

Araştırma Makalesi

# “Karşılıklılık İlkesi” ve “Kentsel Toplum” Kavramları Çerçevesinde Çukur Dizisi Üzerine Bir Analiz

Göksel Aymaz (Dr. Öğr. Üyesi)  
Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi  
gokselaymaz@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-3520-0163



Başvuru Tarihi: 07.02.2019

Yayına Kabul Tarihi: 17.03.2019

Yayınlanma Tarihi: 22.07.2019

DOI: 10.17680/erciyesiletisim.524037

Aymaz, G. (2019). “Karşılıklılık İlkesi” ve “Kentsel Toplum” Kavramları Çerçevesinde Çukur Dizisi Üzerine Bir Analiz. *Erciyes İletişim Dergisi*, 6 (2), 995-1012.  
DOI: 10.17680/erciyesiletisim.524037

## Öz

Bu makale, Karl Polanyi'nin “karşılıklılık ilkesi” ve Henry Lefebvre'in “kentsel toplum” kavramı çerçevesinde, Türkiye televizyonlarında yayınlanan Çukur dizisinin bir analizini içermektedir. Polanyi'nin kavramı, piyasa ekonomisinin sarsıntıları karşısında toplum içinde gelişen alternatif bir ilişki biçimini ifade eder. Lefebvre ise kavramını kentleşmeye ilişkin merkez-taşra şeklindeki klasik kurguyu bozup merkezle taşra arasındaki ayrımı silikleştiren kentleşme modelini açıklamak için kullanır. Makale, Türkiye'nin toplumsal gerçekliğinin Polanyi ve Lefebvre'in kavramlarıyla ne derece örtüştüğüne bakmak ve aynı kavramların Çukur dizisindeki karşılığını aramak suretiyle, kültürel bir ürünün, içerisinde üretildiği toplumsal gerçekliği temsil edebilme kabiliyetini sorgulamayı amaçlamaktadır. Analizimiz, kültürel ürünlerin toplumsal bir durumu açığa çıkarmada simgesel bir değer taşıdığı tezinden hareket etmektedir. Çukur dizisinin de semantik yapısı gereği bu türden simgesel bir değer taşıdığı ön kabulüyle, makalede, dizideki mahalle ve kent tasarımı ile buradaki toplumsal ilişki biçimlerinin alegorik temsiller olarak okunma yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntemle ele alındığında dizinin kentsel mekânı olan İstanbul'un “kentsel toplum” modeliyle uyumluluğu ve bu modelin yarattığı “karşılıklılık ilkesi” dizinin içeriğinde tespit edilmiştir. Polanyi'deki anlam ve içeriğiyle “karşılıklılık ilkesi”, ancak ihtiyaçların formel değişim ve yeniden dağıtım süreçlerinin dışında karşılama zorunluluğu söz konusu olduğunda kendi nesnel zeminini bulabilir. Türkiye'de kentleşmenin bir sonucu olarak ekonomide enformel kayıtdışı sektör ve ilişkilerin gelişmesi, Çukur dizisinin hikâye olarak modellediği karşılıklılık ilkesinin ekonomik, sosyal ve kültürel koşullarını hazırlamıştır. Ne var ki bu dizide gördüğümüz karşılıklılık ilkesinin, kentsel nüfusu oluşturan bireylerin kent ve kentteki yaşamla ilgili her türlü kararların alınma sürecine etkin katılımını ifade eden, kentsel demokrasi ile bir ilgisi olduğu söylenemez. Dizide söz konusu olan, feodal ve mafyatik ilişkidir. Bu ilişki ise, Lefebvre'in “kentsel toplum” izahında içerilmiş olan, kentsel mekânda toplanmış insanların ihtiyaçlarının giderilmesi koşulunun, içine kapalı, yalıtık toplulukların üyeleri olmalarına bağlı olduğu toplumsal ortamdan kaynaklanmaktadır. Çukur dizisinin ne türden bir toplumsal durumun simgesel ifadesi olduğuna ilişkin elde edilen bu sonuçlara bağlı olarak, bu dizinin, popüler kültür ürünlerinin ütopyik ve özgürleşimci bir boyut içerebileceğine ilişkin liberal yaklaşımların sorgulanabileceği örnek bir ürün olduğu da anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Karşılıklılık İlkesi, Kentsel Toplum, Çukur Dizisi.

Research Article

# An Analysis of the TV Serial *Çukur* (The Hollow) within the Framework Of “the Principle of Reciprocity” and “Urban Community” Concepts

Göksel Aymaz (Asst. Prof. Dr.)  
Marmara University Faculty of Communication  
gokselaymaz@gmail.com  
Orcid: 0000-0002-3520-0163



Date Received: 07.02.2019  
Date Accepted: 17.03.2019  
Date Published: 22.07.2019  
DOI: 10.17680/erciyesiletisim.524037

## Abstract

This article contains an analysis of the serial *Çukur* aired on one of the television channels in Turkey, within the frame of Karl Polanyi’s “the principle of reciprocity” and Henry Lefebvre’s “urban community”. Polanyi’s concept refers to an alternative form of relationship that develops in society in the face of the tremors of the market economy. Whereas Lefebvre, by disrupting the classical fiction in the central-provincial form of urbanization, uses his concept to explain the urbanization model that fades the distinction between the center and the provincial. This paper questions the ability of a cultural product to represent the reality in which it is produced, by analyzing how accurately concepts developed by Polanyi and Lefebvre overlaps with Turkish social reality and *Çukur*. Our analysis is based on the argument that cultural artifacts have a symbolic value in revealing a social situation. With the premise that the serial *Çukur* also has such a symbolic value due to its semantic structure, the allegory patterns of neighborhood and urban design with the social relation forms in the serial has been adopted in this article as a method of reading. Taken by this method, it was determined in the serial that Istanbul, which is the urban space of it, is compatible with “the urban community” model and “the principle of reciprocity” created by this model. The “principle of reciprocity” with its meaning and content of Polanyi can find its objective ground only when it is necessary to meet the needs outside of formal change and redistribution processes. The development of informal sector and informal economy relations in Turkey as a result of urbanization, has prepared the economic, social and cultural conditions of reciprocity relationship that the story models in *Çukur*. However, it cannot be said that the principle of reciprocity observed in the serial, has no bond with urban democracy, which expresses the active participation of the individuals who build up the urban population in the process of taking any decisions about life in the city and the city itself. Instead, feudal and mafia relations can be seen in the serial. This arises from a social environment in which Lefebvre’s “urban community” concept is based on the necessity of eliminating the needs of the people gathered in the urban space to become members of closed, isolated communities. Based on these conclusions obtained, with regard to the symbolic expression of what kind of social situation the serial *Çukur* is, it is also understood that this serial is an exemplary product in which the liberal approaches can be questioned, in relation to popular culture products may contain a utopian and emancipatory dimension.

**Keywords:** The Principle Of Reciprocity, Urban Community, *Çukur* Series.

## Giriş

Türkiye’de ulusal televizyon kanallarının yerli dizi seçenekleri arasında bazı yapımlar diğerlerinden daha yoğun bir ilgiyle izlenmektedir. 2017-2018 yayın döneminde gösterimi başlayan ve içinde bulunduğumuz 2018-2019 döneminde ikinci sezon bölümleriyle ekrana gelen, Ay Yapım tarafından üretilen Çukur dizisi de bu yapımlardan biridir.

Dizinin hikâyesi kısaca şöyle: İstanbul’da Koçovalılar ailesi tarafından himaye edilen, tüm gayrimeşru yollardan geçinen, kriminal bir mahallenin adıdır Çukur. Mahallelinin kendisine “Baba” dediği İdris Koçovalı, veliaht olarak gördüğü büyük oğlu Kahraman’ı hain bir pusuda kaybeder. Artık yaşlanmıştır. Yerine biri geçmelidir. Hayatta kalan oğullarının en büyüğü olan Cumali, hapistedir. Ortanca oğlu Selim, zayıf kişiliğiyle hiç güven vermemektedir. Bu durumda, on yıl önce evden kovduğu küçük oğlu Yamaç, tek çaredir. Fakat üniversite mezunu bir rock şarkıcısı olan Yamaç, hem babasının suç dünyasından hayli uzak bir kişiliktir, hem de babasıyla geçmişte evden uzaklaşmasına yol açan çatışmalı bir ilişki içerisindedir. Sonuçta Yamaç, Çukur’a dönmek zorunda kalır ve hem baba otoritesi hem de kriminal dünya ile olan çatışmasını yönetmeye çalışır.

Bu makale, temel olarak, kültürel bir ürünün, içerisinde üretildiği toplumsal gerçekliği temsil edebilme kabiliyetini sorgulamayı amaçlamaktadır. Popüler kültürün ürün seçeneklerinden bazılarında gösterilen yoğun ilgi, toplumsal bir durumu açığa çıkaran simgesel bir değer taşır, yaşadığımız günle ilgili bize bir şeyler söyler. Makalemiz, popüler kültürün başat mecrası olma niteliğini halen koruyan televizyonda<sup>1</sup> ilgiyle izlenen Çukur dizisinin de semantik yapısı gereği bu türden simgesel bir anlamı olduğu öngörüsünden hareket etmektedir. Makale, bu noktada, temel olarak iki hipotezden hareket etmektedir:

1. Dizinin hikâye kurgusu, Karl Polanyi’nin piyasa ekonomisinin toplumsal yaşamda yarattığı sarsıntılar karşısında ihtiyaçların karşılanması meselesine ilişkin alternatif bir ilişki biçimi olarak önerdiği “karşılıklılık ilkesi” (*the principle of reciprocity*) ile ilişkilendirilerek incelenmeye elverişlidir.

2. Polanyi’nin “karşılıklılık ilkesi”, Türkiye’de kendi nesnel koşullarını, Henry Lefebvre’in “kentsel toplum” (*urban community*) kavramıyla ifade ettiği kentleşme dinamiğinde bulmakta ve bu dinamik Çukur dizisinde sunulan kentsel mekânın incelenmesi için de uygun bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.

Bu çerçevede, makalemizde, Türkiye’nin toplumsal gerçekliğinin Polanyi ve Lefebvre’in kavramlarıyla ne derece örtüştüğüne bakmak suretiyle, bu kavramların Çukur dizisindeki karşılığı aranacaktır. Çukur dizisinin, ait olduğu toplumsal gerçekliği temsil edebilme kabiliyeti veya ne türden bir toplumsal durumun simgesel ifadesi olduğu sorusunun cevabı, bu hipotezlerin araştırılması sonucunda ortaya çıkacaktır. Ayrıca, bu sonuca bağlı olarak, söz konusu dizinin, popüler kültür ürünlerinin ütopyik ve özgürleşimci bir boyut içerebileceğine ilişkin liberal yaklaşımların sorgulanabileceği örnek bir ürün olduğu da görülecektir.

Makalede, dizideki mahalle ve kent tasarımı ile buradaki toplumsal ilişki biçimlerinin alegorik temsiller olarak okunma yöntemi benimsenmiştir. Çukur dizisi, kent sosyolojisine ve o kentin sosyo-ekonomik koşullarına ilişkin gerçekliğin popüler kültür ürünlerince içerilme ve yorumlanma biçiminin dikkate değer örneklerinden

biri olarak değerlendirilmektedir. İstanbul'un kent merkezi dışında kalan çeperlerinin gün yüzüne çıkarılmamış yönlerinin açığa çıkarılması, hiç şüphesiz, toplumsal bilimlerin yapacağı araştırmalarla mümkün olacaktır. Bununla birlikte, İstanbul, çokkültürlü, kozmopolit bir kent olarak, maddi boyutlarına eşlik eden imgesel boyutta, kentin ruhuna uygun düşen anlatıların ortaya çıkışına da zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple, kentin maddi ve ekonomik boyutu kadar kurgusal ve düşsel boyutlarının da onun gerçekliğini açıklayıcı bir içerik sunduğunu söyleyebiliriz. Makalede, her ne kadar hayali bir mahalle de olsa, İstanbul'da bir mahallede geçtiği açıkça belirtilen Çukur dizisinin böyle bir içeriğe sahip olduğu öngörülmüştür.

Bir "kaydetme aygıtı" olması gereken televizyonun, "gerçeklik yaratma aygıtı" haline gelmiş olması (Bourdieu, 1997, 26) onun gerçekliği güçlendirici veya gerçeklik hakkında algıyı kalıcılaştırıcı olmaktan ziyade "gerçeklik hakkında alternatif tarzlar üreten" (Williams, 2013, 78) bir kitle iletişim aracı olarak konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Bu makalede, "karşılıklılık ilkesi" ve "kentsel toplum" kavramları çerçevesinde, Çukur dizisinin, İstanbul kentinin sosyo-ekonomik ve sosyolojik gerçekliğine ilişkin alternatif bir tarz üretip üretmediğine bakılacaktır.

### **Karşılıklılık İlkesi**

Çukur dizisinin örgütlü suç çetesi Koçovalılar, Eric Hobsbawm'ın "sosyal haydut" dediği, "halk tarafından kahraman, savunucu, oç alıcı, adalet savaşçısı ve her koşulda hayran kalınacak, yardım edilecek ve desteklenecek adamlar"dandır (Hobsbawm, 1990, 10). Nitekim mahalle sakinlerinin -berberinden kırtasiyecisine, lokantacısından ev kadınına kadar- hepsi, gerektiğinde örgütlü suç çetesinin birer üyesi gibi Koçovalılılar için çalışırlar. "Yoksul ve güçsüz insanların, eşitsizlik ve adaletsizlik üzerine düşündükleri görkemli popüler eserlerde mutlaka Robin Hood'dan bir şeyler yer alır"(Hobsbawm, 1999, 243). Çukur'da da bu temalardan bolca vardır. Her şeyden önce, İdris ve Yamaç Koçovalı adeta Çukur'un Robin Hood'u gibidirler, mahallede aç ve açıkta hiçbir yoksul bırakmazlar.

Sosyal haydutluk, modern öncesi köylü toplumlarında yaygın olarak görülmüş olsa da, Hobsbawm'a göre, modern uygarlık ve kapitalizm, kendi isyan ve suç biçimlerini de beraberinde getirmiştir (1990, 16). Değişen biçimlerine rağmen değişmeyen şey, "haydutların ve çetelerin etkinlik alanlarının genel ekonominin içerisinde olması"dır. Haydut yahut çete, sistemin dışındaymış gibi görünse de, "haydutluğun ekonomi-politiği" nedeniyle, asla dışında kalmaz. "Gereksinimleri ve etkinlikleri, (hatta) bizzat varlığı, onu, sıradan ekonomik, toplumsal ve politik sistem ile ilişki kurmaya zorlar"(Hobsbawm, 1990, 71).

Koçovalılar'ın mahallede kurdukları düzenin ekonomik sistemle ilişkisi, Polanyi'nin "karşılıklılık ilkesi" dediği şeyin sembolik bir uyarlaması gibidir. Polanyi, "karşılıklılık ilkesi"ni, ilk kez 1944'te yayınlanan *Büyük Dönüşüm* adlı eserinde, piyasa sisteminin yıkıcı etkilerine karşı "toplumun kendini koruma biçimi" olarak önermişti. Polanyi'ye göre piyasa ve onun yaydığı ilişkiler, insan ve toplum doğasına aykırıydı ve piyasa nedir bilmeyen yabanıl toplumların ihtiyaçlarını karşılama biçimi olan "karşılıklılık ilkesi" günümüz toplumlarına örnek olabilirdi. Geçim araçlarının paylaşımına ilişkin bu modelleme, uzun süre özellikle antropologlardan oluşan küçük bir entelektüel çevrenin dışında büyük bir ilgi görmedi. 1990'lara, yani Polanyi'nin "insan doğasına aykırı" dediği "piyasa toplumu"nun dünyanın her yerine yayılmış olduğu bir döneme gelindiğinde, önerdiği "karşılıklılık ilkesi", küreselleşme ve kabileleşme eğilimlerinin

yan yana yer aldığı günümüz dünyasının ekonomik, siyasal ve kültürel sorunlarıyla uğraşanların temel dayanaklarından biri haline gelmişti. Çünkü Polanyi'nin bu bağlamda söyledikleri, günümüzde küresel ekonominin geçirdiği dönüşüme eşlik eden sosyopolitik süreçler ve onun yarattığı toplumsal sarsıntılarla uyumluydu (Buğra, 2003, 131).

Polanyi, hiçbir toplumun, doğal olarak, belirli bir ekonomik sisteme sahip olmadan yaşayamayacağını kabul eder ama günümüzden önce piyasalar tarafından kontrol edilen bir ekonominin de hiçbir zaman var olmadığını hatırlatır (2010, 85). "Taş devrinin son dönemlerinden beri piyasa kurumu oldukça yaygındı, ama oynadığı rol ekonomik yaşam içinde hiçbir zaman ön plana çıkmamıştı"(Polanyi, 2010, 86). Polanyi'ye göre, yapılan bütün tarih ve antropoloji çalışmalarının göze çarpan sonucu, "insan ekonomisinin, kural olarak, insanın sosyal ilişkilerinin içine yerleşmiş olduğu" idi (2010, 89). Sosyal ilişkiler, ekonomik ilişkileri önceliyordu. Şu paragraf açıklayıcıdır:

"Bir kabileyi ele alalım. Burada bireyin ekonomik çıkarı çok ender olarak önem kazanır, çünkü büyük felaket durumları dışında, topluluk, bireylerin aç kalmasını önleme görevini üstlenmiştir. (...) Öte yandan, sosyal bağların korunması çok önemlidir, ilk olarak, kabul edilmiş şeref ve eli açıklık ölçülerinin dışına çıkan birey topluluktan soyutlanıp toplum dışına itileceği için; ikincisi, uzun dönemde bütün sosyal yükümlülükler karşılıklı olduğu ve bireyin alıp verme çıkarları en iyi biçimde bu yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle karşılandığı için. Böyle bir durum, bireyin üzerinde sürekli bir baskı oluşturarak onun bilincinden kişisel ekonomik çıkar kavramının silinmesine yol açacaktır. O kadar ki, sonunda birey, birçok durumda (her durumda değil doğal olarak) kendi eylemlerinin sonuçlarını böyle bir çıkar açısından değerlendiremez olacaktır. Bu tavır, ortak avın paylaşılması veya uzak ve tehlikeli bir kabile seferinden elde edilenlerin bölüşülmesi gibi toplu faaliyetlerin sık sık yinelenmesiyle iyice yerleşir"(Polanyi, 2010, 89).

Görüldüğü gibi, kabile toplumlarında ihtiyaçların karşılanması, yani ekonomik sistem, yalnızca sosyal örgütlenişin bir fonksiyonudur. Grup ve topluluğun ortak değerlerine uygun davranmak ve topluluk içinde saygınlık kazanmak her şeyin önündedir. Değerlere uygun davranıldığı ve hele ki saygınlık kazanıldığı sürece ihtiyaçlar zaten karşılanacaktır. Ortak çıkarlara hizmet veya ilkelere bağlılık konusunda başarılı olan için düzenlenen "törenselleştirme", başarılı olanı taklit etmeyi en uç noktaya itmeye yarar. O nedenle ortak çalışma geleneği, bireyin niceliksel ve niteliksel kapasitesini en üst düzeye çıkarma eğilimindedir. Bu koşullarda, "insan tutkuları yalnızca ekonomi dışı amaçlara yönelir"( Polanyi, 2010, 90).

Modern piyasa toplumlarının aksine, kazanç amacının, ücret karşılığı çalışma ilkesinin ve özellikle ekonomik amaçlar üzerine kurulu ayrı ve belirgin bir kurumun yokluğunda, ihtiyaçların üretim ve dağıtımını *karşılıklılık ilkesiyle* düzenleniyordu (Polanyi, 2010, 90). "Bundan kesinlikle bu tür sosyo-ekonomik ilkelerin yalnızca küçük topluluklara ve ilkel yöntemlere özgü şeyler olduğu sonucu çıkarılmamalı" diyordu Polanyi (2010, 93). Ona göre, modern toplumlarda da ekonomik sistem, yalnızca sosyal örgütlenişin bir fonksiyonu olabilirdi. Böylelikle "toplum kendini, kendi kurallarına göre işleyen piyasa sisteminin tehlikelerine karşı" koruyabilirdi (Polanyi, 2010, 124). Nitekim piyasalar günümüze kadar hiçbir zaman ekonomik yaşamın bir yan özelliği olmaktan öteye geçmemişlerdi. Ne kabilelerde, ne feodal, ne de erken kapitalizm (merkantilist) koşullar altında, toplum içinde ayrı bir ekonomik sisteme rastlanmaktaydı (Polanyi, 2010, 118). "Kural, ekonomik sistemin sosyal sistemin içine yerleşmesiydi, ekonomiye hâkim olan davranış

ilkesi ne olursa olsun, kurumsal bir kalıp olarak piyasanın varlığı onunla uyum sağlayabiliyordu” (Polanyi, 2010, s.114).

İleri sürdüğü argümanla Polanyi, kentleşme dinamiği ve kentsel mekâna ilişkin yaygın bir kabule de itiraz etmiş oluyordu. Helen kenti Atina’daki *agora*’nın piyasa ve politika açısından “gösterişsiz bir merkez” haline geldiği döneme kadar, eski kentlerde yerel bir pazar yerine rastlanmadığını göstermiş olan Polanyi, piyasanın bir kentin kurulması için gerekli bir öge olduğunu savunan görüşü karşı konulmaz bir şekilde, çürütmüştür (Bookchin, 1999, 53). Hayali bir yer olan Çukur mahallesi, Çukur dizisinde tasvir edilen özellikleriyle, Polanyi’yi onaylar biçimde, kentsel mekânların yalnızca “isimsiz sakinlerine mal ve hizmet sağlamak için tasarlanmış yoğun bir yapılar bütünü” olmadığını, sonuçta “en gelişmiş durumuyla etik bir insan birliği, ahlâki ve aynı zamanda sosyo-ekonomik bir topluluk haline gelmiş” olan insanları barındırdığının (Bookchin, 1999, 15) delili olmak için kurgulanmış gibidir.

### **Çukur’da Karşılıklılık İlkesi: “Çukur Evimiz, İdris Babamız”**

Karşılıklılık ilkesi, yaşamı ve geçim araçlarını korumak adına geliştirilen kendiliğinden bir stratejidir ve piyasa dışı toplumsal ilişkileri harekete geçirir. Aile bireyleri arasındaki ilişkiler gibi, belirli bir güveni, dayanışmayı veya sadakati yansıtan komşuluk, hemşerilik, dini veya etnik cemaat mensupluğu, veya sadece çete üyeliği de, karşılıklılık ilkesince belirlenirler.

Polanyi’ye göre, çete üyeliğini de içine alan karşılıklılık ilkesi temelinde gelişen ilişkiler, anonim ilişkiler olmadıkları gibi, eşit ilişkiler de değildirler. Alınanla verilen arasındaki denge, eşit değerlerin mübadelesi yoluyla değil, herkesin ilişkideki konumu gereği yapması gerekeni yapmasıyla sağlanır. Bu sebeple, geçim araçlarının dağıtımı ve korunumu, sürdürülebilir olabilmesi için, merkezleşme kalıbının tanımladığı devlet türü yapıların varlığını gerektirir (Polanyi, 2010, 129). Hakların da sorumlulukların da geleneksel otorite ilişkileri tarafından tanımlandığı Türkiye tipi Doğu toplumlarında, geçim araçlarının dağıtım ve yeniden dağıtımı, yani karşılıklılık ilkesi, *veren el* ile *alan el* arasında eşitsizlikçi bir ilişki olarak yaşanacaktır. Patriarkal (aile içi rollerin toplumsal ilişkilere uyarlandığı) bir siyaset geleneğinden ve Asyatik despotizm denilen bir iktisadi gelenekten gelen Türkiye gibi bir toplumda (Divitçioğlu, 1981; Keyder, 1983; Yerasimos, 1989; Küçükömer, 1994; Cem, 2008; Timur, 1996, 15-82; Tanpınar, 1976, 37-63; Barkan 1980, 125-376 ve 717-895; Ülgener, 1991, 21-97), elbette, veren el Baba olacaktır. Bunun Çukur’daki karşılığı İdris Baba’dır. Dizinin sloganı da bunu dillendirmektedir: *Çukur evimiz, İdris babamız!*

Ne var ki bu slogan, dizinin semantik yapısı içinde bir sorun haline gelen ve bu nedenle de sorgulanması gereken bir slogan olmaktadır. Öncelikle başkarakter olan oğul Yamaç’ın İdris’le olan ilişkisi bize bunu düşündürmektedir. Çünkü İdris ile Yamaç, yani baba ile oğul arasındaki ilişki, insanın evrensel bir sorunundan, hayatın bize zorla benimsetmeye çalıştığı (Prometheus’çu) *gerçeklik ilkesi* ile bastırmak zorunda bırakıldığımız (Dionisos’çu) *haz ilkesi* arasındaki çatışmadan hareket etmiştir. Gerçeklik ilkesi, yani görevler, ödevler ve sorumluluklar, hayatını haz ilkesine göre yaşamak isteyenler, yani yaşamdan haz almaktan vazgeçmeyenler için kolayca gazap ve yıkıma dönüşebilen bir şeydir. (Antik Yunan Stoa’sından beri, doğru yaşamın bu ikisinin uyumunda olduğu söylenir.) Bir zamanlar terk etmek zorunda

bırakıldığı İdris Baba'nın evine dönmek durumunda kalan Yamaç'ın şahsında, gerçeklik ilkesi ile haz ilkesi arasındaki böyle bir çatışmanın ürünü olan trajik bir karakter yaratılabilir; tereddütlü, gidişli gelişli, tekinsiz, emniyetsiz, dolayısıyla da kendinden emin olamayan ama kendiyi hilesiz bir yüzleşmeyi de göze alamayan trajik bir karakter. Hikâye buna çok müsait. Oysa daha ikinci bölümden, yani kaçtığı baba evine dönüş anından itibaren, bütün hayatını haz ilkesinin belirleyiciliğinde yaşayan biri olduğunu iddia eden ama artık bütün karar, eylem ve tepkilerinde babasından çok daha yetişkin, suç dünyasında çok daha ehil bir oğul var karşımızda. Babalığın o asık yüzlü, otoriter ve sarsılmaz gücünü, kendiyi hiçbir çatışmaya girmeksizin teslim olmuş olmasından, gençliğini yöneten haz ilkesinden gönüllülükle feragat etmiş olmasından alan bir oğul bu.

Çukur dizisinde karşılıklılık ilkesi, çete üyeliğinin baba otoritesinin sorgulanamaz olduğu aile kavramı içerisinde kurgulanmıştır. Dizide, Çukur'un sakinleri Çukurlu olduklarını gösteren, belge niteliğinde şöyle bir dövme taşır bedenlerinde:



Dizide bu dövmenin anlamı şöyle açıklanır: En alttaki işaret, yaşanan, ayak basılan yer, yani mahalledir. Üç nokta, sırasıyla, kişinin kendisi, ailesi ve dostlarıdır. En üstteki işaret ise, evin çatısını, yani Koçovalılar ailesini simgelemektedir. Anlam açıktır: "Çukur, benim, ailemin ve dostlarımın yuvasıdır. Bu yuvanın üzerinde, onu koruyan bir çatı, Koçovalılar olduğu sürece hayatta ve güvendedeyiz!" Anlam ve içeriği bu şekilde tanımlanmış simge ile hayali büyük aileye aidiyet sağlanmaktadır.

Karşılıklılık ilkesinde, güven, sadakat, adanma ve grup dayanışmasının temel değerler olduğu ve en az bireysel çıkar kadar önemsendiği bir ilişki ağı yürürlüktedir. Bu ilişki ağı, amaçlar, grup kimliği ve aidiyet ilişkileri gibi farklı bağlamlarda kendini gösterebilmektedir. Dizide ortak amaç, grup kimliği ve aidiyet yaratımında bu dövmenin rolü büyüktür. Dizinin İdari Yapımcısı Yamaç Okur da, *Episode* dergisine verdiği röportajda, bu dövmenin aidiyet duygusu için yaratıldığını belirtmiştir: "İşin aidiyeti için dövme olmasına karar verdik. Çukurlular birbirini dövmesinden tanışınlar diye düşündük. Böyle bir yer yok ama bu hemşerilik durumu var Türkiye'de" (Özcan, 2017, 31).

Bu dövme "Çukur dövmesi" adıyla popülerleşmiş, tişört, fincan, mobil telefon kılıfı vb. gündelik eşya ve aksesuarlar üzerine işlenerek tüketim kültürünün de bir malzemesi haline gelmiştir<sup>2</sup>. Dövmenin simgelediği aidiyet, #çukurluolmak ya da #çukurdakiler temasıyla sosyal medya yönetiminde de etkin biçimde kullanılmıştır. Dizide dramatik öge olarak sıkça kullanılan duvar yazıları da, benzer şekilde, sosyal medyanın çok paylaşılan içeriklerindedir.

Polanyi'nin karşılıklılık ilkesi içinde yaşayan topluluklarda tespit ettiği tutum ve davranış modeline uygun olarak, bir "Çukurlu" için, grup ve topluluğun ortak değerlerine uygun davranmak ve topluluk içinde saygınlık kazanmak her şeyin önündedir. Yine Polanyi'nin iddiasıyla uyumlu biçimde, "Çukurlu olmak", insanın tutkularını ekonomi dışı amaçlara yöneltilir. "Biriz, kardeşiz, canız!" diyerek birbiri için ölüme gidebilen insanların diyarıdır Çukur.

Çukur hayali bir mahalle olsa da, içine yerleştirildiği gerçek bir kent olarak İstanbul, çeperlerinde yaşayan mahalle sakinlerine, bağlılık duydukları, iştirak ettikleri ve kendilerini tanımlayabildikleri ortak bir çıkar belirlenmesi durumunda, "öncelikli kimliklerinden kurtulma fırsatı" yaratmaktadır (Pérouse, 2011, 121). Çukur'daki ortak çıkarlar da, mahallelinin öncelikli (etnik, cinsi, dini vs.) bütün kimliklerini aşan bir "Çukurlu" kimliği yaratmıştır.

İhtiyaçların karşılanmasındaki bu tip bir ilişki biçimi kendi nesnel zeminini ancak enformel ilişkilerin geliştiği bir yerde, yani, ihtiyaçların yasal olarak sınırlanmış, formel değişim ve dağıtım süreçleri dışında karşılanma durumunun söz konusu olduğu koşullarda bulabilir. Türkiye'de kentleşmenin bir sonucu olarak ekonomide enformel kayıtdışı sektör ve ilişkilerin gelişmesi, Çukur dizisinin hikâye olarak modellediği karşılıklılık ilkesinin ekonomik, sosyal ve kültürel koşullarını hazırlamıştır.

### **Kentleşme ve Kayıtdışı Sektör**

Kentler, Fernand Braudel'in dediği gibi, "toplumun, ekonominin, siyasetin olmalarına izin verdikleri, olmaya zorladıkları şeylerden ibarettir"(2004, 503). Modern kentler, modern toplumun, modern ekonominin, modern siyasetin olmalarına izin verdiği, olmaya zorladığı şeylerdir. Kentler, modernitenin hem mekânı hem de kahramanıdır. Modernitenin sinema ve sonrasında televizyon gibi görsel anlatıları, bir dekor olarak bu mekânı kullanılmış, dramatik bir unsur olarak bu kahramanı işlemişlerdir. Özellikle modernitenin (Paris, Berlin, Roma, Petersburg, New York gibi) simgesel kentleri, bu alanda pek çok ürünün gerek içeriğinin (tematik yapısının) gerekse biçiminin (stilistik yapısının) bir metaforu olmuştur (Öztürk, 2014, 11). Çukur'un kentsel mekânı olan İstanbul da, aynı şekilde, bu görsel anlatının hem içeriğinin hem de biçiminin bir metaforudur.

İstanbul'un bin beş yüz yıldan fazla süre başkentliğini yaptığı imparatorluklar birer tarımsal imparatorluktu. Lefebvre'in dediği gibi: "Kent, tarımın ve sanayinin ürettiği tarzda üretmez." O, "toplayan ve dağıtan bir eylem"dir (Lefebvre, 2013, 162). İstanbul da imparatorluk başkenti olduğu dönemlerde, üretmekten ziyade tüketen ve dolayısıyla ihraç etmekten ziyade ithal eden bir başkentti. Fakat Türkiye'nin kapitalist modernleşme tarihinde İstanbul, öncü bir kentin ülkenin geri kalanını "uygarlaştıracığı" ümit edilen ideal modele tekabül etmiştir. İstanbul'un bu niteliği klasik modernlikteki kentleşme dinamiğine uymuyordu. Çünkü "sanayi devrimi sonrasında kentleşme sanayileşmenin bir yan ürünü olarak görünür", dolayısıyla, "sanayileşme ve kentleşme ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olaylardır"(Keleş, 1996, 21). Klasik modernleşmede sanayi, eski kentsel yapılar olan Ortaçağ kentlerinin dışında<sup>3</sup>, onlardan bağımsız olarak, enerji kaynakları, hammadde, ulaşım ve insan gücüne kolay ve ucuza ulaşılan yerlerde gelişmiştir. Az gelişmiş ülkeler aynı modeli sunmaz. "Sanayileşmiş toplumlarda kentleşme, tarihsel gelişimi içinde genellikle kalkınma ile birlikte yürümüştür. Gelişmekte olan ülkelerde ise sanayileşme, kentleşmeyi yavaş bir hızla arkadan izlemektedir." Bu durum, az gelişmiş ülkelerde kente gelen nüfusun dengeli biçimde sanayide istihdam edilmesini de engellemiştir. "19. yüzyılın ikinci yarısında Avusturya, Fransa, İsviçre, İsveç gibi ülkelerde, sanayide çalışan nüfus kentli nüfusun iki üç katı arasında değiştiği halde, bugünün gelişen ülkelerinde bunun tam tersi olan bir ilişki görülmektedir"(Keleş, 1996, 22). Çünkü Türkiye gibi az gelişmiş ülkelerde köyden kente göç, sanayi kollarındaki gelişmenin ve genişlemenin sonucu değil, kırsal bölgedeki tarıma dayalı yapısal sorunların sonucudur<sup>4</sup>. Türkiye'de büyük kentlerde, bilhassa İstanbul'da biriken



nüfusu kent kendine çekmemiş, kır onu kente *itmiştir*. Bu sebeple kentlerin nüfus artışı, her zaman ülkelerin genel nüfus artış oranlarının çok üstünde seyretmiştir. Sonuç olarak, az gelişmiş ülkelerdeki kentli nüfus artışı, sanayi kesiminde çalışan işgücünden daha hızlı bir seyir takip etmiştir (Tütengil, 1984, 161-162).

1950'lerden bugüne zincirleme göçle İstanbul'a gelen insanların bu kentteki sosyolojik konumu son derece dinamiktir. Kent içinde tutunmak ve yükselebilmek için her şeyi göze alabilen bu insanlar, bu uğurda, Türkiye'nin ekonomik ve siyasal yönelimlerinin mümkün kıldığı meşru ile gayrimeşru, formel ile enformel yol ve yöntemler arasında gezinmeyi kolaylıkla kabullenebilmişlerdir (Işık ve Pınarcıoğlu, 2005, 38-39). Türkiye'de formel alan hiçbir zaman bunun aksini mümkün kılacak kadar başarılı olamamış, refahı yaygınlaştıramamış, yoksullar için korunaklı bir ortam yaratamamıştır. Günümüz gerçekliğinde de, formel sektörlerin büyüme hızı ve kapasitesi ile kente göçün genişliği arasında, formel sektörün işgücü ve istihdam talebini kat kat aşan bir dengesizlik bulunmaktadır.

1980 askeri darbesini takip eden yıllarla birlikte, IMF tarafından tavsiye edilen yapısal uyum deneyimleri, liberalizasyon, sermayenin uluslararasılaşması ve özelleştirmeler, yatırım alanlarından tüketim alışkanlıklarına, arsa üretiminden inşaat sektörüne kadar geniş yelpazede maddi hayatın temel eğilimlerinin gittikçe artan bir ölçüde özel sermayenin tercihleriyle belirlendiği bir döneme girilmişti. Bu dönemde İstanbul, Türkiye'nin küresel liberalizmle bütünleşme sürecinin vitrini ve kapısı yapma idealinin simgesel projesiydi. İstanbul'u, ülkenin öncü kenti olmanın da ötesinde, liberal tahayyüle dayalı bir dünya kentine dönüştürmeye yönelikti.

Sürmekte olan rutin "köyden kente göç"ün yanı sıra, 1990'lardan itibaren Anadolu'nun Doğu ve Güneydoğu'sundaki Kürt bölgelerinden zorunlu kitlesel göç aldı İstanbul. 1950 yılında bir milyon civarında olan nüfus, 1970'e gelindiğinde üç milyona, 1975'te dört milyona, 1985'te altı milyona, 1995'te dokuz milyona ve bugün 17 milyona yükselmiştir. New York'a dışarıdan gelip yerleşen insanların sayısı yılda 70 bin dolayındadır. İstanbul ise her yıl bunun üç katı göçmeni ev ve iş sahibi yapmak durumunda kalmıştır. İstanbul'dan daha dinamik ve gelişkin bir ekonomisi olsa bile, herhangi bir kentin işgücü piyasasının bu akışa yeterli arzı yaratabileceğini ummak aşırı iyimserlik olurdu. Böylesi bir nüfus akını sonucunda İstanbul'un çeperlerinde maddi yaşam, getto tarzı dışlanmış bir gündelik yaşam içerisinde, marjinal kültür öğeleriyle örülü, geleneksel ilişkiler çerçevesinde, enformel/kayıtdışı sektörde sürdürülmektedir (Keyder, 2000a, 35-36).

Enformel sektör ve kayıtdışı istihdam, David Harvey'in "kentsel iktisat" anlayışında da önemli bir yeri tutar. Harvey'e göre, "işçi sınıfı" dediğimiz şey bugün salt fabrika işçilerinden değil "kentsel işçi" dediği insanlardan oluşmaktadır. Bu çok farklı bir sınıfsal oluşumdur. "Şehir yaşamının üretim ve idamesi gibi önemli ve kapsamı genişledikçe genişleyen bir iş giderek güvencesiz, çoğu yarı-zamanlı ve örgütsüz ucuz emeğin sırtına yüklenmektedir. Yarın ne halde olacağını bilmeden yaşayan, güvencesiz, geleceksiz çalışan "prekarya" geleneksel proletaryanın yerini almıştır"(Harvey, 2013, 34-35).

İstanbul'daki kayıtdışı istihdamda başlangıçtaki etkin olgu, hemşerilik idi. Zincirleme göçte, göçenlerin göç edecekleri yer hakkındaki bilgiyi ve göç sürecindeki iş, konut vb. hakkında desteği, kendilerinden önce göç etmiş olan yakınlarından almaları önemliydi. Hemşerilik esasına dayalı gruptaşma, yaşam tarzı ve sosyal ilişkileriyle

Anadolu’yu İstanbul’a taşımaktaydı. Çünkü bu tür bir gruplaşma, aynı bölgeden gelenlerin kentte kümelenmelerine ve geride bırakılan bölgeyle ilişkilerinin sürmesine neden oluyordu. İlerleyen yıllarda, sadece hemşeriliğe dayalı olamayan, herhangi bir sınıfsal temele de oturmayan, güven ve dayanışmaya dayalı çok amaçlı enformel gruplaşmalar ve örgütlenmeler öne geçti. Kente göç eden grupların, özellikle düşük gelirli grupların kente yerleşimi bu enformel ilişki ağlarıyla gerçekleşmiştir (Erder, 2000, 194). Bu ilişkiler, “kente yerleştikten sonra daha çok gündelik yaşamla ilgili konularda süren yardımlaşma, dayanışma ve güven ilişkisi biçimine dönüşmektedir”(Erder, 2000, 200). Kayıtdışı sektör, Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde “nüfusun büyük bölümüne geçim olanağı sağlamış, fakat bunu aynı anda kanunsuz servet birikimi için verimli bir toprak haline gelerek yapmıştır”(Buğra, 2003, 144). Kentte yaşanan deneyimlerle genişleyip çeşitli biçimler alan bu tür gruplaşmaların yaygınlığı ve özellikle düşük gelir grupları için elzem olan taleplerin karşılanabilmesinin neredeyse tek yolunun buradan geçmesi, güvene dayalı ilişkilerin kamusal yaşamda bir güç ilişkisine dönüşmesiyle sonuçlanmaktadır. Talep ifade etmenin ve karşılığını elde etmenin tek yolunun güç ilişkisinden geçmesi, himayeci ve kayırmacı ilişkilerin doğmasına yol açmıştır (Erder, 2000, 203). Kentin sınırlı kaynak ve olanakları, bunlara erişme noktasında farklı gruplaşmaların birbirleriyle yarışma ve çatışmasına da sebep olmakta ve bu da beraberinde güç ilişkisinin mafyalaşarak daha geniş alanlara yayılmasını getirmektedir.

Büyük kentler suç örgütlerinin neredeyse doğal mekânlarıdır. Fernand Braudel’in deyimiyle “büyük kent bunları cezbetmektedir”. Braudel’e göre, “kenttin asalak yaşamından, herkes kendi tarzına göre bazı kısıntılar toplamaktadır” ve kentlerde de her zaman toplanacak bir şeyler bulunmaktadır, “bizzat hırsızlar bunun kanıtıdır, bu grup kesinlikle prestiji en fazla olan kentte yoğunlaşmaktadır”(Braudel, 2004, 502).

İstanbul, Türkiye’de bu konuda da öncü kenttir. Dinamik ve zengin karakteriyle bir “küresel kent” özelliği gösteren İstanbul, “sermayenin alternatif küreselleşmesi” diyebileceğimiz “kara para aklama” ve “uyuşturucu ticareti” akışında “ana merkezlerden biri” haline gelmiştir (Keyder, 2000a, 31). Küresel kentlerin uzmanlık alanını oluşturan, finans, hukuk ve bilgi alanlarında sağlanacak üretici hizmetlerine elverişli bir altyapının, istikrarlı bir iş ortamının yokluğunda, İstanbul’un küresel ekonomi içindeki yeri, daha ziyade, “kara para” akımları, uyuşturucu türünden yasadışı faaliyetler olmuştur (Keyder, 2000b, 225). Çukur dizisi de, televizyondaki pek çok mafya dizisinden biridir ve Rus ve Afgan mafyası gibi, kara paranın küresel aktörleri de dizide sıklıkla hikâyenin konusu olurlar.

Kayıtdışı ekonominin, mafya tipi örgütlü suç çetelerini de kapsayan karşılıklılık ilişkileri üzerindeki etkisi açıktır. Çalışan nüfusun yarısının enformel sektörden gelir sağladığı, nüfusunun yüzde 30’unun Yeşil Kart dahil hiçbir sağlık sigortasına sahip olmadığı, sosyal devlet olma yolunda kurumları daha fazla görevlendirmek yerine, sorunlara devlet kurumları dışında çözümler üretildiği, sosyal politika çizgisi içinde “hak” temelli yaklaşımlardan “hayırseverlik” vurgusuna geçildiği bir ülkede (Buğra, 2009), ister haksız kazanç sağlamak ister gasp etmek şeklinde olsun, ihtiyaçların karşılanmasında bir kaynak olarak boy gösterdiği her yerde karşılıklılık ilkesi temelinde gelişen bu türden ilişkiler, genel ekonominin ve sosyal devletin yapısal bozukluğuna ait bir etkinlik olma niteliği kazanır. Modern kapitalizmde örgütlü suç çeteleri, formel sistemin, piyasa ve devlet kurumlarının koruyamadığı savunmasızlara gelir ve güvenlik sağlar. Çukur’da sosyal devletin bıraktığı boşluğu

Koçovalılar doldurur. Mahallede herkesin ihtiyacı karşılanır, semt pazarında ürünler, parası olmayanlar için bedavadır, Koçovalılar Aşhanesi'nde her gün tencereler dolusu yemek pişirilip ücretsiz dağıtılır vs. Böyle bir ilişki, bireyin gruba bağımlılığını arttıran aidiyet duygusunu iyiden iyiye pekiştirir.

Ayrıca, kente göç edenlerin feodal bir geleneğe sahip olmaları ve geldikleri kentte formel sektörün kentlileştirici etkisinin dışında kalmış olmaları, Türkiye ekonomisinin sınırlı refah ve gelir dağılımı eşitsizliği gibi yapısal sorunlarıyla birleşince, kısa sürede meşru ya da gayrimeşru yollarla para kazanma hedefini de güç sahibi olma arzusuna bağlamıştır. Çukur mahallesi, Jean-François Pérouse'un nitelendirmesiyle, İstanbul'un "saldırıya açık, yoksun çeperler"indedir (Pérouse, 2011, 29-129). Olası saldırılara karşı güvence, Koçovalılar'dır. Bu konuda tam bir organizasyon içerisindeki mahalle, her türlü duruma hazırlıklıdır. Hızlı ve güvenilir bir haberleşme için, mobil telefonların yaratacağı olası enformasyon kaçakları ve manipülasyonlara karşı, mahalle içerisinde işaret fişeklerinin ve en çok da hızlı koşan genç ulakların kullanıldığı özel bir *network* kurulmuştur. Sokakların olmadığı antik Çatalhöyük kentinin sakinleri gibi (Bookchin, 1999, 57), Çukur'un genç ve hızlı ulakları da, gizlilik esasıyla, mahalle içerisinde bir yerden bir yere gitmek için çatılardan atlar, merdivenlerden inip çıkar, küçük aralıklardan geçerler.

Çukur'da gördüğümüz karşılıklılık ilkesinin, bugün yurttaşlık, konsensus ve kent hakkı gibi kavramlar temelinde önerilen, kentsel nüfusu oluşturan bireylerin kent ve kentteki yaşamla ilgili her türlü kararların alınma sürecine etkin katılımını ifade eden, kentsel demokrasi ile bir ilgisi olduğu elbette söylenemez, orada söz konusu olana feodal, mafyatik ilişkidir. Bu ilişki ise, Henry Lefebvre'in "kentsel toplum" izahında içerilmiş olan, kentsel mekânda toplanmış insanların ihtiyaçlarının giderilmesi koşulunun, içine kapalı, yalıtık toplulukların üyeleri olmalarına bağlı olduğu bir toplumsal ortamdan kaynaklanmaktadır.

### **Kentsel Toplum**

Kentsel toplum kavramını Lefebvre, kentleşmeye dair klasik bir kurgu olan kır-kent veya merkez-taşra ayrımını belirsizleştiren bir olgu olarak, *toplumsal hayatın bir bütün halinde kentleşmesini* ifade etmek için kullanır. Buna göre, kentleşmenin kır-kent çatışması ile formüle edilen klasik anlamı ortadan kalkmıştır, kentleşme pratiği artık böyle bir çatışma içinde bu türden kavramsallaştırmalarla anlaşılır olmaktan uzaklaşmıştır. Çünkü kentlerdeki dönüşüm süreci, yalnızca kentler üzerinde değil, kıryla kentiyle, merkezi ve taşrasıyla bütün bir toplumsal hayat üzerinde de belirleyicidir<sup>5</sup>. Kentsel toplum ifadesi, bu konudaki hâkimiyet göstergelerini kapsamaktadır (Lefebvre, 2013, 7-9). Örneğin, kırın orta yerine dikilen kitch apartmanlar, bir taşra kasabasında açılan AVM'ler, yapılacak otoyollar için kesilen ormanlar, merkezden uzak alanlarında birden bire karşımıza çıkıveren meydanlar, belediye ve kamu binaları, camiler, iş merkezleri, pasajlar vb. gibi kentleşmenin parçası olan yapılar ve süreçler kırın ya da taşranın yaşam alanlarına kentin ya da merkezin dokusunu ve beraberinde gündelik yaşam deneyimlerini getirirler. Dolayısıyla, kentsel toplum kavramı, tarımsal üretim üzerinde hâkimiyet kuran, topraktan koparttığı tarımsal emeği sanayi kentlerinde ücretli emeğe dönüştüren, kısacası kırsal hayatın kentlere taşınarak dönüşmesi gibi klasik modernleşmenin yol açtığı bir süreç sonunda ortaya çıkan toplumsal hayattan söz etmemekte, bir bütün halinde toplumun kentleşme uygulamalarından doğan yeni hayatına vurgu yapmaktadır.

Harvey, Lefebvre’in 1960’larda “büyük bir ileri görüşlülükle ortaya attığı” bu savın önemine dikkat çeker. Harvey’ göre de dünyanın birçok yerindeki gelişmeler Lefebvre’in öngörüsünü doğrulamıştır. “Kent ve kırsal arasında bir zamanlar varolan belirgin ayırım, sermaye ve devletin egemen idaresi altında gitgide silikleşir ve eşitsiz coğrafi gelişim sergileyen, geçirgen bir ilişkiyle birbirine bağlı bir dizi mekân biçimini alır”(Harvey, 2013, 62). Gerçekte kentler kırsal alanları kuşatmamakta, “kentleşme her ikisini de yok etmektedir”(Bookchin, 1999, 31).

Ruşen Keleş, kentleşmenin dar anlamdaki tanımının demografik nitelik taşıdığını, yani, kentlerde yaşayan nüfustaki artışa odaklı olduğunu belirtir. Fakat kentleşmenin daha çok köylerden kentlere olan nüfus akınlarıyla beslendiğini hatırlatarak, kentleşmenin yalnızca bir nüfus hareketi olarak görülemeyeceğini, çünkü temelinde göç bulunan kentleşme olgusunun bir toplumun ekonomik ve toplumsal yapısındaki değişimlerden doğduğunu, dolayısıyla, kentleşmeyi tanımlarken, nüfus hareketini yaratan ekonomik ve toplumsal değişimlere de yer vermek gerektiğini ifade eder. Kentleşmenin ekonomik ve toplumsal boyutlarını da hesaba katan geniş anlamı için şöyle bir tanım verir: “Sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artması ve (mevcut) kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında, artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikim süreci”(Keleş,1996, 19). İstanbul’da nüfus birikmiştir ama bu birikme, artan oranda bir kentsel örgütlenmeye, formel sektör hakimiyetini gerektiren bir işbölümü ve uzmanlaşmaya, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açmamıştır. Ayrıca, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (kökleri Genel Başkan Recep Tayyip Erdoğan’ın İstanbul büyükşehir belediye başkanlığını kazandığı 1994 yerel seçimlerine kadar götürülen) uzun yıllara dayalı seçim başarıları üzerine yapılmış araştırmaların da ortaya koyduğu gibi<sup>6</sup>, kentlere özgü davranış ilişkileri içinde sayılan ve Keleş’in de bu şekilde konumlandığı (1996, 19), siyasal davranış değişikliklerine de yol açmamıştır. Kısacası, İstanbul’da kentleşme, merkez ve taşra ayırımını belirsizleştirmiştir.

Neredeyse Türkiye’nin yapısal tüm sorunlarının temel sebebi olan iç göç, İstanbul’u merkez ve taşra ayırımının silindiği, her ikisinin bir arada deneyimlendiği bir yaşam alanı haline getirmiştir. Menderes-Demirel-Özal-Erdoğan çizgisini izleyen muhafazakâr sağın büyük geleneği olan inşaat tutkusu, kentsel alana ilişkin deneyimin biçim ve sınırlarını beton, demir ve tuğla ile çizmiştir. Bu bağlamda, Harvey’in 1980’lerin ikinci yarısından bu yana olgunlaştırmakta olduğu “kentsel iktisat” anlayışı, Lefebvre’in “kentsel toplum” izahının ne gibi doğrultulara işaret edebileceğini de içeriyor. Harvey’e göre, kentsel altyapı ve konut yatırımları ve rant, *Kapital*’den bu yana, Marksist kuram içerisinde üretimin değil yeniden üretimin alanına ait sorunlar olarak görülmüştür (2013, 79-106). Oysaki Harvey’e göre, kentsel konut ve altyapı üretimi, yani bir üretim kolu olarak inşaat sektörü, sermaye birikiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Günün Türkiye’sinde kentsel projelerin neredeyse tek patronu olan, toplumsal yaşam alanlarına dair tüm kararlar ve zevkleri neredeyse tek başına kendisine bırakıldığı TOKİ, tüm yaşam alanlarını birbirinin kopyası haline getiren yapılaşma anlayışıyla kent (merkez)-taşra farkını öncelikle mekân boyutunda ortadan kaldırmış durumdadır.

Merkez-taşra ayırımının belirleyici özelliğiyle ele alındığı, tarım toplumundan sanayi toplumuna, gelenekten modernliğe, kırsal hayattan kentsel hayata geçiş olarak

anlamlandırılan klasik kentleşme modeli, pek çok yerde olduğu gibi, Türkiye'nin modern tarihinde de bir devlet ütopyası olmuştur. Bu ütopya, modernleşen Türkiye'de yaşanan mekânı örgütlemiş, toplumsal mekânın ve yaşam alanlarının tüketimini, onlara dair deneyimleri yönlendirip yönetmiştir. Bu ideolojinin, mekâna dair tüm deneyimleri birörnekleştiren kentsel projeleri, *toplumun bir bütün halinde kentleşmesi* ile sonuçlanmış, merkezi büyük bir taşraya dönüştürerek ve taşrayı da merkezin küçük ölçekli bir replikası olarak çoğaltarak, hem merkezi hem de taşrayı silikleştirmiştir. Hem şehirler taşralaşmış, hem taşrada şehirleşmenin veçheleri ortaya çıkmıştır (Bora, 2005, 44). Toplu konutlar, siteler, artan otomobil sayısı ve trafik yoğunluğu, taşranın durağanlığını bozmaktadır. Eskiden büyük şehirlerden, hatta kısmen İstanbul'da başka hiçbir yerde bulunmayan mağazalar, mallar, markalar, kafeler, görülmeyen vitrinler, eğlence biçimleri, kılık kıyafet, gündelik dil ve edalar, artık taşraya da yayılmıştır. Türkiye'nin modernleşme sürecini belirleyen en önemli gerilim kaynaklarından biri olan merkez-taşra ilişkisi, alışılmış formuyla, geride kalmıştır. Bu ise, "merkez" in ve "taşra" nın ayrı coğrafyaları, ayrı sosyo-ekonomik formasyonları, ayrı politik fraksiyonları ve bunlar arasındaki hiyerarşik ilişkiyi ifade ettiği dönemin bitmiş olduğu anlamına gelir.

Aslında merkez-taşra belirsizliği İstanbul'un küresel konumunda da kendi hissettirmektedir. Örneğin, Çağlar Keyder, İstanbul'un son dönemdeki gelişiminin esas olarak "küresel kent" perspektifinden kavranabileceğini ileri sürmenin mümkün olmadığını, fakat İstanbul'daki değişim süreçlerini "küresel kent" kavramına hiç başvurmaksızın anlamının da zor olacağını söyler (2000b, 225). Bu sebeple İstanbul "küresel ile yerel arasında"dır.

Türkiye'de bir resmi ideoloji olarak başlamış olan kentleşmenin vardığı kentsel toplum gerçeğini, bütün veçheleriyle, İstanbul'un modern tarihinde gözlemek mümkündür. Dolayısıyla, geçmişi ve bugünüyle İstanbul, Türkiye deneyiminde kentsel toplum olgusunun eksiksiz bir envanterini sunmaktadır.

Kentsel toplum gerçeği, kentselliği homojen bir yapı olarak tanımlamanın baştan olanaksız olduğu da hesaba katıldığında, "günden güne pek çok farklı boyutu başka ve yeni olasılıklarla bir araya getirerek çoğaltan kent alanı, eski ve yeni formların zenginliğini de içinde barındırır hale geliyor" (Koçak ve Koçak, 2016, 16). Bu nedenle artık İstanbul'dan söz açıp tanımlamaya girişirken, onu "tek ve değişmez bir ölçütte görüp anlayabilmek" olanaksızlaşmıştır. "Onu tanımlamak, hepsi de doğru sayılabilmeyi hak eden güçlü kanıtlara sahip pek çok olasılıktan yalnızca birinde karar kılmak anlamına gelecektir" (Koçak ve Koçak, 2016, 19-20). İstanbul'un tam da bu tanımlanamaz özelliği onu kentsel toplum tanımının yetkin bir örneği yapıyor.

Bu özelliğiyle İstanbul, kültürel üretim süreçlerinin verimli ve sonsuz bir uzamı olarak gerek sanat gerekse popüler kültürdeki kurgusal temsilleri için elverişli bir mekân, zengin bir dekor ve hepsinden önemlisi derinlikli bir dramatik unsurdur. Çukur dizisinin mekânı da İstanbul'dur. Dizi, kenti hem bir mekân, hem bir dekor, hem de dramatik bir unsur olarak kullanma biçimiyle kentsel toplum olgusunun popüler kültürdeki yansımalarına ilişkin yetkin bir örnek olarak belirginleşir. İstanbul'un sosyo-kültürel pek çok olasılığı vardır. Onun kurgusal temsilleri, bu pek çok olasılığın farklı sunumlarıdır.

Hayali bir mahalle olan Çukur, İstanbul'un olasılıklarından birinin olağan bir sunumudur. Bu olağan sunum, popüler kültürün olanakları içerisinde üretilmiştir.

Dolayısıyla, kendisinden, ancak nitelikli sanat ürünlerinden bekleyebileceğimiz, geleceğe dair insani düşler içeren bir "mahfaza" (Benjamin, 1995, 87) ya da evrensel ütopyalarda tasvir edildiği gibi, sahici bir ortaklaşa hayatın mekânı olarak henüz kimsenin ayak basmadığı bir "vatan" (Bloch, 2012, 811) olmasını bekleyemeyiz.

### Sonuç

Polanyi'nin "karşılıklılık ilkesi" ve Lefebvre'in "kentsel toplum" kavramları, Türkiye'nin kalkınma ve kentleşme deneyimlerine dayalı toplumsal gerçekliğini açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Bu kavramların Çukur dizisindeki karşılığı ise, kültürel bir ürünün, içerisinde üretildiği toplumsal gerçekliği temsil edebilme kabiliyetini sorgulamayı haklılaştırmaktadır. Dekor olarak İstanbul'u stilize eden Çukur Mahallesi, "kentsel toplum" izahında içerilmiş olan kentleşme dinamiğinin özelliklerini yansıtmaktadır. Bu kentsel mekânda toplanmış insanların ihtiyaçlarının giderilmesi koşulu ise, *veren el* olan *Baba* otoritesine bağlanmıştır. Bu sebeple, Çukur'da gördüğümüz karşılıklılık ilkesi, feodal ve mafyatik ilişki olarak işlemektedir.

İstanbul gibi sosyal bilimlere zengin konu içeriği sunan büyük bir araştırma alanının henüz gün yüzüne çıkarılmamış pek çok yönü vardır. Çukur dizisinde sembolik düzeyde kurgulanan mahalle ve buradaki ilişkiler, büyük bir araştırma alanının henüz gün yüzüne çıkarılmamış yönlerindedir. Fakat bu sorunun kültür endüstrisi tarafından telafi edilmesi beklenemez. Popüler bir televizyon dizisinden sosyal bilimlerin araştırmacı karakterini göstermesini bekleyemeyiz. Enformol sektör ve kayıtdışı istihdamın yarattığı kentsel dekor akıp giden, ana babalarının doğru düzgün iş bulabildiklerine hiç tanık olmamış gangster gençlerin silahlı, sopalı, bıçaklı sahneleri, o gençlerin ana babalarının niçin doğru düzgün iş bulamamış olduklarını sorgulatmaz.

Çukur dizisi, kentsel toplumun yoksullarının, hükmedilenlerinin, yadsınmışlarının kültürden çıkarlarını onlara vermemektedir. Aslında bu noktada kaçmış bir fırsattır *Çukur*. Her şeyden önce bu dizi, modern öncesi mitsel anlatı formlarına ait "kahraman" ideolojisi etrafında örülmüştür. Modern dünyanın popüler anlatılarında yeniden karşımıza çıkmış olan kahramanlığa dayalı mitsel anlatılar, gerçek dünyanın sorunlarını üstün bir güç sayesinde çözüme kavuşturdukları için, bir yandan toplumsal bir güçsüzlüğü ifade ederken, bir yandan da bireyin ve toplumun sorunlarının çözümünü onların elinde alıp başkasına devrettiği için gerçek bir çözümün imkânsızlığını ima eder. Böylelikle televizyondaki dünyanın vazgeçilmezlerinden olan "silahlı külahlı" diziler yanında kendini farklı bir yere koyabilme potansiyeli varken, kabadayılar ve gangsterler dünyasına ait standarda yakın bir ürün olarak kalıyor. Televizyonun kabadayılar ve gangsterler dünyası ise, yaygın haliyle, roman formuna geçişten önceki mitsel anlatı formuna ait bir dünyadır. Dizi aslında daha önce de belirtildiği gibi bu sorunu aşmaya elverişli bir çatışmadan, insanın evrensel bir sorunundan, hayatın bize zorla benimsetmeye çalıştığı (Prometheus'çu) *gerçeklik ilkesi* ile bastırmak zorunda bırakıldığımız (Dionisos'çu) *haz ilkesi* arasındaki çatışmadan hareket etmiş olmasına rağmen, insanın evrensel bir sorununu ele alıyor olma fırsatını kaçırmıştır. Baba-oğul çatışması bu dizide heder edilmiş evrensel bir mesele olarak durmaktadır. Kuşaklar arasındaki ilişki, dipteki kaba gücün varlığını açığa çıkararak bir rekabet ilişkisi olarak verilebilirdi -Devrim zamanı Paris sokaklarında elde tüfek koşarken -"Kahrolsun Aupeck!" diyerek-babasının adını kusan Baudelaire şiiri ya da oğulları babalarla düello sahnesinde hasaplaştıran Turgenyev romanı gibi-. Baudelaire'in ve Arkadi'nin babası bu yüzden

hepimizin babasıdır. Fakat böyle bir derinleşmeden yoksunluk neticesinde İdris Baba, sadece Yamaç'ın babası olabiliyor, bizim babamız değil.

Bununla beraber, popüler kültüre ilişkin liberal yaklaşımların, Çukur'da bazı muhalif öğelerin de görülebilmesi için uygun bir çerçeve sunduğunu da hatırlatmak, yerinde olacaktır. Koçovalıların "mazlum"dan yana tavırları, "hakkaniyetleri" ya da dizide kullanılan, sistem eleştirisi içeren müzikler bu tür bir bakış açısını belli ölçülerde haklılaştırabilir. Bu açıdan bakıldığında, dizinin son kerte de mafyatik ilişkileri ve şiddeti meşrulaştırdığını kabul ederken, müzakereler de üretebildiğini belirtmek gerekir.

Popüler kültür içerisinde, karşılıklılık ilkesinin nesnel koşullarını hazırlayan kentsel toplumun "estetize edilmiş replikası" değil, hayal gücüyle dönüştürülmüş bir yorumu da sunulabilir. İstanbul, bunu mümkün kılan bir kültürel üretim alanıdır. Çukur bunu başarabilseydi, kentsel toplumun çeperlerinde bir aksiyon mekânı değil, geleceğe dair insani düşler içeren bir "mahfaza", karşılıklılık ilkesinin muktedirler ve muhtaçlar ilişkisine dönüştüğü kriminal bir mahalle değil, gerçek bir ortaklaşa hayatın mekânı, henüz kimsenin ayak basmadığı, özlem duyulan ütopyistik bir diyar olarak, "vatan" olabilirdi Çukur.

## Notlar

<sup>1</sup> İnternet kullanımının artmasıyla beraber araştırmacılar insanların televizyon izlemeye daha az zaman ayıracakları ve daha çok internete yönelecekleri yönünde tahminlerde bulunuyorlardı. Ne var ki internet, televizyonun popülerliğini öldürmek ya da onu yok etmek yerine, yeni medya ile geleneksel medyayı iç içe geçirerek televizyona farklı bir boyut, içerik ve anlam kazandırmıştır.

<sup>2</sup> Bu popülerleşmede etkin bir unsur olarak, Show TV'de Pazartesi akşamları yayınlanan dizinin toplumun geniş kesimleri tarafından izlendiği bilinmektedir. Reyting ölçümleri, "televizyonun en kıymetli ve pahalı günü olan pazartesi" günlerinin rakipsiz "şampiyonu"nun Çukur dizisi olduğunu göstermektedir. 2017-2018'deki ilk sezonunda reyting ölçümlerinin her üç kategorisinde de (Total, AB ve 20+ABC1'de) 6-7 bandında reyting olarak başarılı biçimde sezon finali yapmış olan dizi, 2018-2019 ikinci sezonunun ilk yayın gününde (17 Eylül 2018'de) Total'de 8.68 reyting, 23.18 share, AB'de 10.13 reyting, 25.98 share ve 20+ABC1'de 11.18 reyting, 26.82 share olarak günün lideri olmayı başarmıştı (www.raninni.tv). Bunun yanı sıra, bilindiği gibi, televizyon dizileri için, dizi izleyicisi olan sosyal medya kullanıcılarının yayın anında yaptıkları yorumlar ve paylaşımlar aracılığıyla, sosyal medya platformlarında sosyal reyting ölçümü de yapılmaktadır. Sosyal reyting, televizyon dizileri özelinde, bir olay ya da karakterle ilgili düşüncelerin anlık ölçülebildiği yeni bir veri alanı oluşturmuştur. Pek çok dizi gibi Çukur dizisi de yeni yayıncılık sistemine dâhil olan sosyal medya platformlarında, (ağırlıklı olarak bölüm temalarını yansıtan hashtagler ve dizide olmayan özel içerikler oluşturma yöntemiyle başarılı) etkin sosyal medya yönetimi sayesinde izleyici katılımını artırmıştır. Dizinin hemen her bölümü gibi 15 Ekim 2018 Pazartesi günü yayınlanan bölümü de, sosyal medyada 51.90 reyting, 62.20 share, 2.45 skor ile günün birincisiydi(www.medyatava.com).

<sup>3</sup> Ortaçağ kentleri, kapitalizmin ve dolayısıyla kapitalist sermaye birikiminin tarihine ilişkin net bir bakış açısı sağlarlar, fakat bunu sanayinin değil, ticaretin merkezi olarak sağlarlar. Ortaçağda şehirler, ticarete dayalı olarak biçimlenip büyümüşlerdir. Dönemin kapitalistleri, kaleken bir de pazar haline gelen bu "bourg"larda iş gören tüccarlardır (Pirenne, 1994, 84, 104 ve 105). Ortaçağın kale-kentleri "ticaretin çocuklarıdır" ve bunun zorunlu sonucu olarak da, "ilk kapitalistler, XI. ve XII. yüzyıllarda tüccarlar olmuşlardır"(Febvre, 1995, 74-75).

<sup>4</sup> Tarımsal yapı, Türkiye'nin toplumsal dönüşümünde kilit bir önem taşımıştır. "Tarımsal yapının ve köylülüğün mahiyeti göz önünde tutulmadıkça, tarımsal ekonominin özgül evrimi, şehre göçün nitelikleri, işçilerin özgün gelişmesi ve sanayi ürünleri için iç pazarın kurulma şekli gibi belirleyici toplumsal dönüşümler anlaşılabilir"(Keyder, 1993, 179). Tarımsal yapı ve Türkiye'nin toplumsal dönüşümündeki rolü üzerine eleştirel bir perspektif için, bakınız: Köymen, 2008. Az gelişmiş ülkelerde tarımsal yapıların kapitalizm ile ilişkisi üzerine aydınlatıcı bir inceleme için, bakınız: Boratav, 2004.

<sup>5</sup> Benzer bir bakış açısı ve yorumu Louis Wirth'de de görürüz. "Wirth'e göre, köy ile kent bir sürekliliğin iki ucundadırlar. Köy ile kent arasında görülen ayrımlar, bu süreç içindeki derece ayrımlarıdır. (...) Kentlerde, kentsel olmayan (folks) yaşam biçimlerine rastlanabileceğini, bunun gibi kentsel yaşam biçimlerinin kentlerin dışına da uzayabileceğini kabul eder"(Keleş, 1996, 94).

<sup>6</sup> Bakınız: Akça ve diğerleri, 2018; Taşkın, 2013; Koyuncu, 2014; Çınar, 2015; Doğan, 2017; Kutlu (Der.), 2018.

### **Kaynakça**

- Akça, İ., Bekmen, A. ve Öden, B.A. (Ed.). (2018). *"Yeni Türkiye"ye Varan Yol*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benjamin, W. (1995). *Pasajlar*. (A. Cemal, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Barkan, Ö.L. (1980). *Türkiye'de Toprak Meselesi*. İstanbul: Gözlem Yayınları.
- Bloch, E. (2012). *Umut İlkesi, Cilt 2*. (T. Bora, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz Kentleşme*. (B. Özyalçın, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bora, T. (2005). Taşralaşan ve Taşrasını Kaybeden Türkiye. T. Bora, (Ed.), *Taşraya Bakmak* içinde (37-66). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boratav, K. (2004). *Tarımsal Yapılar ve Kapitalizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bourdieu, P. (1997). *Televizyon Üzerine*. (T. Ilgaz, Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Braudel, F. (2004). *Maddi Uygarlık -Ekonomi ve Kapitalizm XV-XVIII. Yüzyıllar Cilt 1-: Gündelik Hayatın Yapıları*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Buğra, A. (2003). *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- (2009). *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye'de Sosyal Politika*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bumin, K. (1990). *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Cem, İ. (2008). *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*. İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Çınar, M. (2015). *Vesayetçi Demokrasiden "Milli" Demokrasiye*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Doğan, S. (2017). *Mahalledeki AKP: Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*. İstanbul: İletişim.
- Divitçioğlu, S. (1981). *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*. Kırklareli: Sermet Matbaası.
- Erder, S. (2000). Nerelisin Hemşerim? Ç. Keyder, (Ed.). İstanbul: Küresel İle Yerel Arasında içinde (192-205). İstanbul: Metis Yayınları.
- Febvre, L. (1995). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*. (M.A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Yayınları.
- Harvey, D. (2013). *Asi Şehirler: Şehir Hakkından Kentsel Devrime Doğru*. (A.D. Temiz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobsbawm, E.J. (1990). *Haydutlar*. (F. Taşkent, Çev.). İstanbul: Logos Yayıncılık.
- Hobsbawm, E.J. (1999). *Sıradışı İnsan*. (I. Gündüz, Çev.). İstanbul: Bulut Yayınları.
- Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M.M. (2005). *Nöbetleşe Yoksulluk*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keleş, R. (1996). *Kentleşme Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Keyder, Ç. (1983). *Toplumsal Tarih Çalışmaları*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Keyder, Ç. (1993). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç. (2000a). Arka Plan. Ç. Keyder, (Ed.). İstanbul: Küresel İle Yerel Arasında içinde (9-40). İstanbul: Metis Yayınları.



- Keyder, Ç. (2000b). Sonuç. Ç. Keyder, (Ed.). İstanbul: Küresel İle Yerel Arasında içinde (223-235). İstanbul: Metis Yayınları.
- Koçak, D.Ö. ve Koçak, O.K. (2016). Başka İstanbul Yok mu?. D.Ö. Koçak ve O.K. Koçak, (Ed.). İstanbul Kimin Şehri?. İstanbul: Metis Yayınları.
- Koyuncu, B. (2014). "Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köymen, O. (2008). *Kapitalizm ve Köylülük*. İstanbul: Yordam Kitap.
- Kutlu, D. (Der.), (2018). *Sosyal Yardım Alanlar: Emek, Geçim, Siyaset ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994). *Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Laçiner, Ö. (2005). Merkez(ler) ve Taşra(lar) Dönüşürken. T. Bora, (Ed.), *Taşraya Bakmak* içinde (13-36). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lefebvre, H. (2013). *Kentsel Devrim*. (S. Sezer, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Özcan, E. (Aralık - Ocak, 2017). Özel Röportaj: Yamaç Okur. *Episode*, 7, 26-31.
- Öztürk, M. (2014). *Sine-Masal Kentler*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Pérouse, J.F. (2011). İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Pirrenne, H. (1994). *Ortaçağ Kentleri*. (Ş. Karadeniz, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polanyi, K. (2010). *Büyük Dönüşüm*. (A. Buğra, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tanpınar, A.H. (1976). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Taşkın, Y. (2013). *AKP Devri*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Timur, T. (1996). *Osmanlı Çalışmaları: İlk Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Tütengil, C.O. (1984). *Az Gelişmenin Sosyolojisi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Ülgener, S. (1991). İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası. İstanbul: Der Yayınları.
- Williams, R. (2013). *Kültür ve Materyalizm*. (F.B. Aydar, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Yerasimos, S. (1989). *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye I-II-III*. (B.Kuzucu, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

### İnternet Kaynakları

- Gencer, Z.Ş. (10 Haziran 2017). Sosyal Medya Atağı ve Televizyona Etkileri. Erişim 15 Ekim 2018, <http://www.sosyalbilimler.org/sosyal-medya-atagi-ve-televizyona-etkileri>
- Sosyal Medya Ratingleri. (16 Ekim 2018). *Medyatava*. Erişim 17 Ekim 2018, <https://www.medyatava.com/sosyal-medya-ratingleri/2018-10-15>
- Çukur sezona her üç kategoride de lider girdi. (17 Eylül 2018). *Ranini.tv*. Erişim 15 Ekim 2018, (<http://www.ranini.tv/ozel/33195/1/rejting-analizi-cukur-sezona-her-uc-kategoride-de-lider-basladi>)

