

HABİTUS DÖNÜŞÜMÜ OLARAK MUHAFAZAKÂRLIĞIN İKTİDAR DENEYİMİNİ KAVRAMSALLAŞTIRMAK¹

CONCEPTUALIZING THE EXPERIENCE OF CONSERVATISM AS A HABITUS TRANSFORM

İrfan ÖZET²

ÖZET

Muhafazakârlık paydasında buluşan toplumsal blok, günümüz Türkiye’inde merkezileşerek iktidar öznesi haline gelmiştir. Bu gerçeklikten hareketle çalışmanın amacı, toplumsal ve siyasal düzeyde gelişen bu iktidar deneyiminin kentli muhafazakârlarda habitus dönüşümüne etkilerini ortaya koymaktır. Gündelik yaşamda bir eylem ve algı hattı olarak habitus, yapısal düzeydeki dönüşümler etrafında biçimlenmektedir. Bu çerçevede muhafazakârların hiyerarşi alanlarındaki değişen yörüngesi, habitusun izlediği güzergahı doğrudan belirlemektedir. Özellikle egemen grupların rutin bir kamusal refleksi olarak dışlayıcı kapanmanın muhafazakârların yaşam alanlarında artan hacmi, dönüşümün en net yansıma imkânı bulduğu zemin halindedir. Dışlayıcı kapanma ve habitus dönüşümü arasındaki bu bağıntı, çalışmanın yaslandığı temel referans alanıdır. Muhafazakârların yaşam alanlarında dışlayıcı kapanmanın sınıfsal ve kültürel düzeyde artan seyri, son tahlilde habitusu da dönüştürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Habitus dönüşümü, dayanışmacı kapanma, dışlayıcı kapanma, İslami hareket

ABSTRACT

The social block, which met in the frame of conservatism, became the subject of power by becoming centralized in today’s Turkey. Moving from this reality, the aim of this study is to reveal the effects of this power developed on the social and political level on the habitus transformation in urban conservatives. Habitus as a line of action and perception in everyday life is shaped around structural transformations. In this context, the changing trajectory of conservatives in the hierarchy areas directly determines the route followed by the habitus. The increasing volume of exclusionary closure in conservative living spaces, especially as a routine public reflex of the dominant groups, is the ground where transformation has the most clear reflection possibility. This correlation between exclusionary closure and habitus transformation is the main reference area for which the study is based. In conservative living spaces, the increasing course of exclusionary closure at the class and cultural level transforms the habitus in the final analysis.

Keywords: Habitus transformation, solidaristic closure, exclusionary closure, Islamic movement

¹ Bu makale, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı’nda Doç. Dr. Cevdet Yılmaz danışmanlığında tamamlanan “Kentli Muhafazakârlarda Habitus Dönüşümü: Fatih ve Başakşehir Örneği” başlıklı doktora tezinden türetilmiştir.

² Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı. E-Posta: vizyon24@hotmail.com

GİRİŞ

Modern sosyolojide, sistem karşıtı hareketlerin ve toplulukların iktidara kavuşma süreciyle birlikte dönüşümü, merkezi ilgi alanlarından biri olmayı sürdürmektedir. Türkiye örneğinde bu sosyolojinin taşıyıcı aktörlerinden biri de muhafazakârlardır.³ Modernleşme sürecinin uzun bir safhasında “çevre”de konumlanan muhafazakâr blok (partiler, cemaatler, STK’lar...), günümüzde toplumsal ve siyasal boyutlarıyla iktidar merkezinde yer almaktadır. Yeni deneyimle birlikte, muhafazakârlığa ilişkin “modern retorik” önemli ölçüde yön değiştirir. Açılan yeni sayfada iktidar statüsüne erişim deneyimi, muhafazakârlığın kamusal reflekslerini biçimlendirmektedir. Nitekim muhafazakâr yaşam alanlarında gündelik ilişkilerin ritmi, giderek egemen topluluklara özgü zihniyet ve davranış kalıpları yönünde hız kazanmaktadır.⁴ Bu çerçevede “sistemin değişimi ve dönüşümü”⁵ odaklı dinamik repertuarın

³ Muhafazakârlığın araştırmadaki ifade alanını; kavramsal boyutla birlikte, modern Türkiye örneğinde tarihsel ve toplumsal tecrübeleri belirler. Muhafazakârlık, ilk olarak etimolojik kökeninde yer aldığı gibi, “muhafaza etme” motivasyonlarının ön planda olduğu bir sosyal gerçekliğe işaret eder. Burada “muhafaza edilenin ne olduğu?” ise, toplumsal ve tarihsel tecrübeye göre değişen bir durumdur. Kavramın felsefi varlığı ilk olarak, 1790’da Edmund Burke tarafından yazılan “Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler” kitabı ile şekillendi. Bu açıdan kavramın dolaşıma sokulduğu tarihsel moment Aydınlanma Çağı, Fransız Devrimi ve Sanayi İnkılabı’nın beraberinde tetiklediği radikal değişim dalgasıdır. Evrensel ölçekte yaygınlık kazanan bu süreç karşısında muhafazakârlığın ana refleksi, “toplumların geçmişten günümüze taşıdıkları özgün kurumların bütütin aşılması” tehlikesinin altını çizen bir itirazdır. Radikal değişim dalgası karşısında yerel değerlerin savunuculuğuna soyunan muhafazakarlıkta din, aile, cemaat gibi ara kurumların hayati varlığına işaret edilir. Bu açıdan toplumsal değişimlerin “tedrici” bir zeminde ve geleneksel ara kurumların varlığını gözetten bir hassasiyetle sürdürülmesinin altı çizilir. Burke, Fransa örneğinde jakoben elitlerin tarih ve geleceğe saldırılarının tahribat düzeyini, İngiliz “Doğu Hindistan” Şirketi’nin Hint kültürüne saldırganlığıyla eş tutar. (Nisbet, 2007, s. 55-108).

Muhafazakârlıkla ilgili bu genel çerçeve, birçok toplumda olduğu gibi, modernleşen Türkiye’de de muhafazakârlığın ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili oldukça anlamlı bir tablo ortaya koyar. Ana hatlarıyla Türk muhafazakârlığı, erken Cumhuriyet dönemiyle hız kazanan radikal devrimler karşısında, din merkezli geleneksel değerler ve ara kurumların istikrarına odaklanan bir çizgiyi temsil eder. Bu çerçevede, “toplumsal değişimler”le ilgili temel refleksleri, muhafazakârlığın evrensel tecrübeleriyle önemli ölçüde uyum içerisinde. Türk muhafazakârlığında, modernleşmenin ekonomik ve teknolojik boyutlarıyla yoğun bir bütünleşme arzusu gelişirken; kültürel değişim taleplerine ise sert bir direnç gösterilir. Araştırma ise, muhafazakârlığın toplumsal ve siyasal düzeydeki güncel iktidar deneyimi öncesindeki bu *a priori*nin ne ölçüde dönüştüğünü, gündelik yaşamın eğilimler, tutumlar ve ilişkiler ağına yönelerek anlamaya çalışır.

Diğer taraftan çalışmada “güncel bir iktidar öznesi olarak muhafazakarlık”, politik iktidar ve onunla bütünleşen toplumsal bloku kuşatan “kamusal kimlik”ten hareketle seçilmiştir. Bu çerçevede, AKP’nin kurucu ideologlarından Yalçın Akdoğan’ın parti örgütü tarafından yayınlanan “AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi” adlı çalışmasında sunuş yazısını kaleme alan R. Tayyip Erdoğan’ın daha ilk cümlesi, bu gerçekliği oldukça net bir şekilde ifade etmektedir: “Adalet ve Kalkınma Partisi, siyaset felsefesini muhafazakâr demokrasi olarak belirlemiştir.” (Akdoğan, 2003, s. 3)

⁴ Nitekim çalışma, politik temsillerin merkezde olduğu makro-yapısal “iktidar alanı” ve gündelik yaşamda gelişen deneyim ve eğilimler arasında simbiyotik bir ilişkiden hareket eder. Sözelimi Wacquant’a göre, alan içindeki konumları, aktörleri ve sosyal grupları belirli reflekslere yöneltir: Egemen konumları işgal edenler, *koruma stratejilerini* sürdürme eğilimindeyken; tabi konumdakiler *yıkma stratejileri* geliştirmeye yatkındırlar (Wacquant, 2014, s. 64). Bir diğer ifadeyle, grupların toplumsal dünyayı algılama ve inşa etme biçimleri, toplumsal hiyerarşideki konumları temelinde gelişir (Ritzer, 2013, s. 530). Dolayısıyla gündelik yaşamda bir

yerini, “statükocu” ve “tekelleşmeci” eğilimler alır. Makro düzeydeki bu dönüşüm, muhafazakâr seçkinlerin kamusal politikalarından, sıradan muhafazakârların gündelik yaşam ayrıntılarına kadar uzanır.

Muhafazakârlık paydasında buluşan toplumsal bloğun modernleşme süreci boyunca devingen niteliği, çalışmanın da “süreç temelli” ve “kapsayıcı” kavramsal önermelere yönelmesini sağlamıştır. Seçilen kavramların, muhafazakârlığın toplumsal ve siyasal iktidar düzeyindeki akışkan sürecini açıklama kapasitesi göz önünde bulundurulmuştur. Bu çerçevede iktidarın toplumsal-sınıfsal ve kültürel düzeyleri içeren geniş sahasında, grupların rekabetçi-dışlayıcı motivasyonlarını merkeze alan Weberyen “sosyal kapanma” ve Bourdieücü “habitus dönüşümü” kavramları bunların başında gelir.

Sosyal kapanma alanı, muhafazakârların toplumsal ve siyasal iktidara erişim sürecinde rekabet ve çatışma deneyimlerine yapısal bir çerçeveden hareketle yaklaşır. “Habitus” ise, gündelik deneyimlerin üretimi ve yeniden üretimiyle (Özsöz, 2009, s. 19), makro düzeydeki bu gerçekliği belirli bir istikrara kavuşturmaktadır. Nitekim muhafazakârların iktidar dağılımında değişen konumları, gündelik yaşamda bir eylem ve algı hattı olarak habitusun izlediği güzergahı doğrudan belirlemektedir. Bu analizi muhafazakârlığın kentsel serencamı üzerinden somutlaştırdığımızda, “İslami hareket” etrafında gelişen dinamik ağ modeli öne çıkar. 1950’lerin göç sürecinden itibaren Kemalist modernliğe yönelik, kent ortamlarındaki bir dizi alanda hayata geçirilen “karşı-ağlar”, muhafazakârlığın toplumsal hiyerarşideki sıçramasında belirleyici dinamik olarak yer alır. Çalışma boyunca, mekân ve ağ-türü dinamikler etrafındaki bu ortak hikayeden hareketle, habitus dönüşümünün izleri sürülmeye çalışılacaktır.

eylem ve algı hattı olarak habitusun biçimlenmesi ve dönüşümü; muhafazakârların hiyerarşi/iktidar konumundan bağımsız gelişmez.

Tez çalışması kapsamında, kentli muhafazakârlar odağında gelişen dönüşüm, daha çok gündelik yaşama yansıyan boyutlarıyla ele alınmıştır. Sözgelimi araştırma kapsamında siyasal parti ve örgütlere yer verilse de, bunların özellikle seçili mekânlardaki ilişkiler dünyasına dönük yüzleri öne çıkarılmıştır.

⁵ Nitekim, İslamcılığın muhalif zamanlarındaki entelektüel temsillerinden “Yeni Zemin” dergisinde yer alan kapak dosyaları da, bu dinamizmi çarpıcı bir şekilde ifade etmektedir:

“Değişimin Önündeki Engel: Kemalizm”, **Yeni Zemin**, Sayı:16, 1994.

Davut Dursun, “Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur”, **Yeni Zemin**, Sayı:8, 1993.

Dönüşümü Kavramsallaştırmak

Sosyal gerçekliği, toplumsal grupların dönüşümlerini dâhil ederek açıklama imkânı sunan sosyal kapanma, çalışmanın temel kavramsal referanslarının başında gelir. Kavram, sosyolojik yazında ilk olarak Weber tarafından dolaşıma sokulur. Çağdaşı olan birçok sosyal bilimci gibi, Weber'in de modern topluma ilişkin analizlerinin merkezinde “sosyal eşitsizlikler” yer almaktadır. Ancak Weber'in eşitsizlik tasavvuru, ekonomizmin piyasa ilişkilerinden, kültürel kimliğin ayırım üreten motivasyonlarına kadar uzanır. Bu yönüyle tabakalaşma alanını üretim araçlarıyla ilişkilerle sınırlayan Marksist çözümlemeden farklılaşır. Diğer taraftan Weber, “*eşitsizliğin*” bir toplumsal gerçeklik olduğunu da kabul eder. Elit grupların, kendileri dışında kalan geniş sosyal kesimlerin toplumsal yaşamdaki kaynak ve fırsat alanlarına erişimlerini sınırlandırma ve yaşam şanslarını maksimize etme adına kapanmalara yöneldiklerini belirtir (Weber, 2012, s. 464), (Weir, 2007, s. 790).

Görüldüğü gibi Weber'in kapanma tasavvuru, modern toplumlardaki güç, eşitsizlik ve dışlama pratiklerini, sosyal gruplara dönük boyutlarıyla ele almaktadır. Buradaki topluluklar skalası; mikro ölçekteki sınıf-kültürel cemaatlerden, kentli muhafazakârlar örneğinde belirli bir kimlik etrafında bütünleşen daha geniş kitlelere kadar uzanır. Toplum ise; “sınıf ya da statü-temelli kolektiviteler halinde örgütlenen insanların genelde ekonomik, politik ve simgesel kaynaklara sahip olma ayrıcalığını genişletme ve koruma mücadelesinde buldukları alanlar” (Turner, 2000, s. 28) olarak görülür. Bu strateji doğal olarak, toplumsal yaşamdaki imtiyaz alanlarının dağılımında sürprize yer bırakmayarak, egemen grupların dışında bir seçeneğe yer bırakmamaktadır.

“Kapanma”, grupların kendilerini ötekilerden ayıran sınırları koruma sürecine göndermede bulunur (Giddens, 2000, s. 229). Çoğunluk grup üyeleri, azınlıktaki gruplara karşı gündelik yaşamında iş, evlilik ve konut piyasalarında ayrımcı davranabilirler (Wimmer, 2008, s. 991). Gruplar arası eşitsizliğin hüküm sürdüğü modern toplumlarda egemen gruplar; azınlık ve madun düzeydeki zayıf toplulukları damgalayabilir, tanımlayabilir ve etiketlendirebilir. Sosyolojik olarak gruplar arasındaki güç dengesizliği de, doğal olarak bu tür damgalama süreçlerinde açığa çıkar. Damgalayabilme, toplumsal gücü gösterir. Damgalamayla birlikte baskın grup, madun gruplarla ilgili kalıp yargılar üretir (Çayır, 2012, s. 11).

Sosyal kapanmanın çalışmadaki bir diğer işlevselliği; modern toplumlardaki hiyerarşik manzarayı, kimlik gruplarının dönüşümlerini dâhil ederek açıklama imkânı

sunmasıdır. Bu açıdan “süreç temelli” bir yaklaşımdan hareket eder. Özellikle Parkin’in kapanma perspektifine yöneldiğimizde, bu gerçeklik kendisini daha net gösterir. Parkin, sosyal kapanmayı statü gruplarının dışlayıcı pratikleriyle sınırlandıran Weber’in aksine (Weber, 2012, s. 464); kapanma alanını “alt-kimlik grupları”nın dâhil olabildiği bir zemine doğru genişletir (Parkin, 1974, s. 5-10; Parkin, 2006, s. 126). Bu açıdan, toplumsal yaşamdaki fırsat alanlarının çeperinde kalmış sistem karşıtı grupların merkezileşme sürecine odaklanır. Parkin’e göre, hiyerarşik manzaranın etkisiyle madun grupların yaygın bir kamusal refleksi olarak, “dayanışma” temelli bir kapanma formu öne çıkar. Dayanışma ağlarının topluluğu mobilize kılmasıyla, tabakalaşma sisteminin dengelenmesi öngörülür (Parkin, 1974, s. 5-10).

Gelinen noktada, mobilizasyon kaynağı olarak dayanışma ağlarına başvurulması, kimlik gruplarının sosyal hiyerarşinin merkezine açılımında önemli rol oynar. Ancak merkezileşme süreciyle birlikte, bir “iktidar rutini” olarak kapanma formları da çeşitlenmeye başlar: Dayanımcı ilişki ağlarına ilaveten, egemen gruplara özgü “*dışlayıcı kapanma*” eğilimleri ortaya çıkar. Parkin, bu süreci “*ikili kapanma*” olarak adlandırır (Parkin, 2006, s. 126-127). Bu süreçte, dayanımcı-içermeci ilişki ağlarının topluluk üzerindeki belirleyici niteliği aşınmaktadır. Grup, toplumsal hiyerarşide merkeze yerleştikçe, kamusal yüzünde dışlayıcı kapanma eğilimleri de ağırlık kazanabilmektedir.

Diğer taraftan, kapanma formları etrafındaki bu dönüşümün gündelik yaşamın ayrıntılı ve incelikli dünyasındaki temsillerine yöneldiğimizde, Bourdieu’nün “toplumsal yapıların içselleştirilmesinden kaynaklanan pratik oluşum kalıpları” (Bourdieu, 2015, s. 162) olarak adlandırdığı “*habitus*” kavramı, önemli bir referans olarak yerini alır. Kavram olarak habitus, bireylerin sosyalleşme süreciyle belirli bir şekilde dünyayı görmelerine yol açan algılar, değerlendirmeler ve eylemler matrisi olarak hizmet gören eğilim ve yatkınlıklardır. Bireysel karakter ya da ahlaktan ziyade, sosyal yapıları meşrulaştıran ve yeniden üreten kültürel-sınıfsal koşullara işaret eder (Silva, 2006, s. 233). Dolayısıyla habitus; düşünce tarzımız, eşyayı tasnif şeklimiz, dünya görüşümüz ve duygularımızdan hareketle, “biz” ve “çevremizdeki dünya” arasındaki ilişkilere işaret eder (Yel, 2014, s. 565).

Habitusla ilgili bu kısa tanımlamadan sonra, kavramın sosyal kapanma alanıyla bağlantısına değinmek gerekir. Önceki başlıkta vurgulandığı gibi, alan içindeki konumları, aktörleri ve sosyal grupları belirli reflekslere yöneltir: Egemen konumları işgal edenler, *koruma stratejilerini* sürdürme eğilimindeyken; tabi konumdakiler *yıkma stratejileri* geliştirmeye yatkındırlar (Wacquant, 2014, s. 64). Bu yönüyle habitus, toplumsal dünya

içerisinde uzun süre bir konum ya da hiyerarşi alanında bulunmanın sonucu olarak gelişir. Dolayısıyla sosyal gruplar düzeyinde düşündüğümüzde, grubun hiyerarşi dünyası içerisindeki konumunun doğasına bağlı olarak gelişir ya da değişir (Ritzer, 2013, s. 531). Geline noktada habitusun biçimlenmesi ve gelişimi; toplulukların hiyerarşi/iktidar konumundan bağımsız gelişmez. Aynı zamanda iktidar dağılımındaki değişimler, gündelik yaşamdaki bir eylem ve algı hattı olarak habitusun dönüşümünde belirleyicidir.

Bourdieu'ye göre habitus, mutlak ve değişmez bir form olarak düşünülmemelidir. Yeni deneyimlere bağlı olarak, durmaksızın değişir (Bourdieu, 2016, s. 193). Bu çerçevede habitus, mekanik biçimde bireylerin zihinsel tasarımları ve eylemlerini belirleyen katı bir eğilimler sistemi değildir. Güncel toplumsal koşullar, habitusu bütünüyle açıklamaz, o değişime açıktır. Grubun ya da bireyin sosyal hiyerarşideki yörüngesi, sosyal mobilizasyon deneyimi habitus dönüşümlerini analiz etmek için göz önüne alınmalıdır (Cuhe, 2013, s. 113). Nitekim Türk muhafazakârlığının modernleşme süreci boyunca iktidar dağılımındaki farklılaşan konumları, kent ortamlarında hayata geçirdiği habitusun izlediği güzergahı önemli ölçüde belirlemektedir.

Kentsel Deneyimin Erken Evreleri: “Karşı-Ağlar” ve Filizlenen Habitus

Sosyal kapanmanın grupların rekabet ve çatışma arenası olarak gördüğü kamusal deneyim; muhafazakârların 1950'lerden günümüze kentsel alanlarda ivme kazanan merkezileşme sürecine uyarlandığında, oldukça anlamlı bir manzara ortaya çıkar. Kadraja ilk olarak, araştırmaya seçilen topluluğun ve mekânın (Fatih) karşılıklı etkileşimleri girmektedir. Muhafazakârlığın kentsel alanlarda yeni bir entite olarak görünümüne kavuşması, özellikle 1950 sonrası taşradan metropollere doğru gelişen göç dalgasıyla gerçekleşir. Kentin “çeperdeki sosyolojisi”nin ana akım temsili haline gelen kitle, zamanla politik, mekânsal, iktisadi vb. bir dizi alanda yaygınlığa kavuşur. İslami hareket etrafında, Kemalist modernliğe yönelik, toplumsal alanın kılcal damarlarına kadar yayılan dinamik bir *karşı-ağ* modeli sahne almaktadır. Geniş topluluğun farklılaşan alanlardaki bu varlığı, çalışmada “sosyal hareket” boyutları üzerinden analiz edilmiştir. Habitusun kentsel ortamlarda gelişimi adına sosyal hareketlere başvurulması, Göle'ye göre, İslamileşmeyi “siyasal aktörler” üzerinden ele alma indirgemeciliğinden kurtulma adına önemlidir. Kentsel-İslam'a, sosyal hareketler hattından yönelmek; siyasal hareketin kapsayıcılığı karşısında gölgede kalan alt akımları açıklamamızı mümkün kılmaktadır. Sosyal hareketler yaklaşımı, kentsel-İslami habitusun süreçsel

yönlerine, dolayısıyla oturmamış, dinamik ve değişim halindeki karakterine vurgu yapar (Göle, 2000, s. 21-22). Nitekim bu çalışma da, muhafazakârlığın kentsel serencamını değişime kapalı-statik kalıpların ötesine uzanarak, dinamik bir habitus olarak resmetmektedir.

Diğer taraftan taşralı muhafazakârların kente yerleşimiyle ivme kazanan dayanışma ağları, ağırlıklı olarak iki ana motivasyondan hareketle kurulur. Dayanışmanın erken modelleri, kentin kültürel ve ekonomik düzeydeki karmaşık haritasında, *tutunmaya dönük* motivasyonlarla biçimlenir. Bu ilişki ağları, göçmen muhafazakârları kentin massedici etkileri karşısında kaybolmaktan kurtarmış, kentte var kalabilmenin temel koşulu olan iş ve konut piyasasında tutunabilme fırsatları oluşturmuştur (Işık ve Pınarcıoğlu, 2013, s. 96). Benzer ağlar aracılığıyla, kültürel kimliği muhafaza, hatta kentli bir düzeye kavuşturma imkanları da gelişmiştir. Dolayısıyla kentsel yaşama entegrasyonun öncü deneyimleri, taşralı kitlenin kendi habitusu sınırlarında gelişen, mütevazı düzeydeki ekonomik ve kültürel imkân alanlarına sahne olmaktadır.

Diğer taraftan, istikrarlı bir hat izleyen ve giderek derinleşen dayanışma ağlarının muhafazakâr topluluk için taşıdığı anlam da genişleyecekti. Erken modelleri kentsel yaşama “tutunma” düzeyinde gelişen bu ağlar; zamanla “kamusal yaşama hakim olarak; salt dayanışma ilişkisinden çıkıp, güç ilişkilerine dönüşür” (Erder, 2015, s. 64). Parkin’in belirttiği gibi, dayanışma ağlarının kamusal deneyime yön vermesiyle, toplumsal iktidarın dağılımında merkezde yer alan seçkinlerin imtiyaz alanlarına doğrudan meydan okunuyordu (Parkin, 1974, s. 5). Dayanışma ağlarının ürettiği dinamizm, geniş topluluğa “*güç ve iktidar alanlarına yerleşim*” motivasyonu kazandırıyordu. Parti örgütleri, STK’lar, cemaatler vb. aktörler etrafında gelişen dayanışmanın içeriği, giderek “stratejik” bir anlama kavuşuyordu.

Bu tür motivasyonların merkeziliği, toplumun “maduniyet hanesinde” yer alan diğer kesimleriyle kurulan ilişkilerde de kendisini göstermekteydi. Kemalist modernliğin “makbullük sınırları” dışında kalan çevredeki geniş kitleyle kurulan iletişimde, “davet” diline başvuruluyordu. Nitekim Simmel’e göre, çatışma süreci yalnızca ötekileştirilen gruplara karşı sınırları belirginleştirmez; birbirleriyle hiçbir ilişkisi olmayan bireyleri ve grupları da bir araya getirebilir (Simmel, 1966, s. 98-99). Bu çerçevede, Türkiyeli muhafazakârların 1950 sonrası kamusal iletişim reflekslerine yöneldiğimizde, Simmel’in vurguladığı türden bir “konsensüs” arayışı öne çıkar. Kemalist hegemonya karşısında, çeperdeki toplulukların temerküz ettiği İslami muhalefet hattı; etnik, kültürel ve sınıfsal düzeyde çok farklı

katmanlara seslenebilmekteydi. Simmel'in yaklaşımıyla çoğulcu bir kamusalığa açılan bu tür pratikler, çatışma sürecinin doğal refleksi olarak gelişmekteydi.

Benzer olarak Parkin'e göre, toplumsal iktidarın dağılımında çeperde yer alan grupların kolektif gruplara yönelik dışlama stratejileri, dayanışmacı kapanma evresinde aktif değildir. Bu süreçte dışlamaya dair pratikler, daha çok bireysel ilişkilerin sınırlı alanlarında gelişir (Parkin, 1974, s. 10). Dolayısıyla dayanışmacı kapanma evresinde grubun temel motivasyonu, dayanışma ağları üzerinden sosyal hareketliliğe kavuşarak, toplumsal iktidarın dağılımındaki setleri kaldırmaktır. Kolektif-kimlik temelli dışlamalar, bu evrede öne çık(arıl)maz. Nitekim, muhafazakârlığın erken kentsel deneyimlerinde gelişen habitus, nispeten kapsayıcı ve içermeci bir hüviyete sahiptir. Ancak bu gerçeklik, muhafazakârlığın toplumsal iktidarın dağılımındaki konumuyla önemli ölçüde bağıntılıdır.

Habitusun İnşasına Mekânlardan Bakmak: Fatih Örneği

Muhafazakâr dayanışmanın kentte en yoğun görünümüne kavuştuğu mekânlar ise *mahalleler*dir. Kentin taşra sosyolojisine açılan saçakları ya da merkezindeki yerli-orta sınıfların giderek boşalttığı alanlar halini alan bu mekânsal birimler; bir dizi enformel ilişki ağlarıyla donatılmaktaydı. Bu tür enformel ağların sağladığı güvenceyle, taşradan kentin mahalle alanlarına yönelen göçmen muhafazakârlar, Alver'in deyişiyle, burada “bir aidiyet ortamına dahil olmaktadır (Alver, 2013, s. 47). Bu yönüyle mahalle; kent ortamıyla tanışmış muhafazakârların kimlik edindiği ve dış dünyaya dönük algısını belirli kalıplar etrafında biçimlendiren eğilim ve normları ifade eden *habitusun* inşa alanıdır.

Dolayısıyla muhafazakâr topluluk ve mekânın karşılıklı etkileşimine dayalı bir dönüşüm serüvenine tanık olunmaktadır. Casey'e göre, “mekânsız benlik ve benliksiz mekân yoktur. Mekân ve benlik arasındaki bu bağıntıyı ise habitus oluşturur. Dolayısıyla belirli bir habitus, aynı zamanda belirli bir mekânda ortaya çıkar” (Casey, 2001, s. 684-686). Nitekim “dayanışmadan güç ilişkilerine uzanan” (Erder, 2015, s. 63) bir dizi ağ, kentin mahalle alanlarında İslami habitusu biçimlendirmektedir. Cemaatler, partiler, öğrenci yurtları, gençlik örgütleri gibi çeşitlenen ağlar; tepede “din”in yer aldığı habitusu, istikrara kavuşturmaktadır. Mahallelerin fiziksel ve sosyal hafızası ise, bu dönüşümü yansıtan deneyimlere sahne olmaktadır.

Karşılıklı etkileşim sürecinin diğer halkasını ise, Fatih örneğinde *mekânın kendi iç dönüşüm süreçleri* oluşturur. Nitekim habitusun kentsel formunun biçimlenmesinde, Cumhuriyet sonrası dönemin ekonomi-politik dönüşümleri belirleyicidir. Bölgedeki ekonomi-politik dönüşümleri tetikleyen ana dinamik, Haliç kıyılarının 1930’lardan itibaren endüstriyel işletmelere açılmasıdır. Dönem boyunca, devlet elitleri tarafından görevlendirilen Fransız kent plancısı Henri Prost’un kararlarıyla, Haliç kıyılarındaki yalıların yerini, sanayi kuruluşları almıştır (Tekeli, 1994, s. 264). Bu çerçevede Haliç’in Fatih’e bakan kıyılarını çevreleyen Ayvansaray ve Balat mahalleleri, 1980’lerin ortasına değin endüstriyel havzaya dönüşmüştür. Kentin diğer alanlarında genişleyen sanayi bölgeleri etrafında çok sayıda gecekondulu mahallesi ortaya çıktığı gibi (Türkün vd., 2014, s. 57); Fatih de, taşralı-göçmen kitlenin temerküz alanına dönüşmüştür.

Dolayısıyla bölgenin fiziksel dokusu, endüstriyel havza görünümü kazanırken; sosyolojik dokusu, peyderpey muhafazakârlığa açılıyordu. Yükseliş motivasyonları eşliğinde alana yerleşen kitle, zamanla yerli topluluklardan “gayrimüslimler” ve “kentli-orta sınıflar”ın bölgeden ayrılmasıyla, hakim demografi haline gelmiştir. Gayrimüslim kitlenin mekânsal tasfiyesinde, Balat-Ayvansaray hattının 6-7 Eylül Olayları’nın merkez üslerinden biri olması öne çıkar. Diğer taraftan, kentin eski sakinleri, yani eski orta sınıf değerlerine sahip kendinden emin, tanınmış, yerleşik aileler; (muhafazakâr) göçü, bir “*taşra istilası*” saymışlar (Karpat, 2003, s. 114). Taşra kökenli kitlenin kente gelişleri, konut edinme biçimleri, yaşam tarzları bakımından yerleşik orta sınıf kentliler tarafından en çok yadırganan ve “sorun” olarak gündeme getirilen grup olmuştur (Erder, 2015, s. 54). Geline nokta, taşra göçünün “distopik bir manzara” olarak okunması, zamanla yerli-orta sınıfları, kentin özellikle kuzeyindeki “mutena” alanlara doğru yöneltmiştir.

Bölge demografisi bu dönüşümlere sahne olurken; egemen “habitus”, ilk etapta *milliyetçi-muhafazakârlık* üzerinden biçimleniyordu. Aile, hemşerilik ve bölgesel coğrafyaya uzanan ortak köken hattı; göçün ilk zamanlarından itibaren milliyetçi tabanlı bir muhafazakârlaşmayı dolaşıma sokuyordu. Ancak 80 sonrası dönemden itibaren kültürel-kimlik dengeleri, *dini temelde biçimlenen habitustan* yana ağırlık kazanıyordu. Milliyetçi paradigmanın krizinde öncü dalgayı, din temelli motivasyonların ve ağların giderek artan hacmi oluşturuyordu.⁶ Buna ilaveten, özellikle doğu bölgelerinden gelişen göçlerle Fatih’in

⁶ Diğer taraftan İslamcı entelektüellerden Müfit Yüksel’e göre, dini grupların Fatih özelinde kazandığı yoğunlaşma, devlet elitlerinin bölgedeki Rum Ortodoks Patrikhanesi’ni “dengeleme arayışları”nın bir parçası olarak gelişir. Nitekim modern Cumhuriyet’in “Tekke ve Zaviyeler Kanunu” ile tarikatların yaşam alanlarını daraltma programından, Çarşamba’daki İsmalağa cemaati çok daha az etkilenmiştir. Yüksel, bunun temel nedeni

her geçen gün karmaşıklaşan demografisi, yerleşik muhafazakârları daha işlevsel ve kapsayıcı gözüken pür-İslami hareketlere yöneliyordu. Gelinek noktada mekân ve topluluğun ortak deneyim alanlarında, sosyal bir gerçeklik olarak İslami habitus varlık kazanmaktaydı. Fevzipaşa Caddesi'nin her iki yakasında kristalize olan bu habitus; gündelik hayatta kurulan ilişkilerden, kamusal alanda bedeninin yer alma biçimine kadar uzanan geniş bir hat boyunca tezahür eder.

Habitus Dönüşümüne Doğru

Bu süreçte vurgulanması gereken önemli bir gerçeklik ise, habitusun dönüşümlere kapalı, katı bir yörüngede yer almamasıdır. Sosyo-ekonomik tablodaki sıçramalar ya da krizler, habitusun reaksiyon gösterdiği yapısal değişim alanlarıdır. Bu çerçevede İslami habitusun kentsel formu; 2000'lere değin önemli ölçüde, toplumsal refah ve iktidardan pay alamayan muhafazakârlarca temsil edilmiştir. Bu dönemde, habitusun (üst) sınıfsal boyutu yerine, daha çok kültüralist boyutları ön plandadır. Sosyal kapanmanın temel karakteristiği ise, “dayanışmacı” hatlar üzerinden gelişir. Dolayısıyla buradaki habitus, muhafazakârların “kenar” zamanlarına özgü dinamiklerce temsil edilir.

Ancak, muhafazakârlığın güncel kapanma manzarasına bakıldığında, ön sahnede “dışlayıcı kapanma” pratiklerinin yer aldığı görülür. Bu gerçeklik, özellikle küresel ve yerel düzeyde gelişen bir dizi dinamiğe yaslanarak varlık kazanır. Serbest piyasa ekonomisinin yırtıcı rekabetçiliği ve ulus-aşırı göçler, küresel düzeydeki etkilere örnektir. Bu çerçevede Fatih'in de dâhil olduğu küresel kentler, endüstriyel üretim ağlarından boşalarak; rekabet ve kutuplaşma dozunun yükseldiği “hizmet sektörü”ne evrilmektedir. Kutuplaşma sarmalının bir tarafında, küresel ekonomik yapılanmanın üst düzey beceri/kalifiye gerektiren alanlarına adapte olan, “yeni orta sınıflar” yer almaktadır. Diğer kutbu ise, ekonomik dönüşümün kapsama alanı dışında kalan, yüksek eğitimden yoksun ve “niteliksiz” işgücü oluşturur. Son dönemlerde Suriyeli sığınmacıların da katılımı dikkate alındığında, Fatih'teki “kenar halka”nın giderek genişlediği görülür. Ancak küresel kentlerde oluşan bu kutuplaşma, yalnızca bir ekonomik kategoriye temsil etmez. Aynı zamanda, egemen sınıflar tarafından yeni ekonomi-politiğe uygun bir tutum ve algı geliştirilir. Bunların başında “dışlama” ve

olarak gayrimüslim kültürün etkin olduğu Balat, Fener gibi semtlerin etrafında ‘yeşil kuşak’ yaratılmak istenmesini görmektedir. Dolayısıyla İsmailağa, İskender Paşa gibi dergâhların varlığı burada korunmuştur.

<http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/gecmisten-bugune-fatih> (12.12.2014)

“ayrışma” eğilimleri gelmektedir. Bu bağlamda “yeni İslami orta sınıflar” üzerinden gelişen dışlama dinamikleri, habitus dönüşümünde küresel düzeydeki etkilere işaret etmektedir.

Habitusun sosyal dışlama eksenindeki dönüşümü, aynı zamanda yerel düzeydeki dinamiklerle ilişkilidir. Kökene ve dinselliğe dayalı simbiyotik ilişki ağına, günümüzde iktidar gücü de eklendiğinde, İslami habitus giderek bir *ekonomik rasyonaliteyi* temsil etmektedir. Habitus içerisinde yer almak, bu yönüyle küresel kentte tutunma, hatta yükselme ve sıçrama imkânı sağlamaktadır. Parti, STK, belediye, cemaat gibi oluşumların ürettiği *dayanışmanın rasyonalitesi*, kentli muhafazakârlar için sosyal yaşamda yukarı yönde bir mobilizasyon anlamına kavuşmaktadır. Sınıfsal-ekonomik sıçramayla beraber gündelik yaşamın ana aksı, egemen gruplara özgü tutum ve ilişkiler etrafında gelişmektedir. Diğer taraftan “*muktedirleşen muhafazakârlık*”la ilgili bu resme, “psikolojik” boyutlar da ilave edildiğinde, manzara netleşmektedir. Gerçekten de muhafazakâr yaşam alanlarında dışlayıcı kapanmanın işçi, ev hanımı gibi “mütevazı statü kategorileri”ne dahi sızması, egemenleşme deneyiminin psikolojik boyutlarını resmetmektedir. Bu açıdan sosyal dışlama, İslami habitusta giderek artan yoğunluktaki bir dönüşümü ifade etmektedir.

Dışlayıcı kapanma ve habitus dönüşümü arasındaki bu bağıntı, çalışmanın yaslandığı temel referans alanıdır. Muhafazakâr yaşam alanlarında dışlayıcı kapanmanın sınıfsal ve kültürel düzeyde artan seyri, son tahlilde habitusu da dönüştürmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Araştırmanın son aşaması, bulguların yorumlanması yani sonuç aşamasıdır. Tez çalışması, çoklu durum çalışması niteliği taşıdığı için, öncelikle *durumların karşılaştırmalı analizi* gerçekleştirilmiştir. Sonraki safhada ise “habitus dönüşümü” adı altında, çoklu durumları birleştiren sosyal gerçeklik ya da teorik açıklama geliştirilmiştir.

Karşılaştırma safhasında ana odak, kentli muhafazakârların iki farklı yaşam alanında ortaya çıkan sosyal kapanma pratiklerinin karşılaştırılmasıdır. Araştırma boyunca yakalanan gündelik yaşam deneyimleri, bu karşılaştırmayı yansıtacak oldukça mümbit bir ifade alanı halindedir. Genel bir hat çizildiğinde, Fatih’teki dayanışmacı temsillerin görünümüne kavuştuğu alanlar, daha çok kolektif mekanizmalar etrafında gelişir. Topluluklar dünyası içerisinde gelişen çeşitli ağların damgasını vurduğu dayanışma üretimleri, özellikle 1950 sonrası dönemin mirası olarak varlığını sürdürür. Bu çerçevede sosyal sermaye ağları, STK’lar, dini gruplar ve kökene dayalı ağlarla Fatih’te yoğun bir dayanışma üretimi göze çarpmaktadır. Site-kent düzeyinde bir yaşam alanı olarak Başakşehir’e geldiğimizde ise, bu üretimler Fatih’e nazaran daha kurumsal, örgütlü ve profesyonel bir dile bürünerek var olur. Sözgelimi

bünyesinde 60'dan fazla STK'nın yer alması, Başakşehir'deki dayanışma modelinin “profesyonel” yüzü ile ilgili önemli bir temsildir.

Kentli muhafazakârların dışlayıcı kapanma pratiklerine geldiğimizde, her iki yaşam alanında da ortaya çıkan deneyimlerin yerel ve küresel düzeydeki bir dizi dinamiğin⁷ etkisiyle geliştiğini vurgulamak gerekir. Ancak Fatih ve Başakşehir'in kendine özgü mekânsal, sınıfsal dokusundan hareketle, dışlamanın referansları ve motivasyonları farklılaşmaktadır. Sözgelimi, Fatih'teki dışlamaların motivasyon kaynaklarının başında, belirli toplulukların (Kürtler, Romanlar, Suriyeli sığınmacılar, Gayrimüslimler) gündelik hayatın parçası haline gelmesi yatar. Başakşehir'e geldiğimizde ise dışlamalar; sınıf habitusu, sembolik sınırlar, homofili gibi site-kent dokusuna uygun bir çerçevede gelişmektedir.

Fatih'teki kolektif dışlamanın ilk uğrağı, özellikle Balat'ta yoğunlaşan Kürtlerdir. Bununla birlikte topluluğa yönelen dışlamanın birçok referans alanı vardır. İlk düzeyde mekânsal boyut hakimdir. Bu çerçevede Kürtlerin ilçedeki varlığı, “*yerleşik muhafazakârların Fatih'ten arındırılması etrafında işleyen kentsel ajandanın*” bir parçası olarak kodlanır. AK Parti Balat mahalle temsilcilerinden Ergin'in “*şimdi acaba diyoruz, ‘bizleri buradan göndermek için, doğudan göçler özellikle mi oldu?’*” derken altını çizdiği kuşku, bu gerçekliğin ifade alanlarından biridir. Kürtlere dönük dışlayıcı kapanmanın varlık kazandığı ikinci referans alanını, “*yerel otorite tarafından himaye ve tolere edilen topluluk*” algısı oluşturur. Belediye başkanı Mustafa Demir'in Diyarbakırlı ve Kürt kimliği, bu kapsamdaki dışlamaya ivme kazandıran bir zemindi. Topluluğa yönelen dışlamanın üçüncü motivasyon alanını ise, “*kültürel sermaye yetersizliği*” söylemi oluşturmaktadır. Fetihler Vakfı öncülerinden Mahmut'un zorunlu göçle gelen Kürtlere dönük “*problemlili, cahil, kopuk*” vb ifadeleri, dışlamanın kültürel sermayeye dönük yüzünü temsil ediyordu.

Kolektif dışlamanın Fatih'teki ikinci uğrağı ise Roman topluluğudur. Özellikle Sulukule'de uygulamaya konulan kentsel dönüşüm süreci, dışlamanın bu faslıyla ilgili hayli yoğun deneyimleri içeriyordu. Soylulaştırma rasyonalitesi gereği, Romanların yüzlerce yıllık yaşam alanları olan Sulukule'yi boşaltıp; kendilerine kent merkezinin dışında sunulan konutlara yerleşmeleri öngörülmüştür. Ancak soylulaştırma politikası, Romanların kararlı tutumuyla bir anda tersine dönüşmüştür. Romanlar süreç içerisinde kendilerine gösterilen alanları boşaltarak, Sulukule çevresindeki alanlara -özellikle bodrum katlarına-

⁷ Tez çalışmasının IV. bölümündeki “Dışlama Temsilleri” başlığında, bu kapsamdaki dinamiklere yer verilmiştir.

yerleşmişlerdir. Bunun yerleşik muhafazakârlar için taşıdığı anlam, *bumerang* etkisinden başka bir şey değildir. Kentsel dönüşüm öncesi “lokal” bir sosyal realiteyi temsil eden Romanlar, alternatif bir dayanışmacı kapanma dinamizmiyle artık tüm Fatih’e yayılmıştır. Bu yönüyle “*İslami soylulaştırmanın bumerangı*” olarak, gündelik yaşamın tüm ayrıntılarında görünümüne kavuşmayı başarmışlardır. Dolayısıyla Romanların genişleyen varlığı ve görünümleri, Fatih’teki muhafazakâr kitlede “dışlayıcı kapanma” etrafında bir tepkimeye yol açmaktadır.

Kolektif dışlamanın yöneldiği üçüncü adres ise Suriyeli sığınmacı gruptur. Kent merkezi olarak Fatih’in her geçen gün artan iktisadi ve sembolik değeri, sığınmacı kitlenin önemli bir kısmının bölgeye yerleşmesinde temel motivasyonları oluşturur. Özellikle bu araştırmanın saha alanlarından birini oluşturan Karagümrük’te, sığınmacı topluluğun varlığı daha da netleşmektedir. Naci Şensoy Caddesinde Suriyeli müteşebbislerin açtıkları işletmelere bakmak, ticari alanda ortaya koydukları dinamik performansı görmemize yetmektedir. Ancak birbiri ardına açılan işletmelere, yerleşik muhafazakârların alışveriş tercihlerinde aynı ölçüde karşılık verdiğini söylemek zor. Bu tür işletmeler, sığınmacı grubun daha çok kendi habitusuna hitap ettiği bir sınırlı alanda varlık gösteriyordu.

Diğer taraftan, sığınmacı kitlenin ticari ağları söz konusu olduğunda düşük profil çizen dışlayıcı kapanma; topluluğun bir diğer gerçeği olan dilencilik, yoksulluk ve kültürel farklılaşma gibi alanlara geldiğinde, daha yüksek perdeden dile getirilmektedir. Yerleşik muhafazakârlarda, Suriyelilerle yan yana yaşama olasılığında gelişen ana refleks, dışlama tutumlarıdır. Bu yaklaşımın veciz bir ifadesi, “*Türk dilenciyi özledik*” vurgusunda kendisini gösterir. Sığınmacı topluluğu odağına alan dışlayıcı kapanma, bu aşamada “etno-kültürel bir bağlam” içerisine yerleşerek varlık kazanır.

Kolektif dışlamanın Fatih’te varlık kazandığı son zemin ise gayrimüslim kitleye dönük eğilimlerdir. Bir dönemler, “*ibadet hariç, her şeyin paylaşıldığı*” çoğulcu atmosfer; 6-7 Eylül’le beraber yerini, kültürel çatışma ve güvensizlik iklimine bırakmıştır. Patrikhane’nin halen bölgenin tam kalbinde süregelen kurumsal varlığı, yerleşik muhafazakârlar için kuşku sarmalının canlı kalmasında önemli bir referanstı. Bu atmosferde, ilçe sınırlarında gelişen birçok kentsel politikanın arkasında Patrikhane’yi görmeleri tesadüf değildi. Sözelimi metruk alanların yıkılarak otele dönüşmesi, sokak ve mahalle isimlerinin değişimi gibi bir dizi kentsel politika, “gayrimüslim ajandanın bir parçası” olarak kodlanıyordu. Aynı zamanda

Derviş Baba Kahvehanesi örneğinde olduğu gibi, ana akım dini tasavvurdan farklılık gösteren çeşitli oluşumlar da, “*misyonerlik*” hanesine yazılarak ötekileştirilmekteydi.

Başakşehir’e geldiğimizde ise, buradaki hakim dışlama modellerinin site-kent kurgusundan hareketle üretimi söz konusudur. Başakşehir bu açıdan, sınıfsal ve kültürel düzeyde renkli bir manzaraya sahip Fatih’le önemli ölçüde farklılaşır. Dezavantajlı grupların Fatih’teki kamusal yaşama ortak olma deneyimine, etaplar Başakşehir’inde rastlamak oldukça güç. Bunun tersine etaplar bölgesinde, sınıf-kültürel boyutlarıyla benzerliğin ön planda olduğu demografi hakimdir. Manzaranın oldukça “renksiz” bu görünümü, farklı ekonomik ve kültürel toplulukların Başakşehir’deki yaşama katılmasını güçleştiriyor. Dolayısıyla dışlayıcı kapanmanın buradaki motivasyon kaynağı, daha çok dış dünyanın farklılaşan kimlik, kültür ve sınıf hanelerine yöneliktir.

Etaplar bölgesinin mekânsal, sınıfsal ve kültürel kimlik düzeyindeki yapısal koşulları, dışlamanın ana aksını oluşturur. Bu çerçevede dışlamanın ilk görünüm alanı olarak, *kolektif kültürel kimlik* etrafında gelişen sembolik sınır vurgusu gelmektedir. Kimlik merkezli ayrımların ve sınırların varlığı, Başakşehir’in özellikle erken evlerinde yoğun olarak kendisini hissettirir. Sözelimi Onurkent ve Oyakkent’in kolektif hafızası, bu ayrımların en yüksek perdeden dile getirildiği deneyimlere sahiptir. Bu tür mikro alanlarda laik ve İslami habitusu baskın kılmaya dönük rekabetçi politikalar, yer yer çatışmacı atmosferde varlık kazanmaktaydı. Nitekim Türk modernleşmesinin kadim iki kutbunun Başakşehir’deki bu karşılaşması, İslami habitusun baskın gelmesiyle neticeleniyordu. Sürecin laik-seküler sakinler açısından maliyeti ise, demografik ve kültürel varlıklarının tedricen ortadan kalkmasıydı.

Yaşanan deneyimin yerleşik muhafazakârlara dönük tercümesi ise, Başakşehir’in tam kalbinde gelişecek bir “alternatif habitus”un sonlanmasıydı. Ancak bu “kazanım”, kimlik ayrımlarına dayalı yüksek motivasyonun yerleşik muhafazakârlarda büsbütün sona erdiği anlamına gelmez. Güncel Başakşehir’de bu tür ayrımlar, farklı kulvarlara yerleşerek de olsa, varlığını korur. Öncelikli olarak, kent merkezinin kozmopolit dünyası ya da “*Bahçeşehir*” örneğinde karşıt kimlik mekânlarının varlığı, “muhafazakâr hassasiyet”in tetiklenmesi adına yeterli bir referanstı. Bu hassasiyet biçimi, sözelimi Başakşehir tercihiyle ilgili, “*çocuklarımız kendi iklimimizde büyüsün istedik*” türü ifadelerle görünüm kazanır. Yaşam tarzı farklılığına odaklanan bu söylem, özellikle Bahçeşehir bölgesinde yaşamının niçin tercih edilmediği sorularında açığa çıkar. Bahçeşehir’e karşı gelişen sembolik sınır üretimi,

“köpek besleyen konutlar” üzerinden kültürel; “sarhoş bir komşuyla oturmanın üreteceği şer” vurgusuyla ise din alanına çekilerek meşrulaştırılır.

Kimlik etrafında gelişen ayrımların güncel tezahürleri, homofili (seçici-benzerlikler) eğilimlerinde de görülmektedir. Yerleşik muhafazakârların bu motivasyonu kapsamında Başakşehir’in değerini, “sokağa çıkıldığında kendisi gibi yaşayan ve giyinen” profillerin yoğun varlığı belirler. Benzer olarak, “bizim gibi insanlar” algısının Başakşehir tercihindeki belirleyiciliği, homofili eğilimleri hanesine yazılan bir başka referans alanıdır.

Sembolik sınırları, etaplar Başakşehir’inde varlığa kavuşturan bir diğer zemin, sınıf temelli ayrımlardır. Gündelik yaşamın sınıf temelli ayrımlar üzerinden biçimlenme deneyimleri, “sınıf habitusu”nun alandaki hakim konumunu göstermektedir. Bu açıdan kültüre yüklenen anlamlar, dış dünyanın dezavantajlı gruplarına dönük algılar, ayrıcalıklara kavuşma temelli aile ve tüketim kalıpları gibi sınıfın merkezde olduğu bir dizi ayırım hattı oluşmaktadır. Dolayısıyla sınıf habitusu, çok farklı dinamikler etrafında görünüm kazanmaktadır.

Sınıf habitusunun varlığını gösteren alanların ilki, kültürel sermayeye dönük motivasyonlardır. Seçkin bir hayat tarzı (medenilik) ve statü ayrımlarına odaklı kültürel sermaye vurgusu, görüşmecilerin gündelik yaşamla ilgili birçok söylemine yerleşmekteydi. Sözelimi, “doktor, avukat, mühendis gibi profesyonel meslek gruplarından oluşan seçkin komşulara sahip olma”, Başakşehir’in değerini belirleyen bir temaydı. Benzer olarak, “tertemiz giyinen insanların” ve “kapı önünde bırakılmayan ayakkabıların” varlığı, kültürel sermaye hanesine yazılan diğer kodlardı.

Sınıf habitusunun merkeziliği, ikinci olarak gündelik yaşamla ilgili “ayırım temelli söylemler ve pratikler”de açığa çıkar. Toplumsal hiyerarşide sıçrama gerçekleştiren muhafazakâr seçkinlerin gündelik yaşamla ilgili temel refleksleri, bu konuda oldukça mümbit bir alan halindedir. Giderek “sınıfsal bir cemaat” hüviyetine bürünen bu kategoridekiler, değişen habituslarına adapte olmakta güçlük çekmez. *Mekân ethosunda*, geleneksel Osmanlı kentinde “paşa ve fakiri aynı semtte buluşturan” çoğulcu paradigmaya yer vermez. Yerleşim alanları, çocuklarının sosyal çevreleri ve eğitim gördüğü kurumlar gibi geniş bir alana uzanan tercihleri, sınıf merkezli ayrımların odağında gelişir. Sözelimi, “çocuklarının TOKİ konutlarından gelenlerle aynı sıraları paylaşma” olasılığı karşısında gelişen reaksiyonlar, sınıfsal ayrımlar hanesine rahatlıkla yazılmaktaydı. Benzer “hassasiyetler”, kentin yoksul bölgelerinden çocukların Rahmet Derneği’nin bir gezisinde, kendi çocuklarıyla bir arada yer

alma olasılığı karşısında da tetiklenebiliyordu. Dolayısıyla gündelik yaşamın sınıf ayrımlarına dayalı ritmi, farklılaşan sosyal gruplarla bir arada gelişebilecek deneyimlere set çekmekteydi.

Sınıf habitusuyla ilgili üçüncü düzey, tüketim eğilimlerinde karşımıza çıkar. Tüketim sahasının bölgedeki ana lokomotifleri olarak, mikro ölçekte yapılanmış AVM'ler ve butik işletmeler gelmektedir. Özellikle Metrokent'in altında sıralanmış "butik dünyası"na girdiğimizde, sınıf habitusunun kuşatıcı varlığı daha da belirginleşir. Sözelimi alandaki işletmecilerden biri olan Meryem'in müşterilerinin "yüksek kalitede, farklı ve kimsenin üzerinde bulunmayacak" düzeydeki talepleri, statü göstergelerine yerleşerek anlam kazanır. Bu tür eğilimlerin merkezileşmesi, kimliği de "imaj" alanına hapseden bir içeriğe sahiptir. Meryem, yaşanan paradoksu ticari hayatında "nakde çevirse" de, yer yer kendini de sorgulamadan edemiyordu: "Artık İslami standartlardan çok fazlasıyla çıktık. Bakıyorum, moda altında bazıları dejenere oldu. 'Acaba ben de bunun içinde miyim?' diye düşünmeden edemiyorum"... Dolayısıyla bu dönüşüm hikayesinde kimliğe biçilen rolün, sınıf/statü temelli eğilimlere refakatçilikle sınırlı olduğunun farkındaydı.

Sınıf habitusunun gösterge alanlarıyla ilgili son düzeyde, ayrıcalıklara erişim temelli "aile yaşamı" yer almaktadır. Aile kurumunda ebeveynlerin seferber olduğu alanların başında, çocuklara dönük kültürel, sembolik yatırımlar gelmektedir. Bu çerçevede etaplar bölgesi, pedagoji alanında çok farklı düzeydeki ekollerin yarıştığı mümbit bir zemin halindedir. Sözelimi modern pedagojide büyük bir ağırlığa sahip "Montessori" eğitiminin verildiği kurumlar, bölgede oldukça yaygındır. Ailelerin pedagojiye dönük bu ilgisi, alanın "yerli ve milli" versiyonlarından "Anadolu Pedagojisi"nin de dâhil olabildiği geniş bir kapsama sahiptir.

Sınıf habitusunun aile yaşamındaki etkilerini kadınlar üzerinden de gözlemlemek mümkündür. Özellikle tüketim sahası, kadınların değişen habitusa adapte olduğu alanların başında gelir. Sözelimi Metrokent çevresini donatan giyim sektörünün bütünüyle kadınlara dönük hizmet vermesi tesadüf değildi. Yüksek fiyat ve kalite içeren ürünlere kadınların ilgisi oldukça fazlaydı.

Aile yaşamıyla ilgili tüm bu faktörler, "ayrıcalıkları sürdürme eğilimlerinin" merkezde olduğu bir motivasyondan hareket eder. Ancak seçkin yaşam arzularının, aileler üzerinde yüksek bir toplumsal maliyeti olduğu da unutulmamalıdır. Bu çerçevede ayrıcalıklı yaşamı istikrara kavuşturacak yaşam temposu, aile hayatını doğrudan etkilemektedir. Manzaranın ön yüzünü yoğun iş hayatına gömülen baba figürü oluştururken; arka fonda,

Başakşehir'in steril yaşamında “kapanan” anne ve çocuk profilleri yer alır. Diğer taraftan aile içinde gelişen kapanmanın, genel bir toplumsal reflekse dönüşme riski de mevcuttur. Bölgedeki muhafazakâr kolejlere “hayatı boyunca belediye otobüsüne binmemiş” öğrenci profillerinin yer alması, bu açıdan oldukça anlamlıydı.

Karşılaştırmalı analizde, dışlamanın her iki yaşam alanında da yansıma imkânı bulduğu bir diğer ana zemin, mekânsal dinamiklerdir. Bu çerçevede dışlayıcı kapanma, mekânla ilgili çeşitli dinamikler üzerinden varlık kazanır. Mekânsal dinamiklerin başrol oynadığı kapanmanın bu faslında, Fatih ve Başakşehirli muhafazakârların temel refleksleri benzer bir kulvarda geliyordu. Öncelikle, her iki yaşam alanındaki muhafazakâr sakinlerin çizdiği “kentsel manzara”, örtüşmekteydi. Kent merkeziyle ilgili çizilen *kara tablonun* bileşenleri, “fiziksel imkânların yetersizliği” gibi *teknik* boyutlardan; dezavantajlı sosyal grupların sınıfsal ve kültürel yetersizliklerine vurgu yapan *seçkin* eğilimlere kadar uzanıyordu. Dolayısıyla kent merkeziyle ilgili söylemlerde belirleyici parametre, alanı neredeyse bütünüyle “çöküntü havzası” olarak görme eğilimidir. Bu yaklaşımda, kentin fiziksel ve sosyal koşulları bir arada değerlendirilerek, “çöküntü” söylemi işlevselleşir.

Kentin “fiziksel manzarası”yla ilgili dar sokaklar, yetersiz park ve otopark alanlarına vurgular, çöküntü söyleminin ilk etapta gelişen reflekslerini teşkil eder. Ancak söylemin esas motivasyon kaynağı, dezavantajlı grupların sahne önünde yer aldığı, kentin “sosyolojik manzarası”dır. Her iki yaşam alanındaki muhafazakârların sosyolojik manzarayı betimleme girişimleri, ortak reflekslerden hareket eder. Bu doğrultuda kent merkezi, “karmaşa”, “tehlike” ve “düzensizliğin” kol gezdiği alan olarak tasavvur edilir. Son dönemlerde, Suriyeli sığınmacıların da katılımıyla giderek çeşitlenen dezavantajlı grupların varlığı, bu yaklaşımın tahkim edilmesine yol açar. Gündelik yaşamda *güvensizlik* eğilimlerinin belirleyici olmasıyla, Başakşehir gibi kentin mutena alanlarına doğru gelişen *göç* refleksleri harekete geçer.

Gelinen noktada “habitus”, kentli-muhafazakârların yapısal düzeydeki dönüşümlerini anlamada referans niteliğindedir. Bireyler ve geniş sosyal gruplar; habitusları aracılığıyla sosyal dünyaya ve olgulara seslenir. Bu açıdan habitus, erken yaşlardaki sosyalleşme deneyimlerinden hareketle toplumsal dünyayı görme, algılama ve yorumlama düzeyimizi doğrudan biçimlendiren bir arka plandır. Ancak habitusun sınır hatları, önemli ölçüde sosyal hiyerarşideki konumlardan hareketle gelişir. Sözelimi, göçün erken evrelerinden itibaren kentli muhafazakârların sergilediği kamusal iletişim tarzı dayanışmacı, içermeci ve kapsayıcı bir hat izliyordu. Bu gerçeklik, bir yönüyle (İslami) kültürel kimliğin etkisini ortaya

koyabilirse de; daha geniş açıdan, topluluğun hiyerarşi alanlarında çeperde kalan konumuyla ilişkilidir. Nitekim kentli muhafazakârların aktüel kapanma modelleri, bu konuda önemli deneyimler sunar. Sınıf, kültür ve kimlik boyutlarıyla dışlama eğilimlerinin giderek artan hacmi; habitusun biçimlenmesinde sosyal hiyerarşideki konumların etkilerini bir kez daha ortaya koymaktadır. Dolayısıyla kentli muhafazakâr topluluğun yapısal düzeydeki iktidar deneyimi, kaçınılmaz olarak habitusu da dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

- Akdoğan, Y. (2003). AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Alver, K. (2013). Mahalle. Ankara: Hece Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). Akademik Aklın Eleştirisi. (Çev: P. B. Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). Pratik Nedenler. (Çev: H. U. Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayınları.
- Casey, E. (2001). Between Geography and Philosophy: What Does It Mean to Be in the Place-World?. *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 91, No. 4, s. 683-693.
- Cuche, D (2013). Sosyal Bilimlerde Kültür Kavramı. (Çev: T. Arnas). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Çayır, K. (2012). Gruplararası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dursun, D. (1993). Devleti Küçültmek Özgürlük Sorunudur. *Yeni Zemin*, Sayı:8.
- Erder, S. (2015). İstanbul Bir Kervansaray (mı?), İstanbul: İstanbul Bilgi Ün. Yayınları.
- Giddens, A. (2000). Sosyoloji. (Çev: H. Özel, C. Güzel). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Göle, N. (2000). Melez Desenler. İstanbul: Metis Yayınları.
- Işık, O. Ve Pınarcıoğlu, M. (2013). Nöbetleşe Yoksulluk. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karpat, K. (2003). Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm. (Çev: A. Sönmez). Ankara: İmge Kitabevi.
- Nisbet, Robert A. (2007). Muhafazakârlık. (Çev: K. Bülbül). Ankara: Kadim Yayınları.
- Özsöz, C. (2009). Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Parkin, F. (1974). Strategies of Social Closure in Class Formation. *The Social Analysis of Class Structure*. F. Parkin (Ed.). London: Tavistock Press, s. 1-18.
- Parkin, F. (2006). Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique. *Social Class and Stratification*. R. F. Levine (Ed.). USA: Rowman&Littlefield Publishers, s. 121- 142.
- Ritzer, G. (2013). Sosyoloji Kuramları. (Çev: H. Hülür). Ankara: De Ki Basım Yayın.
- Simmel, G. (1966). *Conflict & The Web of Group-Affiliations*. New York: The Free Press.
- Tekeli, İ. (1994). *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi (Cilt:2)*. İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı.
- Turner, B. (2000). Statü. (Çev: K. İnal). Ankara: Doruk Yayınları.
- Türkün, A. vd. (2014). 1923-1980 Döneminde Kentsel Politikalar ve İstanbul’da Konut Alanlarının Gelişimi. *Mülk, Mahal, İnsan*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Wacquant, L. (2014). Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi. Ocak ve Zanaat, G. Çeğin vd. (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M. (2012). Ekonomi ve Toplum (Cilt: 1). (Çev: L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yayınları.

Weir, R. (2007). Social Closure. Classs In America An Encyclopedia Vol. 1. R. E. Weir (Ed.) London: Greenwood Press, s. 790-791.

Wimmer, A. (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. American Journal of Sociology Volume: 113, Number 4, s. 970-1022.

<http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/gecmisten-bugune-fatih> (12.12.2014)

Yeni Zemin Dergisi (1994). Değişimin Önündeki Engel: Kemalizm. Sayı:16.