olabilirim tabi bu konuda. Onun için ben doğru bulmuyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Ya öyle bir şey aslında oldu, başımıza geldi. Kız kardeşimde oldu, babam biraz tepki gösterdi, babam da biraz nasıl diyeyim, eski insanlar hani, düşünceleri farklı, dışardan biri bir şey dese hani evet bu doğru söylüyor dedi. Ama olmadı, kız kardeşim evlendi, çok da mutlu. Bence olmaması lazım da hani mezhep farklılığı olmaması lazım. Elhamdülillah hepimiz Müslümanız öyle bir şey yapmasınlar bence”. (36,Kadın, Sultanbeyli)

“İslam dinini barındırdığım için kendi dinime uygun biriyle olmak isterdim. Hani görüşlerinin bana uygun olması lazım”. (18, Kadın, Sultanbeyli)

“ Yani kadınlar açısından farklı dinle evlenmek hani İslamiyet’te pek şey olmadığı için Müslüman olması şart, yani diğer türlü evlenemem. Ya erkekler şöyle, dini yaymak

açısından ve gerçekten sevgi varsa ortada o kişi zaten size göre şekil alacaktır. Hani insan sevdiğine benzer, O açıdan düşünülür yani”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

“Ben kendi dinime göre farklı mezhepten birisiyle evlenebilirim fakat farklı dinden birisiyle evlenemem”. (30, Kadın, Sultanbeyli)

“Alevilerden kız alınır kız verilmez”(22, Kadın, Sultanbeyli)

“Kadın evlenmez ama erkek evlenir yabancıyla”(35, Erkek, Sultanbeyli)

Türkiye’de Müslüman olmayanlara karşı iki ilçedeki katılımcıların bakış açılarını analiz etmek amacıyla “Türkiye’de diğer dini kimliklere Müslümanlar kadar fırsat verilmemektedir” cümlesine katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 60,5’i Türkiye’de Müslüman olmayanlara da Müslümanlar kadar fırsat verildiğini, % 23,6’sı ise verilmediğini belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 31,6’sı verildiğini, % 55,8’i verilmediğini belirtmektedir. Buna paralel olarak “Türkiye’de gayrimüslimler ile Müslümanlar eşit haklara sahiptir” cümlesine Sultanbeyli’deki katılımcıların % 57,8’i “katılıyorum”, % 18,9’u “katılmıyorum”, Kadıköy’deki katılımcıların ise % 31,3’ü “katılıyorum”, % 53,6’sı “katılmıyorum” cevabını vermiştir. Benzer şekilde Sultanbeyli’deki katılımcıların % 68,9’u Alevilerin de kendi kültürlerini rahat bir şekilde yaşadıklarını, % 15,6’sı ise yaşayamadıklarını belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 26,9’u Alevilerin kültürlerini rahat bir şekilde yaşayabildiklerini, % 57,5’i ise yaşayamadıklarını belirtmektedir. Derinlemesine görüşmelerde elde edilen veriler de nicel görüşme verileri ile benzerlik göstermektedir:

“Şu anda veriliyor. Bazı tarihlerde, mesela bir Kıbrıs savaşında gayri Müslümlere falan pek o kadar özgürlük verilmedi. Ve nitekim ülkemizdeki varlıklarını bile bırakarak başka devletlere veya başka ülkelere gittikleri olmuştur”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Müslümanların daha çoğunlukta olduğu için ondan eşit değildir. Ama bu normal, çünkü hani çoğunluğunu Müslümanlar oluşturduğu için Müslümanlara ayrıcalık verilmesi normal” (27, Kadın, Sultanbeyli)

“ Ya eşit haklara sahipler tam olarak diyemem ama, yani ülke bizim olduğu için daha çok bizim yönetimimizde olması gerekiyor. O yüzden hani bu açıdan düşünüyorum”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

“Şu şekilde olabilir yani evet biz ezan okunduğu zaman hani vaktin cami vaktinin ezan vaktinin namaz vaktinin geldiğini fark ediyoruz, ya da atıyorum bir Hristiyan kilisede çan çaldığı zaman bu vakitlerin geldiğini biliyor, ama Türklük göz önünde bulundurulduğu zaman ben daha ziyade benim haklarım benim ülkemde, benim bayrağımın altında bana saygı göstermek şartıyla evet verilebilir diyorum. Ama öncelikli birincilik Müslümanlık ve Türklük olmalıdır”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“ Hayır. Mesela ibadethane desteği konusunda Cem evi desteği almıyor Aleviler ya da Musevi cemaati, Hristiyan cemaati kendi şeyleri de sağlıyorlar, kendi giderlerini ama Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye’deki bütün Sünni camilere ve ya ibadet yerlerine mali destek veriyor. Artı belediyeler tabii”. (38,Erkek, Kadıköy)

“Türkiye’de Müslüman olmayanlara Müslümanlar kadar fırsat parası varsa evet” (34, Erkek, Kadıköy)

“Türkiye’de herhangi bir konuda eşitlik olduğunu düşünmüyorum”.(36, Kadın, Kadıköy)

“Valla Müslüman çoğunluk olduğu için onları yani ne görme şansımız var ama onların içlerinde bir feryadın olduğunu hissediyorum. Ama verilmesi gerekiyor. Bilakis onlara daha pozitif ayrımcılık yapılmalı ki o azınlık olduğunu hissetmesin”. (58, Erkek, Kadıköy)

Nicel ve nitel araştırma verilerinden hareketle Müslüman olmayanların hakları noktasında iki ilçenin farklılaştığı söylenebilir. Baskı ve ayrımcılık algısının düşük olduğu Sultanbeyli’deki katılımcıların önemli bir çoğunluğuna göre; Türkiye’de tüm dini kimlikler Müslümanlar ile eşit haklara sahiptir. Ancak Türkiye’nin Müslüman bir ülke olduğunu bu soru çerçevesinde de yineleyen Sultanbeyli’deki katılımcılar eşit haklar verilmeyebileceğini de vurgulamaktadır. Kadıköy’deki katılımcılar ise muhafazakâr bir hükümetin etkisi ile Müslüman olmayanların baskı ve ayrımcılık gördüğünü ifade etmektedir.

Diğer bir soruda ise Sultanbeyli’deki katılımcıların % 69,8’i Türkiye’de bütün dinlerin mensuplarının ibadetlerini serbestçe yerine getirdiğini, % 14’ü ise getiremediğini belirtirken, Kadıköy’deki katılımcıların % 37,8’i Müslüman olmayanların ibadetlerini serbestçe yerine getirebildiğini, % 47,4’ü Müslüman olmayanların ibadetlerinde özgür olmadığını belirtmektedir. Bu çerçevede iki ilçedeki katılımcıların Sünni Müslüman olmayanların hakları, yaşamları ve ibadet özgürlüğü çerçevesinde düşüncelerinin farklılaştığı görülmektedir. Dini olarak Sünni Müslümanlığı ideal kimlik olarak tanımlayan Sultanbeyli’deki katılımcıların gündelik yaşamlarında, toplumsal ve bireysel ilişkilerinde din önemli bir belirleyicidir. Yani Sultanbeyli’deki muhafazakâr kimlikler için ‘biz’ olmanın temelinde dini kimlik olarak Sünni Müslümanlık bulunmaktadır. Ancak Kadıköy’deki katılımcıların algılarında din, kültürel ve bireysel bir tercihtir bu sebeple de bireysel hak ve özgürlükler temelinde ele alınmalıdır. Siyasi tercihler çerçevesinde oldukça benzer yaklaşımlara sahip olan Sultanbeyli ve Kadıköy’deki katılımcıların dini kimlik söz konusu olduğunda farklılaştıkları görülmektedir.

Sonuç itibari ile seküler ve muhafazakâr kimlikler üst kimlik olarak Türklüğe ve Müslümanlığa aidiyet hissetmektedir. Ancak araştırmanın geneli itibari ile iki kimlik arasındaki ayrışma ve kutuplaşmanın en görünür nedeni, seküler ve muhafazakâr kimliklerin dine yönelik yaklaşımlarıdır. Toplumda dine başat bir yer veren muhafazakâr kimlikler; her fırsatta Türkiye’nin Müslüman bir ülke olduğunu vurgulamakta, dinin gündelik, toplumsal ve siyasi yaşamda belirleyici olması

gerektiğini öne sürmekte ve araştırmanın geneli itibari ile sorulan sorulara dini referanslar ile cevap vermektedir. Dini kültürel bir değer olarak gören seküler kimlikler ise; dini yaşam tarzını bireysel hak ve özgürlük olarak tanımlamakta ancak bu özgürlüğün diğer dinlere inananlara ve hiçbir dine inanmayanların özgürlüklerine müdahale etmemesi noktasında sınırlandırılması gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca seküler kimlikler muhafazakâr kimliklerin aksine gündelik, toplumsal ve siyasi yaşamda dinin belirleyici bir konumda olmasına karşı çıkmaktadır. Bu çerçevede gündelik yaşam pratikleri, siyasi tercihleri, kent yapıları, ötekine yönelik algıları gibi pek çok alanda seküler ve muhafazakâr kimliklerin dine verdikleri rol ayrışmanın ve kutuplaşmanın en görünür biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.12. Kimliklerin Bilgi Stokları Olarak Tarih Aidiyetleri

Sosyal kimlik kuramında Schutz, kalıp yargıların oluşmasında önemli olan din, kültür, gelenek ve tarihi bilgi stokları olarak kavramlaştırmaktadır. Bilgi stokları, bireyin bireysel deneyimlerinden çok toplum tarafından verilen bilgilerdir. Bu sebeple Schutz'a (1970: 75) göre; geçmiş, şimdi ve gelecek etkileşim halindedir. Ayrıca Türkiye özelinde uzun yıllardır süregelen Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi tartışmaları akademik, siyasi, toplumsal pek çok alanda görülmektedir. Bu tartışmaların temelinde hem süreklilik kopuş temelindeki yaklaşım farklılıkları hem de imparatorluk ve ulus devlet tartışmaları yer almaktadır. Kısacası tarihle kurulan öznel ve farklı ilişkiler bireylerin kimlik bilincini ve öteki algısını oluşturmakta ve toplumsal ayrışmanın/kutuplaşmanın temeli haline gelebilmektedir. Böylece bu bölümde seküler ve muhafazakâr kimliklerin bilgi stokları çerçevesinde Türkiye tarihine yönelik algıları ve aidiyetleri analiz edilmiştir.

Tablo 4.35. *Tarih aidiyeti t test*

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Tarih Aidiyeti	Sultanbeyli	308	1.7370	1.07942	10.524	.000*
	Kadıköy	278	2.8759	1.51225		

*p<0.05

İki ilçedeki katılımcıların tarihe yönelik algılarını açıklamak amacıyla yapılan T testine göre; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran (X=1.7370) iken buna karşılık Kadıköy'de (X=2.8759) şeklindedir. Bu bağlamda tarihe aidiyet çerçevesinde ilçeler arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır (p<0.05).

Tablo 4.36. *Nicel görüşme yapılan katılımcıların tarih aidiyetleri*

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Tarihte Anadolu topraklarında en parlak dönem Osmanlı dönemidir	Fikrim Yok	48	15,6	41	14,7	89
	Kesinlikle Katılıyorum	135	43,8	31	11,2	166
	Katılıyorum	76	24,7	28	10,1	104
	Katılmıyorum	26	8,4	66	23,7	92
	Kesinlikle Katılmıyorum	23	7,5	106	38,1	129
	Boş	0	0	6	2,2	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Tarihte Anadolu topraklarında en parlak dönem Cumhuriyet dönemidir	Fikrim Yok	63	20,5	37	13,3	100
	Kesinlikle Katılıyorum	52	16,9	122	43,9	174
	Katılıyorum	69	22,4	65	23,4	134
	Katılmıyorum	66	21,4	27	9,7	93
	Kesinlikle Katılmıyorum	57	18,5	18	6,5	75
	Boş	1	,3	9	3,2	10
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Bu farklılığa derinlemesine baktığımızda; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 68,5'i Anadolu topraklarında en parlak dönemin Osmanlı İmparatorluğu olduğunu belirtirken, % 39,3'ü Cumhuriyetin "ilk" dönemleri olduğunu belirtmektedir. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 70,3'lük büyük bir bölümü tarihte en parlak dönemin Cumhuriyet dönemi olduğunu belirtirken, % 21,3'ü Osmanlı dönemi olduğunu belirtmektedir. Derinlemesine görüşmelerde elde edilen verilerde Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcıların tarih algısında farklılaştığı görülmektedir:

"Osmanlı çünkü bir Kanuni Sultan Süleyman 600 sene yaşamış. Biz Türkiye Cumhuriyeti daha 100 yıl olmamış 4 tane darbe geçirmişiz, 4 veya 5 tane darbe geçirmişiz. Çünkü Türkiye Cumhuriyetinde akıllıyız, akıllı adam çok, bu sebeple de ülkede kavimler diyelim, guruplar diyelim asker sivil diyelim, aralarında iktidarı eline geçirmek isteyenler var". (67, Erkek, Sultanbeyli)

"Osmanlı tabi ki de Atatürk'ün de ne olduğunu biliyoruz".(31, Erkek, Sultanbeyli)

"Atatürk'ü anlamış olsaydık kurtulurduk. Atatürk Kur-an'ı çevirirdi".(34, Erkek, Kadıköy)

"Başından beri soruyorsunuz ya bence Türkiye'nin üç problemi Mustafa'yı anlamamak, Kemali anlamamak, Atatürk'ü anlamamak. Anlasaydı Cumhuriyet tarihinin önemini anlardı".(23, Erkek, Kadıköy)

Bu verilerden hareketle geçmişe atıf noktasında iki ilçenin belirgin bir şekilde farklılaştığı görülmektedir. Daha önce belirtildiği gibi dine verilen önem iki ilçenin tarih atfında da belirgin şekilde görülmektedir. Muhafazakâr kimlikler dine toplumsal yaşamda belirleyici bir rol veren Osmanlı imparatorluğunu, seküler kimlikler ise laiklik çerçevesinde dini kültürel bir değer olarak tanımlayan Cumhuriyet dönemini tarihte en parlak dönem olarak ifade etmektedir. Yani Anadolu topraklarında aynı tarihi

yaşayanların aidiyet hissettikleri sosyal kimlik çerçevesinde bilgi stokları farklılaşmakta ve yeniden üretilmektedir. Her ne kadar aynı tarihsel süreçlerden geçmiş olsalar da seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklı tarihi temellere atfı, aidiyet hissedilen kimlik çerçevesinde seçiciliğin önemini ortaya çıkarmaktadır. Yani öznel yapılan tarih okuması temelinde kimlik bilinci oluşmakta ve biz-öteki ayrımı yapılmaktadır. Bu bağlamda tarih algısının ve geçmişle kurulan bağların nesnel, bilimsel yaklaşımlardan ziyade kimlikler ve ideolojik eğilimler üzerinden şekillendiği söylenebilir.

4.13. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Gelecek Algıları

Kimliklerin habitusları, sermayeleri, bilgi stokları, baskı ve ayrımcılık algıları geleceğe yönelik düşüncelerini de belirlemektedir. Bir önceki başlıkta değinildiği gibi; bilgi stokları, bireyin bireysel deneyimlerinden çok toplum tarafından verilen bilgilerdir. Bu çerçevede aidiyet hissedilen sosyal kimlik bireyin deneyimlerinden daha etkilidir. Ayrıca geçmiş, şimdi ve gelecek etkileşim halindedir (Schutz, 1970: 75). Bu sebeple tarih algısının yanı sıra iki ilçedeki katılımcılara geleceğe yönelik sorular da sorulmuştur. Bu soruların cevapları çerçevesinde iki ilçedeki katılımcıların geleceğe yönelik algıları arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını test etmek amacıyla yapılan t testine göre; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran ($X=1.6981$) iken, buna karşılık Kadıköy'de ($X=2.7788$) şeklindedir. Bu bağlamda ilçeler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılık bulunmaktadır. ($p<0.05$)

Tablo 4.37. Geleceğe yönelik algılar t test

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Geleceğe Yönelik Algılar	Sultanbeyli	308	1.6981	1.03901	23.362	.000*
	Kadıköy	278	2.7788	1.50468		

* $p<0.05$

Tablo 4.38. Nicel görüşme yapılan katılımcıların gelecek algıları

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Türkiye'nin geleceğini parlak görüyorum	Fikrim Yok	38	12,3	39	14,0	77
	Kesinlikle Katılıyorum	116	37,7	15	5,4	131
	Katılıyorum	78	25,3	25	9,0	103
	Katılmıyorum	42	13,6	62	22,3	104
	Kesinlikle Katılmıyorum	34	11,0	132	47,5	166
	Boş	0	0	5	1,8	5
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Kendi geleceğimi	Fikrim Yok	55	17,9	51	18,3	106
	Kesinlikle Katılıyorum	99	32,1	32	11,5	131
	Katılıyorum	81	26,3	42	15,1	123

parlak görüyorum	Katılmıyorum	41	13,3	57	20,5	98
	Kesinlikle Katılmıyorum	32	10,4	86	30,9	118
	Boş	0	0	10	3,6	10
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Bu bölümde katılımcılara “Türkiye’nin geleceğini parlak görüyorum” ve “Kendi geleceğimi parlak görüyorum” yargılarına katılıp katılmadıkları sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 63’ü Türkiye’nin geleceğini, % 58,4’ü ise kendi geleceğini parlak görmektedir. Derinlemesine görüşmelerde ise Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların cevapları aşağıdaki gibidir:

Sultanbeyli’deki katılımcıların kendi geleceklerine yönelik düşünceleri:

“Şükürler olsun ben iyi bir şey çok iyi bir ekonomiye sahip değilim ama Cenab-ı Allah bana bugünü mü gösterdiği için gene de şükrediyorum yaradana”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Kişisel anlamda kendi geleceğimi gene kendi işimden örnek vererek söyleyeyim işçi ve memur olarak sınıflandırdıkları için işçi anlamında hayır kendi geleceğimi parlak görmüyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Yaani, bilmiyorum yaa şöyle, endişem var. Şu 15 Temmuz’dan sonraki yaşadıklarımızdan dolayı, hani içimizde hala birileri varsa hala hani var yani bu temizlenmedi mümkün değil, yani kaygılarımız var, en çok çocuklarım için yani. Oğlum mesela okuyacak. Şimdi mesela okula gidecek, inanın önceden hani diyorlar ki ne, ya özlem başka beynini kemirecek sorular farklı yani, şu anda oğlum mesela okuyacak, gerçekten topluma hani yetiştiriyorsun ama faydalı olabilecek mi? Yani acaba beynini farklı bir şeylerle aşılayacaklar mı farklı yani, kaygılarım oluyor”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların ülke geleceğine yönelik düşünceleri:

“Evet. Ülke ekonomisinin ileri gitmesi, teknolojimizin çok güzel olmasını, uçak yapabilelim, ne biliyim atom bombası yapabilelim, çevremizdeki birçok devlet ağzını açmış yabancı devletler ülkemizi yutmak için beklerken, bizim oturmamız gerektiğini düşünüyorum. Yola devam”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Şu anki devlet yönetimi şeklinde evet geleceğini parlak görüyorum”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Evet ama ekonomi önemli. Çünkü ekonomi olmadığı, borçlanmışlık, sürekli hani biz Amerika’ya oraya buraya hani borç yüzünden boyun büktük bazı şeylerde, hani hep Tayyip diyor ya 2023 çünkü o zamana kadar borcumuz bitecek ki anca rahatlayacağız”.

“Eğer gelen bireyler yani şu an bizim yaşlılarımız eğer ıı baştağinin savunduğu düşüncelyi ya da işte yapmaya çalıştıkları şekilde hani söylediklerini yapar halde devam ederse evet gelişeceğini düşünüyorum”. (22,Kadın, Sultanbeyli)

Bu veriler ışığında ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye çerçevesinde dezavantajlı durumda olan Sultanbeyli’deki katılımcıların kendi geleceklerinden ziyade Türkiye’nin geleceğinden umutlu oldukları görülmüştür. Katılımcıların Türkiye’de

güncel ve siyasi sorunlara bakış açıları, baskı ve ayrımcılık algıları Türkiye'nin geleceğine yönelik umutlarını açıklamaktadır. Ekonomik ve kültürel sermaye noktasında avantajlı durumda olan Kadıköy'deki katılımcıların ise % 69,8'i Türkiye'nin geleceğinden umutlu değilken, % 51,4'ü ise kendi geleceğinden umutlu olmadığını belirtmektedir. Kadıköy'deki bazı katılımcıların siyasi iktidara yönelik eleştirisi, baskı ve ayrımcılık algısı, Türkiye'nin güncel problemlerine yönelik algısı Türkiye'nin geleceğine dair umutsuz bakış açısının sebepleri arasında sıralanabilir:

“Görmüyorum. Bu daha çok orta orta doğu ülkesi olmaya doğru gidiyoruz, daha çok Araplaşıyoruz. Arap ülkelerine benziyoruz, o yüzden de parlak görmüyorum. “(51, Kadın, Kadıköy)

“ Hayır. Şu rejimden dolayı”. (75, Kadın, Kadıköy)

“Hayır yani demokrasiden uzaklaştığımızı düşünüyorum da o yüzden parlak görmüyorum”. (49, Kadın, Kadıköy)

“Bu hükümetle hayır”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Hayır maalesef. Gelecek beni korkutuyor, baskıların daha artacağından, kutuplaşmanın artacağından, gurupların daha da sivrileşeceğinden, bunun iç çatışmalara iç savaşlara götüreceğinden, sonuç olarak bunları yaşamaktan da korkuyorum ama bunlar olsa, sonuçlansa, olmasa bile dini baskıların, dini görüşlerin artacağına, eğitimin kaliteleşmesi gerektiğine ama bunun üzerine adım atılmadığını düşünüyorum bu da beni korkutuyor”. (36, Kadın, Kadıköy)

“Hayır. Valla açıkçası Orta Doğu'da oluşan yeni düzenin, daha doğrusu bir paylaşım savaşı, bu şu anda Orta Doğu'da sürüyor bu paylaşım savaşının Türkiye'nin yararına olduğunu düşünmüyorum. Bu paylaşım savaşından Türkiye'nin zararlı çıkacağını düşünüyorum. Bunun hükümetlerle, uygulanan politikalarla ilgili olduğunu da düşünmüyorum. Bu paylaşım savaşının nasıl dünya savaşı gelip bir meteor gibi Türkiye'ye Osmanlı'ya çarptıysa, siz değişmediğiniz sürece yönetiminizi işte daha doğrusu toplumunuzu değiştiremediğiniz sürece, bu meteorun da sizce çarpacağını, bunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum”.(43, Erkek, Kadıköy)

Ayrıca Kadıköy'deki bazı katılımcıların Türkiye'ye yönelik umutsuz yaklaşımının bireysel geleceklerine yönelik algılarını da etkilediği görülmektedir:

“ Yani bu yaştan sonra kendi geleceğimle ilgili çok büyük sıkıntım yok ama çocuklarımın geleceği ile ilgili sosyal, ekonomik kaygılarım var”. (49, Kadın, Kadıköy)

“ Benim geleceğim mi kalmış artık yani. Kendi geleceğimi değil de, çocuklarımın torunlarımın geleceğini bu gidişle görmüyorum”. (75, Kadın, Kadıköy)

“Kendi geleceğimi de parlak görmüyorum 60 yaşında kadınıma ama korkuyorum geleceğimden”. (60, Kadın, Kadıköy)

“Onu da görmüyorum. Ülke ülkenin de yaşanan olaylarla ilgili geleceği de çok şey görmüyorum, önceden endişelerim yoktu ama şu an var”. (51, Kadın, Kadıköy)

“Evet kendi geleceğimden de endişeleniyorum. Aynı şekilde kendimi ifade edemeyip hayatım boyunca böyle devam edeceğini, bu baskının beni psikolojik olarak daha da yıpratacağını, çocuğumun aynı şeyleri yaşayacak olmasına, endişelerim artırıyor”. (36, Kadın, Kadıköy)

Sonuç olarak katılımcıların hem ülke hem de kendi geleceklerine yönelik algıları; aidiyet hissettikleri siyasi iktidar ve kimlikler çerçevesinde şekillenmektedir. Bu çerçevede geleceğe ve topluma yönelik algılarda bireysel kimliklerden, sahip olunan sermayelerden ve yaşam şartlarından ziyade sosyal kimliklerin, aidiyetlerin ve bilgi stoklarının etkili olduğu söylenebilir.

4.14. Seküler ve Muhafazakâr Kimliklerin Tüketim Pratikleri

Sosyal Bilimler literatüründe, kişilerin aidiyet hissettikleri kimliklere uygun tüketim pratikleri sergilediklerini öne süren yaklaşımlar bulunmaktadır. Lamont ve Molnar'a (2001) göre; "tüketim, istenilen gruplara aidiyetin ve o grup üyeleri tarafından fark edilmenin, istenmeyen gruplardan da izolasyonun bir aracı olarak ele alınabilir" Yani tüketim pratikleri "biz" kimliğini bütünleştiren ve "biz"- "öteki" ayrımında sınırları belirleyen önemli belirleyicilerden biridir. Böylece "büyük oranda toplum ve gruplar tarafından oluşturulan; doğru-yanlış, olumlu-olumsuz, arzu edilen-istenmeyen, meşru-gayrimeşru tutum, davranış ve kimlik formları ile tüketiciler, tükettikleri kapsamında bu formlardan birine dâhil olmaya çalışmaktadır" (Shankar ve diğerleri, 2006). Yani tüketim pratikleri insanların hayat tarzları, kimlikleri, siyasi tercihleri, habitusları çerçevesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde gündelik hayat rutinlerinden biri olan alış-verişin seküler ve muhafazakâr kimlikler çerçevesinde bir farklılaşma ve kutuplaşma yaratıp yaratmayacağı sorgulanmıştır.

İki ilçedeki katılımcıların tüketim pratikleri arasında anlamlı bir farklılık olup olmadığını test etmek amacıyla bağımsız gruplar için T testi kullanılmıştır. Tablo 4.39.'da görüldüğü gibi; Sultanbeyli'deki katılımcılarda oran ($X=2.1088$) iken, Kadıköy'de ($X=2.8981$) şeklindedir. Bu bağlamda tüketim pratikleri çerçevesinde Sultanbeyli ve Kadıköy'deki katılımcıların yanıtları arasında istatistiki olarak anlamlı bir ilişki bulunmaktadır. ($p<0.05$)

Tablo 4.39. Tüketim pratikleri t test

Boyut	İlçe	N	X	SS	F	P
Tüketim Pratikleri	Sultanbeyli	308	2.1088	.81870	.056	.000*
	Kadıköy	278	2.8981	1.01028		

* $p<0.05$

Kimlikler kişilerin medya organlarına yönelik tercihlerini belirlerken, medya tarafından da şekillenmekte ve pekişmektedir. Yazılı ve görsel medyanın toplum ve kimlikler üzerinde etkili bir araç olduğu gerçeğinden yola çıkarak bu bölümde öncelikle

katılımcıların tüketim pratikleri çerçevesinde medya tercihlerine yönelik sorular sorulmuştur.

Tablo 4.40. Nicel görüşme yapılan katılımcıların tüketim pratikleri

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	f	%	
Gazete takip ediyor musunuz?	Evet	124	40,3	180	64,7	304
	Hayır	148	48,1	51	18,3	199
	Boş	36	11,7	47	16,9	83
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Televizyon izliyor musunuz?	Evet	265	86,0	191	68,7	456
	Hayır	8	2,6	46	16,5	54
	Boş	35	11,4	41	14,7	76
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Yukarıdaki tabloda (Tablo 4.40.) görüldüğü gibi; Sultanbeyli’deki katılımcıların % 48,1’i (148) gazeteleri takip etmediğini, % 40,3’ü (124) ise takip ettiğini belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise, % 64,7’si (180) gazeteleri günlük olarak takip ettiğini, % 18,3’ü (51) ise takip etmediğini ifade etmektedir. Bu oranlar çerçevesinde Kadıköy’e oranla Sultanbeyli’deki katılımcıların günlük gazeteleri takip etme oranlarının düşük olduğu görülmüştür. Bu soru çerçevesinde Sultanbeyli’de gazete takip etmediğini belirten bazı katılımcıların ekonomik sermaye temelinde açıklamalar yaptığı derinlemesine görüşmelerde ortaya çıkmaktadır:

“Etmiyorum. Neden diye sor? Çünkü 150 tane kanal var. Kanalla kanallardaki verilen demeçlerle gazetedeekiler aynı. Gazeteye niye ekonomiyi harcıyım ki. Yaz ayını yaz”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Yav zaten zor geçiniyoruz bir de her gün gazete mi alalım”. (31, Erkek, Sultanbeyli)

“Tüm gün işteyiz biz öyle televizyonlardaki gibi ayağımızı uzatıp kahvaltı masasında gazete okuyamayız. Her gün kaç saat yoldayız. Zaman yok zaman”.(27, Erkek, Sultanbeyli)

Kadıköy’de gazete ve televizyon kanalları takip etmediğini belirten bazı katılımcılar ise ekonomiden ziyade gazetelerin kimlikleri çerçevesinde tercihler yaptıklarını belirtmektedir:

“Mesela atv’ye falan bakmam, dinci kanallara bakmam sinirlerim bozuluyor”. (75, Kadın, Kadıköy)

“Eskiden takip ederdim, ama artık gazete mi kaldı Allah aşkına. Bağımsız haber falan hak getire. Medya dediğin muhalif olur. Ama bizdekiler reklam amaçlı sadece. Muhalif olmaya çalışanda hemen kapatılıyor”.(60, Kadın, Kadıköy)

“Gazetecilerin hepsi içerde okunacak gazete kalmadı ki”(49, Kadın, Kadıköy)

Tablo 4.41. Gazete ve televizyon kanalı tercihi I

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		N	%	N	%	
En çok hangi gazeteleri takip ediyorsunuz?	Milliyet	22	2,4	25	3,0	47
	Hürriyet	31	3,4	61	7,3	92
	Cumhuriyet	12	1,3	42	5,0	54
	Sözcü	13	1,4	73	8,8	86
	Aydınlık	2	,2	17	2,0	19
	Birgün	1	,1	24	2,9	25
	Sabah	44	4,8	11	1,3	55
	Posta	20	2,2	25	3,0	45
	Yeni Şafak	18	1,9	6	,7	24
	Spor Gazeteleri	21	2,3	9	1,1	30
	Diğer	62	6,7	82	9,8	144
	Hepsi	0	0	15	1,8	15
	Boş	678	73,4	444	53,2	1.122
	Total	924	100,0	834	100,0	1758
En çok hangi TV kanallarını takip ediyorsunuz?	Kanal D	69	7,5	54	6,5	123
	Atv	170	18,4	17	2,0	187
	Star	63	6,8	26	3,1	89
	Show	50	5,4	21	2,5	71
	Fox	35	3,8	74	8,9	109
	TRT	146	15,8	8	1,0	154
	CNN Türk	15	1,6	64	7,7	79
	NTV	18	1,9	29	3,5	47
	Habertürk	15	1,6	7	,8	22
	TLC	1	,1	9	1,1	10
	Halk TV	10	1,1	37	4,4	47
	TV 8	37	4,0	23	2,8	60
	Spor Kanalları	4	,4	14	1,7	18
	Belgesel Kanalları	2	,2	24	2,9	26
	Hepsi	42	4,5	31	3,7	73
	Diğer	37	4,0	31	3,7	68
	Boş	210	22,7	365	43,8	575
	Total	924	100,0	834	100,0	1758

Bu verilere ek olarak bu bölümde katılımcılara “en çok hangi gazeteleri takip ediyorsunuz?” sorusu sorulmuş ve ilk üç tercihlerini sıralamaları istenmiştir. Gazete takip ettiğini belirten Sultanbeyli’deki katılımcıların % 4,8’i (44) Sabah, % 3,4’ü (31) Hürriyet, % 2,4’ü (22) ise Milliyet gazetesini takip ettiğini belirtmektedir. Diğer kategorisinde katılımcıların % 6,7’si (62) ise Akit, Vatan, Takvim, Ortadoğu gibi gazeteleri takip ettiklerini ifade etmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 8,8’i (73) Sözcü, % 7,3’ü (61) Hürriyet, % 5,0’i (42) ise Cumhuriyet gazetesini takip ettiğini belirtmişlerdir. % 9,8 (82) olan diğer kategorisinde ise; Bianet, Agos, Diken, Evrensel, Sol.org, İleri haber gibi yayın organlarını takip ettiklerini belirtenler bulunmaktadır. Bu veriler çerçevesinde her iki ilçedeki katılımcıların da kimlikleri çerçevesinde tercihler yaptığı ancak oranlara bakıldığında iki ilçedeki katılımcıların da gazete tercihinde çok katı sınırları olmadığı görülmektedir.

Buna ilaveten Sultanbeyli'deki katılımcıların % 86,0'ı (265) televizyon kanallarını takip ettiğini belirtirken, Kadıköy'de bu oran % 68,7 (191)'dir. Ayrıca Sultanbeyli'de televizyon izlemediğini belirtenlerin oranı % 2,6 (8) iken, Kadıköy'de % 16,5 (46)'tir. Kanal tercihlerine baktığımızda; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 18,4'ü (170) Atv, % 15,8'i (146) TRT, % 7,5'i ise Kanal D'yi izlediklerini ifade ederken, Kadıköy'deki katılımcıların % 8,9'u (79) Fox, % 7,7'si (64) CNN Türk, % 6,5'i (54) de Kanal D'yi takip ettiğini ifade etmektedir. Televizyon kanalı tercihlerinde iki ilçedeki katılımcılarında ulusal kanalları takip ettiği ancak algısal olarak Kadıköy'deki bazı katılımcıların Atv ve TRT'yi "hükümet yanlısı" olarak tanımladığı ve bu sebeple tercih etmedikleri görülürken, Sultanbeyli'deki bazı katılımcıların dini-manevi değerleri ve milliyetçilik çerçevesinde Atv ve TRT kanallarını takip ettiği görülmektedir.

"Yani şöyle bu kanallar (Atv, TRT) dini değerlerimize sahip çıkıyor. Ben evimde acaba çocuklarım ile falan birlikteyken rahat rahat açıyorum. Diğer kanallarda ayıp şeyler mi olur, çocuğumun aklını mı yıkarlar devletine milletine karşı şey mi olur diye korkarım".(40, Kadın, Sultanbeyli)

"Atv, TRT falan tamamen hükümetin reklamını yapıyor artık. Ben izleyemiyorum". (75, Kadın, Kadıköy)

"Hükümetin yanlısı kanalları ne bileyim Atv, TRT falan izlemiyorum. TV 8 gibi saçma sapan kanalları da izlemiyorum. Genelde ülkeden haberdar olmak için CNN falan izliyoruz". (49, Kadın, Kadıköy)

Tablo 4.42. Gazete ve televizyon kanalı tercihi II

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	F	%	
Benim siyasi görüşümü yansıtmayan TV kanallarını/gazeteleri takip etmem	Fikrim Yok	40	13,0	24	8,6	64
	Kesinlikle Katılıyorum	54	17,5	64	23,0	118
	Katılıyorum	72	23,4	39	14,0	111
	Katılmıyorum	89	28,9	95	34,2	184
	Kesinlikle Katılmıyorum	52	16,9	49	17,6	101
	Boş	1	,3	7	2,5	8
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Ayrıca bu bölümde iki ilçedeki katılımcılara siyasi kimlikleri çerçevesinde "ötekini" yani kendi siyasi görüşünü yansıtmayan medya organlarını takip edip etmedikleri de sorulmuştur. "Benim siyasi görüşümü yansıtmayan TV kanallarını/gazeteleri takip etmem" sorusuna Sultanbeyli'deki katılımcıların % 28,9'u (89) 'katılmıyorum', % 16,9'u (52) 'kesinlikle katılmıyorum' cevabını verirken, Kadıköy'deki katılımcıların % 34,2'si (95) 'katılmıyorum', % 17,6'sı (49) 'kesinlikle

katılmıyorum' cevabını vermiştir. Bu bağlamda her iki ilçedeki katılımcılarda yoğunluklu olarak medya tercihinde siyasi görüşünün etkili olmadığını belirtmektedir. Ancak bu bölümdeki tüm veriler çerçevesinde yazılı ve görsel medya tercihleri bağlamında çok katı olmamakla birlikte kimliklerin belirli sınırları olduğu görülmektedir.

Tablo 4.43. Nicel görüşme yapılan katılımcıların tüketim pratikleri

	Kategoriler	Sultanbeyli		Kadıköy		Toplam
		f	%	F	%	
Kiraya vermek üzere bir daireye sahip olsam, kiracımın benim siyasi görüşüme yakın olmasına dikkat ederim	Fikrim Yok	41	13,3	31	11,2	72
	Kesinlikle Katılıyorum	58	18,8	25	9,0	83
	Katılıyorum	43	14,0	48	17,3	91
	Katılmıyorum	110	35,7	86	30,9	196
	Kesinlikle Katılmıyorum	55	17,9	81	29,1	136
	Boş	1	,3	7	2,5	8
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Alışverişlerimde dini-manevi değerlerime uygun mağaza, marka veya ürünleri tercih ederim	Fikrim Yok	35	11,4	30	10,8	65
	Kesinlikle Katılıyorum	95	30,8	15	5,4	110
	Katılıyorum	89	28,9	29	10,4	118
	Katılmıyorum	49	15,9	97	34,9	146
	Kesinlikle Katılmıyorum	37	12,0	102	36,7	139
	Boş	3	1,0	5	1,8	8
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Alışveriş yaparken dini değerlerim belirleyici olur	Fikrim Yok	32	10,4	16	5,8	48
	Kesinlikle Katılıyorum	96	31,2	13	4,7	109
	Katılıyorum	98	31,8	23	8,3	121
	Katılmıyorum	48	15,6	98	35,3	146
	Kesinlikle Katılmıyorum	33	10,7	123	44,2	156
	Boş	1	,3	5	1,8	6
	Total	308	100,0	278	100,0	586
Alkollü ürün satan marketlerden alışveriş yapmam	Fikrim Yok	28	9,1	5	1,8	33
	Kesinlikle Katılıyorum	112	36,4	16	5,8	128
	Katılıyorum	68	22,1	10	3,6	78
	Katılmıyorum	57	18,5	50	18,0	107
	Kesinlikle Katılmıyorum	43	14,0	193	69,4	236
	Boş	0	0	4	1,4	4
	Total	308	100,0	278	100,0	586

Medya tercihleri dışında katılımcıların tüketim pratiklerine baktığımızda; Sultanbeyli'deki katılımcıların % 53,6'sı (110+55), Kadıköy'deki katılımcıların ise % 60'ı (86+81) kiracısının siyasi görüşüne dikkat etmediğini belirtmektedir. Ancak kiracının yaşam tarzı ve dini değerleri söz konusu olduğunda bu oranların düştüğü bazı derinlemesine görüşmelerde elde edilen veriler ışığında açığa çıkmıştır:

“Siyasi şeyi falan değil de dinine bağlı olsun aynı çatı altındayız Müslüman olmayana güvenemem ki namus falan söz konusu yani” (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Ya düşünce mınnı yakın olması pek beni yani onun düşüncesine de saygı duyarım benim düşünceme saygı duymasını beklerim, yoksa sen benim gibi düşün ben senin gibi düşün demem yani ama dinine bağlı olsun” (32, Kadın, Sultanbeyli)

“Yaşam tarzına bakarım. Mesela ne biliyim, böyle çok dinci minci bilmem ne istemem yani onları”. (75, Kadın, Kadıköy)

Elde edilen bu verilere ek olarak Sultanbeyli’deki katılımcıların % 59,7’si (95+89) dini ve manevi değerlerine uygun mağaza ve ürünleri tercih ettiğini belirtmektedir. Kadıköy’deki katılımcıların ise % 71,6’sı (97+102) alışverişte ürün ve mağaza tercihlerinde dini ve manevi değerlerin belirleyici olmadığını ifade etmektedir. Buna paralel olarak Sultanbeyli’deki katılımcıların % 70’i (96+98) alışverişte dini değerlerinin belirleyici olduğunu, Kadıköy’deki katılımcıların ise 79,5’i (98+123) alışveriş yaparken dini değerlerinin belirleyici olmadığını belirtmektedir. Ayrıca derinlemesine görüşmelerde Kadıköy’deki katılımcıların aksine, Sultanbeyli’deki bazı katılımcıların tüketim pratiklerini ve tercihlerini “İsrail markası” olması, içinde ”domuz eti” olması ve mağazada “alkol” satışı olması çerçevesinde şekillendirdiği görülmektedir:

“Yav alırım ben, herkesten alırım çünkü Çin’den de alıyorum Amerika’dan da alıyorum, Almanya’dan da alıyorum, şimdi bir İsrail’i konuşursak ıı dengesizlik olur. Ama onu almamaya çalışırım tabi”. (67, Erkek, Sultanbeyli)

“Domuz etine dikkat ederim illaki evet”. (40, Kadın, Sultanbeyli)

“Ya ben etmem aslında da çocuğum eder ama oğlum eder hani daha çok Türk olsun diye”. (32, Kadın Sultanbeyli)

“Yani mesela İsrail malı falan onları asla almam”.(18, Kadın, Sultanbeyli)

“Ya son kullanma, yani yediklerim mesela hani alışveriş yaptığım Bim, Halkmar var, Çağrı Market var, belirli aldığım yer şeyler var, hani son kullanma tarihine bakıyorum, özellikle lezzetli mi değil mi, hani ağız damak tadıma uyacak, helal kesim olacak onlara dikkat ediyorum yani ama başka etmiyorum”. (22, Kadın, Sultanbeyli)

“Daha çok sıhhi şeylere göre alışveriş yaparım”.(38, Erkek, Kadıköy)

“Fiyatı, üretim koşulları, sağlıklı oluşu, tadı, lezzeti benim için önemli”.(27, Erkek, Kadıköy)

Bu çerçevede katılımcılara son olarak “alkollü ürün satan marketlerden alışveriş yapar mısınız?” sorusu sorulmuştur. Sultanbeyli’deki katılımcıların % 58,5’i (112+68) alkollü ürün satan marketlerden kesinlikle alışveriş yapmayacağını belirtirken, % 32,5’i (57+43) yapabileceğini belirtmektedir. Ancak % 32,5 oranının içinde çok zor durumda

kaldığında alışveriş yapabileceğini belirtenler de bulunmaktadır. Kadıköy'deki katılımcıların ise % 87,4'lük (50+193) büyük bir çoğunluğu alkollü ürün satışı yapan marketlerden alışveriş yapabileceğini belirtmektedir. Bu soru çerçevesinde iki ilçede derinlemesine görüşmeye katılan bazı katılımcıların ifadeleri:

“Bilerek etmem ama mecbur kalırsam girer ederim, ettim de çünkü bir kere (gülme)”
(40, Kadın, Sultanbeyli)

“Çok zor kalmadığım durumda yapmıyorum”.(35, Erkek, Sultanbeyli)

“Bilerek asla yapmam mesela bir keresinde kipa var ona gidip alışveriş yapmıştım sonradan duydum orada içki falan satıldığını hepsini attım mesela. Bilmeden yaptıysam Allah affetsin ama bilerek asla yapmam” (22, Kadın, Sultanbeyli)

Toparlamak gerekirse; medya seküler ve muhafazakâr kimliklerin gündelik yaşam pratiklerini temsil eden belki de en önemli araçtır. Bu bağlamda medya tercihleri çerçevesinde sorulan sorulara çok katı sınırlar olmamakla birlikte her iki ilçedeki katılımcılar da kimlikleri çerçevesinde tercihler yaptığı yönünde cevaplar vermişlerdir. Toplumsal algıdaki seküler-muhafazakâr ayrımının medya organları söz konusu olduğunda Kadıköy'deki katılımcılar nezdinde muhalif-iktidar yanlısı olarak Sultanbeyli'deki katılımcılar nezdinde ise dini, milli ve manevi değerlere sahip olan ve olmayan ayrımı olarak şekillendiği söylenebilir. Bunun yanı sıra araştırmanın tüm sorularındaki verilere paralel olarak Sultanbeyli'deki katılımcıların tüketim pratiklerinin de dini değerler çerçevesinde şekillendiği ve bu bağlamda Kadıköy'deki katılımcılardan farklılaştığı görülmektedir. Kısacası tüketim tercihleri bireylerin basit satın alma faaliyetlerinden daha büyük bir anlama gelmekte ve bu sebeple kimliklerin gündelik yaşam pratiklerindeki önemli farklılıklarından biri olarak görünürlük kazanmaktadır.

Türkiye'de modernleşme ile birlikte ortaya çıkmış olan “seküler yaşam biçimi” ve “dini yaşam biçimi” ayrımı; uzun süreli tarihsel bir geçmişe ve siyasal belirleyiciliğe sahip, seküler ve muhafazakâr kimliklerin temel farklılaşması noktasında günümüzde hala önemini koruyan bir ayrımdır. Ayrıca seküler ve muhafazakâr kimliklerin önemli bir ayrışma nedeni olan din ve laiklik temelli tartışmalar Türkiye'de toplumsal/siyasal bir gerilim kaynağı olarak sürekli dile getirilmektedir. Doğal olarak bu yöndeki tartışmalar siyaset, medya, gündelik yaşam pratikleri gibi pek çok alanda karşımıza çıkmaktadır. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin yaklaşımları çerçevesinde bütün toplumsal değişmelerin, ayrışma ve kutuplaşmaların en görünür olduğu alanın gündelik yaşam olduğu bir gerçektir.

5. SONUÇ ve TARTIŞMA

Kimlik geleneksel-modern-post modern tüm toplumlarda varlığını sürdürmekle birlikte modernite ile beraber kavramsal olarak tartışılmaya başlamıştır. Modernitenin toplumda ikili karşıtlıklar oluşturduğunu belirten Derrida'ya (1999, s. 351) göre; “varsayılan merkez (Batı düşüncesi), kendine yeten, saf bir mevcudiyet” olarak düşünülmekte, merkez dışındaki tüm yapı “merkeze göre var edilmekte” ve merkeze göre değerlendirilip tanımlanmaktadır. Buna paralel olarak Bauman'da “biz” ve “öteki” ayrımının temelinde modernitenin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre; belirsizliği bir tehdit olarak nitelendiren modernlik, ‘biz’ ve ‘ötekini’ net şekilde tanımlanması, sınırlarının çizilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece kimlikler modernlik çerçevesinde ortaya çıkan güven ihtiyacına karşılık olarak inşa edilmektedir. Uluslaşma ile birlikte ise ulus kimliği “ideal” bir kimlik olarak görülmüş, toplumdaki bütün farklı aidiyetler bu ideal üst kimlik ile tanımlanmıştır. Böylece aynı ulus içinde kimlikler homojen bir görünüme sahip olmuş ancak diğer uluslar ötekileştirilmiştir.

1980'lerin sonunda Berlin Duvarının yıkılması, Sovyet Birliğinin dağılması, neo-liberal rejimlerin yükselişi sonucunda dünya yeni bir döneme girmiştir. Dünyada yaşanan gelişmeler kimliklerin görünürlüğünü, kimlik temelli talepleri ve kimlikler arası kutuplaşmaları/çatışmaları arttırmıştır. Bu dönemde hem ulus devlet içinde farklı milliyetçilikler hem de kültürel/dinsel aidiyet, toplumsal cinsiyet, çevre bilinci temelinde şekillenen “yeni toplumsal hareketler” görünürlük kazanmış ve kimlik taleplerini dile getirmişlerdir. Böylece sosyal psikoloji çerçevesinde ele alınan kimlik toplumsal, sosyolojik bir kavram olarak tanımlanmaya başlamıştır. Ayrıca bu dönemde ekonomik ve kültürel alanda küreselleşmenin etkisi ile yükselen evrensel kimliklere karşı anlaşılır bir şekilde yerel kimliklerde vurgulanmaya başlamıştır. Kısacası dünyada yaşanan kültürel, sosyal, ekonomik gelişmeler ile bir tarafta milliyetçilikler yükselirken, diğer tarafta küreselleşmenin etkisi ile ulus devlet yapısı eleştirilmeye, çözülmeye başlamış ve yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır. Bu durum mevcut olan kimlik tanımlarının değişmesine ve yerel-evrensel tanımlar arasında sıkışarak belirsizleşmesine neden olmuştur. Bu çerçevede çok kimlikli bir özne olan günümüz insanı gündelik yaşamda kimliğini her an yeniden inşa etmektedir.

Türkiye tarihinde de modernleşme hareketleri ve Cumhuriyetin kurulması ile birlikte ulus devlet “ideal kimlik” tanımlaması yapmıştır. Bu ideal üst kimlik dışındaki kimlikler ise kamusal alanın dışına itilmiş ve “mevcut” olamamıştır. Ancak 1980'li

yıllarda Türkiye siyasal, toplumsal, ekonomik alanda yeni bir döneme girmiştir. 1980 askeri darbesinden sonra serbest piyasa ekonomisini benimsenmiş, sosyo-ekonomik temellere dayanan siyasi alan ise dini ve etnik aidiyetlerin belirleyici olduğu ve kimliklerin ön plana çıktığı bir yapıya dönüşmüştür. Dünyadaki değişimlerin etkisi, küreselleşme ile yerel kimliklerin vurgulanması, çok kültürlülük ve ulus devlet yapısının zayıflaması sonucunda farklı kimlik yapıları ve talepleri ortaya çıkmıştır. Tüm bu gelişmelerle birlikte tarihten bugüne Türkiye’de muhafazakârlık kimlik talebinde başarılı olmuş ve görünürlük kazanmıştır. Bu noktada muhafazakâr kimlikler on yılı aşkın süredir Türkiye’de siyasi iktidar olmuş ve İslam dini çerçevesinde kendi “ideal/makbul kimlik” tanımlamasını yapmıştır. Yani 1980’li yıllardan günümüze kadar gelen süreçte, toplumsal ve siyasal yaşamda Türkiye din, laiklik ve milliyetçilik temelinde şekillenmiş ve bu temelde yükselen seküler ve muhafazakâr kimlikler çatışma ve sosyal gerilim kaynağı olarak görülmüştür.

Bu çerçevede çalışmanın amacı Türkiye’de sekülerlik ve muhafazakârlık olgusunu kimlikler çerçevesinde sosyolojik olarak ele almaktır. Çalışmadaki seküler ve muhafazakâr kategorileştirme teorik alandaki tartışmalar ve bireylerin kendilerini tanımlama şekilleri çerçevesinde oluşturulmuştur. Bu kategorileştirme ile bireylerin aidiyet hissettikleri kimlikler ve bu kimlikler arasındaki mesafe ve gerilimler açıklanmaya çalışılmıştır. Sınıf habitusları, öncelikli değerleri, sosyal ve siyasal eğilimleri çerçevesinde seküler ve muhafazakâr kimlikler bir sosyal ve gündelik yaşam alanı inşa etmektedir. Bu çalışma, kimliklerin bu inşa ettikleri alanda birbirlerine yönelik algılarını, davranış kalıplarını, farklılıklarını ve kutuplaşma eğilimlerini tespit etmeye çalışmaktadır.

Toplumsal, ekonomik, siyasi gelişmelerin sonucunda gerçekleşen büyük göç dalgaları ile birlikte kentler farklı kimliklerin bir arada yaşadığı alanlara dönüşmüştür. Kent merkezlerindeki karşılaşmalar kimlikler arasında gerilimlere yol açmakta ve bu noktada kimlikler, gündelik yaşam pratikleri üzerinden sembolik farklılıklarını görünür kılmakta ve bu farklılıklar temelinde aidiyetlerini pekiştirmektedir. Bu çerçevede bu çalışmanın örnekleme tarihsel süreçte büyük göçler alan, seküler ve muhafazakâr kimliklerin kamusal alanda karşılaştığı İstanbul ilidir. Bu alanda yapılan akademik çalışmalar, hâkim olan toplumsal algı ve siyasi tercihler çerçevesinde, seküler kimliklerin yoğunlukta ve “seküler bir hayat tarzının” hâkim olduğu düşünülen İstanbul Kadıköy ilçesi, “dini/muhafazakâr hayat tarzının” hâkim olduğu düşünülen İstanbul

Sultanbeyli ilçesi araştırmanın mekânsal ayrışma noktasında örneklemini oluşturmaktadır. Yani çalışma Türkiye’de temel farklılaşma eksenlerinden biri olan seküler-muhafazakâr kimlikleri; kimlik aidiyetleri, gündelik yaşam pratikleri, öncelikli değer atıfları, sınıf habitusları, bilgi stokları, toplumsal hoşgörü düzeyleri, seküler ve dinsel pratikleri çerçevesinde, İstanbul Sultanbeyli ve Kadıköy ilçeleri örnekleminde anlamaya çalışmaktadır. Araştırma sonucunda elde edilen veriler ışığında Türkiye’de toplumsal düzlemde var olan kimlik temelli farklılıkların boyutları ve son yıllarda artmakta olan siyasal alana ve gündelik yaşama ilişkin kutuplaşmanın her iki seküler ve muhafazakâr toplumsal tabanda nasıl ve ne şekilde yeniden üretildiği açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırma sonucunda öncelikle belirtmelidir ki; seküler ve muhafazakâr kimliklerin gündelik yaşam pratikleri, din/laiklik çerçevesinde farklılaşmalarının yanı sıra çalışmanın verileri çerçevesinde sosyo-ekonomik çerçevede de farklılaştıkları görülmektedir. Yaşam tarzındaki farklılıkları açıklamaya çalışan Bourdieu’nun sınıf habitusu kavramı çerçevesinde Sultanbeyli ve Kadıköy’deki katılımcıların farklılaştığı ve Sultanbeyli’deki katılımcıların ekonomik ve kültürel sermaye bakımından Kadıköy’deki katılımcılara oranla daha dezavantajlı bir durumda olduğu görülmektedir. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklı sınıf habitusları; yaşam tarzlarını, gündelik yaşam pratiklerini, algılarını, bilgi stoklarını, siyasi düşünce ve tercihlerini etkilemekte ve bu bağlamda sınıf habitusu iki kimlik arasındaki temel ötekileştirme nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bunun yanı sıra araştırmada vurgulanması gereken diğer bir nokta seküler ve muhafazakâr kimliklerin etnik, dini, siyasi ve toplumsal çerçevede kendilerini nasıl tanımladıklarıdır. Etnik ve dini üst kimlik aidiyetlerinde farklılaşmayan seküler ve muhafazakâr kimlikler kendilerini etnik kimlik çerçevesinde Türk; dini kimlik çerçevesinde ise Müslüman olarak tanımlamaktadır. Ancak seküler ve muhafazakâr kimlikler her ne kadar etnik ve dini olarak aynı üst kimliklere aidiyet hissetse de bu kimlikleri tanımlama noktasında farklılaşmaktadır. Seküler kimlikler Türk etnik kimliğini Cumhuriyet tarihine atıfla, Müslüman kimliğini ise kültürel bir değer olarak tanımlarken, muhafazakâr kimlikler Osmanlı geçmişine atıfla Türk İslam düşüncesi çerçevesinde bir tanımlama yapmaktadır.

Buna paralel olarak geleneksel ve modern tanımlaması modernleşme hareketleri ile birlikte farklı aidiyetlere atıfla şekillenmektedir. Türkiye’de geleneksellik,

çoğunlukla Osmanlı geçmişine ve dine atıfla, modernlik ise seküler ve laik ulus devlet yapısına atıfla simgesel bir eğilimle tanımlanmaktadır. Bu noktada araştırmanın geneli ile paralel bir şekilde seküler kimlikler kendilerini modern; muhafazakâr kimlikler ise geleneksel olarak tanımlamaktadır. Ancak muhafazakâr kimliklerin kastettiği geleneksel tanımlaması din ve değerlerin yanı sıra toplumsal değişmeye de yer vermekte ve modernleşmeyi de barındırmaktadır.

Diğer önemli bir nokta ise sekülerlik ve muhafazakârlığın toplumsal algıda siyasi bir tanımlama olarak görünürlük kazanıyor olmasıdır. Seküler ve muhafazakâr kimlikler aidiyet duygusu sağlamanın yanı sıra güç ve iktidar ilişkileri ile sarmallanarak siyasi bir duruşa karşılık gelmektedir. Bu noktada Kadıköy'deki katılımcılar kendilerini siyasi olarak seküler, Sultanbeyli'deki katılımcılar ise muhafazakâr olarak tanımlamaktadır. Bu veri sekülerlik ve muhafazakârlığın katılımcıların algılarında siyasi bir kimlik olarak tanımlandığını, bireylerin siyasi tercihleri ile kimlikleri arasında doğrusal bir ilişki olduğunu, bu siyasi tanımlama çerçevesinde kimliklerin inşa edildiğini ve birbirlerinden farklılaştığını göstermektedir.

Bu sonuç ile paralel olarak Türkiye'de seküler-muhafazakâr kimlik farklılaşması/kutuplaşması siyasi parti noktasında büyük oranda AKP-CHP kutuplaşması temelinde algılanmaktadır. Araştırma sonucunda seküler kimliklerin büyük çoğunluğunun kesinlikle oy vermeyeceklerini belirttikleri siyasi parti AKP iken, muhafazakâr kimliklerin CHP'dir. Bunun yanı sıra; her iki kimliğinde kesinlikle oy vermem dediği ortak ötekisi HDP'dir. Seküler ve muhafazakâr kimliklerin arasındaki AKP ve CHP kutuplaşması daha çok laiklik ve din temelli bir ayrışmaya, ortak ötekisi olarak HDP'nin görülmesi ise milliyetçi ayrışmaya tekabül etmektedir. Tekrar etmek gerekirse 1980'li yıllardan sonra Türkiye siyasi hayatı din, laiklik ve milliyetçilik temelinde şekillenmekte ve bu durum toplumsal alanı ve gündelik yaşamı etkilemektedir.

Siyasi aidiyetler, tercihler ve siyasi iktidar ile bütünleşme/ayrışma kimliklerin devlete yönelik algılarını, kurumlara yönelik güvenini de etkilemektedir. Bu noktada araştırma sonucunda muhalif konumda olan ve tedirginlik hisseden seküler kimliklerin tarihten günümüze devlet ile sosyal mesafesinin arttığı ve kurumlara güveninin kısmen de olsa azaldığı görülmektedir.

Siyasi, toplumsal ve ekonomik pek çok alanda var olan muhafazakârlık; dine, değerlere, tarihe, geleneklere verdiği öncelik ve önem çerçevesinde tanımlanmaktadır.

Ayrıca muhafazakâr düşünce; toplumda hiyerarşi ve iktidarın olması gerektiğini, özel mülkiyetin dokunulmaz olması gerektiğini, toplumsal değişimin toplumun değerleri ve dinamikleri çerçevesinde gerçekleşmesi gerektiğini, insan aklına güvenin toplumsal çöküşe sebep olacağını öne sürmektedir. Son olarak rasyonalizm temelinde şekillenen modernleşmeye karşı olan muhafazakar düşüncenin ılımlı bir yaklaşıma sahip ampirist modernleşmeyi savunduğu eklenebilir. Seküleşme ise modernite, ulus devlet, aydınlanma, rasyonel akıl ve ilerleme düşüncesi çerçevesinde tanımlanmaktadır.

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin tanımlanması noktasında çalışmanın sonuçları Türkiye tarihindeki sağ-sol kutuplaşmasının muhafazakâr-seküler farklılaşmasında yeniden üretildiğini, her iki ilçedeki katılımcıların; muhafazakârlığı özellikle Cumhuriyet öncesindeki din (İslamiyet), devlet ve millet geleneğine bağlılık ile, sekülerliği ise Cumhuriyet ile birlikte oluşan laik ulus-devlet yapısına güçlü bir bağlılıkla, din (İslamiyet) ve gelenek ile ise daha gevşek/esnek ilişkiler çerçevesinde açıkladığını göstermiştir. Yani her iki kimliğe aidiyet hissedilen katılımcılarda, muhafazakârlığı din, sekülerliği ise laik/ulus devlet yapısı temelinde tanımlamışlardır. Bu farklılık seküler ve muhafazakâr kimliklerin gündelik yaşamdan, siyasi tercihlerine kadar her alanda karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple seküler ve muhafazakâr kimliklerin en belirleyici ayrışma/farklılaşma noktası din ve laikliktir.

Diğer taraftan sosyal kimlik kuramında belirtildiği gibi katılımcılar aidiyet hissettikleri kimliklere olumlu, öteki olarak konumlandıkları kimliklere ise olumsuz özellikler atfetmişlerdir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler, “biz” ve “öteki” ayrımında aidiyet hissettiği kimliğe olumlu “ötekine” ise olumsuz özellikler atfetmekte ve böylece benlik saygısını yükseltmektedir. Burada dikkat çekici nokta her iki gruptaki katılımcılarında aynı tanımlamaya öznel yargılar ile olumlu ve olumsuz özellikler atfediyor olmasıdır. Yani kimlik aidiyeti bireylerin algılarını öznel yargılarla şekillendirmektedir. İşte tamda bu noktada toplumsal gerçekliğin anlaşılmasında kimlik aidiyetlerinin ne kadar önemli olduğu görülmektedir.

Seküler ve muhafazakâr düşünce, modernliği savunmakta ancak toplumsal değişimin hızı ve boyutu noktasında farklılaşmaktadır. Fakat seküler ve muhafazakâr düşüncenin ve bu düşünce ile şekillenen kimliklerin topluma, tarihe ve coğrafyaya göre değişim geçirdiği de unutulmamalıdır. Araştırmanın sonucunda Türkiye’de seküler ve muhafazakâr kimliklerin oransal olarak farklılaşsa da gelenekler çerçevesinde toplumsal değişimi savunduğu görülmektedir. Bu noktada seküler ve muhafazakâr kimliklerin

gelenek tanımlaması önem kazanmaktadır. Seküler kimlikler Cumhuriyet tarihini ve laikliği, muhafazakâr kimlikler ise Osmanlı geçmişini ve dini gelenek olarak tanımlamaktadır. Böylece değişime karşı olmayan sekülerliğin ve muhafazakârlığın geleneğe karşı “seçici bir tercihsellik” içinde olduğu görülmekte, bu da ideolojik bir yaklaşım ile açıklanabilmektedir. Yani Türkiye’de modernleşme ve ulus devlet yapısı ile radikal değişimlerden yana olan seküler kimliklerin geçmişten bugüne, muhalif konumunun da etkisi ile, bu tavrının zayıfladığı, laiklik ve ulus devlet geleneğini koruma amacıyla toplumsal değişime mesafeli yaklaştığı; rasyonalizm ve radikal değişimin karşısında olan muhafazakâr kimliğin ise, din ve Osmanlı geleneği çerçevesinde toplumsal değişimi savunduğu söylenebilir. Nitekim seküler ve muhafazakâr kimlikler toplumsal değişime yönelik tutumları çerçevesinde benzeşirken, gelenek algıları çerçevesinde farklılaşmaktadır.

Kimlikler gündelik ve toplumsal yaşamda en belirgin şekilde öncelikli değerleri çerçevesinde farklılaşmaktadır. Değerlerin paylaşılması “biz” kimliğini bütünleştirirken, değerler temelinde farklılaşma “öteki” algısını şekillendirmektedir. Bu bağlamda araştırmanın geneli itibari ile seküler ve muhafazakâr kimliklerin öncelikli değer algıları çerçevesinde farklılaştığı bir gerçektir. Seküler kimlikler “Cumhuriyet”, “demokrasi”, “laiklik”, “modernleşme” gibi değerleri öncelikli olarak nitelendirirken, muhafazakâr kimlikler “din”, “Osmanlı imparatorluğu” ve gelenek ve görenekleri öncelikli değer olarak nitelendirmektedir. Bu değerler temelindeki farklılık seküler ve muhafazakâr kimliklerin kutuplaşması ve çatışmasında oldukça belirleyici bir etkidir. Ayrıca bu değer önceliği meselesi kimliklerin giyim tarzından, tüketim pratiklerine, toplumsal cinsiyet algısına kadar gündelik yaşamın her alanında simgeleşmekte ve yeniden üretilmektedir.

Güvensizlik hissi, kuşku ve öncelikli değerlere yönelik tehdit algısı ile insanlar ötekine karşı duvarlarını yükseltmekte, öteki ile sosyal mesafesini arttırmakta, mekânsal ve toplumsal ayrılmaya ihtiyaç hissetmekte ve bu bağlamda güvenliği yüceltmektedir. Böyle bir toplumsal ortamda kutuplaşma, çatışma ve ötekileştirmenin kaçınılmaz olduğu bir gerçektir. Bu çerçevede tekrar etmek gerekirse, seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılıklarının en görünür şekli din ve laikliğe verilen öncelikli değerdir. Bu bağlamda çalışmanın sonuçlarına göre; muhafazakâr kimliklerin baskı ve ayrımcılık algılarının dinsel pratikler ile sınırlandırıldığı ve siyasi iktidara hissedilen aidiyet ile birlikte tarihten bugüne bu algılarında önemli bir dönüş olduğu söylenebilir. Seküler

kimliklerin ise muhalif konumuna bağılı olarak baskı ve ayrımcılık algılarında kısmen de olsa bir yükseliş olduğı görülmektedir. Ayrıca seküler kimlikler Türkiye tarihinde farklı etnik ve dini kimliklerin, bugün ise özellikle muhalif kimlik olan kendilerinin baskı ve ayrımcılık gördüğünü ifade etmektedir. Bu çerçevede kimliklerin iktidar ve güç ilişkileri ile şekillendiğı, bireylerin/grupların tehdit ve güven algısının siyasi iktidar ile doğrudan bağlantılı olduğı söylenebilmektedir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler arasındaki bu algı farklılığı, muhafazakâr bir parti olarak tanımlanabilen AKP iktidarının Türkiye’de on yılı aşkın bir süredir iktidarda olması ve seküler kimlikler ile bu siyasi iktidarın değerler çerçevesinde çelişiyor olması ile açıklanabilmektedir. Kısacası muhafazakâr kimliğe sahip olan AKP iktidarı, kendi seçmeni olan muhafazakâr kimlikler tarafından güven ve istikrar, seküler kimlikler tarafından ise büyük ölçüde güvensizlik ve tehdit olarak algılanmaktadır.

Buna ek olarak kimliklerin güven/güvensizlik hissi toplumsal hoşgörü düzeylerini de etkilemektedir. Toplumsal güven aynı kamusal alanı paylaşan kimlikler arasındaki sosyal mesafeyi kaldırabilirken, tehdit algısı kimliklerin simgesel ve söylemsel sınırlarını belirginleştirmekte ve ötekine karşı toplumsal hoşgörü düzeyini azaltabilmektedir. Ancak baskı ve ayrımcılık noktasında farklılaşan seküler ve muhafazakâr kimliklerin siyasi tercihler noktasında toplumsal hoşgörü düzeylerinin birbirine yakın olması araştırmanın dikkat çekici sonuçlarından biridir. Seküler ve muhafazakâr kimlikler; resmi seçim çerçevesinde siyasi tercihlere karşı hoşgörülü, ailesinin siyasi tercihleri söz konusu olduğunda otoriter ve belirleyici, farklı siyasi kimlikler ile aynı kamusal alanı paylaşma noktasında ise tedirgin ve huzursuzdur.

Ancak öncelikli değerler noktasında farklılaşan seküler ve muhafazakâr kimliklerin dini değerler çerçevesinde toplumsal hoşgörü düzeyleri değişmektedir. Türkiye’nin Müslüman bir ülke olduğunu her fırsatta vurgulayan muhafazakâr kimliklerin büyük bir çoğunluğu farklı din ve mezheplere karşı hoşgörülü bir yaklaşıma sahip değildir. Ayrıca muhafazakâr kimlikler farklı din ya da mezhepten biri ile evlenilmesi noktasında kadın kimliğini birçok yönde sınırlandırırken, erkek kimliğine sınırsız bir özgürlük alanı açmaktadır. Yani kadın kimliğini korunması gereken, “mahrem” olarak tanımlayan muhafazakâr kimliklerin ataerkil bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Muhafazakâr kimlikler için ‘biz’ olmanın temelinde dini kimlik olarak Sünni Müslümanlık varken, seküler kimliklere göre din, kültürel ve bireysel bir tercihtir bu sebeple de bireysel hak ve özgürlükler temelinde ele alınmalıdır. Yani

muhafazakâr kimliklerden farklılaşan seküler kimlikler Türkiye'nin laik bir ülke olduğu belirtmekte ve bu bağlamda farklı dini kimliklere bireysel hak ve özgürlükler temelinde hoşgörülü yaklaşmaktadır. Kısacası öncelikli değer noktasında farklılaşan seküler ve muhafazakâr kimliklerin toplumsal hoşgörü düzeyleri, siyasi çerçevede benzeşirken, dini çerçevede farklılaşmaktadır.

1980'li yılların sonunda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketler ile birlikte toplumsal cinsiyet tartışmaları da başlamıştır. Daha önce değinildiği gibi kimlik kavramı çok boyutlu ve tarihe, topluma ve kültüre göre değişken bir yapıya sahiptir. Tek boyutlu olarak anlaşılacak olan toplumsal cinsiyet tartışmaları ekonomik, kültürel, tarihsel, toplumsal ve siyasi pek çok alan ile iç içedir. Bu noktada kadının altta sıralanmışlığının ve/ya ikincilliğinin tek bir neden ile açıklanamayacağı; ataerkillik kavramının içinde yer alan din, gelenek, kültür, ekonomi, siyaset gibi pek çok etkenin iç içe olduğu ve birbirinden beslendiği söylenebilir. Bu sebeple seküler ve muhafazakâr kimliklerin toplumsal cinsiyet temelindeki yaklaşımları da din, gelenek, siyaset, kültür çerçevesinde anlaşılabilir. Araştırmanın sonuçları çerçevesinde muhafazakâr kimliklerin kadın kimliğini mahrem olarak tanımladığı, ev içinde konumlandığı, kadının toplumsal konumuna ataerkillik ve özellikle de din çerçevesinde yaklaştığı görülmektedir. Ancak kadının ev dışı işlerde çalışması noktasında muhafazakâr kimliklerin kent yaşamına kısmen de olsa uyum sağladığı ve ekonomik sermayesi bakımından dezavantajlı olması nedeniyle ataerkil yaklaşımının bu bağlamda esnekleştiği söylenebilir. Fakat ekonomik ve kültürel sermayeye erişme ve toplumsal yaşama katılma noktasında kadını sınırlandıran muhafazakâr kimliklerin iş hayatına ve ülke yönetime katılma noktasındaki bu ılımlı yaklaşımı toplumsal cinsiyet bağlamında muhafazakâr kimliklerin ikircikli bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Seküler kimlikler ise muhafazakâr kimliklere oranla kadına toplumsal yaşamda daha geniş ve özgür bir alan açmaktadır.

Seküler ve muhafazakâr kimliklerin farklılığı/çatışması gündelik yaşam pratikleri (seküler-dinsel) ve farklı hayat tarzları ile görünürlük kazanmakta ve ortak kamusal alanda her gün yeniden inşa edilmektedir. Araştırmanın sonucunda görülmektedir ki, muhafazakâr kimlikler gündelik yaşamını dini referanslara göre düzenlemekte ve bu bağlamda seküler kimliklerden farklılaşmaktadır. Örneğin alkol kullanım pratiği gündelik yaşamda basit bir tüketim alışkanlığından ziyade seküler kimliklere aidiyetin ve seküler yaşam tarzının simgesel bir görüntüsüdür. Buna paralel şekilde araştırmanın

sonucunda muhafazakâr kimliklerin alkol kullanımına dini referanslarla olumsuz, seküler kimliklerin ise bireysel hak ve özgürlüklere referansla olumlu bir yaklaşımı olduğu görülmüştür. Diğer taraftan araştırmada “ramazanda lokantalar kapatılmalıdır” sorusuna oransal olarak farklılaşsa da seküler ve muhafazakâr kimliklerin büyük bir çoğunluğunun “katılmıyorum” cevabını verdiği görülmüştür. Ancak araştırma sürecinde Sultanbeyli ilçesindeki gündelik yaşam pratikleri ile muhafazakâr katılımcıların verdiği bu cevabın farklılaştığı, ilçedeki alışveriş mekânlarının büyük çoğunluğunun özellikle Cuma saatlerinde kapalı, restoranların ise ramazanlarda gündüz saatlerinde kapalı iken iftar ve sahur saatlerinde açık olduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda ilçede ikamet eden çoğunluğun kimliği ilçenin kentsel ve gündelik yaşamını şekillendirmekte ve bu durum ilçeyi “iç grup” olarak bütünleştirirken, öteki ile mekânsal ayrışmaya sebep olmaktadır. Gündelik yaşamda değerlere verilen öncelik farklılığı; seküler ve muhafazakâr kimliklerin toplumsal, kültürel ve kentsel yapısını etkilemekte ve gündelik yaşam pratiklerindeki farklılıklar bir yaşam tarzı ve kimliği sembolize etmektedir.

Hayat tarzı insanların bireysel tercihlerini ve tüketim pratiklerini de etkilemektedir. Daha önce belirtildiği gibi, insanlar öncelikli değerlerine tehdit olarak algıladıkları şeyleri öznel yargılar ile tanımlamaya ve politikleştirmeye başlamaktadır. Bu noktada nesnelere ve buna bağlı olarak da tüketim tercihleri politikleşmekte ve öznel yargılar ile şekillenmektedir. Böylece tercih edilen markalar, mağazalar ve medya kuruluşları bile insanların kimlik aidiyetlerini ortaya koyan semboller olarak karşımıza çıkmaktadır. Gündelik yaşamda görünürlük kazanan bu semboller/tercihler/davranış kalıpları ise toplumda kutuplaşmanın ve ayrışmanın önemli göstergelerindedir. Bu noktada çalışmada seküler ve muhafazakâr kimliklerin medya organlarına yönelik tercihleri ve tüketim pratikleri incelenmiştir. Araştırmanın sonucunda seküler ve muhafazakâr kimliklerin gazete, televizyon kanalı tercihlerinde kimlik aidiyetleri çerçevesinde tercihler yaptığı ve kısmen de olsa birbirlerinden farklılaştıkları söylenebilir. Muhafazakâr kimlikler medya tercihlerini milliyetçilik ve din temelinde şekillendirirken, medya organlarını “iktidar yanlısı” ve “muhalif” olarak ayıran seküler kimlikler siyasi aidiyetleri çerçevesinde tercihlerini şekillendirmektedir. Benzer şekilde muhafazakâr kimlikler mağaza ve marka tercihlerini dini değerleri çerçevesinde yapmakta ve bu bağlamda seküler kimliklerden farklılaşmaktadır. Yani gündelik yaşamda kimlik aidiyetlerinin önemli bir görünüm şekli olan tüketim pratikleri

çerçevesinde seküler ve muhafazakâr kimlikler farklılaşmakta ve böylece kimliklerini yeniden inşa etmektedir.

Seküler ve muhafazakâr kimlikleri kutuplaşma çerçevesinde şekillendiren en önemli araçlar din ve laikliği temsil eden gündelik yaşam pratikleridir. Bu noktada iki kimlik arasında tarihten bugüne süregelen derinleşmiş problemler/farklılıklar bulunmakta ve bu farklılıklar kimlikler arasında kutuplaşma ve ötekileştirme olduğuna yönelik izlenimler yaratmaktadır. Gerek öznel gerekse nesnel yargılarla her iki kimlikte kendisini merkeze alarak ötekini dışlamakta ve olumsuzlamaktadır. Bu durum kimlikler arasındaki mesafeyi arttırmakta, pekiştirmekte hatta kurumsallaştırmaktadır. Son olarak seküler ve muhafazakâr kimliklerin arasındaki kutuplaşma/çatışma ancak karşılıklı diyalog, birbirini anlama-tanırma-saygı ekseninde yeni bir dilin inşası ve öznel ve önyargılardan arınma ve tam anlamıyla ötekileştirmeden uzak birlikte yaşama kültürü ile çözüme kavuşabilecektir.

KAYNAKÇA

- Aksoy, A. (2001). Gecekondundan Varoşa Dönüşüm: 1990'larda 'Biz' ve 'Öteki' Kurgusu. N. Avcı, D. Derman, S. Kırca, ve A. Yumul (Ed.), *Dışarıda Kalanlar/Bırakılanlar* içinde (s. 39-52). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Aktay, Y. (2003). İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (s. 347). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Argın, Ş. (2003). Siyasetin Taşrasında Taşranın Siyasetini Tahayyül Etmek. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (s. 465-490). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atay, T. (2011). *Din Hayattan Çıkar Antropolojik Denemeler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (2006). *Sosyolojik Düşünmek*. İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Z. (2011). *Bireyselleşmiş Toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Modernite ve Holocaust*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bauman, Z. (2016a). *Postmodern Etik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Beauvoir, S. d. (1976). *Kadın 1: Genç Kızlık Çağı*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Benoist, A. D. (2004). On Identity. https://neweuropeanconservative.files.wordpress.com/2012/09/on_identity.pdf (Erişim Tarihi 11.01.2016)
- Berger, P. (1967). *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.
- Berger, P. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. K. (Ed.) içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor* (s. 11-33). İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavsığında Kimlik Sorunu*. İzmir: Ege Yayıncılık.
- Bilgin, N. (1996). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Londra: Routledge.
- Bourdieu, P. (1986). The Forms of Capital. J. R. (ed) içinde, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (M. M. Şahin, Çev., s. 241-258). New York: Greenwood.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler*. İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Böke, K. (2011). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Bumin, T. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Burke, E. (2016). *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* (Orjinal Baskı 1790 b.). Ankara: Kadim Yayıncılık.
- Calhoun, C. (2010). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, & Ü. Tatlıcan içinde, *Ocak ve Zanaat*, 77-131. İstanbul: İletişim.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions In The Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Castells, M. (2008). *Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür, Kimliğin Gücü*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chaves, M. (1994, Mart). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*(3), 749-774. <http://majorsmatter.net/religion/Readings/Secularization.pdf> (Erişim Tarihi: 16.06.2017).
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakarlık Üzerine. *Toplum ve Bilim*(74), 32-51.
- Demirtaş, H. A. (2003). Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavram ve Varsayımlar. *İletişim Araştırmaları*, 123-144.
- Denzin, N. K., ve Lincoln, Y. S. (2005). *The SAGE handbook of qualitative research*. California: Sage Publications.
- Derrida, J. (1999). Structure, Sign and Play in the Discourse Of The Human Sciences. C. Howells içinde, *Description of the book "Derrida: Deconstruction from Phenomenology to Ethics*, 351-364. Polity Press.
- Dural, B. (2005). *Başkaldırı ve Uyum: Türk Muhafazakârlığı ve Nurettin Topçu*. İstanbul: Birharf Yayıncılık.
- Erdoğan, B. ve Köten, E. (2014). Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 2 (1), 93-113.
- Evsile, M. (1999). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri'nin Konular İndeksi*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Fregon, J., ve Laitin, D. D. (2000). Violence and the Social Construction of Ethnic Identity. *International Organization*, 845-877.
- Fulcher, J. ve J. Scott (2011). *Sociology*, Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. İstanbul: Ayraç Yayınları.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2008). *İç İçe Geçişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Günay, Ü. (2010). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güvenç, B. (1997). *Türk Kimliği*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Habermas, J. (2010). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. *Dipnot*.

- Hadden, J. (. (2002). Sekülerizmden Dönüş. A. Köse içinde, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, 123-161. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Hançerlioğlu, O. (2013). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Harvey, D. (1997). *Postmodernliğin Durumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hentch, T. (2001). *Hayali Doğu Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2002). Milliyetçilik ve Etnisite. *Dans, Müzik, Kültür Folkloru Doğru*, 19-27.
- Hocaoğlu, D. (1994). Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi. *Türkiye Günlüğü*(29), 35-77.
- İnglehart, R., ve Norris, P. (2004). *Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- İrem, C. N. (2004). Türk Muhafazakarlığı Üzerine Bazı Gözlemler. *Karizma*(17), 9-19.
- Işık, O., & Pınarcıoğlu, M. M. (2003). *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jeanniere, A. (1994). *Modernite versus Potmodernite*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Jenkins, R. (2004). *Social Identity (Third Edition)*. London: Routledge.
- Kaya, A. (2010). Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve Zanaat* içinde (s.367-397). İstanbul: İletişim .
- Kirman, M. A. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. Adana: Karahan Yayınları.
- Köse, A. (2001). Modernleşme -Sekülerleşme İlişkisinin Önemi: Yeni Paradigmalar. *Liberal Düşünce*(Güz).
- Lamont, M., ve Molnar, V. (2001). How Blacks Use Consumption to Shape their Collective Identity. *Journal of Consumer Culture*, 31-45.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din*. İstanbul : Rağbet Yayınları.
- Malesevic, S. (2002). Identity: Conceptual, Operational and Historical Critique. S. Malesevic, ve M. Haugaard (Ed.), *Making Sense Of Collectivity* içinde (s. 195-216). London: Pluto Press.
- Mardin, Ş. (2003). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mert, N. (1994). Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam. *Cogito*, 87-99.
- Mollaer, F. (2014). *Muhafazakarlığın İki Yüzü*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Mollaer, F. (2016). *Modernlik Kehanetleri*. Ankara: Phoenix Yayınları.

- Newman, D. M. (2008). *Sociology: exploring the architecture of everyday life*. California: Pine Forge Press.
- Nursi, S. (1984). Sözlür. *Risale_i Külliyyatı* içinde (s. 213). İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayınları.
- Özdemir, E. (2010). Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar. *Eğitim Bilim Toplum*, 9-29.
- Özgür, E. F. (2006). Sosyal ve Mekansal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler, İstanbul, Çekmeköy Örneği. *Planlama*, 79-95.
- Özipek, B. B. (2003). Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye. T. Bora, M. Gültekingil, & (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (s. 66-92). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2011). *Muhafazakarlık Akıl Toplum Siyaset*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Pierre, B., ve Wacquant , L. (2003). *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polanyi, K. (2016). *Büyük Dönüşüm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ritzer, G. (2008). *Modern Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki Basım YAYım.
- Ritzer, G., ve Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki Basım Yayın.
- Rumelili, B. (2014). Kimlik. Ş. Kardeş, ve A. Balcı (Ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş* içinde (s. 260-265). İstanbul: Küre Yayınları.
- RUTLİ, E. E. (2016). Derrida'nın Yapısökümü. *Temaşa*, 49-68.
- Sarup, M. (1995). *Yapısalcılık ve Postmodernizm*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Schutz, A. (1970). *On Phenomenology and Social Relation*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shankar, A., Cherrier, H., ve Canniford, R. (2006). Consumer empowerment: a Foucauldian interpretation. *European Journal of Marketing*, 1013-1030.
- Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization In Empirical Research. *Journal for the Sociology of Religion*(6), 207-220.
- Stark, R. (2002). Sekülerleşme Sorgulanıyor. A. Köse (Ed.), *Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme* içinde (s. 33-75). İstanbul: Ufuk Yayınları.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Suveren, Y. (2014). Türkiye'deki Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Toplumsal ve Kültürel Eksenli Muhafazakârlık Algıları Üzerine: Bir Alan Çalışmasından Notlar. *Mülkiye Dergisi*, 38 (4), 5-39.

- Suveren, Y. (2014). Türkiye’de Sağ-Muhafazakâr Siyasetçilerin Devleti Algılama Yordamları Üzerine Bir Değerlendirme. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (4), 139-151.
- Swartz, D. (2015). *Kültür ve İktidar*. İstanbul: İletişim.
- Taşkın, Y. (2003). Muhafazakarlığın Usulanmaz Çocuğu: Reaksiyonerlik. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (s. 187-216). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Taşkın, Y. (2007). *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşılığında Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tatlıcan, Ü., & Çeğin, G. (2010). Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve Zanaat* içinde (s. 303-367). İstanbul: İletişim.
- Taylor, C. (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tekeli, İ. (1995). Tarih Yazıcılığı ve Öteki Kavramı Üzerine Düşünceler. *Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu* (s. 1-7). içinde İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ. (2004). Türkiye’de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tuğal, C. (2014). *Pasif Devrim*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Turner, J. C. (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. H. Tajfel (Ed.), *Social identity and intergroup relation* içinde (s. 2-48). London: Cambridge University Press.
- Turner, J. C. (1991). *Social influence*. Buckingham: Open University Press.
- Türköne, M. (2004). Muhafazakar Kavramlar. *Muhafazakar Düşünce*(1), 79-86.
- Türköne, M. (2005). *Siyaset*. İstanbul: Lotus Yayınları.
- Unat, N. A. (1979). Toplumsal Değişme ve Türk Kadını. *Türk Toplumunda Kadın*, 1-32. İstanbul: Araştırma Eğitim Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği.
- Wagner, P. (1996). *Modernliğin Sosyolojisi*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Wendt, A. (2012). *Uluslararası Siyasetin Sosyal Teorisi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Wentworth, W. M. (1989). A Dialectical Conception of Religion and Religious Movements in Modern Society. J. K. Hadden ve A. Shupe (Ed.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* içinde (s. 45-63). Paragon House: New York.
- White, J. (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. İstanbul: İletişim.
- Wilson, B. (1985). The Sacred in a Secular Age. P. E. Hammond, *Secularization: The Inherited Model* içinde (s. 9-20). Berkeley: University of California Press.

Yel, A. M. (2010). Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye , İktidar, Modernlik. G. Çeğin , E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve Zanaat* içinde (s. 559-581). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yumul, A. (2000). Modernizmden Postmodernize Ötekilik. *Karizma Dergisi*, 99-103.

Zürcher, E. J. (2003). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık. T. B. (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* içinde (s. 40-54). İstanbul: İletişim Yayınları.

<http://www.sabah.com.tr/gundem/2016/06/06/anneligi-reddeden-eksiktir-yarimdir>.
(Erişim Tarihi: 06.10.2016)



EKLER

EK- 1. Anket Formu

Değerli Katılımcı,

Anadolu Üniversitesi sosyoloji bölümünde yapılan bu doktora çalışması, Türkiye’de kimliklerin toplumsal algıdaki benzerlik ve farklılıklarını açıklamak amacıyla yapılmaktadır. Araştırma tamamen bilimsel amaçlarla kullanılacak olup elde edilen bilgilerin geçerliliği ve doğruluğu sorulara vereceğiniz cevapların gerçek durumu yansıtması ile mümkün olabilecektir. Sorulara vereceğiniz cevaplar tamamen gizli tutulacaktır. Bu doktora tezinin araştırma bölümünde kullanılacak olan anketi cevaplayarak çalışmaya sağlamış olduğunuz katkıdan dolayı çok teşekkür ederiz.

Demografik Sorular

- Yaşınız:.....
- Cinsiyetiniz:.....
- Öğrenim Durumunuz:.....
- Medeni Haliniz:.....
- Mesleğiniz:.....
- Ailenin ortalama aylık geliri ne kadardır (Lütfen Belirtiniz):.....
- Hanenizde sizin dışınızda kaç kişi yaşıyor (Lütfen Belirtiniz):.....
- Kaç yıldır bulunduğunuz ilçede yaşıyorsunuz (Lütfen Belirtiniz):.....
- Oturduğunuz ilçeye nereden göç ettiniz (Lütfen Belirtiniz).....
- Üye olduğunuz herhangi bir sivil toplum kuruluşu/derneği var mıdır? Varsa yazınız.....

1.Kendinizi/kimliğinizi öncelikli olarak nasıl tanımlarsınız?.....

2.Kendinizi siyasi olarak nasıl tanımlıyorsunuz?.....

3.Kendinizi etnik olarak nasıl tanımlıyorsunuz?.....

4.Kendinizi dini olarak nasıl tanımlıyorsunuz?.....

5.Kimliğiniz nedeniyle toplumdan baskı/ayrımcılık görüyor musunuz?

()Çoğunlukla ()Zaman zaman ()Hayır, dışlanma ve baskı görmüyorum

6. Kimliğiniz nedeniyle devletten baskı/ayrımcılık görüyor musunuz?

()Çoğunlukla ()Zaman zaman ()Hayır, dışlanma ve baskı görmüyorum

7.Sizce Türkiye tarihinde en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim hangisidir? İlk üçünü önem sırasına göre belirtiniz.

1.....

2.....

3.....

8.Sizce Türkiye’de bugün en çok baskı ve ayrımcılığa uğrayan kesim kimlerdir?

1.....

2.....

3.....

9.Size göre Türkiye toplumunda laik-antilaik eksenli bir çatışma var mıdır?

Evet Kısmen Hayır Diğer...

10.Size göre Türkiye toplumunda din eksenli bir çatışma var mıdır?

Evet Kısmen Hayır Diğer...

11. Size göre Türkiye’de dindar insanlara baskı yapılmakta mıdır?

Evet Hayır Fikrim Yok

Evet ise en çok hangi alanda baskı yapılmaktadır.....

12. Size göre Türkiye’de laik kesime baskı yapılmakta mıdır?

Evet Hayır Fikrim Yok

Evet ise en çok hangi alanda baskı yapılmaktadır.....

13.Size göre Türkiye’nin en önemli 3 sorunu nedir?

1.....

2.....

3.....

14.Aşağıdaki partilerden hangisine kesinlikle oy vermezsiniz?

Akp Chp Mhp Hdp Sp Oy kullanmıyorum Diğer(Lütfen belirtiniz)...

15.Aşağıdaki kurumlardan öncelikli olarak hangisine güvenirsiniz?(1,2,3 olarak sıralayınız.)

TSK Polis Hükümet Yargı Hiçbiri Diğer(Lütfen belirtiniz).....

16. Size göre Türkiye’de siyasi kutuplaşma var mıdır?

Evet Hayır Fikrim Yok

Evet ise bu siyasi kutuplaşmanın sorumlusu kimdir?.....

17.Kendinizi aşağıdaki tanımlardan hangisine daha yakın buluyorsunuz?

Modern Gelenekçi Hiçbiri Diğer (Lütfen Belirtiniz).....

18.Namaz kılar mısınız?

Bütün namazlarımı kılarım

Bazen aksattıklarım olsa da bütün namazlarımı kılmaya çalışırım

Cuma ve bayram namazlarını kılarım

Yalnız bayram namazlarını kılarım

Yalnız Cuma namazlarını kılarım

Namaz kılmam

19.Oruç tutar mısınız?

Ramazan orucunu tutarım

Ramazan orucunu bazen tutarım

Hiç oruç tutmam

Ramazan orucuna ek olarak nafile orucu tutarım

Fikrim yok

20.Sizce alkol kullanımı:

Yasaklanmalıdır Yasaklanmamalıdır Fikrim Yok

21.Sizce hane/aile reisi kim olmalıdır?

Baba Anne Aile Büyükleri(Dede vb.) Hane/aile reisi olmamalı Fikrim yok

22.En çok hangi gazeteleri takip ediyorsunuz

1.....

2.....

3.....

23.En çok takip ettiğiniz üç TV kanalı hangileridir

1.....

2.....

3.....

24.Oturduğunuz konutun türü nedir?

Gecekondu Site Apartman dairesi Tarihi bina Müstakil Ev Diğer...

25.Oturduğunuz ilçeden taşınmak ister misiniz?

Evet ise nereye taşınmak istersiniz..... Hayır Fikrim yok

Lütfen aşağıdaki her bir ifadeye ne derece katıldığınızı, ilgili kutucuğu işaretleyerek belirtiniz.		Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum	Fikrim Yok	Katılmıyorum	Kesinlikle Katılmıyorum
26.	Değişim karşısında tutucu olunmamalıdır.					
27.	Gelenekleri koruyarak değişmek gerekir.					
28.	Devletin varlığı ve devamı için bireysel özgürlüklerden vazgeçilebilir.					
29.	Devlet millete hizmet için vardır.					
30.	Bireysel özgürlük ve çıkarlardan hiçbir şartla taviz verilmemelidir.					
31.	Düzen ve istikrar demokrasiden önce gelir.					
32.	Otorite ve disiplin olmadan toplumsal düzen sağlanamaz.					

33.	Toplumsal çıkar bireylerin çıkarlarından ve özgürlüklerinden daha önemlidir.					
-----	--	--	--	--	--	--

34.	Bir şeye/bir gruba/bir yere ait olma duygusu benim için önemlidir.					
35.	Evleneceğim kişinin/Eşimin, tamamen karşı olduğum bir partiye oy veriyor olması benim için problemdir.					
36.	Aynı apartmanda kapı komşumun, tamamen karşı olduğum bir partiye oy veriyor olması benim için problemdir.					
37.	Onayladığım bir siyasi/ideolojik görüşe sahip birisinin Türkiye’de Başbakan veya Cumhurbaşkanı olmasından rahatsızlık duyarım.					
38.	Türkiye’de diğer dini kimliklere Müslümanlar kadar fırsat verilmemektedir.					
39.	Türkiye’de Aleviler kendi kültürlerini rahat bir şekilde yaşamaktadır.					
40.	Kadınlar tesettürlü/başörtülü giyinmelidir.					
41.	Evlilik öncesi ilişkiyi doğru bulmuyorum.					
42.	Kadının esas görevi ev işleri ve çocuklarının bakımındır.					
43.	Görücü usulü evliliği doğru buluyorum.					
44.	Aileyi temsil eden erkeklerdir.					
45.	Farklı din ya da mezhepten biri ile evlenilmesi yanlıştır.					
46.	Aile içinde eşler eşit söz hakkına sahiptir.					
47.	Kadınların ülke yönetimine daha fazla katılımı sağlanmalıdır					
48.	Bir kadının gece tek başına çıkmasını doğru bulmuyorum.					
49.	Kadınlar ev dışı işlerde de çalışabilir					
50.	Kadınlar eşlerinden ya da babalarından izin almadan dışarı çıkmamalıdır.					
51.	Evlilik öncesi kız ve erkeklerin arkadaşlık/flört etmelerini doğru buluyorum.					

52.	İlk ve orta öğretimde okuyan kızların başarımı örtmesi beni rahatsız eder.					
53.	Devlet dairelerinde tesettürlü/başörtülü çalışan olmasından rahatsız olurum.					
54.	Kadın isterse kürtaç olabilmelidir.					
55.	Doğum kontrol yöntemleri gereklidir.					
56.	Devletin çocuk sayısı hakkında fikrini söylemesinden rahatsız olurum.					
57.	Kadının namusundan erkek sorumludur.					
58.	Son dönemde artan kadın cinayetleri konusunda hükümetin önlemlerini yeterli buluyorum.					
59.	Ramazanda lokantalar kapatılmalıdır.					
60.	Din dersi ayırım yapmaksızın herkese zorunlu olmalıdır.					
61.	Bu derslerde Müslümanlığın yanı sıra diğer dinler hakkında da bilgi verilmelidir.					
62.	Türkiye’de Gayrimüslimler ve Müslümanlar aynı ve eşit haklara sahiptir.					
63.	Türkiye’de bütün dinlerin mensupları ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmektedir.					
64.	Dinimin gereklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım.					
65.	Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dini inançlarım belirler.					
66.	Gündelik yaşamda yer yer dinsel uygulamalarımın taviz verebilirim.					
67.	Devlet dairelerinde ibadethane olması gereklidir.					
68.	Mesai saatleri, ezan saatlerine göre ayarlanmalıdır.					
69.	Okullarda resmi bayramlar (19 Mayıs-23 Nisan) kutlanmalıdır.					
70.	Okullarda, törenlerde Andımız okunmasını destekliyorum.					

71.	Türkiye’de laiklik tehdit altındadır.					
72.	Başörtüsü yasağı laik devlet olmanın gereğidir.					
73.	Anadolu topraklarında en parlak dönem Osmanlı dönemidir.					
74.	Anadolu topraklarında en parlak dönem Cumhuriyet dönemidir.					
75.	Türkiye’nin geleceğini parlak görüyorum.					
76.	Kendi geleceğimi parlak görüyorum.					
77.	Benim siyasi görüşümü yansıtmayan TV kanallarını/gazeteleri takip etmem.					
78.	Yaşadığım semtte oturanların siyasi olarak düşünceme yakın olması bana güven verir.					
79.	Siyasi olarak benden farklı düşünen insanların olduğu yerde huzursuz olurum.					
80.	Kiraya vermek üzere bir daireye sahip olsam, kiracımın benim siyasi görüşüme yakın olmasına dikkat ederim.					
81.	Alışverişte ürün ve marka tercihimde üretici firmanın siyasi çizgisine dikkat ederim.					
82.	Alışverişlerimde dini-manevi değerlerime uygun mağaza, marka veya ürünleri tercih ederim.					
83.	Alışveriş yaparken dini değerlerim belirleyici olur.					
84.	Alkollü ürün satan marketlerden alışveriş yapmam.					

Ek 2.

Mülakat Soruları

1. Bize kısaca hayat hikâyenizden bahsedebilir misiniz?

Yaşınız, eğitim durumunuz, medeni haliniz, nerelisiniz?

2. Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz?

Hangi kimliğe ait hissediyorsunuz? Neden?

Kendinizi dini olarak nasıl tanımlıyorsunuz?

Kendinizi etnik olarak nasıl tanımlıyorsunuz?

Kendinizi siyasi olarak nasıl tanımlıyorsunuz?

3. Size göre muhafazakâr ne demektir?

Muhafazakâr kimliğe sahip olan birisinin hangi özellikleri öne çıkar?

4. Size göre dindar ne demektir?

Dindar kimliğe sahip olan birisinin hangi özellikleri öne çıkar?

Size göre muhafazakâr ve dindar aynı anlama mı gelmektedir? Farkları nelerdir?

5. Size göre seküler ne demektir?

Seküler kimliğe sahip olan birisinin hangi özellikleri öne çıkar?

6. Size göre laik ne demektir?

Laik kimliğe sahip olan birisinin hangi özellikleri öne çıkar?

Size göre seküler ve laik aynı anlama mı gelmektedir? Farkları nelerdir?

7. Geçmişte ya da bugün kimliğiniz/yaşam şekliniz nedeniyle baskı hissettiğiniz oldu mu?

Kimlerden ne tür baskılar gördüğünüz?

Kimliğiniz nedeniyle toplumdan baskı ve ayrımcılık gördünüz mü?

Geçmişte toplumdan baskı ve ayrımcılık görüyor muydunuz?

Ne tür bir baskı ve ayrımcılık gördünüz kısaca anlatır mısınız?

Kimliğiniz nedeniyle devletten baskı ve ayrımcılık gördünüz mü?

Geçmişte devletten baskı ve ayrımcılık görüyor muydunuz?

Ne tür bir baskı ve ayrımcılık gördünüz kısaca anlatır mısınız?

8. Sizce Türkiye’de insanlara baskı yapılıyor mu?

Hangi alanda yapılıyor?

Din üzerinden baskı yapılıyor mu? Kimlere yapılıyor?

Laiklik üzerinden baskı yapılıyor mu? Kimlere yapılıyor?

Baskıyı kim yapıyor?

9. Sizce bugün Türkiye’nin en büyük problemi nedir? Neden?

10. Türkiye’de en güvendiğiniz kurum hangisidir? Neden?

11. Türkiye’de kutuplaşma var mıdır?

Varsa kimler arasında ve sizce kutuplaşma nedeni nelerdir?

12. Türkiye’de kadının toplumsal konumu hakkında ne düşünüyorsunuz?

Sizce Türkiye’de kadınlar özgür şekilde yaşayabiliyorlar mı?

Sizce kadının namusundan kim sorumludur?

Sizce kadınlar dışarı çıkarken eşlerinden izin almalı mıdır?

Sizce kadınların birinci görevi nedir?

13. Sizce Türkiye’de herkes dinini rahat bir şekilde yaşayabiliyor mu?

Neden yaşayamıyor?

Müslümanlar ibadetlerini rahat bir şekilde yerine getirebiliyor mu?

Gayri Müslümler ibadetlerini rahat bir şekilde yerine getirebiliyor mu?

Devlet dairelerinde ibadethane olması, mesai saatlerinin ezan saatlerine göre ayarlanması konusunda ne düşünüyorsunuz?

Devlet dairelerinde başörtülü çalışan olması konusunda ne düşünüyorsunuz?

14. Nerelerden alışveriş yapıyorsunuz?

Neden bu mağaza ve markaları tercih ediyorsunuz?

Ürün ve marka tercihlerinizde dininiz belirleyici oluyor mu?

Ürün ve marka tercihinizde kimliğiniz, siyasi görüşünüz belirleyici oluyor mu?

Medya tercihleriniz de dininiz belirleyici oluyor mu?

Medya tercihinizde kimliğiniz, siyasi görüşünüz belirleyici oluyor mu?



Ek 3.**Nitel Görüşme Yapılan Kişilerin Demografik Verileri**

Sultanbeyli		Sayı	Kadıköy	Sayı	Toplam
Abdurrahmangazi Mah.		6	Caferağa Mah.	6	
Turgut Reis Mah.		5	Caddebostan Mah.	3	
Battalgazi Mah.		5	Fenerbahçe Mah.	3	
Total		16	Total	12	28
İlçeler		Sultanbeyli	Kadıköy	Toplam	
Yaş	18-24	3	1	4	
	25-34	7	1	8	
	35-44	2	5	7	
	45-54	2	2	4	
	55-64	1	2	3	
	65 +	1	1	2	
	Total	16	12	28	
Cinsiyet	Kadın	8	6	14	
	Erkek	8	6	14	
	Total	16	12	28	
Eğitim Durumu	İlkokul	5	1	6	
	Ortaokul	2	1	3	
	Lise	5	4	9	
	Ön lisans	2	2	4	
	Lisans	2	4	6	
	Total	16	12	28	
Meslek	Kamu Beyaz Yakalı	1	2	3	
	Özel Sektör Beyaz Yakalı		3	3	
	Özel Sektör Mavi Yakalı	3	1	4	
	Emekli	1	1	2	
	Ev Kadını	7	2	9	
	Öğrenci	2	1	3	
	Esnaf		1	1	
	Serbest Meslek	2	1	3	
	Total	16	12	28	
Medeni Durumu	Evli	12	9	21	
	Bekâr	4	2	6	
	Boşanmış		1	1	
	Total	16	12	28	
Hane Geliri	1001-2000	4	2	6	
	2001-3000	8	1	9	
	3001-4000	2	2	4	
	4001-5000	1	1	2	
	5001 +	1	6	7	
	Total	16	12	28	

Hane Nüfusu	Yalnız		1	1
	1	2	1	3
	2	4	3	7
	3	6	5	11
	4	1		1
	5	2	1	3
	5 +	1	1	2
	Total	16	12	28
İkamet Süresi	0-5	1	2	3
	5-10	1	3	4
	10-15	2		2
	15-20	3	3	6
	20-25	4	2	6
	25 +	5	2	7
	Total	16	12	28
Nereden Göç Edildiği	Akdeniz	2		2
	Karadeniz	4		4
	İç Anadolu	4	2	6
	Doğu Anadolu	3	2	5
	İstanbul Farklı Bir İlçe	3	8	11
	Total	16	12	28
Üyelik	Parti	2		2
	Hemşeri Derneği	1		1
	Mesleki Derneği/Sendikası		1	1
	Diğer	1	1	2
	Boş	12	10	22
	Total	16	12	28

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Meryem MEMİŞ DOĞAN

Yabancı Dil : İngilizce

Doğum Yeri ve Yılı : Kadıköy/1988

E-Posta : meryemmemis@gmail.com

Eğitim ve Mesleki Geçmişi:

- **2012, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı**
- **2009, Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü**
- **2004, Yakacık Lisesi**

- **2018- , Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü**
- **2012-2018, Araştırma Görevlisi, Anadolu Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü**
- **2010-2012, Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü**