

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER (2018)



Bu derste -İstanbul örneğine ve mekan-kimlik ilişkisine odaklanarak- 1950'lerden bugüne uzanan süreçte kentsel-toplumsal hareketler, kentsel kimlikler, kentsel bütünleşme, kentsel dönüşüm ve kentsel gerilim olguları tartışılacaktır. Kent sosyolojisinin temel kavramları aracılığıyla yapılacak bu tartışmalarda mekânsal ayrışma, mekânsal parçalanma, mekân ile toplumsal/kültürel kimliklerin ilişkileri, kent imgeleri, kent hakkı konuları sosyal bilimler literatüründeki ve medyadaki temsilleri üzerinden ele alınacaktır.

Derslerde işlenecek metinler haftalık programda belirtilmiştir. Öğrencilerin metinler üzerinden yapılacak tartışmaya katılmaları beklenmektedir. Tartışılacak metinler hakkında ödev hazırlamaları gerekmektedir. Final sınavı ders programındaki metinleri, derste anlatılanları kapsamaktadır.

Dersin tüm metinlerini hakanyucelgsu.wordpress.com ve hakanyucel.net adresinden indirebilirsiniz. Ders ile ilgili tüm güncel bilgileri, ek metinleri ve video linklerini de hakanyucel.net'den takip edebilirsiniz.

Ders gün ve saati	:	Perşembe, 11.00-14.00, I201
Öğrenci kabulü	:	Perşembe 14.00-15.00, Şükrü Sarı Binası, 2. Kat.
Değerlendirme	:	Vize sınavı % 20; ödev % 30; Final notu % 50.

Doç. Dr. Hakan YÜCEL, hakanyucel1970@gmail.com

DERS PROGRAMI

27 Eylül 2018: Kent nedir? Mekansal kimlik nedir?

ŞEN Seher, "Kentlilik üzerine düşünmek", *Toplum ve Bilim*, no: 124, 2012, s. 103-125.

4-18 Ekim 2018: Mekan olarak gecekondulu, gecekondulu algısı ve gecekondulu hareketi (ders sadece 11 Ekim günü için saat 12.00'de başlayacak, 18 Ekim'deki ders de yine istisnai olarak başka güne ertlenecek)

ERMAN Tahire, "Gecekondulu çalışmalarında "Öteki" olarak Gecekondulu Kurguları", *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue No 1 – Gecekondulu*, URL: www.ejts.org/document85.htm

ASLAN Şükrü, "1970lerde politik nitelikli kentsel hareketler" in *8 Kasım Dünya Şehircilik Günü 32. Kolokyumu "Kentsel Yeniden Yapılanma: Kazananlar, Kaybedenler" Bildiriler Kitabı, II. Cilt*, Korza Yayıncılık, Mart 2010, s. 793-800.

25 Ekim 2018: Mekân ve kimlikler I: Hemşehrilik, Sınıf ve cemaat

DUBEN Alan, "İstanbul'da sınıf ve cemaat", in DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim yay., 2002, s. 23-37.

1 Kasım 2018: Mekan ve Kimlikler II: Kentte kadın olmak

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012, s. 196-228.

8 Kasım 2018: Mekan ve kimlikler III: Kentte Genç olmak

YAVUZ İnci, "1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklenmesi: Kadıköy Akmar Pasajı Gençliği", *Sosyologca*, sayı:4, Temmuz-Aralık 2012, s. 219-233.

15 Kasım 2018: Vize sınavı!

22 Kasım 2018: Mekânsal-toplumsal ayrışma: "Çılgın kalabalıktan uzak"

BALİ Rıfat, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim yay., 3.baskı, 2002, s. 35-46.

29 Kasım 2018: Varoş: mekânsal ve toplumsal damgalama

YÜCEL Hakan, "Varoşun Üç Hali : "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş" ve "Bütünleşik Varoş"", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, s. 53-84.

6-13 Aralık 2018: Kentsel dönüşüm, kent hakkı ve kentsel dönüşüme muhalefet

YALÇINTAN Murat Cemal & ÇAVUŞOĞLU, *Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek*, in *Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları*, Bilgi Üniversitesi Yay., s.87-106.

YÜCEL Hakan, Aksümer Gizem, "Gecekondu Gençlerin Kentsel Dönüşüm Algısı: Sarıyer Derbent ve Kazımkarabekir Mahalleleri Örneği. *Tasarım Kuram Dergisi*, cilt 13, sayı 23, Mayıs 2017, ss.39-51.

20 Aralık 2018: ÖDEV TESLİMİ!

20-27 Aralık 2018: Kent ve imgesi: İstanbul Örneği

BORA Tanıl, "Türk sağınm İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih"", *Mediterraneans 10*, Sonbahar 1997, s.149-157.

ÖZKAN Derya, "Şark şehirden "cool" İstanbul'a Değişen İstanbul Tahayyülleri", *Birikim*, no:277, s. 76-83.

Kaynakça

ASLAN Şükrü, *1 Mayıs Mahallesi 1980 Öncesi Toplumsal Mücadeleler ve Kent*, İletişim Yay., 2004.

BALİ Rıfat, *Tarz-ı Hayattan Life Style'a*, İletişim Yay., 2002.

BEHAR David, İSLAM Tolga, *İstanbul'da Soylulaştırma*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2006.

DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim Yay., 2002.

ERDER Sema, *Kentsel Gerilim*, um:ag Yay., 1997.

ERGUN Cem, GÜNEŞ Muharrem, DERİCİOĞULLARI ERGUN Ayşe, *Kent Üzerine Özgür Yazılar*, Bağlam Yay., 2013.

ERMAN Tahire, *"Mış Gibi Site" Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*, İletişim yayınları, 2016.

GÖKTÜRK Deniz, SOYSAL Levent, TÜRELİ İpek, (yay.haz.), *İstanbul Nereye ? Küresel Kent, Kültür, Avrupa*, Metis Yay., 2011.

GÜLTEKİN Ahmet Kerim, GÜNDOĞDU İbrahim, *Devrimci-Halkçı Yerel Yönetimler*, Patika Kitap, 2013.

IŞIK İ.Emre & ŞENTÜRK Yıldırım, *Öznel, Durumlar ve Mekanlar*, Bağlam yay., 2009.

KARPAT Kemal H., *Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm*, İmge Kitabevi Yay., 2003.

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012.

Kentsel dönüşüm ve insan hakları, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Mart 2013.

KURTOĞLU Ayça, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset*, İletişim Yay., 2003.

KURTULUŞ Hatice (dir.) *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, Bağlam Yayıncılık, 2005.

Milyonluk Manzara Kentsel Dönüşümün Resimleri, İletişim Yay., 2013.

ÖNCEL Ayşe Derin, *Apartman Galata'da Yeni Bir Konut Tipi*, Kitap Yay., 2010.

PEROUSE Jean-François, *İstanbul'la Yüzleşme Denemeleri*, İletişim Yay., 2011.

ŞEN Besime DOĞAN Ali Ekber, *Tarih, Sınıflar ve Kent Neoliberalizm Mekanı ve Mücadele Deneyimleri*, Dipnot Yay., 2010.

TABAKÇI Şebnem Çiler (der.), *20 Yüzyıl Kenti*, İmge Yay., 2002.

TEKELİ İlhan, GÜLÖKSÜZ Yiğit, OKYAY Tarık, *Gecekondu, Dolmuşlu, İşportalı Şehir*, Cem Yay., 1976.

WEDEL Heidi, *Siyaset ve Cinsiyet*, Metis Yay., 2001.

YIRTICI Hakkı, *Çağdaş Kapitalizmin Mekansal Örgütlenmesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Baskı, 2009.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENT NEDİR? MEKANSAL KİMLİK NEDİR?



1. Hafta

27 Eylül 2018

ŞEN Seher, "Kentlilik üzerine düşünmek", *Toplum ve Bilim*, no:124, 2012, s.103-125.

Kentlilik üzerine düşünmek*

Seher Şen**

ŞEN Seher, « Kentlilik üzerine düşünmek », Toplum ve Bilim, no: 124, 2012, s. 103-125

Özet: Kentlilik kavramı kentsel çalışmalar alanının zorlu konularından biridir. Kavramın zorluğu sosyal, kültürel, politik ve ekonomik pek çok farklı alanın kesişiminde yer almasıyla yakından ilişkilidir. Kentlilik için üzerinde uzlaşılabilir kolay bir tanımla hemen vermek güçtür: bazen köylülüğün karşıtı olarak tanımlanmakta, bazen belli bir toplumsal grubun tüketim kalıplarına işaret etmekte, bazense medenilik veya belli bir politik farkındalık anlamında kullanılmaktadır. Bu haliyle "ötekiler"le etkileşime olanak sağlayarak veya elitist bir şekilde statükonun korunmasını getirerek içerme ve dışlama mekanizmalarına da gönderme yapmaktadır. Bu yazı kentliliğin modernleşme tarihine paralel olarak kent literatüründe nasıl tartışılacağına ilişkin izini sürerek kavramın hem üstlendiği işlevi hem de ürettiği değeri tartışmayı amaçlamaktadır. Ayrıca günümüzde daha hakça bir kent yaşamı talebi olarak yorumlayabileceğimiz Henri Lefebvre'nin "kent hakkı" kavramı çerçevesinde kentliliği nasıl yeniden düşünebileceğimiz sorusunu ele almaktadır.

Anahtar sözcükler: Kent sosyolojisi, kentlilik, medenilik, kent hakkı, Lefebvre

Kentlilik kavramı kentsel çalışmalar alanının zorlu konularından biridir, üzerinde uzlaşılabilir kolay bir tanımla hemen vermek güçtür. Kavramın zorluğu -kent çalışmalarının diğer başlıklarında olduğu gibi- sosyal, kültürel, politik ve ekonomik pek çok farklı alanın kesişiminde yer almasıyla yakından ilişkilidir. Üstelik kavramı tanımlamanın güçlüğü sadece Türkçe ve Türkiye'nin özgül koşulları ile de ilgili değildir. Bo Grönlund (1999) pek çok Avrupa dili ve ülkele- rinde kentlilik ve kentli/kentsel (*urbanity*, *urban*) kavramlarının belirsiz ve de-ğişken kullanımına işaret eder. Somut mekândan çok, ilişkilerden ortaya çıkan

(*) Bu yazı "The Production of Space and the Construction of Urbanity: Informal Practices in 1930s Ankara" (2009) başlıklı doktora tezinin bir bölümünün gözden geçirilerek yeniden yazılmış halidir.

(**) İzmir Ekonomi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

kentlilik gözle görülemez ve ölçülemez; ancak hakkında dolaylı ve parça parça olarak konuşulabilir. Kent literatüründe doğrudan kentlilik kavramının tartışmasını bulmak güçtür. Dolayısıyla kavram üzerine farklı ilişkisellikleri ve çağrışımları göz önünde bulundurmaya çalışarak düşünmek gerekmektedir. Bu yazıda kentliliğin tartışıldığı ve kullanılageldiği farklı bağlamlara bakılarak bir taraftan kavramın tarihsel olarak toplumlardaki iktidar ilişkilerinin nasıl bir parçası olarak kurgulandığı anlaşılmaya çalışılırken, diğer taraftan da bir değer olarak kentliliğin nasıl düşünülebileceğinin ipuçlarının araştırılması amaçlanmaktadır.

Yazının ilk amacı doğrultusunda önce dolaylı ve dağınık tartışılan kentliliğin farklı parçaları biraraya getirilerek kavramın genel bir değerlendirmesinin yapılabilir olması hedeflenmektedir. Bunun için aşağıda ilk olarak kavramın sözlük ve kelime anlamı üstünde durulup yapılan farklı tanımlara bakılacaktır. Daha sonra klasik kent sosyolojisinin belli isimlerine –Tönnies, Simmel, Wirth– referansla yapılan tartışmalar takip edilerek doğrudan ya da dolaylı kentlilik açıklamaları üzerinden kavramın genel olarak literatürdeki kullanımı, kurgulanışı ve yaygın bir yaklaşım olan kentlilik-köylülük ikiliği tartışılacaktır. Üçüncü olarak pek çok tanım ve tartışmalarda kentliliğin köylülük veya medenilik olarak ortaya konulması ve “medenileşme süreci”nde ulaşılan bir aşama iması nedeniyle, kentlilik tartışması kültür, medeni ve medenilik kelimelerinin tarihçesine bakılarak genişletilmeye çalışılacaktır. Yazının ikinci amacı çerçevesinde ise ortaya konulan bütün olumlu ve olumsuz farklı kullanımlar göz önünde bulundurularak, kentliliğin olumsuz yönlerine rağmen birarada yaşamaya dair içerdiği, ima ettiği değerler ve potansiyeller değerlendirilecektir. Bu anlamda yazı kentliliğin farklılığı, karşılaşmayı ve politikayı mümkün kıldığını öne sürmektedir. Ve son olarak, bu yazı, bugüne kadar kullanılagelen dışlayıcı özelliklerine dair bir farkındalıkla, kavramın içerdiği değerleri –özgürlük, kolektivite ve farklılığa açıklık– kapsayan ve belli bir grubu referans almayan bütünlüklü bir yaklaşımla, kavramın yeniden tanımlanması gerekliliğinin altını çizmekte; böylesi bir yaklaşımın Henri Lefebvre'nin “kent hakkı” kavramı üzerinden geliştirilebileceğini önermektedir: Kentlilik, kent hakkını kullanabilmek ve bu hakkı diğerleri için de tanımdır.

İlk olarak kelimenin sözlük anlamına baktığımızda belirli bazı tanımlar karşımıza çıkmaktadır: bunlara göre kentlilik “kentli olma” durumu veya kentli hareketler ve davranışlara sahip olma durumudur. Bu durumu tanımlayan özellikler ise sadece kent mekânında yaşıyor olmayı değil, kent hayatına “uyum sağlamış” olmayı, kent kültürünü benimsemiş ve onun gerektirdiği gibi yaşamayı içermektedir. Gündelik hayattaki kullanımında bu özellikler giyim tarzından, yemek alışkanlıklarına, konuşma biçiminden beden kullanımına, tüketim kalıplarından insanlararası ilişki biçimine ve düşünce tarzına vb. kadar çeşitlenebilmektedir. Farklı bağlamlarda, değişen anlamlarla kullanılan kentlilik bir taraftan farklılıkların biraradalığını mümkün kılmayı çağrıştırırken diğer taraftan da farklı olma dışlamayı ima etmektedir.

Daha detaylı verilen tanımlarda ise kentlilik medenilik, kültürlülük, nezaket, sofistike cazibe, rafine bir beğeni ve incelik ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Zijderfeld, 1998: 21). Benzer şekilde Collins Cobuild İngilizce Sözlük'te (1989: 883) kentli, "kibar, rahat, dingin ve sosyal ilişkilerde sakin olan kişi" olarak tanımlanmakta, dolayısıyla kentlilik insanlararası ilişkilerde bu özellikleri sergileyebilme becerisi olarak belirmektedir. Bu becerinin altını çizen bir başka tanımında kentli insan iyi eğitilmiş, terbiyeli, düzgün davranan, otonom, ne istediğinin, yetenek ve sınırlarının, kısaca kendinin farkında olan "içe yönelebilmemiş" bir kişiliğe sahip "medenî" birey olarak ortaya konulmaktadır (Zijderfeld, 1998: 39). Kentli insanın benlik algısını da içeren bu psikolojik durum vurgusunun paralelinde kentlilik bireylerin bilişsel durumu, değerleri, davranış biçimleri ve kişilerarası ilişkileri gibi sosyo-psikolojik ve davranışsal özellikleri"ni de içerir (Title ve Grasmick, 2001). Bu yaklaşım her ne kadar bireyi tanımlıyorsa da kentliliğin diğeriyle kurulan ilişki üzerinden düşünülmesi gerektiğinin altını çizer.

En genel anlamıyla kentlilik toplumsal mekân, kentsel yaşam ve politika ile yakından ilgilidir. Bir kentin sınırları içinde ahlakın, gündelik yaşamın, ve toplumsal ilişkilerin şekli ve toplumsal bağlantısıdır (Ruby, 1999: 241). Bu bağlamda kentlilik, kent mekânında beliren ve birey ile toplum arasında yer alan (birey-birey, birey-toplum, birey-cemaat, birey-komünite, birey-devlet) bir köprü kavram olarak düşünülebilir –tabii ki bu kavramsallaştırma birey tartışmalarının bütün gerilimini de içinde barındırmaktadır–. Bireyin ya da grupların "öteki" ile kurduğu ilişki biçiminden çıkışla, gündelik hayatta beliren politikanın alanına işaret etmektedir. Bir başka deyişle, kentlilik sadece bireysel, sosyal ya da politik olarak değerlendirmenin ötesinde, bütün bu alanların kesişiminde ilişkisel bir mekânsal pratik olarak düşünülmelidir.

Hem Türkçe'de hem de İngilizce'de kentli (*urbanite*) "medenî" kelimesi ile, kentlilik (*urbanity*) ise medenilik/sivillik ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.¹ Kentlilik ile yakından ilişkili bir kavram olan "medenilik/sivillik"i (*civility*) tanımlamanın benzer güçlüğü anlatmak için Richard Boyd (2006: 863) "en çok yokluğunda farkedilen" bir kavram olduğundan bahseder. Kentlilik için de benzer bir şey söylemek mümkündür: içeriğindeki muğlaklığa rağmen kentlilik en çok yokluğunda fark edilebilir. Fakat kentliliğin yokluğu durumunu, medeni olmama ya da barbarlık olarak köylülük üzerinden tartışmak oldukça sorunludur. Bu konu aşağıda daha detaylı olarak klasik kent sosyolojisine referansla tartışılacaktır. Bu noktada kentliliğin yokluğunun farkedilmesi bakış açısının kentliliğe olumlu bir değer atfettiğini kaydetmek gerekir. Kav-

1 İngilizcede kentlilik (*urbanity*) etimolojik olarak Latince kent/vatandaş demek olan *civitas* ve *urbanus* kelimelerinden türeyen *civility* (medeniyet) ve *politeness* (kibarlık) kelimeleriyle yakından ilişkilidir (Boyd, 2006: 868). *Civil*, *urbane* ve *civilized* kelimeleri Türkçeye medeni olarak çevrilse de ayrı ayrı olarak *civil*: kente dair, kentli, yurttaşlığa dair; *urbane*: kentli; *civilized*: medeni olarak çevrilebilir.

ramın sorunlu yönlerine rağmen tartışmaya değer olması da bu olumlu atıftan kaynaklanmaktadır.

Kentliliğin, her ne kadar ilk kentlerin ortaya çıkışı kadar geriye götürülerek tartışılması mümkün olsa da,² literatürde genellikle modern kenti işaret eden sanayileşme ve kentleşme süreçlerine eşlik eden kent kültürünü anlatmak için kullanıldığını görmekteyiz. Bu anlamda modern kentler kapitalistleşme süreci ile birlikte –endüstrileşme ve pazar ekonomisinin kırsalı dönüştürmeye başlaması ile– tartışılmaya başlanır. Raymond Williams (1975: 302) kent ve kır tarihine dair bildiğimiz şeylerin pek çoğunun bir üretim tarzı olarak kapitalizmin tarihi olduğunu söyler. Bu aynı zamanda Harvey'in (1985, 1996) işaret ettiği gibi paranın meta değişim aracı olarak mekân ve zamanı radikal bir şekilde dönüştürdüğü, kapitalizmin kentleşme ve kentsel deneyimidir. Bu haliyle kentleşmeyi anlamak fiziksel ve toplumsal düzenlemenin yanı sıra, bilincin üretim sürecini de anlamaktır. Çelişki, çatışma ve karışıklıklarla dolu bu süreç, aynı zamanda para, mekân ve zamanın yaratıcı kullanımını da yapıcı kentsel deneyim olarak içermektedir (1985: 2). Dolayısıyla bir değer olarak olumlu anlamıyla kentlilik, kapitalistleşme ve modernleşme süreçlerinin çatışma ve gerilimleri arasından seçilebilir.³

Yukarıdaki tartışmanın gösterdiği gibi kavram için hemen bir tanım vermek güç olsa da kentliliğin bahsinin geçtiği ya da tartışıldığı diğer bağlamlara bakmak, hem nasıl kullanılageldiğini, –işlevini–, ürettiği ve üretildiği iktidar ilişkilerini, hem de işaret ettiği değeri anlamada yardımcı olacaktır.

Klasik kent sosyolojisinde kentlilik

Klasik kent sosyolojisi tartışmalarına baktığımızda kentsel yaşam ve kent kültürü tartışmalarının sanayileşme sürecine paralel olarak dönüşümün ve kente özgü olarak beliren insanlararası etkileşimin tanımlanmaya çalışılması ile başladığını görürüz. Bu yaklaşım genel olarak kent kültürü ve kentliliği yerleşimlerin büyüklüğündeki değişim, heterojenlik, yüksek yoğunluk ve etkinliklerin mekânsal dağılımındaki ayrışma ile ortaya çıkan bir duygudurumu (halet-i ruhiye) olarak açıklar.

Kente özel insanlararası ilişkiyi ortaya koyan bu yaklaşımın en iyi örneklerinden biri Ferdinand Tönnies'in cemaat ve cemiyet (*Gemeinschaft* ve *Gesellschaft*) kavramlarıdır. Cemaat, yüzyüze, yakın ve kalıcı toplumsal ilişkilerin yer aldığı

2 Sennett, *Ten ve Taş* kitabında Antik Yunan'da medenilik durumunun kent hayatı, mekân, beden ve politika üzerinden nasıl tanımlandığını tartışır. Bu dönemde kentliliğe olumlu bir atıf vardır: kentsel ve kırsal terimlerinin karşılığı olan *asteisos* ve *agroikos* kelimelerinin aynı zamanda sırasıyla "zeki, esprili" ve "kaba saba" anlamlarına gelmesinden bunu çıkartmak mümkündür (2002: 30).

3 Boyd (2006: 868) kentlilik, medenilik, nezaket gibi kavramları kentsel ve kentteki ticari yaşamın başarıları olarak görmektedir.

ğı küçük ve toplumsal olarak kapalı yerlerdeki yaşama, yani köy hayatına işaret ederken, cemiyet ise tam tersine araçsal, sürekli değişen ve gayrikişisel, dolayısıyla yabancılaşıma açık kentsel sosyal ilişkileri ifade etmektedir (Sawage ve Warde, 2003). Cemaat ve cemiyet birbirine tamamen zıt kavramlar olarak ortaya konulmasa da, birbirleriyle karşılaştırmalı olarak kurulan ve bir toplumun içinden geçtiği evrensel süreçler anlamında birbirini takip eden dönemlerdir. Böyle bir kavramsallaştırmada kentsel yaşam kırsal olanın ileri aşaması olarak belirlenmekte ve kentsel/kentli olan kişisel ilişki, duygu ve cemaatten çok, sözleşmeye, rasyoneliteye ve bireye dayanan *Gesellschaft* türü ilişkilerle tanımlanmaktadır. Cemaat ve cemiyet arasında yapılan bu ayrım, daha özelde insan etkileşimindeki duygusal-rasyonel, kişisel-sözleşmeye dayalı, müşterek-bireysel karşıtlıklarına dayalı yönere işaret etmek için de kullanılmaktadır. Saunders'a (1981: 81-82) göre Tönnies bu kavramlarla aslında yukarıda belirtildiği gibi kentsel-kırsal ikilemini değil ama gelişmiş rekabetçi kapitalist takas ekonomisine geçişi açıklayan bir toplumsal değişim teorisi üretmeyi amaçlamıştır. Fakat cemaat ve cemiyet, bahsi geçen diğer ikiliklerle birlikte, ilk kısmı köy hayatını, ikinci kısmı ise kent hayatını anlatmak üzere bir zıtlık olarak kullanılmıştır.

Kent sosyolojisinde önemli bir diğer isim Georg Simmel'e (1858-1918) göre ise modern kentsel yaşamda para ekonomisinin etkisi hâkimdir ve modern metropoliste para ekonomisi iktidarın soyutlanması yoluyla her türlü değişimde anahtar bir rol oynamaktadır. Simmel'in kent kültürü ve kentlilik üzerine çıkarılabilecek düşünceleri bu konunun analizi üstünden ilerler. Simmel'e göre, modern toplumlarda para ekonomisinin ve işbölümünün artması sürecinin insan ilişkileri üzerinde üç temel etkisi vardır (Saunders, 1981: 87-88). İlk olarak bu değişim toplumsal yaşamı parçalar ve bölmelere ayırır: Küçük ölçekli homojen yerleşimlerde yoğun bir şekilde yaşanan grup üyeliği, artan işbölümünün etkisiyle bireyin kısmi ve özelleşmiş gruplar arası hareketine bağlı hale gelir. İkinci olarak artan işbölümü yerleşim alanının büyümesiyle de birlikte artan bir öz-bilinçliliği getirir: ziyadesiyle farklılaşmış bir toplumda sürekli değişen durum ve duygulara maruz kalan birey kendi kişiliğinin tek sabit kalan faktör olduğunun farkına varır. Son olarak bireyin böyle bir ortamda tüm kültürel dünyadan yabancılaştırılması kaçınılmazdır.

Simmel kentsel toplumu bireylerin para ekonomisinin etkisi altında olan mikro-düzeyde davranışlarını gözlemleyerek tartışır. Ona göre para ekonomisi toplumun ürettiği nesnel kültür ile bireyden kaynaklı öznel kültür arasında git-tikçe artan bir yarılmaya neden olmaktadır. Bu yarıma ve nesnel kültürün öznel kültür üstündeki egemenliğine "kültürün trajedisi" adını verir (Delanty, 2004: 37). Modern dünyada nesnel kültür, öznel kültür pahasına gelişmektedir. Artan işbölümü nesnel kültürü beslerken bireyler bu kültürün bütününe yakalayabilmekten uzaktırlar; hatta bireyin kültüründe "maneviyat, hassasiyet ve idealizm açısından bir yozlaşma" yaşanmaktadır (Simmel, 1996: 88).

Simmel (1996) ünlü makalesi "Metropol ve Zihinsel Yaşam"da kentte yaşayan insanların dışsal kuvvetlerle nasıl uzlaştığını tartışırken "metropol tipi bireysellik" in belli özelliklerinden bahseder: bunlardan ilki aklıyla (entelekt) hareket etmesidir. Simmel burada kent-köy, akıl-duygu karşıtlıklarını kullanarak açıklama yapar. "Daha derinden hissedilen ve duygusal ilişkilere oturan" ve zihnin bilinçsiz tabakalarından kaynaklanan köy/kasaba yaşantısının aksine, kent yaşamında bireyler yürekleri yerine beyinleri ile tepki verirler –ki bu öznel yaşamı metropol yaşamının baskıcı gücüne karşı koruma önlemidir–. İkinci olarak, para ekonomisinin etkisi altındaki kentte birey hesap ve alışverişe odaklanmıştır, zihni her hareketin avantaj ve dezavantajlarını düşünen "hesapçı" bir nitelik taşır: "Dakiklik, hesaplanabilirlik, kesinlik, metropol varoluşunun uzantıları ve karmaşası tarafından yaşama dayatılır" (a.g.e.: 83). Ve son olarak Simmel metropole özgü bir usanmışlık halinden (*blasé attitude*) bahseder. Kentte birbirine karşı uyarıların hızla değişimi ve bastırılmasından kaynaklı fazla yüklenilen sınırların artık ayırım yapamaz ve tepki veremez hale gelmesidir. "Şeyler, usanmış kişiye, eşit olarak düz ve gri tonlarda görünürler; hiçbir nesne ötekilerin üstünde bir tercih edilebilirliği hak etmez" (a.g.e.: 84). Bu usanmışlık hali de yine kentte çok hızlı değişen uyarılara karşı bir tepkidir: "Belli kişiliklerin kendini koruması, bütün nesnel dünyanın değerinin düşürülmesi pahasına sağlanır ve bu öyle bir değer düşürmesidir ki sonunda kaçınılmaz olarak, insanın kendi kişiliğini de aynı değersizlik hissine indirger" (a.g.e.: 85). Bir çözülme gibi görünen bu durum Simmel'e göre sayısız insanla sürekli temas eden kişi için metropoldeki sosyalleşmenin temel formlarından biridir.

Diğer taraftan bu durum bireye başka bir türle kıyaslanmayacak bir özgürlük getirir. Birey olarak üyelerine alan bırakmayan, yabancıya kapalı küçük çevrelerin aksine metropol bireysel özgürlüğe, içsel ve dışsal gelişmeye ve farklılaşmaya izin verir. Rakamsal, mekânsal ve yaşamın içeriği olarak büyüyen grup, birey üstündeki kontrolünü ve ötekine karşı sınırlamalarını azaltır. Para ekonomisinin en önemli ve Simmel'e göre olumlu özelliklerinden biri yarattığı kişisel özgürlük alanıdır:

Özgürlük demek diğerlerinin iradesinden bağımsızlık demek olduğu için, bu (durum) özellikle belirli kişilerin iradesinden bağımsız olmakla başlar... Modern metropolite yaşayanlar, kelimenin olumlu anlamı ile bağımsızdırlar, ve her ne kadar sayısız tedarikçi, işçi ve işbirliğinde bulunmaya ihtiyaç duysa ve onlarsız yapamasa da aradaki ilişki nesnel ve sadece parada somutlaşmaktadır. Bu yüzden kent sakini bu kişilere özel bireyler olarak değil, para değeri olan ve bu yüzden değişebilir kişilerce sunulan nesnel hizmetleri üzerinden ihtiyacı vardır (2004: 300-301).

Para ekonomisinin kentsel mekânda yabancılaşma ve yalnızlaşma üzerinden getirdiği bireysel bir özgürleşmedir bu. Küçük yerleşim insanının küçük düşünce ve önyargılarının aksine, metropolitani insanı ruhani ve rafine bir anlam-

da özgürdür ve bu özgürlüğün öteki yüzü de kalabalıklar içindeki yalnızlıktır (1996: 86). Simmel her ne kadar modern kent yaşamının hem olumlu hem de olumsuz olarak değerlendirilebilecek yönlerini birarada tartışsa da geleneksel/kentsel olmayan topluma kıyasla kent yaşamında bireyin özgürlüğünün –kalabalıklar içindeki yalnızlığı pahasına– altını çizer. Bunu yaparken küçük yerleşimlerdeki hayatı cahillik, zevksizlik, küçüklük ve önyargı kelimelerini kullanarak değerlendirir ve kentsel yaşamla kıyaslar. Ona göre kent, geleneksel toplumların değer, örf ve adetlerinden çok farklı yeni tarihsel bir topluluk meydana getiren özyargılayıcı kentlilerin oluşturduğu topluluktur (Parker, 2004: 9). Simmel'e göre kent hayatının tüm olumsuzlukları küçük yerleşimlerin, cemaatlerin "dar görüşlülüğü" (*parochialism*) ve "denetiminden" (*surveillance*) kurtulmakla telafi edilmektedir (*a.g.e.*: 14). Yukarıda belirtildiği gibi bu özgürlük –"diğerlerinin iradesinden özgür olma durumu"– para ekonomisiyle yakından ilgili olup, para ya da belli bir zenginliğe sahip olmanın ya da olmamanın başka faktörlerle birlikte bu özgürlüğü nasıl etkilediği, ve kentlere has olarak ortaya çıkan yeni "dar görüşlülük" ve "denetim" mekanizmaları ayrıca tartışılmayı beklemektedir. Bununla birlikte geleneksel toplumsal bağların çözülmesiyle bu topluluklara özgü "dar görüşlülük ve denetim"den görece özgürlük kentliliğe atfedilecek en önemli değerler arasında görünmektedir.

Klasik kent sosyolojisinin diğer bir ismi Louis Wirth ise "Bir Yaşam Biçimi olarak Kentsellik" (*Urbanism as a Way of Life*, 1938) makalesinde kentselliği yerleşim büyüklüğü, yoğunluk ve çeşitlilik/farklılık olarak tanımlamakta ve bu özelliklerin artışıyla kentsel niteliğin de arttığını söylemektedir (1938: 9). Bir şehrin büyümesi, orada yaşayanların farklılaşmasını getirmekte ve bu süreç kentte etnik yapı, ekonomik ve toplumsal statü ve beğeni bazlı mekânsal ayrışmaları beslemektedir. Aynı zamanda bu değişim geleneksel topluluk bağlarını zayıflatarak yerine formel toplumsal kontrol mekanizmalarını koymaktadır. Kentliler arası ilişki ise yüz yüze olabilse de geleneksel toplum ilişkilerinin aksine geçici, yüzeysel, anonim, gayrişahsi ve parçalıdır (1938: 11-12). Wirth kentliliği tartışırken onu kentli olmayandan yani gelenekselden ayrıştırarak yapar. Kentlerde geleneksel yaşamın varlığını kabul etse de bunu kentleşme sürecinin bitmemiş olması ile açıklar (Saunders, 1981: 95).⁴

Kısaca, Wirth'e göre kentli yaşam tarzı belli nicel değişimlerin sonucunda ortaya çıksa da, bu yaklaşımın eleştirileri, onun nicel değişimlerle toplumsal ilişkiler arasındaki nedensel ilişkiyi göstermekteki yetersizliğinin altını çizer. Örneğin Herbert Gans (1982) kente göç edenler üstüne yazdığı *Kent Köylüleri* (*Urban Villagers*) kitabında kentsel alanlarda ortaya çıkan "kentli-olmayan" kurum ve kültürleri tartışır. Bu pratikleri geçici ya da geçiş sürecinin parçaları olarak görmeyi

4 Modernleşme okulundan ilham alan bu açıklamanın çeşitli biçimlerine gecekondular gibi enformel mekânsal pratiklerin tartışılmasında rastlamak mümkündür. Fakat enformel mekânsal pratiklerin geçici olduğu ve modernleşme-kentleşme süreci içinde kaybolacakları beklentisi bugünkü kent tartışmalarında eleştirilmektedir.

eleştirir. Dolayısıyla Wirth'in bahsettiği nedensel ilişkinin kentte yaşayan herke- se genellenemeyeceğinden, çünkü kentlere getirilen ya da bu mekânlarda geliştiri- len birbirinden çok farklı toplumsal ve kültürel yapıların varlığından bahseder (Saunders, 1981: 102-103; Savage ve Warde, 1993: 110; Robinson, 2006: 44-45).

Buraya kadar özetlenen klasik kent sosyolojisinin en sorunlu taraflarından bi- ri kentliliği köylü olanın karşıtı olarak kurması ve kentsel-kırsal ayrımını mo- dern zamanların ayırt edici bir özelliği olarak tanımlamasıdır.⁵ Simmel modern kentliyi köylü/kasabalı ile kıyaslarken, Wirth kenti kır ile karşılaştırır. Aslında kentsel yaşamı kırsal yaşama/köy hayatına ya da kentliliği köylülüğe tezat, ikili karşıtlık içinde tanımlamak oldukça sorunludur. Yukarıda belirtildiği gibi kent- sel alanda çok farklı yaşam tarzları bulunabilmekte; büyük kent merkezlerinde köy yaşantısıyla ilişkilendirilen yakın akrabalık ilişkileri ya da yakın arkadaşlık- lar da bulunabilmektedir. Bunun yanı sıra "kent köylüleri"nin varlığını yerleşim büyüklüğü, yoğunluk ya da heterojenlik gibi faktörlerden daha çok etnik yapı ve toplumsal sınıflar gibi etkenler şekillendirmektedir (Schwab, 1992: 19). Di- ğer taraftan kentli yaşamla ilişkilendirilen incelikli düşünüş (*sophistication*) ya da bıkkınlık hali kırsal yaşamda da bulunabilmektedir. Saunders'a (1981: 100) göre bu yaklaşımlarda yanıtıcı olan şey yerleşim büyüklüğünün sosyolojik etki- sini, daha iyi bir açıklama getirebilecek olan, kapitalist toplumsal ilişkilerin kül- türel etkisiyle karıştırmalarıdır.

Her ikili karşıtlıkta olduğu gibi, kır-kent ikiliği de bir kavramın değerini ya da değersizliğini açıklarken ötekine referans verir; bir tarafı idealize ederken di- ğer tarafı onun karşıtı olarak kurgular. Williams'ın (1975: 1) belirttiği gibi temel yaşam tarzlarına işaret eden kır ve kent arasındaki karşıtlık klasik döneme ka- dar geriye gider, ve tarih boyunca kır ve kente farklı toplumlarda farklı değerler yüklenegelmiştir. Kır olumlu anlamıyla doğal yaşam tarzı ve değerlerinin sem- bolü olmuştur: huzur, masumiyet ve sade ahlâk. Kent ise gelişme ve ilerlemeye atfedilen değerlerle anılmıştır: öğrenme, iletişim ve gelişme. Ama aynı zamanda aynı derecede güçlü düşmanca çağrışımlar da vardır: gürültünün, dünyeviliğin, bencilliğin ve hırsın mekânı olarak kent; geriliğin, cehaletin, sınırlılığın mekânı olarak kır. Raymond Williams'a (1975: 289) göre aslında kır ve kent hem kendi içinde hem de birbirleriyle ilişkilerinde sürekli değişen tarihsel gerçekliklerdir. Aslında bizim toplumsal deneyimlerimiz bu idealleştirilmiş halleriyle salt kır ya da kent değil pek çok farklı sosyal ve mekânsal organizasyonu bu ikiliğin da- ha ara formlarıdır. Deneyime rağmen imgelemde kır ve kent kavramları –tarih-

5 Saunders (1981: 83), Durkheim, Weber ve Parsons gibi klasik sosyologların farklı toplumsal iliş- kileri ayırtmak için "analitik ikili yapılar (dikotomi)" kullanmalarının altını çizer, ama bu dört ismin kullandığı ikili karşıtlıklar farklı yerleşimleri değil farklı toplumsal etkileşim biçimlerini anlatmak içindir. Kent-köy yaşam tarzı karşıtlığı farklı toplumsal ilişki biçimlerini örneklemek için kullanılabilir de, aslı olarak bu yerleşimleri bu yaşam biçimleriyle özdeşleştirmek mümkün değildir. Dolayısıyla bu dört ismin çalışmalarında özel olarak kentsel ya da kırsal yaşam tarzları üzerine geliştirilmiş teoriler yoktur.

sel çeşitliliği yok sayarak– karşıtlık üstünden oluşmakta ve aslında bu karşıtlık kendi deneyimlerimizin ve yaşadığımız toplumun krizlerinin bilincine varabileceğimiz en önemli işaret olarak belirmektedir.

Özellikle modernleşme (ve kapitalistleşme) süreçlerine atfedilen olumlu ya da olumsuz özelliklere göre, kent modernleşmenin, ilerlemenin ve gelişmenin göstergesi olabilmekte; kır da geleneğin, doğanın ve insanca ilişkilerin atfedildiği mekânlar olarak belirmektedir. Farklı bağlamlarda kent ve kentli geleceği temsil ederken, kır ve köylü geçmişe özlemi sembolize etmektedir. Bu imgelerden hangisinin baskın olduğu o toplumun içinden geçtiği tarihi süreç ve modernleşme deneyimi ile yakından ilişkilidir. Hem Williams'ın hem de Saunders'ın köy-kent karşıtlığı analizinde altını çizdikleri nokta bu karşıtlığın kapitalist bir toplumdaki toplumsal ilişkilerce kurulduğudur: kır-kent ikiliği kapitalizmin gerektirdiği belli bir maddiyatçılık ve insaniyet durumu ayrımına paraleldir: upkı iş-boş vakit, hafta içi-hafta sonu, toplum-birey ikilikleri gibi. Yabancılaşmanın ve tüketimin, benimseme ve keyfini çıkarmanın yerini aldığı bir toplumda kır-kent karşıtlığı, kapitalizmin egemenliği altında yabancılaşmış varlığını yaşadığımız ve yorumladığımız bir ideolojinin parçasıdır (Saunders, 1981: 106-107). Saunders'ın "Anglo-sakson kültürün derin ve kalıcı gerilimi" olarak tanımladığı bu karşıtlık, modernleşme ve kapitalistleşme sürecinin semptomu olarak farklı kültürlerde karşımıza çıkabilmektedir. Modernleşme ve ulus-devletleşme süreçlerinde bu ikilik üzerinden kent ve kentlilik'in yüceltilmesi ya da eleştirilerek tehdit olarak algılanması, kentliliğin hem bu süreçlerin olumlu ya da olumsuz bir parçası olarak görüldüğünü hem de bu süreçler içindeki gerilim ve mücadeleleri işaret etmektedir.⁶

Dolayısıyla kent çalışmalarında kenti, kentleşmeyi ve kentliliği anlayabilmek için kent kültürünün daha makro politik ve ekonomik süreçlerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Kent çalışmalarında kitle toplumunu kültürel bir olgu olarak tartışan, toplumsal yapı analizinin ve yerel, ulusal, global etkilerin önemini göz ardı eden kültürelci yaklaşım kadar kent-kır ayrımını endüstriyel gelişmenin göstergesi olarak ele alan ekonomik determinist yaklaşım da sorunludur.⁷ Bu anlamda kentlilik ne kapitalistleşme ve yarattığı eşitsizlikler göz ardı edilerek ne de kapitalist ekonomik ilişkilere indirgenerek tartışılabilir. Kent çalışmalarında, söz konusu olan karmaşık sosyo-kültürel ve ekonomik süreçlere dair bu basit ikili karşıtlığın ötesinde çok yönlü açıklamaların gerekliliğinin altı çizilmektedir.

6 Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde medeni kelimesinin karşılığı olarak "kentlileşmiş, kırsallıktan kurtulmuş, uygar" tanımı verilmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi köylülük kurtulunması gereken bir durum olarak görülmektedir. Türkiye modernleşmesinde farklı dönemlerde ya da aynı dönemde farklı gruplarca bazen köy ve köylü bazen de kent ve kentli yüceltilip diğeri aşağılanmıştır (Şen, 2009).

7 Kent teorisi içindeki bu tartışmalar için bkz. Flanagan, 1993; Savage ve Warde, 2003, Robinson, 2006; Saunders, 1981, Castells, 1976.

Bunun yanı sıra kentsellik ve kentli olarak tarif edilen kentsel mekânda ortaya çıkan norm, değer, inanç ve davranışlar bütünü farklı toplumlarda “Batılaşma” ve “modernleşme” olarak da adlandırılabilir (Castells, 1976: 65-66). Benzer bir mantıkla Batı toplumları için kentliliği ve teorisini tartışmayı hedefleyen Zijderveld, *Kentliliğin Teorisi* (1998) adlı kitabında ısrarla kentliliğin “Batı uygarlığı”na has bir durum olduğunu ve kentliliğin Batı modernleşmesini ve kapitalizmini karakterize ettiğini iddia eder.⁸ Tabii ki kentliliği tartışmak kaçınılmaz olarak her kentin özgün tarihini, ekonomisini ve modernleşme sürecini göz önünde bulundurmaya gerektirir.⁹ Fakat Keskinok’un (1997: 14) belirttiği gibi klasik kentsel teori, modernleşme okulu ile birlikte üstü kapalı olarak idealize edilmiş bir kentsel gelişme ve kentsel yaşam biçimine referansla değerlendirmede bulunur. Bu yüzden bu idealize edilmiş formun dışında kalan her şey olağan dışı ve idealize modele evrilmesi beklenen bir durum olarak görülür. Zijderveld’in ortaya koyduğu anlamıyla kent ve kentlilik belli bir gruba ait yaşam biçimleri ve tüketim kalıplarının idealize edilerek diğerlerini dışlama tehlikesi içermektedir. Aşağıdaki bölümde kavramın bu yönü kültür, medeniyet ve medenilik kelimelerinin dönüşümü üzerinden izlenmeye çalışılacaktır.

Kültür, medeniyet ve medenilik bağlamında kentlilik

Başta belirtildiği gibi kentli kelimesinin genel kullanımında kültürlü, görgülü, medeni kişi anlamı hem Türkçede hem de diğer dillerde mevcuttur. Bunun yanı sıra kavramın kültürel çağrışımında “medenî” kelimesine özel bir vurgu vardır. Dolayısıyla “kültür”, “medenîlik” ve “medeniyet” kelimelerine ve dönüşümlerine kısaca bakmak, kentlilik kavramını ve dönüşümünü anlamak açısından faydalı olabilir.

Kültür kelimesi kökeni itibarıyla toprağı ekip biçme, ekin, ürün anlamlarına gelse de kelimenin içeriği yüzyıllarla değişmiştir. 16. yüzyıl Avrupa’sında, her toplumda sadece belli grupların kültürlü, görgülü ve eğitilmiş olacağına inanıldığı gibi sadece belli ulusların, Avrupalıların yüksek standartlarda kültür ve medeniyet sergileyebilecekleri inancı hâkimdir (Bocock, 1992: 151). Bu inanç 18. yüzyılda ticaret ve endüstrinin gelişmesiyle ortaya çıkan yeni sınıf burjuvazinin kültürü sahiplenmesiyle pekişir. Özellikle görgülü ve kültürlü kelime-

8 Zijderveld’e (1998: 11-17) göre kentlilik köken olarak Avrupa’da ortaya çıkmış bir olgudur ve Batı kapitalizmi ve modernleşmesini getiren Protestan ahlakı ile yakından ilgili kentlerin ekonomik ve medenî (*civic*) kültürünün bir sonucudur. O’na göre Batılı olmayan toplumlarda nîcel ve morfolojik anlamda “gerçek kentler” olabilir, fakat, bu toplumlarda kentte yaşayanları “gerçek vatandaş”lara dönüştürecek belirgin ekonomik ve medenî kültür yaratılmadığı için kentlilikten bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca, modernleşme ve modernitenin artık evrensel olgular olduğundan bahisle kentliliğin temel unsurlarının “Batı demokrasisi ve kapitalizmi” ile birlikte tüm dünyaya yayılabileceğini ekler. Bu bakış açısının eleştirisi için bkz. Robinson, 2006.

9 Dolayısıyla kentleşme ve kentlilik tartışmaları –var olan haliyle– her toplumun özgün modernleşme tarihine ve buna paralel kentin ve kentsoylu/burjuvazinin oluşum ve evrimine dair ipuçları taşımaktadır.

leri bu sınıflar ve yaşam pratikleri için kullanılmaya başlanır (Williams, 1983: 88), ve belli yaşam tarzlarının ve beğenilerin diğerlerinden daha değerli olduğuna işaret eder (Bocock, 1992: 151-152). Bu yeni sınıfın yaşam tarzı –dünya görüşü, ahlâk kuralları, hukuku– her ülkenin kendi özgün tarihini yansıtmakta ve burjuvazinin aristokrasi ile girdiği ilişki biçimine göre –taklit ya da reddediş– şekillenmekteyse de 19. yüzyıla gelindiğinde burjuvazi artık kendine özgü bir kültürü oluşturur. Nalbantoğlu'nun (2000: 287) belirttiği gibi burjuvazinin ortaya çıkışı –bireyci bir dünya görüşü, kişi özgürlüğü, birey hukuku ve özel mülkiyet ile tanımlanacak– yeni bir insan tipinin ve aynı zamanda onun oluşturduğu “sivil toplum”un ortaya çıkışıdır. Bu yüzyıl, Avrupa burjuvazisinin diğer toplumların varlıklı sınıflarınca taklit edildiği ve sivil topluma özgü kurum ve düşünce yapılarının farklı coğrafi bölgelere taşındığı bir dönemdir (2000: 290). 19. yüzyılda kültür ve kültürlü kelimeleri keskin bir Batı referansı ile Avrupalı burjuvazinin yaşam tarzına işaret etmekle birlikte, zamanla bu yaşam tarzı sınırlı elit bir gruptan toplumdaki diğer kesimlere doğru da yayılma eğilimi gösterir.

20. yüzyıla gelindiğinde “kültürlü insanın rafine beğenileri” tanımlamasıyla bir gerilim oluşturacak şekilde kültür kavramı işçi ve alt-orta sınıfların “popüler kültür”ünü de içermeye başlar (Bocock, 1992: 151). Bu gelişme kültür tartışmalarında karşıt sınıf çıkarlarını temsil eden “yüksek kültür” (belli bir farkındalığı işaret eden üst sınıfların kültürü), “alt kültür” (alt sınıfların yaşam biçimi) kavramlarını ve sanat-toplum ayrımını da getirir. Raymond Williams'a göre işçi sınıfının kültürünü karakterize eden şey kolektif olmasıdır, yani burjuva kültüründen farklı olarak birey değil topluluk (komünite) merkezli bir yaşam tarzı olmasıdır (Szeman, 2002: 73 içinde). Bu topluluk algısı içinden çıkan “dayanışma kültürü”, kültürü aktif bir güce çevirmekte ve kentsel alanlarda ortaya çıkan toplumsal hareketlerin de temelini oluşturmaktadır (Miles, Hall ve Borden, 2004: 54). Klasik kent sosyolojisinin kent hayatında bireyi tanımlamasını hatırlarsak gayrişahsilik, yalnızlık ve birey vurgusunun kent mekânında bir sınıfsal gruptan diğerine değişim gösterdiğini –kentsel dayanışmanın klasik cemaat dayanışmasından farklı olduğunu belirterek– söyleyebiliriz.

Daha yakın dönemlerde ise kültür daha kapsayıcı bir anlamda “yaşam tarzı” olarak tanımlanmakta ve bu tanımda da kültürü oluşturan topluluk vurgusu yapılmaktadır. Miles, Hall ve Borden'in (2004: 51) tanımıyla kültür, kültürel üretim, yayma, algılama ve tepki etkinliklerinin ortak ismi ve bir toplumsal grubun gündelik hayat alışkanlıklarında ifade bulan ortak değerleridir. Kültür tartışmalarında yukarıda belirtilen hiyerarsileri kurmaktan kaçınan bu yaklaşımlara rağmen kentli gibi kültürlü kelimesi de hâlâ kullanımına göre belli bir sınıfsal ima içermektedir. Özellikle sanat tartışmalarında, ekinliğin sadece sanatçı ya da entelektüelin işinin ötesinde, sanatın işlenmiş, eğitilmiş elit bir grup tarafından üretildiği bir “medeniyet” durumu olarak görülmesi bu imayı üretmek-

tedir. Dolayısıyla bu tür kullanımlarda kültürlü, kentli gibi “yüksek kültür” sahiplerini işaret edebilmektedir.

Kültür kavramı tartışmalarında ilginç bir nokta da kelimenin Almanya’da farklılaşan kullanımudur. Almanca “kultur” kelimesi 18. yüzyılda Fransızcadan (*cultur*) alınır ve “medeniyet” (*Zivilisation*) kelimesi ile eşanlamli olarak kullanılır. Bu haliyle genel olarak işlenmiş, eğitilmiş, medeni olma sürecini ve 18. yüzyıl Aydınlanma tarihçilerinin kullandığı anlamda sekülerleşme sürecini işaret eder. Fakat 19. yüzyılda “kültür” ve “medeniyet” kelimeleri, “manevi” gelişmeleri “maddi” gelişmelerden ayırmak için farklılaştırılır (Williams, 1988: 89). Medeniyet kavramı maddi gelişmeler bütünü için kullanılırken, “kultur” kelimesi Alman ulusunu diğer uluslardan ayıran farklılıkları anlatacak şekilde grup kimliği vurgusuyla kullanılmaya başlanır (Elias, 1994: 5). Bu ayrıştırmayı ve Alman romantizminin “zivilisation” a karşı “kultur” savunusunu Gürbilek (2004: 80) geç modernleşmenin bir işareti ve aynı zamanda “İngiliz-Fransız” medeniyetine tepki olarak yorumlar.¹⁰ Fakat bu ayrıştırmaya rağmen, Elias (1994: 6) hem “Kultur” hem de “civilization” kelimelerinin bütün insanlığı ya da ulusu temsil iddiasında olsalar bile aslında belli sınıfsal damgaları taşıdıklarının altını çizer.

Benzer gerilimleri ve iktidar mücadelelerini “medeni”/“sivil” (*civil*), “medenilik”/“sivillik” (*civility*) ve “medeniyet” (*civilization*) kavramlarının tarihinde de görmek mümkündür. Sullman (2005: 102-103) medeniliği “iyi vatandaşlıkla ilişkilendirilmiş kültürel incelik durumu” olarak tanımlar; Latince kent anlamına gelen *civitas* kelimesiyle ortak kökten gelen Medenilik/sivillik “köylü kabalılığı ve barbarlığın karşıt zamanın kentlisinin sofistike davranışlarıdır”.¹¹ 14-16. yüzyıllar arası medeni kelimesi düzgün ve eğitilmiş anlamında kullanılırken 17-18. yüzyıllarda medenilik/sivillik düzenli toplumları anlatmak için kullanılmıştır (Williams, 1988: 57-60). “Sivil toplum”u devletten ayıran İskoç Aydınlanmacıları için sivillik adap, eğitim ve işlenmişliktir. Özellikle 17. yüzyılın ikinci yarısından itibaren adap olarak adlandırabilecek davranış kuralları bireyin özeline dair bir konu olmaktan çıkıp toplumsal hiyerarşinin önemli bir göstergesi haline gelir. Sivillik kurallarına uymak sosyal ve politik çevrelere girmenin

10 Bu bakış açısının izleri Türkiye modernleşme sürecinde de gözlenebilir: Ziya Gökalp’in “hars-medeniyet” ayrımı ya da Peyami Safa’nın “ruh-madde” ayrımı gibi. Özbek (2004) bu ayrımları da “modernliğe gecikmişliğin yol açtığı, camiacı bir vurguyla, milliyetçilikle, muhafazakârlıkla iç içe geçmiş bir romantik tepki, bir yapaylık ve dışsallık korkusu” olarak açıklar. Peyami Safa’nın romanlarındaki manevi değerlerle tanımlanan “taşralı genç” ve “modern, kentli, züppe” karşıtlığı aynı zamanda “taşralı/köylü-kentli” karşıtlığına denk düşmektedir.

11 Batı dillerinde olduğu gibi Türkçede medeni kelimesinin karşılığı olarak şehirli, kentli kelimesi yer almaktadır. Osmanlıca-Türkçe sözlüğünde Arapça kökenli medeni kelimesinin karşılığı olarak şehirli, şehre mensup, şehir halkından olan, Medine şehrine ait olan ve terbiyeli, görgülü, kibar anlamları verilmektedir (Devellioğlu, 2000). Medeniyet ise medenilik, şehirlilik, uygarlık olarak tanımlanmaktadır. Medeni kelimesi –klasik kent sosyolojisinin işaret ettiği köy-kent karşıtlığına paralel bir şekilde– yine Arapça kökenli göçebe, çölde yaşayan anlamına gelen bedevi kelimesine karşıt olarak kullanılabilir. Son dönemlerde ise bedevi kentte yaşayan alt gelir grupları için de kullanılan bir kelime olmuştur (Tuğal, 2002: 62).

önkoşuludur ve kamusalda bireyin davranışlarını düzenleyen bu kurallar oldukça detaylıdır: sofrada adabı, duruş, vücut dili, giyim, yüz ifadesi, konuşma biçimi, iltifat etme ve kişisel hijyen (Stillman, 2005: 102-103). Köylü davranışlarına sürekli bir karşıtlıkla kurulan (Elias, 1996: 61) ve çeşitlendirilen bu kurallar, medenilik/sivillik kelimesine elitlerin kendilerini diğerlerinden ayırt etmek ve üstünlüğünü kabul ettirmek işlevlerini yükler.

“Adab-ı muaşeret” olarak adlandırılabilir ve kentlilikle ilişkilendirilen bu kurallar burjuvazinin aristokrasiyi taklidiyle başlamış, zamanla içeriği evrilmiş, üst-orta sınıflara yayılırken “yarı-soyulu hayat tarzı ve kültür”e dönüşmüş (Zij-derveld, 1998: 37), giderek alt-orta ve “Avrupa’nın iyi durumdaki işçi sınıflarınca” da benimsenmiş ve taklit edilmiştir (Bocock, 1992: 180).¹² Nihayetinde kent hayatı ve kentliliği karakterize eden burjuva kültürü oluşmuş ve bu kültür ayrıca “ulusal karakterleri” (Elias, 1996: 61) de temsil etmeye başlamıştır. Kamusal hayata katılımın bir koşulu olarak da ortaya çıkan medenilik/sivillik’in çeşitlenen ve detaylanan kurallarında “öz”den daha çok “form” vurgusunun artması, kavramın 18. yüzyıl sonlarından itibaren Rousseau gibi isimlerce ikiyüzlülük ve samimiyetsizliğin göstergesi olarak da eleştirilmesini getirmiştir (Sennett, 1977; Elias, 1994; Boyd, 2006). Bu tepkisel yaklaşım kentli ve medeni tutumları “sahtekârlık” olarak görürken, köylü olanı “doğal”, “içten” ve “sahici” olarak kurmaktadır.

Benzer gerilimleri “medeniyet” kelimesi üzerine yapılan tartışmalarda da görmek mümkündür. Williams’ın (1988: 57-60) açıkladığı gibi İngilizcede medeniyet “ulaşmış örgütlü yaşam durumu” anlamına gelmektedir. 18. yüzyıldan itibaren sivillik’in yerine kullanılmaya başlanan medeniyet barbarlığa karşıt bir durum ve bir süreci işaret etmek için çok farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bazen Batı sömürgeciliğini meşrulaştırmak için, bazen de belli bir toplumun geçmişte ya da halihazırda bulunduğu ekonomik, politik ve toplumsal seviyeye işaret etmek için kullanılmıştır (Fletcher, 1997: 6). Kavram Aydınlanma ruhunu yansıtarak insanlığın seküler ve ilerlemeci gelişmesini ve moderniteyi, ulaşılan incelik ve düzen durumunu kapsamış (Williams, 1988: 58), bu vurguyla da Batının üstünlüğü fikrini yeniden üretebilmiştir.

Bu noktada Norbert Elias’ın “Uygarlık Süreci” (*Civilizing Process*) tartışmasına bakmak anlamlı olabilir. *Uygarlık Süreci* kitabında Elias (1994), medenilik kavramının evrimini insan kişiliğinin değişimi ile yakından ilgili gördüğü sosyo-politik dönüşüme paralel olarak tartışır. Elias’a göre medenilik toplumsal hiyerarşilerin yaratıldığı ve sürdürüldüğü yeni toplumsal kontrol yöntemidir. As-

12 “Medeni” kelimesi 19. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı toplumundaki modernleşme hareketine paralel olarak “Batılı”, “modern” anlamlarını da içerir şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Duben ve Behar, 1996: 31-32, 259). Dolayısıyla “kentli” kelimesinin gündelik dildeki kullanımında “görgü kurallarına”, “adab-ı muaşeret”e uyan insan anlamı, daha çok Batılı yaşam tarzı ve görgü kuralları (*etiquette*) ile tanışık olanları işaret etmeye başlar. Günümüzde tek bir durumu işaret etmese de hâlâ kentli kelimesi bu anlamıyla kullanılmaktadır.

ında medeni ya da gayri-medeni olarak yapılabilecek neredeyse hiçbir şey yoktur, fakat kavramın nasıl işlediğine bakılırsa medeniyet, ya da medeni olarak tarif edilen etkinlikler gerçekte Batının özbilinçliliğini, bir başka deyişle ulusal bilincini yansıtır: "Medeniyet... Batı toplumunun son iki ya da üç yüzyıldır daha önceki ya da "daha ilkel" çağdaş toplumlara kıyasla kendi üstünlüğüne inanmasına dair her şeyin toplamıdır. Bu kavramla, Batı toplumu onu özel kılını ve gurur duyduğunu tanımlamak ister: Teknolojinin seviyesi, davranışlarının doğası, bilimsel bilgi ya da dünya görüşü gelişmişliği ve daha fazlası" (1994: 3).

"Uygarlık Süreci" aynı zamanda kişilik yapısının tedricen dönüşümüdür. Elias, Weber ve Freud'u kullanarak kişiliğin (egonun) tarihini devlet ve süperego tarihine referansla açıklar: insan kişiliğinin tarih boyunca dönüşümü beden, dürtü, tutku ve arzuların düzenlenmesini getiren özdenetime yönelik kısıtlamaların artması olarak özetlenebilir (1994: 443-456). Dolayısıyla "medenî davranış" olarak adlandırılan tutum Batı toplumlarının devlet formunun dönüşümü ile yakından ilişkilidir. Batı devlet tarihine paralel bir şekilde "şiddetin tekelleşmesi", piyasa ekonomisinin getirdiği grup içi ve gruplar arası yarış ve artan toplumsal karşılıklı bağımlılık, kişilik yapısını da dönüştürmüştür (Van Krieken, 1990). Şiddetin tekelleşmesi bireylerin toplumsal ilişkilere "barışçıl" ve yasal düzenlemeler çerçevesinde katılımı anlamına gelmektedir¹³ ve bu sürece sivilliliği düzenleyen kuralların elit gruplardan daha alt sınıflara yayılması eşlik etmektedir. Bu yaklaşımdaki işlevselciliğin toplumsal entegrasyon ve düzenin sağlanması açıklamaları tınısına karşın, Stillman (2005: 104) Elias'ın aynı zamanda – Frankfurt Okulu yaklaşımı eleştireliliği ile– toplumda birbirine bağlı olma durumunun (*interdependence*) yönetiminde toplumsal iktidar ve statü eşitsizliğinin oynadığı rolü ele aldığını hatırlatır. Elias'a göre medenileşme toplumsal eşitsizliklerin yaratıldığı ve keskinleştirildiği bir süreçtir; bu süreçte neyin ve kimin medeni olduğu ya da olmadığı o toplumda iktidarın nasıl paylaşıldığı ve bireylerin nasıl kontrol edildiği ile yakından ilişkilidir. Bireysel tavır, tutum ve kişilik, toplumsal süreç ve habitustaki değişimlere paralel olarak değişmektedir.

Bu süreç içinde "kentli olmak" ya da "medenî olmak" ya da Van Krieken'in (1990) işaret ettiği gibi "modern olmak", devlet tarafından, birbirimiz tarafından ve kendimiz tarafından sürekli disipline edilmek; ve ruhun bir düşünce ve analiz nesnesi olan benlik olarak ortaya çıkması ya da inşa edilmesidir denilebilir. Bu süreç bir taraftan farklı toplumsal ilişkilere imkân yaratabilen bir değer olarak belirirken, diğer taraftan da bu imkân toplumdaki eşitsizliklerle kimi gruplar için daralabilmekte ya da kaybolabilmektedir. Yukarıda taruşılan kavramların tarihi, kentliliğin kurulduğu ve kurgulandığı iktidar ilişkilerine de ışık tutmaktadır. Son dönemlerde kültür, medeni ve medeniyet kavramları –farklı

13 Bu çerçevede Szokolczai (2001: 369-371) medeniyeti insanlararası ilişkilerde şiddetin sınırlandırılması olarak tanımlar ve medeniyet kavramına şiddetten arınma anlamında normatif bir değer atfeder: "Adab-ı muâşeret ve inceliğin en şekli biçimi bile kabalığın, agresifliğin ve şiddetin azalmasını ima eder" (2001: 371).

kültürel formları ve yaşam tarzlarını işaret eder şekilde- çoğul olarak kullanılmaya başlanmıştır (Williams, 1988). Artuk tekil değil çoğul olarak farklı kültürler ve medeniyetlerden bahsediyor olsak da, kent literatüründeki güncel tartışmaların da gösterdiği gibi neo-liberal dönemde bu farklı yaşam tarzları çoğulluğa değil daha çok bölgesel ya da kentsel parçalanma, ayrışma ve kutuplaşmalara işaret etmektedir.

Bir değer olarak kentlilik

Şu ana kadar yapılan kentlilik tartışması ve bununla ilişkili kültür, sivillik ve medeniyet kavramlarının tarihçeleri gösteriyor ki bu kavramlar bir taraftan birbirinden farklı insanların birlikte yaşayabilmesi anlamında bir değeri barındırırken, diğer taraftan da toplumda değişen iktidar ilişkileri paralelinde hiyerarsiler kurmakta ve sürdürmekte; belli bir grubun yaşam tarzını merkeze koyarak, potansiyelinin aksine dışlama mekanizmaları üretebilmektedir. Bir taraftan cemaat toplumunun dışlayıcı sınırlılığını aşma şansı vererek ve birbirinden farklı insanları karşılaştırarak kenti kent yaparken, diğer taraftan farklı şekillerde yeni ayıncı sınırlar çizebilmektedir. Dolayısıyla kentlilik hâlâ önemlidir iddiasını ortaya koymak için dışlama mekanizmalarına yönelik eleştirel bir bakışla kavramın ürettiği değer üstünde durmak gerekmektedir.

Zijderveld'in (1998: 65-74, 118-119) *Kentliliğin Teorisi* kitabında yaptığı kavramın artıları ve eksileri dökümü bahsedilen çelişkileri özetler: Ona göre kentlilik her şeyden önce modern bir dayanışma biçimi olarak geleneksel aile, bölge ve din bağlarından daha açık, esnek ve rasyonel bir dayanışma imkanı verir. İkinci olarak hem kozmopolitan¹⁴ hem de yerele bağlı olma durumu ile kentlilik insanların ahlaki dar görüşlülük ve yerel şovenizmden sıyrılmalarını sağlar. Üçüncü olarak kentlilik katılımcı bir demokrasinin önünü açacak "kentsel demokrasi" ve politikayı teşvik eder. Ve son olarak kentlilik kamusal ve özel alanlar arası aracı bir yapı olabilir. Olumsuz taraflarına baktığımızda ise kentlilik toplumdaki eşitsizlik ve çatışmaların parçası olagelmiştir. Özellikle sömür, yoksulluk, yoksunluk ile karakterize edilebilecek olan 19. yüzyıl sanayi kentlerinden itibaren kentlilik sınıf ayrımlarına paralel olarak parçalanmış ve artan milliyetçilik ve etnik bölünmelere karşı önemini kaybetmiştir. Bu liste kentliliğin temel çelişkilerinin dökümü gibidir: bazı farklılıklara imkân verirken, bazılarına da engeller yaratmaktadır.

Buraya kadar tartışılan tüm olumsuz yanlarına rağmen, kentliliği tanıdığı imkânlar üzerinden bir değer olarak tanımlayabilir miyiz? Richard Sennett (1977: 264) sivillik/medenilik üzerine züppe ya da tutucu görünmeden konuşmanın mümkün olmadığını belirtir: kavram bir taraftan en eski anlamıyla vatandaşlı-

14 18. yüzyılda kozmopolitan kelimesi kentliliğe benzer bir şekilde tanıdık ya da alışık olduğu durumların dışında rahat olabilen kişi olarak tanımlanıyor (Sennett, 1977: 17).

ğın hak ve görevlerini çağrıştırırken diğer taraftan daha yeni anlamıyla “dökülüşünden Cos-d’Estournel’in hasat yılını bilmek” anlamına gelir. Aynı durum kentlilik kavramı için de geçerlidir: birbirine karşıt duran anlamlarına bakarsak bir taraftan şekilci bir biçimde üst sınıfların beğenisi ile tanışık olmayı ima ederken, diğer taraftan politik bir toplulukta –kentte– katılımı, hak ve sorumlulukları, tanıdık olmayan/yabancı ile birlikte yaşamayı işaret etmektedir. Bazıları oldukça sorunlu olan pek çok kentlilik tanımı arasından kavramı tartışmaya nasıl devam edebiliriz? Köyle ya da farklı medeniyetlerle bir hiyerarşi ilişkisi kurmadan kentlilikten bahsedebilir miyiz?

Tartışmaların işaret ettiği gibi kentlilik hem içerdiği değer, hem de iktidar ilişkileri içindeki rolü ile kent yaşamında belli bir farkındalık ve katılım; farklılıklarla var olabilme anlamında politik olanla da yakından ilişkilidir. Sadece devletin ya da iktidarı elinde tutanın disipline edici uygulamalarından kaynaklı bir durum da değildir bu. Yukarıda ilişkisini kurduğumuz medenilik ve sivil kültür anlamında belli bir zihniyet ve davranış olarak kentte yaşayanların politik eylemliliğini de kapsar. “Sivil haklar”, “sivil protesto”, ya da “sivil itaatsizlik” gibi kavramlar köken olarak kentlilik ve sivillik arası ilişkiyi hatırlatan Yunanca *politeia*, *city-state*, Latince *civitas* ve *urbanus* kelimelerine dayanır (Boyd, 2006: 864).¹⁵ Bu kavramların işaret ettiği siyasallık kırsal alanda bile ortaya çıksa –kavramın olumlu anlamına istinaden– kentli tutumlardır denebilir. Bu bağlamda kent siyasalın mekânı, kentlilik de vatandaşlık pratikleriyle de ilişkili bir tutumdur.

Kamusal alan ve vatandaşlık çalışmaları da tarihsel olarak bu ilişkiyi işaret eder (Habermas, 1989; Sennett, 1977, Fraser, 1999, Zukin, 1995, Boyd 2006, Rubry, 1999). Bu tartışmalarda kamusal alan, farklılığa açık bir şekilde aile ve yakın arkadaşlıkların dışında tanışıklığın ve yabancıların alanı olarak görülürken, vatandaşlık da görev ve sorumlulukların ötesinde farklılıklarla siyasal alana katılım olarak görülmektedir.¹⁶ Kamusal mekân tanımı gereği kentli olması gereken mekândır: ancak kent mekânı farklı insanların/yabancıların karşılaşabilmesi ve kolektif deneyim ya da eylemi oluşturabilmeleri için imkân sağlar. Kentli mekân farklılığı, karşılaşmayı ve politikayı mümkün kılar. Her ne kadar kamusal mekânların tanımı gereği herkesin ulaşımına açık olması gerekse de, ekonomik ve politik gücü ellerinde bulunduranlar kamusal mekân ve kültürü de kontrol etmektedirler (Zukin, 1995: 11). Kamusal mekândaki iktidar müca-

15 Benzer şekilde Osmanlıca-Türkçe sözlüğünde (Devellioğlu, 2000) “vazaif-i medeniye” yurttaşlık vazifeleri olarak tanımlanmaktadır.

16 Turner’a (1992: 39-40) göre vatandaşlığın tarihsel olarak gelişimi etnik gruplar içi Gemeinschaft tarzı ilişkilerin kentsel mekânda çözülmesini gerektirir. Din, aile, etnik yapılar üstü bir kimlik tanımı getiren vatandaşlık, daha önce dışlanan grupları içerme vaadini taşır. Fakat kentlilik tarihinde olduğu gibi vatandaşlık tarihinde de bir taraftan yerel hiyerarşiler, statü ve ayrıcalıklar aşılmaya çalışılırken, diğer taraftan da vatandaşlık kategorisi üzerinden dışlamalar yapmak ya da vatandaşlığı basitçe haklar ve sorumluluklar formelliğine indirgemek yeni dışlama mekanizmaları üretegelmektedir. Daha detaylı tartışma için bkz. Leca, 1991; Holston ve Appadurai, 1999; Işın ve Wood, 1999.

deleleri –içerme ve dışlama mekanizmaları– özellikle o mekânın kullanıcılarının kim olduğu üzerinden okunabilir. Politik yönüyle kentlilik kentsel mekândaki bu iktidar mücadeleleri üzerinden belirir: bu mekânları kullanabilme, “bizim diyebilme ve başkalarına da bu şansı tanıma” (a.g.e.: 24) durumudur. Bu anlamda kentlilik bu hakkı kendi “biz”i için talep ederken, başka “bizler”in de bu hakka sahip olduğunun farkındalığıdır.

Bugün “medeniyetin beşiği” denilen kentlerin yoksulluğun, ayrışmanın, dışlamanın ve şiddetin tehdidi altında olduğu gerçeğiyle karşı karşıyayız. Altı çizilen bir nokta, yukarıda tartışılacağı haliyle kentliliğin özgürlük, dayanışma ve farklılığa açıklık anlamında ortaya bir değer olarak konulan özelliğinin gittikçe erozyona uğruyor olmasıdır: sınıf ve kültür temelli eşitsizlik ve ayrışmalar, soyulaştırma, yoksulluk, ifrata kaçan zenginlik, yerinden etme, kentsel dönüşüm projeleri,¹⁷ yeni-denetim mekanizmaları, birbirinin polisliğini yapma ve kendinden farklı olana rastlama ihtimalini yok eden kentsel plan, tasarım ve yaşam tarzları... Habermas’ın (1989) “yeniden feodalleşme”, Sennett’in (1977) “cemaate dönüş” olarak adlandırdığı bu durum, kentte belli grupların birbirinden izole şekilde yaşam alanları oluşturarak ayrışmalarıyla ve ayıran sınırların belirginleşmesiyle keskinleşmektedir. Sennett, bu ayrışma eğilimini esnek kapitalizmin getirdiği güvencesizlik tehdidinde bir tepki olarak insanların karışıklık ve belirsizlik durumlarında –bir öz savunma yöntemi olarak– artan “biz” deme ihtiyacına bağlamaktadır. Bu koşullar altında oluşan “biz” algısı kentsel mekânda belli grupları ötekileştirerek ayrışma ve çatışma ortamını artırmaktadır.

Klasik kent sosyolojisi eleştirisinin ve kamusal mekân tartışmalarının ortaya koyduğu gibi kent mekânı ve kentlilik “biz” deme durumunu dışlamamaktadır. Fakat “biz” durumunun nasıl tanımlandığı –biz ve onlar ikiliği yaratıp yaratmadığı–, kentsel mekânda ve kent hayatında çizdiği sınırların niteliği önem kazanmaktadır. Bu noktada Henri Lefebvre’in (1993: 173-176) bir tür ikilik eleştirisi olarak okunabilecek içerisi-dışarı ayrımı üzerinden kurulan sınır tartışması yardımcı olabilir. O’na göre her canlı kendisini bir iç mekân olarak kurar, hücre duvarı gibi bir kapanma, mekânda içerisi-dışarı ayrımını getirir. Fakat bu ayrım ya da bariyer göreceli ve (hücre zarı gibi) geçirgendir, içeri-dışarı sürekli bir akışı sağlar, dolayısıyla içerisi dışarıdır. Hatta O’na göre tüm yaşam tarihi içeri-dışarı etkileşiminin kesintisiz çeşitlenmesi ve yoğunlaşması olarak görülebilir. Mekânsal çevrilme/kapanma –beden, ev, sokak, mahalle, kent, bölge, ulus-devlet vb örnekleri verilebilir– her zaman göreceli ve geçirgendir. Ama bu kapanma toplumsal hayatta mutlak bir hal alabilir: özel mülkiyet ya da ulus-devlet mantığında olduğu gibi. Sınırın geçişsiz bir şekilde kemikleşmesi onu kendimizle ve diğerleriyle kurduğumuz ilişkilerde bir bariyer haline getirmekte; bedenden

17 Medeni kelimesinin yukarıda tartışılan bütün sorunlu yönlerini içeren bir şekilde, kentsel dönüşüm projeleriyle dönüşüm bölgelerinin ‘sağlıklılaştırıldığı’ ve sakinlerinin ‘medenî’ konutlara ve yaşamlara kavuşturulduğu öne sürülmektedir.

kente farklı mekânsal ölçeklerde bizi diğerlerinden ayırmaktadır. Her türlü biz durumunun kaçınılmaz olarak sınır çizdiğini varsayarsak kent mekânında oluşan bizlik'in cemaatlerden farklı olarak Lefebvre'in bahsettiği geçirgenliğe sahip olması gerekmektedir. Aksi halde sınırın kemikleşerek geçişsiz ve dışlayıcı bir hal alması kentliliğe ve kentli duruma yönelik en yıkıcı tehdittir.

Kent mekânı kendi seçtiğimiz "biz"e imkân verir,¹⁸ ancak başka "biz"lerin varlığını ya da bir "biz"e dahil olmama durumunu tanımayı da şart koşar. Walter Benjamin'in (Parker, 2004 içinde) tarif ettiği "yakınlık ve anonimliğin beraber mümkün olabildiği mekân" olarak kent, yabancılarla biz olabilmeye ve aynı zamanda yabancı kalabilmeye imkân sağlar. Bu yüzden kentlilik bir değer olarak tanıdık olmayana, yabancıya karşı uygun tavrı geliştirebilmeyi ve karşılaşmalara açık olmayı içermektedir. Tanımı gereği kent farklılıkların mekânıdır, dolayısıyla farklılıklara açık olmak ve farklılıklara ulaşabilmek kentli bir özelliktir. Kalabalıklar içinde "anonim birey" kaybolma, "dar görüşlülük" ve "denetimden" kurtulma şansına sahiptir. Bu da farklılıklara izin vermekle mümkün olabilir. Ama aynı zamanda kentteki farklılıklar üstüne düşünürken, varolan eşitsizlikleri, içirme ve dışlama mekanizmalarını da göz önünde bulundurmamak, Mouffe'un (1992: 13) belirttiği gibi "olmaması gereken ama var olan farklılıklar" ile "var olmayan ama olması gereken farklılıklar"ın farkında olmak gerekiyor. Kentler bir değer olarak farklılığa açıklığın ve karşılaşmaların mekânı olsa da her zaman için karışıklık, çatışma ve şiddetle de barındırılmışlardır. Bu bağlamda medenilik kent kültürü üzerinden tanımlansa da Harvey'in (2003) hatırlattığı gibi kentlerde bir kural değil "istisnadır". Dolayısıyla nasıl kentler istediğimiz ve yapacağımız kentlilik tanımı ve medeniyet özlemi, farklılık tartışmalarının kentsel hayatta bir değer ve aynı zamanda bir tehlike oluşturan yönünü göz önünde bulundurmamak zorundadır. Bugün kentleri ve kentliliği tehdit eden yoksulluk, ayrışma ve şiddet ile yine kentli değerler –özgürlük, kolektivite ve farklılık– üstünde ısrar edilerek bir mücadele verilebilir.

Kentliliği yeniden düşünmek: "Kent hakkı"

Kentlilik olarak düşündüğüm şey, insanların dengeli bir şekilde bir taraftan kendilerine benzeyenlerle olduğu kadar diğer taraftan da farklı ve yabancı olanla da kendilerini tanımlama riskini alma istekliliğine imkân verecek şekilde yoğunluğun ve farklılığın kentteki kullanımınıdır... İnsanların kendileri hakkında daha önce bilmedikleri bir şeyleri fark ettikleri deneyimlerdir (Sennett, Kopenhag'da verilen seminer, Grönlund, 1997 içinde).

Kentlilik, üzerine yeniden düşünülerek tartışılması ve içerdiği değerler üzerinden yeniden tanımlanması gereken bir kavramdır. Kavram hâlâ önemlidir, çün-

18 Birey, komünite ve kentsel mekân üstüne cemaatçilik ve bireycilik eleştirisi üzerinden bir tartışma için bkz. Young, 1990.

kü farklılığa, karşılaşmaya ve politikaya zemin oluşturur. Bu zemini güçlendirmek için kavramın değişik bağlamlardaki tartışmalarından çıkışla kentliliği, yabancılaşmayı dert edinen bir özgürlük, cemaatlerin dar görüşlülük ve denetiminden uzak "biz" demeye izin veren kolektiflikler ve dayanışma, kentteki adaletsizliklerden kaynaklı farklılıkları dert edinen bir farklılığa açıklıkla yeniden düşünmek gerekmektedir. Kavramın içerdiği değerler olarak özetlenebilecek özgürlük, kolektivite ve farklılığa açıklığın aynı zamanda işaret ettiği yabancılaşma, dar görüşlülük ve adaletsizlikten kaçınma ancak hakkaniyet üzerinden düşüneneğimiz bir kentte açığa çıkabilir.

Kentlilik kentsel mekânda ayrıcalıklı bir grubun kendi içinde sahip olduğu bir özellik ve durum olarak tanımlanamaz, çünkü kentlilik yaşanan kentin bütününden mekân ve insanlararası ilişki olarak bağımsız değildir. Bu anlamda başta tartışılan kentliliğin özyargılayıcılık özelliği diğerlerinin kentteki haklarını tanımakla ilişkilendirilebilir. Kentlilik herkes için özgürlük, kolektiflik ve farklı olma durumunu tanımlar. Bu bakış açısıyla, yaşadığımız kentlerde diğerlerini dert edinmeyen ayrıcalıklı bir grubun kentli olma durumundan bahsetmek mümkün değildir. Kentin içinde belli alanları ayıran ve diğerlerine kapalı sınırların varlığı kentliliği herkes için azaltan bir durumdur.

Bu kaygıların ışığında kentliliği nasıl mümkün kılabiliriz sorusunu Henri Lefebvre'in mekân tartışmaları çerçevesinde somutlaştırabiliriz.¹⁹ Her ne kadar Lefebvre doğrudan kentlilik üzerine yazmamış olsa da, onun mekân teorisi kentliliği yeniden düşünmeye imkân vermektedir. Lefebvre'in mekânın üretimini tartışmaya açtığı kent teorisi, kentsel kültürü *oeuvre*/eser olarak kutlamaktadır. Ona göre kentler basitçe maddi yapılar olmaktan ziyade sanat eseridirler (*oeuvre*) (1996: 101) *Oeuvre*, metalaşmanın inadına kentin kutlama ve şenlik amaçlı, üretim gayesi olmadan zevk için kullanımını, sokakların ve meydanların artı değer üretim ihtiyacı dışında kullanım değeri ile değerlendirilmesidir (a.g.e.: 117). Dolayısıyla *oeuvre* niteliği taşıyan kent mekânı olmadan "kentli" bir toplumdaki bahsetmek mümkün değildir diyebiliriz. Lefebvre'e göre kentin bir eser olarak ortaya çıkması ancak bütün vatandaşların katılımıyla mümkündür. Kentliliğin beslendiği kent kültürü, o kentin vatandaşlarının kenti "kullanması"dır.

Yukarıda kentliliğin içerdiği değerler olarak tanımlanan durumlar –özgürlük, kolektivite ve farklılığa açıklık– olmadan kentsel mekânı herkesin kullanabilmesinden bahsetmek güçtür. Kentlilikten bahsedebildiğimiz bir kentte herkesin mekânı kullanımı mümkünken, herkesin kentsel mekânı kullanabilmesi de kentlilikten bahsetmemizi sağlamaktadır. Kent sakinlerinin kenti kullanabilmesi durumunu yine Lefebvre'in bir kavramı yardımıyla açabiliriz. Eleştirel kent teorisi tartışmalarında son dönemde üstünde durulan, ve pek çok top-

19 Kentliliği belli kriterlerle ölçme çabası da bulunmaktadır. Title ve Grasmick (2001: 313) şu kriterleri tanımlar: anonimlik, tolerans, yabancılaşma, cemaat bağları, olağandışı davranış ve gelenek-dışı altkültürlerle ilişki.

lumsal hareketin esin kaynağı olan bu kavram "kent hakkı"dır. Kent hakkı aslında yaşadığımız toplumu ve mekânı değiştirmeye yönelik bir çağrıdır. Lefebvre'e (a.g.e.: 174) göre bu hak diğer tüm haklardan üstündür; kavram özgürlük hakkı, sosyalleşmede bireyselleşme hakkı, yaşam alanı ve yerleşme hakkı, *oeuvre* hakkı, –özel mülkiyet hakkından farklı olarak– katılım ve kullanım hakkının hepsini kapsar. Aynı zamanda kent hakkı, kentsel karşılaşma hakkıdır, kullanım değeri üzerinden tanımlanan bir kent hayatına sahip olma hakkıdır. Kent hakkı kentte yaşayan herkesin hakkıdır.²⁰ Başta dışlananlar, yoksunlar, yabancılaşmışlar, hoşnutsuzlar ve tedirginler olmak üzere herkesin, mekânı ve kendini (yeniden) üretme hakkıdır. Lefebvre hem bugünkü kentteki hakları hem de "başka bir dünya mümkün" çağrısının işaret ettiği yeni alternatif kentteki hakların hepsini kastetmektedir (Marcuse, 2010: 90). Bu doğrultuda kent hakkı talepleri, ortak alan hakkı, konut hakkı, içilebilir su hakkı, ekolojik olarak sürdürülebilir kent hakkı, eğitim, eğlence, düşünce ve toplanma özgürlüğü hakkı vb. olarak çeşitlenmektedir.

Fakat Marcuse'ün (a.g.e.: 88-89) belirttiği gibi bu hakların her biri kent hakkının bir parçası olsa da Lefebvre kent hakkını bütün bu talepleri kapsayacak şekilde bütüncül olarak düşünür: Her bir ayrı talep diğerleriyle ilişkilidir, ve birine yönelik talep diğerlerinden bağımsız olamaz. Bu bütüncül anlayış, toplumsal hareketlerin organizasyonda koalisyonlar oluşmasını sağlarken, diğer taraftan da çatışıyor görünen taleplerin çatışmasının yüzeyselliğini, içerirken dışlayan politikaların ortaya konmasını sağlayacak bütüncül analizler yapılmasını gerektirir. Bu sayede soylulaştırmaya karşı çıkanların kendi çıkarlarına yarayan durumlarda sessiz kalması, çevre kirliliğine neden olan fabrikalarda iş imkânı olması, işsizlerin yabancı düşmanlığı yapması, belli azınlıkların kendilerini içirip diğerlerini dışlayan –etnisist, cinsiyetçi vb.– politikaları onaylaması gibi durumlar da tartışmaya açılabilir.²¹ Ve bu sayede her bir toplumsal hareket diğeri için de umut olabilir.

Kent hakkı sadece kentte dolaşma hakkı değil, kent hayatında ve merkezinde yer alma hakkıdır. Hep beraber kent merkezinde biraraya gelmeden, karşılaşmalar olmadan, kent ve kentlilik olamaz.²² Kent merkezinde biraraya gelmek ayrıcalıklı grupların gönüllü gettolarından ya da "diğerleri"nin zorunlu gettolarına sıkışıp kalmaktan kurtulustur (Kofman ve Lebas, 1996: 34). Lefebvre (1996: 185) kentlerden bazı grup ve sınıfların dışlanmasının, sadece toplumdan

20 Lefebvre kent hakkı herkesin hakkıdır dese de son dönemlerde "hangi hak", "kimin hakkı" ve "kimin kenti" soruları da sorulmaktadır. Bu sorular üstüne daha detaylı tartışma için bkz. Marcuse, 2009; Merrifield, 2011; Attoh, 2012.

21 Bu kapsamda altı çizilen bir nokta da kent hakkının, kent sakinlerinin ve hizmet kullananların vatandaşlık haklarını somutlaştırması, değiştirmesi ve uygulanabilir hale getirmesidir (Kofman ve Lebas, 1996; Purcell, 2003; Mitchell, 2003.). Hatta Purcell (2003) kent hakkının neo-liberal dönemde önemini yitiren vatandaşlık kavramını yeniden düşünmemizi sağlayabileceğini belirtir.

22 Merrifield (2011) kent hakkı tartışmasını "karşılaşma politikası" olarak yorumlar.

dışlama değil, medeniyetten dışlama olduğunun altını çizer. Kent hakkını talep etmek dışlayıcı ve ayrıştırıcı politika ve pratiklerin reddedilmesidir. Dışlanan grupların varlığı herkes için kentlilik ve medeniyet kaybıdır. Bu yüzden “merkez-siz bir kentlilik yoktur” (1996: 208). Her ne kadar kentler artık birden fazla, çoklu merkeze de sahip olsa kentlilik anlamındaki “merkez” tektir: tüm “özne” ve “nesne”lerin –yer değiştirerek– karşılaştığı ya da karşılaşma ihtimalini barındırdığı mekândır. Kemikleşen sınırlarla gelen dışlananların varlığı, yukarıda tartışıldığı üzere, kentliliğin merkezini eksiltir.

Kentliliğin önceki bölümlerde tartışılan açmazları ve çelişkilerini ancak aşabilecek yeni bir kentlilik, “kent hakkı” kavramı üzerinden formüle edilebilir. Kent hakkı kentte yaşayan herkesin hakkıdır, ve bu haliyle kent hakkı kentli olma hakkıdır. Kentlilik ise –özgürlük, kolektivite ve farklılığa açıklık değerlerini taşıyarak– birey ve grupların yalnızca kendileri için değil aynı zamanda diğerleri için de bu hakkı tanıması ve talep edebilmesidir. Kentlilik kent hakkını kullanabilmeyi sağlar ve aynı zamanda insanların kent hakkını kullanabildiği bir kentte kentlilik değerleri güçlenebilir. Sadece belli bir grubun kullanabildiği kent hakkı eksiktir ve kentlilik kaybıdır. Kentlilikten ancak bu bütünlüklü bakış açısı ile bahsetmek olasıdır; belli bir grubun ahlâk, davranış ya da tüketim kalıbını referans alan tanımların getirdiği dışlamadan bu temelde kaçınmak mümkün olabilir. Bu şekilde, kentliliğin –var olan haliyle– aynı zamanda ima ettiği yabancılaşma, dışlama ve hiyerarşilerden kaçınılabilir.

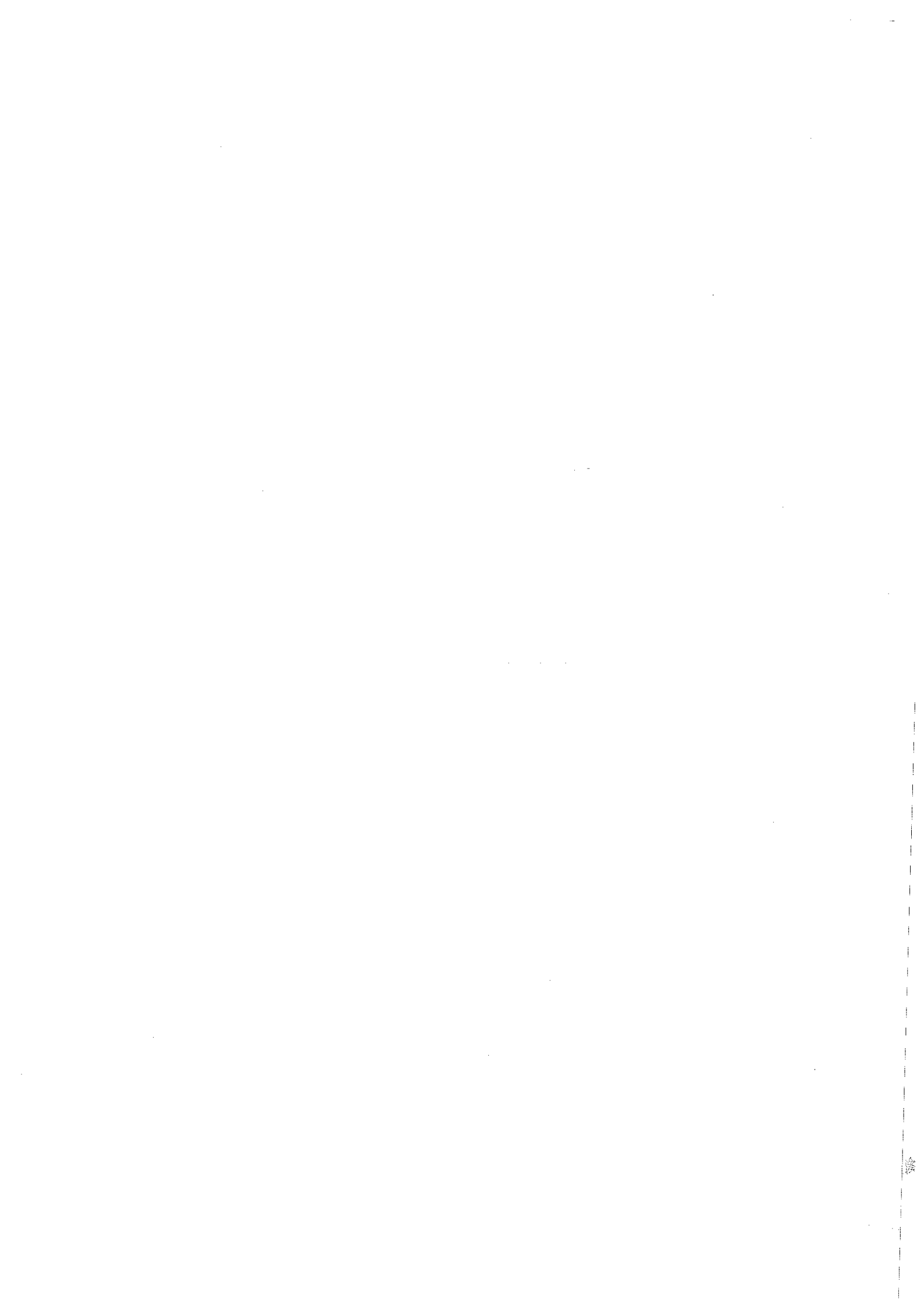
İlk başta belirtildiği üzere kentlilik sosyal, politik, ekonomik, kültürel, mekânsal ve hatta psikolojik alanların kesişiminde duran ve bireye, ötekine, farklı olana ve kolektiviteye dair bir ruh halini, düşünüş ve davranış biçimini yansıtan bir durumdur. Yaşadığımız mekânın bizi anlatması gibi kentliliğin niteliği de toplumsal iktidar ilişkilerine dair pek çok ipucu taşır. Daha yaşanabilir hakça kentler yaratmak için mekânsal pratikleri ve algıları da değiştirmek gerekmektedir. Kent hakkını kullanmak ve talep etmek, ve bu hakkı başkaları için de tanımak kent hayatının vaat ettiği özgürlüğe ulaşmayı ve dayattığı yabancılaşmadan kaçınmayı mümkün hale getirebilir. Ancak bu şekilde dışlamalar olmadan “yakınlık ve anonimliğin beraber mümkün olabildiği mekân”lar yaratılabilir, kendimiz hakkında daha önce bilmediğimiz bir şeyleri fark edebilir ve kentliliği hakkıyla sahiplenebiliriz.

KAYNAKÇA

- Attoh, K. A. (2012) “What kind of Right is the Right to the City”, *Progress in Human Geography*, 35(5): 669-685.
- Bocock, R. (1992) “The Cultural Formations of Modernity”, Hall, S. ve Gieben, B. (der.) *Formations of Modernity* içinde, Polity, Cambridge.
- Boyd, R. (2006) “The Value of Civility”, *Urban Studies*, 43(5/6): 863-878.
- Castells, Manuel (1976) “Theory and Ideology in Urban Sociology”, Pickvange, C.G. (der.) *Urban Sociology: Critical Essays* içinde, Tavistock Publications, Londra.

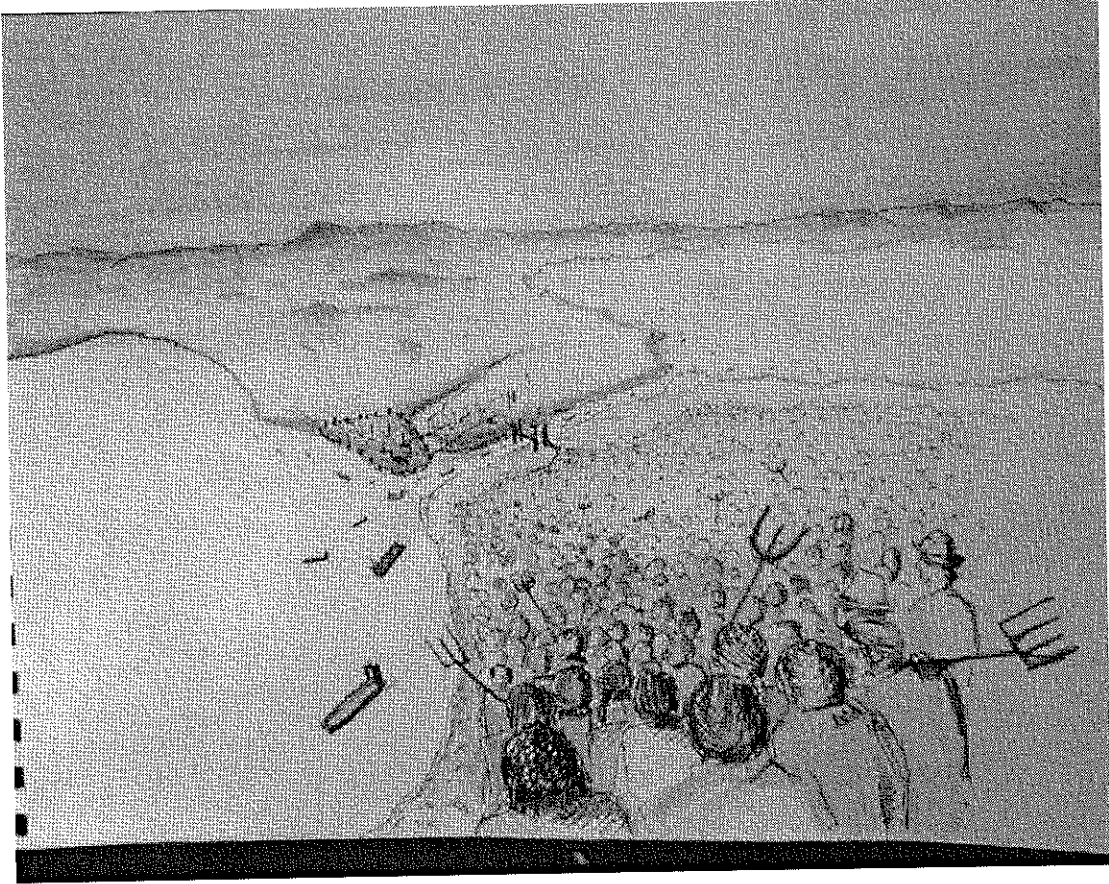
- Delanty, G. (2004) "The Foundation of Social Theory: Origins and Trajectories", Bryan Turner (der.) *The Blackwell Companion to Social Theory* içinde, Blackwell, Oxford, 21-46.
- Devellioğlu, F. (2000) *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Duben, A. ve Behar, C. (1996) *Istanbul Haneleri, İletişim*, İstanbul.
- Elias, N. (1994) *The Civilizing Process*, Blackwell, Oxford.
- (1996) *The Germans*, Columbia University Press, New York.
- Flanagan, W.G. (1993) *Contemporary Urban Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Fraser, N. (1999) "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", Calhoun, C. (der.) *Habermas and the Public Sphere* içinde, MIT Press, Cambridge, 109-142.
- Fletcher, J. (1997) *Violence and Civilization: An Introduction to the Work of Norbert Elias*, Polity Press, Cambridge.
- Harvey, D. (2003) "The Right to the City", *International Journal of Urban and Regional Research*, 27 (4): 939-941.
- (1995) *The Condition of Postmodernity*, Basic Blackwell, Londra.
- (1985) *Consciousness and the Urban Experience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Holston, J. ve Appadurai, A. (1999) "Introduction: Cities and Citizenship", Holston, J. ve Appadurai, A. (der.) *Cities and Citizenship* içinde, Duke University Press, Durham, 1-18.
- Gans, H. J. (1982) *The Urban Villagers*, Collier Macmillan, New York.
- Grönlund, B. (1999) "Urban Winds" http://hjem.get2net.dk/gronlund/UrbanWinds_phd.html
- (1997) "The Civitas of Seeing and the Design of Cities- on the Urbanism of Richard Sennett." http://hjem.get2net.dk/gronlund/Sennett_ny_tekst_97kort.html#anchor365809
- Gürbilek, N. (2004) "Züppeleşme Korkusu, Etkilenme Endişesi...", *Birikim*, 188: 76-84.
- Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge.
- İşin, E. ve Wood, P. (1999) *Citizenship and Identity*, Sage, Londra.
- Keskinok, H. Ç. (1997) *State and the (Re)production of Urban Space*, METU Faculty of Architecture Press, Ankara.
- Kofman, E. ve Lebas, E. (1996), "Lost in Transposition -Time, Space and the City", Kofman, E. ve Lebas, E. (der.) Lefebvre, H. *Writings on Cities* içinde, Blackwell, Oxford, 3-60.
- Lefebvre, H. (1996) *Writings on Cities*, Blackwell, Oxford.
- (1993) *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.
- Marcuse, P. (2010) "Rights in Cities and the Right to the City", *Cities for All: Proposals and Experiences toward the Right to the City* içinde, Habitat International Coalition, Santiago, 87-98.
- (2009) "From Critical Urban Theory to the Right to the City", *City*, 13 (2-3), 185-197.
- Merrifield, A. (2011) "The Right to the City and Beyond", *City*, 15 (3-4): 473-481.
- Miles, M., Hall, T. ve Borden, I. (2004) "Introduction to Part Two", Miles, M., Hall, T. ve Borden, I. (der.) *The City Cultures Reader* içinde, Routledge, Londra, 51-57.
- Mitchell, D. (2003) *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, The Guilford Press, Londra.
- Mouffe, C. (1992) "Preface: Democratic Politics Today", Chantal M. (der.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community* içinde, Verso, Londra, 1-14.
- Nalbantoğlu, H.Ü. (2000) "Cumhuriyet Dönemi Ankarası'nda Yükselen "Orta Sınıf" Üzerine", Yavuz, A. T. (der.) *Tarih* içinde Ankara içinde, TBMM Basımevi, Ankara, 287-300.
- Parker, S. (2004) *Urban Theory and the Urban Experience*, Routledge, Londra.
- Purcell, M. (2003) "Citizenship and the Right to the Global City: Reimagining the Capitalist World Order," *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(3): 564-590.
- Robinson, J. (2006) *Ordinary Cities: Between Modernity and Development*, Routledge, New York.
- Ruby, C. (1999) "(Promised) Scenes of Urbanity", Marston, S. ve Perry, D.C. (der.) *The Urban Moment* içinde, Sage Publications, Londra, 241-248.
- Saunders, P. (1981) *Social Theory and the Urban Question*, Hutchinson, Londra.
- Savage, M. ve Warde, A. (1993) *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Macmillan, Londra.

- Schwab, W. A. (1992) *The Sociology of Cities*, Prentice Hall, New York.
- Sennett, R. (2002) *Ten ve Taş*, Metis, İstanbul.
- (1977) *The Fall of Public Man*, Knopf, New York.
- Simmel, G. (2004) *The Philosophy of Money*, Routledge, Londra.
- (1996) "Metropol ve Zihinsel Yaşam", *Cogito*, 8: 81-89.
- Stillman, T. (2005) "Civility", George R. (der.) *Encyclopedia of Social Theory İçinde*, Sage, Londra, 102-105.
- Szakolczai, A. (2001) "Civilization and its Sources", *International Sociology*, 16(3): 369-386.
- Szeman, I. (2002) "The Limits of Culture: The Frankfurt School and/or Cultural Studies." Irr, C. ve Nealon, J. (der.) *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*, <http://www.humanities.mcmaster.ca/~szeman/fs.htm>
- Şen, S. (2009) "The Production of Space and the Construction of Urbanity: Informal Practices in 1930s Ankara", Yayınlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü, Ankara.
- Title, C. R. ve Grasmick, H.G. (2001) "Urbanity: Influences of Urbanness, Structure, and Culture," *Social Science Research*, 30, 313-335.
- Tuğal, C. (2002) "Hâkim Kentin Ötekileri", *Birikim*, 154: 56-67.
- Turner, B. (1992) "Outline of a Theory of Citizenship", Mouffe, C. (der.) *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community İçinde*, Verso, Londra, 33-62.
- van Krieken, R. (1990) "The organisation of the soul: Elias and Foucault on discipline and the self", *Archives Européennes de Sociologie*, <http://www.usyd.edu.au/su/social/robert/papers/soul.html>
- Williams, R. (1988) *Keywords*, Fontana Press, Londra.
- (1975) *The Country and the City*, Oxford University Press, New York.
- Wirth, L. (1938) "Urbanism as a Way of Life," *The American Journal of Society*, 44(1): 1-24.
- Young, I.M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey.
- Zijderveld, A. C. (1998) *A Theory of Urbanity*, Transaction Publishers, New Jersey.
- Zukin, S. (1995) *Cultures of Cities*, Blackwell, Cambridge.



TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN OLARAK GECEKONDU, GECEKONDULU ALGISI VE GECEKONDU HAREKETİ



2., 3. ve 4. Haftalar
4-18 Ekim 2018

ERMAN Tahire, "Gecekondu çalışmalarında "Öteki" olarak Gecekondu Kurguları", *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue No 1 – Gecekondu*, URL: www.ejts.org/document85.htm.

ASLAN Şükrü, "1970lerde politik nitelikli kentsel hareketler" in *8 Kasım Dünya Şehircilik Günü 32. Kolokiyumu "Kentsel Yeniden Yapılanma: Kazananlar, Kaybedenler" Bildiriler Kitabı, II. Cilt*, Korza Yayıncılık, Mart 2010, s. 793-800.





**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey

1 | 2004
THEMATIC ISSUE
Gecekondu

Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları

Representations of the Gecekondu Inhabitant as 'Other' in Gecekondu Studies

Tahire Erman



Publisher
EJTS

Electronic version

URL: <http://ejts.revues.org/85>
ISSN: 1773-0546

Electronic reference

Tahire Erman, « Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları », *European Journal of Turkish Studies* [Yayında], 1 | 2004, Son güncelleme 04 mars 2015, Erişim tarihi 22 mai 2017. URL : <http://ejts.revues.org/85>



euRopean journal of turkish studies
Social Sciences on Contemporary Turkey

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: <http://www.ejts.org/document85.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları

Tahire Erman

Abstract. This article reviews *gecekondu* studies ranging from earlier to recent ones to reveal the various representations of the *gecekondu* people in these studies. The representation of the *gecekondu* people varies in different time periods, namely, the "rural Other" in the 1950s and 1960s; the "exploited/disadvantaged Other" in the 1970s; the "diversified Others in terms of ethnicity, religious sect and gender," and the "undeserving rich Other" versus the "urban poor Other" in the 1980s and 1990s; and finally the "threatening Other/*varoşlu*" vs. the "*gecekondu* people as agents" in the late 1990s and 2000s. The article presents these representations/constructions by contextualizing them in the specific social, political and economic conditions, as well as academic paradigms of these periods. It concludes by drawing attention to the need to find new a terminology and new perspectives while studying *gecekondu* people that would not imply inferiority, that would not lead to defining them as the Other(s).

Gecekondu kavramı 1950'lerden itibaren ivme kazanan köylerden büyük kentlere göç ile birlikte ortaya çıkmıştır¹. Gecekondu ilk önceleri kentlerin iş merkezlerine yakın ve yoğunlukla dere yatağı, dik yamaç gibi coğrafi olarak dezavantajlı arazilerde derme çatma barakalar olarak yapılmışlar, ve zamanla kentlerin çeperlerini saran ve sürekli genişleyen halkalar halindeki düşük yoğunluklu, ve alt yapı ve servisler açısından yetersiz mahallelere dönüşmüşlerdir. "Gecekondu" bu konut çevresinin insanıdır. Bu makale gecekondu yapılarındaki araştırmalar üzerinden 'gecekondu' kurgusuna bakmakta, bu kurguları dönemleştirerek sunmaktadır². Gecekondu kurguları başlıca dört dönem içinde toplanmaktadır: 1950 ve 60'lı yıllarda "Köylü Gecekondu", 1970'li yıllarda "Sömürülen/Dezavantajlı Gecekondu," ve 1980'li ve 90'lı yıllarda genelde "Çoğul Olarak Gecekondu," ve özelde "Haksız Kazanç Sahibi Gecekondu"ya karşı "Kent Yoksulu Gecekondu," ve 1990 sonlarından bugüne "Sakıncalı Gecekondu Olarak Varoşlu"ya karşı "Özne Olarak Gecekondu". Bunu yaparken gecekondu araştırmalarının incelenmesinden elde edilen bilgiler, her dönemin ekonomik, siyasal ve toplumsal koşullarına ilişkin bilgilerle desteklenmektedir.

I 1950 ve 60'lı Yıllar: "Köylü Öteki" Olarak Gecekondu

[2] 1950'li yıllar Türkiye'nin çok partili yaşama geçiş yıllarıdır. Özellikle kırsal kesimden aldığı oy ve destek ile tek parti iktidarını sarsmış ve iktidara gelmiş olan Demokrat Parti, yine aynı yıllarda yaşanan kitlesel köyden kente göç olgusuna popülist bir yaklaşım sergilemiş, gecekondu yapımına karşı sert ve kesin bir duruş almaktan kaçınmıştır. İktidarın bu esnek tavrı gecekondu yapımını yaygınlaştırmıştır. Demokrat Parti'nin demokratik söylemi ve Amerika destekli liberal politikaları 1950 sonlarında iflas etmiş, ve toplumun büyük bir kesiminde hoşnutsuzluğa ve örgütlü protestolara yol açmıştır.

¹ Note of the Editorial Board : due to a technical problem the author of this article has been initially indicated as being Erman and Tok. There is no change in the text itself.

² Makale büyük ölçüde 'The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse', *Urban Studies*, 38(7), pp. 983-1002, 2001, makalesine dayanmaktadır. Ancak, 'European Journal of Turkish Studies' dergisinin bu sayısının "gecekondu kurgusu"na yaptığı vurgunun gereği olarak, makalede bazı değişiklikler, eklemeler, çıkartmalar yapılmıştır. Bu makaleyi akademik çalışmalarını ve üretimlerini bireysel çıkarlarının üzerinde tutan tüm akademisyenlere ithaf ediyorum (T. Erman).

Bu durum 27 Mayıs 1960 darbesi ile sonuçlanmıştır. 1960'lı yıllarda ise devlet ithal ikameci planlı kalkınma modelini benimsemiş, ve bu modelde gecekondu halkı ucuz iş gücü kaynağı ve tüketici olarak önemli bir rol üstlenmiştir (Şenyapılı 1982). Bu da yine devletin gecekondu oluşumuna karşı kesin bir duruş almasını engellemiştir. Gecekonduların varlığının devlet tarafından kabul edildiği ilk gecekondu yasası bu dönemde (n°755, 1966) çıkarılmıştır.

[3] Bu gelişmeler çerçevesinde 1950 ve 60'lı yıllarda yapılan akademik çalışmalarda gecekondu olgusuna yaklaşıma bakıldığında ortaya çıkan durum aşağıda özetlenmektedir. Dünyada ve Türkiye'de akademik çevrelerde Modernleşme Kuramının hakim olduğu bu yıllarda sosyal bilimciler gecekonduyu geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde ortaya çıkan, ve zaman içerisinde toplumun gelişmesi ve köyden kente göçenin kentleşmesi sonucunda eriyen bir olgu olarak görmektedir. Evrimci Modernleşme Kuramının öngörüsüne paralel olarak bu dönemde gecekondu henüz köylü kültüründen ve ilişkilerinden kurtulamamış, kentli-modern değer ve yaşam tarzını benimseyememiş, ne köylü ne de kentli olan bir kişi olarak görülmektedir. Üniversitede okurken (1955-56 ders yılı) içlerinden birinde kiracı olarak oturduğu Hukuk ve Siyasal Bilgiler Fakülteleri arasındaki 158 gecekondu üzerinde ilk gecekondu araştırmalarından birisi olan monografik incelemesini yapan Öğretmen İbrahim Yasa, 1963-1965 yılları arasında Ankara'daki gecekondu üzerinde yaptığı araştırmasına dayanarak şöyle yazmaktadır:

[4] "Gecekondu ailesi, toplumsal değer ve alışkanlıkları bakımından bir ucu köyde, öbür ucu kentte iki aile tipi arasında bir geçiş durumu gösterir. Bu kurumun yapısında ve görevlerinde, köy ailesi özellikleri ile kent ailesi özelliklerinin bir arada bulunması, onu kendine özgü bir tür yapmıştır (Yasa 1970: 10). Gecekondu insanı, köydeki tarlasının küçük bir örneğini evinin önünde yapmaya, sebze, tavuk, ağaç yetiştirmeye çalışırken, bir yandan da kendisini kentin fabrikasında işçi olarak görmeyi umut eder (Yasa 1970: 15). Genel olarak "Gecekondu Ailesi" denilince, Türkiye'nin belirli bir döneminin toplumsal yapı koşullarında ortaya çıkmış ve yine bir süre sonra ortadan kalkması beklenen kendine özgü nitelikleri olan, uzun bir toplumsal tarih gözönüne alınınca, yaşamı kısa sürecek "mutsuz" bir aileyi anıtmaktadır (Yasa 1970: 17).

[5] "Gecekondu" farklı ve birbiriyle çelişkili kültürel öğeleri içinde barındırmaktadır: "Karma özellikler taşıyan çelişik davranışlı, türü kendisine özgü, bir birincil topluluktur" (Yasa 1973: 24). Yasa 1973 tarihli makalesinde gecekondu ailelerinin kentteki maddi kültür öğelerini kolaylıkla benimsemelerine karşın, değerlerinde aynı hızla değişimin gerçekleşmemesinden yakınmaktadır: "...birtakım manevi değerler görevlerini tamamladıkları halde, taşınmış kalıntılar halinde hala yaşamaktadır. Bunları söküp atmak, herhangi maddi bir kültür öğesini söküp atmaktan çok daha zordur" (Yasa 1973: 45). Gecekondu ailesi köyle kentin arasına sıkışmıştır; ya kentli olup kurtulacak, ya da köylü kalarak mutsuzluk yaşayacaktır: "Gecekondu ailesi 'araf'da bekleyen bir ailedir" (Yasa 1973: 46). Ama yine de eninde sonunda kentli olacağı beklenmektedir.

[6] Bu çerçevede içinde gecekondu halkı homojen bir grup olarak görülmemekte, bu grubu kentteki diğer insanlardan ayırtan temel farklılık köylü özellikleri taşıması olarak sunulmaktadır. Böylece gecekondu, "kentli" ailelerden farklı "Öteki" olarak kurgulanmaktadır (Tok 1999: 44). Gecekondu ailesi, "kentli/burjuva" aileleriyle sürekli olarak karşılaştırılmakta (örneğin, aile yapısı, çocuk sayısı, yemek adetleri, nerede ve nasıl yemek yedikleri, sağlık ve hijyen alışkanlıkları), ve böylece ne kadar kentle bütünleşebildikleri anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu dönemlerde yaygın olarak uygulanan anket çalışmalarında sürekli sorulan sorular arasında gecekondu halkının sinema, tiyatro ve konsere gitme, ve gazete okuma alışkanlıklarını araştıran sorular da bulunmaktadır. Böylece gecekondu halkının karşısına sinemaya, tiyatroya giden, konserleri izleyen, gazete okuyan bir kentli kurgusu çıkarılmaktadır. Buna karşılık gecekondu "Öteki"nin "köylü zevkleri"nden bahsedilmektedir. Örneğin, gecekondu kadınlarının giyim-kuşamları şöyle anlatılmaktadır:

[7] Gecekondu kadınları arasında, köy motifi çorap ve giysi kullananlara rastlanır; entari üstüne hırka giymiş olanlar, başı eşarplı dolaşanlar sık sık görülür. *Giysilerde egemen renk kırmızıdır. Daha çok göz alıcı ve parlak kumaşlar üstün tutulur. Bu durum köy geleneğine uygundur. Ancak gecekondu kadınlarının giyinişlerindeki değişimler gözardı edilmemektedir:*

- Bluz, naylon giyisiler, topuklu ayakkabı gibi kıyafetleri gecekonduya sokan bunlardır ("*kentli ailelerin yanında çalışan kadınlar*"). Kent burjuva ailelerinin kullanılmış eşyalarını evlerine aktaran bu kadınlar, bir bakıma eski giysicileri andırırlar. Bunların

kimileri ile kızları, özentisi olarak, kent kadınlarının giyinişini taklit etmektedirler (Tok 1999: 11).

- Köylü zevklerine sahip köy-kent göçmeninin kenti köyleştirdiğinden yakınılmaktadır:

[8] Köyden gelmiş grupların, şehirleşinceye kadar yaşamış oldukları bu hayat tarzı ve köyden getirmiş oldukları düşünce tarzı, bilhassa büyük akınların olması halinde, şehirleri kısmen olsun köyleştirir; Ankara'nın bir zamanlar en iyi mağazalarının bulunduğu Anafartalar caddesi, günümüzde *köylü zevklerin* hakim olduğu bir yer haline gelmiştir... Demek ki, gecekondu toplum şehirleşirken, bir taraftan da şehri köyleştiren bir vetire ortaya çıkmaktadır (Yörükhan 1968: 11).

[9] Bu alıntıdan da görüldüğü gibi, gecekondu sadece kentliden farklı olarak kurgulanmamakta, "köylü zevkleri" ve yaşam tarzından dolayı hiyerarşik olarak aşağıda görülmektedir. Geleneksel köylü toplumundan modern kentli topluma doğru tek yönde gelişme modeli içinde gecekondu, kentte köylü "Öteki" olarak, "eksik Öteki" "yanlış Öteki" "geri kalmış Öteki" olmaya mahkumdur.

II 1970'li Yıllar: "Sömürülen/Dezavantajlı Öteki" Olarak Gecekondu

[10] 1970'lere gelindiğinde, sosyal bilimlerde paradigma değişmesi yaşanmış, toplumsal olayları açıklamada evrimci modernleşme kuramının yerine ekonomi-politik ağırlıklı kuramlar hakimiyet kazanmıştır. Bu dönemde özellikle Latin Amerikalı akademisyenler tarafından geliştirilen Bağımlılık Kuramı etkili olmuştur. Bunun sonucunda gecekondu, gelenekselden moderne geçiş süreci içinde yaşanan geçici bir olgu yerine, kapitalist sistemdeki çeper ülkelerin yaşadıkları kentleşme olgusunun kalıcı bir ürünü olarak görülmeye başlanmıştır. Kıray (1970) bunu hızlı köyden kopmaya karşın yavaş işçileşme olarak tanımlamıştır. Batı dünyasının 19. yüzyılda yaşadığı kentleşme deneyiminin "çeper ülkeler" için model olarak alınması eleştirilmiştir. Örneğin Kongar bu konuda şöyle demektedir:

[11] "Çarpık kentleşme," "bozuk kentleşme," "yalancı kentleşme" gibi terimler birer değer yargısı belirtmekten ileri gidemezler. Eğer bir kentin nüfusunun yarıdan fazlası ya da yarıya yakın kısmı belli tipte bir çevrede (gecekondu) yaşıyorsa, bu ancak kentsel

tabakalaşma bakımından bir anlam ifade eder (Kongar 1973: 80). Şenyapılı da, gecekonduya ilişkin olarak, "Tek boyutta incelendiğinde varolan ve sistemin o boyutunda 'bozulma' olarak nitelendirilen özelliklerin, kökende, yeni bir gelişme modelinin özellikleri olduğunu" belirtmektedir (Şenyapılı 1978: 2).

[12] Buna bağlı olarak "gecekondu" kurgulamasında da farklılıklar olmuş, gecekondu, sorunların kaynağı yerine şartların mağduru olarak görülmeye, "Sömürülen/Dezavantajlı Öteki" olarak kurgulanmaya başlanmıştır. Gecekondu artık, kapitalist sistemin getirdiği dengesiz gelişmenin ve çarpıklıkların sonucunda oluşan konumundan dolayı kentle bütünleşemeyen, kentin hizmet ve olanaklarından yararlanamayan kişidir. Gecekondulunun kentle bütünleşme arzusunda olduğu, ama yapısal şartların ve devlet politikalarının, ya da devletin bu konuda yeterli politikalar üretememesinin, buna olanak vermediği söylenmektedir. Bu görüşleri destekleyen Eke'ye göre; "(Göçmenlerin) kente katılımının artması kolay değildir, ve bu onların suçu değildir. Sorun göçmenlere yardımcı olacak politikaların üretilmemesinden kaynaklanmaktadır ... Göçmen fırsatı yakaladığında kentsel işlevlere katılmakta, erişebildiği ölçüde eğitim ve sağlık hizmetlerini kullanmaktadır. Eğer kullanmazsa, bu onun "yoksulluk kültürü"nden değil, kötü formüle edilen politikalarından dolayıdır" (Eke 1981: 67).

[13] Şenyapılı ise, gecekondu nüfusunun, gecekonduların ilk ortaya çıktıkları zaman gözlenen marjinal konumunun zamanla değiştiğini, hem üretim hem de tüketim alanlarındaki katılımları ile gecekonducuların ekonomik olarak toplumla bütünleştiklerini, ancak kentli kesim tarafından sosyo-kültürel boyutta kabul görmediklerini ifade etmektedir. Ayrıca, yazar gecekondu halkının kentle ekonomik bütünleşmesinin, sunduğu ucuz ve örgütsüz iş gücü ile, ve kentli kesimden dışlanmasını telafi etmek için satın almaya yöneldiği tüketim malları yoluyla olduğuna dikkati çekmektedir (Şenyapılı 1982). Gecekonduya yaşayan insanların ezilmeleri, ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmelerinden dolayı yakınmaları gündeme getirilmiştir. Kongar, Altındağ'da yaptığı araştırmasına bağlı olarak, bölgede oturanların çocuk bahçesi, sağlık ocağı gibi birçok hizmetlere sahip olmayı arzuladıklarını, "ikinci sınıf vatandaş muamelesi" görmek istemediklerini söylemektedir (Kongar 1973).

[14] Her iki dönemde de ortak nokta, gecekondu olgusunun kentle bütünleşememe sorunsalı olarak tanımlanmasıdır. Bunu engelleyen ya gecekondulunun kentte yeniden

ürettiği geleneksel kültürüdür (1950 ve 60'lar), ya da kapitalist ilişkilerin getirdiği eşitsiz, sömürüye dayalı ekonomik yapıdır (1970'ler). Yine her iki dönemde de gecekondu homojen bir sosyal grup olarak görülmüş, köyden kente göç eden olarak kurgulanmıştır.

[15] 1970'ler iktisadi ve siyasal sorunların yaşandığı bir dönem olmuş, toplum sağ (ülkücü) ve sol (devrimci) olarak kutuplaşmış, ve dönemin sonlarına doğru giderek artan silahlı çatışmalar yaşanmıştır. Toplumun genelindeki bu kutuplaşma ve çatışma atmosferi gecekondu mahallelerine güçlü bir şekilde yansımış, solcu ve sağcı gruplar gecekondu mahallelerinde hakimiyet kurmak için birbirlerine karşı şiddet kullanmışlardır. Bu ortam içinde "kurtarılmış bölge/mahalle"ler ortaya çıkmış, gecekondu halkı sağ-sol olarak ayırmıştır.

[16] 1970'lerin sonlarında gecekondu mahallelerinde yaşanan bu "kurtarılmış bölge" deneyimi ve sağ-sol (ülkücü-devrimci) çatışması, gecekondu halkının köy kültürünün birleştirdiği homojen bir bütün olmadığını, içinde birbiriyle çatışan farklı kültürler ve siyasi görüşler barındırdığını göstermiştir. 1950'lerde Demokrat Parti ve 1960'larda Adalet Partisi iktidarları sırasında ülkeye hakim olan iktisadi kalkınmaya olan inanç, gecekondu halkının muhafazakar iktidar partilerini desteklemesi sonucunu doğurmuş, ve bu durum toplumla bütünleşme eğilimlerinin belirtisi olarak görülmüştür. Ancak 1970'lerde dünyada yaşanan ekonomik bunalım, ve ülkenin bu dönemdeki ekonomik krizlerle sallanan çalkantılı siyasi ortamı içinde solun giderek güçlenmesi ve sol söylemin Ecevit'in kişiliğinde geniş taban bulması sonucunda gecekondu oyları statükocu merkez sağ partilerden eşitlik ve emek yönünde değişim talebinde bulunan sosyal demokrat ve sol partilere kaymış, ve böylece özellikle gecekondu gençliği "devrimci"lerin umut kaynağı olmuştur. Artık dönemin konjunktürü içinde gecekondu varolan düzenle bütünleşmek yerine, varolanı kendi çıkarları doğrultusunda değiştirmek istemektedir. Böylece gecekondu, toplumsal kurgulama içinde "Sakıncalı Öteki"ne dönüşmeye başlamıştır.

[17] Ayrıca Alevi halka karşı şiddetin yaşandığı Maraş (1979) ve Çorum (1980) olayları da gecekondu halkının köylü geçmişleri paydasında birleşen homojen bir topluluk olmadığına, içlerinde Alevi-Sünni bağlamında farklılıkların bulunduğu, ve bu farklılıkların çekilebildiği tehlikeli noktaya, varabildiği şiddete dikkati çekmeleri açısından önemlidir.

III 1980 ve 90'lı Yıllar: "Ötekiler" Olarak Gecekondu

Etnik, Mezhepsel ve Cinsiyete Bağlı Olarak Farklılaşan Gecekondu

[18] Gecekondulunun homojen bir topluluk olarak kurgulanması, yerini 1980 ve 1990'larda topluluk içindeki etnik, mezhepsel ve cinsiyete dayalı farklılaşmaya bırakmıştır. Bu durum Batı dünyasında hakim olmaya başlayan, ve kimlik ve farklılıkların vurgulandığı post-modern söyleme denk düşmüştür. Ayrıca kentte büyüyen ikinci ve üçüncü kuşakların ortaya çıkması gecekondu halkının kendi içindeki farklılığa da dikkat çekmiştir.

[19] 1980'lerden itibaren oluşan feminist harekete paralel olarak, gecekondu kadın araştırmalarda görünürlük kazanmıştır. 1980 öncesinin çoğunlukla hane halkı reisi ile gerçekleştirilen anket çalışmalarında erkeklerin görüşleri elde edilirken, ve dolayısıyla kadınların sesi duyulmazken, 1980 sonrasında ve özellikle 1990'larda gecekonduya yaşayan kadınları anlamak için araştırmalar yapılmıştır (örneğin Wedel 1996, 2001; Erman 1997, 1998; Bolak 1997; İlkaracan ve İlkaracan 1998; Baysu 2002). Böylece "Köylü Öteki" kurgulamalarında sık sık kullanılan; şalvar giyen, başını tülbentle örten, kapı önünde komşularıyla oturup örgü ören gecekondu kadın ögesi bir nesne yerine özne olarak gecekondu araştırmalarında yerini almış, ancak büyük ölçüde "Öteki" olmaktan kurtulamamıştır.

[20] Alevi ve Kürt kimlikleri de, kimlik siyaseti (Ayata 1997) içinde ortaya çıkmaya başlamıştır. İlginç olarak, Alevi ve Sünni gecekonduluların varlığı 1960'larda yapılan saha araştırmalarında da (örneğin, Karpat 1976) görülmüştür. Aleviler ve Sünniler köyden kente göç sürecinin başından itibaren gecekondualarını birbirlerinden ayrı yerlere yapma, birbirlerinin içine karışmama eğilimi içinde olmuşlardır. Ancak o yılların siyasi ve ekonomik ortamı içinde kente yerleşme ve gecekondualarını kabul ettirme çabası içinde olan gecekondu halkı, mahallelerine hizmet getirmek gibi ortak çıkarlar etrafında birleşmişler, özellikle Aleviler, bu kimliklerini kamusal alana taşıyarak görünürlük kazandırmak yerine gizlemeyi yeğlemişlerdir. Bugün farklı olan, bu kimliklerin vurgulanması eğilimidir (Erder 1997). Özellikle 1990'lardan itibaren Alevi kimliği kamusal alanda görünürlük kazanmış; bu dönem Alevi örgütlenmesine tanık olmuştur. Gecekondu araştırmalarında da gecekondu mahallelerinin farklı yörelerden gelmiş, farklı kültür ve inançları beraberinde getirmiş, farklı siyasi görüşlere sahip, kendi içlerinde çekişen, çatışan gruplardan oluştuğu kabul

edilmeye başlanmış, Alevi Kürt/Türk, Sünni Kürt/Türk, Şafi Kürt, İslamcı/dinci kimlikler kullanılır olmuştur (örneğin, Güneş-Ayata 1990/91; Gökçe 1993; Wedel 2001). Bu kimliklerin toplumdaki kutuplaşmalara, kırılma noktalarına denk düşüyor olmaları, gecekonduyu kolayca "Sakıncalı Öteki"ne dönüştürme olasılığını ortaya çıkarmaktadır. Gecekondu mahalleleri basında Sultanbeyli gibi "İslamcı," ya da Küçük Armutlu gibi "radikal sol/terörist" mahalleler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum post-modern söylemin içerdiği "çeşitlilikten kaynaklanan olumluluk" iddiasına uymamakta, gecekondu mahallelerini "Sakıncalı Ötekiler"in mahali olarak damgalamaktadır.

"Haksız Kazanç Sahibi Olarak Gecekondu"ya Karşı "Kent Yoksulu Olarak Gecekondu"

[21] Toplumun bir zamanlar yoksul ve çaresiz olarak gördüğü, ve gecekonduya, onaylamasa ve kenti bozduğuna inansa bile, hoş görüyle yaklaştığı gecekondu, bugün gecekondu rant mekanizması içine çekildikçe, "haksız kazanç" "talan" "yağma" gibi sözcüklerle anılır olmuştur (örneğin, Kongar 1998; Ekinci 1993). Özellikle liberal politikaların uygulandığı Özal döneminde çıkarılan gecekondu afları ve gecekondu arazisi üzerinde dört kata kadar bina yapılmasına izin verilmesi ile birlikte gecekonduya formel konut piyasasında rant yolu açılmış; gecekondu arazisi büyük kazanç getiren ticari meta haline gelmiştir. Bunun da "evvelden bir gecede gecekondu yapıyorlardı; şimdi bir günde köşeyi dönüyorlar" diye halkın tepkisini çektiği basında sıkça ifade edilmektedir. Bu fikre kuşkuyla yaklaşan akademisyenler vardır. Örneğin Wedel, "gecekondu yapımında spekülasyon ve rantın bir söylem olarak ön plana çıkarılması belli toplumsal tabakaların çıkarlarını koruyan, eski 'medeni' ve burjuva İstanbul'un yeniden kurulmasına ve köklü ıslah çalışmasına karşı sosyal sorunlar nedeniyle yükselen sesleri bastırmak için ortaya atılan bir bahane olabileceği kuşkusunu uyandırmaktadır" demektedir (Wedel 2001: 68).

[22] Özal'ın, gecekondu formel konut piyasası içine çekmek için yaptığı yasal değişiklikler sonucunda ortaya çıkan "yasal rant"ın yanında, gecekondu üzerinden enformel piyasada işleyen büyük rantlar da söz konusudur, ve olayın aktörleri olarak "arazi mafyası" "gecekondu mafyası" gündeme gelmektedir.

[23] Gecekondu çalışmalarında "haksız kazanç sahibi olarak gecekondu", yorum söz konusu olduğunda ortaya çıkmakta, araştırmaların nesnesi olarak bulunmamaktadır³. Öte yandan, resmin diğer yüzü olan gecekondu ve yoksulluk, giderek artan bir şekilde araştırmalara konu olmaktadır. Bugün, gecekondu denilince akla gelen kent yoksullarıdır. Özal döneminin liberal politikalarının sonucunda zenginle yoksulun arasındaki ekonomik eşitsizliğin derinleşmesiyle (Sönmez 1996), ve Dünya Bankası gibi uluslararası kuruluşların teşvikiyle yoksulluk çalışmaları artmıştır. Kentteki yoksulun adresi gecekondulardır ve gecekondu artık köylü değil, kentin yoksuludur. Hemşehrileri tarafından dışlanan, enformel ilişki ağları içine girmeyi başaramayan, Doğu'dan zorunlu göçle gelip, çok kötü durumdaki konutlarda kirada oturanlar gecekondu araştırmalarında ortaya konulmuşlardır (Erder 1995). Ayrıca, gecekondu arazisinin giderek ranta açılmasıyla, kent çeperindeki arazi üzerinde artan bir rekabet ortaya çıkmış, bu durum da güçsüz kesimleri gecekondu yapma sürecinden dışlamıştır.

[24] Böylece bugün gecekondu çok farklı iki kurgu ve bunların dayandığı iki farklı gerçeklikle karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde gecekondu bir taraftan "köşeyi dönen," öte taraftan ise "yoksulluk içine hapsolan"dır. "Yoksulluk kurgusu" kendisiyle birlikte maddi yardımları getirdiği için, gecekondu halkı tarafından kapışılan bir meta olma yolundadır. Etnografik bir araştırmanın gösterdiği gibi (Erman 2003b), eskiden yoksulluk utanç verici bir durum olarak görülürken, bugün gecekondu kadın komşusuna, "Ben senden daha yoksulum," diyerek yoksulluğunu ispat etmeye çalışmakta, yoksulluk konusunda yarışmaktadır. Dolayısıyla "yoksulluk kurgusu" "haksız kazanç" gibi bir olumsuz etiketleme yerine, "üzerinden kazanç sağlanabilecek bir durum" olarak ortaya çıkma eğilimindedir. Tabii burada yoksulluklarından, ailelerini geçindiremediklerinden dolayı büyük sıkıntı ve bunalımlar yaşayan aileleri yadsımamak gerekir.

³ Gecekondu apartmana taşınmış aileler üzerinde bazı araştırmalar mevcuttur. Gecekondu yerine yaptıkları apartmanda yaşayan akraba aileler üzerindeki bir araştırmada gecekondudaki yaşantının apartmana taşındığından bahsedilmektedir (Şenyapılı 1992: 208). Öte yandan, apartmanlaşan bir semtte daire satın alarak gecekondu apartmana taşınmış aileler üzerindeki araştırmalarda apartmanda yaşamaya başlamanın kır kökenli göçmenler tarafından statü göstergesi olarak görüldüğü, bunun sonucunda salonun ve salondaki mobilyaların büyük önem kazandığı ifade edilmektedir (Ayata 1989; Erman 1996).

IV 1990 Sonlarından 2000'lere: "Sakıncalı Öteki Olarak Varoşlu"ya⁴ Karşı "Özne Olarak Gecekondu"

[25] Bugün gecekondu toplumda karşımıza yasa dışı bölücü siyasi örgütlerin kök saldıkları⁵, Cumhuriyet'in kuruluş ilkelerine, ve özellikle laikliğe aykırı yaşantı ve görüşlerin hüküm sürdüğü çevreler olarak çıkmaktadır. Ayrıca, tinerci çocuklardan, sokak çetelerine, kapkaççılara kadar her türlü şiddetin ve yasa dışılığın adresi gecekondu olmaktadır. Ve bu durumu ifade etmek için yeni bir kavram oluşturulmuş durumdadır: Varoş ve varoşlu. Varoşlu sözcüğü giderek günlük yaşamda, ve özellikle basında, yaygın olarak kullanılan bir kavram haline gelmektedir. Akademik çevrede bu kavramı kullanan (örneğin, Ayata 1996) ya da bu kavramı eleştirel olarak irdeleyen (örneğin, Etöz 2000) çalışmalar ortaya çıkmaktadır. "Varoş" Macar asıllı bir sözcüktür, ve Meydan Larousse'de şehir surlarının dışındaki mahalleler, çevre mahalleler olarak tanımlanmakta, genelde şehrin dış semtleri için kullanılmaktadır. Türkiye bağlamında ise varoş sözcüğünün yaygın olarak kullanılmaya başlanması, 1 Mayıs 1996 olaylarının basında ifade edilmesi sırasında olmuş; örneğin "Varoşlar Kente İndi" "Patlayan Varoşlar" gibi başlıklar atılmış, "kırlardan kentlerin kenarlarına akan milyonlarca insanın, nasıl radikal dinciliğin, terörün ya da vandalizmin kucağına itildiğini görmek" gereğinden bahsedilmiştir (Bila 1996). Dolayısıyla varoş ile şiddet arasında bir bağ, sözcüğün ilk kullanımından itibaren kurulagelmiştir. Gecekondu kavramının, gecekonduların zaman içinde uğradıkları değişimlerden/dönüşümlerden dolayı geçerliliği kaybettiği, içinin boşaldığı ve yerini alacak yeni kavramlara ihtiyaç duyulduğu günümüzde, varoş sözcüğü giderek artan bir biçimde gecekondu yerine kullanılmaya başlanmıştır. Varoşun şiddetin kol gezdiği, yasa dışı faaliyetlerin hakim olduğu, toplumla bütünleşmek yerine topluma ve sisteme karşı bir duruşun üretildiği yerler olarak kurgulanması söz konusudur (Etöz 2000). Bu kurgulama içinde varoşlu, kent ve kentli için sürekli bir tehlike kaynağıdır; topluma ve Cumhuriyet'in varlığına bir tehdittir; Cumhuriyet'in üzerinde kurulduğu ana ilkeleri yok etmeye, düzeni yıkmaya çalışan bir düşmandır; kenti kuşatarak teslim almaktadır. "Arazi yağması ve imar afları, salt kentleri değil, 'laiklik ve demokrasi'yi de tehdit" etmektedir (Ekinci 1993).

⁴ Bu kurgulama akademik çevreden çok basın tarafından yapılmaktadır.

⁵ Örneğin, bir yüksek lisans öğrencisi varoş kavramını İstanbul'daki bir gecekondu mahallesinde çalışmak istediğini söylediğinde, "PKK'lı mısın, KADEK'li misin? Orda oturanlar aşırı sol örgüt üyeleridir," diye üniversitesinden tepki görmüştür.

[26] Ayrıca varoşlu "türetim estetiğinden yoksun," kentin nimetlerinden yararlanan ama kentin kültürünü yakalayamamış kişiler olarak da ortaya çıkmaktadır (Etöz 2000). Varoş kavramı, göç sonucunda kentlerde oluşan kültüre yerleşik kentlinin tepkisini içinde taşımaktadır. "Kent seçkinleri," "yoz" "dejenere" olarak tanımladıkları "varoş kültürü"nü beğenmemekte, 1980 sonrasında içlerinden kısa zamanda servet sahibi olmuş yeni zenginler çıkaran köy kökenli göçmenleri kültürsüzlükleri ile kent yaşantısını bozmakla suçlamaktadırlar. Kısacası, "varoşlu" şemsiyesi altında şiddet ve toplumsal düzensizlik, İslamcı köktencilik ve yasa dışı bölücü sol olarak sisteme karşı siyasal tehdit, ve kültürel olarak yetersiz olma durumu biraraya getirilmektedir.

[27] Varoşlu kurgulamasıyla gecekonduya yapılan olumsuz etiketleme eğilimi, 1980 sonrası Türkiye'sinde yaşanan makro değişikliklerle ilişkilendirilebilir. Bu dönemdeki iktisadi politikadaki değişiklikler (ihracata yönelik modelin benimsenmesi, neo-liberal politikalar sonucunda özelleştirme ve serbest piyasa ekonomisine ağırlık verilmesi) toplumun ekonomik ve toplumsal yapısını etkilemiştir. Bir tarafta küresel kapitalizm ile bütünleşme süreci içinde zenginleşen bir grup oluşurken, öbür tarafta güvenceli istihdam olanaklarının azalması, gelirlerin düşmesi, sosyal hizmetlerdeki harcamaların kısılması sonucunda giderek yoksullaşan bir grup ortaya çıkmıştır. Savaş sonrası ekonomik kalkınma döneminin sona ermesiyle birlikte toplumun tüm kesimleriyle ilerlemesi söylemi geride kalmıştır. Bugün, Batı ülkeleri başta olmak üzere, kapitalist dünyada zengin ile yoksul arasındaki uçurum artmakta; toplumun avantajlı kesimi korunaklı, dışa kapalı, ve yüksek teknoloji ve özel güvenlik görevlileriyle korunan konut çevreleri, özel hastaneleri, özel okulları, özel sağlık ve yaşam sigortaları ile kendi yaşam mekan ve kurumlarını oluşturmakta, yoksullarla olan ilişkilerini en aza indirmektedir. Varoştan yayılan şiddet ve kişi güvenliğine olan tehdit söylemi, bu yöndeki gelişmeleri desteklemektedir. 1950'lerin kentle bütünleşemediği, köylü değerleri ve yaşam biçimini koruduğu için "kentli" tarafından toplumun modernleşmesi önünde bir engel olarak görülen gecekondu halkı, bugün "varoşlu" adı altında "Sakıncalı Öteki" olarak tanımlanmakta, ve "kentliler" tarafından giderek kendi dışlarına itilmektedir.

[28] Ayrıca, bu gelişmelere paralel olarak, uzun yıllar kapitalistleşme süreci dışında bırakılan gecekondu arazisi (kentlerin çeperlerindeki araziler) artık sistemin içine çekilmek istenmektedir. Özal hükümeti, çıkardığı gecekondu ve toplu konut yasaları ile bunun önünü

açmıştır. Özel sektör de kent çeperindeki araziye gözünü dikmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla gecekonduların ortadan kaldırılması gereğini meşrulaştıracak bir söyleme ihtiyaç vardır. Varoş kavramı da böyle bir söyleme olan ihtiyaca denk düşmektedir. Tehdit ve tehlike üzerine kurulan bu varoş söyleminin abartılı yönüne karşın, bir gerçek tarafı da vardır. Kent çeperindeki arazi üzerinde yaşanan çekişme ve rekabet, artan işsizlik, siyasallaşan etnik ve mezhepsel kimlikler, devletin yanlı tutumu, devlet kurum ve hizmetlerinin belli mahallelerde mevcut olmaması, "çeper mahalleleri" kendi içlerinde birbirine düşürmektedir. 2002 yılında İstanbul'daki Esenler-Karabayır mahallesinde mahalledeki Siirtliler ile Romanlar arasında yaşanan şiddet olayları buna bir örnektir (Erman 2003a; Erman ve Eken 2004). Ancak, daha önce de vurgulandığı gibi, tüm gecekondu mahallelerinin şiddet ve tehlike barındıran mahalleler olarak gösterilmesi, ve bunun sorgulanmadan kabullenilmesi büyük bir hatadır, ve "kendi gerçeğini yaratan kehanet" gibi, gecekondu halkı bu şekilde etiketlendikçe, ve "kentli" kendini korumak için oluşturduğu korunaklı çevresi içine çekildikçe, devlet varlığını bu mahallelerinde sadece baskı aracı olarak gösterdikçe, bu kurgu gerçeğini üretebilecektir.

[29] Gecekondu mahallelerinin zaman içinde birbirlerinden farklılaştıkları, kimisinin apartmanlara dönüşerek kentin formel konut piyasası içine katıldığı, kimisinin tipik gecekondu mahallesi özelliklerini koruyarak varlığını sürdürdüğü, kimisinin ise eskiyerek, bozularak en yoksulun sığınma mekanları haline geldiği gözlemlenmektedir. Buna paralel olarak, kimi gecekondu apartman ya da bir/bir kaç gecekondu sahibi olurken, kimisi ise gecekondu kirada oturmaktadır. Ayrıca gecekondu halkı kendi içinde hiyerarşik olarak bölünebilmekte, böylece kentli için "Öteki" olan gecekondu kendi "Öteki"sini üretebilmektedir ("the Other of the Other") (Erman ve Eken 2004). Bu farklılıkların yok sayılarak gecekonduların ve gecekondu halkının homojen bir grupmuş gibi "varoş" ve "varoşlu" şemsiyesi⁶ altında biraraya getirilme eğiliminin toplumda oluşmuş olması anlamlıdır, ve yukarıda bahsedilen 1980 sonrası Türkiye'deki makro değişiklikler bu

⁶ "Şemsiye" sözcüğü yağmura karşı korumayı içerdiği için olumlu bir işlevi akla getirmektedir. Ancak makalenin bağlamı içinde "varoş" kavramının böyle bir olumlu koruyucu işlevinin olması söz konusu değildir. Tam tersine bu kavram gecekondu arasındaki farklılıklar/çeşitlilikleri bastırarak, gecekonduyu toptan "Sakıncalı Öteki" olarak etiketlemesinden dolayı, gecekonduların aleyhine bir işlev görmektedir.

duruma ışık tutması açısından yararlıdır. Bu çerçevede akademik çevre genelde varoş kavramına ihtiyatlı yaklaşmaktadır.

[30] Varoş kavramının bir etiketleme olarak toplumda yaygınlaşmasının getirdiği olumsuzluk yanında, akademik çevrelerde birtakım olumlu gelişmelere tanık olunmaktadır. Yapısalcı kuramlar (1950 ve 60'larda modernleşme kuramı, ve 1970'lerde ekonomi-politik kuramlar) çerçevesinde yürütülen kantitatif anket çalışmalarının yanında, gecekondu insanını "özne" olarak anlamayı hedefleyen kalitatif çalışmaların giderek ağırlık kazandığı görülmektedir. Gecekonduya yaşayan insanların yaşamlarını onların bakış açılarından anlamayı amaçlayan araştırmaların ve gecekondu mahallelerini derinlemesine inceleyen çalışmaların sayısı artmaktadır (örneğin, Wedel 2001; Işık ve Pınarcıoğlu 2001; Erman 2002, 2003c; White 2002; Bozkulak 2003); ve kadınlar ve Aleviler gibi baskın söylem içinde dezavantajlı konumdaki gruplar araştırmaların öznesi olarak bulunmaktadır (örneğin Wedel 1996; Erman 2003d). Bu etnografik araştırmaların "varoş" şemsiyesi altında toplanan olumsuz kurguyu ne kadar yıkabileceği, ne kadar yeni açılımlar getireceği zaman içinde görülecektir. Ayrıca, gecekondu nüfusu gibi akademik çevre de zaman içinde çeşitlenmekte, bir zamanlar gecekonduya yaşamış, ya da ailesi köyden göçetmiş akademisyenler ortaya çıkabilmektedir. Onların yapacağı araştırmalar yeni bakış açıları getirme potansiyelinden dolayı önemlidir.

Sonuç Yerine

[31] 1950'lerde kitlesel olarak kent mekanında ortaya çıktığından beri gecekondu olgusu toplumun ve sosyal bilimlerin gündeminde yer almış, ve bu olgunun aktörü olarak gecekondu, toplum ve akademik ortamdaki hakim söylem ve yaklaşımların etkisiyle farklılaşan tanımlarla varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Dünya ve Türkiye'de ortaya çıkan paradigma ve gelişmelerden etkilenen araştırmacıların gecekondu insanına yaklaşımları zaman içinde farklılıklar göstermiş; bu etkiler altında kendi görüşlerini oluşturarak gecekondu olgusuna ve insanına ilişkin bir duruş geliştirmişlerdir. Ve bu farklı yaklaşımlar/duruşlar içinde gecekondu hep "Öteki" olarak kurgulanmıştır. Ya kültürel olarak eksiktir, ya ekonomik olarak dezavantajlıdır; ya yoksuldur ve yardıma muhtaçtır, ya da haksız yere zengin olandır. Ama hep "Öteki" olarak kalmaktadır. Derinlemesine

araştırmalarda "özne" olarak görülen gecekondu insanların bu "Ötekileştirme" durumunu ne derece ortadan kaldıracığı zamanla anlaşılacak önemli bir sorudur.

[32] Günümüzde "varoşlu" kavramı "gecekondu"nun yerine geçmeye başlamıştır. Varoşun "şiddet" "anarşi" "sistem karşıtlığı" "toplumsal tehdit" çerçevesinde kurgulanması eğilimi, "mazbut ama kültürsüz köylü" olarak kurgulanan, ve yukarıdan bakılarak kabullenilen gecekondu portresini ortadan kaldırmakta; yerine sıradan şiddet ile toplum için, ve siyasal şiddet ile Cumhuriyet için tehlike oluşturan, dolayısıyla birinci durumda uzak durulması, ve ikinci durumda devletin üzerine baskı, şiddet ve güçle gitmesi gereken varoşlu portresini koymaktadır. Bugün "gecekondu" ve "gecekondu" kavramlarının içi, hem gecekondu olgusunun kendisinde yaşanan değişiklikler, hem de gecekondu halkı içindeki çeşitlenmeler sonucunda boşalmış durumdadır. Artık gecekondu "bir gecede kondurulan" ve geçiciliği ifade eden, köyden göç edenlerin konutu değildir; kalıcıdır, dönüşmekte, apartmanlaşmaktadır. Bir zamanların "kendilerine ait olmayan arazi üzerine imar kurallarına uyulmadan yapılan yasal olmayan konutlar" olarak tanımlanan gecekonduları bugün, çıkarılan İslah İmar Planları ile yasallaştırılmakta, formel konut piyasası içine çekilmektedir. Gecekondu halkı ise, ev sahibinden kiracısına, köyden göç etmiş olanından kentte büyüyenine, çeşitlilik göstermektedir. Ancak post-modern söyleme denk düşen bu çeşitliliğe kapılmamak gereklidir. Çünkü yine de "gecekondu," avantajlı kentli kesimin karşısında asimetrik bir konuma sahiptir. Akademisyenler bu durumun gösterildiği yeni kavramları üretmeyi amaçlamalıdır. Söz konusu insanların kendilerini nasıl tanımladıklarını anlamaya çalışmak bu yönde atılacak önemli bir adımdır. Ankara-Mamak'daki bir gecekondu mahallesinde yapılan araştırmada (Erman 2002), mahallelinin büyük çoğunluğunun kendilerini gecekondu olarak tanımladıkları bulunmuştur. Gecekondu olmak araştırmada en yaygın olarak sahiplenilen kimliklerden biri olarak mevcuttur. Ancak bu kimlik çoğunlukla, varolan, reddedilemeyecek, inkar edilemeyecek bir durumun pasif bir kabullenilişi olarak ortaya çıkmaktadır, ve genelde istenmeyen, toplumsal ve fiziksel dezavantaj ifade eden bir durumun kabullenilişi anlamına gelmektedir." Araştırmadaki insanlar varoş kavramına yabancıdır. Öte yandan, İstanbul-Gültepe'de sürdürülmekte olan bir araştırmada (Bozkulak 2003), mahalle halkının varoşlu kavramına "Bizi Ötekileştirmek için böyle diyorlar", diyerek tepki gösterdiği bulunmuştur.

Citation: Erman, Tahire (2004) 'Gecekondu Çalışmalarında 'Öteki' Olarak Gecekondu Kurguları' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL: <http://www.ejts.org/document85.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[33] İlk araştırmanın gösterdiği üzere, gecekondu ve gecekondu kavramlarının analitik olarak bir şey ifade etmemesine karşın, toplumsal olarak bir karşılığı hala vardır. Öte yandan, ikinci araştırma varoşlu kavramının da giderek gecekondu halkının yaşamı içine girdiğini göstermektedir⁷ Akademisyenlere düşen görev, bu toplumsal (ve mekansal) olguyu anlamlı ve aşağılayıcı kurgulamalardan uzak kavramlarla ifade etmektir.

⁷ Bunda kent farkı önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Sermaye birikim süreçlerinin ve kentsel arazi rantının yoğun olarak var olduğu İstanbul'da "varoş" kavramı ve kavramın içeriğine denk düşen toplumsal ve fiziki gerçeklik günlük yaşamda daha kolay yer edinir ve gözlenirken, bu kavram ve gerçeklik bürokratik bir kent olan ve çeper arazinin ranta dönüşmesinin daha yavaş (daha az hızlı) yaşandığı Ankara'da görece olarak yaygın değildir.

References

- Ayata, Ayşe (1997) 'The emergence of identity politics', *New Perspectives on Turkey*, 17, pp.59-73.
- Ayata, Sencer (1989) 'Toplumsal çevre olarak gecekondu ve apartman', *Toplum ve Bilim*, 46/47, pp.101-127.
- Ayata, Sencer (1996) 'Varoşlar, çatışma ve şiddet', *Görüş*, 6, pp.18-23.
- Baysu, Gülseli (2002) Looking at women's poverty in poor households. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.
- Bila, Hikmet (1996) 'Varoşlar', *Milliyet* (6 Mayıs).
- Bolak, Hale Cihan (1997) 'Marital power dynamics: Women providers and working-class households in Istanbul', in Gugler, Joseph (ed.), *Cities in the Developing World*, New York, Oxford University Press, pp.218-232.
- Bozkulak, Serpil (2003) 'Gecekonduların "varoşlaşma" sürecinden Gülsuyu Mahallesi'. *Türk Sosyal Bilimler Derneği*, 8. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan bildiri, Ankara, 3-5 Aralık.
- Eke, E. Feral (1981) 'The absorbtion of low income groups in Ankara', *Ekistics*, 286, pp.64-70.
- Ekinci, Oktay (1993) 'İllegal Kent: Sultanbeyli', *Cumhuriyet* (Aralık 28).
- Erder, Sema (1995) 'Yeni kentliler ve kentin yeni yoksulları', *Toplum ve Bilim*, 66, pp.106-119.
- Erder, Sema (1997) *Kentsel Gerilim*, Ankara, Uğur Mumcu Vakfı Yayınları.
- Erman, Tahire (1996) 'Women and the housing environment: The experiences of Turkish migrant women in squatter (gecekondu) and apartment housing', *Environment and Behavior*, 28 (6), pp.764-798.
- Erman, Tahire (1997) 'The meaning of city living for rural migrant women and their role in migration: the case of Turkey', *Women's Studies International Forum*, 20 (2), pp.263-273.
- Erman, Tahire (1998) 'The impact of migration on Turkish rural women: four emergent patterns', *Gender & Society*, 12 (2), pp.146-167.
- Erman, Tahire (2002) 'Mekansal kümelenme, siyaset ve kültür', in Dikmen, Ahmet Alpay (der.) *Kentleşme, Göç ve Yoksulluk*, Ankara, İmaj Yayıncılık, pp. 1-17.

- Erman, Tahire (2003a) '2000'li yıllarda kent çeperindeki şiddet: Esenler, İstanbul olayının düşündürdükleri', *Almanak 2002*, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı, pp.503-507.
- Erman, Tahire (2003b) 'Ankara'da bir gecekondu mahallesinin oluşma ve gelişme öyküsü ve yaşanan eşitsizlikler'. *Sosyoloji Derneği*, 4. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sunulan bildiri, Sivas, 16-18 Ekim.
- Erman, Tahire (2003c) 'Kentin çeperindeki "modernlik": "Modern başkent" Ankara'da bir gecekondu mahallesi', içinde Pultar, Gönül ; İncirlioğlu, Emine Onaran ; Akşit, Bahattin (der.) *Kültür ve Modernite*, İstanbul, Tetragon ve Türkiye Kültür Araştırmaları, pp.107-128.
- Erman, Tahire (2003d) 'Mahalledeki Yabancı: Gecekondu ortamında Alevi-Sünni ilişkilerinin etnografik araştırması', *Türk(İye) Kültürleri Sempozyumu*'na sunulan bildiri, Van, 3-5 Eylül.
- Erman, Tahire ; Eken, Aslıhan (2004) 'The "Other of the Other" and "unregulated territories" in the urban periphery: Gecekondu violence in the 2000s with a focus on the Esenler case, İstanbul', *Cities*, 21 (1), pp.57-68.
- Etöz, Zeliha (2000) 'Varoş: bir istila, bir tehdit', *Birikim*, 132, ss.49-53.
- Gökçe, Birsen (der.) (1993) *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşümü*, Ankara, Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetler Müsteşarlığı.
- Güneş-Ayata, Ayşe (1990/91) 'Gecekondu kimlik sorunu, dayanışma örüntüleri ve hemşehrilik', *Toplum ve Bilim*, 51/52, pp.89-101.
- Işık, Oğuz ; Pınarcıoğlu, M. Melih (2001) *Nöbetteşe Yoksulluk: Sultanbeyli Örneği*, İstanbul, İletişim.
- İlkkaracan, İpek ; İlkkaracan Pınar (1998) '1990'lar Türkiye'sinde kadın ve göç', in Baydar, Oya (der.) *75. Yılda Köylerden Şehirlere*, İstanbul, Türk Tarih Vakfı Yayınları, pp.305-322.
- Karpat, Kemal (1976) *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kıray, Mübeccel (1970) 'Squatter housing: Fast depeasantization and slow workerization in underdeveloped countries'. 'Research Committee on Urban Sociology of the 7th World Congress of Sociology'de sunulan bildiri, Varna, 14-19 Eylül.
- Kongar, Emre (1973) 'Altındağ'da kentle bütünleşme', *Amme İdaresi Dergisi*, 6, pp.109-138.
- Kongar, Emre (1998) *21. Yüzyılda Türkiye*, İstanbul, Remzi Kitabevi.

- Sönmez, Mustafa (1996) *İstanbul'un İki Yüzü: 1980'den 2000'e Değişim*, Ankara, Arkadaş.
- Şenyapılı, Tansı (1978) *Bütünleşmemiş Kentli Nüfus Sorunu*, Ankara, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayını, no.27.
- Şenyapılı, Tansı (1982) 'Economic change and the gecekondu family', in Kağıtçıbaşı, Çiğdem (ed.) *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana University Turkish Studies 3, pp.237-248.
- Şenyapılı, Tansı (1992) 'A new stage of gecekondu housing in İstanbul', in Tekeli, İlhan ; Şenyapılı, Tansı (eds.) *Development of İstanbul Metropolitan Area and Low Cost Housing*, İstanbul, Turkish Social Science Association, pp. 182-209.
- Tok, Naslıhan (1999) *A critical approach to gecekondu studies in Turkey*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.
- Wedel, Heidi (1996) 'Gecekondu kadınlar ve yerel siyaset', *DeFTER*, 9 (28), pp. 44-55.
- Wedel, Heidi (2001) *Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı*, İstanbul, Metis.
- White, Jenny B. (2002) *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Seattle and London, University of Washington Press.
- Yasa, İbrahim (1970) 'Gecekondu ailesi: Geçiş halinde bir aile tipolojisi', *AÜSBF Dergisi*, 25, pp.9-18.
- Yasa, İbrahim (1973) 'Gecekondu ailesi mozayigi', *Amme İdaresi Dergisi*, 6, pp.41-46.
- Yörükhan, T. (1968) *Gecekondular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri*, Ankara, İmar ve İskan Bakanlığı-Mesken Genel Müdürlüğü-Sosyal Araştırma Dizisi 1.

1970'LERDE POLİTİK NİTELİKLİ KENTSEL HAREKETLER: MUSTAFA KEMAL-GÜLTEPE VE GÜLSUYU MAHALLELERİ DENEYİMLERİ

Dr. Şükrü ASLAN

Sosyolog, Dr. MSGSÜ Öğretim Görevlisi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Konservatuarı

Giriş: Kentsel Hareketler ve Gecekondu Hareketleri

Türkiye’de konut eksenli kentsel hareketler sözkonusu olduğunda akla gelen ilk örnekler, 1970’li yıllarda büyük ölçüde sosyalist grupların örgütlediği gecekondu hareketleridir. Bu hareketlerin sonucunda İstanbul başta olmak üzere çeşitli kentlerin çeperlerinde, mekana el konularak bir dizi gecekondu mahallesi inşa edilmiştir. Aslında bütün gecekondu mahallelerinin kent mekanında yer alma süreçleri özgün deneyimler sunmaktadır. Ancak politik niteliği baskın olan bu tür kentsel hareketler diğer örneklerin çok daha ötesinde inşa ettikleri dayanışma ağları ve kentsel mekanda yer alma biçimleriyle sosyal bilimlerde saha çalışmasının önemli bir konusu haline gelmişlerdir.

Politik kimliği baskın gecekondu hareketleri, yaygın kanının aksine, gecekondu mahallelerindeki eşitsizliklere karşı mücadele etmekten çok, sisteme rağmen yeni yerleşim birimleri inşa etmeyi amaçlayan ve bir ölçüde bunu sağlayabilen örneklerdir. Birinci türden toplumsal hareketler şu ya da bu düzeyde her zaman vardı, ancak kentsel mekanı yeniden inşa etme amaçlı politik nitelikli gecekondu hareketleri daha çok 1970’li yıllarda gerçekleşmiş ve döneme damgasını vurmuştur. Başka bir deyişle sosyalist hareket ilk kez bu dönemde gecekondu mahallelerindeki sefalet ve eşitsizlik koşullarına karşı mücadelenin ötesine geçmiş; “gecekondu mekanları yaratmak” gibi yeni bir politik tercihle ortaya çıkmıştır.

Bu durum Türkiye örneğinde politik nitelikli gecekondu hareketlerini dışarıda bırakan kentsel toplumsal hareketlere ilişkin anlatının, en iyimser ifadeyle eksik bir anlatı olarak kalacağına işaret etmektedir. Gerçekte gecekondu hareketleri, 1970’li yılların ikinci yarısında kentsel hareketlerin önemli bir bölümünü oluşturmuştur.

Bu makalede 1970’li yıllarda gerçekleşen “mekan üzerine mücadele”nin üç önemli örneği ele alınacaktır. İstanbul’da üç ayrı ilçe sınırlarında; Üsküdar, Eyüp ve Kartal’da inşa edilen ve farklı sosyalist grupların etkili olduğu üç gecekondu mahallesinin hem o gün için hem de günümüz açısından anlamı tartışılacaktır.

Gecekondu Olgusunun Sınıfsal, Siyasal ve Toplumsal Nitelikleri

Türkiye’de gecekondu olgusu iki temel sorunla ilişkili olarak dikkat çekmiştir. İlki bir kentleşme dinamiği olması; ikincisi de fiziksel/toplumsal ayrışma halinden kaynaklanan kentsel toplumsal hareketlerin alanı olmasıdır. Dolayısıyla gecekonduyu kentün sınıfsal/toplumsal yapısı ve ilişkileri içinde anlamak; bu bağlamda siyasal aktörlerin ve hakim politikanın gecekonduyla ilişkisini belirlemek bilimsel bir çalışmanın temel koşuludur. Bu bağlamda Türkiye’deki gecekondulaşma deneyimine baktığımızda politik nitelikli gecekondu hareketlerini hazırlayan tarihsel/toplumsal arkaplanı da anlayabiliriz.

1930’lu yıllarda başlayan gecekondulaşma biçimlerinin, iç ve çevresel dinamiklere bağlı olarak çeşitlilik gösterdiğini görürüz. “Gecekondu” tek bir yapı örneğini anlatmadığı gibi, oluşum ve gelişim süreci de farklılaşmış; başlangıçta iktidarın kontrolünderken giderek kontrolsüzlüğüne doğru evrilen bir seyir izlemiştir. Bu nedenle gecekondulaşmanın kendine özgü birçok niteliğini sayabiliriz. Örneğin gecekondulaşma gerçekte sözcükteki anlamıyla “gece kondurmak” biçiminde gerçekleşmemiş, aksine her gecekondu yapımı makul bir zaman diliminde tamamlanmıştır. 1940’lı yıllardan bu yana gecekonduların genellikle gündüz çalışarak ve hatta iki katlı olacak şekilde inşa edilmeye başlanmıştır. (Sönmez,1996;95) Bu durum kentsel alanda gecekondu inşa etme koşullarının büyük ölçüde konut ve arsa satıcıları lehine işlediğini gösterir. Bu da gecekonducularla yerel yöneticiler arasında rant paylaşımını içeren enformel ilişki ağlarıyla mümkün olmuştur. Nitekim, DPT’nin bir araştırması, doğrudan hazine arazisi üzerine, gecekondu yapanların %56’sının bu arazileri başkalarından gayrimenkul satış vaadi gibi kanuna aykırı işlemlerle ve %19’unun da komisyonculardan aldığını göstermektedir. Bu durum bazı kişi/kişilerin; hazine, belediye, özel idare, vakıf, orman gibi kurum ve kuruluşlara ait arazileri satarak haksız yarar sağladığını ortaya koymaktadır. (Sönmez, 1994;33)

Gecekondu yapımcıları arsa temin etmede, enformel ve formelin ittifakıyla kurulan sınırlar içinde hareket etmiş; üzerine konut yapacakları arazileri “gecekondu pazarı”nda (Görgülü,1998;24) çeşitli kişilerden para karşılığı satın almışlardır. 1962 yılında yapılmış bir çalışmada Zeytinburnu’nda gecekondu sahiplerinin %23.9’u gecekondualarını satın aldıklarını ifade etmişlerdir. (Hart,1969;157) Özellikle 1970-80 yılları arasında yoksul insanlara arsa temin eden, yapı gereçlerini bulan ve gecekonduyu yaparak satışa sunan “gecekondu firmaları” türemiştir. (Keleş,1983;211) Başka bir deyişle “kentsel arsanın talanı” ya da “yağma” (Kongar,1998;) olarak nitelenebilecek bir durum olsa da bunun aktörleri öncelikle konut yapımcıları değil; kamu arazilerini konut yapımcılara parayla satan aktörlerdir.

Bu durumun bir anlamda tabii sonucu olarak öncelikle parası olanlar bu ticaretin aktörü olarak ortaya çıkmışlardır. Başka bir deyişle gecekondu maliyetlerinde görülen önemli artışlar birçok dar gelirli yoksul aileye gecekondu yapma yolunu bir ölçüde fiilen kapatmıştır. (Keleş, Ruşen ve Artun Ünsal;1982;50) Bu koşullarda kente gelen bir göçmen ailenin, bir gecekondu sahibi olabilmesi ortalama 6-7 yıl kiracı olarak yaşamasından sonra mümkün olabilmektedir. (Sönmez, 1996;95-96) Bu nedenle gecekondu yapıcı ve kullanıcısının giderek ayrışmaya başlaması sanıldığı gibi aksine 1980’lerden sonra değil çok daha önceden gerçekleşmiştir. Nitekim İmar ve İskan

Bakanlığı'nın 1976 yılı verilerine göre Ankara'daki gecekonduların %30'unda, İstanbul'daki gecekonduların da %52'sinde kiracılar yaşamaktadırlar. (Keleş,1983;211) 1962 yılında İstanbul Zeytinburnu'da yapılan bir araştırmada ev sahibi ve kiracıların oranı birbirine yakın görünmektedir. (Hart,1969;127)

Bu özellikler bir arada düşünüldüğünde gecekondu bölgelerinin alt gelir gruplarının mekanları ve kentsel yoksulluğun yoğun şekilde yaşandığı yerler olduğu görülür. (Türkdoğan, 1977;45-65) 1976'da yapılan bir araştırmanın sonuçlarına göre gecekondularda yaşayanların %39.5'inin işçi, %29.5'inin memur ya da müstahdem, %17'sinin küçük esnaf ve diğerlerinin de işsiz ya da belirsiz olduğunu ortaya koymuştur. (Keleş,1983;199-200) Bu mahalleler kentin eski/merkezi mahalleleriyle kıyaslandıklarında çoğunlukla elektrik ve suyu olmayan, ulaşım olanakları kısıtlı, eğitim ve sağlık kurumlarının olmadığı ya da yeterince olmadığı yerleşmelerdir. Bu özellikleriyle kentsel gerilimin ve ülkenin politik gündeminin nesnesi olarak dikkat çekmişlerdir.

Gecekondulaşmanın özelliklerinden birisi de gecekondu yapanların sadece kırsal alandan kentlere yeni gelen göçmenlerden oluşmamış olmasıdır. Elbette bu kesimler de gecekondulaşma sürecinin aktörleri arasında yer almışlardır. İstanbul'da Hisarüstü, Baltalimanı, Celalettin Paşa gecekondu mahallelerinde yapılan bir araştırmanın sonuçlarından görüleceği gibi, gecekondu mahallelerinin dinamiği esas olarak kırsal alandan ya da İstanbul dışındaki kentlerden gelen göçmenlerdir. (Karpas,2003;140) Ancak bunların yanı sıra kentin farklı mekanlarında yaşamaya devam eden eski göçmenler de kentsel mekanda gecekondu yapmaya yönelmişlerdir. Başka bir deyişle konut yapıcılarını niteleyen özellik köylü olmaları değil, köy kökenli kentli nüfus olmalarıdır.

Öte yandan sözkonusu ilişkiler içinde inşa edilen gecekondu mahallelerine ciddi anlamda fiili müdahalede bulunulmamış; bir anlamda görmezden gelme tutumu benimsenmiştir. Örneğin 1930'lu yıllarda Ankara'da "amele mahallesinde" görülen işçi barakaları, İmar Müdürlüğü'nün yıkım kararı, Belediye ve vilayetin isteksiz davranışları nedeniyle uygulanmamış; dönemin İçişleri Bakanı yoksul insanların konut problemini, kendi imkanlarıyla çözmüş olmasını olumlu bir durum olarak tarif etmiştir. Zamanla, gecekondulara yeni yerler gösterilerek, buradan çıkarılabilecekleri, böylece kentin güzellik/estetliğini bozan bu unsurların temizlenebileceği varsayılmıştır. (Şenyapılı,2004;96-97) Gerçi kimi zaman yıkım denemeleri olmakta hatta birkaç kez yıkılan gecekondu örneklerine de rastlanmıştır ancak yıkılanların yerine yenilerinin yapımı engelleyememiş ve bu anlamda kentsel mekanda giderek daha kalıcı bir yer almışlardır.

İstanbul Örneğinde Gecekondu Olgusu

1970'li yıllara geldiğimizde ülkedeki "gecekondulaşma"dan en büyük payı İstanbul almaya başlamıştır. Esasen, kente göç hemen tüm dönemlerde devam etmiş ve bu durum "İstanbul'un taşı toprağı altın" söyleminde ifadesini bulmuştur. (İBB,2003;10) Ancak 1940'lı yıllarda ithal ikameci sanayileşme ile Mexico City ve diğer Latin Amerika kentlerindeki gecekondulaşma dalgasında olduğu gibi (Davis,2006;75) İstanbul'daki gecekondulaşma da bir ölçüde sanayileşmenin ürünü olarak gerçekleşmiştir. 1947'de Belediye İmar Müdürlüğü'nün yayınladığı talimatname ile örgütlü sanayinin Eüp-Silahtarağa, Eyüp-Yenikapı, Yedikule-Bakırköy arasına, orta çaplı sanayinin de

Haliç'in iki yakasına yerleşmesi öngörülmüştür. Bunun etkisiyle 1940'lı yıllardan başlayarak gecekondulaşma Çağlayan (Hürriyet Tepesi) ve Gültepe'den Kâğıthane vadisine doğru yayılmaya ve daha 1949 yılında İstanbul'da 5.000 gecekonduunun yapılmasına yol açmıştır. (Sönmez 1996; 89) Eyüp ve çevresinde sanayinin yer seçmesi, bölgede yerleşme sürecini tetiklemiş; 1950'li yıllardan itibaren gelen eski ve yeni göçmenler Haliç ve Surdışında sanayi kuruluşları çevrelerine yerleşmişlerdir. Adı geçen bölgede gecekondulaşma büyük ölçüde bu dönemin ürünüdür. Bunu gösterecek tipik örneklerden biri Eyüp ilçesindeki konutların %61'nin 1950-1980 arasında yapılmış olmasıdır, (Yenen Zekiye Akın Oya, Yakar Hülya, 2000;124) diğeri de İstanbul'un ilk gecekondu mahallesi Zeytinburnu'nda 1962 yılında yapılan bir araştırma sonucuna göre ikamet eden aile reislerinin %44'ünün fabrika işçisi olmasıdır. (Hart, 1969;100)

İstanbul, Anadolu yakasında da durum aynıdır. Kartal/Maltepe çevresinde sanayi kuruluşlarında çalışan işçilerin büyük bir bölümü, İstanbul-Ankara karayolunun kuzeyinde yer alan, özellikle Gülsuyu ve çevresi gecekondu mahallelerine yerleşmişlerdir. Daha 1960'ların sonlarında Gülsuyu Mahallesi 1.500 gecekondu vardır. Eski İstanbul-Ankara karayolu çevresinde ve Kartal ile Pendik arasında yüzlerce gecekondu yer almış; özellikle Taşlıbayır ve Sapanbağları mevkiilerinde gecekondu yaygınlaşmıştır. (Tümertekin, 1997;70-80) Gecekonduların, fabrikalara yakın yerlerde ortaya çıkması, sadece konut sahiplerinin değil, maliyetleri minimuma düşürmek isteyen işverenler tarafından da adeta teşvik edilmiştir. (Şenyapılı,2006;195)

Bu durum mahallelerin sadece hızla büyümesine değil, aynı zamanda hızla yasallaşmasına da yol açmıştır. Örneğin 1946 yılına gelene dek, boş arazi olan Zeytinburnu bölgesi 1946 yılından başlayarak gecekondularla dolmaya başlamış; 1953 yılında bucak statüsüyle Fatih ilçesine bağlanmıştır. (Akçay,1974;15) 1955 nüfus sayımında nüfusu 17.585'e 1960 yılı sayımlarında beş misli artarak 88.343'e ulaşmıştır. Bu şekilde hızlı büyüme yönetimin yenilenmesini de gerekli kılmış ve bucak, 01.09.1957 tarihinde İstanbul'un 14. ilçesi olarak ilan edilmiştir. (Akçay, 1974; 38) Anıtlar Yüksek Kurulu tarafından koruma altına alınmasına karşın 1950'li yıllarda başlayan gecekondulaşmanın 1960'lı yıllarda geri dönülemez bir noktaya ulaştığı Şişli ilçesindeki Okmeydanı semti de bu şekilde kent sistemine dahil olmuştur. (Saner,2000;110) İstanbul'un en büyük ilçelerinden biri olan Gaziosmanpaşa'nın hikayesi de böyledir. Rami kırsalına yakın bir otlakta 1940'lı yılların sonunda başlayan gecekondu yapımı, devletin Bulgar göçmenlerine ev yaptırmasıyla birlikte hızlanmış; Eyüp, Topçular, Maltepe gibi alanları da kapsayarak kamu görevlilerinin gözleri önünde gerçekleşen hızlı gecekondulaşmanın sonunda 1958'de Göztepe adıyla bucak, 1963 yılında da Gaziosmanpaşa adıyla ilçe statüsünü almıştır. (Sönmez,1996;91)

Kentsel Mekana Aşağıdan Müdahale Örneği Olarak Gecekondu Hareketleri

Gecekondu mahalleleri özellikle 1970'li yıllarda iyice belirginleşen bu nitelikleri nedeniyle, Türkiye'deki sosyalist grupların da ilgi alanına girmeye başlamışlardır. Bu ilgi iki bağlamda kurulmuştur. Birincisi, gecekondu mahallelerinin de tıpkı fabrikalar gibi birer örgütlenme birimleri olarak kabul edilmesidir. Yoksulluk ve sefalet mekanları olarak gecekondu mahalleleri

bu dönemde yoğun olarak sosyalist grupların dergi ve gazetelerinde işlenmeye başlamıştır. Bu mahallelerde sosyalist grupların taraftarlarınca kurulan “dayanışma dernekleri”, gecekondu gençliği başta olmak üzere hemen her kesimi kamu hizmetlerinden daha fazla pay almak gibi gündelik sorunlardan başlayarak siyasal söyleme kadar geniş bir çerçevede örgütlemeye çalışmışlardır. Örgütlenme süreci aynı zamanda kitlesel eylemlere de eşlik etmiş; hem bir dizi gecekondu mahallesinde hem de belli başlı kent merkezlerinde gecekondu mahallelerinden gelen kitleler politik gösteriler gerçekleştirmişlerdir.¹

Sosyalist grupların kent mekanıyla ve gecekonduyla temasının ikinci biçimi ise bu alanlarda örgütlenme hedefinin ötesine geçen bir nitelik göstermiştir. Artık emekçilerin konut sorununu çözmek amacıyla doğrudan gecekondu mahallelerinin inşası hedeflenmiştir. Kapitalizm koşullarında konut sorununun çözümünü sistemden beklemek safdillik olarak nitelendiği için, bu sorunun, halkın ve sosyalistlerin kendi yöntemleriyle çözülmesi gerektiği savunulmuştur. Bu noktada kullanılabilir ilk yöntem de gecekondu inşasıdır. Bu dönemde yayımlanan sosyalist gazetelerde sık işlenen sloganlardan birisi “Gecekondu Hakkımız Söke Söke Alırız” şeklindedir. İlkiyle karşılaştırıldığında bu durum mekan üzerinde mücadeleden, mekan üzerine mücadeleye geçiş olarak nitelenebilir. Artık mahallelerdeki eşitsizliklerin giderilmesi mücadelesinin yerine eşitsizlik halinin minimum düzeye indirildiği gecekondu mahalleleri inşa etmek hedeflenmiştir. Bu süreci anlatacak önemli kavram “mekana müdahale”dir. Sosyalist hareket mekana müdahale eden aktif bir dinamik olarak kent sahnesine çıkmıştır. Sürecin tanıklarının da vurguladığı gibi sosyalistler imara açılmış ya da açılmamış mafyanın elindeki arazileri mafyanın elinden bir biçimde almış ve parselasyonu yaparak halka dağıtmışlardır. Ümraniye/Çakmak, Türk-İş Konutları civarı, Emirgan/Reşit Paşa civarları ve Kağıthane/Nurtepe böyle örneklerdir. Temel kazılmasına, briket, kum ve çimento taşınmasına yüzlerce öğrenci yardım etmiştir. Hatta ucuzundan satın alınsın diye bu türden zerbavatın satıldığı dükkanlar bile açılmıştır.” (Genç; 2006;108-109)

Konut Eksenli Kentsel Hareketin Üç Örneği

Burada ele alacağımız kent mekanına aşağıdan müdahale deneyimleri İstanbul’da üç mahalleden oluşmaktadır. Bunlar; kurulduğu dönemde Üsküdar ilçe sınırlarında bulunan Mustafa Kemal Mahallesi, (Aslan,2004) Eyüp ilçesi’ne bağlı Güzeltepe Mahallesi (Aslan,2006) ve Maltepe İlçesine bağlı Gülsuyu Mahallesi’dir. (Bozkulak,2004) Bu mahalleler, 1970’li yılların ikinci yarısında mekanı kamusal arazi olarak yine kamusal amaçlarla kullanmayı meşru sayan, bu meşruiyetin önünde engel olduğu ölçüde sistemle çatışmayı bir görev olarak algılayan bir anlayışın ve kol-

¹ 1970’li yılların ikinci yarısında Türkiye’de yayımlanan sosyalist gazetelerden Halkın Yolu, Devrimci Yol, Halkın Kurtuluşu, Partizan, Halkın Birliği ve Halkın Sesi dergilerinin hemen her sayısında gecekondu mahallelerinden haberlerin yer aldığı gözlenmektedir. Bu yazılarda gecekondu mahallelerindeki durum, kentsel eşitsizlik yönünden eleştirilmekte ve eşitsizliklere karşı yürütülen mücadele deneyimlerine yer verilmektedir. Bu bağlamda kamusal hizmetlerin getirilmesi en önemli talep olarak dikkat çekmektedir.

İktif pratiğin ürünü olarak kuruldukları dönemin "kurtarılmış bölgeleri"² olarak bilinmekteydi. Aşağıdan gelen toplumsal dalga, merkezi örgütlülükler aracılığıyla inşa ettiği bu mekanları 1 Mayıs Mahallesi, 16 Haziran Mahallesi gibi kendi özgün politik kimlikleriyle isimlendirmiştir. Bu isimler, buralarda ikamet edenlerin kollektif iradeleriyle belirlenmiştir. Kendi bağımsız bütçeleri, yukarıdan aşağıya doğru örgütlenmiş komiteleri vardır ve bu komitelerde görev yapanlar kimi zaman açık kimi zaman da gizli seçimle belirlenmiştir. Hakimiyet kurdukları alanın hazine (kamu) arazisi olmasına dikkat edildiği gibi ve araziyi parselleyip dağıtmada keyfiyetten uzak ölçütler belirlenmiştir: işçi olmak, kiracı olmak, kentte bir ev, araba ve arsaya sahip olmamak gibi. Kentsel mekana aşağıdan müdahale ile dahil edilmiş bu fiziki ve toplumsal dokuda hemen tüm sorunlar varolan örgütlü yapı içinde çözülmüştür.

Yerel ve merkezi hükümetlerle ilişkiler kurarak kentin yeni mekanlarına kamusal hizmetler getirebilmek için yine bu işi yapabilecek kişilerden komiteler oluşturmuşlardır. Nitekim bu komitelerin girişimleriyle 1970'li yılların sonlarına doğru ilk kamu kurumları olarak okullar, sağlık ocakları ve karakollar kurulmuştur. Gerçi bu mahalleler henüz yasal kimlik kazanmadıkları halde devletin okulu, sağlık ocağı ve karakolu buralarda kurulmuştur. Resmi ve resmi olmayan birer yerleşim olarak kuruluşlarını izleyen birkaç ay içinde kent mekanında yerlerini almışlardır.

Geçmişte kentin bu mekanlar, hakim politikanın dilinde korku mekanları olarak tarif edilmiştir. Oraya gidenlerden bir daha haber alınmadığı, polis veya jandarmanın katiyen bu mahallelere giremediği sıklıkla günlük basında yer almıştır. Oysa bu tür haberlerin basında yer aldığı dönemlerde, ilgili komiteler kamusal hizmetlerin getirilebilmesi amacıyla kamu kurumlarının kapısını aşındırmıştır. Kamusal hizmetlerin gelmesini kolaylaştıracak bir dizi önlem çok daha önce alınmıştır.

1977-1979 yılları arasında kurulan bu mahallelerde farklı sosyalist gruplar işbirliği yapmışlardır. Komitelerin seçimi, kamusal mekanların inşası ve kullanımı konularında süreçte yer alan tüm sosyalist gruplar kendi aralarında çatışmadan temas edebilmişlerdir. Sistemin bu mahalleleri yıma girişimleri de yine buralardaki sosyalist grupların ortak direnişiyle karşılaşmıştır. Toplumsal hareketlerin birlikte inşası bakımından da bu deneyimler özgün dersler sunmuştur.

Kısacası bu mekanların kentsel sistem ve toplumsal yapı içinde özgün bir yer tuttıkları açıktır. Bu özgün durumu anlamak için iki kilit kavram mekan ve politika kavramlarına başvurmak gerekli görünmektedir. Kent mekanı, hem çatışmanın alanı hem de üzerine çatışmaların yapıldığı bir alandır. Başka bir deyişle, politikanın mekanında, mekanın politikası yapılmaktadır. İstanbul'un politik mekanları iki anlamda bu sürecin ürünleridir.

² "Kurtarılmış Bölge" Türkiye'deki kentleşme sürecinin ilginç kavramlarından biridir. Bir mekan ya da yerleşim birimini sistemin dışında inşa ve kontrol etmek anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda kentin çeşitli bölgelerinde sosyalist grupların doğrudan müdahale ettiği ve yasal sistemin dışında tümüyle kendi kontrolünü kurduğu mahalleler, hakim resmi siyaset ve basın tarafından "kurtarılmış bölge" olarak tanımlanmıştır. Bu bölgeleri böyle tanıtmak, aynı zamanda resmi kuvvetlere, bu tür mahallelere müdahale edilmesini talep etmek anlamına gelmekteydi. Sistem zaaf göstermemeli ve en kısa sürede polisi ve jandarmasıyla bu mahallelere girmeliydi. "Kurtarılmış Bölge" devletin sert bir şekilde müdahale ettiği mahallelerde, müdahaleyi meşrulaştıran bir işlev görmektedir. Nitekim özellikle 10 kişinin ölümüyle sonuçlanan 2 Eylül 1977 1 Mayıs Mahallesi yıkımından sonraki günlük gazetelerde "Kurtarılmış Bölge" haberlerinin yaygın şekilde yer aldığı gözlenmektedir. (Bkz. Tercüman Gazetesi, 3 Eylül 1977)

Sonuç ve Değerlendirmeler

1970'li yıllarda kentsel hareketlere damgasını vuran gecekondu hareketlerinin bütün boyutlarıyla ortaya konması her şeyden önce kentin tarihinin doğru bir biçimde anlamayı mümkün kıldığı için önemlidir. Başka bir deyişle kent ve kentleşmeyi, politik nitelikli kentsel hareketlerin dışında kaldığı bir süreç olarak anlatan yaklaşımların yetersizliğini göstermesi açısından da önemlidir. Diğer yandan bu hareketlerin gelişme biçimleri, dinamikleri ve sonuçları bugün için birkaç farklı yönden değerlendirmeye konu edilebilir.

Birincisi, sözü edilen kentsel hareketler, adı geçen mahallelerde bugün tanık olduğumuz politik nitelikli hareketler için kültürel bir kaynak olarak düşünülebilir. Başka bir deyişle bugün kentteki toplumsal hareketler ile geçmişteki deneyimler arasında kısmi süreklilikler söz konusudur. Bunu en fazla ülkeyi ve kenti ilgilendiren politik meselelerde gözlemlemek mümkündür. Politik duyarlılığın hissedildiği hemen tüm sorunlarda bu mahallelerde kısa sürede ve eş zamanlı bir karşı hareket cereyan etmektedir. Ayrıca bu mahallelerde geçmişteki dayanışmacı ve mücadeleciler düşünme hali bugün festival ortamlarında yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır. Bu mahallelerin her birinde birkaç yıldır yapılan geleneksel festivaller bu duruma işaret etmektedir.

Bu mahalleler güncel bir sorun olan kentsel dönüşüm projelerine karşı bir dinamik olarak kendini hissettirmektedir. Bu noktada artık sözkonusu olan 30 yılı aşkın tarihi olan ve büyük bir bölümü çok katlı yapılara dönüşmüş konutların mülkiyet hakkını yasal güvenceye bağlama ya da kazanılmış yasal güvenceyi koruma yönündeki talepler öne çıkmaktadır. Dolayısıyla hareketin dinamikleri yönünden geçmişle bir süreklilik olduğundan söz edebiliriz. Fakat aynı zamanda bir değişim ve kopukluk da sözkonusudur. Zira bu mahallelerde ikamet etmekte olan asıl kitle kiracılardan oluşmaktadır ve bu kesim için kentsel dönüşüm projelerinin tehdit edici boyutu henüz yeterince hissedilmiyor görünmektedir.

Bu mahallelerde bugün gerçekleşen politik nitelikli hareketlerin kitle desteği zayıf ve meşru bir dil üretmede yetersiz olduğu gözlenmektedir. Eskiden kent merkezlerindeki toplumsal/siyasal hareketler için destekleyici bir güç iken bugün bu özelliğinden uzak bir görüntü sergilemekte; zaman zaman radikal şiddet hareketlerinin gerçekleştiği mekanlara dönüşmektedirler. Ancak yine de eski/yeni bütün gecekondu mahalleleri içinde sesini duyurabilen, politik tepki gösterebilen mahalleler olduğunu özenle vurgulamamız gerekli.

Özetle bu mahalleler, kentsel eşitsizlikle ilişkisi yönünden, kentteki eski ve yeni diğer gecekondu mahalleleriyle aynı özelliklere sahiptir ancak tam da tarihsel geçmişiyle süreklilikler gösteren politik kimlikleri yönünden "göz batmaya" devam etmektedirler.

Kaynakça

- Akçay, Faik; (1974) Zeytinburnu: Gerçek Yönleriyle Bir Gecekondu Kenti, Çelikkilt Matbaası, İstanbul
- Aslan, Şükrü; (2004) 1 Mayıs Mahallesi 1980'den Önce Toplumsal Mücadeleler ve Kent, İletişim Yayınları
- Aslan, Şükrü; (2006) "Yıkılmayı Bekleyen Gecekonducular: Eyüp İlçesi Güzeltepe Mahallesi Bir Konut Bölgesi, Planlama Dergisi, Sayı: 2006/2, TMMOB Şehir Plancıları Odası Yayını

**1970'LERDE POLİTİK NİTELİKLİ KENTSEL HAREKETLER: MUSTAFA KEMAL-GÜLTEPE
VE GÜLSUYU MAHALLELERİ DENeyimleri**

- Bozkulak, Serpil; (2004) "Ekonomik ve Kültürel Açıdan Türkiye'de Gecekondulaşmadan Varoşlara Geçiş Süreci" (Yüksek Lisans Tezi) MÜ, SBE,
- Davis, Mike; (2007) Gecekondu Gezegeni, Metis Yayınları, İstanbul
- Genç, Adnan; (2006) Solcunun Biri Bir Gün, Çivi yazıları yayınevi, İstanbul
- Görgülü, Zekai; (1998) "Gecekonduyunun Yasal ve Niteliksel dönüşümü Ya da Hisseli Bölüntülü alanlar", Göç Kent ve Gecekondu, Derleyen Yurdanur Dülgeroğlu-Yüksel, Zeynep Kerem, Birsen Yayınevi, İstanbul
- Hart, Charles; (1969) Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi, Kutulmuş Matbaası, İstanbul
- İBB (2003) Bir Dünya Kenti, Uygur Kente Çağdaş Çözümler, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, Mesken ve Gecekondu İşleri Müdürlüğü Yayını,
- Karpat, Kemal H; (2003) Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm, İmge Kitapevi Yayınları, İstanbul
- Keleş, Ruşen; (1983) 100 Soruda Türkiye'de Şehirleşme Konut ve Gecekondu, Gerçek Yayınları, Ankara
- Keleş, Ruşen; Artun Ünsal; (1982) Kent ve Siyasal Şiddet, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982
- Kongar, Emre; (1998) 21. Yüzyılda Türkiye 2000'li Yıllarda Türkiye'nin Toplumsal Yapısı, Remzi Kitapevi Yayınları, İstanbul
- Saner, Ali İhsan; (2000) Devletin Rantı Deniz, İletişim Yayınları, İstanbul
- Sönmez, Mustafa; (1994) Grafiklerle 1990'larda İstanbul, İBB Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul
- Sönmez, Mustafa; (1996) İstanbul'un İki Yüzü, 1980'den 2000'e Değişim, Arkadaş Yay, Ankara
- Şenyapılı, Tansı; (2004) Barakadan Gecekonduya Ankara, İletişim Yayınları, İstanbul
- Şenyapılı, Tansı; (2006) Barakadan Gecekonduya Ankara'da Kentsel Mekanın Dönüşümü, 1923-1960, İletişim Yayınları 2006
- Tümertekin, Erol; (1997) İstanbul İnsan Mekan, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul
- Türkdoğan, Orhan; (1977) Yoksulluk Kültürü, Dede Korkut Yayınları, İstanbul
- Yenen, Zekiye, Oya Akın, Hülya Yakar; (2000) Eyüp; Dönüşüm Sürecinde Sosyal Ekonomik ve Mekansal Yapı, Eyüp Belediyesi Yayını

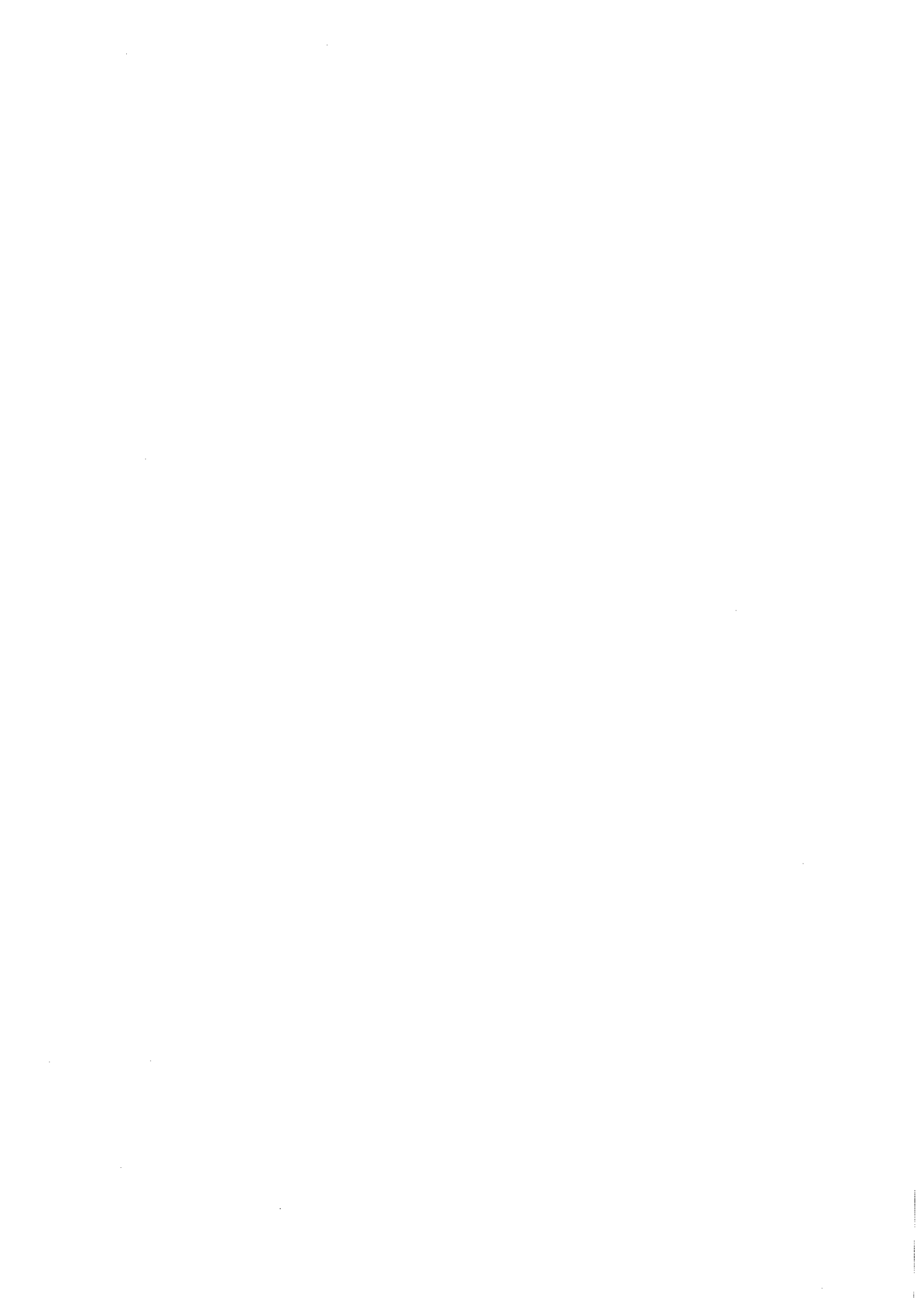
TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

**MEKAN VE KİMLİKLER I:
HEMŞEHRİLİK, SINIF VE CEMAAT**



**5. Hafta
25 Ekim 2018**

DUBEN Alan, "İstanbul'da sınıf ve cemaat", in DUBEN Alan, *Kent Aile Tarih*, İletişim yay., 2002, s. 23-37.



DUBBEN Alan, & İstanbul'da
Sınıf ve cemaatların DUBBEN
Alan, Kent, Aile, Tarih, Refahın
Yay., 2002, s. 23-37.

I

Türkiyede, İkinci Dünya Savaşı'ndan beri Anadolu köylülerinin kitleler halinde büyük şehirlere göçü, hem Türkiye'nin geleneksel toplumsal örgütlenmesini önemli ölçüde değişime uğratmış, hem de farklı, yeni toplumsal kurumların ortaya çıkmasını sağlamış, aynı zamanda, köklü toplumsal biçimlerin iladesi için de yeni bir zemin oluşturmuştur. Yeni kentlilerin oluşturduğu cemaatlerin toplumsal yapısını incelemek, başlı başına önemli bir konudur, ayrıca toplumsal örgütlenmenin eski ve yeni biçimleri arasındaki etkileşimi kavramamız için başka pek az yerde edinilebilecek bir bakış açısı kazandıracaktır. Hata, bu etkileşim, Türkiye ve Oradogu'nun diğer bölgelerindeki toplumsal değişimin yönünü ve niteliğini anlamakta kilit bir rol oynayabilir. Bu ya-

¹ Bu yazının temelini oluşturan çalışma, National Institute of Health'in desteğiyle yapılmıştır. New York Üniversitesinden Profesör Nicholas Hopkins ve Owen Lynch'e, yazının ilk hali üzerine yaptıkları çok faydalı yorumlarından dolayı teşekkür ederim. Yazının son halinin sorumluluğu sadece yazara aittir.

zıda, büyük ölçüde İslam'a dayanan bir cemaat ile bireyle-
rin mensup oldukları toplumsal sınıfa göre oluşturdıkları
örgütlenmeler arasındaki karşılıklı ilişkiden bahsedeceğim.
Bu yazıda ortaya konan bulgu ve görüşlerin çoğu, 1970
ve 1971 yıllarında, o sıralar İstanbul'un periferisinde yer
alan Çağlayan Mahallesi'nde yürütülen bir araştırmaya da-
yanmaktadır. Çağlayan, pek çok açıdan, benzeri göçmen
mahallelerinde farklılık gösteriyordu.² Kuşkusuz Çağla-
yan'ın, Türk toplumunun tamamını için tipik bir örnek olus-
turduğu söylenemez, ancak 1960'ların sonları ile 1970'ler-
deki Türk toplumuna özgü belli yapıların burada net bir şe-
kilde görülebildiğini düşünüyorum. Çağlayan, bir yanda di-
ni açıdan muhafazakar Karadenizli Sünnilerin, öte yanda
Sivas ve Erzincan'ın dağlık bölgelerinden göçen Alevilerin
bulunduğu heterojen bir nüfusa sahipti. Nüfusun en geniş
kesimini (yüzde 40), Doğu ve İç-doğu Anadolu kökeniydi;
bu bölgeler, ülkenin en yoksul, ulaştırılması en zor, ayrıca
Alevi ve Kürt nüfusunun da yoğunluğu bulunduğu yerlerdi.³
Karadeniz kökenliler, ikinci en büyük grubu (yüzde 26)
oluşturuyordu. Karadenizliler, koyu Sünniler olarak bil-
nir.⁴ Nüfusun geri kalanını (Yüzde 34), Batı Anadolu'nun
çeşitli bölgelerinden gelen küçük gruplar oluşturuyordu.

2 En deneşli farklardan biri, Çağlayan'ın özellikle ekonomik açıdan başarılı ol-
ması ve aynı zamanda, İstanbul'un toplumsal metropol sistemine hızla entegre
olmasıydı. Fiziksel olarak, benzeri pek çok mahalleden daha kendisi bir göç-
men sınıftaydı.

3 1960'lar ve daha öncesinde Doğu Anadolu'daki köşeyi, genel bir degerlen-
dirme için bkz. İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzene: Sosyo-ekonomik ve*
Ekolojik Temelleri, İstanbul (E Yayınları), 1969, özellikle Alevilerle ilgili bilgi için
bkz. Nur Yılmaz, "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Tur-
key", *Archives of European Sociology*, X, 1964 ve John Kingsley Birge, *The Bih-*
araki Order of Derwishes, Londra (Luzac and Co.) 1945.

4 Doğu Karadeniz Bölgesi'ni bir degerlendirmesi için bkz. Michael E. Meeker,
"The Black Sea Turks: Some Aspects of their Ethnic and Cultural Background",
International Journal of Middle East Studies, 2/4, 1971, s. 318-45.

Karadenizliler ve Doğu Anadolu'luların oluşturduğu iki ana
kutup arasında kalan bu insanlar pek göze çarpmıyordu.

Çağlayan'daki yerleşim örüntülerine bakan bir gözlemci,
Karadenizliler ve Doğu Anadolu'luların kesin çizgilerle bir-
birinden ayrıldığı iki kesimi hemen fark edecekti.⁵ Aslında,
her iki kesimde de, yoğunluğu oluşturan nüfusla birlikte,
başka bölgelerden gelen insanlar da yaşıyordu. Çağlayanlı-
lar, Karadeniz kökenli insanların oturduğu kesimi 'Laz' böl-
gesi, Doğu Anadolu'lu insanların oturduğu kesimi ise 'Kürt'
bölgesi olarak tanımlıyordu.

Çağlayanlıların Laz ve Kürt terimlerine başvurması, öte-
den beri alışılmış yaygın bir kullanımın sonucudur: Aslında
etnik bakımdan, bütün Karadenizlilerin Laz, bütün Doğu
Anadolu'luların da Kürt olmadıkları, ayrıca, semtin bir kesimi-
ninde oturan herkesin Karadenizli, diğer kesiminde oturan
herkesin de Doğu Anadolu'lu olmadığını çok iyi biliyorlar-
dı. Ancak, bu çalışmanın yapıldığı dönemde, Türkiye'de,
bütün Karadenizlileri Laz, bütün Doğu Anadolu'luları ise
Kürt toplumsal kategorisine yerleştirmek istisnaat bir durum
değildi. Bunlar, yüksek düzeyde genellemelere dayanan ka-
tegorilerdir, ancak genellikle kimin kim olduğuna ilişkin
belirsizlik ve karmaşa nedeniyle, belli bir bireyi tanımlama-
da da kullanılırlar.⁶

O halde, Çağlayan'ın bölgesel farklılıklara göre bölünme-
si, esasen, sadece coğrafi kökene dayanan bir ayrımın ölesi-

5 İdareti bir hirim olarak bütün Çağlayan'ı ele aldığımda, maktul sözceğünkü kul-
lanacağım, ancak, bu idareti sınırlar içindeki geleneksel cemaatler bölünme-
lerinden sonra yerleşim, kesim sözceğünkü kullanacağım. Kesim, göreceğünkü gibi, bir
cemaatin yerleşim yeri, mahalle ise idareti bir birimdir.

6 Doğulu olmayan mahallelerinde bazılarını, doğulu Alevilerin hemen hemen hep-
sini Kürt (Kürtlerin de hepsinin Alevi) olduğunu sanıyor, onları aynı kate-
goriye yerleştiriyor. Ayrıca, insanların katırlarında, Laz kategorisi ve Lazca konu-
şan bir dil grubunun varlığı konusunda kesinlik olmadığını için, Lazca konu-
şmayan Karadenizli bir bireyin Laz olarak tanımlanması da olasıydı.

ne geçer. Burada yaşayan halkın dilinde bu, aynı zamanda, Sünnîlik ve Alevîlik ayrımına da işaret eder. Üstelik kullanılan tanımlamalar dil temeline dayanır -yani, Laz (Lazca konuşan) ve Kürt (Kürtçe konuşan); oysa, aşkur ki, burada yaşayan insanlar, bu terimlerle, dilsel gruplardan değil, mezhep gruplarından söz etmektedir.

Mahallenin iki ayrı kesiminin toplumsal dünyaları pek çok açıdan bir hayli farklıydı. Mahallenin (Sünnî) 'Lazların yaşadığı' üsti yarısında iki cami vâken, (Alevî) 'Kürtlerin yaşadığı' aşağıda kalan kesiminde cami olmaması dikkat çekiciydi.⁷ Ramazan boyunca çok sayıda kişinin oruç tutmadığı da kolayca görülebilirdi. Bunlar Alevîlerdi. Bu iki grubun, farklı toplumsal yapılarına ilişkin başka bir-çok örnek verilebilir. Esasen, her iki grubun da endoganik olması, birbirlerinden toplumsal olarak kopuk bir şekilde yaşamalarında önemli bir etkenli. Dahası, birbirlerini çok farklı toplumsal dünyalara ait gördüklerini belirtmek gerekir. Pek çok Sünnî, İslâm'ın baş sarayını yerine getirmediği için Alevîlerin Müslüman olduğunu dahi kabul etmez.⁸

İdari olarak tek bir birim olan Çağlayan, aslında iki farklı kesime, aşağıda göreceğimiz gibi çok farklı ahlaki normlara dayanan iki cemaate [community] bölünmüştü. Bu iki kesimde oturanları birbirinden ayıran, sadece bölgesel farklılıklar, endoganik evlilik örüntüleri, çok farklı dini inanç sistemleri gibi nesnel olgular değildi; insanlar da kendilerini, iki ayrı toplumsal dünyaya mensup olarak görüyorlardı. İslamî cemaat nosyonu işte bu noktada önemli bir rol oynamaktadır. İslâm'da cemaat, temelde, ortak bir coğrafî bölge-

7 Alevîler, camiyeye gitmek gerektiğine inanmazlar. Ancak, Alevîliğin gerektirdiği yemine getirildiği sürece, camiyeye gidene de laşığı çıkamazlar.

8 Ayrıca, Alevîliğin cinsel ilişkiyi sadece sonra gusül abdesti alınmalarını da deşile karşılamakta, kendi ilâdetleriyle, onların fiyvanlar gibi munda olduğunu düşünmektedirler. Alevîler ise, "nedir bu sulu abdestler" diyerek aslında Sünnîlerin munda olduğunu söylemektedirler.

de yaşıyor olmasına değil, ortak bir inancı paylaşmaya işaret eder.⁹ Cemaat terimini bu anlamda kullanıyorum. Cemaat, ortak bir manevî, normatif yapıya dayanan öz-bilinç sahibi toplumsal bir birimdir.

Çağlayan, böyle iki cemaatten, Sünnî ve Alevîlerden oluşmaktaydı. Bu fark çoğu zaman bölgesel aidiyetlerle ifade ediliyordu, ancak bölgesel aidiyetler, başka bir düzeyde genellikle mezhep farklılıklarını gösteriyordu. Laz ve Kürt terimlerinin kullanımında açık olarak görüldüğü gibi özellikle belli bölgeler, belli mezheplerle ilişkilendirilmişti. 1960'li ve 1970'li yıllarda, Çağlayan'daki toplumsal etkileşim örüntülerini, kaynaşmayı ve bölünmeyi anlamak için bu geçişin farkında olmak gerekir. İnsanların bu cemaatlerin mensupları olarak ne tür haklarının ve görevlerinin bulunduğu nun bilincinde olmaları, toplumsal davranışlarını açıklama manza yardım eder. Sosyal sınıf gibi başka faktörün yanı sıra, böyle bir cemaate mensup olmalarından da etkilenen toplumsal davranışlarının tanı olarak niçliğini araştırarak bu yazının konusunu oluşturmaktadır.

II

1970'le Çağlayan, yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfusa sahipti. Halîçten Levantin geçekondu semilerine dek uzanan geniş bir endüstri kompleksinin ortasında yer alıyordu. 1960'lar da ve 1970'lerin başlarında Çağlayan'da büyük fabrikalar yoktu, ama yürüterek birkaç dakikada gidilen Kâğıthane'de fabrikalar bulunuyordu. Çağlayan'da oturanların çoğu bu fabrikalarda çalışıyordu. Ancak, mahallede de canlı bir ekonominin hayat yaratan, çeşitli büyüklükte çok sayıda atölye

9 Müslüman kentlerinde, Müslümanlar ile gayri Müslümlerin zaman zaman birbirlerine yakın yerlerde oturduğu görülür. Ancak, bunların aynı cemaatin parçası oldukları hiçbir şekilde söylenmez.

ve imalatthane bulunuyordu. O dönemde, Çağlayan, İstanbul'un yeni mahalleleri içinde rahat düzeyi en yüksek yerleşim bölgelerinden biriydi. Yeni göçmenlerin ilk yapıldığı eski tek katlı gecekonduların yerini, yeni, dört-beş katlı binaların alması da bu rahat düzeyini gösteriyordu. Söz konusu dönemde Çağlayan, pek çok bakımdan, İstanbul metropolüne hızla entegre oluyordu.

Zamanla, Çağlayan'da otururlar arasında rahat düzeyi ve meslek açısından çok belirgin bir farklılaşma oluştu. Az sahlibi olarak zenginleşti. Diğer bir küçük grup ise ya (hızla büyüyen bir kesim, çok kazançlı bir iş olan) emlakçılık ya da ticaret yaparak zenginleşen başarılı girişimciler oldular. Ancak, Çağlayan'da otururların büyük bir kısmı, buradaki küçükte büyüklü imalathanelerde işçi olarak çalışıyordu. Ayrıca, mahallede küçük dükkân sahibi bir kesim de vardı. Yine pek çok kişi Çağlayan dışında benzer işlerde çalışıyordu. İlk bakışta, yeni bir burjuva kesiminin, buna paralel olarak önceden köyde tarımla uğraşan büyük bir kesimin içinde de bir proletarya sınıfının ortaya çıkmasını görüyoruz. Bu fenomeni daha derinlemesine inceleyelim.

Ancak önce, toplumsal sınıf ve yerel kültür arasındaki bazı muhtemel ilişkilere bakalım. Burada sınıfları, üretim araçlarıyla ilişkilerine göre tanımlanan çalışma grupları olarak ele alıyorum. Sınıfın dar bir tanımını kullanıyorum, çünkü sınıfları sınıf, mezbek ve bölge grupları gibi pek çok çalışmaya grubunun bir türü olarak değerlendirmek yaratıcı görünmüyor.¹⁰ İktidarın eşitsiz dağılımı kuşkusuz yapılarımız

eşitsizlik sistemlerinin bir niteliğidir, ama bu tür sistemler sınıflardan oluşabileceği gibi oluşmayabilir de.¹¹ O halde, belirleyici grupların neler olduğu, ampirik olarak açıklanabilecek bir meseledir.

Toplumsal sınıfların oluşumunu ve gelişimini aydınlatması gerekemeyen, ancak bir fenomen olarak görmüyorum. Saraylıca'nın toplumlardaki sınıf temeline dayanmayan çalışmaya grupları yalnızca 'yanlış' bir bilince dayanmayan lezazharu değildir.¹² Toplumsal sınıf bilinci gibi, kişilerin bir mezbek, kast veya akrabalık grubu içindeki konumuna ilişkin bilinci de bir bölge-fenomen olarak görülmemelidir. Söz konusu bilincin, o toplumun üyeleri için önem taşıyor ve toplumsal eylemlerinde bir yol gösterici olarak işlev görür. Bu nokta önemli teorik ve metodolojik içerimler taşıyor. Marx, "...her dönemi, kendisini değerlendirdiği şekliyle ele alıp kendi hakkında söylediği ve tahayyül ettiği her şeyin doğru olduğuna inanmanın" yarattığı sorunlara dikkat çekmiştir.¹³ Ne var ki, bunun tersi bir tutumu benimsemek, yani aktörlerin kafasındaki anlam komplekslerini önemsiz saymak, kamınca, bir kavramsal model uğruna gerçekliği çarpıtmaktır. Öte yandan, mesela bir toplumda sınıfın genel ola-

10 Burada değinilen bazı konulara ilişkin bir çalışma için bkz. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Stanford University Press) 1959 veya James Bill, "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies*, 3/4, 1972, s. 417-34.

11 1960'li yıllarda Amerikan toplumunu hakkındaki eşit olmayan sınıfsızlık tartışması bu bağlamda değerlendirilebilir. Birçok ABD vatandaşı gibi pek çok Amerikalı sosyolog da, kendi toplumlarında sınıfların bulunmadığını öne sürüyor, ama eşitsizlikler ve aksiyet hiyerarşilerinin, gelir dağılımı ve meslekler arasındaki sınıf farklılığı gibi eşitsizliklerin, ayrıca iktidar arasında köklü eşitsizlik sisteminin varlığını kabul ediyorlar. Bu konuların başlatılmasına ilişkin bir değerlendirme için bkz. Samiray-Osowski, *Class Structure in the Social Conscience*, Londra (Routledge and Kegan Paul) 1963, s. 109-01, 152-53; ayrıca bkz. Dennis Whyong, "Social Inequality Without Stratification", *Class 5*, Miller, ed., *Structural Social Inequality* New York (Macmillan) 1969.

12 Yanlış bilince kavramını destekleyen ilginç bir değerlendirme için George Lukacs, *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass. (MIT Press) 1971, "Class Consciousness" başlıklı bölüme bakınız.

13 Karl Marx ve Friedrich Engels, *The German Ideology*, New York (International Publishers) 1977, s. 43.

rak gücünün artırması gibi, araştırma yapılan yerdeki insanların öneminin farkında olmadığı toplumsal faktörlerin doğuracağı sonuçları göz ardı etmek de, bazı antropologların kurtulamadıkları dargörüştü bir yaklaşımdır.

Özette, sınıf bilincini veya 'yanlış' sınıf bilincini, çalışma yapılan toplumun kültürel ve tarihsel kurumlarının çevresi dışında değerlendirmek veya araştırma bölgesinin dışındaki toplumsal güçleri dikkate almadan incelemek yetersiz bir çabadır. Bu karmaşık temelden koparıldığında, söz konusu terimlerin anlamı kalınmaz. Ossowsky'nin işaret ettiği gibi, sınıfın varlığının veya yokluğunun kültürler aşırı, nesnel hiçbir ölçütü yoktur.¹⁴ Sonuçta, her bir durumu ampirik olarak incelemelidir.

Durkheim'in iddialarının tersine, giderek artan toplumsal farklılaşma, gelişen sanayileşmenin doğal sonucu değildir, sanayileşmenin gerçekleştiği belli bir toplumun seçtiği bir süreçtir. O halde, toplumsal sınıflar ve bunların gücünün niteliği ve gelişimi büyük ölçüde, bu sınıfların toplumsal ve kültürel ortamlarının bir ürünüdür. Max Weber'in, Batı'nın toplumsal ve ekonomik tarihinin ayrıntı edici bir özelliği olarak gösterdiği, akrabalık ile iş ilişkilerinin normatif ayrışması ve ayrı bürokratik yapıların oluşması sürecinin, Batılı olmayan toplumların endüstriyel gelişimi için geçerli olması gerekmez.¹⁵ Bu açıdan Türkiye ve Japonya en çarpıcı örneklerdendir. Farklılaşma konusunda geçerli olan, toplumsal tabakalaşma açısından da geçerlidir, zaten bu iki süreç birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Japonya ve Türkiye'deki toplumsal sınıf yapılarının zayıf oluşu bunu açıkça göstermektedir. Chie Nakane ve J. C. Abegglen'in Japonya'ya ilişkin bulguları, bu açıdan ay-

dımlıdır.¹⁶ O halde, Türkiye'deki duruma daha derinlemesine bakalım.

İşyerindeki toplumsal ilişkilerin yapısını biraz ayrıntılı olarak inceleyeceğim, çünkü toplumsal sınıfla göre farklılaşmanın köklerini burada bulabiliriz. Ancak, önce genel olarak işyerinin normatif yapısına kabaca bir göz atarak faydalı olacaktır. Burada toplumsal farklılaşmanın niteliğini inceleyerek başlıyoruz. Türkiye'de teknolojinin olanak verdiği (yani, çoğu imalathanenin üretim biçiminde geçirdiği olduğu üzere, yüksek düzeyde vasıt gerektirmeyen) işyerlerinde çalışma hayatının normları ve toplumsal ilişkileri ile çalışma hayatı dışındaki farklılaşma düzeyi çok düşüktür. Bu durum, Weber'in rasyonel bürokratik yapıya ilişkin modelinden çok, oikos üretim tarzına (Weber bunun piyasaya yönelik büyük ölçekli işletmeleri de kapsayabileceğini belirtmiştir)¹⁷ yakındır.¹⁸

Gerek küçük imalathanelerde, gerekse büyük imalathanelerde ve fabrikalarda, akrabalık, hemşehricilik ve mezhep bağları, işyerindeki toplumsal ilişki sistemini yapılandırmak üzere kullanılıyordu.¹⁹ Küçük imalathanelerde patronlar, işçi alınırken 'dürüstlük' ölçütüne kullanılmaktaydı. 'Dürüst olmak' ise akraba, hemşehri veya aynı mezhebe mensup olanlarda daha kolay bulunan, daha net fark edilen ve daha kolay kontrol edilebilen bir nitelikti. Bu tür güven ilişkileri, işçi ile patron arasında hem köklü dayanışma bağları bulunduğuna ilişkin bir göstergedir hem de bu bağların

16 Bkz. Chie Nakane, *Japanese Society*, Berkeley (University of California Press) 1970 ve J. C. Abegglen, *The Japanese Factory: Aspects of Its Social Organization*, Glencoe, Illinois (The Free Press) 1958.

17 Weber, a.g.e., s. 383.

18 Weber, a.g.e., III, s. 956-1002.

19 Bu duruma ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirmeye için bkz. A. Duben, "Kinship, Primordial Ties and Factory Organization in Turkey: An Anthropological View", *International Journal of Middle East Studies* 7/3, 1976, s. 433-451.

14 Ossowsky, a.g.e., s. 191.

15 Max Weber, *Economy and Society*, Cilt I, New York (Bedminster Press) 1968, s. 375-380.

summesini sağlayan bir faktördür. Bu bağlar, çoğu zaman sınıf farklarından daha önemli olmuştur. Bu, özellikle patron için önem taşımaktaydı, çünkü sadık, dolayısıyla kendi açısından, nispeten üretken işçiler anlamına geliyordu. İşçiler içinde bu ilişkiler, patronların, işçilerin toplumsal rahatlığı için yerine getirmek zorunda oldukları geleneksel bir toplumsal yükümlülükler sisteminin temsili ediyordu. Bu bağlar, hem işyerindeki toplumsal ilişkilerin, hem de oradaki toplumsal salflaşmaların niteliğini belirlemiştir.

Bölgedeki büyük imalatçaların bazılarında da benzer bir durum söz konusuydu. Mesela, büyük bir tekstil imalatçanesindeki yöneticiler, kendi mezheplerine mensup ve hemşehirlileri olan işçileri gruplar halinde işe almışlar, bu işçilerin dini hassasiyetlerine uygun bir şekilde imalathane de bir mescit inşa etmişler, böylece işyerinde âdeta bir mezhep cemaati oluşturmuşlardı. Yöneticinin, işçi kesiminde bu tür dikey sadakat bağları kurabildiği yerlerde geleneksel bağlar ayakta kalabilmiş ve işyerindeki sınıf farkını önemsiz hale getirmiştir. Bunun mümkün olmadığı yerlerde, sınıf farklılaşması daha çok öne çıkmıştır. Yüksek düzeyde vasıf gerektiren işlerde, işçi alınmada sınav veya İş ve İşçi Bulma Kurumu gibi daha nesnel ölçütlerin kullanıldığı bölge ve mezhebin dikkate alınmadığı yerlerde genellikle böyle bir durum görülmektedir. Ancak bu konuda daha kesin yargılara ulaşmak için daha fazla araştırma gerekmektedir.

Geleneksel mezhep ve cemaat kategorilerinin meslek ayrımlarından güçlü olmasından ötürü, bu işçiler arasında sınıf bilincinin oluşması kolay değildi. Patron ve işçiler aynı mezhebe ve bölgeye (veya daha çok her ikisine birden) mensup olduklarında veya (tekstil imalatçanesinde olduğu gibi) aralarında benzer nitelikli önemli bir bağ kurulduğunda, onlar için önem taşıyan toplumsal grup, kuşulaştırılan

sınıf değil, biraraya gelen cemaat (bu kavramı geniş anlamda kullanıyorum) olmuştur.

Çoğu durumda, patron ve işçilerin birliği, sadece aynı mezhep ve bölgeye mensup olmaları ve/veya aralarında her ikisine de yarar sağlayan bir güven ilişkisinin bulunmamasının değil, aynı zamanda, pek çok ortak değere sahip olmaları ve kentteki yaşamlarının diğer boyutlarına ilişkin toplumsal gruplara birlikte kaulmalarının da bir sonucuydu. O halde, öncelikle ortak değer sistemlerinin önemli bir yönüne göz atalım.

Özellikle Anadolu kökenli patronların işçileriyle paylaştıkları, geleneksel İslâm ahlakına köklü bir bağlılık duygusudur. Laikleşmiş bürokratik kökenli elitin kent kültüründen farklı olarak, Müslüman halkın eski Anadolu kültürlerine bağlıdır. Bu Anadolu kültürleri Osmanlı medeniyetinin halk geleneklerine dayanır. Bu çalışmanın yapıldığı sırada, bu halk gelenekleri, Türkiye'deki kentlerde yeniden diriltilmekteydi. Kentte gelen yeni göçmenlerin birçoğunun ekonomik durumunun iyileşmesi de bu gelişmeye katkıda bulunmuştur. Bu eğilimin önemli bir boyutunu, popülist İslâm'ın, Sünnî kesimdeki canlanması oluşturur. Popülist İslâm, bu kesimin büyüklen ekonomik ve siyasi gücünü tamamlamak üzere, kültürel ve ahlaki üstünlük duygularını güçlendirmekteydi (veya mevcut durumunda yeniden canlandırmaktaydı).

Kadınlara yaklaşım, bu geleneksel ahlaki canlanışın en önemli ayrıntı özelliklerinden birini oluşturur. Bu, aynı zamanda bir bütün olarak Türk toplumu içinde, laikleri (daha eski kent elitleri) dindarlardan ayıran kritik noktalarından biridir. Hem işçilerin hem de yeni patronların büyük bir kısmı dindar kesim içinde yer almaktaydı. Onlara göre kendi kadınları, geleneksel iffet ve edep ölçülerine uygun hareket eden namuslu Müslümanlardı. Bu bakımdan, Avrupalılaşmış elitlerin, herhangi bir Müslüman ailesinin namu-

suna golge düşürecek tarzda bir hayati süren, acik saçik giyinen, "ahlaksız" kadınlarından çok farklıydılar. Refah düzeyinin artması ve mesleki farklılaşma, bu geleneksel ahlaki zayıflamamış, tam tersine güçlendirmiştir. Şimdi bu gelişmenin bazı boyutlarına bakalım.

Hem işçi hem de patronların ahlaki normlara dayanan cemaati, bir kısmı geleneksel, bir kısmı gelecektekin yeni biçimleri olmak üzere çok çeşitli yollarla güçlendiriliyordu. Mesela, 1960'larda mahalledeki birkaç varlıklı Sünni girişimci (varlıklı Alevi girişimci pek yoktu), mahallenin kalkınması ve yeni bir caminin inşa edilmesi için çok sayıda demek kumuştü. Camiyi, geniş bir dükkânlar kompleksinin yanına kurmayı tasarlıyorlardı. Bu dükkânların kira gelirleri, caminin, yapımından sonraki masraflarını karşılayacaktı. Bazı Osmanlı külliyelerinde olduğu gibi, içinde bir Kur'an kursu ve bir dispanser de olacaktı. Bu şekilde kendilerini diğer Sünni nüfusa entegre etmiş, sonuçta, aralarında Alevilere karşı, daha büyük bir dayanışma duygusu yaratmışlardı. Söz konusu camii, bugün, Çağlayan'ın girişinde bulunmaktadır. Mahalleyi kalkındırma dernekleri, görünürde bütün Çağlayan'a yönelik olsa da, faaliyetlerini, neredeyse tümüyle "Laz" olarak tanımlanan cemaate sınırlanmış, böylece, cemaatler arasındaki kutuplaşmayı pekiştirmiş, bu iki cemaatin kendi içindeki dayanışma bilincini daha da artırmıştır.

Dükkan sahibi varlıklı bir Alevi, burada "Kurt", yani Alevi cemaatinin odak noktası olmuştur. Bu kişi, "Kurt" kesimindeki ilkokulu yapurma derneğinin başkanıydı. Çağlayan'ın bu kesimindeki önemli önemsiz hemen hemen her projede aktif bir rol oynuyordu. Mahallenin bu kesimine, her türlü hizmet dernek çerçevesindeki girişimlerle, çoğu zaman onun inisiyatifıyla geliyordu. Dükkan, Alevilerin günlük buluşma yeriydi. Alevi cemaati, zenginlik ve meslek açısından Sünni cemaati kadar heterojen değildi; dolayısıyla, ara-

larında, cemaat bağlarıyla kapatılması gereken büyük uçurumlar bulunmuyordu.

Cemaat bağları, genellikle sınıf farklılıklarını aşan siyasi parti safılaşmalarıyla da pekiştiriliyordu. Çağlayan'daki Sünni işçi ve patronların çoğu Adalet Partisi'ni destekliyordu. 20 Adalet Partisi'nin, Anadolu'nun popülist İslami'na ve patronların girişimcilik beklentilerine hitap eden söylemi, bu desteği yaratan en önemli faktördü. Aleviler, daha çok sol partilere oy vermişler, Cumhuriyet Halk Partisi'ni, Birlik Partisi'ni veya daha düşük bir oranda Türkiye İşçi Partisi'ni desteklemişlerdir. Adalet Partisi'ne ise, bu partiyeye hakim olduğuna düşündükleri koyu Sünni yaklaşımdan ötürü yabancılaşmışlardır.

III

1960'ların sonları ile 1970'lerde, cemaat bağları, geniş çaplı bir işçi sınıfı hareketinin oluşumuna imkân vermemişti, ama belirli bölgelerde sınıf bilincinin gelişmesini ve radikal bir işçi hareketinin yükselişini dikkate alınarak yanlış olacaktır. Elbette bu iki durum zaman zaman birbirleriyle ilişkilidir.

1967'de kurulan, yeni bir solcu işçi konfederasyonu, DISK, Türkiye İşçi Partisi'yle sıkı bir işbirliği kurmuş, Türkiye'de, yoğun işçi faaliyetlerinin olduğu yeni bir dönem başlamış ve çok sayıda işçi arasında siyasi bilincin gelişmesini sağlamıştır. 1968'de Derby lastik fabrikasında, 1969'da Alpagut kömür madenlerinde yapılan büyük grevler ve 14-16 Haziran 1970'de binlerce işçinin katıldığı grevler ve kitile-

20 Oy verme tercihlerine ilişkin bu ve buna ilâz eden açıklamalar, Çağlayan'da, 1965 ve 1966 seçim sonuçlarının analizine dayanmaktadır. Seçim sonuçları için kullanılan kaynaklar şunlardır: 1950-65 Millîyetçilik ve 1961, 1964 Cumhuriyet Senato Dye Seçimleri Sonuçları, Ankara (Devlet İstatistik Enstitüsü) 1965, s. 702; 5 Haziran 1966 Cumhuriyet Senatosu Dyeçleri: Kurul Seçim Sonuçları, Ankara, (Devlet İstatistik Enstitüsü) 1967, s. 372-73.

sel gösteriler, bu yıllarda, Türkiye'deki işçilerin en azından bir kısmındaki siyasi bilincin gelişmesinin açık göstergeleridir.²¹ Bu radikal sendikalar faaliyetlerini aynı şekilde sürdürülebilir olsalar, etkilerinin ne kadar yaygınlık kazancığını bugün kestirmek imkânsızdır. 12 Mart 1971 muhtırasıyla Demirel hükümeti istifa etmiş, sıkıyönetim ilan edilmiş, sendika faaliyetleri aniden kesintiye uğramıştır.²²

1971'den önce, radikal sendikalar Kağıthane'de örgütlendirilen, imalatçıların çoğunun nispeten küçük olduğu Çağlayan'da herhangi bir sendikal faaliyet söz konusu değildi. Ancak, buradaki işçiler olaylardan haberdardı. Örneğin kimileri, büyük fabrikalarda çalışan komşularından olan birini öğreniyordu. Ayrıca, Türkiye'deki büyük grevleri ve solun diğer faaliyetlerini aktaran günlük gazeteleri de okuyorlardı. Bu olaylardan ne ölçüde etkilendiklerini söylemek zor. Birçoğu radikal sendikalara laik tutumlarından ötürü yabancılaşırken, birçok kişi de söz konusu olaylara katılmıştı. Ashında, sendika faaliyetlerine katılan işçilerin, bir yandan çatışmalarda yer almış, bir yandan da, bir şekilde, diat inançlarını korumuş olmaları mümkündür. Bu konu daha ayrıntılı incelemeyi gerektirmektedir.

Fatih'in edileceği üzere, sınıf bilinci, Çağlayan'da, işçilere oranla patronlar arasında daha hızlı geliyordu. Bu, giderek zenginleşmelerine ve kent içinde daha çok dolaymaları sayesinde kendi meslek ve sınıflarından insanlarla tanışma fırsatlarının olmasına bağlanabilir. Mahalledeki bazı yeni patronların, işadamları konularını güçlendirdiği, giyim ve

21 Türkiye'deki işçi sendikalarının bir değerlendirilmesi için bkz. Tokat Dereli, *The Development of Turkish Trade Unions*, İstanbul (İstanbul Üniversitesi Yayınları: 1349) 1968; o dönemdeki işçi hareketlerine ilişkin bir çalışmaya için bkz. Aml Coşkun, *Türkiye'de Sendikacılık*, Ankara (Ozgeçir Yayınları) 1973.

22 Bu yasa, 1973'te Türkiye'de sıkıyönetimin yürürlükte olduğu bir dönemde yayımlanmıştır. Daha sonra sıkıyönetim kalkmış, ancak işçi hareketindeki izleyen dönemlerdeki gelişmeleri araştırmak mümkün olmamıştır.

davranış biçimlerinin de değiştiğini gözlemledim. Sınıf farklılaşmasındaki bu açık göstergeleri hemen fark eden işçiler, onlara eskisi gibi *abi* demeyip *bey* diye hitap ederek alaycı bir tavır sergiliyorlardı. Patronlarsa bu durumdan rahatsız oluyor, zaman zaman bu yeni hitap şekline karşı nazif bir tutum takınacaklarını biliyorlardı.

IV

Bu çalışmanın yürütüldüğü dönemde, sınıf ve cemaat arasındaki etkileşimin ne yönde ilerleyeceği belli değildi. Geleneksel güçler, Çağlayan halkının toplumsal yaşamında ağırlıklı bir yer tutarken, güncel siyaset de olayları belirlemekte çok etkili oluyordu. Sınıf ve cemaat açısından, Türkiye'deki toplumsal değişimin yönünü anlamak için, diğer pek çok faktör arasında, ekonomik ve mali piyasalarının, Türkiye hükümetinin kararlarının, (ö sıralar Avrupa'daki Türk işçilerinin dönme olasılığından etkilendiği görülen) Türkiye'deki genel ekonomik durumunun, sendika faaliyetlerinin gücünün ve nüfuzunun göz önüne alınması gerekmektedir.²³

²³ "Class and Community in Urban Turkey" (C. A. O. Newson, *hulfa*, ed., *Commoners, Clients, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E. J. Brill, 1977).

23 Anitropolojinin metodolojisi teknikleriyle eğitilmiş bir olarak, ulusal veya uluslararası düzeydeki bu tür faktörleri sistemin edici ölçüde değerlendirmemeye göre olsa da, kent ortamında çalışırken, bunları göz ardı etmek çok zor. Mahalledeki doğrudan gözlemlenmeyen veya ortaya doğrudan yansımaları bu fenomenler, yerel düzeyde büyük etkiler yaratabilirler. Yaşadıklarını dikkate alıp bu etkileri göz ardı etmek, esasen, analizi çarpıtmak olur. Doğrudan yerel gözlemler, kapsamlı göz ardı etmeye yol açtığına göre, yerel düzeyde ne olduğunu tam olarak kavramak için mahallenin dışındaki dünyaya da bakmak gerekir. Yokarıda, sınıf ve işçi hareketini değerlendirerek böyle bir girişimde bulunmaya çalıştım. Tek bir yazıda söz konusu faktörleri ayrıntılarıyla ele almak imkânsızdır.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

MEKAN VE KİMLİKLER II KENTTE KADIN OLMAK



6. Hafta
1 Kasım 2018

KAYNAR Hakan, *Projesiz Modernleşme Cumhuriyet İstanbul'unda Gündelik Fragmanlar*, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yay., 2012, s. 196-228.



Kadının sokaktaki bu varlığı erkeği rahatsız eder. Bu rahatsızlık, kadını kamusal hayattan saklayan geçmişteki değer yargılarının bir sonucudur aslında. Geçmişte bu değer yargılarıyla kapatılan kadının kendine çizilen sınırları aşması yasaklandığından ve aslında bu yasaklar da az çok cinselliğe dair imalar taşıdığından, kadının yeniliğe dair duyduğu her türlü talep erkek tarafından yanlış tercüme edilir. Yabancı erkeklerden korunan kadın, kalesinden kendi isteğiyle çıktığında, onun kamusal alandaki varlığı bizatihi bir talep şeklinde algılanır erkek tarafından. Bu erkek rahatsızlığı kadına karşı duyulan bir rahatsızlık değildir. O kendisiyle, kendi arzularıyla mücadele etmek zorunluluğundan rahatsız olmuştur.

Sokakta Kadın

Batı'da, uzun Orta Çağ boyunca şehirli kadın için sokakta bulunmak tehlikeli bir durum değildi. Ancak 18. yüzyılın sonlarından itibaren şehirleri kalabalıkların mekânı hale getiren göçler, şehirlerin fiziki görünümünü ve yapısını değiştirdi. Çoğalan şehir içi trafik daha çok at, daha çok at ise daha çok pislik demekti. Bunun yanında şehrin eski ve yeni dükkânlarından, tabakhanelerden, mezbahalardan, tutkal ve diğer fabrikalardan yükselen kokular şehir havasını dayanılmaz kılıyordu. Daha da kötüsü varlığını borçlu olduğu burjuva için şehir artık çok kalabalıktı, sokaklarda sınıf ayrımı olmadan rasgele oluşmuş bir insan yığını omuz omuza yürüyordu. Seçkin erkek ve kadınlar çoğu kez daha düşük seviyeden insanlarla çarpışıyor, belki örselenip, itekleniyordu. Sokaktaki bu düzensizlik bir tür tereddütü ve zihin karışıklığını beraberinde getirdi. Bu karışıklığın abartılı bir anlatımı olarak sokakta fahişelerle karıştırılmış kadınların hikâyeleri gazeteciler ve yenilikçi yazarlar tarafından konu edinildi.⁵⁸⁹ Bütün bunlar kadının sokaktan çekilmeye başlamasının göstergeleriydi. Bunun bir sonucu olarak, bir erkek refakati olmadan seçkin bir kadının sokakta gezmesi istenmeyen ve onaylanmayan bir davranış biçimi oldu.⁵⁹⁰ Ancak İngiltere'de, 18. yüzyılın sonundan itibaren hızla endüstrileşen şehirleri çevreleyen fabrikalarda çalışmaya başlayan kadınlar

589 Benzeri bir hikâyeye Hüseyin Rahmi Gürpınar şöyle başlar: "Savaş yıllarında Hasibe Hanım, uğradığı gülünç bir felaketle tuhaf bir olayın kahramanı olmuştu. Hikâye İstanbul'a ağızdan ağza pek çabuk yayıldı." Hikâyede gıda için evdeki kişi sayısına göre verilen vesikayla fahişelere verilen vesikayı karıştıran, daha doğrusu ikincisine dair hiçbir bilgisi olmayan yaşlı bir kadının zührevi hastalıklar hastanesinde "vesika almak" için yaptığı komik mücadele anlatılır. En sonunda muayene masasında buradaki vesikanın ne olduğunu anlayan Hasibe Hanım, bir çok defa anlattığı bu anısını gülerek anlattıktan sonra: "Bir kadın için her zaman tehlike var. Tanrım kazasından esirgesin" diye şükreder. Bkz., Hüseyin Rahmi Gürpınar, *İki Hödüğün Seyahati*, Atlas Kitabevi, İstanbul, 1966, s. 71-78.

590 Elizabeth Wilson, *The Sphinx in the City*, Virago Press, London, 1991, s. 30.

için durum çok daha farklıydı. Sokakta görünüp, başka bir sınıftan erkekle rasgele çarpışmak bir yana, bazı durumlarda kadınlı erkekli grupların hep beraber yoksulluktan aynı odada üst üste uydukları görülüyordu.⁵⁹¹ İngiltere’de şehir planlanmasının 19. yüzyıldaki gelişimini, bu istenmeyen karşılaşmalar kadar, işçi sınıfının içinde bulunduğu durumdan doğan toplumsal roller de etkiledi.

Kalabalıkların şehre getirdiği önemli sorunlardan biri ahlakiydi. 1830’lu ve 40’lı yıllarda İngilizler, Protestanlığın şedit yanından ilham alarak fahişeliğe karşı sert kampanyalar düzenlemeye başladılar. İşçi sınıfı kadınlarının orta sınıf erkeklerce kullanıldığına dair popüler içerlemeyi bu kampanyalar üretti. Bunu toplumsal bir mesele kabul edenler, yazılarında, Londra sokaklarında müstehcen evlerden birine rastlanmadan gezilemeyeceğini yazıyorlardı. Evangelist bir genç anılarında, şehrin kadınlarıyla her adım başında bir karşılaşma yaşamadan yürüyemediğini ve yol boyunca, ergenlikten olgunluğa, her adımda bin bir baştan çıkarmaya maruz kaldığını söylemektedir. Öte yandan kadınlar da aynı tür baştan çıkarmayla karşılaşılıyor; ama onların bir kez “düşünce”, düzeyi artan bir aşağılanma ile karşılaşip erken ve trajik bir ölüme doğru gidecekleri düşünülüyordu. Evangelistlerin etkisinde kalmış ahlakçı değerlendirmelerden tamamen ayrılan görüş açısıyla fizikçi William Acton 1847’de yaptığı çalışmada, bu görüşe karşı fahişeliğin İngiltere’de sanılanın aksine daha da yaygın olduğunu söylüyordu. Hatta Acton, işçi sınıfındaki her kadının bu tür bir süreçten geçtiğini ve fahişeliğin sürekli bir meslek olmadığını düşünüyordu. Ona göre fahişeliği kaçınılmaz kılan şehrin koşullarıydı. Onlara sokak kızı denmesi de, fahişelerin bütün diğer kadınlardan daha çok sokaklarda olmasından dolayı bir tesadüf değildi. İşçi sınıfının kadınlarına sokak, orta sınıf kadınlarına ise Londra’nın hemen hemen her yerini kaplayan bahçeli evlerinde işten dönen kocalarını beklemek uygun görülüyordu.⁵⁹² Sonuçta İngiltere’de, şehirdeki kadınlar çoğu kez bir tür tanzim ve sürgün konusu oldu. Kadının çalışmaya devam etmesi düşüncesi ve kamusal alandan tamamen dışlanamayacağını kabul edilmesiyle birlikte şehir, baştan çıkarıcılardan temizlenip güvenli bir yer haline geleceği bir planlamaya tabi tutuldu.⁵⁹³

19. yüzyılda çalışma hayatı Fransa’da da kadınlar için zordu. Erkeklerle nazaran çok daha ucuza çalışıyorlardı. İngiltere’de olduğu gibi bu işlerin çoğu dikiş nakışla ilgiliydi. Bunun dışında diğer bir iş kolu tezgâhtarlıktı. İşçi kadınlar içinde en az kazanan ama buna karşın güzel giyinme şansına sahip olanlar

591 *A.g.e.*, s. 35.

592 *A.g.e.*, s. 38-41.

593 *A.g.e.*, s. 42.

tezgâhtarlık yapan genç kızlardı. Tezgâhtarların kamusal alanda giyimlerindeki bu rahatlıktan dolayı burjuvazi kadınlarıyla karıştırılması, dönemin ahlakçıları- nı kadınların şehirdeki hayatını düzenlemek konusunda harekete geçirdi. Burada da düzenlemenin ilk konusu fahişelikti. 1816'da Paris'teki bütün fahişeler kayde- dildi ve 1826'da her birine bir vesika verildi. Şehrin kendine özgü yapısı ve giyim alışkanlıklarındaki değişimlerden kaynaklanan karmaşa, devletin tehlikeli gör- düklerini işaretlemesine yol açmıştı. Şehir herkesin istediği kostümle istediği her hangi bir role bürünebileceği bir sahne haline gelmişti.⁵⁹⁴ Londra ve Paris her ne kadar şehirde kadının görünürlüğü konusunda aynı meseleyle, fuhuş problemiyle karşılaşsa da farklı fiziki çevrelere sahipti. Paris'te orta sınıf, Londra'nın aksine müstakil evlerde değil apartmanlarda yaşıyordu. Apartmanların fiziki özellikle- ri de Parislileri maaile bir kafe yaşantısına teşvik etti. Oysa 1789'dan önce bir kadının ahlaki yönden zayıflığını anlatmak için kafelerin çevresinde dolaştığını söylemek yeterliydi.⁵⁹⁵ Kafeye gitmek karı-koca, ailenin her ferdini kapsayan bir sosyalleşme olduğundan, kadının sokaktaki varlığı Londra'dakinin aksine cinsel veya sınıfsal anlamlarından daha çabuk kurtulmuş oldu. Neticede Avrupa'nın bu iki başkentinde, 19. yüzyılda yaşanan değişimle şehirde kadının kamusal hayata katılımı, en azından başlangıçta devleti eski bir meseleyle, fahişelikle karşı karşı- ya getirdi. Yeni şehir hayatının zorluğu özellikle işçi sınıfından kadınları bu tür hayata itebiliyordu. Bu tür problemler bir yana, namuslu ya da değil, kadın, şehir sahnesine fahişelerin açtığı kapıdan çıkmış gibi görünmektedir.

İstanbul'da Kadın: Mesirelerden Sokağa

19. yüzyıla daha girmeden Türkiye'ye gelen ve doktorluk mesleği sayesinde bazı hanelerin haremlerine giren Fransız Olivier, yabancı olduğu bu coğrafyadaki kadın-erkek ilişkilerini anlamak ve başkalarına anlatmak için açtığı bahiste, iki cins arasındaki ilişkileri düzenleyen onca engellemeye rağmen, hemcinsler arasın- daki ilişkilere ilişkin hoşgörüyü şaşkınlıkla karşılar:

"Buna karşılık, zevk kadınlarına, fahişelere ne müsaade edilir, ne de mü- samaha... Hükümet, bunlardan Müslüman olanlarını pek büyük bir şid- detle cezalandırır. Geceleri bunlardan bir kaçının sokaklarda, ötede beride yakalandığı ve diri diri çuvala konularak Sarayburnu'ndan denize atıldığı vakidir. Ama Beyoğlu sokaklarında kılık kıyafetlerinden, kadınlaşmış hal

594 *A.g.e.*, s. 49-50.

595 W. Scott Haine, *The World of the Paris Cafe: Sociability among the French Working Class, 1789-1914*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London, 1996, s. 180.

ve tavırlarından ne olduklarını, neye yaradıklarını çabucak belli eden Rum delikanlılarının müşteri beklmelerine kimse ses çıkarmaz.”⁵⁹⁶

Oysa Olivier, çoğu seyyah gibi önyargılarıyla hareket ediyor ve kısmen yanılıyordu. Söylediği gibi iktidar her ne kadar fahişeliği yasaklamış olsa da, dünyanın her şehrinde olduğu gibi İstanbul’da da fahişeler vardı, ancak bunlar sokaklarda özgürce dolaşmıyorlardı. Bunların bazıları her ne kadar oturdukları mahallelerde sıradan davranışlarıyla dikkat çekmek istemeseler de komşular hangi eve ne kadar yabancıyı girdiğini bildiklerinden kendilerini saklayamazlardı. 16. yüzyılda fahişeler oturdukları mahallelerden toplanıp, öyle Sarayburnu’ndan denize değil hapse atılmışlar, delikanlılardan aşık olup onlarla evlenen olduysa da yine padişahın emriyle bu yeni evliler şehirden kovulmuşlardı.⁵⁹⁷ Bu tür kısıtlamalar meslek erbabını yaratıcı çözümler bulmaya itiyor, çamaşır yıkayacak karısı olmayan bekârların bu ihtiyaçlarını karşılamak için çamaşırçı kılığına giriyorlardı.⁵⁹⁸ Fahişeler İstanbul’da, 19. yüzyıla kadar çoğunlukla bekârlarla beraber anıldılar. Ne zaman çevre halka verdikleri veya hastalık yaydıkları zannıyla bu bekârların odaları yıkılsa, buralardaki fahişeler de ortaya çıkardı.⁵⁹⁹

Öte yandan yine 19. yüzyıla kadar İstanbullu kadınlar sanıldığından daha çok erkekler tarafından görünür haldeydiler. Beyoğlu bir yana her gün onları şehre, çarşıya taşıyacak bir bahaneleri olmadığından belki içine kapalı mahallelerde yaşıyorlar, kendilerini yabancı erkeklerden sakınıyorlardı. Haliyle şehrin, kadın ve erkeğin sık sık gündelik içinde rastlantıyla karşılaştıklarını söylemek zor olsa da bayram ve tatil günlerinde İstanbullularca doldurulan mesireleri, iki tarafın birbirini görmesini sağlayan yerlerdi. Bunların en eskisi Kâğıthane, Kanuni zamanından beri şehrin en popüler mesire alanıydı. Asıl ününe III. Ahmed döneminde kavuşacaktı. Yatağı değiştirilmiş derenin her iki yanına yapılan rıhtımlar ve her iki kıyıda inşa edilen kasırlarla köşkler, burayı bütün İstanbul için çekici bir eğlence yeri haline getirmişti.⁶⁰⁰ Musahipzade Celal’in canlandırdığı 1750’lerdeki bir Kağıthane eğlencesi, bu tür mesire yerlerinin kadın ve erkekler için ne tür imkanlar sağladığına dair sahnelerle doludur:

596 Olivier, *Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul*, çev. Oğuz Gökmen, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1977, s. 79.

597 Ahmet Refik Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 29.

598 *A.g.e.*, s. 31.

599 Reşat Ekrem Koçu, “Eski İstanbul’da Ahlak Zabıtası”, *Hayat Tarih Mecmuası*, 5, Haziran 1970, s. 14–15.

600 Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, s. 103.



Bayramyerinde piknik, Kağıthane (1929–30); Suna ve İnan Kıraç Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

“Bu hây-ü huy içinde, ne maceralar cereyan ediyor, ne aşıkane va’d üvâfdler, ahdü peymanlar teati ediliyordu. Ne âramsuz nazendeler, ne işve eda mahbubeler, ne fettan dilbazlar, aşıkleriyle sesiz sadasız neler, neler konuşuyorlardı.”

“Çeşmenin yanında bir kadın, elindeki incili çevresinin bir ucunu düğümleyip avucunda saklıyor, bu hareketiyle çeşmede atını sulamak bahanesiyle, temaşayı cemali yâra aşıkına: (Temkini unutma; mevkiim müsait değildir) demek istiyordu.”

“Yaldızlı mavi koçosunun içinde sakın sakın oturan güzel hanım, elindeki sarı fulyaları koparıp çemenler üzerine atıyor ve âşıkına, senin için sarardım soldum, harap oldum demek istiyor. Ağaca dayanıp mahzun mahzun düşünen âşık, bu itirafına mukabil siyah tahrirli, al lâleyi bir vaz’ı sadakârane ile kokluyor ve cananına: ‘Ateş i aşkımdan yanıyorum’ demek istiyordu.”⁶⁰¹

Ancak bütün bunların yaşandığı Kağıthane’de, kadınların giyimde iyice kapanmalarına ve sokaktan evlerin içine çekilmelerine neden olacak olayların ipucu da vardır. Musahipzade, aynı öyküde Kağıthane’ye eğlenmeye gelmiş bir anne-kız’ı

601 Musahipzade Celal, *Eski İstanbul Yaşayış*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1946, s. 128.

geçmişte olanların bilgisiyle konuşturur. Kalabalıkta kaybettiği kızını çeşmenin başında bulan endişeli anne, yaşadığı telaş nedeniyle onu azarlarken, su içerken yaşmağını sıyırılmış genç kızın yüzünü gören iki yeniçeri neferi de çeşmenin yanına yanaşır. İki nefer aralarında az önce gördükleri dudakların güzelliğine dair "kiraz"lı benzetmeler yapar. Bunun üzerine annenin, kulağına eğilip kızına söyledikleri, bir bakıma İstanbullu kadınların sonraki yıllarda neden evlerine kapandıklarını da açıklar: "İşitiyor musun? ... adamı omuzlayıverirler."⁶⁰² İstanbul'un kadınlar açısından en tehlikeli olduğu zaman, gerçekten de 18. yüzyılın ortalarından başlayarak, yarımada İstanbulu'nda imkânı olan herkesi Haliç'in kuzeyine kaçırın Yeniçerilerin ocaklarıyla beraber şehrin yüzünden ve tarihten silindikleri 1826'ya kadar geçen yıllardı. "Bu devirlerde kül halinde bütün zabıta teşkilatı felce uğramış, söz ayağa düşmüş, kız oğlanlar değil, dört kaşlı delikanlılar bile sokağa çıkamaz olmuşlardı."⁶⁰³

Kâğıthane'deki Sadabad ve diğer köşkler, bir yığın neden arasında, buradaki eğlencelerin de tetiklediği söylenen Patrona Halil İsyanı'ndan sonra gözden düştü ve akabinde -I. Mahmud döneminde- üç günde tarumar edildi. Kağıthane'nin tekrar İstanbullular nezdinde popüler olması yeniçeriliğin kaldırılmasından hemen sonra gerçekleşecekti.⁶⁰⁴ Ancak bundan sonraki yıllarda İstanbul'da mesire eğlencesi ve onun arkasında saklanan kadın-erkek piyasasını canlandıranlar, şehrin sakinleri değil Mısır'dan gelen misafirleriydi. Abbas Paşa'nın valiliği esnasında İstanbul'a göç eden Mısırlı pek çok paşa ve hanımı, şehre gelir gelmez satın aldıkları köşk ve yalılarda sürdürdükleri yaşam tarzlarıyla İstanbul'un bürününü etkilemişti. Misafirleri izleyen saray kadınları da onlar gibi arabalara binip mesirelere hatta şehrin kalabalık meydanlarına piyasa yapmaya indiler. Bütün bunlar olurken, Kırım Savaşı nedeniyle şehre gelen müttefik İngiliz ve Fransız askerlerin esnafa bıraktığı para, kısa bir süreliğine de olsa şehirde sefahatin yukarıdan aşağıya doğru çabucak yayılmasını sağlamıştı. Artık İstanbul esnafı da Boğaziçi'nden yalılar tutuyor, 19. yüzyılın Divanyolu'nda kendisini gösteriyordu. Bu arada Kağıthane tekrar gözde bir mesire yeri halini aldı. "Gerek orada, gerek Bâyezid meydânında arabalara işâretlerle mu'âşaka usûlü hayli meydân aldı" diyen Ahmed Cevdet Paşa bu değişimlerin sonucunu da açıklıyordu: "Zen-dostlar çoğalup mahbûblar azaldı. Kaym-i Lût sanki yere batdı. İstanbul'da öteden berü delikanlılar için ma'ruf u mu'tad olan aşk u alaka, hâl-i tabî'isi üzere kızlara müntakil oldu."⁶⁰⁵

602 *A.g.e.*, s. 127-128.

603 Koçu, "Eski İstanbul'da Ahlak Zabıtası", s. 16.

604 Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, s. 145.

605 Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzat*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 9.

Ancak bu özel günlerde (bayramlarda, tatillerde) ve özel yerlerde (mesirelerde) gerçekleşen kadın-erkek karşılaşmasının, gündelik hayat düzeyinde karşılığı abartılmamalıdır. Kadınların evden çıkmak için bahaneleri o kadar azdı ki, muhtemeldir ki İstanbul'un dört bir yanında yatan evliyaların dilekler konusundaki fonksiyonel ayrılığı, bu tür bir kadın yaratıcılığının sonucuydu. Böylelikle evlenecek kızı olan kadınlar şehrin bir başka mahallesinde yatan evliyaı ziyaret ederken çocuk isteyenler bir başkasına gidiyorlar, evliyalar da sadece bu dileklere cevap vermiyor, aynı zamanda kadınların güneşlenmesine ve hava almasına da hizmet ediyorlardı. Her ne kadar kadınlar çok fazla sokağa çıkmasalar da mahallelerin birbirlerine bitişik nizam evlerinde kaç-göç ve mahremiyetin aşkın önüne koyduğu onca kafese ve perdeye rağmen, komşu erkek ve kızlar arasında birbirine âşık olanlar oluyor, ancak bu aşklar nadirattan sayıldığı için bir efsaneye dönüşüp bütün İstanbul halkına malum oluyordu. Öte taraftan, kadınla erkeğin aralarında aşk olsa da her türlü temas kısıtlandığından, bunların her türlü hareketi bir tür simgeye dönüşüyor ve taraflar birbirleriyle yine nesnelere üzerinden iletişim kuruyorlardı:

“Komşunun oğlunu seven kız, şayet ele avuca sığmaz kısmından ise maksadını sevgilisine anlatmak için, her şeyi göze alarak bir takım çarelere başvururdu. Meselâ oğlanın göreceği bir odada, ekseriya kurusun diye sabun veya olsun diye elma dizilen pencere üstlerine bir dilim ekmek, bir limon ve bir kömür parçası koyardı: helecan içinde beklerdi. Delikanlı karşiki pencereden bunları görürse anlardı ki, komşu kızı, kendisinin aşkıyla kömür gibi yanmış, limon gibi sararmıştır. Peki, ya kuru ekmek ne mânaya delâlet eder? Bu en mühimidir: “Tek seninle birleşeyim, evleniyim... Bütün ömrümce kuru ekmek yemiye razıyım!”⁶⁰⁶

Ahmet Rasim, âşıklar arasındaki bu iletişimi “muhabbet dili” ya da “pandomima” diye adlandırdığı yazısında, bu dili oluşturan nedenleri de sıralıyordu. Kadınla erkek, yan yana yürümek şöyle dursun ne tramvayda ne vapurda konuşabiliyor ne de arabaya beraber binebiliyordu. Hatta arka sokaklarda bile bir kadınla konuşan erkekler, aralarındaki ünsiyeti anlamak isteyen polislerce sorguya çekiliyorlardı. Bütün bu zorluklar da kadınla erkeği sürekli işaretlerle anlaşmaya teşvik ediyordu. Örneğin Ahmet Rasim, buluşacağı kadının saçlarının topuz olup olmamasından görüşmenin ne kadar süreceğini bilebiliyordu. Mesire yerlerinde, eğer kayıkta piyasa yapılıyorsa, çiftler arasındaki

606 Refik Halid [Karay], *Üç Nesil Üç Hayat*, s. 34.

en önemli iletişim aracı kadınların kendilerini güneşten korumak için yanlarına aldıkları şemsiyelerdi.⁶⁰⁷ 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şehrin içinde olduğu değişim, şehri bir yandan nev zühur mahallelerle büyütürken şehre yeni mesire yerleri de kazandırdı. Öte yandan gelişen ulaşım araçlarıyla şehrin küçülmesi kadın-erkek karşılaşmasını şehrin içine taşıyıp gündelik bir rastlantı haline getirdi. Kadınlarla erkekler artık denizde, karada, sayısız mesire yerlerinde kayık ve arabalarla karşılaşırken, bunlara bir de yine evliyalara fonksiyonel hayır hizmetlerinin benzeri olan tatlarıyla ünlü sular eklenip, yeni mesire yerleri yarattı. Yine Ramazan eğlencelerinin mekânı haline gelen tiyatrolar, kafeslerin ardından olsa da balkonda oturan kadınların sahnede olup bitenler kadar aşağıda oturan erkekleri de seyretmelerini sağladı.⁶⁰⁸ Ancak bu özel yerler dışında kadınlar sokakta görünmekten hâlâ çekiniyorlardı. II. Abdülhamid'in henüz tahta çıkmadığı yıllarda özellikle Beyoğlu'nun Levanten sakinleri, hızla İstanbul'daki bir Avrupa şehrine benzeyen mahallelerini terk edemiyorlar, "tatsız karşılaşmalardan ürktükleri" ve "hem kendileri hem de karıları" için korktuklarından hep kalabalık gruplar halinde geziyorlardı.⁶⁰⁹ 1900'den sonra Müslüman kadınların sokakta, sarayına dönen padişah tarafından bizzat, bazen içkili yerlerde de muhbirler tarafından görülmesi sarayın sık sık uyarılar yapmasına neden oldu. Bu uyarılarda sürekli İstanbullu kadınlar geleneksel giyim kurallarına uymaya davet ediliyordu.⁶¹⁰ 1899 yılında İstanbul'a gelen Norveçli yazar Knut Hamsun, Eyüp'e giden bir Haliç vapurunda İstanbullu kadınların II. Abdülhamid'e rahatsızlık veren bu tarz davranışlarını gözlemliyordu: "Vapur hareket edip de rüzgâr esmeye başlayınca, güvertedeki güzellerden bazılarının yaşmakları uçuşuyor; ancak yaşmağı tekrar örtmek için pek de acele edilmiyor."⁶¹¹

Meşrutiyet'le birlikte imparatorluğun hemen her yerinde olmadık kapılar açmaya başlayan hürriyet kelimesinin muğlaklığı da kadınlar tarafından başka türlü yorumlanacaktı. Kadınlar hürriyet kavramını kamusal yaşamlarını kısıtlayan kuralların ihlali olarak algıladılar ve her zaman olduğundan daha çok sokağa çıktılar. İşte tam bu noktada, siyasal otorite Batı şehirlerindeki gibi

607 Ahmet Rasim, *Dünkü İstanbul'da Hovardalık*, s. 185-188.

608 Refik Halid [Karay], *Üç Nesil Üç Hayat*, s. 36.

609 Bertands Bareilles, *İstanbul'un Frenk ve Levanten Mahalleleri*, çev. Ali Berktaş, Güncel Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 48.

610 Vahdettin Engin, *Sultan Abdülhamid ve İstanbul'u*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2001, s. 55-57.

611 Knut Hamsun ve Hans C. Andersen, *İstanbulda İki İskandinav Seyyah*, çev. Banu Gürsaler-Syvvertsen, YKY, İstanbul, 2006, s. 37.

bir düzenleme ihtiyacı duysa da İstanbul'da kadın Batı'dakinin aksine kısmi bir dokunulmazlığa sahipti. Kadının sokaktaki varlığı bir müdahale gerektirse bile, bu müdahaleyi yapacak olan polis ve onun temsilcisi olduğu otorite kadına dokunamazdı.⁶¹²

Öte yandan meşrutiyetten sonra şehirde oluşan yeni koşullar, herhangi bir bahanenin ardından sokağa çıkan kadın için bu nadir imtiyazı bir görev haline de getirecekti. Hem savaşların İstanbul'da azalttığı erkek nüfusun yerini doldurmak gerekliliği hem de kadınların sosyal yaşama katılmaları konusunda iktidardaki İttihatçılar ve onları besleyen entelektüel birikimin düşünceleri, kadını bir daha dönmek üzere evinden dışarı çıkarttı. Meşrutiyetten sonra İstanbul'da kurulan sayısız kadın derneklerinden birinin ismi bütün bunları açıklamaya yeterlidir. "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyet-i İslamiyesi" isimli bu derneğin hamisi Harbiye Nazırı ve Başkumandan Enver Paşa'nın eşi Naciye Hanım'dır. Kadınlara iş bulup "kendilerini namuskârâne temin-i maişete" alıştırmayı amaçlayan derneğin bir yandan da toplumdaki aile yaşamını desteklemek üzere erkekleri yirmi beş, kadınları yirmi yaşlarında evliliğe teşvik etmesi,⁶¹³ cemiyetin sadece istihdam kaygısıyla çalışmadığını düşündürebilir. Sadece bu cemiyet değil, İstanbul'da kurulan kadın derneklerinin çoğu, Türk ve Müslüman kadınların para kazanmasını istiyor ve buna imkân sağlamak için çeşitli girişimlerde bulunuyordu. Ne var ki bunlar da geleneksel "kadın" ve "el" işleriydi, örneğin dikiş dikmeleri için terzi evleri açıyorlardı.⁶¹⁴

Bu yıllar özellikle bazı banka ve özel kurumlarda kadınların beyaz yakalı memurlar sınıfına katıldıkları bir dönemdir. Telefon memureliği gibi kadınlar için uygun görülen işlerde ise, bu tür hizmetleri veren şirketlerin yabancılarla ait olmasının bir sonucu olarak Müslüman kadınlar diğerlerine nazaran oldukça az bir oranla istihdam ediliyorlardı. 1914 yılında, Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmaniyesi'ne iş için başvuruda bulunan 200 Türk kadından sadece yedisinin başvurusu kabul edilmişti, ancak kurumda 120 kadın memure çalışıyordu.⁶¹⁵ Başka kurumlarda ise kadın çalışanlar erkeklere oranla çok az sayıdaydılar. En azından Osmanlı Bankası özelinde kadınların

612 Palmira Brummet, *İkinci Meşrutiyet Basınında İmge ve Emperyalizm, 1908-1911*, çev. Ayşe Anadolu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 439.

613 Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti: Kadın Askerler ve Milli Aile", *Tarih ve Toplum*, 51, Mart 1988, s. 34-35, 37.

614 Yavuz Selim Karakışla, "Dersaadet Telefon Anonim Şirket-i Osmâniyesi ve Osmanlı Kadın Telefon Memureleri-III", *Tarih ve Toplum*, 36/214, Ekim 2001, s. 41-45.

615 *A.g.e.*, s. 43.

işgücüne katılımı düşünüldüğünden daha azdı (1911-30 yılları arasında bütün çalışanların %4'ü).⁶¹⁶

Sanayide çalışan kadınların sayısı sektöre göre değişiyordu. Ticaret ve Ziraat Nezareti'nin 1913 ve 1915 yıllarında yaptığı istatistiklerde kadınların bu iş kollarında ne oranla yer aldığı gözlemlenebilir. Kadınlar, toprak sanayi diye anılan tuğla, kireç, çimento gibi üretimlerde yer almıyorlardı. Buna karşılık şekerlik, konserve, tütün ve dokuma sanayinde kadınların erkek işçilere oranı bazen %50'yi aşıyordu. Konserve ve şeker imalatında çalışan sayısı, 1913'e nazaran 1915 yılında, kadınlar ve erkekler için aynı oranda düşmüştü. Sadece tütün ve dokuma sanayiinde kadın işçiler erkeklerden boşalan yerleri doldurmuş görünmektedirler. İzmir ve İstanbul'daki fabrikalara ait rakamlarla, tütün üreten iki fabrikada çalışan işçilerin 1913'te 2.109'undan 923'ü, 1915'te 2.237'sinden 1.086'sı kadındı.⁶¹⁷ Makriköy Askeri Bez Fabrikası, Yedikule Fabrikası ve Manisa Fabrikası'ndaki işçilerin 1913'te %50'si, 1915'te %55'i kadındı.⁶¹⁸ Çoğu İstanbul'da bulunan çeşitli dokuma imalathanelerindeki kadın işçilerin oranları 1913'te %70'i, 1915'te %74,3'ü bulmuştu.⁶¹⁹ Hangi sektörde olursa olsun kadın işçilerin gündelikleri genelde erkeklerin kazandıklarının yarısıydı. Ancak istatistiğe tabi olan işletmelerden anlaşılacağı gibi İstanbul'da işçi kadınlar, kadının şehir sahnesinde sürekli bir rol almasını sağlayacak kadar da kalabalık değildiler.

İstanbullular şehrin 1910'lardan itibaren sadece düşman orduları tarafından işgal edilmelerine üzülmediler. İstanbul, Balkanlardan gelen Türk muhacirlerin beraberlerinde taşıdıkları hüznle sakinleri için daha da kötümser bir havaya büründü. 17 Temmuz 1922 tarihine kadar İstanbul'a sığınan 70 bin Müslüman mülteciye, Balkanlardaki görevleri otomatikman sona eren 5 bin memur eklenecekti. Çeşitli tarihlerde İstanbul'a getirilen esirlerin sayısı ise 7 binin üzerindeydi.⁶²⁰ Şehir bir anda yardıma muhtaç bunca yabancıyla dolunca yöneticiler çeşitli çözümler arıyor, muhacir kadınların dikiş ve örgü gibi meşguliyetlerle iş hayatına katılmalarını sağlıyorlardı. Ancak asıl büyük göç Rusya'dan geliyordu. İstanbul'a

616 Laurence Ammour ve Lorans Tanatar Baruh, "Çalışan Kadından Bir Kesit (1911-1934): Osmanlı Bankası Kadın Personeli", *Tarih ve Toplum*, 31/183, Eylül 2001, s. 16-17.

617 *Osmanlı Sanayii: 1913-1915 İstatistikleri*, haz. Gündüz Ökçün, Hil Yayınları, İstanbul, 1984, s. 77.

618 *A.g.e.*, s. 136.

619 *A.g.e.*, s. 150.

620 Mehmet Temel, *İşgal Yıllarında İstanbul'un Sosyal Durumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 94-95.

Rusya'dan 200 bin mülteci geldi. İstanbul'daki Rus mültecilerin sayısı bunların çeşitli ülkelere sevk edilmeleriyle 1921'de 34 bine, 1922 yılı Kasım ayında 28 bine düştü. Ancak bu kadarı bile İstanbul'da kadınları; ama daha çok da erkekleri etkilemişti.

Belki de yıllardır kendine tabi olan bir milletin yani Rumların kadınlarına benzemek veya benzetilmekten imtina eden Müslüman kadınlar, bu yeni misafirlerin her şeyini taklit etmekte oldukça rahat davrandılar. Uzun süren gemi yolculuklarında, kendilerini bitiren sakınmak amacıyla kestikleri saçlarını ellerine geçen her hangi bir bezle saklayan Rus kadınları, İstanbul kadınları arasında "Rus başı" denilen modayı yarattı. Yıllardır Fülürye diye anılan köyün adı Ruslar sayesinde Florya oldu, İstanbullular burada kadınlı erkekli denize giren Rus kızlarını seyretmek için plaja koştu.⁶²¹ Öte taraftan Ruslar, bunca zamandır İstanbullu kadınların yapamadıklarını yaptı, kamusal mekânı erkeklerle beraber paylaşmaya başladılar. İstanbullu erkekler bu Rus kadınların garson olarak çalıştıkları pastanelerin müdavimi oldu. Rus kadınlar sadece Beyoğlu çevresinde, kendi açtıkları lokanta ve pastanelerde İstanbullu erkeklerin karşısına çıkmıyorlardı. Sarışın mavi gözlü Rus kızları sur içi İstanbulu'nun bütün kahvehanelerinde tombala oynatıyor, Beyoğlu kafeşantanlarında parası olan İstanbullu erkeklerin daha hoş vakit geçirmelerini sağlıyor, Direklerarası'ndaki tiyatrolarda yılların "etine dolgun" kantocularını sahneden indirip İstanbullu erkeklerin güzellik anlayışını değiştiriyorlardı.⁶²² İstanbul'a geldikleri ilk günlerde karınlarını doyurmak için mücevherleriyle kürklerini satan Rus kadınları, geçen birkaç yıl içinde bu kayıplarını İstanbullu erkeklerin sayesinde fazlasıyla telafi edeceklerdi. İstanbullu kadınlarsa her ne kadar başlarda bu güzel kuzeylileri taklit edecek kadar sevseler de çok geçmeden varlıklarından şikâyetçi olmaya başlayacaklar, Rus kadınların gençlere kötü örnek olduğundan müşteki, bunların şehirden kovulmalarını isteyeceklerdi. Polis müdüriyetine verilen bir şikâyet dilekçesinin altındaki imzaların hepsi "yüksek ailelere mensup bazı hanımlar"a aitti.⁶²³ Ne var ki hanımların bu istekleri yerine gelmediği gibi Ruslar, yıllar sonra şehri terk etseler bile kadın-erkek ilişkilerinde onların sayesinde elde edilen birikim İstanbullulara kâr kaldı. Sokağa çıkmak, Ruslarla beraber İstanbullu diğer hayat kadınlarının sayesinde de İstanbullu diğer kadınlar için sıradan bir

621 Zafer Toprak, "Haroşalar", *İstanbul*, 1, Nisan 1992, s. 72.

622 *A.g.e.*, s. 72-76.

623 *A.g.e.*, s. 79.

hâl aldı. Hatta artık genç kızların çoğu “yola çıkmadıkça koca bulamıyor”du ve bu durum bir zamanlar “yollu” kadınların bulunduğu sokakları düşünen ebeveynlerinin gözlerini yaşlandırıyordu.⁶²⁴

Öte yandan savaş ve işgal yıllarının havası, yıllardır sokaktaki kadını koruyan geleneksel değer yargılarını da zayıflattı. Şimdiye kadar kadınlar imparatorluğun çoğu şehrinde ekonomik ve sosyal hayata katılsalar ve kamusal mekândaki varlıkları dönem dönem değişse de, toplumsal kurallar, kadınla erkek ilişkilerini asgari bir sınırdan tutabiliyordu. Ahmet Rasim’in “Fuhş-i Atık”ın çeşitleri arasında saydığı “hususî”, aynı isimli kitabı yayımladığı 1922 yılında çoktan “aşk” halini almıştı. Eskiden bu “hususî” ilişkinin taraflar arasında oluşması hiç de kolay değildi. “Can ile canan”, birbirlerini görseler hatta vapurda, tramvayda denk gelseler bile, el ele tutuşmak bir yana birbirlerinin seslerini bile duymazlardı. Oysa cumhuriyet yıllarından hemen önce, kadınlar ve erkekler için şehir çok değişmişti; şehir bir zamanlar bin türlü engelle ikisini birbirinden saklarken, artık iki taraf da onun sayesinde birbirlerini görüyorlardı. Ahmet Rasim, İstanbul’daki bu gelişimi, Batı’da çok sonraları şehrin bu halini bir sahneye benzeten 20. yüzyıl yazarlarını imrendirecek bir biçimde şöyle anlatır:

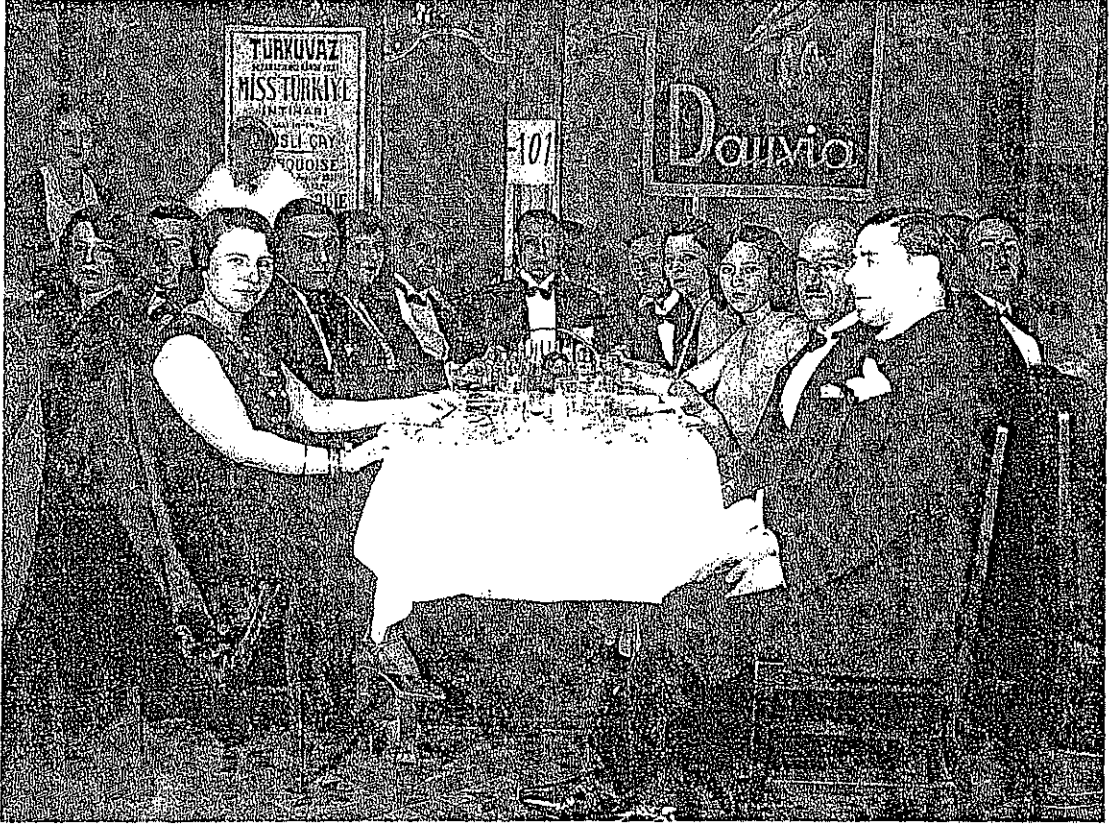
“Şimdiler bu ‘pandomima’ kalmadı. Bu hayat da söndü; mesireler, parklar, sokak ortaları, çayırlar, dere kenarları, vagonlar, vapurlar, arabalar, sandallar birer ‘yeni sahne’, birer ‘Darübedâyi’ oldular. Repertuvar zengin, kulisler geniş, localar bol, yerli, yabancı, yanaşma aktörler çok, aktrisler sayısız, koltuklar geniş, paradiler dolu, gişeler açık... Yalnız, suf-löre gerek kalmadığı için tulûat oynanıyor.”⁶²⁵

Sahnedeki Yönetmen: Cumhuriyet

Kamusal mekânda sadece işaretler aracılığıyla gerçekleşen kadın-erkek ilişkileri, doğaçlamalarla değişen bir tulûat gösterisine dönüşmüştü. Cumhuriyetle beraberse, şehir sahnesinde kendiliğinden gelişen bu oyun, suflör dışında, profesyonel bir tiyatronun istihdam ettiği hemen hemen bütün kadroya sahipti. Her şeyden önce perde, vapurda, sinemada ve hayatta sonuna kadar açılmıştı. Sinema ve edebiyat gibi sanatlar, gramofon aracılığıyla popülerleşen şarkılar “aşk oyununun” senaryosunu ve repliklerini yazıyor; vapur, tramvay, sinemalar, dans salonları ve sokak, dekorun parçalarını oluşturuyor; yeni kurulmuş

624 Ahmet Rasim, *Dünkü İstanbul’da Hovardalık*, s. 267.

625 A.g.e.



Cumhuriyet gazetesinin düzenlediği "Miss Türkiye İntihabı", Türkuvaz (18 Ocak 1931); Suna ve İnan Kıraç Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

Cumhuriyet kadına ve erkeğe yeni roller verip, kostümlerin değişmesini sağlıyordu.

Kadınlar nasıl II. Meşrutiyet'in serbestlik isteyen herkesin kullandığı "hürriyet" şiarını kendilerince yorumlamışlarsa, Cumhuriyet'in varlığını da zaten bir süredir koşullara uymak gerekçesiyle içinde oldukları değişimin güvencesi olarak gördüler. Cumhuriyet'in kadınların sosyal hayata katılmasındaki ısrarı, toplumsal hayatı dönüştürme isteğinin bir parçası olduğu kadar bir zorunluluktaki. 1927'de yapılan sayım sonuçlarına göre Türkiye'de yaşayan 13 milyon kişinin %16'sı şehirlerde yaşıyordu⁶²⁶ ve bunların %35'i İstanbulluydu. On beş-kırk dört yaş arasındaki kadınlar bütün ülkede yaşlıları olan erkeklerden 400 bin daha fazlaydı ve bütün Türkiye'de dul kadınların sayısı 1 milyondtu.⁶²⁷ Bu yüzden yeni kurulan devlet kadınların işgücüne katılmasını hararetle savundu. Yine erken Cumhuriyet döneminde, genişleyen devlet hizmetleri ve buna bağlı olarak yeni kurulan

626 Frederic C. Shorter, "The Population of Turkey after the War of Independence", *International Journal of Middle East Studies*, 17/4, November 1985, s. 429.

627 *A.g.e.*, s. 420, 431.

şirketler kadınların iş alanlarını genişletti ancak eğitilmiş kadınların oranı bu yeni pozisyonları dolduracak kadar yeterli değildi. Yine de ülkede 1929 yılında 5 binin üzerinde kadın öğretmen vardı.⁶²⁸ Bütün bunlara rağmen Cumhuriyet'in kadına biçtiği rol, her türlü baskıdan bağımsız bir meslek kadını değil, "yeni insanların" eşleri olabilecek "yeni kadın" rolüydü.⁶²⁹ 1920'de kendi eşlerini seçebilme ve boşanma davası açabilme hakkına sahip olan kadınların bu tür özgürlükleri Cumhuriyet reformlarıyla da artmaya devam etti. 1923'te temel eğitim kız çocukları için de zorunlu hale getirildi. Aile hukukunu düzenleyen Medeni Kanun 1926'da yürürlüğe girecek, kadınlar 1930'da yerel seçimlerde, 1934'te genel seçimlerde oy verme hakkına sahip olacaklardı. Ancak bütün bunlara rağmen "Kemalist reformlar, kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin geliştirilmesine katkıda bulunmayı değil, Türk kadınlarını, onları daha iyi birer eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle" donatmayı amaçlıyordu.⁶³⁰ Bunlar, Cumhuriyet'in kurulmasından hemen sonra gerçekleştirilmesi zor modernleştirme projeleriydi ve Cumhuriyet'in kendi "modern" kadını yaratması da zaman alacaktı. Ancak Cumhuriyet'ten önce zaten doğmuş olanlar, yeni rejimin kadınlara tanıdığı özgürlüklerden sonuna kadar faydalandılar. Problem, yeni devletin projesine başladığı tarihle, karşılaştıkları koşullara uyum sürecinde kendi tecrübeleri üzerinden değişen vatandaşların modernleşme süreçlerinin senkronik olmamasıydı. Gürpınar'ın, *Meyhanedeki Kadınlar*'ından biri olan Behiye de kadınların bu kazanımlarının geri dönüşü olmayacağını söyler:

"Bundan sonra kocalar karılarını değil, isterlerse karılar kocalarını boşayacaklar. Kadınlar erkeklerini dövecekler. Kadınlar, yüzyıllar boyunca çektikleri Asya'ya ait esirliğin tepkisi dönemindedirler. İntikamlarını alacaklar. Paşalar, Beyler, Efendiler Ankara'da değil, gökyüzünün en üst katında toplantı yapsalar Havva kızlarıyla baş edemeyeceklerdir."⁶³¹

Bu yüzden, her ne kadar rolleri yeni rejim dağıtsa da kadın ve erkek için sahnede doğaçlama bir zorunluluktu. Kostümler ve dekor değişti ama tuluat devam etti.

628 *A.g.e.*, s. 436.

629 Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. Ayşe Berktaş Hacımizaoglu, Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul, 1998, s. 50.

630 Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *a.g.e.*, s. 52.

631 Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 11.

Henüz İstanbul, Ankara'ya tabi bir vilayete "kalb edilmeden", İstanbul'daki kadın, Ankara'da ülkeyi düşman işgalinden kurtarmak için toplanan ve tamamen erkeklerle müteşekkil meclisin gündemine aldığı konulardan biridir. Burdur Mebusu Akif ve yirmi üç arkadaşı, verdikleri tavrında İstanbul'da işgal kuvvetlerinin zabiteleriyle kamuya açık yerlerde dans eden kadınların ve bu olaydan mesul bulunan erkeklerin uyarılmasını istiyorlardı. Tavrında imzası bulunan vekiller ayrıca yakın bir gelecekte bu kimselerin hareketlerinden dolayı şiddetle mesul tutulacaklarını Meclis'in ilan etmesini istiyorlardı.⁶³² Tavrın okunmasından sonra imza sahibi vekillerden Aldulgafur Efendi, "elbette bir gün gelecek ki T.B.M.M. bu ihtarının, bu protestosunun ne demek olduğunu gösterecek" şeklinde tehditkâr cümleler sarf ederken meclis sıralarından meçhul ve mutedil cevaplar geliyordu: "Burayı ıslah et sonra İstanbul'a geç."⁶³³

Vatan toprağı ile kadın bedeni arasında kurulan benzerlik, işgal İstanbulu'nu konu alan anı ve romanların en çok rastlanır sahnelerinden biridir. Yakup Kadri'nin nedense sonraki kuşakları gerçekliğine ikna etmekte çok başarılı olan "Sodome ve Gomore" miti, işgal İstanbulu'ndan en abartılı manzaralar içinde bir Türk kızının, Leyla'nın hayatı çevresinde şehrin içine düştüğü "ahlak çöküntüsünü" işler. Cumhuriyet'in ilan edilmesinden sonra da İstanbul'un bu imajı, Ankaralılar nezdinde devam eder. Yukarıdaki meclis tartışmasında, bahsi geçen tavrı itiraz eden milletvekillerinin de söylediği gibi, kadın-erkek ilişkileri "ıslah edilmesi" gereken bir konudur. Öyle ki Reis-i Cumhur Mustafa Kemal Paşa'nın, İstanbul'daki "meyhanelerde çıkan rezaletin" gazetelerde çıkan haberlerdeki kadar vahim olup olmadığını sorması üzerine İsmet Paşa, verdiği cevapta âdeta Yakup Kadri'ninkinden çok daha kötümser bir hava betimliyordu:

"İstanbul'da meyhanelerin filhakika muayyen bir nispette arttığı ve işret belasının İstanbul'u yakıp kavurduğu ve ashab-ı namusdan ailelerin akşamüstünden itibaren sarhoşluk dolayısıyla meserethane haricinde bulunmaları tehlikeli olduğu zabıta vekayinin ve adliye-i iştigale sevk iden hadisatın mahsus bir tarzda arttığı hususatının Dahiliye Vekaleti'nin ifade eylemekte olduğunu arz eylerim."⁶³⁴

İsmet Paşa bu cevabı yazmadan bir ay önce, 1924 Eylülünde İstanbul'daki gazinoların denetimi için kurulmuş bir komisyon, yaptığı araştırmalardan sonra

632 Türkiye Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi, Yüz otuz yedinci İqtıma, C. 15, 31.12.1337, s. 270.

633 *A.g.e.*, s. 270.

634 Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi, 30.01.40.237.5 (3.10.1924).

Beyoğlu'ndaki 960 barın hijyen ve ahlaki nedenlerle kapatılmasına karar vermişti.⁶³⁵ Ancak bu tür engellemelere rağmen İstanbul eğlence hayatı kendince çözümler bulmaya, siyasal iktidarlar da bu yeni çözümleri kısıtlamaya devam etti. Bundan üç yıl sonra, benzeri bir takibat, bu kez polis müdüriyeti tarafından dans salonlarını ve otelleri hedefliyordu. Bu tür aramalar sırasında, faaliyete devam etmesi istenmeyen işletmelere yangın çıkışı gibi isteklerle zorluk çıkarılıyordu. Müslüman kadınların dans salonlarına ve yanlarında bir erkekle otellere kabul edilip edilmemesi konusunda çıkan tartışmaları vali vekili, polis müdürü gibi görevliler yalanlıyordu.⁶³⁶ Konu hakkında bir gazeteciye beyanat veren vali vekili, dans salonları için "Dans mektebi mi bar mıdır? Herhalde dans salonu namıyla bir mahal küşadı manasız bir şeydir. Ve bu kabil mahallere müsaade edilmez" dedikten sonra, gazetecinin bu gibi yerlere Müslüman kadınların alınmasının yasaklandığına dair sorusunun cevabında da yukarıda geçen "ıslah"ın ipuçlarını verir.

"Esasen böyle, Hıristiyan kadınlarına müsaade edilmiştir, Türk kadınlarına müsaade edilmemiştir gibi tefrik muameleleri yapılmış değildir. Ancak sürtük tabir edilen ve sokaklarda dolaşan bazı Müslüman kadınların (Eldarado) vesaire gibi umumi mahallere giderek istirahat-ı umumiye-yi selb edecek hareketlerde buldukları ve bazı vakıa-ı zabitanın zuhuru-na sebebiyet verdikleri cihetle bu hareketlerine memnuat edilmesi ve bu kabil mahallere bu sürtük tabir edilen kadınların duhullerine memnuat memurin-i aidesine tebliğ edilmiştir."⁶³⁷

Cumhuriyet de, bütün diğer iktidarların kontrol dışı büyüyen bir şehirle karşılaştığında yaptığını yapmak zorunda kalır; Eldarado ya da sokak "sürtük"lerden temizlensin ki, Cumhuriyet'in ideal kadını sokağa çıkabilsin. Ancak aşağıdaki çoğu örnekten de anlaşılacağı üzere, İstanbul'da değişim, hemen hemen her kesimden kadın üzerinde bir etki bırakmıştır. Çünkü herhangi bir proje olmaksızın da kendi alanını sürekli genişleten modernleşme, ona katılmak isteyenlere vesika sormaz.

Kadınlar Sokağa İniyor

Lefebvre, modernitenin bir çaba olduğunu söyler. İnsan, arzunun ne olduğunu keşfetmeye ve onu kendine mal etmeye çabalamaktadır. Cinselliğin bir ihtiyaç olduğu düşüncesi yerini tamamıyla farklı bir başka kavrama bırakmıştır; arzuya.

⁶³⁵ *British documents*, 30, 1997, s. 216.

⁶³⁶ *Son Telgraf*, 13 ve 15 Teşrinisani 1924.

⁶³⁷ *Son Telgraf*, 15 Teşrinisani 1924.

Modern zamanlarda aşk ise, hemen şimdi edinilen zevk ile sonsuz tutku arasında bir yerdedir.⁶³⁸

Fransız filozofun modernite tanımından yola çıkarak, modernliğin, arzularına direnen insanlar için geçerli olduğu iddia edilebilir. İnsan nasıl ki teknolojinin yardımıyla doğadan gelen felaketlere direniyor ya da o felaketlerin gündelik hayatın düzenini bozmasına izin vermiyorsa, kendi yarattığı dünyada kendi doğasıyla da bir mücadele içindedir. Benzeri bir mücadeleyi, 1920'lerin İstanbulu'nda daha çok erkekler vermek zorunda kalmıştır. Artık erkekler için şehrin kalabalık dünyasında, insan zihnini sürekli uyararak birçok manzaranın içinde kadınlar, eskisine nazaran daha çok rastlanır hale gelmiştir. Bu, erkek için yeni bir durumun tecrübesidir. Daha önce ondan saklanan ve kendisinin diğer erkeklerden sakladığı kadın, onlar gibi sokaklardadır ve erkek buna uyum sağlamak zorundadır. Bu uyum sağlama süreci sadece erkekle kadının kamusal hayatta beraber yaşamasına ilişkin değildir. Dahası erkek, kendi içinde kendisiyle, arzu ve aklı arasında kalır. Bu yeni durumda erkek kendisini sürekli arzularıyla mücadele ederken bulur. Gündelik hayatın tarihinde erkeğin bu mücadelesi, ancak aklının arzusuna mağlup olduğu anlarda gözlemlenebilir. Bu mücadelenin mağlupları sadece taciz haberleriyle ortaya çıkmaz. Kıskançlıkla kendilerine, rakiplerine ve kadınlara zarar veren erkekler de mücadelenin dolaylı mağluplarıdır. Kadının, erkek istesin istemesin, bir şekilde sokakta görünmesi, o sokağın akılla arzusu uyum sağlamamış erkeklerle dolu olduğu düşünülürse, kadını daha sakınılır kılar. Ancak gündelik yaşamın belirleyicileri yani kadını sokağa çıkararak koşullar ortadan kalkmış olsa bile, onun tekrar eve girmeyeceği gerçeği erkeği çaresizleştirir. Artık o sürekli arzulanacak, arzularını bastırmayı öğrenecek ve kıskanacaktır.

"Kadına Söz Atanlar Var"... Bu, Selahaddin Güngör imzasıyla yayımlanan bir haberin başlığıdır. Güngör, Sarıyer'de Çırçır Yolu'nda gördüğü bir hadiseyi gazete sütunlarına taşır. Bir kadın, çocuğunun elinden tutmuş yürürken, "hayta biri de" kadının peşine düşer. Önüne geçer, arkasına dolanır, kadına "mırıl mırıl" bir şeyler söyler. Kadınsa bu "sırnaşık gölge"den kurtulmak için yolunu değiştirir; ama mütecavizden bir türlü kendini kurtaramaz. Tekrar yolunu değiştirir, geriye döner, ayakta bekler ama "hayta" erkek bir türlü peşini bırakmaz. Kadın, bütün bu çabaları sonuç vermeyince peşindeki adamı uyarır; ama diğeri buna aldırmaz, sırtıdır. Hatta daha ileri gidip kadını bu kez elle taciz eder. Kadın, kurtuluşu koşarak kaçmakta bulur. Sarhoş saldırgansa kadının arkasından küfür ederek tacizine devam eder.⁶³⁹

638 Lefebvre, *Introduction to Modernity*, s. 192.

639 *Tan*, 18 Ağustos, 1935.

Selahaddin Güngör, *Tan* gazetes muhabiri. Bu çalışmanın daha önceki bölümlerde atıf yapılan yazılarında olduğu gibi, şehrin çeşitli yerlerindeki gündelik tecrübelerini röportajlara dönüştürüp yayımlar. Bu yazılarda Güngör, kh Sarıyer'den kalkan bir vapurla hafta sonu tatilinde eğlenmek için mesirelerden birine giden İstanbulluların arasına karışır kh Darlfnn ğrencilerinin pansiyonlarında kalarak ğrenci yaşamını gözler önüne sermeye çalışır. Yukarıdaki haberse Güngör'n bu gibi röportajlarından tamamen farklı. Diğerleri genelde elde ettiği gözlemlerden bir yazı çıkarmak için gönüllü olduğu deneyimlerdir. Ama Güngör, bu kez şehir hayatında rastladığı, karışısına çıkan, daha önce kurmadığı ve tamamen dışında olduğu bir olayı kk de olsa bir haber haline getirmiş, başlığı atarken de rastladığı olaya ilişkin görüşünü peşinen belirtmiştir. Haberi bitirirken yargılamasını yapar, kararını da verir:

“Yoluna giden temiz bir kadına laf aran hele eli dokunan bir adamın baba olmağa hele bir kadını sevmeğe hakkı var mıdır? Ne yazık ki, kadın erkeğin omuz omuza yürüdüğü bu mutlu çağlarda bile, ağızlarını zifos saçan birer bataklık olmaktan kurtaramamış kimselere rastlıyoruz. Böylelerini dünyaya erkek olarak geldiklerine pişman etmelidir.”

Sarıyer'de o gün olayın kahramanlarından başka kimse var mı, bu anlatılanlardan ortaya çıkmıyor; ama olayın en azından bir seyircisi olduğu açık, olayı “diğer”lerine anlatan anlatıcının kendisi, yani Selahaddin Güngör. Bu gündelik hayata ait sıradan olayı belli ki gazeteye taşıyarak bir mesaj veriyor. Ama mesajı verirken kendisi de rahatlıyor, “hayta”yı cezalandırmayı düşünmek, “hayta”yı gerçekten cezalandırmanın yerine geçiyor böylece. Bu yer değiştiren eylem belki okurlara da sirayet edecektir. Onlar da, şahidi olmasalar bile, muhtemeldir ki Güngör'n anlattıkları üzerinden mtecevize nefret, kadına şefkat duyacaklar. Böylelikle duyumsama gerçekten yapmanın, düşünmek gerçekleştirmenin yerini alacak. Onlar da Güngör'n “böylelerini dünyaya erkek olarak geldiklerine pişman etmelidir” sözünü onaylayacaklar; ama kimse bunu kimin yapacağı sorusuna cevap vermeyecek.

Burada, en azından gazetecinin hayal ederek ya da düşünerek gerçeğin tatminine ulaştığı iddia edilebilir. Böylelikle onunla “hayta”nın arasındaki fark da ortaya çıkıyor. “Hayta” arzusunun peşinden giderken aklını kaybediyor, hatta aklına gelen her neyse hemen orada harekete geçiyor; kadına dokunuyor. Güngör ise, belli ki olayı gözlerken bu sarhoş erkeğe sinirlenmiş, çocuğuyla yürüyen -metinde kadının temizliğinin kanıtı bu olmalı- bir kadına söylenenleri yaşadığı çağın gerçeğiyle bağdaştıramıyor. Bütün bunlara rağmen herhangi bir müdahalede

bulunmuyor. Sebebi ne olursa olsun bir sarhoşla tartışmak istememiş olabilir. Mütecavizin “dünyaya erkek geldiğine pişman” edilmesi düşüncesinin Güngör için yeterli olduğu söylenebilir.

İkisinin arasındaki farkı, duyumsadıklarını gerçekleştirmeye dair yapıp yapmadıklarını ortaya koyuyor. İşte burada, Güngör’ü diğerinden, “modern” olarak haberin kahramanı “hayta”dan ayıran fark; birinin eğitilmiş bir gazeteci, diğerinin kadınlara sarkıntılık eden bir sarhoş olmasından dolayı ortaya çıkmamaktadır. Birincisinin diğerine kıyasla modern olduğu iddia edilebilir, çünkü cinsellik içermese de arzusunu, yapmak yerine yapmayı düşünmekle dizginleyebilmiştir.

Bu ikisi yani yapmakla düşünmek arasındaki gerilim, 1920’li ve 30’lu yıllarda İstanbullu kadınlarla karşılaşan, geçmişe ve geldikleri yere bağlı olan erkekleri baskı altına aldı. Bu yeni durumun tecrübesinde İstanbullu erkekler, kendilerini kaybettiklerinde, kadınlar için zor durumlar ortaya çıkacaktı. Kadının sokakta en az erkek kadar görünür olma süreci berikinin kendi arzusuyla mücadelesinin sonucu olarak sancılı geçmiştir. Birçok kadını sokağa çıktığına pişman eden erkeğin bu mücadelesi, daha çok, önce de belirtildiği gibi taciz olarak kuvveden fiile çıkar.

Darülfünun Edebiyat Şubesi talebelerinden bir kız öğrenci, müşteri olarak gittiği Tophane’deki dükkânlardan birinin sahibi tarafından taciz edilmişti. Dükkândan toplu iğne satın alan (haberde aynı zamanda başına belayı da aldığı söyleniyor) öğrenci, habere göre sonraki günlerde buna pişman olacaktı:

“Bu şahıs mütemadiyen genç hanıma lakırdı atmakta, müstehcen kelimeler sarf etmektedir. Bu terbiyesizliğini dün gece de tekrar etmiş olduğundan artık canına tak diyen hanım,

– Sen beni tanıyor musun, nedir bu?

diye sormuş, mütecaviz bu suale tekrar terbiyesizce cevap vermiş, bununla kalmamış genç kızın üzerine saldırmış...”⁶⁴⁰

Bütün bunlardan sonra çıkan arbedede öğrenci kız, vitrinin üzerine düşünce kırılan camlar kolundaki damarlardan birini keser. Çıkan onca gürültüden sonra çevreden gelenler onu kurtarıp dükkân sahibini de “zabita memuruna” teslim edecektir.

Birinci haberde olduğu gibi, mütecavizin karşısındaki konuşunca -ne dediğinin bir anlamı yok- harekete geçmesi anlamlıdır. Belki de şehirde gözleriyle yaşayan bir varlığa dönüşen erkekler için karşı cinsle girdiği her türlü diyalog, görsel çekiciliği davete dönüştüren bir bahane şeklinde yorumlanıyordu. Aslında

kadın-erkek ilişkilerinin yukarıda bahsedildiği gibi konuşmalardan değil de bu ikisi arasında bazı simgeler üzerinden yürümesi, erkekleri kadının her türlü hareketinden davetkâr bir anlam çıkarmaya itiyordu. Kadının, erkeğe olan ilgisini yere mendilini atarak gösterdiği bir coğrafyada, esnaflar bir kadının sürekli kendi dükkânından alışveriş yapmasından farklı anlamlar çıkarabilirdi. Bu çıkarımların çoğu kez yanlış olması da oldukça doğaldı.

Kadını yanlış anlayan ya da yanlış anlamak istemiş olanlardan biri de belli ki Ali Murtaza isimli makinisttir. Eyüp'te Topçular Mahallesi'nde oturan ve mezbahada çalışan Ali Rıza, müdavimi olduğu kahvenin arkasındaki bir odada kalan Fatma'ya davetsiz misafir olmayı denemişti. Fatma, Sütlüce'deki kahvelerden birinde garson olarak çalışıyordu. Fatma'nın müşterisi erkekler olan bir yerde çalışmasından ve tek başına yaşıyor olmasından cesaret alan Ali Murtaza, bir akşam, saat sekizden sonra yalnız kadının kapısına dayanır. Fatma, bütün ısrarlara rağmen kapıyı açmaz. Ali Murtaza çakısını kullanarak içeriye girer. Bunun üzerine feryatlarını yükselten Fatma, sesini kahvede çalışan çıraklardan birine duyurmayı başaracak ve kendisini kurtaracaktır. Murtaza ise Sütlüce'den kayıkla Eyüp'e geçerken, daha doğrusu kaçarken yakalanmıştır.⁶⁴¹

İstanbul'da kadınların garsonluk yapması, yukarıda da bahsedildiği üzere, beyaz Ruslarla başlamıştır. "Kadın garson" fikri, müşterilerini arttırmak isteyen bazı kahveci esnaf tarafından kullanılmış olmalı ki zamanla Sütlüce gibi Türklerin çoğunlukta olduğu semt kahvelerine kadar yayılmıştır. Bu moda aslında İstanbul'un semtlerinden Anadolu şehirlerine de geçmişti. Örneğin, sinemaya gitmek için beş yıldır beraber yaşadığı "dostunu" terk eden ve bu yüzden sinema bölümünde andığımız haberin kahramanı "Giridli" Hayriye, dostu kahvecilik yapan Acem Süleyman'ın bütün itirazına rağmen garsonluk yapmaya gittiği taşradan, hükümetin kasabalardaki kahve ve gazinoların kadın istihdamını yasaklaması nedeniyle geri dönmüştü.⁶⁴²

Kadınlar erkeklere hizmet etmek dışında, erken Cumhuriyet İstanbulu'nda geç saatlere kadar sokakta kalmaktan da çekinmiyordu. Gerçi sokaktaki bu varoluş sık sık erkeklerce tehdit edilir. Örneğin Etyemez Mahallesi, Sultan Çeşme Sokağı sakinlerinden Bedriye, evine dönerken Recai'nin saldırısına uğradığında saat 22.30'dur.⁶⁴³ Sinemaya gitmek üzere akşamleyin dışarı çıkan Arap Hatice ile kardeşini Üsküdar'da manavlık eden Orhan ve Hasan engellediklerinde güneş

641 *Son Saat*, 21 Teşrinievvel 1927.

642 *Son Saat*, 26 Teşrinievvel 1927.

643 *Tan*, 19 Ağustos 1935.

çoktan batmıştır.⁶⁴⁴ Bütün bu tehdit ve tacizlere rağmen kadınlar sadece sokakta, sinemada değil, erkeklere ait olduğu varsayılan mekânlarda, yani meyhanelerde de görülürler.

Hüseyin Rahmi'nin 1924 yılında yazdığı *Meyhanede Kadınlar* hikâyesi, bu bölümde ele alınan meselelerin neredeyse çoğunu kapsayan, klasik bir Gürpınar hikâyesidir. Heybeliada'nın yalnız sakini, hikâyelerinin çoğunda yaptığı gibi olayı anlatırken, uzama yerleştirdiği bir başka kahramanla kendi düşüncelerinden de okuru haberdar eder ve yine kahramanlar uzun, felsefi tartışmalara girer. *Meyhanede Kadınlar*, isminden de anlaşılacağı gibi Cumhuriyet'le beraber değişen değer yargılarını ve özellikle de kadınları ele alır. Ancak bu mizahi anlatıda, Gürpınar yaşananları yer yer eleştirirken hikâyenin yazıldığı dönemi gerçekçi bir şekilde yansıttığı gibi, bir yandan da geleceğe dair isabetli tahminlerde bulunur. Hikâyede, Cumhuriyet'ten birkaç yıl önce başlayan ve kadınların toplumdaki yerlerini değiştiren kanunları kendince abartılı biçimde yorumlayan İstanbullu kadınlar karikatürize edilir. İçki yasağının kapalı mekânlar için kaldırılmasından sonra kocalarıyla meyhaneye giden kadınların hikâyesidir bu. Meyhanede içtikleri biranın etkisiyle kâh şarkı söyleyen kâh karşısındaki erkeklerle uzun tartışmalara giren kadınların keyifleri, en sonunda meyhaneye Behiye'nin "kaynana"sının bir zamanlar kendi yerine oğluna almak istediği Meliha, kocası ve arkadaşlarının gelmesiyle bozulur. Bu kadınlı erkekli medeni kalabalık, bir süre sonra, bu iki kadının hiç neden yokken tartışmaya başlamasıyla geceyi polislin karşısında bitirir. Havada uçan bira şişeleri meyhanenin camlarını kırmış, Rum meyhaneci de kadınların iyi birer müşteri olmadığına karar vermiştir.

Bu eğlenceli akşamın henüz başlarında, "sayıları artan biralar hanımların nazik başlarını iyice" döndürüp, şarkı söyleyen seslerini iyice yükseltmelerine neden olur. Bunun üzerine masadaki beylerden biri hanımları uyarır. Kadınlar bir köy gazinosunda olduklarını ve etrafta kimsenin olmadığını söyleyince tedirgin koca karşısındakileri ikna etmeye çalışır:

"Vitrinlerin dışında beş on seyirci peyda oldu. Türk kadınının gazinoda içmesi ve sonra da çalıp çağırması bu çevrenin çok garip gördüğü belki de hazmedemeyeceği bir (*Phénoméne*) hadisedir. Eğlenceyi tadında kesersek iyi olur sanırım."⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1924.

⁶⁴⁵ Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 19.

Oysa çok değil oldukça kısa bir süre içinde, İstanbul kadınların içki içmesine ve meyhanelere gitmesine de alışacaktır. Gürpınar'a yukarıdaki hikâyeyi kurgulaması için gereken malzeme, dönemin gazetelerinde mebzul miktarda bulunur.

"İkisi de çıt kırıldım, ikisi de sürmeli gözlü, karmen dudaklı" iki genç hanım Beyoğlu'nda bir meyhanede içtikten sonra, caddenin iki yanındaki dükkânların kepenklerine çarpa çarpa yürürken polisin dikkatini çekmiş ve "alenen sarhoşluk ettiklerinden" tutuklanmışlardır. Çıktıkları mahkemede savcı, bu hanımların içki yasağına muhalefet ettiklerinden dolayı cezalandırılmalarını talep eder. Fahriye'yle Faika ise bütün bunları yarı gülerек izlemişlerdir. "Hatta Reis Bey bir daha yapmalarını tenbih ederken omuzlarını silktiler." Dışarıya çıkarken de "Ben (20) gün yattıktan sonra..." sözleriyle, mahkemeyi izleyen muhabire göre "yine içeceklerini anlatmak" istemişlerdir.⁶⁴⁶ Bu iki genç kadını Beyoğlu meyhanelerine götüren sebep nedir, haberde belli olmasa da, savcı ve hâkimin ikisini de hapisaneye göndermesi sadece sarhoşluklarına bağlanamaz. Yukarıda da bahsedildiği gibi, dans salonları ve otellere karşı özel ilgi gösteren vilayet memurlarının amaçlarından biri de Beyoğlu'ndaki eğlence mekânlarından "sürtük tabir edilen" kadınları ayıklamaktır. Ancak sarhoşluklarıyla değil sokaktaki tavırlarıyla dikkat çeken kadınlar sadece Beyoğlu'nda değildir. Annesini öldüren kocası hapse girdikten sonra, kocası Neşet'in sütkardeşiyle "sevişmeye" başlayan Makbule, "kapı aralarında, karanlık köşelerde" süren bu macerasından dolayı kayınbiraderi İlyas tarafından uyarıldıktan sonra da bu tür hareketlerine devam etmiş, "... hatta bir gün Ayasofya merkezi dâhilinde biraz hayâsı olan kadınlara yakışmayacak tarzda bazı hareketlerde bulunmuş"tur.⁶⁴⁷ Şükriye'yi ise ağabeyi "Sirkeci'de bazı âlüftelerle birlikte gezerken" görmüş ve hiddetinden dişlerini kırmıştır. Olay üzerine kardeşini döven "Şükrü derdest edilmiş, ahlaksızlığa başladığı tahakkuk iden Şükriye de kendisine vesika verilmek üzere polis müdürlüğüne götürülmüştür."⁶⁴⁸ Bu iki kadını, çevrelerindeki erkeklerin nefretini üzerlerine çekecek kadar değiştiren önemli nedenlerden biri, içinde yaşadıkları koşullar olabilir. Birinin annesi kocası tarafından öldürüldüğüne -ki kocası hapisanededir- diğeri de ağabeyiyle birlikte yangın yerinde bir kulübede yaşadığına göre, yoksullukları aşikârdır. Ancak ne kadınlar sadece ekonomik koşullar yüzünden Sirkeci veya Ayasofya sokaklarında başlarına iş açacak davranışlara girer ne de polis bu kadınlardan bazılarını vesika vererek ahlaklı olanla olmayanı ayırabilir.

646 *Cumhuriyet*, 8 Eylül 1924.

647 *Cumhuriyet*, 10 Eylül 1924. Makbule başka bir gün kocasının sütbiraderi olan Ekrem'le bir derenin kenarında "en müstekreh vaziyette" yakalanmış, bütün bunlardan sonra da kayınbiraderi İlyas tarafından öldürülmüştür.

648 *Cumhuriyet*, 20 Teşrinievvel 1924.

1924 yılının Eylül ayında, Beyoğlu'nda Madam Sera'ya ait randevuevine baskın düzenleyen ahlak polisi, girdiği odalardan birinde bir erkek ve kadına rastlar. Bu alelde vaziyeti bir gazete haberi haline getiren ise odadaki çiftin kimliğidir. Erkek, "İstanbul çarşısında kuyumculuk eden Karabet isimli bir Ermeni genci...", diğeryse "hüviyeti meçhul bir Türk kadını" dır. Aslında olayı fevkalade yapan ayrıntı kadının evli olması ve "Karabeti sevdiği için ayaklarıyla istiyeye istiyeye o randevuevine gittiğini, siyaha boyanmış gözlerini kapamadan" itiraf etmesidir. Kadının kabahati o kadar büyüktür ki, savaş ve işgal dönemlerinde ortaya çıkan ve aracılık yaptıklarından dolayı birdenbire büyük paralar kazanıp muhit değiştiren nevezhur zenginlerden biri olması muhtemel olan kocasının mesleği de gazetenin nezdinde birdenbire değer kazanır. "Sabahtan akşama kadar çalışarak komisyonculuk yapmak suretiyle tedarik ettiği parayı, sırf karısının ve o karısından olan üç yavrucağın müreffeh bir hayat yaşaması için sarf ve istihlak eden adam", karısının içinde bulunduğu bu durumu hissetmemiştir. Evli olduğu halde bir randevuevinde aşığı ile polis tarafından basılan kadının bu günahı işlerken seçtiği arkadaşının kimliği, anlaşıldığı kadarıyla, kendisine özel muamele yapılmasına neden olur. Randevuevinde evli bir Türk kadınının Ermeni aşığıyla yakalandığı haberini alan şube müdürü suçluyu bizzat ziyaret eder. Karşısındaki kadının suçunu âdeta bir muhasebeci gibi çözümler. Evlidir, bir Rum kadının randevuevinde Ermeni bir gençle yakalanmıştır. Haberi aktaran gazetecinin kelimeleriyle "taşıdığı Türk kadınlığı namını böyle adi bir surette terzil etmeye" kalkışmıştır. Polis müdürünün bu sözleriyle daha önce aşığına isteyerek, kendi ayaklarıyla gittiğini "gözleri kapanmadan" söyleyen kadın tam tersine ağız değiştirerek pişman olduğunu, bir daha böyle bir şey yapmayacağını, kocasına lütfen haber verilmemesini, ağlayarak, yalvararak ister. Gazeteye göre kadın "yaptığı günahın hesabını o anda öder". Kendisine özel muamele yapılmasına neden olan "Ermeni aşık" figürü bu kez kurtarıcısı olur. Çünkü üç çocuk annesi bu kadın "Belki de hain bir Ermeni tarafından tuzağa düşürülmüş" tür. ⁶⁴⁹

Sadece kadın-erkek ilişkilerine veya Cumhuriyet'in ilk yıllarında İstanbul'da "ahlak sorunlarına" dair değil, satır aralarında görünüp kaybolan milliyetçiliğe, komisyonculara ilişkin değişen yaklaşıma kadar, dönem için açılacak bir çok tartışmaya malzeme olacak bu metin, uzun, yargılayıcı ve abartılı cümlelerden anlaşılabilir gibi bir edebiyatçı tarafından yazılmıştır. Yukarıdaki bu haber, cumhuriyet yıllarının "ucuz roman" yazarlarından birinin, Esat Mahmut (Karakurt)'un imzasını taşımaktadır. Haberin yayımlandığı tarihte öğrenci olan yazar, dönemin

649 *Son Telgraf*, 2 Teşrinievvel 1340.

bir çok diğ er edebiyatçısı gibi gazetecilik de yapmıştır. Ancak haberin altındaki imzanın edebî kimliği bu bölümde yapılan tartışma açısından metni değ er-siz kılmaz. Bilakis haberin devamında Esat Mahmut'un yazdıkları, bu çalışma-nın, Cumhuriyet'in ilk dönemi boyunca sokaktaki kadının bir "tanzim" veya bir "ıslah" nesnesi olduğu yönündeki fikrini destekler. Dahası otoritenin en önemli problemi "düş müş" kadınlarla diğ erlerini ayırmak konusunda yaşadığı düşünce-sini de kuvvetlendirir.

"Şube müdürü izzet-i nefsinin ve milliyetini aş k denilen bir mefhuma yok bahasına satan bu kadını serbest bırakmak suretiyle ıslah-ı hal edeceğine kail oldu. Hadiseyi zevcine ihbar etmedi. İşte feci ve o nisbetde vahim bir hadise zannetmeyiniz ki yalnız bu kadının başına gelmiştir. Hayır. Elde ettikleri hürriyetin sarhoşluğuyla kendilerini kapıp koyveren Beyoğlu'nun barlarına Kadıköy'ün randevuevlerine düş en bu makule kadınlar bugün çoktur. Daha geçenlerde Taksim barlarından birinde sarhoşların el ş a-kırtıları arasında ortaya çıkıp göbek atmaya kalkan kadın artık Türk ka-dınlığı nesline mensup değildir. O ancak Paris mahallesinden Fevziye'ye taşınmış kadınlar nesline mensuptur. Fakat soruyoruz bu nesil ile diğ er nesli ayırmağa berikiler içinde sukûta hazır olanları kurtarmağa ne zaman muvaffak olacağız."⁶⁵⁰

Yeni Cumhuriyet, bu iki kadın "nesli"ni birbirinden ayırmada zorlanır. Bu-nun iki sebebi olabilir. Müslüman Türk kadınları kendilerini belli edecek kıya-fetlerinden artık vazgeçmiştir. Daha önceki yıllarda gitmeyi tercih etmedikleri dans salonu, gazino gibi yerlere gitmeye başlamışlardır. Oysa daha önceleri, bu gibi yerlere gidebilenler, bu gibi yerlerde olmaları için kendilerine para verilen kadınlardır. Böylelikle yeni kurulmuş bir rejim olarak Cumhuriyet, kadınların gündelik yaşamlarına getirdiği özgürlükle birlikte kendisi de yeni bir problemle karşılaşır.

Çözümlerden biri, bu tür problemlerle karşılaşan idarelerin yaptığı gibi, "düş en bu makule" kadınları kayıt altına almaktır. Bunun için sık sık denetimler yapılır. Kışın Beyoğlu'ndaki barlar, yazın Boğaziçi ve Adalar'daki yazlık gazinolar denetlenerek "bu makule" kadınlara vesikalar verilir, on beş günde bir muayenele-ri yapılarak faaliyetlerinin devamına izin verilir.⁶⁵¹ Ancak vesikası olmadığı halde yaşamak için bu tür bir yolu seçmiş kadınları diğ erlerinden ayırmak kolay değildir.

650 *Son Telgraf*, 2 Teşrinievvel 1924.

651 *Son Saat*, 25 Temmuz 1926.

“Bu nesil” kadınlar kamusal mekânlarda bir problem çıkarmadıkları sürece kendilerini ahlak zabıtasının vesikasından ve yeni rejimin ayırıcı damgasından kurarabilirler. Ancak akşamcı ataların sözüyle bu tür mekânlarda tüketilen içkiler şişelerde durduğu gibi durmaz ve polise “bu nesli” diğerinden ayıracak ipucunu verir. Bu ipucu, yukarıda bahsi geçen Faika ile Fahriye’nin yakalanıp mahkemeye çıkarılmasının nedeni olan sarhoşluktur.

Mesela eğer müşterisi İbrahim’le beraber gittiği gazinoda içkiyi fazla kaçırmasa, zabıta İkbâl’in farkına varmayacaktı. Kasımpaşa’da oturan gazcı İbrahim Mehmed, “Teyyare Bayramında dört başı mamur bir şekilde eğlenmek istemiş. Ve bir de kadın tedarikine lüzum görmüş”. İbrahim Mehmed zor da olsa Beşiktaşlı İkbâl’i eğlencesine katılmaya ikna eder. Ancak “İbrahim ile İkbâl eğlencelerine devam etmekte iken, içtikleri rakının tesiriyle olacak ki aralarında kavga zuhur etmiş ve birbirlerine ağza alınmayacak lakırdılar söylemeye başlamışlardır”. Haberde, hakkında “Beşiktaşlı” olması dışında bir ayrıntı verilmeyen İkbâl o kadar ileri gider ki en sonunda olaya zabıta müdahale eder. İkbâl’i de tahkikat yapmak üzere karakola götürür.⁶⁵²

Sanki 19. yüzyılın yarısında, kozmetik ve modanın Fransız erkeklerine ve otoritelerine oynadığı oyunun bir benzerini, Cumhuriyet’le beraber değişen, değiştirilen giyim tarzı Cumhuriyet’in kendisine karşı oynamaktadır. Aşağıdaki haberde, bir kadının üzerindeki kıyafetin, gazeteci ya da hâkim, erkekler üzerinde nasıl bir etki bıraktığının, hatta nasıl bir kafa karışıklığına sebep olduğunun ipuçları bulunabilir:

“Başında havai mavi bir tül kabararak, dar ve kısa etekli kostüm içinde dimdik duran bir kadın... Kendisi gençlikle beraber bir nevi şık da. İpek ve renk üzerinde toplanmış, boyalar sürülmüş bir “palet” intizamını bırakıyordu. Kadının yanakları, dudakları da boyalı, gözleri derinden derine sürmeli idi. Âdeta “bonmarşe” de berrak camekânlar içerisinde gözleri olan cicili bicili bir taş bebeğe benziyordu. Bu kadının adı Behice.”⁶⁵³

Behice’nin bu kadar dikkatli gözler önüne çıktığı yer yine bir mahkeme salonu. Behice’den önce, onu tutuklayan Eminönü Merkez komiseri İsmail Hakkı konuşur. Komiser devriye gezerken Behice’ye Sakarya Birahanesi’nde rastlamış ve merkeze getirmiştir. Burada tabip raporuyla genç kadının sarhoşluğunu tespit edip kayda geçirir. Behice, karakolda bütün bunları yapan polislere hakaret

652 *Son Saat*, 2 Eylül 1926.

653 *Vakit*, 21 Temmuz 1926.

de eder. Hakim, mahkemede yaptıklarının nedenini açıklasın diye Behice'ye söz verir. Genç kadın biraz içtiğini itiraf eder, gerçi bunu belirtirken söylediği veya gazetecinin ona yakıştırdığı sözlerle az önceki giyimi arasında çelişki vardır: Yukarıdaki satırlardan bir hanımefendi gibi tasvir edilen genç kadın "İki bira içtim, beynime vurmuş" diye konuşur. Behice, hakime pişman olduğunu, bir daha içmeyeceğini söyler: "Cümle alem içiyor, ama ben içmeyeceğim." Behice, sanki neden özellikle kendisinin içmemesi gerektiğini anlamış gibidir. Hakimse "istersen on sekiz şişe iç, ama sarhoşluğun ve memurlara hakaretin" diyerek, kanundaki garip boşluktan herkesi haberdar eder, yani on sekiz bira içmek serbest ama sarhoş olmak yasaktır. Hakim, Behice'nin iyi halinden dolayı insafa gelecekken önündeki dosyaları karıştırır, Behice'nin daha önce de yine sarhoşluktan dolayı ceza aldığı-nı görünce, bu genç ve şık kadını üç aylığına hapishaneye gönderip, buna ek olarak kırk lira da para cezasına çarptırır.⁶⁵⁴

1920 yılında yeni kurulan Meclis'in, Trabzon Mebusu Ali Şükrü Bey'in teklifiyle kabul ettiği Men-i Müskirat Kanunu, her ne kadar Behice'nin mahkemeye çıktığı tarihten dört ay önce, 1 Mart 1926'da yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu ile mülga olsa da, bu yeni kanun da içki tüketimi ile ilgili diğeriyle benzer hükümler bulundurur. Söz konusu kanunun "Her kim, umumi veya umumun girebileceği yerlerde halkın rahatını bozacak veya rezalet çıkartacak surette ve aşikâr bir halde sarhoş olarak yakalanırsa" diye başlayan 571. maddesi, açıktır ki sarhoşluğun neye göre ölçüleceği konusunda açık bir tanım yapmadığı gibi içkinin alenen tüketimi konusunda da açık bir hüküm vermemektedir. Bu boşluğu dolduran bir açıklama dönemin İstanbul Valisi Süleyman Sami Bey'den gelir: "Yeni ceza kanununda her ne kadar rakının alenen içilip içilmeyeceğine dair bir kayd yoksa da kanun, hal-i sekrde koyverenleri tecziye etmektedir ve rakının içilmeyeceği hakkında evvelce ısdar edilen kanunun hükmü caridir."⁶⁵⁵ Buna rağmen dönemin gazetelerinde, sadece sarhoş olduğu için tutuklanan İstanbullu erkeklere rastlanmaz, böyleleri varsa bile bu ya gazetelerin bu tür olaylara ilgi göstermediklerini ya da polisin kanunu kendisine göre yorumlayıp uygulayabildiğini gösterir. Örneğin Kasımpaşa sakini "Seyr-i Sefain fabrikası amelesinden 27 yaşındaki Mahir Tahir cuma günü aldığı bütün haftalığını sarf ederek dört başı mamur bir alem yapmayı kararlaştırmıştır". Arkadaşlarıyla buluşmadan önce birkaç şişe bira içmek isteyen Mahir, ilk birahanedan sonra bir başkasına, sonra bir diğerine derken her birinde "birkaç bardak veya şişe içmek şartıyla dördüncü, beşinci, altıncı birahaneleri

654 *Vakit*, 21 Temmuz 1926.

655 *Son Saat*, 25 Temmuz 1926.

dolaşmış, sonra evine doğru yollanmış”.⁶⁵⁶ Âdeta şehrin bütün birahanelerini bir akşamda ziyaret etme maharetini gösteren Mahir’in gazeteye haber olmasının sebebi ise sarhoşluktan dolayı tutuklanması değil, sızıp kaldığı bir duvarın dibinde iç çamaşırlarına kadar soyulmasıdır.

Bütün bunlar, Behice’nin tek suçunun sarhoş olmak değil Sirkeci’de bir birahane erkekler arasındayken sarhoş olmak olduğunu düşündürüyor. Eğer başka bir kabahati yoksa, Cumhuriyet’in ilkeleri açısından kadınların sosyal hayata katılmalarının teşvik edildiği bir dönemde, yakalandıkları zaman “sarhoş” ve yalnız olan bu kadınların yöneticilerin bu derece tepkisini çekmemesi gerekirdi.

Meyhaneye ve bara gitmek, bunları gerçekten yapmak dışında anlamlara sahipti. Bazı İstanbullular için bar veya gazinoyla beraber anılmak bir hakaretti aynı zamanda. Mesele mahkemede, Matmazel Aspaya, komşuları Madam Fotika’yı kendisi için annesine “Senin kızın kiliseye diye bara gider” demekle suçluyordu. Madam Fotika ise “Bu kızı evlendir artık, yaşı büyüktür” dediğini, kızın evlenmek istemediği için kendisine kızdığını söyleyerek savunur kendisini. Hâkimin yorumu da Aspaya’nın duyduklarından bir hakaret çıkarmasını destekler niteliktedir. Evlilikle ilgili olarak “Onun kendi bileceği iştir” diyen hâkim, Madam Fotika’ya “ama bardan niye bahsediyorsun” diye sanki yaptığı hata olduğunu söylemektedir. Dahası bu garip dava başka şahitlerin dinlenmesi için ileri bir tarihe ertelenir.⁶⁵⁷ “Bara gitmek”, bir İstanbullu kız için hakaret olabildiğine göre, barda yalnız bulunan sarhoş kadınlar hakkındaki zabitanın özel ilgisinin nedeni de ortaya çıkar.

Öte yandan meyhanede yakalanan Türk kadınlarının, Türk Ceza Kanunu’ndaki ifadesiyle “halkın rahatını bozacak ve rezalet çıkaracak ve aşikâr bir surette sarhoş olmaları”nın meyhanedeki erkeklere rahatsızlık vereceği şüphelidir. Gürpınar’ın, *Meyhanedeki Kadınları* yüksek sesle şarkı söylemeğe başladığında, yan masada oturan edebî ikizi bundan mutlu olur “Ah, ahh... Hanımlar ne de güzel okuyorlar. Ömrüm artıyor” diyerek keyiflenir.⁶⁵⁸ Ancak kadınlara dair bu ilgi ve memnuniyet elbette kocalarının hoşuna gitmez. Masadaki kadınlarla erkeklerin arasında çıkan tartışma, bir bakıma Cumhuriyet’in yaşadığı çelişkilerin özeti gibidir. Kadın-erkek eşitliğine ilişkin hararetli bir söyleve girişen Bahriye Hanım’ı, “Yaşadığımız yüzyıl sana bana zahmet vermeden bütün bu meseleleri

656 *Son Saat*, 16 Ağustos 1926.

657 *Yeni Gün*, 4 Nisan 1931.

658 Gürpınar, *Meyhanede Kadınlar*, s. 16.

çözömlüyor⁶⁵⁹ diye uyararı kocası, değişen koşulların toplumsal hayata olan etkisinin zaten gelenekleri bir anlamda çözdüğünü, eskinin yerine yeniyi kendiliğinden koyduğunu söyleyen herhangi bir düşünürün yerindeyken, kadının sert itirazıyla dönüp Cumhuriyet'in bu değişim karşısında aldığı tavrı takınır. Bahriye Hanım, "Bira içiyorum engelliyorsunuz. Şarkı söylüyorum engelliyorsunuz" dediğinde, erkeğin ve bir bakıma Cumhuriyet'in kadın özgürlüğüne dair sınırları da ortaya çıkar: "Haysiyetimizi korumak zorundayız. Kadının hür olmasını isterim ama bir çingene karısı gibi sokak ortasında türkü çağırıp göbek atacak kadar değil!" Ancak Gürpınar, bütün iyi gözlemciler gibi Bahriye Hanım'ın ağzından kehanetini yapar.

"Türk kızları müzik ve şarı öğrenmeğe Avrupa'ya gidiyorlar. Az zaman sonra bu sanat o kadar ucuzlayacak ki, sokak ortasında mandolinleri, gitarları boyunlarına asılı, kemanları koltuklarında gruplar göreceksiniz. Bunlar nafakalarını toplamak için her kahveye, gazinoya, meyhaneye girip çıkacaklar. Türk kıızı pek adî barlarda, önü sarhoş dolu pis sahnelerde göbek atacak, arada bir kulise girerek pişini emzirip yine çıkacaktır."⁶⁶⁰

Gürpınar'ın bu hikâyeyi yayımlamasından sekiz sene sonra, 1932 yılında çıkarılan Türkiye'deki Türk Vatandaşlarına Tahsis Edilen Sanat ve Hizmetler Hakkında Kanun, şoförlük, inşaat işçiliği gibi bir sürü ikincil meslek arasında "kahvehane, gazino, dansing ve barlarda kadın ve erkek hizmetçilik" gibi "bar oynaculuğu ve şarkıcılığı"nın da, "Türk vatandaşı olmayanlar tarafından yapılmasını" yasaklamıştır.

Sonuçta Cumhuriyet'le birlikte sokakta öncesine göre daha çok görünen kadın, hem erkekleri hem Cumhuriyet idaresini, en azından İstanbul özelinde, yeni bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Daha önce mesleklerinden dolayı sokağa çıkıp bara gazinoya gidenlerle, Cumhuriyet'in nimetlerinden faydalanıp sokağa inmiş olanlar birbirlerinden nasıl ayrılacaktır. Bu sorun, sadece Cumhuriyet'in ve sadece İstanbul'un sorunu gibi de görünmemektedir. Yukarıda özetlendiği gibi kadının Batı şehirlerinde sokaktaki varlığı da muktedirleri ve erkekleri aynı soru işaretiyle baş başa bırakmıştır. Bu sorunun nasıl çözüldüğünden daha önemlisi aslında, sokağı ya da yolu kadınlara, devletin değil sokak kızları ya da "yollu" olanların açmış olmasıdır. En azından erkeklerin kamusal mekânda kadınlarla birlikte vakit geçirmeye onlarla alıştıklarını söylemek yanlış olmayacaktır.

659 *A.g.e.*, s. 72.

660 *A.g.e.*, s. 24.

Kadının Şehirle/Erkekle İmtihanı

Cumhuriyet'le birlikte erkek sadece kadınların sokaktaki varlığına alışmak zorunda kalmaz, kadının çalışma hayatına katılmasından kaynaklanan yeni durumlara da alışmalıdır. Üstelik bunun iki boyutu vardır; bazı erkekler eşlerinin de çalışmasına göz yummaya, bazıları ise kadınlarla birlikte çalışmaya mecbur kalırlar. Her erkeğin bu iki duruma kolaylıkla adapte olacağını söylemekse zordur.

Kadının çalışmaya başlamasıyla birlikte bazen evde roller değişir. Cahit ve Nazmiye arasındaki kavganın nedeni de böyle bir rol çatışmasıdır. Kütahyalı olan kocası Cahit, Nazmiye'nin, gazete-muhabirinin de onayladığı güzelliğine kapılıp kızı ailesinden ister. Evlenip İstanbul'a gelirler. Başına gelenleri anlatmadan önce Nazmiye ya gerçekten geçmiş günlerini özlemle anar ya da yine mürekkebe muhabirin tahayyülü karıştır: "Ben gayet mesuttum" der, "çünkü hem evlenmiş hem de İstanbul'a gelmişim. Kocam burada çalışıp bana bakacaktı." Ama İstanbul, Kütahyalı bu genç kadının hayalleri için fazlasıyla gerçekçidir. Silahtarağa'da bir saçma fabrikasında çalışan Cahit, burası kapanınca işsiz kalır. Bütün çabalarına rağmen iş bulamayınca eve para getirmek görevi Nazmiye'ye düşer. Ucuz işgücü olduğundan kadınları tercih eden tütün depolarından birinde "65 gurus" gündelikle çalışmaya başlar. Ne var ki zaman geçtikçe, çiftin değişen koşullara geçici diye bulduğu çözüm kalıcı hale gelir. Belli ki kazandığı paranın güveniyle, Nazmiye kocası için "Ben kendim çalışıp kendime baktıktan sonra onun bana ne lüzumu vardı" diye düşünmeye, İstanbul'da yaşayan ağabeyinin yanına taşınma planları yapmaya başlar. Bu tasarılarını gerçekleştirmek için harekete geçmesine ise bambaşka sebep bulacaktır. Nazmiye, bir gün eve geldiğinde kocasını kendi arkadaşlarından biriyle yakalar. Bunun üzerine evi terk eden karısını sürekli takip eden Cahit, her şeye rağmen karısını suçluyor olmalı ki onu kendince cezalandıracak, dokuz yerinden bıçaklayacaktır. Nazmiye, bütün bunları kendisini hastanede ziyaret eden muhabire anlatmıştır.⁶⁶¹

Nazmiye, İstanbul'un değişen yüzünün önemli figüranlarından biri sayılabilir. Kadınların ucuz işgücü olarak kullanıldığı tütün depolarından birinde çalışmaktadır. Kazandığı para az da olsa⁶⁶² evin giderlerini kendisi karşıladığından kocası hakkında fikrini değiştirmiştir. Hatta kocası kendisine muhtaç hale geldiği için onu terk etmeyi de düşünmeye başlamıştır.

Aynı değişim, aynı kendine güven Nazmiye gibi diğer tütün işçilerinde de bulunabilir. Örneğin Mahmut Yesari'nin *Çulluk* isimli romanının kahramanlarından

661 *Yeni Gün*, 14 Nisan 1931.

662 Haberin çıktığı gazetenin fiyatı beş kuruştur.



"Hanımlar Biçki Mektebi" (1930'lar); Suna ve İnan Kırac Vakfı Fotoğraf Koleksiyonu.

Münevver de yaşadığı evin reisi konumundadır. Annesi sırf evin geçimini o sağlıyor diye Münevver'in aynı fabrikada çalıştığı Murat Çavuş'la olan ilişkisine göz yummak zorunda kalır. Kızın "gayrimeşru" ilişkisi yüzünden alevlenen anne-kız kavgaları sürekli annenin alttan almasıyla sonuçlanır: "Dostunu, oynaşını buraya kadar getirdin diye göz yumdum, bilmezlikten geldim. Çünkü ses çıkaramam... Çünkü sana muhtaç yalnız ben değilim, benimle birlikte aç kalacak bir masum da var..."⁶⁶³ Yaşadıkları, Münevver'in kendisine ne kadar acı verirse versin, aslında konumu onu bir bakıma aile baskısından özgür kılar. Para kazanmak onu özgürleştirmiştir. Bu sadece bir roman kahramanı olan Münevver için geçerli değildir. 1924'te mübadeleyle İstanbul'a gelen bir ailenin çocuğu olarak Zehra Kosova, tütün depolarında çalışmaya başladığı andan itibaren gündelik hayatına dair kararlarda nispeten daha serbesttir. Örneğin Kosova'nın işçi arkadaşları sık sık ev toplantıları düzenleyip eğlenirler. Kosova, annesinden yine işçi arkadaşlarıyla Gülhane Parkı'na gitmek için izin istediğinde hiçbir itirazla karşılaşmaz...⁶⁶⁴ Kosova da her gün fabrikada gördüğü erkeklere karşı oldukça rahattır. Arkadaşları aracılığıyla tanıştığı Mustafa, çok değil on gün sonra evlerine misafir olur. Anne, kız ve Mustafa, annenin şışede kalan son yağla pişirdiği tatsız mercimek yemeğini beraber yer. Ancak Mustafa'yla olan arkadaşlık ilişkisi başka bir yöne evrilmeyecektir. Mustafa, "çok büyük bir kabalık yaparak" Kosova'yı çok beğendiğini, her zaman buluşup konuşmak istediğini söyleyince Zehra Kosova, ondan çabucak uzaklaşacaktır.⁶⁶⁵

Tütün işçisi kızların anneleriyle olan ilişkisi, roman kahramanı Münevver ve diğerleriyle kıyaslanınca oldukça politize olan Zehra Kosova'yla sınırlı tutulamaz. Üsküdar'da 1925'te açılan dans salonlarının müdavimleri de genelde tütün depolarında çalışan işçi kızlardır. Bunlar fabrikadan çıkıp evlerine dönünce hızla yaptıkları kahvaltıdan sonra soluğu dans salonunda alıp, saatlerce sahnede dans eder. Çoğunun annesi, önce tepkiyle kızlarını sahneden tekme tokat almaya çalışsa da, bu kavganın üzerinden biraz zaman geçince onlar da kızlarıyla beraber salona gelip dans pistini izlemeye başlar.⁶⁶⁶ Gerçi kızlar sahnede kız kıza dans ediyordur ama bu onların erkeklerle flört etmekte zorluk çektikleri anlamına gelmez. *Çulluk* romanında sevdiği Murat Çavuş'tan istediği ilgiyi göremeyen Münevver'in gerçek hayattaki karşılıklarından biri Münire'dir. Kasımpaşa'da Cami-i Kebir Mahallesinde oturan "tütün amelesinden 18 yaşlarında Münire Hanım" da "aşığından yüz"

663 Mahmut Yesari, *Çulluk*, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1995, s. 40.

664 Zehra Kosova, *Ben İşçiyim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 67.

665 *A.g.e.*, s. 80.

666 *Son Saat*, 30 Temmuz 1926.

bulamayacaktır. Yalnız Münire, Münevver kadar sabırlı değildir hayata karşı. “Sevdiği genç tarafından çok fena muameleye maruz kaldığı için çok mey’us” olan Münire intihar etmeyi deneyecek; ama komşuların yardımıyla kurtarılacaktır.⁶⁶⁷ Tütün fabrikasında veya depolarında gruplar, kadınlı erkekli çalışmaktadırlar. Bütün diğer İstanbullu kadınlarla karşılaştırıldığında karşı cinsle en çok vakit geçiren kadınlar bu tütün işçileridir. Ancak bu imtiyazları, İstanbullular tarafından pek hoş görülmemiştir. Mahmut Yesari bile hiçbir şekilde araya girip mesaj vermediği romanı *Çulluk*’ta kendini tutamaz ve fabrika çıkışlarında işçilerin fabrikadan bir şeyler alıp almadığını kontrol eden mubassırın üzerinden “amele sınıf”ı hakkında fikrini açıklar sanki. Fabrika’da çalışan kadınlardan biri Münevver’in çantasına beş paket sigara koyar. Sigaraları bulan mubassır tam burada biraz Yesari biraz okurun yerine geçer:

“Mubassır, işin içyüzünü bilmemekle beraber, amele arasında yaşaya yaşaya onların ahlaklarını, kinlerini; kavgalarını göre göre ruhlarını, hislerini anlamış; şu geçen sahneden, Münevver’e bir oyun oynadığını derhal hissetmişti.”⁶⁶⁸

“Amele ahlakının” başkalığına dair, onlardan olmayanların düşüncelerinde benzerlikler gözlemlenebilir. Cibali Tütün Fabrikası muhasebesinde çalışan Burhan Arpad aslında tiyatroya, gazeteciliğe meyilli bir gençtir. Fabrikadaki işini sevmez, paydos zili çalar çalmaz kendisini tiyatrolarla dolu Şehzadebaşı’na atar. Ama zil çalınca fabrikanın önünde bambaşka bir çevre vardır: “Satıcılar, reji kızlarına bolca mal satmış tefeciler, dostlarını almaya gelmiş bıçkın delikanlıların” oluşturduğu bu kalabalığın arasından “hayal perdesi”ndeki gerçek dışı masallarına dönen Güzelhisar çocuğu fabrikayı şöyle hatırlar:

“Büyük kapıdan her sabah giren yüzlerce insanın atölyelere çabucak dağılışı, tam sekizde tüm makinelerin aynı anda çalışmaya başlamasıyla havayı dolduran güçlü uğultu, tütün işçisi kızların kavgaları, sevinçleri, solgun yüzleri, aralarında atışmaları ve bir erkek görünse tuhaf tuhaf gülüvermeleri, o güne kadar tanıdığım ‘Güzelhisar’ ve ‘hayal perdesi’nin ötesinde daha başka, daha gerçek bir dünyanın var olduğunu kafama yerleştireliyordum.”⁶⁶⁹

667 *Son Saat*, 24 Temmuz 1926.

668 Yesari, *Çulluk*, s. 133.

669 Arpad, *Bir İstanbul Var İdi*, s. 34.

Arpad her kadar anılarında da söylediği gibi bu “gerçek dünya”nın farkına ancak yirmili yaşlarında varsa da İstanbul’da gündelik hayat, kadınların lehine değişmektedir. Bu değişimi yaşayanlardan bir diğeri, dört yıllık evli Kazım ile Zümrüd çiftidir. Kazım’ın kazancı evin ihtiyaçlarına yetmediğinden Zümrüd’ün de çalışmasına karar verirler. Zümrüd Mahmutpaşa’da bir fanila imalathanesinde çalışmaya başlar. Haftada on lira gibi o zamana göre tatminkâr bir para kazanmaktadır. Kocası Kazım ise artık eve olan sorumluluğunu her akşam getirdiği iki okka ekmekle sınırlamıştır. Öte yandan genç karısını da kıskanmaya başlar. Onu oturdukları evin alt katındaki kiracıların oğluna bakıp gülümsemekle suçlayarak başlattığı kavga sonunda tatlıya bağlanır. Bütün bu bilgileri öğrenmemizi sağlayan ise yine Kazım’ın kıskançlığıdır. Ancak bu “kıskançlık” öyle boyutlara gelmiştir ki yatılı misafirlerini baltayla yaralamıştır. Misafirleriye bacanağı ve baldızıdır. Evde müsait tek odada, kadınlar ayrı erkekler ayrı yataklarda yatarken, Kazım her nedense önce bacanağını, sonra da karısı ile baldızını yaralamıştır.⁶⁷⁰

Belli ki Kazım, evin içinde dört yıldan sonra kaybettiği iktidarının acısını karısına ilk önce kıskançlık yoluyla yansıtmak ister. Daha önceki bölümlerde İstanbul’da düşük gelirli grupların ne tür koşullarda yaşadıkları ayrıntıyla ele alınmıştı. Kazım’la Zümrüd de muhtemelen başkalarıyla paylaştıkları bir evin tek odasında yaşamaktadırlar. Bu yaşam koşullarının bir soruna neden olması için Zümrüd’ün çalışmaya başlamasının, sonra da Kazım’ın işsiz kalmasının bir katkısı olmalıdır; ancak kıskançlık, sadece bu tür rol değişimlerinde başka sorunların bahanesi olarak açığa çıkan bir duygu değildir. Yeni yaşam tarzı da, evde değil de dışarıda, evli çiftlerin beraber katıldıkları toplantılarla birlikte, erkeklerin yeni durumlara uyum sağlamasını gerektiriyordu.

Gazetelere yansıyan bir çok cinayet ve intihar haberlerinde, erkek öfkesinin nedeni olarak genelde “kıskançlık” gösterilmektedir. Karısıyla çeşitli balolara katılan ve nispeten “modern” addedilecek erkekler çelişkili bir değişimin gerilimini yaşamaktadırlar. Erkek için kadının kamusal alandaki varlığı, yalnız olduğunda, en fazla kendi doğasıyla yaptığı mücadeleden dolayı sevimsizleşir; yoksa erkek, kadının sokaktaki varlığından memnundur. Ama kamusal mekânda eşleriyle görünen erkekler başka türlü bir gerilimin içinde bulurlar kendilerini. Çünkü artık sadece seyirci konumunda değildirler. Seyredilenlerden biri de kendi eşleridir artık.

670 *Cumhuriyet*, 16 Teşrinievvel 1924.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

Mekan ve kimlikler III KENTTE GENÇ OLMAK



7. Hafta: Mekan ve kimlikler III: Kentte Genç olmak

8 Kasım 2018

YAVUZ İnci, "1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklenmesi: Kadıköy Akmar Pasajı Gençliği", *Sosyologca*, sayı:4, Temmuz-Aralık 2012, s. 219-233.

1980 SONRASI DÖNEMDE MARJ DIŞI GÜNDELİK YAŞAMIN DÜZENE EKLEMLENMESİ: KADIKÖY AKMAR PASAJI GENÇLİĞİ



İnci Yavuz

“Tecrit edilmiş dünyalar, her zaman kendi hakim üsluplarını moda akımına katmıştır. Marjinal gruplar -siyahılar, Porto Rikolular, eşcinseller- geleneksel kültürün dışında tutulur ve bu yüzden de başka hiçbir yerde bir benzeri olmayan kendi bakışlarını geliştirirler. O noktada bunların ilerici olduğunu, otantik olduğunu, tarihsel bir anlam taşıdığını söyleyebilirsiniz. O ilerici içeriğin bir kısmı, onu alıp giyen insanlarla çelişkiye düşse bile, toplumsal basamaklarını tırmanmayı başarır.”

Andrew Kopkind (Dressing Up, 1979)

1980’ler, hem dünyada hem de Türkiye’de yeni bir sürecin başlangıcıdır. 1980’lerin ilk yarısı özgürlüklerin, yüksek ve devrilmez duvarlarla çepeçevre kuşatıldığı ve nefes alamadığı bir dönemdi. Bu dönem, 1968 döneminin şiddetli olaylarının tarih sahnesinde yarattığı derin sarsıntının darbe rejimi ile dindirilmiş ve suskunlaştırılmış halini temsil etti. Yine de, birtakım özgürlükler, 80’lerin ikinci yarısı ile birlikte yeni toplumsal iklimde yaşam hakkını elde edebildi. Bu özgürlüklerin önemli bir boyutu kültür endüstrisi tarafından sağlandı. Toplumsal kuşatılmanın (darbe rejiminin) son bulması ve ardından gelen süreçte Özal hükümetinin iktidara geçmesiyle birlikte “Amerikan yaşam tarzı” çerçevesinde yeni bir özgürlükler alanı tanımlandı. Düşler, ihtiyaçlar, zevkler vs. artık sistem tarafından belirlenerek “toptan” olarak kitlelere sunuldu. Bu yeni süreçte insanlar, “kendilerini metalarda tanıdılar; ruhlarını otomobil-

lerinde, müzik setlerinde, dubleks evlerinde, mut-fak araç gereçlerinde buldular.”¹ 1980 sonrasında artık asi bir gençlikten değil, büyük bir potansiyel olarak görülen “tüketici” gençlikten söz edildi. Tüketmenin verdiği haz, ithal metalarla dolup ta-şan ışıklı vitrinlerin çağrısı, bireysel yaşamların medya vasıtasıyla ifşası, televizyon kanallarının sunduğu eğlence kültürü, moda vs. ‘80 dönemi-nin ikinci yarısından sonraki yeni özgürlük an-layışının alternatifleri oldu. Kültür endüstrisi, ‘80 kuşağının özgürlük iştahını karşılayan verimli bir kaynak haline geldi. Özgürlüğün diğer bir boyu-tu ise dini (İslami gençlik vs.), kültürel ve cinse dayalı kimlikleşmeler (eşcinseller, transseksüeller vs.) şeklinde tezahür etti ve her bir kimlikleşme oluşumu, 1980 dönemi Türkiye’sinin parçalı/çok kimlikli toplumsal yapısının karakterini yansıttı. Özellikle cinse ve marj-dışı gençlik kültürlerine dayalı kimlikleşmeler, toplumsal yaşamın gele-nekselliği içinde daha güç ve yavaş bir şekilde yer edinebildi. Dolayısıyla bu türden kimlikleşmeler -başlangıçta- yeni toplumsal yapının temel par-çalarından biri olmaktan çok, toplumun kenarın-da birer alt kültürü oluşturdu. İlerleyen süreçte, gençlik alt kültürleri/kimlikleşme-leri, cinse dayalı kimlikleşmeler gibi bazı kimlikleşmeler merkeze gelerek, marjinal niteliklerinden arındı(rıldı)lar. Tüketim toplumu/değerleri içinde sıradanlaşarak, parçalamış toplumsal yapının, marjinal değerleri barındırmayan büyük dilimine ek-lemlendiler. Türkiye’de bu değişimi Kadıköy Akmar Pasajı gençliği örneği üzerinden tartışmak mümkündür. Akmar Pasajı gençliği başlangıçta toplumun kenarında kalan kimlikleşmelerden biri olarak karşımıza çıkar. Zamanla, pasaj gençliğinin özgün ve aykırıksı yaşam pratikleri (farklı giyim tarzı, müzik türleri, yayınlar, davranış biçim-leri vs.) kültür endüstrisi/tüketim toplumu içinde deformasyona uğrayarak merkezin bir ürünü haline gelir ve özgünlüklerini kaybeder. 1980’li yıllarda Akmar Pasajı genç-liğinin kimliklerinin kaynağı bir önceki döneme karşıt özellikler taşır ancak yine Batı kaynaklıdır. Pasaj gençliği, dönemin yeni yaşam tarzına açık hale gelerek müzikten giyim tarzına, konuşulan dilden sanata kadar rock, punk, metal, hip-hop gibi çeşitli



Şekil 1:

- Valla yaşlandık artık Zehranım... Neyse bizim küçük oğlan travesti oldu da ev işlerinde yardımcı dokunuyo biraz...
- Ayol hoş geldin Zehra abla...
- Ya maşallah pek de güzel olmuş (*)

¹ Marcuse, Herbert. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, 1964, s. 9. Aktaran Berman, Marshall. "Giriş: Modernlik - Dün, Bugün ve Yarın", *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s.46.

(*) Şekil 1'deki karikatür Latif Demirci'ye aittir.

Batılı kültür ürünleri ile etkileşimde bulunmuşlardır. Bu etkileşim aynı zamanda iki süreci ifade eder. Bunlardan biri, toplumsal normların baskınlığı karşısında “kendi içinde kapalı” bir kimlikleşmeyi ve cemaatleşmeyi tercih etmek durumunda kalan bir gençliğin var olma sürecidir. Diğeri ise, sonrasında gençlerin farklılıklarını temsil eden müzik, giyim, yayın gibi özgünlüklerin kültür endüstrisi tarafından geri dönüşüme uğratarak tüketilebilir bir duruma getirilme ve tüm topluma sunulma sürecidir. Dolayısıyla, toplumun küçük bir azınlığını teşkil etmesine rağmen, dönemin yaşam tarzının büründüğü çoklu karakterlerden birini yansıtması açısından Kadıköy Akmar Pasajı gençliği örneği bir tür öncü rol oynamıştır. Akmar Pasajı gençliğinin marj dışı kalan pratiklerinin pasajın sınırları dışına çıkması, yeni yaşam tarzının yaygınlaştırılan özelliklerini de tanımlamamıza izin verir. Bu noktada Kadıköy Akmar Pasajı gençliği, yeni düzen yapılanması içinde hem “outsider/dışarıdakiler” hem de “insider/içeridekiler” olmak üzere toplumun kıyısında ve merkezinde beliren birer izdüşümü temsil etmektedirler.

1980’li yıllar 1968 döneminin karşıt bir uzantısıdır. Bu dönemler içinde yaşanan toplumsal tecrübeler birbirinden farklı olsa da birbirinden bağımsız değildir. Karşıtlıklara rağmen belli eğilimlerim yeni dönemde de sürdürüldüğünden söz etmek mümkündür. 1980’li yılların toplumsal atmosferi, ‘68 dönemindeki arayışların bastırılmasına takiben oluşmuştur. 1980 dönemi, 1968’in isyancı ve antici toplumsal karakterinin bir başka görüntüsüdür. Siyasi söylemlerin bastırılmasına karşılık, tüketim ve kimlikleşime özgürlüğünün bir bakıma takası sağlanmıştır. Bu açıdan bir devamlılıktan söz edilebilir. 1960’lı yılların en kalıcı ve görünür özelliği, çarpıklaşmış ve haksızlaştırılmış bir düzene karşı verilen mücadelenin belli çözümler yaratabileceğine olan derin ve kesin inançtır. 1980’li yıllarda bu inancın yerini kuşku almıştır. İktidara, hiyerarşiye, sömürüye, bürokrasiye, yönetici sınıflara yönelik tepkinin bir mücadele hareketine dönüşmesi ve devrimci mücadelenin “öngörülemediği” bir kitle (üniversite gençliği)² tarafından ortaya çıkması, toplumun güç aygıtlarının bu mücadeleyi geçersiz kılmasına ve mevcut düzenin rayına oturtmasına engel olamamıştır. “Düzen”, kısa sürede hareketin amacını eriterek ve belli öğeleri öne çıkararak geriye zararsız bir Mayıs ‘68 mirası bırakmıştır. Mayıs ‘68 hareketi öngörülemediği için şaşırtıcıdır fakat sadece yönünden sapmış ya da yönünü kaybetmiş bir hareket gibi muamele görür.³ Düzene karşı zararlı olabilecek tüm parazitlerin üzeri örtülürken ve Mayıs 68’in tarihsel rolünün/anlamının üzeri karalanırken yine de belli ölçüde birtakım marjinal öğeler

² Mayıs ‘68 sürecine dek toplumsal yaşama dair sıkıntıların dışavurumu, toplumbilimcilerin öngördüğü üzere işçi sınıfından değil üniversite gençliği tarafından gerçekleşmişti.

³ Sosyal bilimcilere göre de Marksist teoride yer almayan bir toplumsal kitlenin (üniversite gençliğinin) devrim ile bir alakası olamazdır. Bunun da ötesinde Paris’te bir grup öğrencinin ortaya çıkardığı kıvılcımın evrensel bir ateşe sebebiyet vermesi mantıklı olabilir miydi? Üstelik kısa bir süreç içerisinde nasıl gerçekleşebilirdi? Hareketin akla yakınlaştırılması ve mevcut “düzen” içindeki açıklama sı işte bu tip soru ve gerekçelerle geçştirildi.

serbest bırakılmıştır. Cinsiyete dayalı kimlikleşmelere (eşcinseller, transseksüeller vs.), kadınlara, siyahlara, azınlıklara karşı hoşgörü ve kabulleniş, '68 döneminin öne çıkarılan özgünlükleri arasında yer almaktadır. 1968'in yaratmış olduğu etkileşim/dalgalanma çok geçmeden Türkiye'ye de ulaşmıştır. Ancak Türkiye'deki hareket, Batı'nın 68'sinden farklı olarak devleti/hükümeti ele geçirmeyi değil, onu emperyalist zararlarından korumayı hedeflemiştir. Gençlik, yeni düzen arayışını anti-emperyalizm mücadelesi ile bütünleştirmiştir. Dönemin öğrenci hareketi liderlerinden Harun Karadeniz, Türk ve Batı gençliği hakkındaki düşünceleri şöyle ifade etmiştir: "*Gençlik liderleri toplumların sosyal, ekonomik yapısına göre farklı nitelikler taşır. Batı gençliği ve onun liderleri, az gelişmiş ülke gençlerine kıyasla, belirli bir refah içindedir. Bunların yurt ve dünya sorunlarıyla ilgilenmeleri yurt ve dünya sorunlarına bağlıdır. Az gelişmiş ülkelerin gençliği ise, Batı gençliğinin aksine kendinin ve ülkesinin geleceğinden endişelidir. Bu gençlik için, yurt ve dünya sorunlarıyla ilgilenmek ve onları çözüme doğru götürmek kaçınılmaz bir zorunluluktur.*"⁴ Dolayısıyla hareketin özünde, anti-emperyalist gençlerin, vatani koruma misyonu söz konusu olsa da⁵, değişimin itici gücünü temsil etmeleri darbe rejimi ile engellenmiştir. Farklı coğrafyalarda yaşanan farklı süreçler arasındaki ortaklıklar ise toplumsal bağlamda ters giden bir şeylerin değişebileceği ne olan derin inanç ve bu ortak inancın/ideolojinin, toplumun güç mekanizmaları tarafından içeriğinin boşaltılıp buharlaştırılmasıdır. Bu bağlamda, 1980'lerin yeni "tüketim" toplumu formu içinde, 1960'lı yılların izlerine, tarihsel anlamı yok edilmiş haliyle rastlamak mümkündür. '60'lı yıllar, zararlı-isyancı karakterinden arındırılarak '80'li yıllara devrolur: Devrimci mücadelenin sembolleri/karakterleri bir ayakkabı desenine, restaurant zincirinin amblemine ya da bir tshirt baskısına yerleştirilir. Böylece tarih, piyasanın bir ürünü olarak tüketim toplumu içindeki yerini alır. 1960'lardan bağımsız olarak, 1980'li yılların kendi içinde barındığı özgünlüklerde bile bu "geri dönüşüm" söz konusudur. Kadıköy Akmar Pasajı gençleri örneğinde olduğu gibi, toplum çeperinde "aykırı kimlikleşmeler" olarak algılanan gençlerin yaşam pratikleri (giyim-müzik-yayın vs.) belli bir süreçten sonra piyasayla bütünleşerek toplumsal sisteme/gündelik yaşama kaynaşmıştır. Dolayısıyla '68'in anti-otoriteyi temsil eden sembolünün/karakterlerinin serüvenine benzer bir şekilde '80'lerin "marj dışı kimlikleşmeleri/pratikleri" de nihayetinde piyasa ve toplum için faydalı kılınarak geri dönüşüme uğratılmış ve "pop"laştırılmıştır.

⁴ Özgüden, Doğan, "Her On Yıl Bir 68!", *Cogito: Mayıs '68*, Sayı: 14, İstanbul, 1998, s. 194.

⁵ Dönemin öğrenci hareketi liderlerinden İTÜ öğrencisi Harun Karadeniz'in sözleri bu durumu kanıtlar niteliktedir: "[...] Ben sadece yurt sorunlarıyla ilgilendim; petrolerimizi Amerika sömürmesini istedim. Madenlerimiz sömürülmesin, montaj sanayiinden kurtulalım, ülkemizde ağır sanayi kurulsun, bağımsız ve onurlu bir ulus olarak insanca yaşayalım, her şey yurdun ve halkın çıkarlarına göre düzenlensin istedim. O kadar." Karadeniz, Harun, *Olaylı Yıllar ve Gençlik*, May Yayınları, İstanbul, 1975. Aktaran: Lüküslü, Demet. *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 46.

1960'lı yıllar ile başlayan devrim/ mücadele ideolojisinin Türkiye'deki deneyiminin darbe rejimi ile sonlandırılması, 1980'li yılların toplumsal atmosferini belirsizlik, kuşku, geleceğe ve geçmişe karşı duyulan güvensizlik olarak şekillendirmiştir. Gençlerin siyasi söylemlerini yüksek sesle dile getirdiği '68 kuşağı ne kadar özgürlüğü ve otorite karşıtlığını savunduysa, 1980 kuşağı da bir o kadar siyasi söylem açısından içi



ne kapanık bir dönemi tecrübe edinmiştir. Demet Lüküslü, üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdiği röportajlar sonucunda, siyasi-toplumsal söylemlerini/rahatsızlıklarını dile getirmekten kaçınan '80 kuşağının, aslında apolitik bir nesil olmadığını vurgulamaktadır. Ümitsizlik, güvensizlik gibi toplumun geleceğine dair beslenen duyguların gençleri çabalamaktan uzaklaştırdığını belirtmektedir. 1960'lı yılların mücadelecü-dayanışmacı ruhu, '80 kuşağının saygısını kazanırken, bu mücadelenin şiddetli olaylara sebebiyet vermesi ve sonuca ulaşamamasından ötürü gençler o dönemin bir daha yaşanmasını istememektedir. „ '68'e benim sempatiğim var doğrusu. Hani şey, yapılmaya çalışılan şeyler var, hoş düşünceler. Ütopyaalar belki ama en azından yapmaya çalışmışlar. Bizim [kendi kuşağından bahsediyor] ayrıldığımız bir nokta mesela. Biz bunu yapmadık. [...] '68 kuşağı... Bir şeyler yapmaya çalışmışlar. Sonuç olumsuz da olsa gerçekten ciddi bir tavır koyan, onun için savaş veren. Yani ne derece tavır koydukları, ne kadar başardıkları tartışılır ama girişim var ortada. Bir şeyler var, bir şeylerin peşinde koşmuşlar, ben biz de böyle bir umut ışığı göremiyorum.“⁶ Bu dönemde sadece Türkiye'de değil dünyanın pek çok coğrafyasında hakim olan, gençlerin siyasi ifade kabiliyetinden yoksun olduğu ve toplumdaki işlevinin “tüketmek” olduğu düşüncesidir. 1968 döneminin siyasi söylem özgürlüğünün kesintisi olarak ifade edebileceğimiz 1980'li yıllarda, toplumda özgürlük adına bir kimlik çeşitlenmesi yaşanmıştır. Yeni dönemde özel hayatların dergi, gazete ve televizyon gibi kamusal ortamlarda dolaşıma açılması, o döneme dek mahrem olarak görülen konuların gündeme getirilebilmesi özgürlüğün bir dışavurumu sayılmıştır. Diğer yandan yaşam tarzlarının cinsiyete, dine (İslami gençlik vs.), etnik kimliğe vb. göre somut bir şekilde kategorileşmesi, toplumu bütünsel özelliklerinden uzaklaştırmıştır. Akmar Pasajı gençleri, dini, etnik ya da cinse dayalı vs. kimlikleri savunmadıkları için bu kimlikler karşısında bir karşıtlığı da temsil etmiştir. Bu noktada, Akmar Pasajı gençleri, kendi toplumlarında farklılıklarını ifade edebilecek bir temel oluşmadığı için Batı kaynaklı rock, punk, heavy-metal, hiphop,

⁶ Lüküslü, Demet. “Dönemin Siyasal Şiddetinin Aktörlerinden Biri Olarak Gençlik” (Röportaj), *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 100.

rap vb. kültürler ile etkileşimde bulunarak, Türkiye’de farklı türden bir marjinalliğin yaratımında kendilerini öncü konumda buldular. Söz konusu marj dışı gençlik kültürleri, Akmar Pasajı gençlerinin, ‘80 döneminin toplum ve kültüründe, bir “öteki” ya da “dışarıda kalanlar” olarak tanımlanmasında/algılanmasında ve gençlerin kendilerini diğer kimliklerden soyutlayabilmelerinde temel yol ayrımını teşkil etmiştir.



Şekil 3:

Pasaj girişinden bir görünüm.
Kadıköy Akmar Pasajı iki kattan oluşmaktadır.
Giriş katında sahaflar, kitabevleri alt katında ise
Zihni Müzik Evi, Hammer Müzik ve Atlantis
Müzik-Giyim bulunmaktadır.



Şekil 4:

Kadıköy Akmar Pasajı'nın
zemin katından bir görünüm.
(80'li yılların sonları)

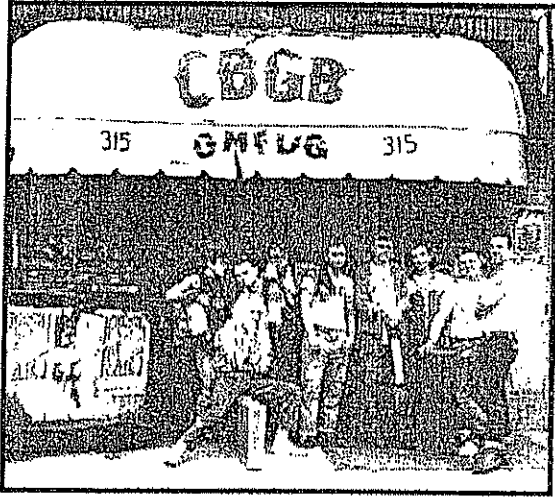
Batıdaki marj dışı gençlik, cemaatleşme alanlarını tepkili oldukları toplumsal keşimlerin yaşam çemberinden/şehir merkezlerinden yalıtılmış bölgelerde konumlandırmışlardır. Batı örneğinde, gençliğin mekan olarak bilinçli bir tavırla kendini diğer dünyadan (toplumdan) tecrit etmesi dolayısıyla, Kadıköy, Bakırköy, Galata ve Beyoğlu pratiklerinden farklılaşır. Kadıköy Akmar Pasajı gençlerinin gündelik yaşam kültürü ile mekansal anlamda iç içe olması, söz konusu pratiklerin daha kolay ve daha kısa bir süreç içerisinde alt kültür/marj dışı olma özelliğinin aşınmasına ve popüler kültüre evrilmesine imkan vermiştir. Diğer yandan Kadıköy Akmar Pasajı gençlerinin punk, metal, rock, hiphop gibi gençlik kültürlerini benimseyerek, batıdaki marj dışı gençliğe

(*) 1970'lerin sonlarındaki CBGB konserlerini kaçırmayan Steven Hager şöyle anlatır: “O günlerde East Village öyle herkesin geldiği bir yer değildi. Altmışların ortalarında eroinmanların ve uyuşturucu satıcılarının rağbet ettiği bu bölge, çoğu yakılıp yıkılmış ve bağımlıların sıra sıra metruk, harap yoksulevlerinin bulunduğu ürkütücü bir yerd. [...] Böylelikle East Village çoğu CBGB’de toplanmaya başlamış olan cebi delik rock müzisyenleri için bir cennete dönüştü.” Hager, Steven. *Art After Midnight*, New York: St. Martin’s Press, 1986, s. 3. Aktaran: Young, Tricia Henry. *Punk - Bir Alt kültürün Oluşumu*, Çev. Hira Doğrul, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 76.

benzer bir biçimde, bir ideolojiyi müdafaa ettiklerini belirtmek güçtür. Fakat dönemin toplumsal değişiminin bir tezahürü olan kimlik çeşitlenmesi içinde, marjinaler olarak aldıkları bir rol söz konusudur ve bu yüzden önemlidir. Bütünsel niteliğinden uzaklaşmış bir toplumun yapısı, ancak farklı düzlemlere savrulan parçacıkların gündelik yaşam içindeki anlamlarının ortaya konmasıyla çözümlenebilir. Kuşkunun, boşluğun, güvensizliğin olduğu, bütünsel görüşlerin savunulamadığı ve kimlik çeşitlenmesinin ortaya çıktığı bir toplumsal formda, Akmar Pasajı gençleri "marjinaler" olarak yeni bir kimliğin öncüsü haline gelmişlerdir. Bu bağlamda 1980'li yıllardaki toplumsal-siyasi değişimin ayrı ayrı düzlemlere dağılan parçaları arasında yer alan Akmar Pasajı gençlerinin oluşturdukları yeni cemaatleşme tipi toplumsal değişimin farklı bir uzantısını yansıtır.

80'lerin ikinci yarısıyla birlikte, punk, hip-hop, rock, metal, rap vb. kültürleri benimseyen gençlerin, düşüncelerinde oluşturdukları yeni özgür ve cemaatçi/kolektif dünyalardan biri Kadıköy Akmar Pasajı'nda temellenmiştir. Bu yeni dünyada, kendini merkezden (toplumdan) ayıran yeni pratikler oluşmuştur. Pasaj içinde bir cemaatleşmeyi ve aynı zamanda da yeni bir kimlikleşmeyi vareden gençlerin giyim biçimlerindeki farklılık, öne çıkan marjinal pratikler arasındadır. Giydikleri parçalanmış tişörtler, zincirler, köpek tasmaları, çivili bileklikler, uzun saçlar, dinledikleri gürültülü müzikler ve takındıkları davranışlar ile toplumsal estetiğin dışına taşan gençler, toplumun "sıradan" kalan ve aynı zamanda çoğunluğunu oluşturan bireyleri tarafından "sapkın" ve "tehlikeli" olarak algılanarak gündelik yaşamın uzağına ötelenmeye çalışılmıştır.

Mekansal olarak gündelik hayatın tam merkezinde yer alan Kadıköy Akmar Pasajı'ndaki marj dışı kimlikleşme örneği, gündelik yaşam akışında ansızın karşılaşılan bir "parazit" niteliği kazanmıştır. Dolayısıyla "sıradan insanlar", sokaklarda beliren, toplumsal denetimin dışında kalmış ve düzene karşı bir tehdit olarak nitelendirdikleri marj dışı gençler karşısında ürkme duygusu yaşayarak bu gençlerin zapt edilmesi konusunda fikir ortaklığında olmuşlardır. Bu noktada marj dışı gençlik, özgür ve kolektif dünyalarını daha çok pasaj içinde, etrafı gündelik yaşamın baskın çıkan değerleri ile çevrilmiş "sınırlı" bir alanda yaşatabilmişlerdir. Mehmet Kutlukan'ın dönemin gençliği ile gerçekleştirdiği röportajlarında bu geriye çekilişi görmek mümkündür: "S.P.-Evim Bahçelievler'de. Akşam eve dönerken



Şekil 5:

New York rock ve new wave camiasının efsanevi mekanı olan CBGB'nin girişi (1970'ler), New York / East Village (*)

saçlarımı toplayıp şapkamın içine saklıyorum.’⁷ Bir süre sonra medyanın da pasaj gençliği hakkında olumsuz haberler (ailelere uyarılar, tehlikeli ve sapkın gençler oldukları konusundaki vurgulamalar vs.) yayınlamasıyla özgürlük çemberi daha da daralmıştır. Kamuya yansıtılan “tehlikeli”, “sapkın”, “nefret uyandırıcı” vb. düşünce ve iddiaların çoğu pasaj gençliğini sindirmek amacıyla yürütülen propagandalar mahiyetindedir. Özünde ise Akmar Pasajı gençliği için marj dışı kültürlerin işlevi, “farklılık” hissiyatını karşılamak olmuştur. Dönemin belirsizliği, boşluğu, geleceğe ve geçmişe karşı güven duygusunun yoksunluğu, gençlerin arayışlarını boşlukta bırakarak tükenme noktasına sürüklemiştir. Bu tükenmişlik içinde, Akmar Pasajı gençliği, sınırlı bir alana ve günlük yaşamın sınırlı bir zaman dilimine sığdırmaya çalıştıkları marj dışı gençlik kültürlerini içselleştirerek kendi bireyselliklerini kanıtlamaya çalışmışlardır. “[...]benim kulağım da 3-4 cm’lik bir çengelli iğnem vardı mesela, insanlar görüp fark ettiklerinde şaşkınlıkla, biraz da korkuyla bakıyorlardı. Fakat bu durum umurumda olmadığı gibi hoşuma da gidiyordu. Çünkü bu tekdüze, tek televizyon kanallı topluma, aralarında farklılıkların da olabileceğini, farklı giyinebileceğini ve en önemlisi farklı insanların da olabileceğini göstermiş oluyordum böylece.”⁸ Gençlerin “sınırlı alanlardaki” “bireysel özgürlüklerin” satanizm ile özdeşleştirilmesi ise toplumun, ailelerin ve medyanın marj dışı gençlere karşı duydukları endişelerin ve giderek büyüyen antipatinin doruk noktası olarak kabul edilebilir.

Toplumun sabit değerleri karşısında zıt bir kutbu temsil eden pasaj gençlerinin, marj dışı sosyalliklerinin genellikle pasaj içinde sınırlı kalması, muhafazakar normların gençler tarafından halen kabullenilmeye devam edildiğini de göstermektedir. Erkeklerin saç uzatması, küpe takması, gözlerini siyaha boyaması, dar pantolon giymeleri gibi karşı cinsin imgelerini içeren eylemler, geleneksel ortamlarda geçici olarak terk edilmiştir. Ataerkil aile yapısı, söz konusu eylemlerin, marj dışı kültürün yaşam alanları içinde sınırlı kalmasına neden olmuştur. “[...]tedirginlikler her halükarda diz boyu, tepkiler çuval dolusu. Ne yapacaksın peki? Tepki gördün diye vaz mı geçeceksin? Yok, ben buna karar verdim tribindeydim. Zaten okula falan giderken çıkartıyorsun küpeyi. Hani bu şey gibi, davete giderken süslenirsin misali konsere giderken küpe takıyorsun, arkadaşlarınla dolaşırken takıyorsun. Yani tam olarak o küpe o kulakta durmuyordu.”⁹ Türkiye dışında, örneğin punk’ın çıkış noktası olan İngiliz punk

⁷ Kutlukan, Mehmet. “Megapollerin Özürlü Çocukları”, *İstanbul’da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 135

⁸ Güldallı, Tolga. “Röportaj - Headbangers / Bülent”, *Erken Dönem Punk, Türkiye’de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007, s. 66.

⁹ Güldallı, Tolga. “Röportaj - Headbangers / Sercan”, *Erken Dönem Punk, Türkiye’de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007, s. 38.

gençliğini/akımını ele aldığı-
mızda -her ne kadar nihaye
tinde kapitalist sistemin bir
ürünü haline gelse de- özü
itibariyle siyasi bir ideolojiyi,
toplumda haksızca standart-
laştırılmış değerlere karşı bir
muhalifliği barındırmıştır.
1970'lerde İngiltere'deki eko-
nomik çalkantı en çok işçi
sınıfı gençlerini etkilemiştir.
İşçi sınıfından oluşan bir
grup genç, punk kültürünü
yaratarak savaşı, hayat pa-
halılığını, işsizliği protesto
etmişlerdir. Protestolarını,
itirazlarını muhalif sözlerle
dolmuş bir müzik türü, aykırık-
sı giyim tarzı ve otoritelere
karşı yazılı söylemlerini dile
getirdikleri fanzinler aracılığı ile gerçekleştirmişlerdir. Punk gibi rock gençlik kültü-
rü de esasında, büyük toplumsal değişimlerin ve bu değişimlerin toplumsal hayata
yansıttığı olumsuz sonuçlar karşısında gençlerin isyanını ifade edebilmek amacıyla
ortaya çıkan bir kültürdür. 1950'li yıllarda Batı'da gençler aracılığı ile yaşam bulan
Rock kültürü, Vietnam Savaşı'na karşı bir protesto ile başlayan ve beraberinde ırk
çılık, cinsiyetçilik, işsizlik, tekellere ve iktidar gruplarına karşı bir reddiyeyi simge-
leyen bir cemaatleşmenin ürünüdür. Öte yandan gençler aile ve okul gibi toplumsal
kurumların, özgürlüklerini sınırlandırdığı kanısında olmuşlardır. Yine 1970'lerde
Amerika'daki siyahî gençlerin kendilerine yöneltilen ırkçı söylemlere karşılık isyanları
ve tepkileri hip-hop kültürü ile somutlaşmıştır. Akmar Pasajı gençleri, kendi toplum-
sal sorunlarına paralellik göstermeyen batıdan aktarma birtakım marj dışı kültürleri
benimsemiştir. Paralelliğin söz konusu olmamasına karşın Akmar Pasajı gençlerinin
bu seçimi kendi toplumlarında da bir anlam ifade etmiştir. Kuşkunun, boşluğun, gü-
vensizliğin olduğu, bütünsel görüşlerin savunulamadığı ve kimlik çeşitlenmesinin
ortaya çıktığı bir toplumsal formda, her ne kadar "dışarıda kalan", "öteki" olarak ta-
nımlansalar da, sıradanlığın sınırlarını aşarak farklı bir özgünlüğün/kimliğin yaratıcı-
sı olmaları açısından kendilerini anlamlı kılmışlardır.

Akmar Pasajı gençlerinin marj dışı kültür pratikleri arasında fotokopi ile çoğal-
tılan, bir-iki sayfadan oluşan, benimsedikleri gençlik kültürleri ile ilgili haber payla-

Satanizm pasaj kapattırdı

Siyah tişörtlü gençlerin uğrak yeri olarak bilinen Kadıköy Akmar Pasajı, polis'in satanist baskınları nedeniyle müşterilerini kaybetti

Şişli'de...

İstanbul Kadıköy'de "satanizm" ifadesi
çocukların merak ettiği bir konu olarak
bilinen Akmar Pasajı, polis'in satanist baskınları
nedeniyle müşterilerini kaybetti.

Satanizm kavramı...
Satanizm kavramı, İslam dininde yer almaz.
Satanizm kavramı, İslam dininde yer almaz.
Satanizm kavramı, İslam dininde yer almaz.



Şekil 6: "Satanizm pasaj kapattırdı", Milliyet, 1999.
Alt başlık: Siyah tişörtlü gençlerin uğrak yeri olarak
bilinen Kadıköy Akmar Pasajı, polis'in satanist
baskınları nedeniyle müşterilerini kaybetti.

şimlerinin yer aldığı, yerli amatör grupların etkinlikleri ile ilgili bilgileri içeren ve ticari olmayan yayınlar/fanzinler de yer almaktadır. Fanzinler, 1970'lerde İngiltere'deki işçi sınıfı gençler tarafından oluşturulan punk altkültürünün bir parçasıdır. Punk altkültürü ile özdeşleşen fanzinler, gençlerin genel kabul görmüş yaşam değerlerini ve kalıplarını yıkmaya-bozmaya yönelik tavırlarının bir dışavurumudur. Akmar Pasajı gençlerinin fanzin yayınları sadece punk kültürünü benimseyen gençlerin uğraşı olmakla sınırlı kalmamıştır. Rock, hiphop, heavy metal vs. gibi çeşitli kültürleri de kapsayan bir içeriğe sahip olması açısından batılı örnekten ayrılmaktadırlar. *..yani fotokopi basit, ucuz ve üretimi kolay bir şey. Tek gördüğüm o oldu, örnek almadığım başka bir şey olmadı. [...] bizim Mondo Trashoda yaptığımız şey kavramsal bir şeydi, nasıl diyeyim, belli bir altkültür grubuna hitap etmeyen, aslında hemen herkesi kapsayan, hayatta uğraştığım, ilgilendiğim her şeyi yapmaya çalıştım dergilerin üstünde, neyle ilgileniyorsam o sırada. O zaman fandan, fanzinden kaçıyor, ya da belli bir gruba hitap etmekten iş kayıyor. Ama bu kaymanın iyi bir sonucu var, daha fazla kişiye ulaşabiliyorsun böylece. Çünkü punk da alıyor, junk da alıyor, hiphopçu da alıyor.*¹⁰ İngiliz punk gençliği giyim, müzik ve fanzinler aracılığı ile "onlara karşı biz" anlayışını savunmuşlardır. Böylece toplumsal değerleri kabullenmiş kitlelerden, otoritelerden ve tekellerden kendilerini soyutlamışlardır. Akmar Pasajı gençleri de fanzinler yayınlamakla "pasaj içinde ortak bir ruh" yaratmışlardır ve cemaatleşme bilincini desteklemişlerdir. Akmar Pasajı gençlerinin ortaya çıkardıkları amatör yayınların, kendi toplumlarındaki ilk yaratıcıları olmaları, '80lerin toplumsal yapısı içinde kendilerini diğer kimliklerden ayıran bir başka pratik olarak öne çıkmaktadır.



Başlangıçta "dışarıda kalan" pasaj gençlerinin topluma hissettirdikleri tehditkar imaj ve yaşamlarına kattıkları farklı pratikler, 1990'ların sonlarına doğru giderek bir "kabul görülebilirlik" sürecine girmiştir. Bu küçük çaptaki gruplar karşısında baskınlığını koruyan geleneksel toplum değerleri ağı gevşemeye başlamıştır. Hakikat ahlaki kurallar, gelenek ve görenekler, toplumun baskın kalan değerleri gibi mu-

¹⁰ Güldallı, Tolga. "Röportaj - Mondo Trasho / Esat, Fanzinler", *Türkiye' de Punk ve Yeraltı Kaynakları Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007, s.259.

laklıklar karşısında çelimsiz kalan marj dışı eğilimlerin "zararlı" olarak algılanan nitelikleri, "moda" ve "endüstri" tarafından törpülenmiştir. Böylece "tehlikeli"- "sapkın" görünüm, "zevk" niteliğini kazanarak "düzen" nezdinde masumlaşabilmiştir. Medyada yer alan haberlerin de içeriğinin yumuşatılmasıyla marj dışı gençlere karşı temkinli olmanın çok da abartılmaması gereken bir durum olduğu kanıksanmıştır. Marj dışı kültürün geleneksel toplum değerleri ile uzlaşımı, marj dışı kültürün, "popüler kültürün" eksenine girmesi ve egemen kültürün bir parçası olmasıyla bağlantılıdır. Öte yandan Akmar Pasajı gençlerinin Batılı gençlik kültürleri ile etkileşimde buldukları dönem, bu kültürlerin batıda popüler bir forma dönüştüğü döneme rastlamaktadır. Köklerinde devrimci bir ideali (savaşa, ırkçılığa, işsizliğe, cinsiyetçiliğe vb. muhalif bir duruş) barındıran söz konusu Batılı kültürler, kapitalist sistemin birer ürünü haline geldiklerinde tüm dünya gençliğinin arzına sunulmuştur. Neticede, sistemin işleyişini bozmayacak bir "biçime" dönüştürülmüş özgün ve anti-kapitalist gençlik kültürleri, devrimci ideallerinden uzaklaşmıştır.¹¹ Akmar Pasajı gençliğinin benimsedikleri batıdan aktarma kültürlerin, kendi toplumlarında da birer kültür endüstrisinin ürünü haline gelmesi ortak bir neticedir. Fakat bizim için Akmar Pasajı gençliğini önemli kılan nokta, toplumsal değişimdeki rolleridir. '80 dönemi Türkiye'sinde pasaj gençliğinin toplumsal değişimde kazandığı rol,



Demir Akbaş, Bir Elinde Çimber, Bir Elinde Ayna' Nöbetinde Heavy metalci Şeytan, Fotoğraf Deniz HANÇERİ

İşte Müzik İşte Eğlence

"SÖVLB koltuğunuza oturup neşeli mi neşeli bir program izlemeye dersiniz?.. Fulya Ergüney ile Yalçın Dülmer'in birliktir sundukları 'İşte Müzik İşte Eğlence', müzik konuları, yarışma, güldürü ve moda bölümleriyle isteklerinizi cevap verecek içeriklerle dolu.

20.30

Seda Sayan, Rıza Kocan ve Jale, sevilen parçalarını dinleyişinizi mün bir konser verecek.

'Çeter Kandil'de bu hafta yarışmaların şerbetçilik ve DJ'lik konularında yarışacaklar.

'Demir Akbaş Yarın'ın, Nesilhan Yurpın, genç yarımla emekli olmuş İnci Avcı'yı yeni bir görüntüye kavuşturacak.

Programın mizah bölümü 'Gülmece Güldürmecede ise Demet Akbaş'ın ilginç bir tipliklemeyle izleyeceğimiz. Sanatçı 'Bir Elinde Çimber, Bir Elinde Ayna' köşesinde Heavy-metalci bir kadını canlandırarak ve ardından konuyla ilgili şarkısını seslendirecek.

Arit Susun'un salıncıya çıkışı bir gerektirilmenden görüntülerle izleyeceğimiz. İşte Müzik İşte Eğlence' de ayrıca, 'Moda' ve 'Aktüalite' bölümleri de ekrana gelecek.

Şekil 8:
"İşte Müzik İşte Eğlence"
TV programı,
Milliyet, 1993.^(*)

¹¹ Batılı marj dışı kültürlerin özünde mevcut düzene karşı bir reddiye söz konusudur. Fakat zaman içinde kültür endüstrisine yenik düşerek ideolojilerini yitirmişlerdir. Örneğin, 1980'lerin küreselleşme iklimi içinde hızla dünya gençliğine "tüketilmek" üzere yayılmaya başlayan popüler kültürleşen punk müziğinin dışında giyim stili de moda dönüştürmüştür. Punk müziğini ya da giyimini tüketmek için artık punk olmak şart değildir. "1977 yılının Eylül ayında, Cosmopolitan, Zandra Rhodes'un, tamamen punk temasına ilişkin çeşitlemelerden oluşan en son çılgın koleksiyonunu yayınladı. Modeller, çengelli iğne ve plastiklerden oluşuyordu (iğneler değerli taşlarla, "plastik" de saten ile süslüydü!) ve buna ilişkin yazıda da, altkültürün çok yakındaki ölümünün habercisi olan bir özdeyişle bitiyordu: "Şok etmek şıktır." Hebdige, Dick. *Altkültür-Tarzinin Anlamı*, Çev. Sinan Nişancı, Babil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 90.

Programın içeriğinin tanıtımında marj dışı kültürün endüstriye dönüşümünün eğlence alanındaki tezahürü ile karşılaşmaktayız: "Şöyle koltuğunuza oturup neşeli mi neşeli bir program izlemeye ne dersiniz? 'İşte Müzik İşte Eğlence', müzik konuları, yarışma, güldürü ve moda bölümleriyle isteklerinize cevap verecek içeriklerle dolu. [...] Programın mizah bölümü 'Gülmece Güldürmecede ise Demet Akbaş'ın ilginç bir tipliklemeyle izleyeceğiz. Sanatçı 'Bir Elinde Çimber Bir Elinde Ayna' köşesinde Heavy-metalci bir kadını canlandıracak ve ardından konuyla ilgili şarkısını seslendirecek."

siyasi/devrimci/dönüştürücü bir ideoloji yaratma çabası dışında "farklıbir kimliği" temsil etmeleridir. Gündelik yaşam kültürü ile marj dışı kültürü birbiri ile uyumlaştırılmada gazete, dergi ve televizyon en etkili vasıta halini almıştır. Nihayetinde marj dışı kültürün giyim imgeleri moda, başlangıçta pasaj gençliğinin demolardan ibaret olan aykırıksı müzikleri ise müzik endüstrisine devrolmuştur. Yeni dönemde marj dışı kültür tarzının "şık görünmek ya da trendleri yakalamak isteyenler için yeni bir alternatif" sunmasının yanı sıra işletmecilerin "yeni kar fırsatları" anlayışıyla da kusursuzca örtüşmüştür. "Beşiktaş semtinin delikanlıları ile kavga etmiştik. Çocukları çok iyi hatırlıyorum. Bir de konfeksiyon mağazaları vardı. Aradan bir yıl geçti. Şimdi aynı çocuğun konfeksiyon mağazasının yerinde metal market var. Çok da iyi para kazanıyor."¹² Kendi müzik gruplarını kurmak isteyen amatör gençlere demolar hazırlayan ve gençler için bir mabet özelliğindeki Hammer Müzik, Atlantis Müzik ve Zihni Müzik Merkezi de müzik tekellerinin devreye girmesiyle eski büyüsunü kaybetmeye başlamıştır. Yine ilk dönemde gençler için referans sayılabilecek Batı menseli müzik albümlerinin teminini sağlayan pasaj içindeki bu mekanlar yegâne olma vasfını yitirmiştir. Yerli ve yabancı tüm marj dışı kültür örneklerinin (müzik, giyim, dergi, rock barlar) piyasaya kavuşmasıyla metalaşmış kültür ürünleri tüm toplum kesiminin elde edebileceği kadar fazla sayıda üretilmiş ve yeni mekanlarında yerlerini almıştır. Marj dışı kültürün popülarite kazanmasıyla fanzinler de aylık olarak yayınlanan ticari gençlik dergilerine dönüşmeye başlamıştır. Toplum tarafından bir "kabul görülebilirlik" sürecine girmiş olan marj dışı gençlik kültürlerine duyulan ilginin dozunu ve beraberinde ticari beklentileri arttırmak amacıyla kimi dergilerde "ülkemizin gerçeklerine gözümüzü kapatmayalım"¹³ anlayışıyla Ahmet Kaya ve Orhan Gencebay röportajlarına da yer verilmiştir. Marj dışı kültürlerin trendleştiği dönemde büyük bir yayın grubu tarafından yayınlanan ve satışlarından oldukça iyi kar elde edileceği düşünülen dergilerden biri de Rock Kazanı Dergisi'dir. Dergi, rock kültürünün ruhunu daha başlangıçtan itibaren kaybetmiştir. Özünü bulamamış, underground "görünümlü" bir dergi ortaya çıkmıştır: "Milan olun, underground olun dendi. Parlak, cicili bicili kağıda bastığımız zaman itici olur, iki tane resim güzel görünsün diye bu ruhu kaybetmeyin dendi."¹⁴ Yine dergide şairlere ayrılan bir bölümün yer alması ve büyük bir yayın kuruluşu tarafından destekleniyor olması, rock kültürünün özünde varolan "kurulu toplumsal değerlere/tekellere karşı çıkma" misyonu ile çelişmektedir ve dönemin tüm dergileri için sadece ticari boyutu ile öne çıkmaktadır.

¹² Kutlukan, Mehmet. "Popüler Kültüre Yöneliş", (Trash Grubu ile röportaj), *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 138.

¹³ Fırat, Derya, "Stüdyo İmge Dergisi", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 46.

¹⁴ Fırat, Derya. "Rock Kazanı Dergisi ile Yapılan Röportaj", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995, s. 83.



Şekil 9:

“Rock Liselerde Çınlıyor”, *Milliyet*, 1996.
Alt başlık: “Özellikle Anadolu liselerinde okuyan gençler arasında Rock, yaygın bir müzik türü. Çoğu, gitar dersi alıyor, Kadıköy’deki Akmar Pasajı’na takılıp Rock’la daha iç içe yaşama imkanı buluyor.”



Şekil 10:

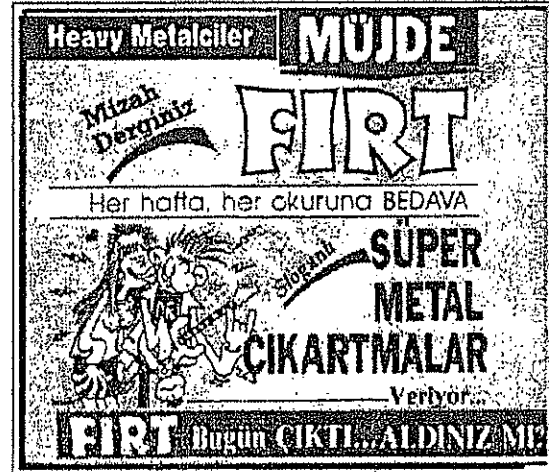
“Geliyor, bunlar geliyor...”, *Milliyet*, 2000.
Alt başlık: “Gelecek sezon yine her şey mubah. Ufak tefek ayrıntılar ise devrim yaratacağa benziyor. Genel stil şöyle özetlenebilir. 80’lerin rocker kılıklı pop havası.”

Günümüzde de marj dışı gençlik kültürleri, hem mekan olarak yoğunlaşmaya devam etmekte hem de bireylerin kişisel tercihlerine ve “ahlaki değerlere” göre tekrar biçimlenmektedir. 2008 yılında Akmar Pasajı’na yakın bir mekanda satış yapan bir firma çalışanı ile yapılan röportajda, 1980’lerdeki muhafazakar normların baskınlığı karşısındaki “sınırlı” farklılaşmanın bazı izlerini görmek hala mümkün. Diğer yandan “Amerikan kültürünün Türkleştirilmesi” anlayışıyla, tasarımlara kendi kültürel sembollerimizin yerleştirilmesi ticari kaygıların bir başka göstergesi olarak ön plana çıkmaktadır. “Forus Mağazası’ndan Ömer Faruk Şenbakan minyon yapılı kızların büyük bedenli erkek kıyafeti aldıklarını, artık 5XL (XXXXXL) bedenli tişörtler ürettiklerini belirtiyor. Şenbakan’ın “tamamen ithal bir moda” eleştirisine, Pislick mağazasından tişört tasarımcısı Kurtuluş Birgören yanıt veriyor: “Biz bu Amerikan kültürünü Türkleştiriyoruz. Tasarımlara cami, ay yıldız gibi motifler koyuyoruz. Fatih Bakioglu (Pislick mağazası) ise kıyafetler belden düşüp müşteriler çevreden tepki almasın diye pantolonların bellerini vücuda oturttuklarını ifade ediyor.”¹⁵ Bu noktada

¹⁵ Çelebi, Müge. “Amerikan Kültürü Türkleşiyor - Kadıköy Hip-hop Pazarı” (Röportaj), <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/27/pazar/paz01.html> (Çevrimiçi: 30.05.2012),

her ne kadar "ithal modayı taklit etmeye karşıt bir tavır" sergilense de farklılıklar/ özgünlükler/zıtlıklar altüst edilerek, "düzen" içinde karmaşık bir "anlamsızlığa" bürünmektedir. Dolayısıyla gündelik yaşamın standartlarına ters düşen marj dışı kültürün içeriği cisimleştirilmekte ve zamanın koşullarına göre yeniden biçimlenerek modanın, "değişim için değişime olan ihtiyacına" bir cevap olarak boyut değiştirmektedir. Bu durum aynı zamanda marj dışı kültürlerin kendi "özgün ifadesinden/anlamından" tamamen kopuşunu da ifade etmektedir.

Kadıköy Akmar Pasajı gençliği, marj dışı gündelik yaşamın düzene eklenmesini gösteren bir örnektir. Günümüzde siyasal anlamda arayışlar toplum düzeyinde sona ererken Akmar Pasajı gençliğinin temsil ettiği yaşam tarzı ve kültürü toplumsal parçalanmanın ve alternatifsizliğin bir ürünü olarak dini, etnik farklı kimlikler arasında da yaygınlaşmıştır. Sonuç olarak düzene bir alternatif getiremeyen, mevcut dünya düzenine karşıt yeni bir arayış söz konusu olmayıp düzen mutlaklaştığında, özgürleşme ancak yaşam tarzı düzeyinde ortaya çıktığı gibi bu özgürlük toplumsallığa karşıt bir anti kimlik belirtisi olmaktadır.



Kaynakça

- Ayan, Serhat, "Satanizm pasaj kapattırdı, Milliyet, 27.09.1999.
- Çelebi, Müge, "Amerikan Kültürü Türkleşiyor - Kadıköy Hip-hop Pazarı" (Röportaj), <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/27/pazar/paz01.html> (Çevrim içi, 30.05.2012).
- Berman, Marshall, "Giriş: Modernlik - Dün, Bugün ve Yarın", *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, Çev. Ümit Altuğ - Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Fırat, Derya, "Rock Kazanı Dergisi ile Yapılan Röportaj", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Fırat, Derya, "Stüdyo İmge Dergisi", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Güldallı, Tolga, "Röportaj - Headbangers / Bülent", *Erken Dönem Punk, Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.
- Güldallı, Tolga, "Röportaj - Headbangers / Sercan", *Erken Dönem Punk, Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.

SOSYOLOJİ VE UYGULAMA: BUHARLAŞAN HER ŞEY KATILAŞIYOR

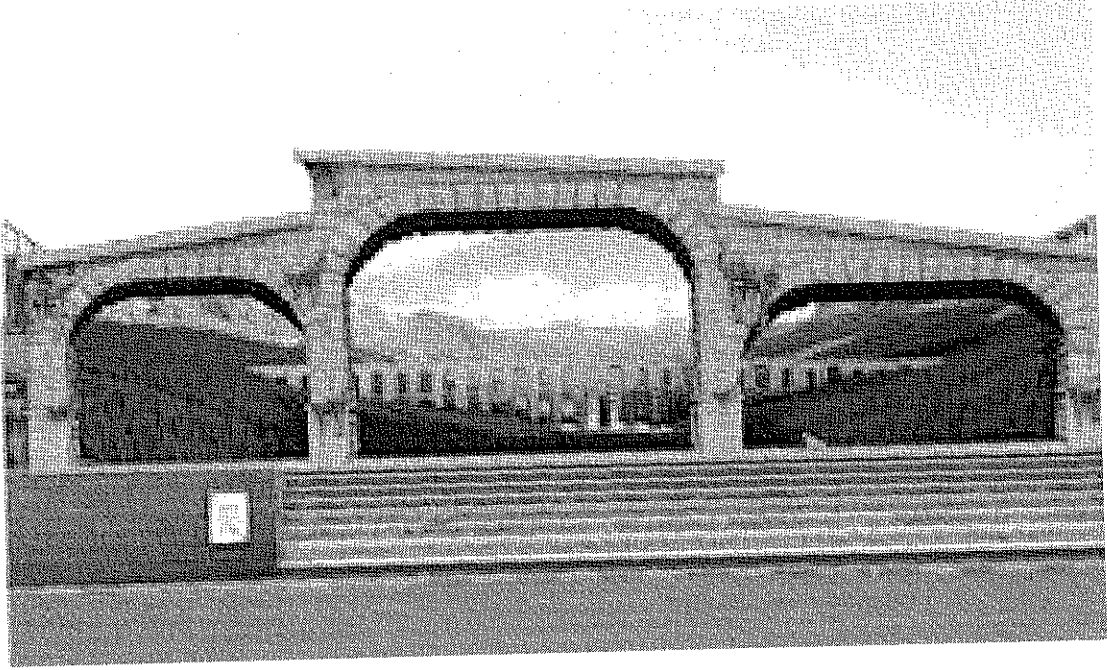
- Güldallı, Tolga, "Röportaj - Mondo Trasho / Esat, Fanzinler", *Türkiye'de Punk ve Yeraltı Kaynaklarının Kesintili Tarihi 1978-1999*, Yay. Haz. Sezgin Boynik, Tolga Güldallı, Bas Yayın, İstanbul, 2007.
- "Heavy Metalciler Müjde", *Milliyet*, 26.02.1990.
- Hebdige, Dick, *Altkültür-Tarzın Anlamı*, Çev. Sinan Nişancı, Babil Yayınları, İstanbul, 2004.
- "İşte Müzik İşte Eğlence", TV programı tanıtımı, *Milliyet/TV Magazin*, 11.08.1993.
- Kopkind, Andrew, *Dressing Up, Village Voice*, 1979'dan aktaran Davis, Fred, "Anti-moda: Olumsuzlama Sürecinde Yaşananlar", *Moda, Kültür ve Kimlik*, Çev. Özden Arıkan, YKY, İstanbul, 1997.
- Kutlukan, Mehmet, "Megapollerin Özürlü Çocukları", *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Kutlukan, Mehmet, "Popüler Kültüre Yöneliş", (Trash Grubu ile röportaj), *İstanbul'da Rock Hayatı - Sosyolojik Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1995.
- Lüküslü, Demet, "Dönemin Siyasal Şiddetinin Aktörlerinden Biri Olarak Gençlik", (Röportaj), *Türkiye'de Gençlik Miti - 1980 sonrası Türkiye Gençliği*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Omay, Elvan, "Rock Liselerde Çınlıyor / Haydi Gençlik Rock Rock Rock", *Milliyet*, 04.07.1996.
- Özgüden, Doğan, "Her On Yıl Bir 68!", *Cogito*, Mayıs '68, Sayı: 14, İstanbul, 1998.
- Sönmez, Ayşegül, "Geliyor, bunlar geliyor...", *Milliyet/Vitrin-Moda*, 22.07.2000.
- Young, Tricia Henry, *Punk - Bir Altkültürün Oluşumu*, Çev. Hira Doğrul, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

YAVUZ İnci, «1980 sonrası dönemde marj dışı gündelik yaşamın düzene eklenmesi: Kadıköy Akmar Rasajı Gençliği», *Sosyologca*, sayı: 4, Temmuz - Aralık 2017, s. 219-233.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

ÇILGIN KALABALIKLARDAN UZAK !

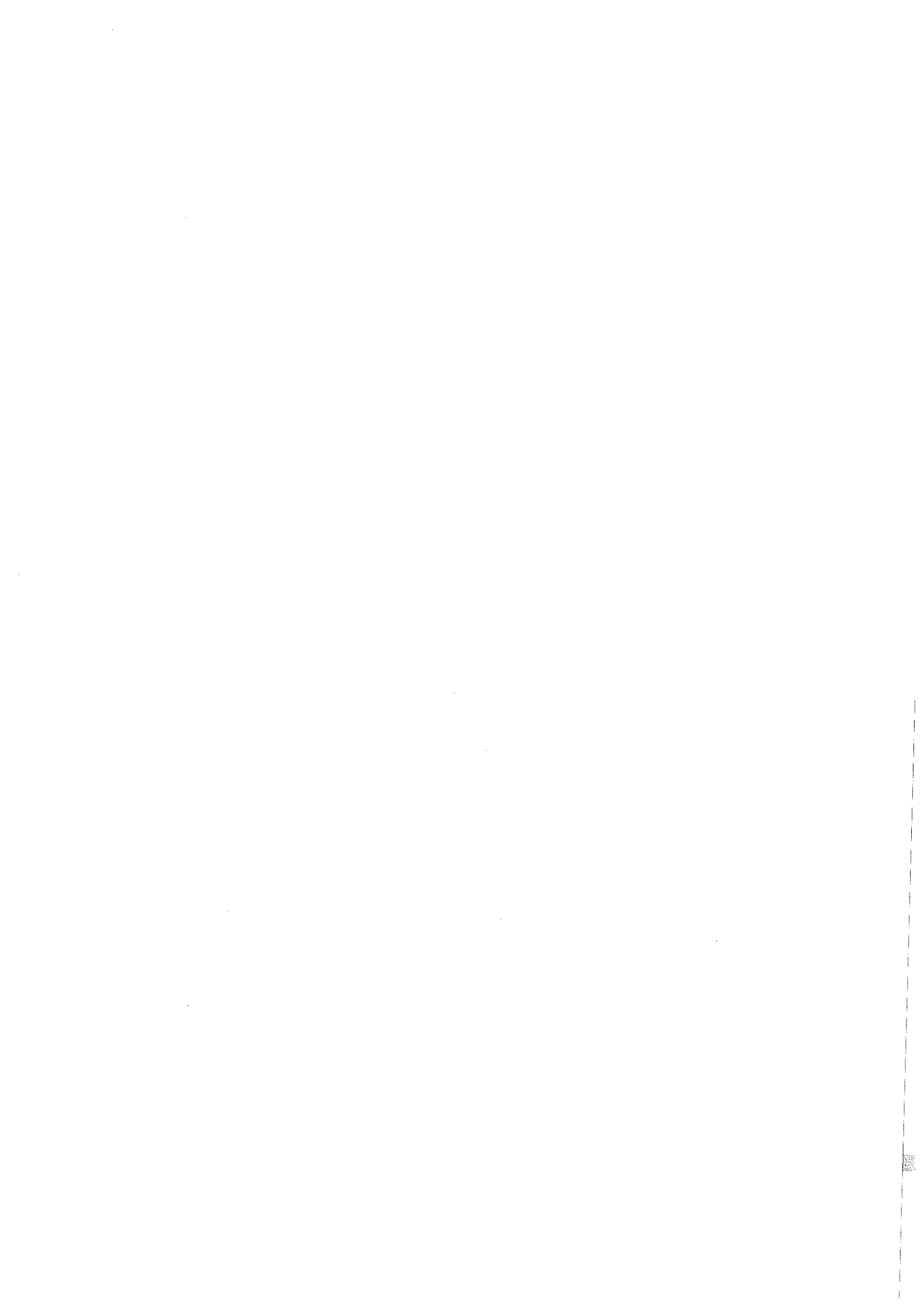
MEKANSAL-TOPLUMSAL AYRIŞMA



9. Hafta

22 Kasım 2018

BALİ Rıfat, "Çılgın kalabalıktan uzak...", *Birikim*, no:123, Temmuz 1999, s.35-46.



“Çılgın kalabalıktan uzak...”

RIFAT N. BALI

BALI Rifat N., « Çılgın kalabalıktan uzak... », *Birikim*,
no: 123, Temmuz 1999, ss. 35 - 46

DP'nin 14 Mayıs 1950 tarihinde iktidara gelmesiyle birlikte uygulamaya başlayan iktisadi liberalizm “her mahalleye bir milyoner” sloganıyla siyasî ve popüler kültürümüze mal oldu. Kentlerin gelişmelerini ve bireylerin refaha kavuşmalarını öngören bu siyasetin bir sonucu olarak 1950’li yıllardan itibaren İstanbul’un çehresi de yavaş yavaş değişmeye başladı. Adnan Menderes’in ünlü imar planlarının uygulanmasıyla birlikte eski konaklar, ahşap binalar yerlerini önce geniş caddelere, daha sonra o caddeleri sağlı solu dolduran mozaik taşlarla bezenmiş modern apartmanlara bıraktılar. Bu gelişmeden etkilenen İstanbullular da yaşam alanlarını yavaş yavaş genişletmeye ve yeni mekânlar aramaya başladılar. Bu arayış özellikle refah düzeyi ortanın üstünde olan aileler arasında görüldü. Bu aileler önce dönemin nezih semtleri sayılan Ayaspaşa Caddesi ve Cumhuriyet Caddesi semtlerini mekân edindiler. Teşvikiye ve Nişantaşı uzun yıllar boyunca seçkinlerin daima rağbet ettikleri ve yılların eskitemediği klasik semtler konumunu muhafaza etti. 1970’li yıllardan itibaren Osmanbey, Şişli, Mecidiyeköy, Gayrettepe, Ulus güzergâhı da refah düzeyi ortanın üstünde olan ailelerin rağbet ettikleri semtler arasına girdiler. Ticari hayatın ser-

pilip gelişmesiyle birlikte bu semtlerde bir zamanlar sadece ailelerin oturdukları apartmanlardaki dairelerin kimi zaman yarısı, kimi zaman yarısından fazlası işyerlerine dönüştüler. Bir zamanların zarif ve günümüz sitelerinin öncüleri sayılan 4. Levent villaları da aynı akıbete uğramış durumdadılar.

1950’li yıllardan itibaren başlayan bu gelişme süreci, 12 Eylül askeri ihtilâli ve onun akabinde Turgut Özal’ın liberal ekonomi siyasetini uygulamaya başlamasıyla birlikte çok ciddi bir yol ayrımına geldi. Türkiye’nin kentleşme sürecinde 12 Eylül 1980 milâdi ile başlayan son yirmi yıl daha önce kimsenin tahayyülünden dahi geçiremediği gelişmelere sahne oldu. Özal döneminin iktisadi politikasının nemalarından azami derecede faydalananlar doğal olarak işadamları ile olağanüstü bir büyüme göstermiş olan ticaret ve sanayi şirketlerini oldukça yüksek ücretler karşılığında ehil bir şekilde yönetmeye soyunan ve çoğunluğu yurtdışı öğrenimli ve/veya deneyimli profesyonel yöneticiler oldu. Bunun yanı sıra tüketim kültürünün yerleşmesi ve eğlence sektörü ile basının olağanüstü gelişmeleri en çok bu sektörde faaliyet gösterip “star” konumuna yükselmiş olan sanatçılara ve gazetecilere yarar sağladı. Tüketim kültürünün bu yeni starları tahayyül dahi edemeyecekleri gelirleri Özallı yıllarda elde etmeye başladılar. İstan-

1 Thomas Hardy’nin 1874 yılında yazmış olduğu kitap (özgün adı: *Far From the Madding Crowd*).

bul Menkul Kıymetler Borsası'nın yükselişi de bu alanda yatırım yapmış olanların ve menkûl kıymet yatırım ve yönetim şirketlerinin yöneticilerinin gelir düzeylerini ciddi bir şekilde yükseltti. Böylece toplum içinde çok yüksek düzeyde harcama imkânlarına sahip olan yepyeni ve sayıca dikkate alınmaya değer bir kitle ortaya çıkmış oldu. Bu kitlenin mensupları yeni sosyal konumlarına uygun bir yaşam tarzı sürmek istediler ve lüks konut arayışına girdiler. Aynı zamanda da bu yeni konutlarına bir Osmanlı kültürü ve geçmişi cilası ve verniği sürmek istediler, buna paralel olarak da o güne kadar gizli kalmış olan kolleksiyonculuk istidatlarını geliştirmeye çalıştılar. Bu arayışların farkına en önce varan villa tipi lüks konut inşa eden müteahhitler oldu. Hemen onların ardından bir kesim daha bu arayışların farkına vardı. Bu da lüks konutları şanlarına lâyık bir şekilde tefriş etmek için hazır bekleyen iç mimarlar, dekoratörler ve antika eser, tablo, gravür, nadir kitap ticareti ve müzayedeleri düzenleyenler oldu. Villa tipi konutlar bir noktadan sonra ticaret, sanayi, medya ve sanat dünyalarının bu müşkülpesent seçkinlerini tatmin etmemeye başladı. Seçkinler iş sonrasında sosyal ilişkilerini kendi düzeylerindeki kişilerle sürdürmeyi, aynı mekân içinde her türlü vakit geçirici ve keyif verici meşgalelerle oyalanma imkânlarına sahip olmayı istediler. Bu arayış villalardan hemen sonra lüks sitelerin doğmasına neden oldu.

"HUZURLU VE ÇAĞDAŞ BİR YAŞAM": COUNTRY'LER, CITY'LER

Sitelerin çıkış noktası bireylerin, tek tük gökdeleimsi binaları ile yavaş yavaş Manhattan ve Hong Kong'un birer sararmış ve soluk kopyasını andırmaya başlayan bu hareketli, kalabalık ve aynı zamanda hızla "taşralaşmış" İstanbul'dan uzaklaşma, eski zamanlara geri dönme, nefes alınacak yeşil alan arama, kendine münhasır özel yaşama alanı yaratma, güneş ışınlarını geçirmeyen camlarla kaplı iş merkezlerinden, bankaların ve borsa şirketlerinin "dealing room"larından arda kalan çok kısıtlı serbest zamanlarını en kaliteli bir şekilde yaşama arzuları oldu. Bunun yanı sıra serbest ekonomi ilkeleri, döviz kısıtlamasının kalk-

ması ve yabancı sermayeye sağlanan kolaylıklar sayesinde uluslararası şirketler de arda ardına Türkiye'ye yerleştiler. Uluslararası sermayenin Türkiye'ye gelmeye başlamasıyla birlikte yüksek kira ödeme gücüne ve sofistike zevklere sahip kayda değer sayıda bir yabancı yöneticiler kolonisi İstanbul'a yerleşti. Bu yabancılar kolonisi "Boğaz manzaralı daire" kiralayamadıkları zaman ehven-i şer olarak Alkent Etiler'de "Hillside Club'lü" veya Kemer Country'de "orman manzaralı daire" kiralamayı tercih ettiler ve bu sitelerdeki konutların gözde kiracıları oldular.²

Kendilerine çoğu zaman "country", "city" adlarını münasip gören lüks siteler İstanbul ile özdeşleştiler. Bunun nedeni de iş âleminin çok büyük bir kesiminin İstanbul'da yerleşmiş olması ve Özallı yıllar ile kayda değer bir şekilde zenginleşmiş olan bu kesimin konakların ve bahçelerin var olduğu eski İstanbul'u tekrar yaşama arzusu oldu. Kemer Country'yi kuran müteşebbisler bu seçici ve seçkinci arayışı şöyle dile getirdiler: "Bir zamanlar her İstanbullu'nun sahip olup sonradan yitirdiği bir yaşama biçimini geri kazanmak. Gelecekte geleceğe uzanan bir vizyondur bu: Meydanı, dükkânları, okulu, toplantı salonu, spor ve sosyal kulüpleri ile birlikte, toplum ruhunun ve komşuluk ilişkilerinin de serpilip gelişeceği bir yaşama mekânı kurmak. Mahalleyi, mahallelilik kimliğini yeniden yaratmak ve yaşatmak. Kaçmak değil, buraya varmayı hedef.

Ana kavram, o bilinen banliyö ve site anlayışından çok farklıydı. Toplumsal değerlere hem fiziksel, hem de ruhsal anlamda bir dönüşü içeriyordu: Birbirini tanıyan, birbiriyle görüşen aileler, sık sık raslanan "aşına" çehreler, merhabalar, günaydınlar, çocukların sokakta yaşadıkları o inanılmaz büyüklükteki evren... İnsanlara, hem sağlıklı bir 'hamusal' yaşama katılma olanağı veren, hem de canları istediğinde kendi ev ve bahçelerinde özel yaşantılarına çekilmelerini mümkün kılan bir ortam. Mahal-

2 Kemer Country'yi tercih eden 300 mal sahibi arasında yapılan bir araştırmada tercih nedenleri arasında %27 ile doğa ile iç içe olma, %15 ile hizmet ve kolay ulaşım, %9 ile sosyal tesislerin mevcudiyeti, %5 ile sağlıklı yaşam yer aldı. (Bir yetkili ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme). Bugün Alkent Etiler'de kirada oturanlar arasında kayda değer sayıda Uzakdoğu ülkelerinden İstanbul'a gelmiş yöneticiler bulunmaktadır.

le işte! Hayali cihan degecek bir vakitte, geçmişte, Erenköy'de, Bostancı'da ya da Yeşilköy'de, Fatih'te, Nişantaşı'nda olduğu gibi..."³

Tepe İnşaat'ın inşa etmiş olduğu 401 konaktan oluşan "Beykoz Konakları" mekânı ise içinde bulunduğu yeri şöyle tarif etti: "Hep o eski asil, zarif günlerini özlediğimiz İstanbul'un, baş döndürücü yaşam kültürünün bir uzantısı..."⁴

Alkent 2000 kurucuları ise verdikleri reklamla hem yeşili, hem eski İstanbul'u, hem de nezih ve seçkin komşular arayan kişilere seslendiler: "özellikle İstanbul'un en temiz havalı bölgelerinden biri olan Büyükçekmece'de yemyeşil bir vadinin üzerinde kurulan Alkent 2000'de özlediğiniz o eski İstanbul'u, o eski nezih ve seçkin insanları, geçmişin güzelliğini, geleceğin avantajlarını bulursunuz."⁵ Bu en "kaliteli yaşam" doğal olarak süzülmüş bir seçkinliği ve müşkülpesentliği de kendi beraberinde getirdi. Üst düzey yöneticiler, sanayiciler veya büyük ithalatçılar artık akşamları Zincirlikuyu, Levent, Maslak, İkitelli veya Kozyatağı'ndaki "ofis"lerinden, Kartal, Kurtköy veya Gebze'deki fabrikalarından ayrıldıklarında Ataköy, Nişantaşı veya Gayrettepe'de caddelerde veya sokak aralarında bulunan apartman dairelerine dönmektense nitelikleri çok yüksek mekânlar içinde yer alan müstakil villalarına veya "condominium"larına dönmeyi tercih ettiler.⁶ Bu arayışlarında ve arayış sırasında göstermiş oldukları müşkülpesentliklerinde de yüzde yüz haklı olduklarına inandılar zira onlar, bir reklam metninde belirtilmiş olduğu gibi, her zaman ayrıcalıklı yaşamaya alışmış seçkinlerdi: "Biz, 'Büyükşehir'de doğduk. Çocukluğumuzun gizli kalmış gustoları 'kendine saygının' ne olduğunu öğretti. Ayrıcalıklarla yaşadık hep. Farklılığımızın serüveninin ve bize aitleri, artık her şeyden istemeyi hak ettik... Hiçbir şey öyle kolay kolay tatmin etmedi. Seçimlerimizde hep başka şey-

ler aradık çünkü."⁷ Geçmişe özlem, kalabalıklardan uzaklaşmak, yeşil alan arayışı, huzuru arama ile de eşanlam taşıdı. "Kalabalıklardan uzaklaşma" ve "huzur" 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren örneklerini yavaş yavaş görmeye başladığımız ve özellikle 1990'lı yılların başında çok daha yoğun bir şekilde rastlanacak olan sitelerin doğmasına neden oldu.

Ancak bu "huzur" pek öyle kolayca satın alınabilecek bir meta olmadı. Huzura ve inzivaya çekilmek, "doğayla yeniden bir araya gelmek" için önce oldukça kayda değer miktarda bir servete sahip olmak gerekli oldu. Özallı yılların iktisadi politikası ve "fırsatlar ülkesi" haline gelmiş olan Türkiye "işini bilen" işadamlarının önlerine bol miktarda fırsat serdi. İş sadece bu fırsatlardan akıllı bir şekilde yararlanmaya kaldı ve de, Allah'a şükür, bu pastadan aşağı yukarı herkes az veya çok nasibini almış oldu. Liberal iktisadi politikalar ve "işini bilen" siyasetçiler, bürokratlar ve işadamları sayesinde ultralüks sitelerde daire satınalma gücüne sahip bir müşteri kitlesi peydah olduktan sonra iş bu müşteri kitlesinin o seçkin ve ne istediğini bilen damak tadına uygun ürünler sunmaya kaldı.

Bu ürünlerin en önemli özellikleri bir "yaşam tarzı" satmaları oldu. Burada daire edinen kişiler salt şu kadar metrekaresel bir gayrimenkül edinmekten öteye onunla birlikte elle tutulmayan, gözle görünmeyen bir katma değeri de satın aldılar. Bu katma değer bu mekânların sahiplerine sunmuş oldukları "ayrıcalıklar dünyası" oldu. Bu ayrıcalıkların temel felsefesi aynı mekânda ve de "nezih ve seçkin bir ortam" da her türlü sporun yapılabilirdiği, orta yaşa yaklaşmakta olan ve "kendine iyi bak"mak zorunda olan zaman fukarası işadamları ve yöneticiler için "fitness center"lerin, boş zamanları nezih bir şekilde değerlendirmek için de sinema, lokanta ve gece kulüplerini içeren bir "club"ün mevcut olduğu kendi kendine yeterli bir mini kent yaratmak oldu.

Bu tür siteler boş zamanları değerlendirmeye dönük bu imkânları sunmadan da öteye ayrıcalıklı yaşamı gerçekten ayrıcalıklı kılmak için

3 Gerçeğe Dönüşen Bir Ritya: Kemer Country, s. 13 Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995.

4 Beykoz Konakları, Şehnaz Konak tanıtım broşürü.

5 Alkent 2000 reklamı, Alarko Bizim Dünyamız, Aralık 1995, sayı 62. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

6 Condominium özellikle ABD'de büyük lüks sitelerde kat mülkiyetine sahip daireler için kullanılan bir terimdir. Türkiye'de de bu terim lüks sitelerde yer alan birkaç daireli apartmanların her bir dairesi için kullanılmakta.

7 Maya Residences reklamı, Gurme, sayı 25, Nisan 1999. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

müstakbel daire sahiplerine bir aidiyet duygusu vermeye çırpındılar. Bu "bir yere ait olma" duygusu ile hareket eden Kemer Country'nin kurucu müteşebbisleri eski zamanların nezih semtlerini, nezih mahallelerini tekrar diriltip yaşatmaya çalıştılar. Kemer Country kurucularının diliyle bu aidiyet arayışı şöyle ifade edildi: "Burada yitirilen eski mahalleyi, bu mahallenin verdiği 'aidiyet' hissi- ni yakalamak için uğraş veriliyordu: Mahallenin merkezinde bir meydan olacaktı, Kemer Country'nin kalbi. Bütün hayat buraya doğru akacaktı. Meydanda dükkânlar, tenis kortları, yüzme havuzu, lokanta, kahve ve spor salonu da olacaktı. Meydan, mahallenin ana yürüyüş yoluyla bir salona bağlanıyordu. Salonsa çok amaçlı bir mekân: Hem sinema, hem tiyatro, hem dans salonu, hem de mahallenin geleceğiyle ilgili kararların alınacağı bir toplantı salonu bir kamusal alan yani..."⁸ Aynı kavram Marmara denizi kıyılarında yavaş yavaş yükselmekte olan Marin City kurucuları tarafından da dile getirildi: "Çok uzun zamandır İstanbul'da varlığını unuttuğumuz mahalle, dostluk ve içinde yaşanan mekân kavramları Marin City ile yeniden hayat buluyor."⁹

Ancak bu eski "mahalleli yaşam" tarzı arayışı sitelerde bulunan konutların Lale Kasrı, Yahkonaklar, Sarı Konaklar, Şehnaz Konak, Segâh Konak, Nihavent Konak gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun soyluluğunu ve yükseliş dönemini simgeleyen adlar taşımalarına rağmen sitede yaşanması tasarlanan ve neticede bilfiil yaşanan hayat site sakinlerinin birçoğunun gençlik ve yüksek öğrenim yıllarını geçirmiş oldukları Amerika kıtasının banliyölerinde rastlanan gündelik hayatın birer soluk kopyası oldu. Bu nedenle bir görüntü bankasından satın alınıp Kemer Country'yi tanıtır kitaba konulan fotoğrafta, 1970'li yılların *Life* dergilerinden alınmış ve Amerika'nın ünlü *Snoopy* ve *Dennis the Menace* çizgi romanlarından fırlamışçasına, koltuğunun altına beyzbol sopası sıkıştırmış sekiz, on yaşlarındaki üç afacan Amerikalı çocuğun yer alması pek de şaşırtıcı

olmadı.¹⁰ Dahası Amerikan banliyölerinde yaşanan hayat tarzının ve Amerikan popüler kültürünün olmazsa olmaz bir parçası ve Amerikan çizgi romanlarının klasik temalarından biri olup sekiz, on yaşlarındaki çocuklara çekirdekten yetişerek para kazanma ve müteşebbis olma ruhunu aşılama amaçlayan "limonata ve kurabiye satış günü"nın bir benzerinin Kemer Country'de düzenlenmesi de bu hayat tarzına aşına kişiler için pek de olağan dışı bir etkinlik olmadı.¹¹

Bu aidiyet duygusu özellikle daire sahiplerinin kendilerine münhasır müstesna bir dünyaya adım attıklarına ikna etmek şeklinde oldu. Bunun için de sitede halen yaşamakta ve de ileride yaşayacak olan müstakbel komşuların da sadece ve sadece en seçkin ve tabii ki imkânları belli bir düzeyin üstünde olan kişiler olmasına dikkat edildi. Bu ince eleyip sık dokuma ve eş dosttan referans alma yöntemleri bir yerde bir zincirleme tepki ve benzeşme meydana getirdi. Bunun sonucunda bu yeni yerleşim mekânlarında bir "cemaat" veya belli üniversitelerden mezun olmak kaydıyla en az iki referans eşliğinde üye olunabilen bir seçkin sosyal kulüp havası yaratıldı. Nitekim Kemer Country'de ev sahibi olanların %33'ü tekstilci, %17'si sanayici, diğer %50'si ise hukukçu, hekim ve yabancı uyruklu yöneticiler oldu. Aynı ev sahiplerinin yaklaşık üçte biri de Yahudi asıllı vatandaşlar oldu.¹² Bu "cemaatleşme" olgusundan dolayı bu tür sitelerin müteahhitleri tarafından kullanılan neredeyse klasikleşmiş bir pazarlama yöntemi de "cemaat" faktörü oldu. Nitekim bazı site müteahhitleri müstakbel mal sahiplerine şirin gözükme için hedefledikleri azınlık cemaatinin dinî bayramlarını kutlamayı da ihmal etmediler.¹³ Site kurucularının etnik kimlikleri

10 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 16

11 <http://www.kemercountry.com/kgcc-su/haber/html> adresli internet sitesi. (Mayıs 1999 bülteni)

12 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

13 "Güneri Erenköy Siteleri Purim bayramınızı kutlar mutlu bayramlar diler", *Şalom*, 2 Mart 1988 / "Güneri Erenköy Siteleri Pesah bayramınızı en içten dileklerimizle kutlar esenlikler dileriz", *Şalom*, 23 Mart 1988 / "İnsa İnşaat ve Ticaret Ltd. Şti. Purim bayramınızı en içten dileklerimizle kutlar nice mutlu bayramlar dileriz", *Şalom*, 2 Mart 1988.

8 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 15-16.

9 Enelka Taahhüt İmalat ve Ticaret Ltd. Şti.'nin Marin City tanıtım katalogu.

konut satın alma kararının verilmesinde başat bir rol oynamadıysa da müstakbel ev sahipleri için gene de bir çekim faktörü oldu. Kemer Country'nin kurucu müteşebbislerinin Selanikli olmaları konutların pazarlanması sırasında bir unsur olarak kullanılmış olmachysa da kurucu müteşebbislerin bu özellikleri burada konut satın almış olan Yahudi asıllı vatandaşlar arasında belli belirsiz pozitif bir çekim alanı yaratmış oldu.¹⁴

Sitelerdeki konutların satışları için kullanılan yöntemler arasında kokteylli basın toplantıları eşliğinde dönemin kamuoyuna mal olmuş işadamları, sanatçı, gazeteci ve bürokratların "müstakbel komşularınız" olarak tanıtılmaları en çok rağbet gören yöntem oldu. Bu şekilde müstakbel daire sahiplerine bu sitede bir daire satın almakla sadece lüks bir konut sahibi olmadıkları, konutla birlikte ayrı bir dünyaya adım attıkları da hissettirildi. Bu yeni dünyada yer alan daire sahiplerine isimlerine basında, simalarına da ancak televizyonlarda rastladıkları ve yanına yaklaşılması imkânsız olan o müstesna işadamları, gazeteciler ve sanatçılarla aynı sitenin sakinleri olma fırsatı verildi. Bu imtiyaz sadece "aynı sitenin sakinleri" olma ayrıcalığının çok ötesine de geçti. Ev sahiplerine toplumun bu önde gelen kişileriyle aynı sitede oturmanın, onlarla birlikte tenis oynama, fitness center'da ter atma ve kolesterolden şikâyet etme, "Türkiye'nin meseleleri" üzerine hasbihâl etme gibi her sıradan fâniye mazhar olmayan samimiyetlerin doğmasına da sebep olacağı hissettirildi. Böylece site sakinlerine taşralı kalabalıklardan uzak seçkin ve soylu bir dünyanın mensupları olma duygusu yaratılmış oldu... Tabii ki bu cennetin anahtarı hiç de ihmal edilmeyecek bir bedelin taksitler halinde ödenmesi karşılığında teslim edildi.

CITY'LERDE YAŞAM

Sıradan fânilerin yaşadıkları mekânlardan olduk-

14 Kemer Country'nin kurucuları arasında bulunan Edin ailesi Selanikli olduklarını gizlemediler (Biz Hakkı Sabancı "Selanikliler", *Yaşamın Sanatı*, Aralık 1994-Ocak 1995 sayı 4 sh.49-58) Popüler kültürde "Selanikli" tabiri 17. yüzyılda ihtida eden sözde Yahudi mesih Sabetay Sevi ve onunla beraber ihtida eden kişileri kast etti. Bu kişiler görünürde Müslüman gözükmesine rağmen gizliden gizliye Yahudiliği sürdürdüler.

ça farklı olan sitelerde yaşamak öyle değişik bir duygudur ki bencillikten uzak bir şekilde bu duyguyu ve sevinci etraftınızla da paylaşmak istersiniz. Nitekim köşe yazarları da hem müdavimleri hem de hayranları olan okurlarına böyle bir siteye taşınmakta olduklarını doğal bir şekilde önceden ilân ettiler ve sevinçlerini onlarla paylaştılar: "Taşınıyorum.. İnşallah son kez.. Alkent'ten Alkent'e.. Kiradan kendi evime.. Bu artık bir daha taşınmaya-
cağım anlamına geliyor.. Nefret ettiğim taşınmaktan kurtuluyorum. Kira evine kendi evin gibi yerleşemektен kurtuluyorum.. Yaşamımda mutlu bir olayı gerçekleştiriyorum. En güzeli.. 41 yılda bunu hak ettiğimi biliyorum."¹⁵ Taşındıktan sonra da bu mekâna yakışır mobilyaların bu seçkin gazetecinin isimleri kamuoyuna mal olmuş olan dostları eşliğinde aranması ve nihayet bulunması mutluluğu da aynı müdavim okurlarla cömertçe paylaşıldı: "Ünal, ben, Ertekin.. Güngör, Prestige ve Koleksiyon'da harika şeyler bulduk."¹⁶

Bu tür prestijli sitelere taşınanlar veya daire satın almak için ziyaret eden müstakbel alıcılar herhalde siteden içeri ilk adımlarını attıklarında söyledikleri ilk cümle "Burada yaşamak her şeye değer!" olacaktır... Tabii ki 525.000.- dolar taban fiyatından başlayan, süzölmüş zevklerinizin doğrultusunda değişebilen ve 1.150.000.- dolara kadar ulaşan bir küçük servetiniz var ise... Şayet var ise iş bu parayı taksitler halinde ödemeye hazırlanmaya ve hayatınızda yepyeni daha önce hiç tecrübe etmediğiniz bir sayfa açmaya kalıyor: "artık bildiğiniz tüm 'ev' kavramlarını unutun. Çünkü burası bambaşka.. Yepyeni bir hayat dedikleri bu işte!" Yalnız bu yepyeni hayata adım atmak için biraz acele etmek lazım zira seçkin olsanız da yerler sınırlı ve bu dünyada sadece ve sadece "az sayıda şanslı seçkin" yer alabiliyor.¹⁷ Bu yeni sitelerin müstakbel alıcılarına tanıtımında uygulanan yöntemler de tabii ki Amerikanvari oldu ve ana hedef kitleyi teşkil eden genç ailelere

15 Hıncal Uluç, "Kapalı!", *Sabah*, 23 Aralık 1998. (Vurgulama yazarı tarafından yapıldı.)

16 Hıncal Uluç, "Taşınma denen felaket..", *Sabah*, 30 Aralık 1998. (Vurgulama yazarı tarafından yapıldı.)

17 "Burada yaşamak her şeye değer!", Alkent İstanbul 2000 reklamı, *Sabah*, 1 Haziran 1997.

hitap etti. Tanıtım sırasında özellikle küçük yaşta çocuklara sahip genç çiftler hedeflendi ve tanıtım alev yutan sifirbazlar, tahta bacaklı palyaçolar, falcılar ve muhtelif eğlencelerin yer aldığı bir piknik/panayır havası içinde yapıldı.¹⁸

Yalnız paranız olsa dahi, bu sitelerde bir daire sahibi olmanın pek kolay olmayacağını da idrak etmeniz lazım. Zira halihazırda daire sahibi olanlar, şu veya bu nedenle, müstakbel komşularını beğenmedikleri takdirde dairenin satışını veto etme imkânına sahipler. Çünkü önemli olan sitenin seçkin düzeyini düşürmemektedir: "daire almak isteyen bir kişiye bu satışın yapıp yapılmamasına daha önce daire alanların karar vermesini istiyoruz.. İçlerinden biri 'Hayır! Bu kişiye daire satılmasın' dediği zaman vermiyoruz."¹⁹ Benzer bir uygulamaya Kemer Country'de de rastlandı. Parası çıkışıp da ev satın almak isteyenler uluslararası bir şirkete iş müracaatında bulunur gibi satış ve pazarlama bürosuna başvurup bir "application form" doldurduktan sonra yapılacak istihbarat çalışmasının neticesini beklemek zorunda oldular. İstihbarat çalışmasının sonunda müstakbel ev sahibinin maddi durumu geçer not almış olmasına rağmen hayat tarzı ile ilgili kısmı pek geçer not almayıp muallakta kalmış ise talipli "country"nin atmosferine uyum sağlayıp sağlamayacağı konusunda site yönetimi kurulunun hakkında vereceği kararı beklemek ve bu karara rıza göstermek zorunda oldu.²⁰

Bu siteler neredeyse tamamıyla özerk bir yaşam tarzını da beraberlerinde geliştirdiler. Kendi lokantasından, marketine, barından sinemasına kadar kendi kendilerine yeten siteler hayat standartlarını düşürmemek için kendi okullarını da kurdular. Çoğu Robert Kolej mezunu ve TÜSIAD üyesi olan Kemer Country sakinleri bu nedenle çocuklarının ve torunlarının da kendileri gibi aynı seçkin eğitimi görebilmeleri için beş yıl sonra tüm sınıfları tamamlanacak olan bir ana ve ilko-

kul için beş yıl önceden ve on bin dolar bağış karşılığında yerlerini ayırtabildiler.²¹ Doğal olarak bu soylular sınıfının müstakbel varislerinin eğitim görecekleri bu okulun açılışını da Cumhurbaşkanı Demirel onurlandırdı.²² Bu yeni mekânların kurulması için gerekli olan geniş arazilerin şehrin sınırlarında mevcut olmasından ve ulaşım sorunundan dolayı sitelerde yaşayan çocukların eğitim ihtiyaçlarını karşılayacak okullar da site içinde kuruldu. Bu okulların da seçkin niteliklere sahip olmalarına özellikle dikkat edildi.²³

Sitelerde yaşam hiç de sıkıcı değildir. Antikacıların seçkin site sakinlerinin eşiklerine kadar gelip bit pazarı açmaları,²⁴ sitede yeni bitmiş villaların tanıtımı için düzenlenen "California Wine and Cigar Tasting Day" yani Türkçesi Davidoff puroaları ile Kaliforniya şaraplarını tatma günleri,²⁵ ünlü cazcı Okay Temiz'den ritim dersleri alınması,²⁶ sitede oturan ev sahiplerinin müstakbel damak tadlarına cevap vermek için Şarap Dostları Grubu tarafından düzenlenen ve Doluca şaraplarının tadımına ayrılan bir gecede "Doluca'nın veliaht prensesi Sibel Kutman", gurme yemek yazarı Tuğrul Şavkay, hoşsohbet Aydın Boy-san, Audi arabaları pazarlama ve satış müdürü, Kütahya Porselen yönetim kurulu üyesi ve hukuk danışmanı gibi toplumun önde gelen seçkinleriyle birlikte geçirilen bir sohbet ve şarap gecesi,²⁷ sporda asaletin simgesi olan binicilik sporu-

18 "Promotional picnic at four season residences", *Alarko The News*, Ekim 1995. Kemer Country'de yaşayanların %90'ı evli, evli çiftlerin %80'i çocuklu, yaş ortalaması da %90'ı için 30-40, %31'i için 41-50 dilimleri oldu. B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

19 Korkmaz Yiğit'in sözleri "İstanbul'daki cennet!", *Sabah İstanbul Avrupa Yakası*, 2 Mart 1997.

20 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

21 Zehra Güngör, "Tüsiad koleji açılacak", *Milliyet*, 22 Mayıs 1996.

22 "Hisar Eğitim Vakfı Kemerköy ilköğretim okulu cumhurbaşkanımız tarafından açıldı", *Kemer Bülteni*, sayı 9, Sonbahar-Kış 1996.

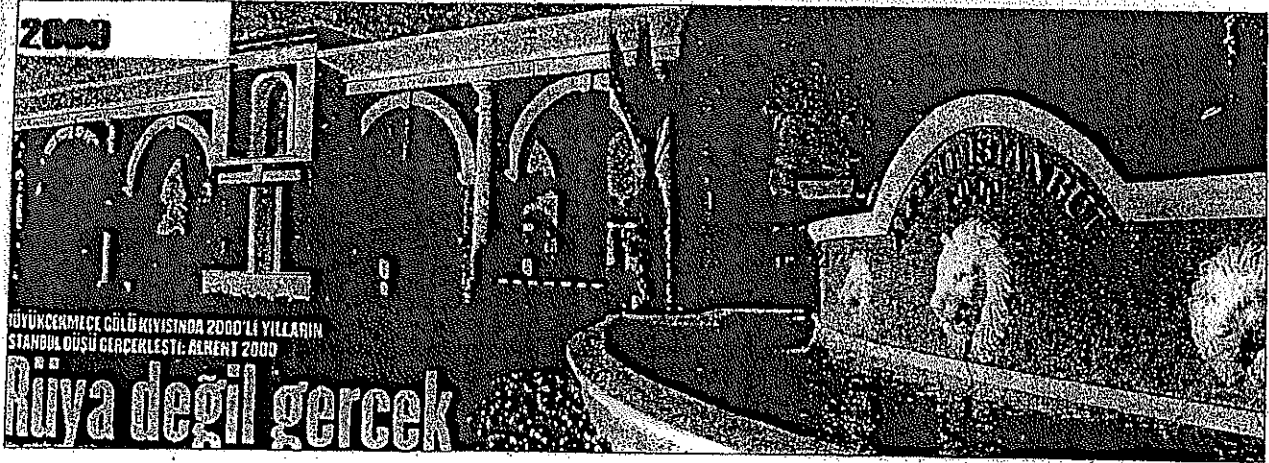
23 Örneğin Tepe İnşaat A.S.'nin kurmakta olduğu Beykoz Konakları bünyesinde TED Koleji kuruldu. (Zeynep Kurtbay, "Nostalji keyfi", *Sabah*, 28 Nisan 1999). Alkent 2000'in bünyesinde yabancı uyruklu öğrenciler için İstanbul International Community School, Türk öğrenciler için de Yüzyıl Işıl ve Kültür 2000 okulları kuruldu. (*Alkent Style*, Winter 1999, s. 2)

24 Demirhan Hararlı, "Sosyete bit pazarında buluştu", *Hürriyet*, 31 Mayıs 1996

25 "İstanbul'da mini California", *Milliyet*, 23 Mart 1999

26 Sibel Arna, "Hayatın tüm ritimleri", *Milliyet Vitrin*, 2 Ocak 1999.

27 Tuğrul Şavkay "Orman Evi'nde bir gece" *Hürriyet İstanbul*, 7 Mayıs 1999.



nu yapabilme ve engelli binicilik yarışmalarına katılma veya seyretme, golf turnuvalarına katılma, tenis dersleri, Yıldırım Mayruk'un moda defilesi, klasik müzik konserleri, müzayedeler, üyelerinin her biri iş âleminin kamuoyuna mal olmuş isimleri olan Harley Davidson motosiklet kulübü üyelerinin gösterileri, "on bin adet basılan ve tüm üyeler Parliament Cinema Club izleyicilerine, ayrıca Alkent sakinlerine, GYIAD, TÜSIAD, YPO gibi seçkin grup üyelerine" postalanan lüks baskılı bir derginin sayfalarını karıştırmak gibi faaliyetler site hayatını heyecana boğan meşgaleler oldu.²⁸ Süzülmüş zevk sahiplerinin kültür düzeylerini arttırmak için Alkent 2000'in mekânlarında "antika ve dekorasyon seminerleri" de düzenlendi.²⁹ Aynı süzülmüş zevk sahiplerinin bu sefer damak tadlarını ve kulaklarını tatmin etmek için İstanbul'un en kalbur üstü lokantalarının katıldıkları ve "süperstar" Ajda Pekkan'ın taçlandırdığı Lezzet Festivali 98 düzenlendi.³⁰

Site sakinlerinin siyaset merakı da gene hizmetin sitenin içine kadar götürülmesiyle tatmin edildi. Yeni Demokrasi Hareketi ile işadamlığından "cesur siyasetçi"liğe terfi eden, ancak umduğunu bulamadığından kısa sürede doğru yolu bulup baba yuvasına avdet eden Cem Boyner münhasıran

Kemer Country sakinleri için çift başına yaklaşık bin dolar karşılığında düzenlenmiş olan bir "brunch" toplantısında YDH'nin görüşlerini enine boyuna izah etti.³¹ Genellikle 30-40 yaşlarında genç işadamları ve profesyonel yöneticilerinden oluşan site sakinlerinin bir tutkusu da sürekli gelişim, daha doğru bir deyimle, çağdan geri kalmama oldu. Site sakinlerinin bu ihtiyacının da farkında olup bunları da karşılamaya hazır oldu: "gittikçe değişen çağa, yeni bilgilere ve akımlara ayak uydurmak, hattâ önderlik etmekle karşı karşıyayız. Ve bu eğitim temposunda 4 yıllık üniversite eğitimi hoca bir yaşam sürecine yetmiyor. Dünyanın belli başlı üniversiteleri artık eğitim düzenini ömür boyu bir sürece dönüştürebilmeyi tartışırken, KG&CC'da bu yönde imkânlar geliştiriyoruz. 'Adult Education & Edutainment'."³²

Kalitenin ve konforunun en önde gelen ararını nitelikler olduğu bir ortamda sitelerdeki sinema salonları da bundan etkilendi. Alkent Etiler'deki Parliament Cinema Club'un salonlarında sunulan konforlar arasında "Fransa'dan ithal edilmiş özel bardaklık bölümleri ile konforlu koltuklar, İtalyan projeksiyon makinesi, Digital Sound System-DTS and Dolby Digital System, özel klima sistemi, bilgisayar ile ekrandan yer seçimi ve rezervasyonun yanı sıra valet parking ve vestiyer servisi" yer

28 "Hillside Club'dan yeni bir dergi", *Alarko Bizim Dünyamız*, sayı 62, Aralık 1995. Bu derneklerin tam açılımları şöyledir: Genç Yönetici ve İşadamları Derneği, Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği ve Young Presidents Organisation. Bu son derneğe iş hayatında genç yaşta zirveye ulaşmış ve şirket başkanı olmuş işadamları üyedir.

29 *Alarko Bizim Dünyamız*, sayı 72, Ekim 1998, s. 6

30 "İstanbul Lezzet Festivali 1998", *Sedir*, Yaz 1998, sayı 4, s. 80-81.

31 İhsan Yılmaz ve Önay Yılmaz, "Boyner'le brunchSA", *Milliyet*, 11 Nisan 1995. Yemek bedelli çift başına 45 milyon olup, o tarihteki TL/\$ 42.268.- kurundan bu meblağ \$ 1065'e tekkabül etti.

32 <http://www.kemercountry.com/kgcc-st/ogren.htm> internet sayfası. (Mayıs 1999 bülteni). [KG&CC Kemer Golf and Country Club'un kısaltılmışıdır.]

aldı.³³ Bu sinema kulübüne gitme ayrıcalığına sahip olan Alkentli sakinler sıradan fânilerden oluşan halkın gösterime girmesini sabır ve tevekkülle beklediği filmleri onlardan daha önce nezih bir ortamda ve de bunu sitenin müteahhit şirketi Alarko'nun ortağı kamuoyunun ve iş âleminin güzide simalarından "sosyal demokrat" işadami İshak Alaton'la birlikte seyretme ayrıcalığına sahip oldular: "*Parliament Cinema Club yeni sezona 28 Eylül (1994) Çarşamba gecesi düzenlenen 'I Love Trouble' adlı filmin Premieri ile girdi; Üstün özellikleriyle ve üstün servisiyle diğer sinemalardan ayrılan Parliament Cinema Club, Premiere'de yine son derece seçkin bir misafir grubunu ağırladı.*"³⁴ Kemer Country sakinleri '90'lı yıllar Türkiye'sinin büyük tutkusu ve bilinçli ve çağdaş birer yurttaş olmanın olmazsa olmaz niteliklerinden biri olan sivil toplumcu, katılımcı ve demokrat olma özelliklerini de büyük bir iştahla benimsediler. Bu niteliklere sahip olduklarını hem cümle âleme kanıtlamak hem de topluma karşı hissettikleri sosyal sorumlulukları yeterince yerine getirmemekten ötürü sızlayan ve kanayan vicdanlarını tatmin etmek için sitenin içinde sakin bir ortamda yapılan çiçek mezatının gelirlerini de TEMA Vakfı'na bağışladılar. Mezattan ayrılırken yurttaşlık görevlerini yerine getirmenin tatlı huzurunu içlerinde hissederek satın almış oldukları çiçeklerin kokularını da sindirerek evlerinin yolunu tuttular.³⁵

Siteler pazarlanırken muhtelif toplumsal katmanlar arasında özellikle dar, tabiri caizse kremanın kreması kesimler hedef alındı. Bu yapılırken verilen reklâmların bu kesime ulaşması için bu kitlenin müptelası olduğu dekorasyon, antika dergileri ile uçak ile seyahat etmek hem statü hem de bir refah göstergesi olduğu için THY'nin yayımladığı *Skylife* dergisi kullanıldı. Buna karşılık halkın okuduğu gazetelere pek reklâm veril-

medi.³⁶ Bir "yaşam keyfi" satan bu sitelerde yaşamakta tereddütlü olan müstakbel alıcıların tereddütlerini birer "evet"e dönüştürmek için eski okul arkadaşları ile buluşabilecekleri nezih ve seçkin kulüp havası verilmesi ihmal edilmeyen "brunch"lar tertip edildi. Sitede ev sahibi olan bireyler arasında daha bir ayrıcalık olarak sitenin sosyal imkânlarından faydalanılması için Robert Kolej mezunlarına özel fiyatlar uygulandı. Müstakbel alıcılara gönderilen genelge mektuplarda mektupları imzalayan site yöneticileri Robert Kolej'den mezuniyet yıllarını özellikle belirtmeye özen gösterdiler.³⁷ Bu yeni sitelerin hayata geçme felsefesini Kemer Country kurucuları "medeni kimliğe kavuşmak: bir tür kasaba yurttaşlığı" sloganıyla dile getirdiler. Bu sloganı da şöyle açıkladılar: "*Önce ekmekler bozuldu' diye yazmıştı hikâyesi. Oysa belki de önce kentler bozulmuştu. Hava bedava, su bedava' diye yazan şairin dizesi ise insanı biraz hüzünle gülümsetiyor bugün. Evet, bütün bunlar bozuldu tabii, ama bütün bunlarla birlikte asıl bozulup yok olan şey, toplumsal değerlerdi. Kent kara kalabalıkların başkısı altında çarnaçar geriledi. Kente, kentliye başlıca hayatiyetini veren unsur, mahalle, ortadan kalktı; tabii, onunla birlikte, 'oraya ait olma duygusu' da. Sonuçta insanlar 'kimliklerini' kaybettiler. Eskisi 'geçersiz' oldu böylece; ama 'yenisini almak' da pek o kadar kolay değildi doğrusu. (...) Kemer Country'nin -her iki anlamda da- mimarları, işte bu duruma bir alternatif oluşturacak bir 'yeni kimlik çıkarma' arayışından yola çıkmaktaydılar. Eski kasaba ve mahallelerdeki o zengin, dolu dolu ve hoş yaşantıyı yeniden kurma arayışından. Bu 'hoş' yaşantının bileşenleri ise, bir yere ait olma duygusunun ötesinde, oranın yaşantısına ve bu yaşantıya yön veren kararlara aktif bir biçimde katılmaktır; almak kadar vermektir de. Bir tür 'kasaba yurttaşlığı' yani.*"³⁸

Bu yeni sitelerdeki yaşayanların arayışları ise şöyle dile getirildi: "*beş yıldızlı bir otelin havuzunda adını bilmedikleri yeni zenginlerin hava atışını*

33 <http://www.hillside.com.tr/hcc/parliament.htm> internet sayfası (Mayıs 1999 bülteni).

34 "Yeni sezonda da seçkin filmleri seçkin ortamda izleyeceğiz" *Alarko*, *Bizim Dünyamız*, Kasım 1994 sayı 58, s. 14. Vurgulama tarafımdan yapılmıştır.

35 "Kemer Country sonbahar çiçek mezatı ile karşıladi..", *Kemer Bülteni*, sayı 8, İlkbahar-1996.

36 B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihinde yapılan görüşme.

37 Kemer Golf & Country Club'ün 24 Mart 1999 tarihli genelge mektubu.


38 *Gerçeğe Dönüşen Bir Rüya: Kemer Country*, Kemer Yapı ve Turizm A.Ş., 1995, s. 19-20. Vurgulama tarafımdan yapıldı.

sineye çekmek yerine, seçtikleri toplumda yaşayan diğerleriyle birlikte varolmak istiyorlardı. Onlar tanımadıkları biriyle bir film seyretmek yerine; aşına oldukları bir yüzü filmle birlikte seyretmeyi seçiyorlardı. Başka yerlerde 'kimbilir kimin nesidir' diye görmezden geldikleri komşularını, 'burada oturuyorsa iyidir' diyerek tanımaya çalışıyorlar, yaşama ilk adımdan yeniden başlıyorlardı"³⁹ Bu tespit bu tür sitelerde yaşamaya karar vermiş olan kişilerin ortak düsturları oldu. Babasının inşa etmiş olduğu Alsit'deki villasında oturan Leyla Alaton'a göre bu sitelerde oturan "insanlar hizmet ayaklarına gelsin, çocukları iyi bir ortamda büyüsün, istiyorlar." Stres altında olan bu insanların anlaştıkları ortak nokta "bol zaman, kaliteli yaşam" oldu.⁴⁰ Bahçeşehir'de yaşayan Modern Folk Üçlüsü üyelerinden diş hekimisi Ahmet Kurtaran da burada yaşamının nasıl bir duygu olduğunu şöyle ifade etti: "burada kent yaşamı efendiliği yeniden doğuyor. Birbirini hiç tanımayan insanlar selamlaşıyor ve yaşadıkları ortama sahip çıkıyorlar."⁴¹


Böyle sitelerin üyeleri olduğunuz takdirde -örneğin Alkent 2000 sitesinde oturuyor ve siteyi inşa edenler bu ülkenin yetiştirdiği güzide değerlerinden işadamları Üzeyir Garîh ve İshak Alaton işeler- site içinde yürüyüş yapmak ve nezih komşularınızı sıcak bir gülümsemeye nazikçe selamlamanın ötesinde başka ayrıcalıkların talihli sahipleri de olabilirsiniz. Pekin'de düzenlenen World Young Business Achiever yarışmasında sitenin tasarımcısı olarak Alarko grubunun genç varislerinden İzzet Garîh'e birincilik kazandırmış olan bir sitede yaşamaktan dolayı duyduğunuz

41 Süleyman Sarılar, "İstanbul'un zengin gettoları", *Hürriyet*, 7 Kasım 1995.

BAZILARI DAHA MUTLUDUR
BURASI KEMER COUNTRY



Alkent 2000 sitesinde oturanlar...
 Burası Kemer Country...
 Hayatı kaliteli ve güvenli...
 Edeceğinizi denetirerek...
 Kemer Country...
 1998 yılında...
 1998 yılında...
 1998 yılında...



KEMER COUNTRY

sevinci yakın çevrenizle paylaşabilir,⁴² sitenizi tanıtır katalogun Uluslararası Reklamcılık Ödülü yarışmasında dünya birinciliği kazanmış olmasına müthiş sevinebilirsiniz.⁴³ Site müteahhitlerinden Üzeyir Garîh'in Kırgızistan Cumhurbaşkanı ve bakanları eşliğinde sitenizi ziyaret etmeleri ve minik bir Alkent İkibinli'nin doğum günü partisini tesadüfen onurlandırmaları,⁴⁴ Kenan Evren'in sitedeki İtalyanca dil kursunu ziyaret etmesi⁴⁵ gibi müstesna olaylara birinci elden tanık olma hatta ve hatta olayları an be an yaşama heyecanına da sahip olabilirsiniz.

1990'lı yılların Türkiye'si toplumun bir kesiminin gelirinin daha çok artmasıyla "ben" in ön plana geçtiği "keyif alma"nın öncelikler arasında en ön sıralarda yer aldığı, bireylerin "taşradan kopup gelen kırolar" ile birlikte bulunmak istemedikleri bir dönem oldu. Hilmi Yavuz bunu "Müşü George'un bundan 35-40 yıl önceki Kulis'i, Adnan'ın Fuaye'si gibi yerler gençlik yıllarında 'tahıldığımız' yerlerdi. Buranın müdavimleri belli bir eğitimi, görgüsü, duygusal eğitimi olan insanlardı.

42 "İzzet Garîh'in Pekin zaferi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Mayıs 1998, s. 4

43 "Alarko-Alkent 2000 Katalogu dünya birincisi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Ocak 1998, sayı 69, s. 7.

44 "Alarko-Alkent 2000 Katalogu dünya birincisi", *Alarko Bizim Dünyamız*, Ocak 1998, sayı 69, s. 6.

45 Nedim Saban, "İstanbul'da refah adacıkları", *ArtıHaber*, sayı 30, 11-17 Temmuz 1998, s. 32-35.

Şimdi buralara gelen insanların yapıları değişti" şeklinde ifade etti. Milliyet gazetesi yazarlarından Nora Romi de benzeri bir şikâyette bulundu: "eskiden gittiğim yerler artık hoşuma gitmiyor, çünkü çok değişti. Kimin kim olduğu belli değil. Eskiden dışarı çıkarırken özen gösterirdik, giysiler uçuk kaçık ama hoştu. Gece çıkmak görsel bir şey. Çevremde güzel insanlar olsun istiyorum." Klip yönetmeni Mete Özgencil de aynı deritten muzdarip oldu: "sokaklar mayın tarlası gibi, istemediğiniz insanlarla karşılaşıyorsunuz sınırlarınız bozuluyor. Çıktığıma pişman oluyor ve akşamları evde kalmayı tercih ediyorum." Bu ortak deritten şikâyetçi olan müşkülpesent seçkinler çareyi evlerine sığınmakta ve kendi aralarında eğlenmekte buldular.⁴⁶

Benzeri bir şekilde "kara kalabalıklar"ın baskısı altında bunalan bir diğer kesim seçkin ise çözümlü sitelerdeki dairelerine ve sosyal kulüplerine sığınmakta buldu.⁴⁷ Bu siteler Alkent 2000 örneğinde olduğu gibi İstanbul'un kalabalığından uzak olup "Hazerfen Havaalanı'na beş dakika uzaklıkta" ise size sadece işinizden çıkıp özel uçağınıza atlayıp, bulutlar arasından süzülerek on, on beş dakika sonra evinize ulaşmak ve de evinizin önündeki havuzunuzun yanına uzanıp buzlu içkinizi yudumlayıp eşiniz, çocuklarınız ve komşularınız ile birlikte stres atmamak kalıyor... Sakin ve huzurlu bir ortamda, o çılgın kalabalıklardan çok çok uzaklarda.....

YENİ BİR BİN YILIN EŞİĞİNDE GELECEĞİN CITY'LERİ

20. yüzyılın yavaş yavaş sona ermesinin seçkin insanlarda uyandırmakta olduğu titreme ile karışık heyecan ve gerilim duygusuna 21. yüzyılı Avrupa'nın kültür başkentlerinin birinde mi, New York'ta mı, yoksa İstanbul'da mı karşılanması gerektiği konusunda evlerde dostlarla birlikte yapılan yoğun tartışmalar eklendi. Böyle bir ortamda bu heyecan yüklü atmosferden site müteahhitleri

46 Mine Akverdi, "Beyaz Türkler eve sığındı", Aktüel, 5 Kasım 1998.

47 Nitekim Kemer Country'ye yerleşmeyi tercih eden 300 aile arasında yapılan bir araştırma tercih nedenleri arasında "iyi komşularla olma"yı ikinci neden olarak gösterdiler. (B.D. ile 15 Nisan 1999 tarihli görüşme).

de mahir bir şekilde istifade etmeyi bildiler.

Marmara Denizi'nin kıyısında özellikle deniz tutkunları düşünülerek inşa edilmekte olan Marin City'nin müteahhit şirketi bu yeni mekânı tanıtır katalogunda müstakbel ev sahiplerine yeni bir bin yılın eşliğinde oldukları hatırlatılarak onları hayatlarını değiştirmeye davet etmekte: "İkinci Millenium'un eşliğinde denizin özlemini çeken İstanbul sakinlerinin önünde, yeni hayatın kapısı, Marin City ile açılıyor."⁴⁸

Kendini mütevazı bir şekilde "Metrocity Millenium" olarak adlandıran yeni bir site kompleksi de, yeni bir bin yılın eşliğinde olmanın heyecanı ile içleri kıpır kıpır kaynayan seçkinlere heyecan uyandırıcı ve neredeyse tek eksiği havaî fişekler ile ses ve ışık gösterisi olan bir şekilde tanıttı: "Metrocity Millenium yeni bin yılın habercisi.. İlk bin yılda saraylar vardı.. İkinci bin yılda konfor hep uzaklarda arandı. Metrocity Millenium kesinlikle üçüncüsüne ait! Şehrin kalbinde hayatın içinde."⁴⁹ "Şehrin kalbi" sayılan 4. Levent'de inşası tasarlanan bu etkileyici ofis kulesi, alışveriş merkezi, sosyal tesisler ve internet bağlantılı dairelerden oluşan gökdelenimsi kompleksin tanıtım katalogunda bu "geleceğin sitesi"nin hayali bir fotoğrafı geri planda mavimsi bir İstanbul ve Boğaz silüeti yer alan panoramik bir görüntü içinde resmedildi. Bu manzara Parliament sigarasının reklam filmlerinden aşına olduğumuz bir görüntüyü hemen akıllara getirdi: gökdelenlerdeki ofislerin geç saatlere kadar yanan ışıkları ile aydınlanmış "Parliament mavisini" bir gecenin içinden dumanlı bir şekilde süzülen New York ve Manhattan silüetleri...

Kentten kaçan "İstanbul tutkunları"na kente geri gelmeye davet eden bu proje her saniyesi yeni bir "business deal" (Türkçesi iş bağlantısı) peşinde koşmakla dolu olan zaman fukarası genç işadamları ve yöneticiler düşünülerek tasarlandı. Siteyi tanıtır bir haber/reklam yazısı bu özelliği çekici ve modern bir üslupla şöyle dile getirdi: "dünyada yaşamın hızına uygun tam size göre bir

48 Enelka Taahhüt İmalat ve Ticaret Ltd. Şti.'nin Marincity tanıtım katalogu.

49 Yüksel Yapı Yatırım A.Ş.'nin Metrocity Millenium reklamı, Capital, Aralık 1998, sayı 12, s. 94-95.

kulede, hem eviniz hem de bir iş yeriniz olsun istemez misiniz?"⁵⁰ Şehrin iş merkezlerinin yeni gelişim eksenini olan ve gökdelenimsi ofis kulelerinin yükseldiği Zincirlikuyu-Maslak eksenini üzerinde New York'un Manhattan ve Central Park mekânlarının karışımına benzer bir iş merkezi ve prestijli özel yaşam alanı vaad etmekte: "İstanbul'da; hayatın, işin, prestijin, konforun, alışverişin, Boğaz'ın, yeşilin, mutluluğun, güvenliğin, eğlencenin, sporun, sağlığın, huzurun ve kültürün tam ortasında bizim gibi düşünen tüm özel kentliler için..." Bu proje aynı zamanda ünlü "I love New York" sloganına benzer bir şekilde "İstanbul'u seviyorum" mesajını da iletmeyi ihmal etmemekte: "Şehri duymak... Nasıl nefes aldığımı, çalıştığımı, öğlendiğimi. Sevmek... Gürültüsünü, kalabalığını, koşuşturmacasını, tiyatrolarını ve dedikodularını, sokaklarını ve sokak satıcılarını, trafiğini ve her renkten tüm seslerini. Kaçmak değil, O'na koşmak için sabırsızlanmak, uzak kaldığımızda. Bu şehir İstanbul. O'nu seviyoruz, bağlılıklar derecesinde bir tutkuyla..."⁵¹

"İstanbul'daki California'ya hoş geldiniz!" selamıyla ve bir "recreational town", yani Türkçesi "dinlenme ve hoşça vakit geçirme kasabası" olma gibi mütevazı bir hedefle kendini tanıtan Alkent İstanbul 2000 projesi daha sonra bu mütevazılığı bir yana bırakıp yeni bir bin yılın eşliğinde olduğumuz bu günlerde iddialı olduğunu hiç çekinmeden ilân etti. "Alkent 2000", "Recreational Town" özelliğiyle 21inci yüzyılın şehri olduğu kadar, yüzyıllar sonra yüksek bir uygarlık olarak anılmaya değer; ABD'deki Beverly Hills, Palm Springs, Newport Beach'deki örneklerinin dahi üstünde.⁵² 21. yüzyılın ve İstanbul'da eleğin üstünde kalan seçkin ailelerin düzeylerine yakışır bir "town" olmayı hedefleyen Alkent İstanbul 2000 soyluların sporları olan 18 delikli golf sahası, binicilik kulübü ve soylu ailelerin varisleri olan "çocuklar için ise Pony Club"e sahip. Aslında Al-

kent İstanbul 2000 soylu ve seçkinler arasında "kremanın kreması" tabakayı hedeflemekte ve bu kesimi "size kısaca 'VIP' desek!" şeklinde tarif ediyor. ABD'de Beverly Hills, Palm Springs, New Port Beach gibi mekânlar ile kendini karşılaştıran ve bu mekânlardan daha ileri olma gibi mütevazı bir iddiaya sahip olan Alkent İstanbul 2000 özel bir mekân içinde kişiye özel bir hayat tarzı teklif etmekte: "Cul-de-sac"lar (Türkçesi çıkmaz sokak) sayesinde villanız, sadece komşularınızla ortak olduğunuz sokağımızı size özel kılıyor (Private Drive Way)." Alkent İstanbul 2000'de oturma talihine sahip olan soyluların çocukları da şanlarına yakışır bir anaokuluna (pardon Kids Club) şansına sahipler: "yarının ressamı, heykeltıraşı, mühendisleri, müzisyenleri, işadamları daha anaokulunuzun sıralarında seçilecek." Alkent İstanbul 2000 hiç olmazsa açık sözlü ve müstakbel evsahiplerine "konak" adı altında bir Osmanlı geçmişi satmaya çalışmıyor. Alkent 2000 adı üstünde olduğu gibi 21. yüzyılın yaşam tarzını ve bir Amerikan yaşam tarzını pazarlıyor. Villaların adları Marbella, Magnolia, Sophistica, Lusia ve Fantastica. Bir İngilizce sözlük eşliğinde okunması gereken tanıtım katalogunda villalar Amerikan terminolojisi kullanılarak tasvir edildi: "giriş bölümü çok ihtişamlı... yeme bölümü de var (Nook)... Çocukların odaları karşılıklı (Jack & Jill) bağlantıyor. "Den = Aslanın yuvası" yani evin erkeği için ayrılan özel odanın adı..." Sunulan bütün bu konfor "kısaca Alkent 2000 Uygarlığı'nın sunduğu konforu yaşayın" şeklinde özetlendi. Alkent 2000'li sakinlerin "cemaat hayatı"nın ana özellikleri ise şu başlıklarla tarif edildi: "Private Gated Community!", "Alkent 2000 sakinleri ve çocukları için Etiler'e ve Etiler'den Büyükçekmeceye düzenli olarak 'Shuttle Van' servisi var", "Recreational Town'un bir parçası olan 'Shopping Arcade'", "Concierge" ünitesi", "Security" birimi. Tüm bu hizmetleri ve ayrıcalıkları sunan villalar 599.000.- dolar taban ve 1.058.000.- dolar tavan fiyatları karşılığında satın alınabiliyorlar.⁵³ Villaların iç tefrişleri konusunda mütereddit olan ev sahiplerinin seçimlerini kolaylaştırmak için de Amerikalı ünlü dekoratör Karen Butera tarafından Palm

50 "İstanbul'da Yeni Kuleler", Status Estate Emlak Yatırım Dergisi, Sayı 8, 1999, s. 64-65.

51 Yüksek Yapı Yatırım A.Ş. nin Metrocity Millenium katalogu.

52 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu. Vurgulama tarafımdan yapıldı. Alkent 2000 üzerinde bir başka eleştirel inceleme için bkz. Feyzan Erkip, "Farklılık satmanın kestirme yolu: Başka kültürün konutu", Birikim, sayı 119, Mart 1999, s. 63-64.

53 Alkent İstanbul 2000 Faz II - B fiyat listesi.

Springs'deki villaları aratmayacak şekilde döşenmiş beş örnek villa bu müşkülpesent kişilerin teftişlerine hazırlandı.⁵⁴

Alkent 2000'de oturan seçkinler ikibinli yılların getirmiş olduğu elektronik iletişim teknolojisinden de azami derecede faydalanabilme ayrıcalığına sahiptirler. Her saniyeleri çok değerli olan Alkent 2000'li sakinler bugün artık isterlerse dünyada sadece Microsoft'un sahibi Bill Gates'in Akıllı Ev'indeki teknolojinin aynısına sahip olup, evlerinden ayrılmadan her türlü işlerini görebilecek durumdadır:

"Avrupa'da bir örneği dahi olmayan ABD'de iki üç sitede var olan bu sistem sayesinde, İstanbul'da Alkent 2000 sakinleri, evlerinden masaj rezervasyonu, alışveriş merkezinden, çiçekçiden, eczaneden alışveriş yapabilecekler. Bunun yanı sıra spor aktivitelerini evlerindeki ekrandan izleyebilecek veya Kid's Club'da oynayan çocuklarını evden takip edebilecekler.

Alkent 2000 yaşayanları artık evlerindeki ekrandan, havuzun kalabalık olup olmadığını görebilecek ve kendisini ziyarete gelenleri giriş kapısından izleyebilecekler. Alkent İstanbul 2000'deki işadamları da işyerine gitmeden işlerini evden yönetebilecek, dünyanın herhangi bir yerindeki iş ortağı ile telekonferans yapabilecek. Alkent 2000'de yaşayan işadamları gerek kişisel gerekse şirketle ilgili banka ve borsa işlemlerini de yapma imkânı da bulacak. Villalar arası direkt e-posta servisi, villalar arası telekonferans, internet üzerinden telefon görüşmeleri de sağlayan bu sistem, Site içindeki villaları da birbirine bağlamış durumda."⁵⁵

Bu düzen sayesinde diğer sanilerin yaptığı gibi evinizin kapısını açıp kapıcınızın bırakmış olduğu ekmek ve gazetenizi torbadan çıkarmak gibi sıkıcı işlerle uğraşmanıza da artık gerek yok: "Sistem kurulduğu zaman isterseniz yataкта gazete okuyabiliyorsunuz. Ancak bunun için gazeteyi marketten hatta kalkıp kapınızdan bile almaya gerek

yok. Odanızda bulunan Web TV (bir kutu aracılığıyla, bilgisayara gerek olmaksızın televizyondan internete girmeyi sağlayan cihaz) ile gazetelerin adreslerine giriyor ve haberleri izleyebiliyoruz."

Gazete okumayı bu şekilde hallettikten sonra belki aklınıza "peki ekmek nasıl temin edilecek?" gibi gülünç bir soru gelebilir. Cevabı ise çok basit. Tabii ki aynı sistem sayesinde: "sitenin içinde bulunan Makro süpermarkete siparişlerinizi ekrandan telefon açmaya gerek kalmaksızın vermek mümkün."⁵⁶

Bir yandan "kara kalabalıklar"dan country'lerine sığınanlar, bir yandan gelecek bin yılı geçirmek için şehrin göbeğine dönenler. Bir yandan "Beyoğlu - Beyoğlu" ve Orhan Veli'nin ünlü mısralarında kalmış olan "gözü kapalı dinlenen eski İstanbul" özlemi,⁵⁷ diğer yandan "New York - New York" şarkısı ve condominiumlarında veya 150 m²'lik ofislerinde günün yorgunluğunu çıkarmak için ellerinde kristal bardaklardaki buzlu viskileriyle uzakta gözüken Boğaz'a bakıp Manhattan'ı görenler... Alkent İstanbul 2000'deki villalarının içinde yaratmış oldukları sanal ortamda kendilerini uluslararası bir şirketin "boss"u olduklarına inananlar ve siteden dışarı adımlarını attıklarında kendilerini Hadımköy'ün sanayi tesislerinin ortasında bulanlar... Bir yandan kendilerini New York, Boston veya Washington'daki öğrencilik günlerini, oradaki mesleki hayatlarındaki ilk "job"larını hatırlayanlar, o yılları ve o banliyöleri özleyenler ve belki de İstanbul'a geri dönmüş olmadan ötürü belli belirsiz pişmanlık duyanlar... Diğer yandan o gençlik yıllarının hayatlarını İstanbul'un yamaçlarına yapay adalar halinde nakledip orada "İstanbul'da bir New Yorklu hayatı" veya "İstanbul'daki California hayatı" yaşamaya çalışanlar. '90'lı yılların bitmek üzere olduğu günümüzde İstanbul'un lüks mevkiinin panoramik görüntüsü biraz bu işte...

54 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu.

55 "Alkent 2000'de Bill Gates modeli evler", Hürriyet, 11 Haziran 1999.

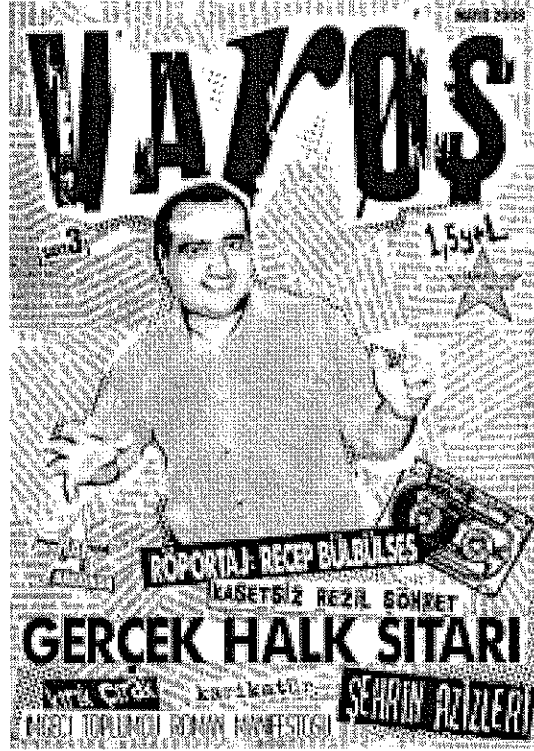
56 "Evim, evim 'akıllı' evim", Sabah, 11 Haziran 1999.

57 Alkent İstanbul 2000 tanıtım katalogu.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

VAROŞ

MEKANSAL VE TOPLUMSAL DAMGALAMA



10. Hafta

29 Kasım 2018

YÜCEL Hakan, "Varoşun Üç Hali : "İç Varoş", "Parçalanmış Varoş" ve "Bütünleşik Varoş"", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, s. 53-84.

Varoşun Üç Hali : “İç Varoş”, “Parçalanmış Varoş” ve “Bütünleşik Varoş”

Hakan YÜCEL*

Öz

1995 Gazi Mahallesi ve 1996 1 Mayıs Olayları ertesinde, varoş, mekânsal ayrışma olgusunun ve toplumsal damgalamanın ifadesi olarak medya söylemine ardından da - mekânsal ayrışmanın ve damgalamanın kavramsallaştırılması amacıyla eski gecekondulu mahalleleri ve kent yoksullarının yaşadıkları bölgeleri tarif eden bir terim olarak - sosyal bilimler literatürüne girdi. Literatürde varoşun toplumsal-kültürel mesafe belirten kullanımları ve süreç içinde siyasal-kültürel kimliği, dayanışma kapasitesiyle kentsel dönüşüme direnebilen gecekondulu mahallelerine odaklı hale gelmeye başlayan bir damgalama sözü olarak kullanımı gibi konular tartışıldı. Ancak, varoşların mekânsal-toplumsal özellikleriyle birbirinden farklı yönlerini öne çıkaran, başka bir deyişle farklı varoş tiplerini, varoş yaşamını açıklayıp tartışan metinlerin eksikliği söz konusudur. Kent merkezine uzaklık ve kendi içinde bütünleşik mahalle özelliğine sahip olma ya da mekânsal ayrışma özelliklerine bağlı olarak; içinde bulunduğu bir TÜBİTAK projesinin sonuçlarından hareketle varoş tartışmalarına katkı sağlamanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu makalede, İstanbul'un Tarlabası semti, İstasyon Mahallesi ve Gazi mahallesi örneklerinde “iç varoş”, “parçalı varoş” ve “bütünleşik varoş” terimleriyle varoş bölgelerinin fiziksel-toplumsal özellikleri üzerinden yeniden tartışılması ve modellemeler yapılması önerilmektedir. Bu mekânlarda en çok sosyalleşen toplumsal grup olan gençler aracılığıyla da farklı türden varoşların, içinde yaşayanlar tarafından nasıl algılandığını aktarılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mekân, Mahalle, Mekânsal kimlik, Varoş, Varoş gençliği, İç varoş, Parçalı varoş, Bütünleşik varoş.

* Yrd. Doç. Dr., Galatasaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi Bölümü. E-posta: hakanyucel1970@gmail.com

Three States of Varoş: “Inner Varoş”, “Fragmented Varoş” and “Integrated varoş”

Abstract

As an expression of spatial separation fact and social stigmatization “varoş” entered into media rhetoric and then social sciences literature describing old shanties and regions where city’s poor people live to conceptualize the spatial separation and stigmatization, after the incidents at Gazi neighborhood in 1995 and during 1 May 1996. The subjects like usage of varoş to express social/cultural distance, political and cultural identity during the process, usage as a stigmatization word focusing the shanty areas those can resist metropolitan transformation with the capability of solidarity, have been under discussion. However, there is a lack of texts that putt forward and discuss their spatial/social diversities, and in other words discussing the different types of varoş and life in the varoş. I believe that it will be important to contribute to the discussions about varoş by addressing it according to the distance from center, internal integration and spatial separation, originating from a TÜBİTAK research I had participated in. In this paper, it is suggested to review and model the varoş, based on physical and social features by the terms of “inner varoş”, “fragmented varoş” and “integrated varoş” with the examples of Tarlabaşı district, İstasyon neighbourhood and Gazi neighbourhood in Istanbul respectively. It is cited how the varoş people perceive the different types of varoş from the perspective of the youth as the most sociable group living in those areas.

Keywords: Location, Neighbourhood, Spatial Identity, Varoş, Youth of Varoş, Inner Varoş, Fragmented Varoş, Integrated Varoş.

20 yıldan beri kent sosyolojisi literatürümüzde önemli yer tutan varoş olgusu varoşların iç farklılıkları üzerinden hala yeterli ölçüde tartışılmamıştır. Bu makalede niceliksel (anket uygulaması) ve niteliksel yöntemler (odak grup tartışmaları, yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler) ile elde edilen veriler kullanan, saha gözlemleri ve kaynak taraması sürecinin sonunda oluşturulan bir proje çalışmasının verilerinden faydalanarak varoş bölgelerini çoğulluk içinde tartışılması ve modelleme yapılması önerilmektedir.

Katılımcılarından olduğum, 2007-2008 yıllarında saha araştırması yapılan 2009 yılında da raporu tamamlanan ve İstanbul’un Tarlabaşı semtini, İstasyon mahallesini ve Gazi mahallesini kapsayan araştırmanın sonuçları bize 3 tür varoştan söz edilebileceğini göstermektedir¹. Bunlardan ilki kent merkezine fiziksel yakınlığı-toplumsal mesafeyi ve sınırlarının muğlaklaşmasına neden olan bir iççeliği gösteren “iç varoş” olgusudur. Tarlabaşı semtini oluşturan mahalleler Weberyen anlamda

1 Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilene, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009. Araştırma nesnesi olan üç mahalleyi bir tipolojinin işlevsel ve belli oranda soyutlanabilir tipleri olarak görmek gerekmektedir. Zira, her biri, bir yandan özgün olguları temsil etmekte idiyse de, diğer yandan da Weberyen anlamda ideal tipik bir ölçüt olma görevini de üstlenmektedirler.

ideal-tip oluşturmaktadır ancak İstanbul'da ve diğer başka metropollerde bu tür mekânlara sıkça rastlanmaktadır. İkinci tür varoş "parçalanmış varoş"tur ve İstasyon mahallesi bunun somut bir örneğini oluşturmaktadır. Bu mahalle örneğinde eski mahalle ve TOKİ evleri'yle biçimlenen bir mekânsal-kimliksel ayrışma ve merkezsizlik sorunu mevcuttur. Ayrıca, kentsel dönüşümün gecekondular mahallelerine bir yansıması olarak enformel kent alanlarında farklı türden yapı topluluklarıyla somutlaşan bir fiziksel-toplumsal parçalanma sorunu söz konusudur. Bu son örnekte yoksullar arasında oluşan kopuş başka mahallelerde lüks sitelerin oluşmasıyla kent yoksullarıyla varlıklı kesim arasında da görülmektedir. Üçüncü tür varoş ise; mahalle kimliğini ve mekânsal ilişkileri koruyan, bir merkez etrafında gündelik yaşamın sürdüğü mahallelerdir. Bunun örneği olarak da, aynı zamanda varoş söyleminin oluşmasına kaynaklık eden Gazi mahallesi ele alınacaktır.

Bu varoşlar bölgeleri kent yoksullarını barındırması ve damgalanmış mekânlar olması bakımından ortak özellikler göstermektedir. Ancak mahallelerin kent merkeziyle, mahallelerde yaşayan toplumsal aktörlerin birbirleriyle ilişkileri, yapı topluluklarının farklılaşmasıyla bağlantılı olarak ayrışmaktadır. Sınırları belli kendi kendine yeterli ve mahalle kültürünün gelişkin olduğu bütünlük, fiziksel ve toplumsal anlamda parçalı ya da kent merkeziyle sınırları muğlaklaşmış ve adacık halinde kalmış iç varoşlar olarak varoşları farklı nitelikleriyle çoğul mekânlar olarak anlamalıyız.

Bu bağlamda öncelikle kentsel mekân olgusu ve mekân olarak varoştan hareketle bir toplumsal-mekânsal olarak varoşları birleştiren unsurları ortaya koyup sonra farklı tür varoşlar tartışılacaktır. Bu tartışma mekânda en çok sosyalleşen ve mekânsal damgalamanın belli başlı hedefi durumundaki varoş gençlerinin mekân algılarıyla somutlaştırılmaya çalışılacaktır. Ancak kavramsal bağlamı oluşturması bakımından, varoş olgusunu ve varoşlar arasındaki farklılıkları tartışmamızda yararlı olacak mekân, mahalle, varoş teriminin oluşumu ve varoş gençliğini değerlendirmek faydalı olacaktır.

Mekân

Guy di Méo'ya göre (2002) kimlik; bireyden mekâna bir sürekliliğe bağlıdır. Di Méo, toplumsal-mekânsal olarak nitelendirdiği toplumsal kimliklerin oluşumunda; mekânsal ilişkinin sağlamalaştırıcı hatta oluşturucu bir rol oynaması üzerinde durmaktaydı. Touraine bu durumu günümüz toplumlarında ayrıcalıklıların dışlanmışlarla çatışması üzerinden okumakta, sınıf mücadelelerinin egemen olduğu emek sömürüsüne dayalı dikey tabakalaşmanın hakim olduğu bir toplumdaki ayrışma ve dışlanmanın hakim olduğu yatay tabakalaşma dönemine geçişle açıklamaktadır. (Touraine, 1992). Yine mekânın kimlik oluşturucu özellikleri üzerinde özellikle duran Sonjaya (1997) göre 'İnsan, mekânsal bir hayvandır ve mekânsallık insan davranışlarını toplumsal eylemlerin her ölçüğüne tahsis etmektedir.'

Mekân, tanım olarak toplumsaldır; ancak toplumların kuruluşunda önemli rol oynayan fiziki

dünya olmadan oluşamaz (Poche, 2000). Mekânın var olması, bir topluluğun ona verdiği anlamla mümkündür. A. Schütz bunu 'topluluğun menzilinde' olarak açıklar. Bununla anlatılmak istenen, topluluğu oluşturan bireylerin hareketlerinin, söz konusu bireylerin oluşturduğu topluluğun 'toplumsallaşma' sürecinde anlam bulan hareketlerinin içinde bulunduğu maddesel dünyadır (Schütz, 1997).

Mekân gücün kullanıldığı alandır. Mekân, içerideki ve dışarıdakini ayıran sınırları kapsayan, fiziksel niteliklerle açıklanan bir deneyim alanıdır. Aynı zamanda toplumsal bir yapı; sayesinde birey ya da topluluğun kendisini tanıdığı, çevresindekilerin ona anlam verebildiği; düşünce, yaşama ve hareket ortamıdır (Barrel, 1990). Mekân ruhu, insanlara toplumsal bir değer in hareketliliğiyle gelmektedir. Bu toplumsal değer, coğrafi bir yerden alınan önemi; ahlâki temelli diğer toplumsal ilişkileriyle birleştirir. Yani mekân öncelikle 'ilişkisel' olandır. Bu anlamda; mekân, adetler ve tanımlar, isimlendirmeler etrafında oluşur (Mozère, 1999).

Alain Tarrus' un mekânsallık tanımını bu bağlamda çıkış noktası olarak alabiliriz:

'Mekân, bir topluluğun, bir cemaatin ya da üyelerinin yaşadığı halk arasında kendisini 'biz' olarak tanımladığı ve yaşadığı alanda biraradlığın tarihsel bilincine vardığı her tür ortaklığın; bir şekle ve toplumsal görünürlüğe kavuştuğu, bir isme sahip yapıdır' (Tarrus, 2000).

Mekân olarak varoş

İlişkisel ve tanımlama bağlamında damgalama yani dışlama duygusunun mekân üzerindeki etkisi büyüktür². Mekânsallık duygusu, o mekânda yaşayan bireylerin hepsine ait, ortak bir duygu olmakla beraber; o mekâna doğrudan bağlarla bağlanan kişi ve toplulukların arasındaki ilişkilere bağlıdır (Chamboredon, 1970).

Varoş terimi medyatik söyleme 1995 Mart ve 1 Mayıs 1995 Gazi olaylarıyla girmiştir. İlerleyen zamanda ise gündelik dilde ve sosyal bilimlerde gecekonduda yaşayanları belirtmek amacıyla kullanılmıştır (Türkeli, 2000).

Böylece uzun yıllardan beri gecekondulu mahalleleri *varoş* olarak kabul edilirken gecekondulular da *varoşlular* olarak Türkçe'ye yerleşmişlerdir. *Varoş* sözcüğü; Macarca'dan gelmekte olup şehrin duvarları dışında kalan bölgeleri anlatmak için kullanılırdı (Bozkulak, 2005). Bu anlamıyla *varoş* sözcüğü hiçbir olumsuz anlamda kullanılmamış ve her zaman kentsel coğrafya terimi olarak kalmıştır.

Buna karşın, Türkçe'deki - yeni - kullanımıyla *varoş*; şehir dışında kalan gecekondulu mahallelerini belirtmenin yanı sıra, yoksul kentlilerin şehir merkezinde yaşadıkları mahalleleri de kapsamakta, ancak bunlara orta sınıfın yaşadığı banliyöleri ve şehir çeperindeki üst sınıfların yaşadığı özel siteleri dâhil etmemektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere *varoş* sözcüğü şehrin dışında kalanı

2 Bu duygu içerideki utanma ve dışta oluşun getirdiği olumsuzluk ile banliyö gençlerinde olduğu gibi birleşmektedir. Dışlanmanın farklı durumlardaki özelliklerini ve yaşanmışlıklarını; bunların yanı sıra da eleştirisini görmek için bkz. (Castel, 1995)

anlatmaktaydı. Sadece şehir dışındaki gecekondu mahallelerini anlatıyor gibi görünse de, varoş terimi, aslında çoklu bir mekânsallığı barındırmaktaydı (Etöz, 2000).

Zeliha Etöz'e göre bu kelimenin "gecekondu" kelimesi yerine kullanılması aslında çok da mâsum değildir: "Yerel' bir kelime yerine 'yabancı' bir kelimenin seçilmiş olması kuşkusuz 'dışlananların' 'yabancı' kimliği ile ilişkilendirilmektedir" (Etöz, 2000). Medya kuruluşları ise temiz, sakin, yeşil ve her türlü şiddet unsurundan uzak olan eski İstanbul'un, Anadolu'dan gelen göçmenler tarafından bozulduğu ve bu göçmenlerin şehre yabancı iken şehirdeki yabancı halini aldığı üzerinde durmaktaydılar³.

Böylece varoş; 1990lı yıllardan beri gelecek umudu olmayanların, dışlanmışların, umutsuzların ve ekonomik krizlerle toplumsal dışlanmışlık arasına sıkışmış, toplumsal ötekiliğe hapsolmuşların gecekondu olarak tanımlandı (Pérouse, 2004).

Bir gazetede yayınlanan köşe yazısında devlet okullarından bahsedilirken *Eğitimin Varoşları* başlığının kullanılmasından anlaşılabilceği üzere varoş, dışlanmış ve sıra dışı olanı belirtmekteydi:

"...Bazı öğrenci velilerinin çocuklarının bu dışlananlarla beraber okumalarını istememeleri ve çocuklarını özel okullara kaydettirmeleri üzerine devlet okulları varoşlara yönelmişti. Velilere göre varoşlarda kin, nefret ve şiddet hâkimdi." (Göktürk, 1996).

Bu terim, 1980 sonrasında yeni gecekondu ve gecekondu görüşüne yer veren medyada ve akademik söylemde suç hareketlerinde veya devlete karşı radikal ve siyasi hareketlerde yer alan topluluklarla yoksul toplulukları birbirine karıştırmıştır. Bu durumu gecekondu karşı gelişen söylem sürecinde ve gecekonduyunun mekânsal dışlanmasının yanı sıra, özellikle kimi medya kanaat önderlerinin söyleminde *Beyaz Türk/Siyah Türk* adlarıyla damgalanması bağlamında incelemek gerektiği düşüncesindeyiz.

Gecekondulular, fiziksel görünüşleri ve düşünceleri açısından "kıro" [Goffman'cı deyişle] *damgası* yemişlerdi. Goffman'a göre *damgalanan*; "bir şeylerin elediği ve toplumda kabul görmesini engellediği birey"dir (Goffman, 1975). Damgalama toplumsal bir süreç içerisinde oluşmaktadır. Goffman'a göre; damgalanan, ancak sanal toplumsal kimlikle gerçek toplumsal kimlik birbiriyle çeliştiğinde yani gerçek olanla ötekilerin ona bakışı arasında bir çelişki olduğunda ortaya çıkar (Martucelli, 1999). Bu olgu Türk Sineması'nda da açıkça görülmektedir⁴.

3 Bu söylemle ilgili önemli bir haber Sabah Gazetesi' nin, 22 Ağustos 2000 tarihli basımında yayınlanmıştır. Bu haberin başlığı, PKK'dan esinlenerek atılan "Şimdi de MKK Belası" idi. Burada MKK, Modern Kentin Kıroaları olarak çevrilmiştir: "Dağda PKK belasının kökü kurutuldu ama medeniyetsiz MKK'cular İstanbul'u hâlâ çöpe boğuyor, piknik yaparken orman yakıyor.. KENT kültüründen zerre kadar nasibini almamış cahil, hesapsız, insafsız ve gaddar bazı İstanbullular(!) mangal sefası yapmaya kalktıkları ormanları cayır cayır yakıyor; söndüreceğine bırakıp kaçıyor. BELEDİYE grevi, İstanbulluların MKK'cular (Modern Kentin Kıroaları) adını verdiği bu gürühün yüz karası marifetlerini su yüzüne çıkardı; ruhlarının ne kadar pis olduğunu ortaya koydu. İstanbul'da yaşamaya hakları olmayan, ama kenti istila eden MKK'cular parkları bahçeleri çöp deryasına çeviriyor. Grev nedeniyle çöpler alınmadığı için bunların yarattığı kaos iyice büyüyor." (Bali, 2002) ve (Kozanoğlu, 1995).

4 Özellikle Yeşim Ustaoglu'nun 'Güneşe Yolculuk' filminde (1999). Bkz. (Öztürk, 2004).

Varoşlardaki sürecin medyaya yansımalarıyla “ikinci kuşak gecekondulular” söylemi de Türkçede yerini almıştır. “Tehlikeli” olan bu ikinci kuşak gecekondulular ve varoşluların çoğunluğu genç Alevilerden oluşmaktaydı. Bu topluluk basında şiddet olaylarının kaynağı olarak tanınmıştı. Bir diğer topluluk ise gecekondulu mahallelerinde İslami hareketlerin yayılmasını isteyen İslamcı gençlikti. Anadolu’dan zorunlu göç ile gelen gençler ise üçüncü topluluğu oluşturuyorlardı. Şehir merkezine yerleşen yeni göçmenler (Bozkulak, 2005) ise medyadan duydukları üzere diğer mahalleleri “varoş” kabul ediyorlardı.

Dolayısıyla varoş sözcüğü ikinci kuşak gecekonduya yerleşen ikinci kuşak gecekonduluyu, etnik ve/veya dini azınlıkları veya radikal toplulukları işaret eder. Bu çok boyutlu ve damgalayıcı bakış açısı, gençleri yani riskli topluluğu hedef alır. Böylece varoş gençliği *tehlike olarak gençlik* kavramıyla ifade edilmeye başlanmıştır (Vulbeau, 2001).

Varoş söyleminin yaygınlaşmaya başladığı dönemde hazırlanan TESEV’in bir raporuna göre; varoş toplumsal ve tarihsel bağlamda anlam bulmaktadır:

“Son yıllarda; dilimize giren varoş sözcüğü şehirden toplumsal, ekonomik ve kültürel anlamda dışarıda kalan ve gecekondulaşan yerleşim alanlarını kapsamaktadır. Bu kelime sadece gayri resmi bir yerleşim olan gecekonduyu işaret etmekte kalmayıp, bunun yanı sıra anlamı içerisinde farklı siyasi kimlikleri, hayat tarzlarını ve yaşayanlarının düşük eğitim ve ekonomik seviyelerine göre şehirden kopuk olan değer yargılarını da barındırır. Halk ayaklanmalarının da varoşlarda başladığını söylemek mümkündür.” (TESEV, 1997)

Varoş hakkındaki söylemlerin hemen tümü varoşu siyasi ve/veya siyasi olmayan her türlü sıradışılığın ve suçun beşiği olarak görmekle beraber; varoştan bahsederken ülkedeki tüm toplumsal sorunların kaynağıymış gibi davranmışlardır. Tahire Erman bu söylemi şöyle özetlemektedir: *“Onlar, siyasal otoritenin kendisine meydan okuyan ve toplumsal düzeni rahatsız eden siyasi İslamcılar, milliyetçi Kürtler ve radikal solcu Aleviler’dir. Ayrıca bunlar işsizler, sokak serserileri, mafyalar ve çoğunluğunu sokak çocuklarının oluşturduğu tinercilerdir.” (Erman, 2001).* Böylece çift yönlü bir damgalanma yaşayan *“Öteki Türkiye”* oluşmuştu: Bir yanda; devlete baş kaldıran radikal siyasi akım kaynağı olan bölge, öte yandaysa yaşayanlarının siyasi taraftarlardan çok suçlular olduğu bölge.

Mahalle

Mahalle; fiziksel, kanuni ve toplumsal - kültürel boyutları içinde ele alınmalıdır. *Kentleşme ve Düzenleme Sözlüğü (Dictionnaire de l’Urbanisme et de l’aménagement)* (1998) mahalleyi şöyle tanımlar: ‘Şehirde, kendine has görüntüsü olan, kendisine bir tür birlik ve bireysellik yükleyen ve ayırt edici özellikleri bulunan mekân parçasıdır.’ *Coğrafya Sözlüğü’ne (Dictionnaire de la Géographie)* göre ise “mahalle; bir şehrin evrim süreci içerisinde halkının oluşumu, eski ya da güncel işleyişi veya inşa edilmesi yahut da şehirdeki konumu gibi özelliklerle ayrılan eski özerk kentsel birimlerdir” (George, 1970).

Mahalle üzerinde yapılan araştırmalar bizleri mahalleye yapıştırılan kalıplar üzerinde düşünmeye itmektedir. Bu bağlamda J. F. Pérouse; mahalleyi beş farklı kavramın işleyişiyle açıklamaktaydı: Homojenliğin fiziksel ve görünen unsurların üzerinden mekânsal mikro ölçekte birim olarak oluşan kentsel alan parçası olarak mahalle; gündelik yaşam pratikleri ve mekândaki yaşanmışlığı her zaman kapsamayan idari bölünme olarak mahalle; baskın bir hareketle tanımlanan işlevsel mahalle; evrimleşen toplumsal gerçekleri baskılamada ya da görünmez kılmada baskın olan, halkı tarafından tanımlanmış mezhepsel-etnik mahalle; ve son olarak da aile ve akrabalık ile tanışıklık ilişkilerinin kurucu olduğu kent arasında ara toplumsal birim olarak komşuculuk birimi gibi işleyen mahalle (Pérouse, 2004).

G. N. Fischer'e göre; "Bir mahalle kendi kendine var olmaz ve bulunduğu yer dışında bir gerçekliği yoktur" (Paulet, 2001). Bu ara kentsel alanı iki şekilde anlatmayı deneyebiliriz: Bir yanda çevresel özelliklerinin öte yandan yaşayanların bakış açısıyla, öznel alanların temellerini oluşturduğu nesnel kentsel alanın ayrılması gerekmektedir. Mahalle, öznel alan ile nesnel alan arasında bir geçiş oluşturmaktaydı. Mahalle; yaşanmışlığı olan, sevilen ya da sevilmeyen, tanınan ya da tanınmayan bir alandır. Yaşayan için önemli olan mahallenin gerçekliği ya da ne olduğu değil, neyi tanımladığıdır.

Lupton'a göre ise; bir mahallenin özelliklerini belirleyen halkla mekân arasındaki etkileşimdir; çünkü mahalle aynı zamanda fiziksel ve toplumsal bir alandır. Bu bağlamda mekânın etkilerinden bahsederken pek çok kavram göz önünde bulundurulmalıdır: dayanışma ve o yerle özdeşleşme ağlarına bağlı olarak çevre, yakınlık, inşa alanı, alt yapı, halkın coğrafi, toplumsal ve duygusal özellikleri... (Lupton, 2003).

Mekân meselesi, kent toplumbiliminde klasikleşmiş bir konudur. Mahallenin bu meseledeki yeri üç nedenden kaynaklanmaktadır: (1) Toplumsal sorunların mekânsal alanda yarattığı eşitsizliğin güçlendirdiği 'mahalle etkisi', (2) toplumsal davranışların açıklanmasında mekânın özerkliğini reddeden ciddi eleştiriler; (3) her şeyi kapsayan bir banliyö gençliğinin ortaya çıkışı ile gençlik ve mahalle kavramlarının, halkların heterojenliği ve sorunlu mahallelerin farklılığının çoğulu olarak kabul edilişi (Avenel, 2000).

Toplumsallaşmış mekân olarak mahalle olgusu ve değişen yapısı kent sosyolojisi literatüründe özellikle tarihsel bağlamda özellikle etnisite-mekân bağlamında ele alınmış bir konudur⁵. Gecekondu mahalleleri örneğinde de bu konuyu ele alan mekânı toplumsal ilişkilerin merkezine yerleştiren çalışmalar vardır⁶.

Araştırmalar - ötekileştirilmişlerin - mahallelerinin kötü koşullardaki yerli halk için kimlik ve dayanışma mekânı olmanın yanı sıra, sürgün ve yalnızlık mekânı olduklarını da göstermekteydi. Bu anlamda Türkiye örneğinde farklı varoşlar farklı toplumsal etkilerde bulunmaktadır. Toplumsal veya kültürel bir kimlik etrafında örgütlenmiş mahallelerde; varolma koşullarının güvensizliği, ortak değerlerin ve uygulamaların bir aradalığının paylaşımı ile mümkündür (Vidal, 1999).

5 Bu konuda özellikle bkz. Adalet Bayramoğlu Alada (2008), *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, Sümer Kitabevi.

6 Bu konuda 1970li yıllara dayanan saha araştırmaları için özellikle bkz. Alan Duben (1977) "Class and Community in Urban Turkey", in C.A.O. van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill.

Varoş Gençliği

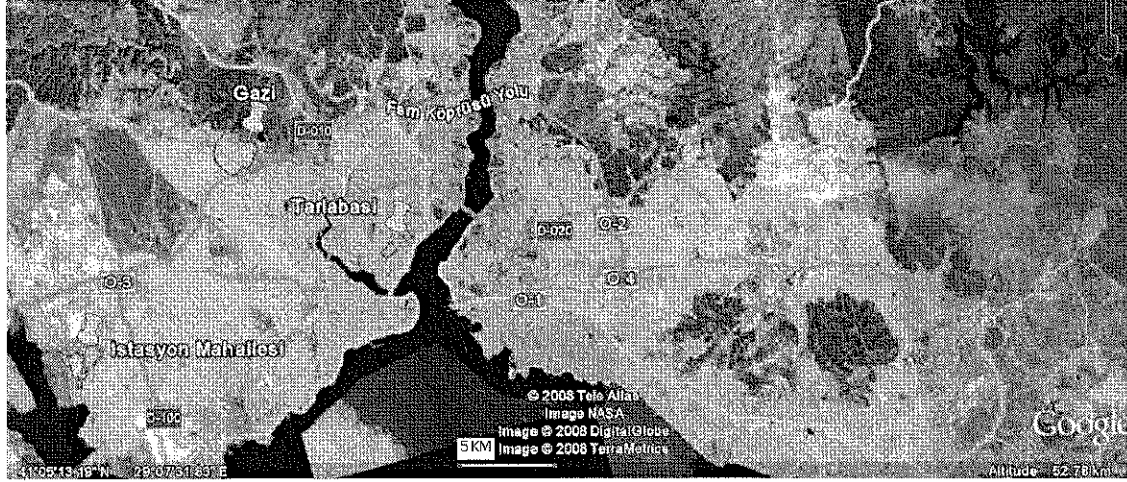
Gençlik, sosyal bilimlerde muğlak bir kavram olarak varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle Fransız toplumbilimci Pierre Bourdieu, yaş/kuşak kimliklerinin belirlenmesindeki keyfiliğini, gençlik ve yaşlılık kategorilerinin toplumsal olarak ve çatışma sürecinde kurgulandığını belirtmek için “gençlik sözden ibarettir” demiştir (Bourdieu, 1992).

Bunun yanı sıra çeşitli toplumsal ve mekânsal farklardan hareketle farklı gençlik kimliklerinden söz etmek de mümkün olmaktadır. Medyada “varoş gençliği” olarak ifade edilen kentsel çevre bölgelerinde yaşayan gençler için, mekânsallığın kimlik oluşturucu etkisi olduğunu gözlemliyoruz. Bu bölgelerde bir kuşaksal-mekânsal kimlikten söz etmek mümkündür. Varoş söylemiyle oluşan dışlanma ve buna yönelik farklı tepkilerin geliştirilmesinden, mekânda toplumsallaşmaktan kaynaklanan bir mekânsal kuşak kimliğinden söz edebiliriz. Varoş gençliğini “yeni toplumsal kuşak” bağlamında değerlendirebiliriz. Jean-Claude Lagrée “yeni toplumsal kuşak” kavramını şöyle tanımlıyor: “Aynı zamanda yaşamının, benzer toplumsal deneyimlerle sınanmanın, benzer bir yaşam bağlamıyla toplumsallaşma sürecini yaşayan, hatta aynı kolektif kimliğe başvurmanın birbirine yaklaştırdığı bireyler topluluğu” (Lagrée, 1991). Bu kolektif kimlik aynı mekânı paylaşma üzerine kuruludur ve kentsel çevre bölgeleri gençliğinin davranışlarını açıklamada bize ışık tutmaktadır. Bazı araştırmacılar, genel toplum içinde kendilerine özgü toplumsal çerçeveler içinde ve kentsel alanda buldukları yerlerde oluşan bir gençlik toplumu üzerinde durmaktadırlar. Bu, genç topluluklarının toplumsal pratiklerinde ve temsillerinde temel önemdedir; dolayısıyla, gençlik kimliklerinin oluşturucu unsurlarındandır. Bu bağlamda işlevsel ve simgesel anlamda mekânın alımlanması söz konusudur (Vaissière, 2002).

Varoş bölgelerinde gençlerin toplumsallaşma süreçlerinde mekânsallık önem kazanmaktadır. Mekânın ve mekân olarak mahallenin sosyalleşme dolayısıyla özdeşleşme/kimlik edinim süreçlerindeki etkisi, varoş söylemiyle kendini gösteren toplumsal dışlanma ve damgalanmanın, gençleri münhasıran etkilemesiyle birlikte düşünülmelidir. Ancak mekânsallığın etkisinde söz konusu mekânın geçmişi, gençlerin bu geçmişle bağlantısı, mekânın kendi kendine yeterliliği, mekândaki toplumsal örüntülerin gücü ve gençlerin bunlara dahil olup olmaması, mahallenin fiziki ve toplumsal sınırları gibi unsurlar da etkili olmaktadır.

Varoş Modelleri: Tarlabası, İstasyon Mahallesi, Gazi Mahallesi

Harita 1. Tarlabası, Gazi ve İstasyon Mahallelerinin Konumları.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Makalede değerlendirilen mahallelerden İstasyon Mahallesi kentin uzak çevresinde yer alan parçalanmış bir bölge; Gazi Mahallesi daha yakın çevrede bütünleşik bir bölge ve Tarlabası da Avrupa yakasının tam merkezinde bir eğretilik kesesi olarak nitelenebilir. Bu üç sahanın seçimi basında yinelenen bir biçimde “kanunsuzluk alanları” olarak damgalanmalarıyla ilgilidir. İncelenen alanlar, tam olarak idarî gerçekliğe karşılık gelmeyen bir şekilde mahalledir. Bu mekânlar öncelikle orada yaşayanlar tarafından adlandırılmaktadırlar. Bu nedenle kimliksel ve/veya simgesel olarak yansız değillerdir.

Saha araştırmasını yaptığımız bu 3 bölge mekânsal olarak iç varoş (Tarlabası)/dış varoş ya da varoş (İstasyon mahallesi, Gazi mahallesi) olarak ayrılabilir. Tarlabası kentsel merkeze yakınlık ve sınırlarındaki belirsizlikle diğerlerinden ayrılmaktadır. Kentsel dönüşüm tehdidi, kiracılık oranının yüksekliği, mahalle içinde ortak mekân kullanmanın seyrekliği diğer ayırıcı unsurlardandır. Tarlabası'ndaki binaların çoğu, içinde oturanlar tarafından inşa edilmemiş binalardır. Bu durum gecekondulara nazaran mekânsal yabancılaşmayı artırmaktadır. Zorunlu göçle yerleşmiş nüfusun yüksekliği de mekânsal yabancılaşmada artırıcı bir etkidir. Tarlabası her an fizikî ve toplumsal yapısı değişebilecek ve merkez tarafından yutulabilecek eğreti bir yapı arz etmektedir. İstasyon mahallesi ise fiziksel yapı itibarıyla parçalı bir görüntü sergilemektedir. TOKİ konutları, mahalleye bütünleşememiş ayrı bir yapı olarak varlığını sürdürmektedirler. Mahallelinin ortak mekân kullanımı sınırlıdır; bu durum özellikle TOKİ konutları sakinleri için geçerli. Dolayısıyla İstasyon Mahallesi fizikî olarak üçe bölünmüş bir görüntüsü olan ve sanki üç mahalleden oluşuyormuş gibi görünen bir mekândır. Gecekondular hareketleri özelinde kentsel hareketlerin yoğun olduğu iki kuşak bir gecekondular mahallesi olarak kurulan Gazi Mahallesi'nde ise, alışveriş, eğlence ve kültürel etkinlik yürüten merkezlerin yoğunlaştığı ana caddelerin merkez oluşturduğu, bütünleşik bir yapı söz konusudur. Mahallenin baraj havzası ve taş ocakları gibi doğal sınırları da bulunmaktadır.

Dolayısıyla sınırları muğlak, parçalı ve bütünleşik olmak üzere üç ayrı mekânsal yapı söz konusudur. Bu durum, diğer başka etkenlerin yanı sıra, gençlerin mekânsal pratiklerini ve mekânla özdeşleşmelerini etkilemektedir. Farklı fiziksel yapılar, merkeze uzaklık/yakınlık, çeşitli ekonomik ve kültürel etkinliklerin yoğunluk derecesi farklı mekânsallıklar üretmektedir.

İç Varoş Olarak Tarlabası: Mekânsal Yakınlık, Toplumsal Mesafe

Tarlabası, Taksim Meydanı'nın aşağısında yer alan (2000 yılı nüfus sayımına göre) 20.000 sakini olan son derece merkezî ve ulaşım araçlarıyla kentin tamamına erişim olanaklarının kusursuz olduğu bir bölgedir. Aşırı düzeyde denebilecek miktarda toplu taşıma olanaklarına sahiptir: onlarca otobüs hattı, sonu gelmeyen bir taksi akını, 24 saat işleyen birçok dolmuş hattı, iki havaalanına giden düzenli otobüsler, Kabataş'taki deniz yolları araçlarına birkaç dakikada ulaşmayı sağlayan bir füniküler hattı, uzaması düşünülen bir metro hattının son durağı. Ancak toplumsal temsillere bakılacak olursa, Tarlabası bölgesi, kolaylıkla *kirli* olarak nitelenen kentin ayaktakımının bir arketipini oluşturuyor. Bu durum mahallede yaşayanlar tarafından gayet iyi bilinen hatta kısmen de olsa kabullenilen bir önyargı:

"Tarlabası herkesin gözünde sonuçta illegal bir yer olarak duruyor. Ya da ne bileyim Teksas olarak anılıyor. Bu önceden beni rahatsız ediyordu ama sonraları birkaç şeyi farkına vardım. Ne bileyim Tarlabası'ndan geldi diye karakola götürüyorlar, sabaha kadar karakolda kalıyorsun. Ne bileyim işte iş arıyorsun. Nerede oturuyorsun diye soruyor. Tarlabası'da dediğinizde çalışmazsın diyorlar". (Bayhan, 18, işçi)

1955'teki 6-7 Eylül olaylarından ve 1964'te Yunan vatandaşı olan Rum hanelerinin sürgününden sonra bölgeye, Anadolu'dan göç eden nüfus yerleşti. İlk olarak Karadeniz kıyılarından, daha sonra da çoğu Roman olmak üzere Marmara Bölgesi'nden gelenler bölgeye yerleştiler. Bunu, çoğunluğunu Kürt kökenli vatandaşların oluşturduğu, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu'dan gelen göç dalgaları izledi. 1980'lerde Kürt göçü *iradî* iken, 1990'larda daha ziyade *zorunlu* bir hal aldı. Bugün de bu bölge halen kaçak göçmenler (Irak'lılar, Afrika'lılar...) için bir sığınak olmaya devam etmektedir. Tarlabası, kente göç edenler için bir giriş kapısı olma özelliğine sahiptir ve kendilerini orada geçici, "transit"⁷ hissedен grupları toplar. Anketimizde de, bu bölgedeki kiracıların oranı diğerlerine oranla daha yüksek çıkmıştır⁸.

7 Jean-François Pérouse Tarlabası'nı nitелеmek için "transit bölgesi" kavramını öneriyor. Bkz. Jean-François Pérouse (2009) "Émergence et résorption annoncées d'un territoire de transit international au cœur d'Istanbul : le cas de Tarlabası (1987-2007)", *Maghreb-Machrek*, no.199: 85-100 URL : www.cairn.info/revue-maghreb-machrek-2009-1-page-85.htm.

8 Proje için yaptığımız anket sonuçlarına göre Tarlabası'ndaki %50 kiracı oranına karşılık, Gazi Mahallesi'ndekilerin %25'i ve İstasyon Mahallesi'ndekilerin %30'u kiracıdır.

Harita 2. Tarlabası Semtı.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Bu, istikrarsız toplumsal yapılara sahip bölge, edebiyat (Ağır Roman, 1995), sinema, ve televizyon dizilerinin ilgisini çekmekte, özellikle egemen bir medya ve siyaset söylemince bir tehlikeli iç varoş olarak damgalanmaktadır. Bununla birlikte, merkezi konumu, metropolün kültür ve ticaret etkinliklerine yakınlığı gereği çeşitli kentsel arazi spekülörlerin hedefi haline gelmiştir. Çeşitli ölçeklerdeki bu kentsel aktörler, bölgenin suç ve suçlulukla özdeşleşen olumsuz imgesinin güçlenmesini sağlayacak söylemleri sürekli olarak yeniden üretmekte, yeniden üreten mecralara destek olmaktadır. Böylece, bölgenin *temizlenmesi* kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya konmuş olmaktadır; hatta bu gereklilik *hayırlı bir kurtarıcılık* olarak sunulmaktadır.

Olumsuz Olanla Tanımlanan Geniş Bir Mahalleler Bütünü Olan Semt

Tarlabaşı adı, herkesin kendine göre bir tanımına sahip olduğu, ancak tam olarak da sorgulamadığı bir bölgeyi işaret etmektedir. Bu bakımdan Tarlabaşı, yalnızca bir kentsel arazi, coğrafi anlamda bir bölge anlamına gelmez; ondan öte, bir kavramsal algılama çerçevesini, hatta bir mekân/anlam hayalini gösterir. Tarlabaşı, böyle bir söylemselleştirmeye en çok mâruz kalan kent bölgelerinden birisidir. O nedenle, sürekli olarak, dıştan biçimlenen bir çoğul tanımlamanın nesnesi olmakta, bunun sonucunda ise doğal olarak bir damgalanma süreci yaşamaktadır. Esasen, diğer bölgelerde de gözlemlediğimiz bu olgunun, Tarlabaşı'nda hayli yüksek oranda olduğu iddia edilebilir. Zira Tarlabaşı, diğerleri içinde en çok kentsel arazi spekülasyonuna konu olandır. Böylece kentsel dönüşüm projelerinin yol açtığı yeni rant dağıtma düzeni ile rantın konusu olan bölge hakkındaki olumsuzlayıcı ve medya destekli söylemin yeniden üretilmesi, hatta bundan muğlak bir mitologya türetilmesi, işlevsel olarak birlikte çalışan iki parametredirler.

Mahallenin öznel algılanışı ve imgeleri bir yana, altını çizmemiz gereken iki farklı anlamı vardır: Mahalle, her şeyden önce bir idari birim, İdarî teşkilat yapısında tanımı ve yeri olan, mevzuatla belirlenmiş sınırları olan bir yerleşim birimidir. Mahalle, idari kapsamını aşan, onunla her zihinsel coğrafyada birebir örtüşmeyen bir yaşam alanıdır. Mahalle kavramının muğlaklığı, öncelikle bu iki temel tanımın birbirlerinden farklılık gösterdikleri noktalarda ortaya çıkmaktadır. Üstelik, zihinsel coğrafyadaki anlam ve tanım çoğullukları, yukarıda altını çizdiğimiz şekilde, bu mevcut ikiliğe eklendiği zaman, 'mahalle' kavramı, peşinen belirsizliklerle dolu bir soyut varlığa dönüşmektedir. Mahallenin bu çoğulluğu içinde, Tarlabaşı'nın, öncelikle idari bir adlandırma olmanın ötesinde, bir mahalleler bütünü olduğunu belirtmeliyiz. Temel alabileceğimiz neredeyse yegâne derinlemesine araştırma (Yılmaz, 2006), Ekim 2000 Genel Nüfus Sayımı'na göre idarî anlamda altı mahallede yaklaşık 5000 haneden oluşan bu yapı için, belli bir iradilik payı içeren ve tartışılan sınırlar önermektedir. Eğer çıkış noktası olarak, Temmuz 2007 Genel Seçimleri'ni temel alırsak, bu kez, biraz daha fazla nüfus saptamaktayız; en azından altı mahallede 8000 civarında seçmen olduğu anlaşılmaktadır. Tarlabaşı adı altında, belli farklılıklar olmakla birlikte, genelde algılanan bölgeyle kısıtlanmıştır. Olumsuz olanla tanımlanmaya önemli ve güncel bir örneği de, Tarlabaşı'nın, son zamanlarda, bölgenin asayişinden sorumlu ve mahallenin büyük bir bulvara açılımını da denetim altında bulduran Beyoğlu Emniyet Amirliği binasıyla özdeşleştirilmesinde gözlemlemek mümkündür. Nitekim Tarlabaşı Bulvarı, tam bir metropoliten otoyol işlevi yüklenmiş bir fizikî engel olduğu kadar, simgesel bir sınırdır. Fizikî anlamda bulvarı aşmak elbette mümkündür; ancak, gerek bulvarın kendi varlığı gerek kenarında konumlanmış olan Emniyet Amirliği'nin işlevsel ve simgesel anlamı, onu yalnızca bir *yol* olmaktan öteye taşımakta, zihinsel bir sınır haline getirmektedir. Tarlabaşı Bulvarı'nın sınır oluşturma konumu, onu *dışarıdan* algılayanların nezdinde olduğu kadar, *içeriden* deneyimleyenlerinkinde de bir zihinsel sınır haline getirmektedir. Tarlabaşı bölgesinin bulvara kavuştuğu noktadan itibaren, kendi içine kapalı mahalle dokusundan birdenbire anonim, gürültülü, hızla geçip gidilen ve çok-ışlevli, hatta *küreselleşme vitrini* sayılabilecek bir kent merkezi başlamaktadır.

Bir Yoksulluk, Eğretilik ve İtilme Bölgesi

Tarlabaşı, çok düşük düzenli gelir düzeyine sahip bir nüfus ile anılmaktadır. Bu yoksulluk manzarası, yalnızca gelirle belirlenmemektedir; aynı zamanda çalışma, ikamet ve medenî durum konusunda büyük bir eğretilik gözlemlenmektedir. İşte bu değişkenlerin tamamı, Tarlabaşı hakkında oluşan olumsuz imgenin önemli bir ayağı, sâkinlerinin yaşam koşul ve biçimlerinin genel durumudur. Nitekim, daha önce bölge üzerine yapılan araştırmada, yoksulluğun önemli göstergelerinden biri olan kiracı olma durumunun altı çizilmiştir. İstanbul geneliyle karşılaştırıldığında, Tarlabaşı'ndaki durum daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır: Tarlabaşı'nda kiracılık oranı: %65,69, İstanbul geneli: %35 (2000 yılı verileri) (Yılmaz, 2006). Kentin parçası olmak, onun kaynaklarından ve özellikle formel yapılarından yararlanabilmek anlamına gelir. Tarlabaşı'ndaki kiracılığın, yalnızca ev sahibi olmama durumu olmadığını, kentsel kaynaklardan yararlanma, onunla kurumsal ilişkiler kurabilme anlamına da geldiğini, mahalle sâkinlerinin çeşitli alt-yapı hizmetlerinden yararlanamamalarından anlamaktayız. Tarlabaşı'nda, başka semtlerde yaygınlıkla mevcut olan doğal gaz şebekesine abonelik oranının çok düşük olduğu saptanmıştır. Isınma, önemli ölçüde taş kömürü, linyit ve odunla sağlanmaktadır. Elektrikle ısınma, ancak kaçak kullanım mümkün olduğu durumlarda gözlemlenmektedir. Bu koşullarda, ev sahiplerinin herhangi bir yatırım yapmak istememeleri nedeniyle, konutların durumu hayli kötüdür. Oturanların ise konutlara yatırım yapmak için gerekli asgari olanakları dahi mevcut değildir. Bu nedenle, Mart ayından itibaren, kadın ve çocukların, evlere tercih edilen sokaklarda yaşamlarını geçirmeye başladıklarını görmekteyiz.

Tarlabaşı, geniş bir istikrarsız nüfusa sahiptir. İstikrarsızlık, yalnızca gelir düzeyinin düşüklüğü ile açıklanamaz; toplumsal anlamda tutunma zorluğu yaşayan kesimlerin, başta barınma olmak üzere, çeşitli işlevlerindeki süreksizlik ve kolay bozulabilirlik nedeniyle geçici ve eğreti bir yaşam sürmesine neden olan etkenlerin tamamıdır. Tarlabaşı nüfusunu istikrarsız kılan en önemli sorunlar arasında, tapu tescillerinin belirsizliği, yapı güvenliği bakımından tehlike arz ettiği için yetkililer tarafından mühürlenmiş bazı binaların işgal edilmiş olmaları, usûlüne uygun yapılmamış veya hiç olmayan kira kontratları sayılabilir.

Tarlabaşı sâkinlerinin etkinliklerinin önemli kısmı kayıtlı olmayan türdedir. Çöp toplayıcılık, bu tür etkinliklerin başında gelmektedir. Toplayıcılar, topladıkları metal, kâğıt gibi belli bir piyasa değeri olan atıkları, genellikle resmî olarak terk edilmiş durumda olan binaların bodrum katlarında istiflemekte, üst katları da barınak olarak kullanmaktadırlar. Aynı şekilde, Tarlabaşı'nda büyük oranda seyyar satıcılık, küçük ölçekli ticaret ve lokantacılık, muhtelif hizmetler, imalât ve dokuma atölyeleri vb. bulunmaktadır.

Bütün bu özellikler, Tarlabaşı'nın egemen imgesini perçinleyici bir etki yaratmaktadırlar. Böylece, istikrarlı olmayan bir nüfusa terk edilmiş, gayrı-meşru etkinliklerin yaygın olduğu, dolayısıyla tehlike arz eden, sonuç olarak acilen müdahaleyi (yeniden ele geçirilmeyi) gerektiren bir bölge olarak tasavvur edilmektedir.

Kürt ve Çingene Bölgesi Olarak Tarlabası ya da Toplumsal Sorunların Etnikleştirilmesi

Tarlabası'nın aşağı mahallelerinin (Kurtuluş Deresi Caddesi'nin uç kısmı ve diğer yanında bulunan Hacı Ahmet, İstiklâl, Yenişehir) esas olarak Çingene nüfusunun oturduğu bir bölge olduğu yadsınmaz bir gerçektir. Çingene adlandırması, maalesef, zaman içinde son derece olumsuz bir anlam yüklenmiştir. Bu nedenle, yakın zamanlarda, Çingeneler'in de kendilerini Roman olarak adlandırmayı tercih ettikleri görülmektedir. Bunun önemli bir nedeni Türkiye Çingeneleri'nin önemli bir kısmının Trakya kökenli, Bulgaristan ve Romanya'dan göç etmiş topluluklar olmalarıdır. Çingeneler, Roman tanımının dışında, icra ettikleri mesleklerle de anılmaktadırlar: Tarlabası'nda sıklıkla "müzisyen", "klarinetçi", vb. tanımlara rastlanmaktadır. Bunlar, meslek adlandırması olduğu kadar örtük etnik tanımlardır. Kürtler ise, onları siyasi arenada temsil etme gayretinde olan bir siyasi partinin (Demokratik Toplum Partisi-DTP) ilçe merkezinin mahalleden bulunmasıyla görünür hale gelmektedirler. Bu görünürlük, özellikle Kürtler'in ticari etkinliklerinde, duvarlardaki afişlerde, ulaştırma şirketlerinin öncelikli sefer yaptıkları yerlerde, sokakta düğün organizasyonlarına ve bazen Kürt dilinin kamusal alanda kullanılmasına yardımcı olmak şeklinde sağlanmaktadır. Güneydoğu illerinden göçen bu nüfus, büyük oranda inşaat ve tekstil sektörlerinde geçici işçilik ile seyyar satıcılık yapmaktadır. Bazı örneklerde çok kalabalık olabilen aileler, çocuklarını çalıştırabilmektedirler. Çocuklar, çoğunlukla Mardinliler'in uzmanlaşmış bir işkolu gibi düşünülebilecek olan midye dolma satıcılığı işini yapmaktadırlar. Bununla birlikte, çocuk emeğinin bu şekilde kullanılmasının git gide daha fazla denetime tâbi olmaya başladığının da altını çizmeliyiz.

Hangi grup söz konusu olursa olsun, sonuçta Tarlabası'ndaki toplumsal sorunların bu güncel etnikleştirilmesi karşısında temkinli olmak gerekmektedir. Diğer yandan, etnik etkenin varlığını da fazla abartmamak gerektiği kanısındayız. Zira, 22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri'nin sonuçlarına göre, yalnızca bir mahallede bağımsız Kürt aday başta gelmiştir (Çukur; Bk. Tablo 1). Belli ölçüde istikrarlı bir yaşama geçmiş, yerleşmiş ve seçmen olarak tanınmış olsalar da, bölgedeki Kürt varlığı, kamu hizmetleri açısından (bununla birlikte Polis tarafından öyle olmayan bir şekilde) görünmez bir dolaşımıcılar bütünü olarak algılanmaktadır. Bu da, Tarlabası'na bazan hiç nüans gözetilmeden atfedilmiş Kürt karakterini görelileştirme gereğini yönlendirmektedir (Pérouse, 2007).

Tablo 1. Tarlabası'nda 22 Temmuz 2007 Genel Seçimleri'nin Sonuçları.

Mahalle	Baskın Oran (bağımsız sol)	Doğan Erbaş (Kürt-yanlısı bağımsız)	MHP	CHP	AKP	Geçerli oylar
Çukur	%0,6	%45,26	%7,87	%10,79	%23,68	1575
Bostan	%0,6	%14,8	%13,8	%11,6	%36,1	1554
Kalyoncukulluğu	%2,36	%18,48	%10,77	%16,09	%37,51	1466
Şehitmuhtar	%2,46	%18,93	%12,43	%16,27	%33,77	903
Bülbül	%1,5	%24,9	%9,4	%13,5	%35,2	1663

Kaynak: www.yzk.gov.tr

Tarlabaşı, aynı zamanda, İstanbul'a ilk göç dalgalarıyla gelen eski göçmenleri de barındırmaktadır. Bu nüfusun önemli bir kısmı Kayseri'nin Develi ilçesi kökenlidir. Ayrıca Erzincan ve Niğde kökenlilere de rastlanmaktadır. İlk dalga göçmenleri, büyük oranda, 1955-1964 yılları arasında Rumlar'ın göç etmeye zorunlu kalmalarının ertesinde, onların boşalttıkları alanları doldurmak suretiyle yerleşenlerden oluşmaktadır. Bölgedeki görüşmelerimizde üzerinde anlaşılmış bir durum net olarak ortaya çıkmaktadır: Rumlar'ın iki büyük dalgada bölgeyi terk etmeleri ile bölge nüfus yapısı açısından tamamen yenilenmiştir.

Bu durum, Tarlabaşı'nın, aynı zamanda toplumsal ve nicel anlamda en büyük, en şiddetli nüfus kopuşlarının da yaşandığı bir bölge olduğunu anlatmaktadır. Eskiler (Çingene, Türkler) ile yeniler (Güneydoğu Anadolu Kürtleri) arasında gerilim ve yine eski sakinlerin önyargılarının olduğunu da tespit edebiliyoruz. Bu gerilim "eski" ve "yeni" sakin olmakla ilgilidir ancak dışarıya çoğu kez yanlış olarak etnik görüntüyle yansımaktadır:

"Ben burada yaşamaktan hiç memnun değilim. Babamın işi olmasa bir an önce memleketim Bursa'ya giderim. Şimdi bu Doğu'dan gelenler... Mesela Doğu'dan gelenlerin şöyle bir düşüncesi olur... Ben ayrımı yapmıyorum mesela şu arkadaşım da Doğu'dan geldi. Mesela İzmir ya da ne bileyim Ankaradan gelen kişi çalışıp iş bulmak için geliyor. Ama Doğu'dan gelen hiç öyle değil. Yani ben kolay yoldan nasıl parayı bulurum ya da nasıl bir işte çalışıp çarparım bunu düşünüyor. Bence bu konu Doğu'da bitiyor" (İhsan, 17 öğrenci).

Nihayet, Çingene ve Kürt nüfusunun yoksulluğuna ek olarak, Tarlabaşı'nı toplumsal temsiller alanında marjinal bir konuma iten önemli unsurlardan bir tanesi de, bölgenin bulvara olan yüzü ile ona dik konumdaki sokaklarda yaygın olarak görülen fuhuş etkinlikleridir. Bölge, kısmen bu duruma bağlı olarak, travestilerin, görece en rahat ettikleri yerleşme alanlarının başında gelmektedir. Nitekim, toplumsal temsillerde bir geçiş mahallesi olarak algılanan Tarlabaşı'nın fizikî anlamda belirgin bir kentsel yalıtıma mâruz kalması da, 1986-87 yıllarında açılan aynı adlı bulvarın inşasıyla ortaya çıkmıştır. Ayrıca, zor kullanılarak marjinal sâkinlerinden temizlenen ve Boğaz manzaralı konutlarıyla önemli bir rant kaynağı oluşturan Cihangir'deki emlak piyasasının yükselişi de Tarlabaşı'ndaki yalıtımın nedenleri arasında sayılabilir; çünkü kiraların kısa sürede yüksek düzeylere fırladığı Cihangir'in değerlendirilmesi, burada ekonomik bir anlamda Tarlabaşı üzerine kapanma sonucunu doğurmuştur. Bir semtin *nezihleştirilmesi* bir diğerinin olumsuz damgalanma aracılığıyla marjinalleştirilmesi pahasına gerçekleşmektedir. Dışarıdan gerçekleştirilen damgalama bazı semt sakinleri tarafından da kabullenilmiş ve neredeyse haklı bir yargı olarak görünmektedir. Doğma büyüme Tarlabaşılı olan Erhan bu konuda şöyle düşünüyor:

"Ya aslında açıkçası Tarlabaşı'nda oturmaktan memnun değilim çünkü burası... Ne bileyim... Kötü olaylar falan gözüküyor ama çevremizdeki insanların bir suçu yok, yani çevremizdeki kişiler düzgün ama bazı kötü insanlar var, onları görenler de burayı kötü zannediyor. Burada 12-18 yaş arası çocuklar tehlikede. Sokakta biri uyuşturucu almış sana bıçak çekiyor ya da arkadaşların kötü şeylere bulaşmış, seni de oraya çekmeye çalışıyorlar. Konum olarak, ne bileyim işe gitmek olsun ya da bir yere gitmek falan... Bu bakımdan güzel bir yer. Fakat çok yapılandırma gerekmekte bence. İnsanların biraz daha farklılaştırılması gerekmekte. Böyle eğitim Toplum Merkezleri açılmalı. Benim düşüncem bu..." (Erhan, 18, öğrenci).

Mahalleli Ol(ama)ma

Tarlabaşı'nda yapılan görüşmelerde çeşitli tehlikelerden bahsedildi. Bu yaşanan tehlikeler olduğu gibi özellikle mahalleye yeni gelenlerde çevrede yaşayanlardan duyulan tedirginlik olarak da görüşmelerde dile getirildi. Bu konuda şu iki görüşme alıntısı açıklayıcı olacaktır:

"Ben buradan pek memnun değilim. Çok arkadaşım yok, kendi insanlarımız hemşerilerimiz. Değişik insanlar var önünü kesiyor bıçak çıkartıyor" (Gürhan, 15, öğrenci).

"Ben 2 yıldır burada yaşıyorum daha önce Tokat'taydım. Bizim Tokat'ta yoldan geçerken kimse kimseye bir şey demez. Ama burada adamın biri tesadüfen geçerken bir şey diyor cevap veremiyorsun. İyi değil burası hiç güzel değil. Sokakta pek gezmiyorum evden işe gidiyorum o kadar. İstiklal caddesine yakın bir yerde temizlik yapıyorum. İstanbul güzel de Tarlabaşı güzel değil. İstanbul'un başka yerlerini seviyorum" (Yasemin, 21, evli, işçi).

Merkezdeki konumundan dolayı bazı Tarlabaşı sakinleri kendilerine sunulan erişim olanaklarını en iyi şekilde kullanırken, diğerleri yararlanabilecekleri erişim olanaklarını yeterince iyi değerlendirememektedirler. Bu bölgede geçmişte eski bir mahalle hayatı dolayısıyla mahallelilik vardır. Ancak mekânla ilişki kurmakta zorlanan, mekânda iğreti duran mekânın imkanlarından faydalan(a)mayanlar da çoktur. Bu bağlamda mahallede sadece ikamet eden / mahalleli olan ayrımı gözlemlenmektedir. Mahallede yaşayan herkes kendini mahalleli hissetmemektedir.

Bölgeye yakın canlı ve eğlenceli mekânlar hakkında Tarlabaşı'ndan bir genç şöyle diyor:

"Canım eğlenmek isterse, birkaç adım ötede Taksim var ve İstiklal Caddesi'nde aradığım her eğlenceyi bulurum."

Tarlabaşı gençliği dünyaya açılma aciliyetini hissetmiyorlar çünkü onlar zaten *dünyanın* yanı başında durmaktadırlar. Tarlabaşı'nın her tarafı turistik, simgesel, tarihi, ekonomik ve ticarî anlamda 'canlı ortamlar'⁹ tarafından çevrili Hiçbir yere gitme gereği hissetmiyorlar; çünkü onların da bildiği gibi, yaşadıkları yer kentin göbeğidir.

Tarlabaşı, bir çeşit kentsel ironi gibi, metropoliten dokunun en merkezî noktasında, ticarî ve simgesel bakımdan en hareketli bölgenin kalbinde yer almasına karşın, diğer varoş bölgelerine oranla belki en yoğun dışlanmayı yaşamakta olan bölgedir. Bu örnekte de görüldüğü gibi "çeper"de olma "çevresellik", günümüzde yalnızca mekânın ve bunlara bağlı kaynak yeniden dağılımının cinsinden ifade edilemez; belli bir az gelişmişlik, kentsel kaynaklardan az beslenme olgusuyla iç içe olduğu görülmekle birlikte, aynı zamanda bir simgesel alan yaratımı ve bunun içselleştirilmesi ile de yakından ilgilidir. Nitekim, *iç varoş* olarak da adlandırılabilir bu kent merkezindeki mahrumiyet durumu, kaynak eksikliğine bağlı olmakla birlikte, aynı zamanda, barındırdığı insanların nezdinde oluşan *simgesel engel* özelliğiyle de belirlenmektedir. Bu durumun en bariz bir şekilde, kentin merkezindeki Tarlabaşı bölgesinde gözlemlenmesi, çevre kavramının yalnızca

9 Pascal Chantelat, Michel Fodimbi ve Jean Camy'nin (1998) tanımına göre 'canlı ortamlar'a yönelmek, olağandışı bir yer değiştirme, ötekilik deneyimi ve dünyaların müphemliğini (Sennett, 1992) barındıran, (Simmel'ci anlamda) bir serüvendir.

dışarıdan değil, içeriden de algısal, zihinsel ve simgesel olarak nasıl inşa edildiğini göstermiştir. Bu konuda semtte ve İstanbul'a yeni yerleşen bir genç kadının söyledikleri açıklayıcı olacaktır:

"Buraya geledi bir 1 yıl oldu ama hiç sevemedim. Burası berbat bir yer çevre olarak, yapı olarak, insan olarak... Hiçbirine alışamadım, ısınamadım yüzlerine, tiplerine. Pek de iyi insanlar oldukları da söylenemez. Sokağa hiç çıkmam 1,5 aydır ilk kez bugün çıktım. Ne bileyim insanlar rahatsız edici, hiçbiri arkadaş gibi değil. İstanbul'a alıştım İstanbul güzel ama burayı sevmedim. Bir an önce kurtulmak istiyorum" (Çiğdem, 18, ev kadını).

Kentin tarihsel, simgesel ve işlevsel merkezlerine uzaklık anlamındaki coğrafi çevre ile bu merkezlerin ortasında konumlanmasına karşın benzer bir dışlanmışlık hissini deneyimlendiği çevre arasında büyük benzerlikler ortaya çıkmaktadır. Bir başka açıdan bakıldığında, kentlilik, yalnızca kentin kaynaklarına yakınlıkla ifade edilemez; kentin kaynaklarını kullanabilme beceri ve bilgisinin edinilmesini, diğer bir deyişle bir çeşit kentlilik kaynakları kullanma kılavuzuna sahip olma durumudur. Eğer kentsel aktör, böyle bir bilgi ve beceri düzeyine sahip değilse veya yeterince sahip değilse, kentsel dokunun tam ortasında da konumlanırsa, mutlak bir çevre olan ruh halini deneyimleyecektir. Olanaklardan yararlanabilenler ise merkezi konumda olmayı merkezdeki varoşta bulunmaya rağmen olumlu görebilmekteler:

"Ben bu mahallede yaşamaktan memnunum. Nedenlerine gelince birincisi İstiklal caddesine çok yakın, yani Beyoğlu'na, eğlence yerlerine. Çok merkezi bir yerde oturduğumu düşünüyorum. Hastane elimin altında acil bir durumda hastanede yaralarımı tedavi ettirebilirim. Merkezi bir yerde oturduğum için Tarlabası'nda oturmaktan memnunum". (Ahmet, 18, müzisyen).

İstasyon Mahallesi: Parçalı ve Çatışmalı Varoş

Harita 3. İstasyon Mahallesi.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

İstasyon Mahallesi, yakın zamanda kurulmuş olan bir mahalledir. Avrupa yakasının güneybatısında, banliyö treninin son durağından on beş dakika yürüme mesafesindedir. Bu bölge kentin ikincil merkezlerine iki otobüs ve iki minibüs hattıyla bağlanıyor; ancak Taksim, Eminönü veya Mecidiyeköy gibi kentin birçok merkezi noktalarına bağlanmıyor. Bu, alanın çok-kutuplu niteliği tarihini de yansıtıyor. Belediyenin etrafını kapsayan *eski* merkez, 1950-60'lara dayanıyor. Bu kentleşme çekirdeği net bir biçimde Bulgaristan ve Eski Yugoslavya vatandaşlarının göçüne bağlanabilir. Diğer iki alan 1980 yıllarına dayanıyor ve Karadeniz'den gelen göç dalgasıyla ilişkili. Bu iki bölge, çok yakın bir zamana kadar tarım alanlarıyla açıkça ayrılıyorlardı. Aralarında kalan açıklığın, apayrı türde bir yapı tarafından işgal edilmesiyle bu iki bölge buluşmuş oldu. 1960'larda Fransa'da yapılmış olan *siteleri* andıran ve 13 katlı kırk civarı apartmandan oluşan bu yeni yapı alanına, belediyenin yıkılmış olduğu 10 km. ötedeki gecekondualarda yaşayanlar yerleştirildi. Kurumsal bir toplu konut politikası dâhilinde 2007 yılı başından itibaren satışa sunulan 2000 daireye yeni haneler yerleşti.

İkinci tür varoş örneğimiz olan, Küçükçekmece ilçesine bağlı, Halkalı'nın bölgesindeki İstasyon Mahallesi mekânsal olarak son derece belirgin bir biçimde parçalı bir mahalledir. Diğer iki sahamızda farklı biçim ve düzeylerde olduğu gibi, İstasyon Mahallesi'nde de bir tanım sorunu mevcuttur. Zira, adını Sirkeci Halkalı banliyö tren hattının son durağından ötede konumlanıyor olmasından alan mahalle, kentsel yapılaşma anlamında olduğu kadar nüfus yapısı bakımından da heterojen bir doku arz etmektedir. İstasyon Mahallesi'nde en azından üç alt-birim saptayabiliriz: (1) Güneyde, garın üzerinde Devlet Demir Yolları lojmanları ve Taştepe adı verilen bir bölgede, eski bir merkezi çekirdekten dönüşmüş eski gecekondu, *apartkondu*; (2) çok yakın zamanda inşa edilmiş toplu konut bölgesi (inşaat 2005'te başlamıştır); (3) ve en kuzeyde, az veya çok yataylaşmış *apartkondu*, daha eski bir gecekondu bölgesi.

Kalabalıklaşmanın evreleri, toplumsal dokunun heterojenliğini ölçme olanağını vermektedirler. 1940'da, Halkalı'nın tamamı (daha önce anılan üç mahalle), yalnızca 380 kişiyi barındırmaktaydı. Beklentiler 27.000 civarında kalacağı yönündeyken, 2008'de nüfusun 70.000'den fazla olduğu düşünülmektedir. İlk dalga göçmenler 1950-60'lı yıllarda Bulgaristan ve Bosna kökenliler olmuştur; bu katmana, Trakya kökenli ve Karadeniz'den göçen (daha ziyade Sinop ve Trabzon) bir dalga eklenmiştir. Bu ilk dalgaların ardından, bir iç Anadolu (Doğu İç Anadolu) ve özellikle Kuzey-Doğu Anadolu göçmenleri gelmiştir. Bu çoklu yapı, 2007 Şubat'ından bu yana, Ayazma ve Tepeüstü mahallelerindeki gecekonduların yıkılması nedeniyle taşındırılan/yeniden yerleştirilen ailelerin TOKİ bloklarına yerleşmeye başlamaları ile yeni bir yön kazanmıştır. Ayazma ve Tepeüstü, Küçükçekmece'deki kentsel dönüşüm siyâsası uygulamalarının ilkinin oluşturmaktadırlar. Ayazma ve Tepeüstü mahallelerinden gelen aileler, 55 bloğun bir kısmına yerleştirilmişlerdir; onların gelişi, bölgede bir rahatsızlığın da başlangıcını oluşturmaktadır. Zira, bu yeni sâkinler rahatsız edici olarak algılanmaya başlamışlar, ekonomik (yoksullar), kültürel (geri kalmışlar), siyasi (bölücüler), ahlâki (şerefsizler) ve asayişe değin (hırsızlar) birçok damgalanma ve ötekileştirme biçimine mâruz kalmışlardır.

Tablo 2. Yukarı Ayazma'dan gelen 59 ailenin Mayıs 2002'deki kökenleri
(Bezirgânbağçe'ye geçmeden önce) Kaynak : Jean-François Pérouse, kendi araştırması.

Köken ili	Aile sayısı
Erzurum	33
Siirt	9
Gümüşhane	7
Bitlis	5
Bingöl	3
Van	1
Adıyaman	1

Dolayısıyla İstasyon Mahallesi, sıfırdan oluşturulan bir yapay yerleşim alanı olarak, kentsel dönüşüm projelerinin nesnesi değil sonucudur: Başka enformel yapılaşmaların dönüştürülmeleri ile açığa çıkan nüfusun iskân edildiği bir bölgedir. Mekânsal yabancılaşma, damga ve çatışma süreçlerini yaşamaktadır. Gecekonduların Türkiye'ye özgü bir formu olduğu enformel mahallelerde yaşayanlar kendi konutları inşa ederek, bu konutların yasallaştırılması ve altyapı hizmetlerine kavuşması için birlikte mücadele vererek mekânla güçlü bir ilişki kurmaktadır. Bu anlamda enformel yerleşimler ile sosyal konut bölgeleri arasında büyük bir fark mevcuttur. Bu önemli fark Fransa'da sosyal konutlar (HLM) ile teneke mahalleleri karşılaştıran çalışmalarda açıkça belirtilmiştir. Bu konuda Abdelmalek Sayad, Nanterre hakkında yazdığı metinde sosyal konutlarda yabancılaşma, tüm olumsuz altyapı koşullarına karşın teneke mahallelerde ise yaşayanların mahalleye güçlü bağlarını tespit etmiştir. Sayad bu farkı şöyle betimler:

“Eğer teneke mahalle bir ‘Arap konutu’ olarak görülüyorsa bunun nedeni Araplar tarafından kendileri için inşa edilmiş olmasındandır, teneke mahalledeki konutu ikame için yapılan konut ise bir Arap Konutu değil, ‘Arap için yapılmış konut’tur” (Sayad, 1995:103-125).

Yine Claude Pétonnet de sosyal konutlara yerleştirilen eski teneke mahalle sakinlerindeki komşuluk dayanışması yoksunluğunun ne kadar etkili olduğunu tespit etmiştir (Pétonnet, 1979).

İstasyon Mahallesi içinde TOKİ Bezirgânbağçe Konutları, bu açıdan bakıldığında, en istenmeyen unsurlar en uzağa fırlatılarak, düzenli bir şekilde istiflendiği bir alan gibidir. İnsan değişkenini en az dikkate alarak inşa edilmiş TOKİ konutları, bu özellikleriyle bir yığılma izlenimi uyandırmaktadırlar. Bu görünümüyle toplu konut projeleri, içerdiği insan ve onun toplumsal çevresinin doğal gereksinimlerini, kültürel özelliklerini denkleme katmayan salt fizikî çözümler olarak ortaya çıkmaktadırlar. Mekânın böyle teknisyen ve steril bir bakışla düşünülmesi, içinde yaşayan insan gruplarının hissiyatı göz önüne alındığında, zararlı da olabilen bir girişimdir. Bunun üzerine bir de yapı kalitesi, sakinlerin ekonomik koşullarını uzun bir süre zorlayacak olan ev taksitleri ve bazı teknik sorunlar da eklendiğinde özellikle başlangıç döneminde site hayatı rahatsızlık verici olabilmekte, bazı görüşmecilere göre kentsel dönüşüm nedeniyle terk etmek zorunda kaldıkları gecekondu hayatı tercih edilir olmaktadır:

“Bence buranın övülecek hiçbir tarafı yok. Milleti kandırıp getirdiler borcun altına soktular. Herkes mağdur durumda. İlk girdiğimizde daireler dökülüyordu 1 ay boyunca tamirat yaptık. Oturduğumuz yerde kanalizasyon boruları falan hep tıkalıydı, evler kokuyordu. Öyle kötü bir durumdu ki kimisi kapısını kimisi musluğuunu değiştirmek zorunda kaldı. (Ayşe, ev kadını, 25).

“Memnun olunacak yer değil. Burada insanların nasıl yaşadıklarını görüyoruz, nasıl yaşadığımızı biliyoruz. Bir sürü başka site gördüm. Mesela Başakşehir’le burası kıyaslanırsa burası site olarak geçmez. Hayatta geçmez. Çünkü düzenli yapmamışlar. Etrafa baktığımızda her taraf kırsal, hiçbirşey ekilmemiş. Daha yeni yeni ağaç ekiliyor. Binalar çatlak, bazı evlerden su damlıyor alt katta oturanlar rahatsız oluyor. Hiçbir şeyi düşünmeden yapmışlar. Bilmiyorum artık ne biçim bir iş? Nasıl bir şey yapmışlarsa... Biz mecburuz burada yaşamaya başka bir yerde yaşayamayız. Kötü bir yer yapmışlar. (Fadime, ev kadını, 28).



Görsel 1. Bezirganbahçe TOKİ Evleri 2008,

Kaynak: Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilenme, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009.

Damgalanma ise, belirgin bir gerilim hattı olarak bölgeyi eski sâkinler ile Bezirganbahçe’liler arasında yarılmış hale getirmektedir; karşılıklı dışlama, ama özellikle, TOKİ konutlarında oturanların sert bir şekilde ötekileştirilmesi, çarpıcı bir şekilde gözlemlenmektedir. Tarlabası’nda daha düşük

yoğunluklu olarak gözlemlenmiş olan bölge içi karşılıklı ve genellikle etnik-temelli veya gerekçeli dışlama/damgalama eğilimleri, İstasyon Mahallesi'nde doruk noktasına ulaşmıştır: Eski Mahalle dokusunu oluşturan küçük alt-bölge ile Bezirgânbahçe arasında, bütün temaslarımızda sarıh olarak gözlemlenebilen bir gerilim söz konusudur. Bunun yalnızca, söylem ve imgelem düzeyinde kalan bir gerilim olmadığı, sıklıkla simgesel veya fizikî şiddet kullanımına dönüşen bir çatışma odağı olduğu anlaşılmıştır. Bu konuda Bezirgânbahçe'de bir öğrenci genç kadın şöyle diyor:

"Burada 4. sınıf insan muamelesi yaşıyoruz. Niye 4. sınıf insan muamelesi yaşıyoruz? Binaların sıvası dökülüyor orası bir gerçek ama asıl sorun burada hiçbir sosyal aktivitenin olmaması. Bir de burada hayat biraz daha pahalılaştı. Arkadaşlarımın çoğu okulu uzatmak zorunda kaldı çünkü ebeveynler okula gönderemiyor, işe vermek zorunda kalıyor. Parasızlık nedeniyle hiçbir yere gidemiyorsun. Yan mahalleye de gidemiyorsun zaten kavga edeceksin. Burada bir de dışlanma sorunu var. Çevredeki yerleri kullanamıyoruz otomatikman kavga ediyoruz. Dışlanma sorunumuz var. Ayazma niye güzeldi? Çünkü orada bir sahamız vardı, sosyal açıdan birşeylerimiz vardı. Bizi dışlayan hiçkimse yoktu çünkü kendi kendimizeydik. Buraya gelenlerin çoğu da evini satıp gitti. İnsan kalmadı. İnsanlar Ayazma'dan kovuldular burada da yaşayamadılar. Hal böyle olunca burada yaşamaları çok güç" (Ayşe, 18, öğrenci)

Ayazma, sözcüğün olumsuzlayıcı özellikleri göz önünde tutularak bir *varoş* olarak adlandırılabilir. Bu bakımdan, İstanbul'un tam anlamıyla diğer yüzü ve çarpıcı bir sefalet olarak gözlemlenmiştir. Ayazma'yı ilk nitelendirme biçimi, dışarıdan bakıldığında, ona İstanbul'un kayıt-dışı bir mahallesi olarak bakmayı gerektirir; böyle bir nitelemenin bir takım temelleri olduğu bir gerçektir. *Mahalle*'nin iç kullanım ve pratiklerinin sınırları içinde, Ayazma, 1.500-2.000 haneyi bir araya getirmekteydi. Dolayısıyla, Ayazma, tam anlamıyla adı olmayan bir kenar semtti. Eğreti bir yerleşim olarak Ayazma, TEM boyunca uzanan ve esas itibarıyla gecekonduculardan oluşan bir bölge idi. Ayazma'da oturan pek az kişi kayıtlı ekonominin bir parçasıdır; büyük çoğunluk ne iş güvencesine ne sosyal güvenceye sahiptir. Kaza veya hastalık durumunda, Ayazma'da oturanlar tamamen güvence-dışıydı. Eski Ayazmalıların oturduğu bölge İstasyon Mahallesi'nde, beton toplu konutlar ve onların yeni sakinleri, daha eski sakinler tarafından parmakla gösteriliyorlar:

"Orası kötü kokuyor, gitmek istemiyoruz.", "Nüfus çok değişti. Seçim günü MHP'lilerle DTP'liler arasında sokak kavgaları oldu."

TOKİ konutları 55 bloktan oluşmaktadır bunun 25-30 kadarı kentsel dönüşüm nedeniyle evleri yıkılmış olanların oturduğu binalardır; diğerlerinin ise bir kısmı (6 blok) emniyet mensuplarına ayrılmıştır. Kalanlarında ise bireysel yerleşimlerin olması beklenmektedir. Diğer binalar da yerleşime açıldığında, daha karmaşık bir toplumsal yapı oluşacaktır. Bu değişimin TOKİ konutlarında yaşayanlar için dışarıdan gelebilecek olan tehdide karşı bir güven ortamı yaratması mümkün olabileceği gibi, içeride bir gerginlik üretmesi de söz konusudur. Ayazma kökenli site sakinleri için Doğulu olmaları, bu bağlamda, çok daha hissedilir ve sorun oluşturur hale gelmiştir. İçeride sitenin diğer sâkinleri (kentsel dönüşüme ayrılmamış kalan 25-30 bloğun sâkinleri) ve öte yandan yakın çevre mahallelerdeki "eskiden beri" oturanların varlığı, davranışları, bazen somut olarak kendileriyle ilişkilendirme biçimleri, günlük yaşamda Ayazma'lılara farklı olduklarını ve pek istenmediklerini sürekli hissettirmektedir.

TOKİ evlerinde yaşayan gençlerle mahalleli gençlerin ilişkileri gerilimlidir. Bize aktarılan birçok fiziki ve sözlü saldırı örnekleri bulunmaktadır. Bu nedenle TOKİ evlerinde oturan bazı aileler, sadece genç kızlarını değil erkek çocukları da gerekmediği sürece evden çıkartmamaya özen göstermektedirler. Aslında tehdit algısı iki yönlüdür: Bir yandan kendilerini istemediklerini düşündükleri mahalleliiden çekinmektedirler, diğer yandan farklı bölgelerden gelen ve karışık bir şekilde binalara yerleştirilen TOKİ evleri de sakinleri de bir tehdit algısına neden olmaktadır. Dolayısıyla parçalanmış mahallenin içindeki site de parçalıdır.

Site bölgesi Bezirgânbağçede hiçbir aidiyet duygusunun gelişmemiş olduğunu rahatlıkla belirtebiliriz. Yeni gelenler, kendilerini hâlâ çevrelerine yabancı hissetmektedirler. TOKİ konutlarına yerleştirilmiş olmak, bir çeşit atılma etkisi doğurmak yanında, aynı zamanda, eskiden ait olunan ve aidiyet duygusunun kuvvetli olduğu yerden (örneğin Ayazma Mahallesi) koparılıp alınmış olma izleniminin de şiddetle deneyimlendiği bir simgesellik taşımaktadır. Bu noktada, düzensiz kentleşmenin ürünü olan enformel yerleşmelerin tasfiye edilip sâkinlerinin, planlı konut alanlarına taşınmasına dair kararın, tamamen teknik bir mesele olarak tasavvur edilmesinin travma yaratıcı sonuçları açıkça gözlemlenmektedir:

“Bizim geldiğimiz yerde su sorunu vardı, elektrik sorunu vardı, çevre sorunu vardı. Buraya geldiğimizde o sorunlar bitti. Ama orada hep beraberdik, buraya geldiğimizde ise çevremizle sorunlarımız başladı. (Emin, 17, öğrenci)

Nihayet, görüşmelerimizde de birçok kez altı çizildiği gibi, toplumsallaşmada ve aidiyet hissini biçimlenmesinde belirleyici olan, fizik çevreden ziyade ilişkisel çevredir. Hatta fizik çevre, çoğu zaman unutulmakta, bazen yüceltilmektedir:

“Önemli olan arkadaşlarla olmaktır.” Diğer bir deyişle, Ayazma’dan çıkarılmış olanların tek tesellisi, arkadaşlarından ayrılmamış olmaktır. demektedir “Ben burada oturmaktan memnun değilim. Benim için burada oturmanın tek güzel yanı hep beraber olmamız. Yan taraftaki Yenidoğan Mahallesi bizi istemedi ama biz yine de onlara karşı birlik olarak karşı geldik. Bu taraf bizi istemedi bu tarafa da karşı geldik. Biz amacımıza ulaştık. Bizim kimse bulunduğumuz yerden uzaklaştıramıyor”. (Solmaz, 27, ev kadını).

Saha araştırmasında site hayatının getirdiği bazı kolaylıklar ve bunların olumlu etkisi de görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Çamur sorunun olmaması, merkezi ısıtma, toplu taşıma araçlarına ulaşmada kolaylık vs. gibi modern site hayatının getirdiği kolaylıklara verilen önem üzerinde de durulmalıdır. Dolayısıyla mekân olarak mahalleyle bütünleşmeden söz etmek güç olsa da siteyle bütünleşmeden, hatta özdeşleşmeden söz edebiliyoruz:

“TOKİ’de yani bu sitelerde yaşamak daha iyidir. Sosyal olarak spor yapılacak alan olarak... İlk başta spor aletler falan yoktu ilk taşındığımızda, herşey zamanla oldu. Örneğin başta boş alanlarda oynuyorduk, şimdi saha var. Spor yapılacak yer yoktu, spor yapılacak yer yapıldı. Demek istediğim burada yaşamak daha güzel. Bazen hayat sıkıcı oluyor, bazen zor oluyor ama yine de burada yaşamak güzeldir. Ortam olarak emin”. (Ahmet, 17, öğrenci).

“Gazi”: Bütünleşik Varoş, Damgalanmış Mahalle

Harita 4: Gazi Mahallesi.



Kaynak: Google Maps @ 2008.

Bugün Gazi olarak adlandırılan bölge, idari anlamda bir birime tekabül etmemektedir. Nedenleri sorgulanabilecek bir dizi bölümlenme sonucunda dört mahalle oluşmuştur. Tarlabası'nda olduğu gibi, resmî adından ziyade, o başlık altında genel olarak ve özelde o bölgede yaşayan insanların algılama kalıpları içinde yer aldığı şekliyle mahalle imgesini temel almayı tercih ettik. Bu nedenle,

'Gazi Mahallesi' adlandırması altında, halen dört mahalleden oluşan bölgenin tamamını veya kabaca eski Gazi Mahallesi'ni inceleme nesnesi yapmayı tercih ettik. Çoğu kişi için 4 mahalle tek mahalle olarak görüldüğü gibi apartkondu mahallesine dönüşmesine karşı yer yer klasik gecekondular mahallesi görünümünü sürdürmesi ve çevresindeki yeşil alanlar mekânı sevdirmektedir. Ele alınan 3 bölge içinde mekânsal aidiyetin en güçlü olduğu mekânsal yabancılaşma ve mahalleden çıkma isteğinin marjinal düzeyde kaldığı tek bölge burasıdır:

"Burada hem akrabalarım var hem benim gibi düşünen insanlar var. Ayrıca fazla kalabalık değil. Kendimi memleketimde gibi hissediyorum çünkü bazı yerlerde bizim köyümüz gibi yeşillikler var. Başka yerlerde bunları bulamazsın. Baraj kenarına hep gidiyorum köpeğimi var onu da orada dolaştırıyorum" (Erhan, 17 öğrenci).

Her biri 15.000-20.000 nüfusa sahip, Gazi, Zübeyde Hanım, 75. Yıl ve Yunus Emre mahalleleri bir bütünün parçaları, sosyolojik anlamıyla tek mahalle olarak ele alınmalıdır. Fazla hızlı ve keyfi olarak çizilmiş yeni mahalle sınırları her türlü ciddi karşılaştırmayı olanaksız kılmaktadır. Gazi için temin edilen nüfus verileri, Gazi'nin 1984'te Zübeyde Hanım Mahallesi'ni yaratmaya yönelik bölünmesini dikkate almamaktadırlar. Bu dört mahalle, 2008 Mayıs'ından itibaren Gaziosmanpaşa İlçesi'nden, Sultangazi adında yeni bir ilçenin çekirdeğini oluşturmak üzere ayrılmışlardır. Bu karar, Gazi'de oybirliğiyle desteklenmemektedir. Bazı sâkinler, bu kararı simgesel ve siyasi anlamda bir çeşit dışlama olarak algılamaktadırlar.

Gazi, kentin batı tarafının görece yakın çeperinde yer alan, Tarlabası'na göre daha yakın bir zamanda kurulmuş bir bölgedir. Toplu ulaşım hizmetlerinden ortalama düzeyde yararlanır; önemli merkezlere otobüs hatları (Taksim, Eminönü) ve ikincil merkezlere birçok minibüs hattı hizmet vermektedir. Başlangıçtaki mahallenin yakın zamanda idari olarak daha küçük beş birime ayrılması bölerek yönetme mantığına dayanmaktadır. Aslında, Gazi "kurtarılmış bölge" diye ünlenen yerlerin arketipini oluşturmaktadır. Basın burayı kâh Alevî mahallesi (Yücel, 2005), kâh solcuların ya da Kürtler'in mahallesi olarak tanımlayarak damgalıyor.

Şimdiye dek yayınlanmış çalışmalar (Pérouse, 2004; Yücel, 2005) ise ardarda gelen göç dalgalarıyla buraya yerleşen nüfusların oluşturduğu bir mozaiğe işaret ediyor: 1950-60 yıllarında Müslüman Bulgarlar, 1970-85 arasında köyden kente göç eden Karadenizliler ve sonrasında gelen Orta-Anadolulular. 1985 itibarıyla, beş yıldan az bir süre önce mahalleye göç edenler nüfusun çoğunluğunu oluşturmuyordu; sâkinlerin kalıcılığı süreci işliyordu. Sefalet içinde bir mahalle imgesinin uzağında, başlardaki gecekondular ve toprak yollar, yerini su, elektrik, telefon ve kimi zaman doğalgaz hatları bağlanmış olan daha yüksek apartmanlara (3-10 kat arası) ve asfalt yollara bıraktı. İsimli (ama numaralandırılmış) birkaç sokak ve genel bir tamamlanmamışlık izlenimi dışında (birçok binanın sadece temeli atılmış, diğerleri çatısız ve çimento torbaları dekorun vazgeçilmez bir parçasını oluşturuyor), artık bu 'mahalle'yi diğerlerinden ayıran bir şey yoktur. Gazi'nin taşıdığı olumsuz imajın kökeninde 1995 Mart ayındaki olaylar yer alıyor: İyi aydınlatılmamış nedenler karşısında halkın ayaklanması, karakolun yağmalanması ve birçok otobüsün yakılması on yedi kişinin ölümüyle sonuçlanmıştır. Bugün halen, teyakkuz halinde isyanı bastırmak üzere zırhlı araçların geçmesine izin verecek geniş ve yeni bir yol Gazi'yi çevreliyor ve bölgenin mekânsal tanımlanışına katkıda bulunuyor.

Tablo 3. “Gazi” Bölgesi ve 2008’deki Mahalleleri.

Mahalle adı
Gazi (dar anlamda)
Zübeyde Hanım
75.Yıl
Yunus Emre

Kaynak: Ali Ergur, Hakan Yücel, Joël Meissonnier, Jean-François Pérouse, Seçil Doğuç, *Kentsel Çevre Bölgelerindeki Gençlerin Kimlik Araçları Olarak Mekânla İlişkilenme, Boş Zaman Değerlendirme ve Teknoloji Kullanımı*, TÜBİTAK Projesi, Proje No: 106K323, Ocak 2009.

Bu anılan dört mahalleye, kuzey-batıda Gazi’ye yapışık olan, 1995 Mart’ında ilan edilen sokağa çıkma yasağının kapsamında Esentepe de eklenebilir. Bu nedenle: İki Gazi’den bahsetmek olasıdır: Dar anlamda Gazi (kendi muhtarı olan mahalle) ve geniş anlamda Gazi mahallesi mevcuttur. Bu dört mahallenin oluşturduğu mahalle idari değil sosyolojik bir birim oluşturmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi; bir mahallenin özelliklerini belirleyen halkla mekân arasındaki etkileşimdir çünkü mahalle aynı zamanda fiziksel ve toplumsal bir alandır. Bu bağlamda mekânın etkilerinden bahsederken pek çok kavram göz önünde bulundurulmalıdır: dayanışma ve o yerle özdeşleşme ağlarına bağlı olarak çevre, yakınlık, inşa alanı, alt yapı, halkın coğrafi, toplumsal ve duygusal özellikleri... (Lupton, 2003)

Fizikî ve demografik büyümesi hızlı olan ve idarî bölümlenmelere rağmen hâlâ Gazi olarak adlandırılmaya devam eden mahalleler bütünü, İstanbul’un kuzey-batısında, ikinci çevre yolu olan TEM (*Trans European Motorway*)’in ötesinde konumlanmıştır. Bu mahalleler, Mayıs 2008’e kadar Gaziosmanpaşa İlçesi’ne bağlı idiler. Böylece, Gazi’deki toplumsal-mekânsal dönüşümleri ve dinamikleri anlamak isteyecek olanların, daha başta bir dizi engelle karşılaşabileceğini belirtebiliriz.

Damga ve Sahiplenme

Gazi mahallesi dayanışmanın yüksek olduğu bu nedenle sosyolojik anlamda mahallenin güçlü bir biçimde var olduğu bir kentsel mekândır. Franck Chignier-Riboulon’a göre,

[damgalanmış] “mahallelerdeki dayanışma sadece uzamsal değildir. Dışlanma gençler için daha etkin olduğundan bu dayanışma saldırıya karşı yüksek düzeyde duyarlılık oluşturmaktadır. Bu bağlamda mahallelerde iki tür toplumsal aktörden söz edebiliriz; mahallede oturan diye isimlendirebileceğimiz mahallenin gündelik hayatına katılmayan pasif aktör ve yerel sosyalleşmenin temelinde yerini alan aktif aktör” (Chignier-Riboulon, 2000:77-79).

Gazi Mahallesi hakkında, herşeyden önce bir mitologya mevcuttur. Diğer bir deyişle, sürekli

oluşmakta olan, üzerinde anlaşılmalı, paylaşılan, kesintisizce yeniden üretilen ve yinelenen, felaketçilik ve sansasyon içeren, içine Türk olan veya olmayan, mahalleyi bazen hiç tanımayan kişilerin katıldığı bir anlatı olduğu söylenebilir. Bu mitologyanın ölçüleri hakkında bir fikir sahibi olmak için, Türk veya yabancı basında çıkan makalelere bir göz atmak veya İstanbullu bir taksi şoförüyle konuşmak yeterlidir. Gazi Mahallesi dendiği zaman, doğal olarak çağrışan imgeler, genellikle kavgalar, yaralanan insanlar, yanan otobüsler, gözyaşları, bitmeyen davalar, ateş edilen sokaklar, vs. gündelik basın tarafından sıklıkla yeniden üretilen basmakalıp imgelerdir. Bu mitologya, Gazi Mahallesi'nde oturan ve bu olumsuz imgelerin zarar verdiği insanlar tarafından bile içselleştirilmektedir. Öyleyse, bu mitologya Gazi Mahallesi'nin şöhretini oluşturuca bir özelliktedir; ortak söylemde başlıca üç ana eksen etrafında biçimlenmektedir:

- 1) Gazi bir Alevi mahallesidir;
- 2) Gazi bir solcu mahalledir;
- 3) Gazi bir Kürt mahallesidir.

İşte bu nedenle, [araştırmanın yapıldığı tarihte] Gaziosmanpaşa ilçesinin tamamındaki mahallelerle birçok açıdan karıştırılabilir olan Gazi Mahallesi, genellikle iki anlamlı yeriyle anılmaktadır: Bir yandan mezarlığı, diğer yandan polis merkezi. Bunlar bir çeşit *kestirme gösteren* olarak da adlandırılabilirler. Bu mantık içinde, Gazi, tehlikeli, az gidilen, peşinen damgalanan bir mahalle olarak temsil edilmektedir. Hatta Gaziosmanpaşa ilçesinin başka bir bölgesinde karışıklıklar yaşandığı zaman, basının genelinde, bunun Gazi Mahallesi'nde olduğunu yazılabilmektedir. Bu olumsuz basmakalıp Gazi imgesi ve mahallenin siyasi kimliği nedeniyle çeşitli kesimlerce baskılanması rahatsızlık nedeni olabilmektedir:

“... Bir de hep Gazi Mahallesi'nde kötü bir şey olduğunda çekiyorlar. Bir de iyi birşeyler olduğunda çökseler” (Ali, 17, öğrenci).

“Mesela geçen sene buradaki İlköğretim Okulu bilgi yarışmasında birinci oldu. Mesela ben kendim de takımda oynadığım için biliyorum Gazi Mahallesi Spor Kulübü'nde, 2 yıl üst üste şampiyon olduğumuzda gazetelere düşmedik. Otobüs göndermiyorlar bu mahalleye, gönderseler de en çürük otobüsleri gönderiyorlar. Maksat hani yakarlarsa en çürüklerini yakınsınlar. Yeşil otobüsler Su deposu Mahallesi'ne, Yeşilpınar'a bile var ama Gazi Mahallesi'ne yok”. (Hasan, 18, öğrenci)

“Taksiye biniyoruz, Gazi'de olaylar var diye bizi mahallenin girişinde bırakıyorlar. İnsanlar korkuyorlar Gazi'de olaylar var diye. Taksi şoförü 'Benim 3 çocuğum var' deyip bizi yarı yolda bırakıyor.”(Serpil, 23, öğrenci)

1995 Mart'ındaki Gazi olayı veya olayları, olumsuzlayıcı damgalama söylemi nezdinde olduğu kadar, olumsuzlayıcı aktör söyleminde de önemli bir kurucu işlev yüklenmiş durumdadır (Yücel, 2005). Damgalama bazen rahatsızlık nedeni olsa da birçok kez mahalleye bağlılığı arttırmaktadır. Birçok görüşmecimiz mahalleli kimliğini sahiplendiklerini ve dışarıda eleştirildiği durumda savunduklarını ifade ettiler:

“Ben hep Gaziliyim diyorum. Bildiklerimi aktarmaya çalışıyorum, yanlış bilgileri değiştirmeye çalışıyorum. Hatta arkadaşlarımı da buraya getiriyorum göstermek için. Çok farklı düşünüyorlar. Gazi’de her gün olayların çıktığını sanıyorlar. İnsanların birbirini öldürdüğü Teksas gibi bir yer olduğunu sanıyorlar. Filmlerdeki Teksas gibi herkesin belinde silah taşıdığı ve istediği gibi her şeyi yapabildiklerine inanıyorlar” (İlhan, 20, öğrenci).

Bununla birlikte, yakın zamandaki gelişmeler, özel ve kamu girişimleri sayesinde, Gazi Mahallesi’nin kent mahalleleri hiyerarşisindeki yerinin yeniden konumlandırılmakta olduğunu göstermektedir. Bu gelişmeler, alt-yapıya erişim konusunda olduğu kadar olanaklara erişimde çeşitlilik, etkinlik tipleri ve nüfusun toplumsal profili konularında gözlemlenmektedirler. Tüketim ekonomisiyle bütünleşen Gazi Mahallesi, damgalayıcı bir söylemi de aşındırmaktadır. Birçok gence göre yeterli olmasa da bölgenin ana arterlerini oluşturan iki cadde boyunca uzanan ve gençlerin kızılı erkekli gidebildikleri kafelerin bulunması da gençlerin sosyalleşmek için dışarıyla çıkma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır:

“Küçük yaştan beri burada yaşadığımdan benim arkadaş çevrem çok geniş. Boş zamanlarımızda kafeye gidiyoruz. Canlı müzik dinlemeye mahalle içindeki mekânlara gidebiliyoruz, birbirimizin evinde toplanabiliyoruz. Dışarıdan da arkadaşlarımız geliyor bazen Gaziosmanpaşa’da da çok arkadaşım var. Buradaki ortamı görünce şaşırıyorlar, burayı seviyorlar. Burası İstanbul’un birçok mahallesinden daha iyi, insanları samimi. Gençler buraya gelince bir daha gelmek istiyorlar, imreniyorlar” (Ahmet, 20, öğrenci).

Gazi Mahallesi’nde de herşeye rağmen mekânın damgalanmanın bazı etkileri sözkonusudur. Bazı durumlarda bu mahallede yaşayanları yeni taşınmış olanları da etkilemektedir. Bu nedenden ötürü gayet başarılı olan mahalle lisesine çocuklarını kaydettirmek istemeyen aileler olmaktadır:

“Gazi Lisesi aslında Gaziosmanpaşa’da birinci olan üniversiteye en çok öğrenci sokan lise. Ama yine de herkes burayı kötüledi burayı. Ben fen bölümüne gidiyorum geçen yıl fen bölümünde olanların tamamı üniversite sınavını kazandı. Gaziosmanpaşa’daki en iyi lise olduğu halde adı Gazi diye kötüleniyor sana mahallendeki liseye gitme deniyor”. (Fatma, 17, öğrenci).

Mahallede siyasi nitelikte şiddet olayları olsa da, mahalle kültürünün sürmesi (gençler üzerindeki baskılayıcılığı eleştirilse de) suç olaylarının çok ender görünmesi, komşuluk ilişkilerinin farklı kimlik gruplarından gelen kişiler arasında dahi iyi olması daha önceki saha araştırmalarında (Yücel, 2006) olduğu gibi 2008 yılında yapılan saha araştırmasında da sık sık vurgulanmaktadır. Mahalledeki siyasi şiddet olayları eleştirilse de bu eleştiri siyasi kimlik üzerinden değil zararları üzerinden yapılmaktadır:

“Başka mahallelerde güvenlik olsa bile ara sokaklarda hırsızlık olayları oluyor. İstanbul’un ünlü yerlerinde bile hap map var. Ama Gazi mahallesinde yasak! İstanbul’un tüm liselerinde hap kullananlar var ama Gazi lisesinde hap yok. Sigara bulabilirsiniz ama hap yok. Gazi mahallesi çok güzel bir yer. Zaten güzel olmasa kimse kalmaz Gazi Mahallesi’nde. Hani bir anlamda kötüdür çok yürüyüş yapıyorlar ama onlar da yapılmaz zaten Gazi Mahallesi’nin bir anlamı kalmaz. Yürüyüş yapılmasında rahatsız değilim ama bazen etrafa zarar veriliyor polisle çatışma çıkıyor o zaman rahatsız oluyoruz” (Erkan, 17 öğrenci).

“Gazi Mahallesi’nde yapılan verilen emekler görülüyor, değer veriliyor onlara. Başka yerlerde

de çok başarılı insanlar vardır ama onları üstün tutmazlar, burada yaparlar. İnsandan gelen değerlere sahip çıkılıyor (Sevda, 17, öğrenci.)

Gecekonduların kuruluş sürecindeki dayanışmadan ve 1995 Gazi olaylarının oluşturduğu kolektif hafızayla güçlenen mahalle kimliği mekânın kent merkezine ve dolayısıyla birçok kültürel ve sosyal faaliyet uzak olmasına karşın birçok gençte mahalleli kimliğinin güçlü kalmasını sağlamaktadır:

“Ben memnunum Gazi Mahallesi’nden sadece gelişmediği için bazı sorunlar yaşadığını düşünüyorum. Fakat düşünce bazında bence en rahat yer Gazi Mahallesi. İnsanlar en azından burada haklarını savunabiliyorlar. Buraya sosyal etkinliklerin yapılabileceği alanlar olsa insanlar daha rahat eder. En azından Taksim’e, Kadıköy’e gitmek zorunda kalmayız” (Sevda, 18, öğrenci.)

Gençler çevreleriyle anlaşma eğilimi içinde olup onu daha yaşanabilir kılmak için uzlaşım kurmaya çalışmaktadırlar. Bu durum Gazi Mahallesi için net bir şekilde görülmektedir. Bir gencin mahalleyi tasvir ettiği resmine yazdığı gibi;

“Gazi Mahallesi, Küçük İstanbul diye nitelendirilebilecek küçük bir şehir. Her kesimden insanın bir arada, uyum içinde yaşadığı bir yer...”

Her ne kadar, benzerleri arasında *doğru davranma* baskısı veya *salgın etkisi* söz konusu olabileceği düşünülse de, bu genel memnuniyetin altı çizilmelidir. Bunun kaybolacağında duyulan kaygı da kayda değerdir:

“Buraya büyük alışveriş merkezi açılacağı söylendi. Dışarıdan gelen insanlar da olacak. Kendi bilen insanlar olursa sorun olmaz ama aksi durumda buradaki gençleri kötü etkileyebilir.” (Hasan, işçi, 22).

Gazi Mahallesi, coğrafi uzaklığının yanı sıra, özgül tarihsel nedenlerle de bir kentsel dışlanmaya maruz kalmıştır. Bununla birlikte, son yıllarda, işlev dönüşümleri ve buna bağlı yeniden yapılanmalar kapsamında, Gazi Mahallesi de yeni bir merkezileşme özelliği kazanmaktadır. Tüketimin yönlendirdiği yapısal dönüşümler (alışveriş merkezi inşası, orta boy ticaretin görece canlanması) kadar, eğitimin ve özellikle bireysel teknoloji ürünlerinin kullanımının yaygınlaşmasına bağlı kültür değişimleri de, bu merkez-çevre diyalektiğindeki dönüşümün nedenleri arasında sayılabilir.

Sonuç: Varoşu Çoğul Düşünmek

Araştırma, genel anlamda temel bir ayrışmanın varlığını bize kanıtlamıştır. Buna göre, incelediğimiz üç ayrı tipteki varoş bölgesinde iki farklı türde “çevresellik” gözlemledik: (1) Hem fizikî hem kavramsal anlamda çevresel konumda bulunan iki mahalleye karşılık (Gazi Mahallesi ve İstasyon Mahallesi), kentin ortasında bir *iç varoş* veya *gizli getto* haline gelen Tarlabası semti, dışlanmanın mutlaka coğrafi anlamda olamayabileceğini kanıtlamıştır.

Üç bölgeyi bir skala üzerine yerleştirmeye çalışmak çok doğru olmamakla birlikte, her birini

merkez-çevre diyalektiğinin belli bir biçimi ve aşaması olarak değerlendirmenin mümkün olabileceği kanısındayız. Tarlabası, merkez içindeki ve kendisi eski merkez olan *iç varoş*; İstasyon Mahallesi, örneği daha önce pek görülmemiş olan Avrupa-tipi banliyöleşmenin önemli temsilcilerinden biri olarak, yalıtılmış bir düzenli konut alanı ve derin çatışmaların odağı, hiçbir merkezî özellik barındırmayan *parçalanmış varoş*; Gazi Mahallesi ise siyasi/ideolojik/etnik ayrışmanın bir sonucu olarak çevreye fırlatılan, coğrafi olarak da kentin kenarında konumlanan, ancak hızla merkez özellikleri de kazanmakta olan bir *bütünleşik varoş* olarak adlandırılabilir.

İstasyon Mahallesi, varlığını başka bölgelerde gerçekleştirilmekte olan kentsel dönüşüm projelerine borçlu olan bir bölgedir. Diğer bir deyişle, eski gecekondu veya enformel yapılaşma alanlarının aşamalı ve planlı tasfiyesi sonucu açığa çıkan *eski sâkinler sorunu*, onların böyle yapay bir çevrede yalıtılmış bir yaşam tarzına mahkûm edilmeleri şeklinde belirlemektedir. Bu görünüşüyle, İstasyon Mahallesi, uzak banliyölere ulaşan bölgesel metro hatlarının (*RER: Réseau Express Régional*) genellikle son duraklarındaki mahallelerde toplu konutlara sıkışmış işsiz ve umutsuz Paris gençlerinin durumunu çağrıştıran bir özelliktedir. Bir anlamda, banliyö demiryolu hattının sonlandığı nokta, kentsel kaynaklara da en uzak olunan mutlak bir yalıtılmışlık durumunu simgelemektedir; bu bir anlamda gözden en çok uzak olması arzu edilenlerin yığıldığı bir “kentsel sürgün” bölgesidir.

Nüfus dinamikleri açısından bakıldığında ise; Tarlabası boşalan, Gazi Mahallesi dönüşen, İstasyon Mahallesi ise dolan bir özellik arz etmektedirler. Tüm bu sonuçlar bize varoş olgusunu, özellikle toplumsal yapı, mekânsal özellikleri öne çıkararak çoğulluk içinde değerlendirmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu ayrışmaların önümüzdeki on yıllarda hem derinleşmesi ve çoğalması beklenir. Bu bağlamda mekânsal dışlanma olgusunu hem derinleşip yaygınlaşabilecek hem de çeşitlenecek bir toplumsal-mekânsal sorun olarak değerlendirmek, varoş gençliğini de bu sorunu en yoğun yaşayan grup olarak önemsemek gerekiyor.

Kaynakça

- Avenel, C. (2000) "Lien social et politique", *RIAC*, vol.43: 143-144.
- Aykaç, Ç., Yılmaz, E., Danış, D. (2008) "Bir 'Medenileştirme' Projesi Olarak Toplu Konutlar. İstasyon Mahallesi ve Sonrası", *İstanbul Dergisi*, vol.64: 26-33.
- Bali, R. N. (2002) *Tarz-ı Hayattan Life Style'a Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim Yay.
- Bayramoğlu Alada A. (2008) *Osmanlı Şehrinde Mahalle*, İstanbul: Sümer Kitabevi.
- Bleakey, A., Merzel, C. R., Van Devanter N. L., Messeri, P. (2004) "Computer Access and Internet Use among Urban Youths", *American Journal of Public Health*, vol.94(5): 744-746.
- Boubaker A. (2001) *Des mondes de l'ethnicité, la communauté d'expériences des héritiers de l'immigration maghrébine en France*, Thèse de sociologie, Paris: EHESS/CADIS.
- Bourdieu, P. (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- Bozkulak, S. (2005) "Gecekonduvan Varoşa: Gülsuyu Mahallesi", içinde H. Kurtuluş (der.), *İstanbul'da Kentsel Ayrışma*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 239-267.
- Bucholtz, M. (2002) "Youth and Cultural Practice", *Annual Review of Anthropology*, vol.31: 525-552.
- Burgess, E. (1967) "The growth of City", in Park, R., Burgess, E. (eds.), *The City*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Castel, R. (1995) "Les Pièges de l'exclusion", *RIAC*, vol.34: 13-21.
- Chamboredon J. C. (1970) "Proximité spatiale et distance sociale: Les grands ensembles et leur peuplement", *Revue Française de Sociologie*, vol.11(1): 3-33.
- Chantelat P., Fodimbi M., Camy J. (1998) "Lieux et déplacements sportifs auto-organisés dans la ville", *Agora Débats/Jeunesses*, vol.13(1):15-28.
- Chignier-Riboulon F. (2000) "La banlieue: Entre culture populaire de l'honneur et sentiment de marginalisation", *Géographie et Culture*, no.33: 77-79.
- Di Méo, G. (2002) "L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société", *Géocarrefour*, vol.77: 175-184.
- Dictionnaire de l'Urbanisme et de l'Aménagement*, (1988) Paris: PUF.
- Duben A. (1977) "Class and community in urban Turkey" in C.A.O. Van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers, and Notables: A Sampler of Studies on Social Ranking in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill.
- Erman, T. (2001) "The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in the Academic Discourse", *Urban Studies*, vol.38(7): 983-1002.
- Etöz, Z. (2000) "Varoş: Bir İstila, Bir Tehdit!", *Birikim*, 132: 49-53.
- George, P. (1970) *Dictionnaire de la Géographie*, Paris: PUF.
- Goffman, E. (1975) [1963] *Stigmaté*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Göktürk, G. (1996) "Eğitimin Varoşları", *Yeni Yüzyıl*, 9 Eylül 1996.
- TESEV (1998) *İnsan Gelişim Raporu: Türkiye 1997*, İstanbul: TESEV.
- Kozanoğlu, C. (1995) *Pop Çağı Ateşi*, İstanbul: İletişim Yay.
- Lagrée, J. C. (1991) "Génération !", *Les Annales de Vaucluse*, no.30-31.
- Lupton, R. (2003) *Neighbourhood Effects: Can we measure them and does it matter?*, London: Center for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics. [<http://sticerd.lse.ac.uk/dps/case/cp/CASEPAPER73.pdf>]
- Martucelli, D. (1999) *Sociologies de la modernité*, Paris: Gallimard.
- Mozère, L. (1999) *Intelligence des banlieues*, Paris: Éditions de l'Aube.
- Öztürk, M. (2005) "Türk Sinemasında Gecekondu", *European Journal of Turkish Studies*, no.1, <http://www.ejts.org>.

- Paulet, J. P. (2001) *Géographie urbaine*, Paris: Armand Collin.
- Pérouse, J. F. (2004a) "Les métamorphoses de 'Gazi Mahallesi': Formation et dilution d'un quartier périphérique d'Istanbul", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, no.10: 189-204.
- Pérouse, J. F., (2004b) "Interroger le quartier, quelques repères terminologiques et méthodologiques", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, no.10: 127-129.
- Pérouse, J. F. (2005) "Les tribulations du terme de *gecekondu* (1947- 2004): Une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique", *European Journal of Turkish Studies*, no.1, www.ejts.org/document117.html [35].
- Pérouse, J. F. (2009) "Émergence et résorption annoncées d'un territoire de transit international au cœur d'Istanbul: le cas de Tarlabası (1987-2007)", *Maghreb-Machrek*, no.199: 85-100, www.cairn.info/revue-maghreb-machrek-2009-1-page-85.htm.
- Pétonnet, C. (1979) *On est tous dans le brouillard*, Paris: Éditions Gallilée.
- Poche, B. (2000) "La sociologie et la question de l'espace", dans D. Pagès et N. Pélissier (éd.), *Territoires sous influence*, Paris: L'Harmattan.
- Ruble, N. M., Turner, W.L. (2000) "A Systemic Analysis of the Dynamics and Organization of Urban Street Gangs", *The American Journal of Family Therapy*, vol.28: 117-132.
- Schütz, A. (1987) 'Sur les réalités multiples', dans A. Schütz *Le chercheur et le quotidien*, Paris: Méridiens-Klinkcksieck.
- Sonja, E. J. (1997) "The Political Organisation of Space", *Annales of Association of American Geographers*, 1-54 quoted by M. Roncayolo (1990) *La ville et ses territoires*, Paris: Gallimard.
- Tarrius, A. (2000) *Les nouveaux cosmopolitismes*, Paris: Éditions de l'Aube.
- Touraine A. (1992) *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.
- Türkeli, N. (2000) *Varošta Kadın Olmak*, İstanbul: Gendaş.
- Vaissière, C. (2002) "Les sociabilités adolescentes dans les quartiers difficiles", *VEI Enjeux*, no.128: 33-45.
- Vidal, D. (1999) "Catégorisation, territoire et individu: quelle place pour le pauvre?", *Cultures et Conflits*, no.35: 7-14.
- Vulbeau, A. (2001) *La jeunesse comme ressource*, Paris: ERES.
- Yılmaz, B. (2006) Far Away, So Close: Social Exclusion and Spatial Relegation in an Inner- City Slum of Istanbul, Tarlabası. http://ec.europa.eu/employment_social/social_inclusion/docs/2006/study_turkey_tr.pdf
- Yücel H. (2005) "Les jeunes alévis du quartier de Gazi (Istanbul) et les associations de hemşehri: Identifications croisées", *European Journal of Turkish Studies*, no.2, special issue: Hometown Organisations in Turkey. <http://www.ejts.org/document406.html>.
- Yücel H. (2006) *Une identité générationnelle-territoriale? Les jeunes d'origine alevie du quartier Gazi d'Istanbul*, Thèse de Doctorat en sociologie sous la dir. de Farhad Khosrokhavar, Paris: EHESS.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENTSEL DÖNÜŞÜM, KENT HAKKI VE KENTSEL DÖNÜŞÜME MUHALEFET



11.- 12. Hafta
6-13 Aralık 2018

YALÇINTAN Murat Cemal & ÇAVUŞOĞLU, *Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek*, in *Kentsel Dönüşüm ve İnsan Hakları*, Bilgi Üniversitesi Yay., s.87-106.

YÜCEL Hakan, Aksümer Gizem, "Gecekondu Gençlerin Kentsel Dönüşüm Algısı: Sarıyer Derbent ve Kazımkarabekir Mahalleleri Örneği. *Tasarım Kuram Dergisi*, cilt 13, sayı 23, Mayıs 2017, ss.39-51.

Kentsel Dönüşümü ve Kentsel Muhalefeti Kent Hakkı Üzerinden Düşünmek

Giriş

Son yıllarda özellikle metropoliten kentlerimizde alışık olmadığımız yoğunluk ve büyüklükte kentsel müdahaleler izleniyor¹. Bu müdahaleler arasında dönüşüm ve yenileme adı altında geliştirilen projeler çeşitli semtleri tarihlerinden ve yaşayanlarından koparan uygulama yöntemleriyle çokça tartışılır hale geldi. Genelde bu projelerin kentleri çevreleyen gecekondu mahallelerinde, merkezde yer alan ve çöküntü alanları olarak adlandırılan yoksul mahallelerinde ve sanayiden arındırılan/arındırılmak istenen bölgelerde geliştirildiğini gözlüyoruz.

İstanbul'un küreselleşme² hedefleriyle de doğrudan ilişkilendirilebilecek dönüşüm ve yenileme projelerine, işlev değişikliği, deprem, yoksulluk, suç, bakımsız ve çirkin fiziki yapı gibi gerekçeler öne sürülüyor. Ancak bütün projelerin ortaklaştığı bir konu var ki kentin yoksulları, işsizleri ve düşük ücretli çalışanları bu projelerin bir sonucu olarak çaresizlik ve seçeneksizlik içinde kent dışına ya da marjinalliğe itiliyorlar. Bu sonuç, bazı bölgeler için hakiki bir ihtiyaç olan dönüşüm ve yenileme süreçlerinin, adaletsiz, kutuplaştırıcı, rant amaçlı gibi sıfatlarla anılmasına neden oluyor. Söz konusu projelerin yoksulluk, işsizlik ve suç gibi toplumsal ve iktisadi sorunları göz ardı ederek fiziki iyileştirme/süperleştirme hedefine odaklanması eleştirileri daha da artırıyor. Düşük ücretli kesimlerin taşındığı TOKİ konutlarının yer seçimlerine, dayanıklılığına, kalitesine, taşınan kesimlerin sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerine uygunluğuna yönelik ciddi eleştiriler ve genel başarısızlık hali, çözüm olarak sunulanın da yeterli olmadığını, rakamsal büyümeye yönelik bir sosyal konut üretim sürecinin eksikliklerini gözler önüne seriyor.

Yaşanan sürecin hissettirdiği, merkezi ve yerel yönetim eliyle uzun vadeli bir projenin hayata geçirildiği, kente yakışmadıkları suçlamasıyla dışlanan grupların kent dışına itildiği ve boşalttıkları mekânların sermayeye teslim edildiğidir.

¹ Metin boyunca bu müdahaleler genel olarak Türkiye'deki kullanımı çerçevesinde genelleştirilmiş kentsel dönüşüm kavramı üzerinden ele alınacaktır.

² Küreselleşme literatürü ciddi tartışmalar açması gereken şekilde genişlemiş durumda ancak Türkiye'de bu tartışmalar 1990'ların sonu itibarıyla tamamlanmış ve sonuca varılmış gibi! Hemen her değişime gerekçe olarak sunulan küreselleşme kavramının/olgusunun tartışmasının Türkiye sol literatüründe bu kadar kestirme bir şekilde sona ermiş olması ve küreselleşmenin kapitalizmin yeni versiyonu olarak adlandırılıp lanetlenmesi, hem içindeki dinamiklerin anlaşılmasını engelliyor hem de başka küreselleşme olasılıklarını yok ediyor. Küreselleşmenin işleyen versiyonunun kapitalist küreselleşme olduğu bilinciyle ama sürekli yenilenen kapitalizmin yeni dinamiklerini çok daha iyi inceleyerek kurulacak bir mücadele hattının yeni kapitalizme bayrak açabilecek alternatif küreselleşme biçimlerine yol açabileceği düşüncesi yok sayılıyor. Bu makalede bu tartışmaya girmek mümkün değil ancak konunun tartışılmasının gerektiğini vurgulamakla yetiniyoruz.

Kentsel Dönüşümün İstanbul Tezahürü

Sürekli yenilenme ve ilerleme insanlık tarihine içkin bir durum. Özellikle kapitalist kent içerisinde kenti kent yapan faktörler üzerinde yaşanan değişme süreçleri kapitalizmin yeniden üretimi için kaçınılmaz sayılır. Bu süreç planlı-projeli olabileceği gibi kendiliğinden bir süreç olarak da gelişebilir. Bu geniş anlamı içerisinde düşünüldüğünde, kentsel dönüşüm kentte değişime karşılık gelen her şeydir! Planlama literatüründe daha programlı bir değişim sürecine yönelik müdahaleleri içerir. Kısaca, çeşitli sebeplerle arazi kullanımlarda yaşanan değişme ihtiyaçlarına yönelik geliştirilen ve yalnızca fiziki planları değil mekânın içinde yaşayanları ya da mekânı kullananları da hedefleyen planlı, programlı bir değişim sürecine karşılık gelir. Çoğu zaman kapitalizmin, zaman zaman da hâkim ideolojinin ihtiyaçları çerçevesinde açıklanır.

İstanbul'da kentsel dönüşümün tezahürü bu açıklamalarla öncelikle özne sorunu nedeniyle uyuşmaz. Kentsel dönüşüm uygulamalarının yaşayanlara hizmet etmekten ziyade yeni kullanıcıları/yaşayanları, yani soylulaştırmayı hedefliyor olmaları tartışmayı şiddetlendirir. Soylulaştırma, mevcut sistemin ve ranta dayalı iktisadi büyümenin mantığına uygun olarak kolaylıkla fiziki yenileme ile ulaşılabilir bir hedef olduğundan, sosyo-ekonomik dönüşümü öteleyen ve değerlendirme dışı bırakan uygulamalar sıklaşır. Bu çerçevede “insan için kent” sloganından beslenen ve “kent hakkı” kavramı ile desteklenen, “kent öncelikle yaşayanları içindir” argümanı üzerinden yeni bir tartışma alanı açılır.

Kentsel dönüşümün itici faktörleri düşünüldüğünde net bir şekilde ortaya çıkan egemen ideolojinin tahakkümüdür. Bu anlamda, kentsel arazi kullanımında, kullanıcıda ve kamusal alan yaklaşımında değişim, planlamanın katı kurgusunu kırma isteği, spekülasyon ve rant amacı bütün uygulamalarda net bir şekilde okunur.

İstanbul'da kentsel dönüşüm dört farklı şekilde gerçekleşmektedir:

- *Kendiliğinden dönüşüm:* Yap-sata dayalı bu süreç kurumsal inşaat sektörünün büyümesi ile giderek azalmakta olsa da hala hakim dönüşüm biçimi olarak devam etmektedir. Noktasal yatırımlara karşılık gelir, fiziki ve sosyal yapıda radikal dönüşümlere neden olmaz. Uzun yıllar boyunca özellikle metropoliten kent ekonomilerinin önemli büyüme dinamiklerinden birisi olduğu gibi kente göç etmiş kesimlerin sosyal mobilitesinde de önemli roller üstlenmiştir.
- *Büyük metropoliten projeler:* İstanbul'un küresel yarış içerisindeki rekabet gücünü arttırmak üzere 1980'lerin ortalarından itibaren geliştirilen bu projeler etki alanlarının

büyüklüğüne göre değişmekle birlikte kendilerini çevreleyen bölgenin dönüşümünde de tetikleyici rol oynarlar: Olimpiyat Parkı, Formüla 1, Sabiha Gökçen havalimanı, metro ve diğer ulaşım yatırımları ile büyük alışveriş merkezleri bunların İstanbul'daki en önemli örnekleri olarak sıralanabilir. Bu projelerin tamamı belirli bir tüketim ve yaşama biçimine karşılık gelmektedir ve ayak uyduramayanları dışarıda bırakmaktan imtina etmezler.

- *Planlı dönüşüm:* Nazım ve uygulama imar planları ve tadilat planları ile getirilen yeni işlev ve yoğunluk kararları üzerinden yaşanan dönüşümler aslında uzun süredir adına dönüşüm demeksizin yaşağımız önemli dönüşüm süreçlerine karşılık gelirler. Örneğin, Beykoz sınırlarında Kavacık'la ilişki içerisindeki bölgelerde 1/5000 nazım imar planları ve 1/1000 uygulama imar planları ile ciddi bir dönüşüm süreci yaşanmaktadır. Yine Sarıyer'de parça parça hazırlanan planlarla Maslak'taki merkezi iş alanı (MİA) ile bağlantılı olarak İstinye Park tipi yatırımlar, lüks konut siteleri vs. yaratılmış, dahası bunlar için güçlü ulaşım bağlantıları oluşturulmuştur. Hazırlanan planlarla, İstanbul genelinde, çok uzun yıllardır sanayi faaliyeti sürdüren tesisler bir anda ticaret ve hizmet sektörüne kaydırılmakta, yer değiştirmesi ya da kapanması öngörülen tesislere ve bu tesislerin çalışanlarına hiçbir yönlendirme ve destek yapılmamaktadır. Tabii bu kategorinin en önemli sonucu Maslak aksı olarak okunmalıdır. Hiçbir büyük ölçekli planda işaret edilmeyen Maslak aksında yüksek yoğunluklu bir MİA, tamamen bu alt ölçek ve tadilat planları marifeti ile gerçekleşmiş durumdadır. Üçüncü köprü bile bu şekilde getirilmekte olan bir yatırımdır. İstanbul'da planlı dönüşüm, adından anlaşılana aksine, genelde gizli bir gündemin gerçekleştirilmesinde önemli roller oynamıştır, oynamaya devam etmektedir.
- *Dönüşüm projeleri:* Nihayet adına doğrudan dönüşüm ya da yenileme denilerek sürdürülen, ancak genelde sahte gerekçeler ve kapalı süreçler üzerinden şekillendiğinden gizli gündemlerden kaçamayan ve çokça tartışmalı süreçlerin ardından pek uygulanma şansı da bulamayan projeler var. Örneğin, Kartal üst ölçekli planda İstanbul'un ikincil merkezlerinden birisi olarak düşünülmektedir. Sipariş üzerine Zaha Hadid tarafından bir helikopter gezisinin ardından projelendirilmiş ve bu projeye uygun bir plan hazırlanmıştır. Kurgulandığında çevredeki sanayi tesisleri, düşük kalitedeki mevcut yapı stoğu ile çoğu düşük gelirli emekçilerden oluşan insan profilinin tasfiye edilmesi gerekecektir –ki süreç Kartal'ın ikincil merkez olarak ilan edilmesini takiben zaten kendiliğinden bu yönde çalışmaya başlamıştır. Diğer yandan,

Sulukule, Tarlabası gibi uygulamalar, kentin merkezindeki en yoksul mahallelerinin soyulaştırılması, sıhhileştirilmesi, suçtan arındırılması ve merkezi kentsel topraklardan maksimum değişim değeri elde edilmesi gibi motivasyonlarla sürdürülmektedir. Genelde bu projelerde mekânın yaşam kalitesinin düşüklüğü gibi bir meşruiyet zemini üzerinden hareket edilerek, burada yaşayanların tek tek ikna ve baskı yöntemleriyle başka yere gitmesi ya da TOKİ'nin kent dışında inşa ettiği ucuz toplu konutlardan konut satın alması sağlanıyor. Sonraki aşamada da, boşaltılan bölgede, iktidara yakın bir inşaat şirketi³ ya da TOKİ eliyle orta ve üst gelir grubuna hitap eden konutlar üretiliyor, alışveriş merkezleri, oteller yapılıyor.

Kentsel Muhalefet

Gündemdeki kentsel dönüşüm projeleri düşünüldüğünde insan merkezli bir kentsel dönüşüm yaklaşımını oluşturmanın önünde ciddi sorun alanları var. Bunlar arasında öncelikle, bütünsellikten yoksunluk, özgünlük/yerellik eksikliği, kalkış noktasında ve çözümlenelerde fiziki düzenleme vurgusu, kamu / toplum / kullanıcı yararı / kullanım değeri muğlaklığı, genelde göstermelik katılım süreçleri⁴, şeffaf ve hesap verebilir idare yokluğu, rantı düzenleyici ve mülkiyeti sınırlandırıcı araçların eksikliği sıralanabilir⁵.

Egemenlerin bu sorun alanlarıyla mücadele etmesi beklenemez; neticede bu sorunların varlığı onların varlık nedeni ya da varlıklarını güçlendirme alanıdır. Egemenlere hizmet etmek durumunda kalmış planlama ve mimarlık disiplinlerinden de böylesi bir çıkış ummak gerçekçi değil. Dolayısıyla yerel siyaset içerisinde egemen olmayan ve egemenlere hizmet etmeyen kesimler arasından bir muhalefetin örgütlenmesi beklenir. Bu çerçevede düşünülebilecek, dünyada ve İstanbul'da örnekleri giderek artan ve güçlenen örgütlenme ve karşı durma biçimleri insan merkezli bir kentsel dönüşüm tahayyülünün mihenk taşları olarak

3 Tarlabası'nda davet usulüyle yapılan ihaleye yalnızca Çalık Holding ile İhlas Holding çağrılmıştır. Bu iki firma da iktidara yakınlıklarıyla bilinir ve ihalenin yapıldığı yıl Türkiye'nin ilk 100 inşaat firması arasında bulunmamaktadırlar.

⁴ Katılım süreçleri iktidar tarafından tasarlanır ve insanların önüne konulursa başarılı olma şansı hemen hemen yoktur. Başarılı katılım süreçleri için bizzat insanların katılım süreçleri yönünde baskı yapması, tasarımında ve gündem oluşturmada belirleyici olması, en azından bu süreçlere dahil olması gerekir. Bu da planlamaya katılmadan ziyade bizzat planlama süreçlerinin içinde olmaya karşılık gelecektir.

⁵ İstanbul Metropolitan Planlama Ofisi'nin hazırladığı ve sonra küçük revizyonlarla yeniden ele alınıp onaylanan çevre düzeni planı ile kentsel dönüşüm projelerinin bir kısmının entegrasyon sorunu açık bir şekilde görülüyor. Diğer yandan, TOKİ'nin çözüm olarak önerdiği toplu konut adacıkları yerel ve özgün olana sırt çevirmiş durumda. Bütün dönüşüm süreçlerinde vurgunun fiziki mekanda olduğu, sosyo-ekonomik süreçlerin dışarıda bırakıldığı artık herkes tarafından biliniyor. Ekonomik değer yaratmak, toplum ve kullanıcı yararına değer yaratmanın önüne geçti. Katılım bir tiranlık haline dönüştürüldü. Halkla ilişkiler adına internet siteleri yoğun olarak kullanılırken, şeffaflık için kullanılmadıkları dikkat çekiyor. Hesap verebilir bir idari sistem ülkemizde maalesef hiçbir dönemde kurulamadı. Bu süreçlerin en önemli aracı olması beklenen rant düzenleyici ve mülkiyet sınırlayıcı araçların bugüne kadar geliştirilmemiş olmaları da yalnızca spekülâtorlerin işine yarıyor.

düşünülmelidir. Bu yapılar yerel siyasetin kayıtsız kalamayacağı bir güç haline gelmektedir ve yakın zamanda kentsel dönüşüm süreçlerinde daha çok söz sahibi olacakları beklenebilir.

Yerel siyasetin bu yeni ya da yeniden güçlenen yapıları çok farklı örgütlenmelere/örgütlülük biçimlerine karşılık gelebiliyor ama “neden kentsel muhalefetin içindeyiz” sorusuna verdikleri yanıtta genelde birleşiyor. Kendini son dönem kent politikaları ve uygulamalarına muhalif olarak tanımlayan hemen herkes karşı çıkışlarını yaratılan adaletsizliklere, eşitsizliklere, mağduriyetlere, kamu yararı eksikliğine, gayrimeşru çıkar ilişkilerine vs. bağlıyorlar. Bu çerçevede bu olumsuzluklara neden olan etkenlere yönelik farklılıklar içeren ve zaman zaman aralarında anlaşmazlıklar yaratan söylemlerini ve yöntemlerini hafifçe gözden geçirerek olumsuzluklar üzerinden anlaşmak ve biraradalığa yönelik bir adım atmak mümkün ve çok da zor değil. Biraradalık, çünkü bu yapılar tek tek bakıldığında kentsel muhalefet açısından çeşitli yetersizlikler ve güçsüzlükler içerisindedir ve ancak birarada durma hali bu sorunları aşip insan merkezli bir gelecek tahayyülünü yerel siyasetin belirleyicisi haline getirebilir. Doğrudan ya da dolaylı olarak kentsel dönüşüme muhalefet eden oluşumlar çoğaldıkça, bunların eylemlerinin de kamuoyunda farkındalık yaratarak yerel siyasete, karar alma süreçlerine etki etmesi ve özelinde kentsel dönüşüme yönelik tartışmaları açığa çıkarması beklenir.

Günümüz itibariyle kentsel muhalefet yapıları ve muhalefetin odakları arasında meslek odaları, sendikalar, sivil toplum kuruluşları (STK’lar), politik örgütlü gruplar, sivil inisiyatifler, mahalle örgütlenmeleri, şemsiye organizasyonlar, üniversiteler, medya ve küresel sivil oluşumlar sayılabilir. Bunların bir kısmı geleneksel, bir kısmı yeni yapılardır. Diğer yandan, bir kısmı kentsel dönüşüme topyekun bir karşı çıkış içerisindedir, bir kısmında karşı çıkış kişilere ya da gruplara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu çerçevede öncelikle mevcut kentsel muhalefet yapılarını tek tek, ama birarada durarak güçlenme olasılıklarını da tartışarak, değerlendirmek gerekir.

Meslek Odaları

1980’lerin sonlarından itibaren özellikle hukuki süreçler üzerinden kentsel muhalefete başlayan *meslek odaları*, hala aynı kararlılıkla ve zaman zaman mesleki ve meslek insanına yönelik kaygılardan oluşan iç çelişkileri de bünyelerinde taşıyarak mücadelelerini sürdürüyorlar. Bu süreçte özellikle Mimarlar Odası ve Şehir Plancıları Odasının etkinlikleri tartışılmaz.

Sermaye odaklı kentsel müdahalelere hukuki itirazlar arasında çok sayıda kamu yararı merkezli dava dikkati çekiyor ve kentsel muhalefetin sembolü olarak Park Otel hala kullanılmayan bir yapı olarak Taksim'de duruyor. Muhalefet edilen kentsel müdahaleleri yanlış ilan eden çok sayıda basın açıklaması yapılarak mesleki anlamda yapılan yanlışların sürekli altı çiziliyor. Kentsel müdahaleleri tasarlayan yerel ve merkezi yöneticiler ve sermaye grupları ile yüz yüze etkileşim ve münazara süreçleri yaşanabiliyor. Tabi, bu anlamda ciddi bir lobi faaliyeti sürdürülüyor.

Meslek odalarının bu karşı çıkışlarındaki motivasyonları arasında genel olarak neoliberalizm karşıtı duruşları⁶, iyi uygulamaları hedefleyen mesleki kaygılar ve üyelerin bir kısmının “muhalefet edin” yönündeki baskıları sayılabilir. Tabi meslek odalarının kentsel muhalefet açısından değerlendirildiğinde karşı karşıya kaldıkları ciddi sorunlar da var. Sanırım öncelikle meslek odalarının kendi aralarında ve diğer muhalif yapılarla koordinasyon sorununun altını çizmek gerekir. Bunun nedenleri arasında çıkar çatışmaları kaynaklı geleneksel anlaşmazlıklar⁷ ve meslek şovenizmi sayılabilir. Meslek alanına yönelik tekrar eden vurguların kamuoyunun gözünde erozyonu⁸, liderlik hırsı ve medyadaki tartışmalarda merkezde olma isteği yine ciddi sorunlar arasındadır. Meslek insanının piyasa ve siyaset karşısındaki sıkışmışlığı ile meslek etiği arasında kararsızlık meslek odası yönetimlerinde de ister istemez yansımaları bulur. Bu durum üyelerin bir kısmının muhalefete muhalif olması gibi bir sonuç doğurur ki seçime dayalı meslek odası siyaseti gereği bu kesim de tamamen göz ardı edilemez. Tabi insan gücü eksikliği, zaman ve para sıkıntıları olagelenin tamamına hakim olma ve karşı çıkılması gerekenlerin tamamına karşı çıkmanın önündeki ciddi engeller olarak vurgulanmalıdır.

Sendikalar

Sendikaların endüstri devrimi sonrasında başlamış mücadeleleri devam ediyor ama çok yıpratıldılar, güçten düşürüldüler, bölündüler, etkilerini kaybettiler. Yine de sistem içi yoksullukla (yani ucuz emek politikalarıyla) mücadelenin en güçlü sivil öznesi durumundalar

⁶ Kapitalist sistemin yaşam dünyalarımızın hemen her yerine sızdığı ve bütün örgütlülükleri de ele geçirdiği, meslek insanlarının büyük bir çoğunluğunun da sisteme teslim olduğu bir dönemde hala meslek odalarının önemli neoliberalizm/kapitalizm karşıtı odaklar arasında yer alabiliyor olması ayrıca tartışmaya değer bir konudur.

⁷ Örnek olarak Mimarlar Odası ile Şehir Plancıları Odasının meslek alanları ve dolayısıyla pazar alanları ile ilgili geleneksel anlaşmazlığı sayılabilir. Bu anlaşmazlık birçok konuda birlikte yürünebilecek yolların ayrı ayrı yürünmesine neden olmaktadır.

⁸ Örneğin, şehircilik ilkeleri ve kamu yararı kavramları kamuoyunda sürekli tekrarlanan ama içleri farklı şekillerde doldurulabilen kavramlardır. Meslek insanlarının gözünde bile farklı karşılıklar alabilmektedirler. Öyle ki, bu kavramlar üzerinden yapılan karşı çıkışlar meslek insanları arasında yer yer TMMOB refleksi olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla söylemin ikna potansiyeli giderek azalmaktadır.

ve daha iyi bir örgütlenme biçimi icat olunana kadar bu durum değişmeyecek gibi duruyor. Ancak mücadelenin ekseninin değiştiği de açık. Bu eksen üzerinden düşünüp, kendi özleştirilerini yapmak ve yenilenmek sendikalar için acil bir gerekliliktir. Bu yenilenme içinde belki de en öncelikli konu üyelerinin yaşamlarına daha çok dokunma gereğidir ki bu da kentsel muhalefetin içinde daha çok bulunmak demektir. Genel olarak kapitalizm karşıtı yapılarının bu sürece dahil olmalarını kolaylaştırması beklenir. Ancak bugüne kadar sendikaların kentsel muhalefet içerisinde etkin bir rol aldıklarını söylemek mümkün değil.

Sendikaların bu sürece katılmalarının önündeki en büyük engel bugünkü yapıları içerisinde kentsel müdahalelere ve üyelerinin yaşamlarının kendisine dair meselelere ilgisizliktir. Sendikalar arasında ve sendika içerisindeki liderlik yarışları, diğer muhalif örgütlenmelerle koordinasyon sorunu ve çıkar çatışmaları kaynaklı geleneksel anlaşmazlıklar meslek odalarında da gözlenen sorunlardır. Bazı sendikaların muhalefete muhalif olması, başka bir deyişle iktidar ile yakın ilişkiler içerisinde olması ayrıca önemli bir engel olarak değerlendirilmelidir.

Sivil Toplum Kuruluşları

Osmanlı'nın vakıf deneyimini saymazsak sivil toplum Türkiye coğrafyası için yeni bir kavram. Bu konuda çalışmalar yürüten sivil toplum kuruluşlarımız da sayı ve güç olarak henüz çok yetersiz durumdadır. Özellikle 1996'da yapılan Habitat II çerçevesinde gündeme gelen ve yaşam dünyalarımızda giderek daha çok yer kaplamaya başlayan sivil toplum kuruluşları (STK'lar) arasında yer alan az sayıdaki kentle ilgili oluşum 1990'lar boyunca kentsel yönetim içerisinde yer almaya çalıştıktan ve bu girişimlerinden sonuç alamadıktan sonra, 2000'lerde beklenmedik derecede güç ve prestij kaybettiler.

STK'ların kentsel muhalefet içerisinde yer alma motivasyonları içinde öncelikle sistem içi mücadele alanlarına ilişkin inanç ve iyileşme ümidi sayılmalı. Tabii, STK'ların ayakta kalmalarını sağlayan en önemli kaynak olduğundan bu yöndeki fonlara erişim de çok önemli. Ancak Türkiye coğrafyasında yerleşik ve gelenekselleşmiş bir aktör sayılmamaları, genellikle yardımseverlikle bağdaştırılmaları ve insanlar için görece yeni bir fikir/olgu olmalarından kaynaklı şüphecilik, sistem içi olmaları nedeniyle ideolojik, fonlar ve destekler nedeniyle mali olarak yönlendirilmiş/belirlenmiş hareketler olduklarına dair yaygın kanaat ve nihayet bunları toparlayarak altı çizilmesi gereken güven sorunu çoğulluğa dayalı yapıları itibarıyla aşamayacağını düşündüğümüz en ciddi sorunları. Gereksinimlerine karşılık veremeyen ve yeterince demokratik olmayan mevzuat yine ciddi bir sorun. Sıradan insana erişimde başarısızlık hem üye sayılarının düşüklüğü, hem Türkiye nüfusunun STK'lara üyelik oranı

hem de sokaktaki gözlemler çerçevesinde genel bir sorun. Şemsiye organizasyonlara yönelik isteksizlik ve merkezde olma isteği de çoğu zaman birarada durarak aşılabilecek sorunların tek tek STK'ların önünde aşılmaz hale gelmelerine neden oluyor. Uğraş alanlarında faal diğer STK'lar ile rekabet, güçlenmelerini engelleyici bir diğer olumsuzluk⁹.

Politik Örgütlü Gruplar

Özellikle gecekondü mahallelerinde, 1980 darbesinden önce varolan ya da daha sonra oluşan politik gruplar ve bu grupların kentsel muhalif süreçler içerisinde aldıkları tavır, belirleyici olabiliyor. Bu grupların bugün genel olarak izledikleri yöntem “kendi varolma/çoğalma mekanlarını” çoğunlukla fiziki mücadeleye ve barikata dayalı olarak savunmaktan ibaret. Tabii bunun ötesine geçerek mahallelerdeki yaşama dair politikalar üreten ve eylemlilikler içerisinde bulunan gruplar da var. Özellikle Dikmen, Sarıyer gibi bölgelerde Halk Evleri çerçevesinde kentsel müdahalelere yönelik ciddi ve uzun soluklu bir muhalefet de örgütlenmiş durumda.

Politik grupların en önemli motivasyonu doğal olarak ideolojik. Devrim, kurtarılmış bölge vb. kavramlar etrafında toplanmış, çoğu genç ve radikal gruplardan bahsediyoruz. “Kendi varolma/çoğalma mekanlarındaki” güçlerini ve meşruiyetlerini arttırmak/pekiştirmek, en azından varlıklarını sürdürmek istiyorlar. Genelde yıkımlara direnmek üzere barikat kurmakla sınırlı kalan kentsel konulara yönelik ilgilerini giderek arttırıyorlar. Öncelikli sorunları 1980 darbesi sonrası oluşmuş anti-demokratik ortamla ilgili. Siyasallaşmaktan ürkmüş bir toplumla karşı karşıyalar. Dahası, giderek daha çok tüketime endekslenen ve iktisadi ilişkilerin dışındaki zamanı sınırlanmış bir toplum yapısı oluşmuş durumda. Diğer yandan, faaliyet gösterdikleri alanlarda farklı ideolojilerin varlığı aynı düzlemdeki gücün parçalanmasına neden oluyor. Çeşitli nedenlerle fazlasıyla bölünmüş yapılar olmaları bu güçsüzlüğü kronikleştiriyor. Politik gruplar çoğu zaman kapalı örgütlenmeler ve öğrenmeye, değişime, etkileşime açık olmadıkları söylenebilir. Dolayısıyla kentsel muhalefet ile eklemlenmelerinin önündeki bir ciddi sorun da bu kapalılık olarak belirlenebilir. Barikat ile yoksulluk arasında sıkışmışlık olarak tabir edilebilecek bir diğer sendromdan da burada bahsedilmeli. Politik grupların gecekondü bölgelerinde varolma nedenleri biraz da bu bölgelerin yoksunlukları/yoksullukları ile ilgili ve sistem içi çözümlerle bu sorunların giderilmesi varoluşlarını tehlikeye düşürebilir. Bu durum, revizyonist sayılabilecek bütün çözümlere

⁹ Bu, yalnızlık sorunu olarak niteleyebileceğimiz ve literatürde MONGO (My Own NGO – Benim Kendi STK'm) olarak adlandırılan sendroma karşılık geliyor.

mesafeli yaklaşımlarına neden olur ki; ya yok olmalarının sebebi olacaktır ya da devrime kadar çözümsüzlük hakim kalacaktır.

Sivil İnisiyatifler

Son dönemde etkinliği giderek artan akademisyen, öğrenci, uzman ve sıradan vatandaşlardan oluşan sivil inisiyatifler sivil toplum ile politik gruplar arasında sayılabilecek, iki grubun da zayıf yönlerini kapatma gayretinde, bir yandan da kendi zayıflıklarını doğuran yeni oluşumlar. 2000'li yılların ikinci yarısı itibariyle giderek güçlenen, meşruluk kazanan ve geleneksel olanlara ilaveten yaratıcı muhalefet biçimleri geliştiren gönüllülük temelli yapılar. Sürekli ve her mücadelelerine olmamakla birlikte meslek odaları, STK'lar, siyasal partiler, radikal politik gruplar ve sendikalardan destek alabiliyorlar. Son dönemde öne çıkan oluşumlar arasında IMECE, Kentsiz, Sulukule Platformu ve Dayanışmacı Atölye ilk akla gelenler.

Motivasyonlarını genel olarak kentin meselelerine sahip çıkmak, akademik ve mesleki yanlış uygulamaları durdurmak, bu uygulamalardan mağdur olanlarla dayanışmak, ilerici süreçleri desteklemek, öğrenmek, paylaşmak ve değiştirmek olarak özetlemek mümkün. Şu ana kadar ki kısa geçmişlerinde yaşadıkları sorunları da meşruiyet, organize ve koordine olamamak, sürekli/istikrarlı olamamak, yalnızca akut sorunlara çözüm geliştirebilmek, deneyimsizlik, üst anlatının olmadığı ya da vurgulanmadığı bir ortamda yer yer eklektik ve tutarsız bir söylem kurmak, farklı sivil inisiyatifler arasında söylem ve yöntem tartışmalarının yarattığı şüpheler, mahalli örgütlenmelerle işbirliği sürecinde yaşanan sorunlar, zaman ve para sorunları olarak sıralanabilir.

Mahalli Örgütlenmeler

Sürecin en önemli özneleri olması gereken mahalle dernekleri vb. mahalli sivil örgütlülükler de sivil toplumun süreçte güçlenmesine katkıda bulunuyorlar. 2000'li yıllarda mahallelere yönelik müdahalelerin artmasıyla bu yönde ciddi bir hareketlenme yaşandığı ve sayılarının giderek arttığı gözleniyor. Bunlar çoğunlukla mahalle dernekleri ile muhtarlar etrafında gelişen güçlü yerel bağları olan örgütlülükler. Sivil inisiyatiflerle işbirliği içinde gelişiyorlar. Barikattan alternatif plana çeşitli mücadele yöntemleri geliştiriyorlar.

Yaşamın içinden hakiki motivasyonları var; soylulaştırma süreçlerini durdurmak ve hemen bütün ilişkilerinin mekanı olan mahallelerinde kalmak, gelecek garantisi olarak gördükleri konutlarından ayrılmamak istiyorlar. Bu tip örgütlenmeler özellikle 1970'li yıllarda batı ülkelerinde de çokça tartışılmış ve halen varlıklarını sürdürüyorlar. Sorunları dünyadaki benzer yapılarla hemen hemen aynı. Temsiliyet ve kapsayıcılık ciddi bir sorun; genellikle 3-5

kişi (ve bu 3-5 kişinin görüşleri/tercihleri) etrafında ve mahallenin genelini temsil etmeyen bir örgütlülükle sınırlı kalıyorlar. Bu sorunu aşım daha kapsayıcı bir yapıya ulaşma gayretinde olanlar da bu yapının sürekliliğini sağlamada sıkıntılar yaşıyorlar. Bazıları ilerici olma yolunda olsa da çoğu tepkisel bir davranış biçimi içerisinde ve ancak mahallelerine yönelik görünür bir tehdit söz konusu olduğunda harekete geçiyorlar, yanbaşılarında duran ve süreklilik gösteren sorunlar yokmuş gibi davranıyorlar. En azından söylem oluşturma sürecinin belirli bir aşamasına kadar literatürde NIMBYSM (Not In My BackYard – Benim Arka Bahçemde Değil) olarak bilinen bir tavır içerisinde oluyorlar. Bu tavır kentin genel ya da diğler mahallelerinde yaşanan sorunlarına gözlerini kapatan ve sadece kendilerini doğrudan ilgilendiren sorunlarla ilgilenmeleri anlamına geliyor ki bu şekilde kentsel sorunların çözülemeyeceği bütün uzmanlar tarafından vurgulanıyor. Zaman zaman farklı mahalli örgütlenmeler arasında fikir ve çıkar çatışmaları yaşanabiliyor. Örneğin tapulu mahallelerin söze “biz gecekondulu mahallesi değiliz” diyerek başlaması mahallelerin birlikte hareket etmesinin önünde önemli bir engel. Liderlik ve kamuoyunda görünürlük kendi aralarında sorunlara neden olabiliyor. Özellikle radikal politik grupların örgütlü olduğu gecekondulu mahallelerinde bu grupların etkisi altına girilebiliyor ki bu durum temsiliyeti ve kapsayıcılığı oldukça düşürüyor. Tamamen gönüllülük üzerinden işleyen ve aidatın da yeterince toplanamadığı mahalle derneklerinde en büyük sorunlardan birisi de zamana ve paraya dair olan sorunlar.

Şemsiye Organizasyonlar

Son yıllarda gözlediğimiz bir diğler yeni muhalif yapı biçimi de şemsiye organizasyonlar. Bunlar, birden çok örgütlenmenin sürekli bir hedef ya da akut bir sorunun çözümü için bir araya geldikleri, geleneksel ve yaratıcı muhalefet biçimleri sergileyen oluşumlar. Bunlar içinde sürekli var olmayı hedefleyenler de var. Örneğin, büyük ümitlerle kurulan ancak işleyişini bir türlü etkinleştiremeyen İstanbul Mahalle Dernekleri Platformu 28 mahalle örgütlenmesinin üye olduğu ve etkin çalışması halinde bu mahallelerde yaşayan 1 milyon civarında insanı temsil edebilecek önemli bir kurum. TMMOB’a bağlı meslek örgütlerinin İstanbul şubelerinin bir araya gelip kentsel meseleleri masaya yatırdığı bir platform olan İKK’nın da son dönemde sivil oluşumlarla genişlettiği çalışma pratikleri var. Bu sürekliliği hedefleyen organizasyonlar dışında akut sorunlara muhalefet amacıyla kurulmuş Vapuruma Dokunma, Haydarpaşa İnisiyatifi, Körler Okulu Platformu, 3. Köprüye Hayır İnisiyatifi gibi çok sayıda muhalif yapıyı bir araya getirmeye çalışan ve bu birliktelik üzerinden muhalefet eden şemsiye organizasyonlar da kentsel muhalefet içerisinde yerlerini alıyorlar.

Genel olarak onaylanmayan bir kentsel müdahaleyi engellemek ya da sürekli ve güçlü bir muhalefet sürdürecektir bir siyasal alan yaratmak amacıyla kuruluyorlar. Tabii çoğulcu yapılarından kaynaklanan sorunlar da yaşıyorlar. Bunlar arasında tutarlı olmayan söylemler, sürekliliği sağlayamamak, katılımcıların aralarındaki çıkar çatışmaları, organizasyon sorunları, liderlik / merkezde olma rekabeti, inisiyatif ve sorumluluk almaktan sakınma gibi sorunlar öncelikle sıralanabilir.

Üniversiteler

Üniversiteler yaptıkları araştırmalar üzerinden bilgi ve söylem üreten kurumlar. Bu anlamda akademik ve bilimsel kabul görmeyen kentsel müdahalelere muhalefet etmek üniversitelerin bir toplumsal sorumluluğu olarak kabul edilir. Ancak son dönemde üniversitenin kurum olarak giderek piyasa ile eklemlenmesi, danışmanlıklar vs üzerinden gündelik siyasetin içerisine çokça çekilmesi bu toplumsal sorumluluğun yerine getirilmesinde kafa karışıklıklarına neden olabiliyor. Yine de bu sorumluluğu yerine getirme gayreti içerisinde çok sayıda öğretim elemanı var. İstanbul'da bulunan üç şehir ve bölge planlama bölümünden katılanların birlikte hazırladığı ve internet üzerinden imzaya açılıp çok sayıda destek alınan Akademi Kentsel Dönüşüm metni içinde çok ciddi uyarılar ve eleştiriler bulunuyor. Diğer yandan, üniversite ile doğrudan bağlantılı öğretim elemanları ve öğrenciler üzerinden sürdürülen Dayanışmacı Atölye gibi bir sivil oluşum 5 senedir örgütlü sayılabilecek bir mücadeleyi sürdürerek kentsel müdahaleler sonucu mağdur olan mahallelerde karşılıklı öğrenme süreçleri üzerinden mahallenin kendi sözünü üretmesine destek oluyor. Yine üniversite temelli alternatif planlama çalışmaları¹⁰ yapılıyor, çok sayıda eleştirel makale, tez ve araştırma üretiliyor. Öğrencilerin bu sürece katkısı had safhada. Örneğin Dayanışmacı Atölye, öğrencilerin inisiyatifi ile kurulmuş bir yapı; çeşitli mahallelerde gönüllü çalışmalarını sürdürüyor ve mahallelilerle birlikte mahalle için mahallenin bilgisini üretmeye gayret ediyor. Bu muhalif gayretlerin yanısıra birçok kentsel müdahalede üniversite hocalarının yüklenici ya

¹⁰ Alternatif planlama çalışmaları halen çokça tartışılan bir konudur. Bu konuda detaylı bir tartışma için www.planlama.org sitesinde yayımlanmış "kentsel muhalefetin halleri ve halsizlikleri" adlı makale incelenebilir. Burada kısaca bahsedilmesi gereken alternatif planlama süreçlerinin planlama pratiğinin toplumsal muhalefet içinden yeniden kurulması ile ilişkili düşünülmesi gerektiğidir. Planlamanın demokratikleşmesi ve kentsel haklardan bahsedilmek için planlamanın kamusal alanını genişletmek gerekir. Kamusal alanlar yaratabilen bir planlama kendi meşruiyetini arttırdığı gibi demokrasi ve örgütlülük mücadelelerini de destekler. Planlamanın çoğulcu demokrasiyi besleme kapasitesi ve çoğulcu demokrasinin insanları merkezine ve içine alan bir planlama sürecinin koşulu olması önemlidir. Çoğulcu demokrasi üzerinden kurulacak kamusal alanlar planlama süreçlerini destekleyecek, planlama süreçleri de çoğulcu demokrasinin ve toplumsal muhalefetin gelişebileceği kamusal alanları zorlayacaktır. Çoğulcu demokrasi ile bu karşılıklı ilişkinin kurulması, planlamanın özüne dönüp insanı merkezine almasını sağlamada esastır. Demokratik değerler üzerine kurulu çoğulcu bir toplum yapısının gelişmesi, planlama pratiğinin sıkışma alanlarının toplumsal baskı alanları yaratarak aşılması ve istediğimiz katılım pratiklerinin gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Topluluklar özgürleştikçe sorunlar daha şiddetli seslenecek, çözüme yönelik baskılar artacaktır.

da danışman olarak imzalarının olması soru işaretleri yaratsa da, üniversitenin de olduğundan farklı gösterilmemesi, toplumun bir yansıması olduğunun kabulü sağlıklı olacaktır. Üniversiteler açısından bir diğer sıkıntılı alan birçok öğretim elemanının halen YÖK'ün ve devletin antidemokratik uygulamalarından endişe ederek bu tip muhalif süreçlerin dışında kalmayı tercih etmesidir. Zaman sorunu, kişisel hırslar ve anlaşmazlıklar, inisiyatif ve sorumluluk almaktan kaçmak ve geçim sorunları da üniversitenin muhalefet gücünü arttırmasının önündeki ilk akla gelen diğer sorunlar olarak sıralanabilir.

Medya

Toplumsal muhalefetin temsili ve söylemin kuruluşu anlamında medya önemli bir aktör konumundadır. Bu çerçevede uluslararası medya, ulusal medya, yerel medya, sektörel medya çerçevesinde TV ve radyo kanalları, dergiler, gazeteler ve son yıllarda hayatımızda giderek çok yer kaplayan internet portallarından bahsedilebilir. Medya kentsel müdahaleler konusunda ne kadar çok devrede olursa sorunun çözümünün o kadar kolaylaştığı ya da olasılık dahiline girdiği düşünülebilir. Sulukule sürecinin halen tamamlanmamış olması ve Sulukule için bir umudun sürüyor olması medyanın çok iyi kullanılması ile doğrudan ilişkilidir. Medyanın muhalif kanadının azınlık olduğunu ama ilişkiler üzerinden muhalif olmayan kanadın da devreye sokulabildiğini vurgulamak gerekir. Temsil ve anlamın kuruluşu açısından zaman zaman sorunlar yaşansa da kamuoyu oluşturmak, kitlesel eylemler yapılamadığından, medyanın muhalefetin sesi olması dışında maalesef mümkün olamamaktadır.

Uluslararası muhalefet

Son dönemde hızla uluslararası sivil ve kurumsal ağlara entegre olan bir sivil toplumun varlığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Sivil ağlar deneyim paylaşımları açısından, kurumsal ağlar ise kamuoyu oluşturmak ve siyasal baskı kurmak açısından kullanılabilir. Yine Sulukule örneğinde UNESCO'nun, BM Zorla Yerinden Edilmeler Komisyonunun, BM Habitat'm, AB'nin, Helsinki Yurttaşlar Birliği'nin ve çeşitli Roman birliklerinin siyasal alanı zorlaması ve uygulayıcıları zor durumlarda bırakması önemli örneklerdir. Diğer yandan çok sayıda yabancı, uluslararası sivil ağlar üzerinden Sulukule mücadelesine yaptıkları çalışmalarla yerinde ya da dışarıdan müdahil olabilmektedir.

Bütün bu muhalif oluşumlar kentsel dönüşüm süreçlerinde yolunda gitmeyen, kentte yaşayan insanın yabancılaşmasına neden olan süreçlere karşı kendi bakışları ve örgütlülükleri

çerçevesinde karşı çıkışlar gerçekleştirmektedirler. Bu kapsamda çok sayıda gösteri-yürüyüş benzeri eylemin yanısıra, kongre/sempozyum, seminer, konferans gibi bilimsel etkinlikler, sergi, belgesel vb. sanatsal üretimler, alternatif gündem ve süreç yaratmaya yönelik çalışmalar yapılmaktadır. Doğrudan ya da dolaylı olarak kentsel dönüşüme muhalefet eden oluşumlar çoğaldıkça, bunların eylemleri de kamuoyunda farkındalık yaratarak yerel siyasete, karar alma süreçlerine etki etmekte ve özelinde kentsel dönüşüme yönelik tartışmaları açığa çıkarmaktadır.

Birarada Muhalefet İhtimali Üzerine...

Biraradalık, muhalif yapıların karşı çıkış noktaları üzerinden düşünüldüğünde, çok kolaymış izlenimi veriyor. Nihayetinde bütün muhalif aktörlerin karşı çıktığı süreçler üç aşağı beş yukarı aynı. Biraradallığı ihtimalsizliğe kilitleyen ise “nasıl bir kentsel muhalefet” sorusu. Karşı çıkmanın yöntemi hedeflere ve hedeflenen kitlelere ilişkin bir tercih...

Yöntem tercihin bütün muhalif kesimler tarafından ortaklaşmasında esasın, hedefleri karşı çıktığımız eşitsizlik, adaletsizlik, mağduriyet vs. hallere, hedeflenen kesimleri ise bu süreçlerle karşı karşıya kalan gruplara kilitlemek olduğunu düşünüyoruz. Daha açık bir ifadeyle, halkın içinde ve halkla birlikte geliştirilecek bir söylem ve ütopya üzerinden doğrudan mevcut sistemin yarattığı sorunları hedefleyen ama ütopya kurmayı, iktidar hedefini oluşturmayı ve bu hedefin peşinden koşmayı sürece ve daha önemlisi söylemin kurulmasında esas olacak halka bırakan; halk kavramını mavi yakalı işçilerle birlikte, düşük ücretli beyaz yakalı kesimlere, öğrencilere ve hatta bu süreçlerden olumsuz etkilendikleri açık olan orta gelir gruplarına yayan; dolayısıyla muhalif söylemini de tüm bu kesimleri hedefleyecek şekilde revize eden; bu revizyon sonucu söylem, hedef ve hedef kitle konusunda ortaklaştığı ve yakınlaştığı muhalif kesimlerle ilişki kuran, nihayet kent hakkı kavramı üzerinden sürekli bir mücadele alanı açan bir kentsel muhalif birlikteliğin oluşabileceğini ve bugünkü halinden çok daha güçlü ve inandırıcı olacağını düşünüyoruz. Ancak bugünkü haliyle kentsel muhalefetin önemli bir kısmı hedefini iktidar üzerinden kuruyor, hedef kitlesini de bu iktidarda taşıyıcı gördüğü kesimler olarak belirliyor. Hedefe ulaşmada kullandıkları yöntem ve araçlarda ortaklaşmadıkları bütün gruplar ise revizyonist, karşı devrimci, geleneksel solcu vs. olarak damgalanıyor ve acımasızca eleştiriliyor. Böylece, kentsel muhalefet, tam da genel sol siyasetin yaşadığına benzer olarak, parçalanıyor/parçalı kalıyor, kitleselleşemiyor ve toplumun geniş kesimleri üzerinde güven oluşturamıyor.

Hardt ve Negri'nin “kent sürekli kuruluş süreçlerinde eklemlenen çoğul toplumsal çatışmalar aracılığıyla biçimlenmiş bir kurucu iktidardır” tespitinden hareketle sürekli kuruluş

süreçlerinde yer almak istiyorsak toplumsal muhalefetin ortak ilkelerini birbirinden çok farklı motivasyonları ve sorunları olan muhalif aktörler arasında yaşanacak çatışmalara rağmen kurmak zorundayız. Bu çatışmaları nasıl olumlu algılayıp yönlendirebileceğimize kafa yormalıyız.

“Radikal demokrasinin amacı demokratik devrimi derinleştirmek ve farklı demokratik mücadeleleri ilişkilendirmek ise, böyle bir misyon ortaklaşmaya izin verecek yeni özne pozisyonlar gerektirir. Özne pozisyonların talepleri demokratik denklik ilkesine uygun olarak eklenebilir. Bu, belirlenmiş çıkarlar üzerinden bir ittifak kurma haline karşılık gelmez; güçlerin üst kimliklerini ortaklaştırma çabasıdır...” (Mouffe, 1993)

Çoğul ve dağılmış mücadele alanları üzerinde farklılaşmış siyasal ölçekler (Sokak ve mahalle ölçeğinden kent, ulus-devlet ve hatta küresel ölçeğe kadar) söz konusuysen, muhalif aktörler arasında birleşen, çözülen ve yeniden birleşen gruplar varken, biraradalık ancak birbirine bağımlı, eşit ve özerk mücadele alanları üzerinden kentsel hakların talebi ile mümkün olabilir. Gramsci'nin yıllar önce önerdiği, toplumun çeşitli kesimlerine doğru genişleyen birlikler oluşturmak suretiyle hegemonik bir blok oluşturmak bugün için kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bu talebi de Platoncu bir yaklaşımla düşünmek, erişilmez adalet ve özgürlük yerine kent haklarını koymak ve kent haklarını nihai ve kesin bir evre olarak varolamayacağına ön kabulüyle ona doğru yaşamak, bunu bir yaşam biçimi haline getirmek gerekir. Ancak bu şekilde toplumla kentsel muhalefet arasında sıkı bir bağ kurulabilir ve birbirinden çok farklı özelliklere sahip muhalif aktörler gereğinde birarada varolabilir.

Son dönemde sık sık kullandığımız ve yasal karşılıkları da olan barınma hakkı kavramı çok önemli ve belki de en temel hak talebinin altını çizse de tek başına bu biraradallığı sağlamada ve toplumla ilişki kurmada yeterli bir kavram değildir. Barınma hakkı kavramını genişletmek durumundayız. Örneğin Sulukule için hazırladıkları yayınlanmamış bir raporda Akkan ve Kayhan [2008] barınma hakkı kavramını mahalle¹¹ ile ilişkilendirmek suretiyle başka haklarla içiçe geçirmişlerdir:

[Kavramı, salt] “baş sokacak ev olarak değil tüm kültürel, sınıfsal, sosyal taleplere uygun mekanlarda yaşama hakkı olarak tanımlanmaktadır... Barınmak bu mahallelerde yaşayan insanlar için; yaşam biçimlerini olduğu haliyle korumak, sosyal dayanışma ağlarını ayakta tutmak, geleneksel istihdam yapılarını muhafaza etmek anlamına geliyor. Mahalle temelli yaşam, onların hem tarihsel köklerini koruyan hem de kültürel ve sosyal ağlarını yaşatan bir [olgu] olarak barınma anlayışlarının merkezine oturmaktadır. Bu bağlamda, mahalle yaşamını bir bütün olarak

¹¹ Tartışmaya değer bulduğumuz bir soru da şu: Mahalle siyasal bir oluşum olarak öz örgütlülük ve karar alma kapasitesi üzerinden yeniden tanımlanabilir mi? Bu soruyu yeni bir çalışma ve düşünme alanı olarak dikkatinize sunmak isteriz.

ele almak ve bu yaşamın devamlılığının sağlanmasının bir barınma hakkı meselesi olduğunun altını çizmek gerekir.”

Kentsel Mekanın Kontrolü için Kent Hakkı Kavramı

Lefebvre 1968 yılında ilk kez kent hakkından bahsederken, kavramı bütün kent ve kentleşme süreçlerini belirleme/kontrol etme hakkı olarak tanımlamıştı. Henüz küreselleşmenin lafının edilmediği bir dönemde kentleşmenin sanayileşme süreçlerinden koptuğunu ve kapitalist kentin dünya üzerinde tam kentleşmeye¹² doğru yol aldığını, bunu da devlet ve sermayenin kentsel mekânı kontrol etmesi üzerinden sürdürdüğünü/sürdüreceğini anlatıyordu. Yunan kentlerinde agora etrafında örgütlenen ve pazaryerinin kent merkezine girişini engelleyen politik kentin zaman içerisinde Avrupa kökenli pazaryeri etrafında örgütlenen kente yenik düştüğünü aktarıyor, kent hakkını yeniden politik kente dönüşle de ilişkilendirip kentsel mekânı belirleyen güç ilişkilerini yeniden yapılandırarak kontrolün devlet ve sermayeden kent insanına geçişi olarak tarif ediyordu. Yer yer bir politik proje ya da ütopya olarak da nitelendirilen kent hakkı üzerinden kentsel karar mekanizmalarının yeniden yapılanması ile bütün kent yaşayanları kentsel siyaset içerisinde yerini alacak ve yaşam çevrelerini etkileyen kararlarda söz sahibi olacaklardı. Lefebvre, kent hakkını gündelik hayatla da ilişkilendirerek, anların ve yerlerin eksiksiz kullanımını sağlamak üzere kentsel yaşama, yenilenmiş bir merkeziliğe, karşılaşma ve değiş tokuş mekânlarına, yaşam ritimleri ve zaman kullanımına erişim ve bunları yaşayanların isteğine göre değiştirme hakkı olarak açıklıyordu. Kentlerde yaşayan ve çeşitli farklılıklar barındıran bütün insanları ama özellikle tehdit altındaki grupları hedeflemesi de demokrasinin çoğunluğun diktasına dönüşme potansiyelinin önüne geçme gayretiydi.

Son yıllarda politik kent yukarıda sayılan muhalif yapıların da etkisiyle giderek kendine geliyor ve devletin ve sermayenin kontrolüne karşı çıkışlar güçleniyor. Bu çerçevede kent hakkı kavramı da yeniden tartışılır oldu. David Harvey’in [2008] bu bağlamdaki son makalesi yerel siyasetin geleceği açısından yeni açılımlar sağlıyor. Harvey’e göre kent ve kentleşme süreçleri artı değer kullanımının ana kanallarından birisi haline gelmişse, kent hakkı, bu artı değer kullanımını üzerinde demokratik bir yönetim kurmak anlamına gelir. Kent hakkı, kentsel kaynaklara erişime yönelik bireysel özgürlüklerin çok ötesinde kenti değiştirmek suretiyle kendimizi değiştirme / kendi geleceğimizi belirleme hakkıdır. Harvey, bu hakkın

¹² Tam kentleşme Lefebvre’in teori geliştirmek üzere öne sürdüğü bir hipotez. Bu durumda kırdaki yaşayan insanın kalmayacağı ve dünyadaki bütün insanların kentlerde yaşayacağı öngörülüyor.

bireysel değil ortak bir hak olduğunun altını çizerek ve en kıymetli ama en çok ihmal edilen insan hakkı olduğunu ilan eder.

Harvey'e göre kent hakkı bugün küçük bir siyasal ve ekonomik elit grubun elindedir ve geri kazanılması gerekir. Bu geri kazanma sürecinde kent hakkı kavramı üzerinden birlikte muhalefet olasılığını tartışır. Kentleşme süreçlerinde artı değer üretimi ve kullanımı üzerine odaklanan ve bunun kimler tarafından yönetileceğini sorgulayan kent hakkı kavramını, geniş bir toplumsal hareketin inşası için kent hakkının demokratikleşmesini sağlamak, kentsel mekânı almak ve yeniden üretmek, kamusal alanları yeniden kazanmak / korumak üzere çalışan bir slogan ve politik bir ideal olarak tanımlar¹³.

Bu kentin bir geleceği olsun istiyorsak; bu kentin geleceğini kendi kontrolümüzde tutmak istiyorsak, kent hakkını çeşitli vesilelerle dile getirip peşi sıra çalışmalar yürüten kentsel muhalefetin içinde yer alan formel ve enformel yapıların birbirini beğenmeme lüksü yoktur. Kent hakkı kavramı tam da üzerinde anlaşabileceğimiz ve sıkı sıkıya sarılabileceğimiz bir kavramdır. İnsanları harekete geçirmek, çok büyük agoralar oluşturmak ve oluşturduğumuz agoralarda kitlesel politik eylemler gerçekleştirmek zorundayız.

Kenti, piyasanın ve hâkim ideolojinin totaliterliğinden kurtarmak ve politik kenti yeniden ve daha güçlü kurmak zamanıdır...

YAZARLAR

Doç. Dr. Murat Cemal Yalçınan - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi - muratcy@msu.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. Erbatur Çavuşoğlu - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi - erbatur@erbatur.com.tr

KAYNAKÇA

Akkan, B.E. & Kayhan, A. (2008) "Sulukule için Sosyal Değerlendirme", yayınlanmamış rapor.

Harvey, D. (2008) "The Right to the City", *New Left Review*, 53.

Lefebvre H. (1968) *Le droit à la ville*. Anthopos, Paris.

Mouffe (1993) *Return of the Political*, Versus, London.

Yalçınan, M. C. (2005) *Globalisation, politics and planning decisions: A case study of Koç University in Istanbul*, PhD Thesis, London School of Economics, London, UK.

Yalçınan, M.C. (2008) "Kentsel Muhalefetin Halleri ve Halsizlikleri", www.planlama.org

¹³ Lefebvre ve Harvey'in Marksist çerçeveden ördüğü kent hakkı kavramı liberal demokratlar tarafından da kabul edilen bir hakktır. Kentin potansiyel faydalarına bütün yaşayanların eşit erişimi, bütün yaşayanların karar alma süreçlerine katılımı ve yaşayanların temel hak ve özgürlüklerinin tamamını gerçekleştirebilmesi olarak tanımlanır.

Öz

Bu araştırmanın amacı, kentsel dönüşüm ile henüz somut olarak karşılaşmamış, ancak kentsel dönüşüm tehdidi ile yüz yüze kalan iki eski gecekondu mahallesindeki gençlerin bu süreç hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktır. Sarıyer'in Derbent ve Kazım Karabekir mahallelerinde saha araştırması gerçekleştirilen bir TÜBİTAK projesinin sonuçlarından hareketle, kentsel dönüşümün gecekondu mahallelerinde yaşayan gençler tarafından nasıl algılandığı ve bu sürecin gençlerin yaşamını nasıl etkilediği makalenin amacını oluşturur. Araştırma, anket çalışması, odak grup görüşmesi ve katılımcı gözlem yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. İlk bulgu, gençlerin hala önceki kuşaklardan kalan komşuluk, mahallelilik, ekonomik dayanışma, mahalle aidiyeti gibi bağlilik mekânizmalarını olabildiğince koruduklarıdır. İkinci olarak, kentsel dönüşüm süreçlerinin gençler üzerinde içe kapanma etkisi oluşturduğu belirlenmiştir. Üçüncü ve en temel olarak mahalleden kopma ihtimalinin gençleri tedirgin ettiği ve geleceklere dair bir belirsizlik yarattığı anlaşılmıştır.

Abstract

This research is a putting down of the thought of the young people from 2 different gecekondu neighborhood facing the urban transformation threat. Based on the TÜBİTAK research findings focusing on the social and economic effects of the urban transformation process on the inhabitants, this paper aims to find how this process is perceived by the young people and how they are touched by the phenomenon. The methodology of the research is a combination of a survey, focus group interviews with young people and participative observation methods. The first finding is that the young people continue the old neighborhood relations and the solidarity networks which are constructed by their previous generation. Secondly, urban transformation process create a closure for the young people of gecekondu neighborhoods. Thirdly and most importantly, urban transformation possibility discomfort them, create an ambiguity about their futur life.

Anahtar Kelimeler:

Gecekondu Gençliği, Kentsel Dönüşüm, Mekânsal Kimlik.

Keywords:

Gecekondu Youth, Urban Transformation, Spatial Identity

* Bu makale, TÜBİTAK (No: 110K404) araştırma projesinin son ürünlerinden biridir. Araştırmaya verdiği destekten ötürü TÜBİTAK SOBAĞ grubuna teşekkürlerimizi sunarız.

Gecekondu Gençlerin Kentsel Dönüşüm Algısı: Sarıyer Derbent ve Kazım Karabekir Mahalleleri Örnekleri*

Hakan Yücel

Galatasaray Üniversitesi
Siyaset Bilimi Bölümü

Gizem Aksümer

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
Şehir ve Bölge Planlama Bölümü

Bu makalenin amacı, kentsel dönüşüm ihtimalinin gecekonduya yaşayan gençleri nasıl etkilediğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda makale, iki temel eksen üzerinden hareket edecektir. Eksenlerden biri, gecekondu gibi yaşayanların aidiyetinin yüksek olduğu bir mahallede ikamet eden gençlerin mahalleleriyle kurduğu ilişkiye odaklanarak, mahalleli gençlerde dayanışmacı ilişkileri sürdürme ihtimallerini değerlendirmeye çalışacaktır. İkinci eksen ise, kentsel dönüşümün gençler tarafından nasıl algılandığını ve dönüşüm sürecinin onlar tarafından nasıl tarif edildiğini tartışmayı amaçlayacaktır.

Makale, Sarıyer Derbent ve Kazım Karabekir Mahalleleri örneğinde 2012 Haziran - Ağustos - Aralık aylarında gerçekleştirilen saha çalışmalarının verilerinden hareketle hazırlanmıştır. Çalışmayla, kentsel dönüşüm konusundaki araştırmalarda yeterince irdelenmeyen ancak en çok etkilenecek toplumsal grup olan gecekondu gençlerinin bu konudaki düşüncelerinin ortaya çıkarılması hedeflenmiştir.

Bugün kentsel dönüşüm süreçleri, özellikle eski gecekondu mahallelerinde ya da mülkiyetle ilgili sorunları olan alanlarda, yaşayanların tercihleri gözetenmeden, alternatif ya da çözüm olarak toplu konut tipi yapıların sunulduğu bir

süreç olarak işlemektedir. Diğer yandan, kentsel dönüşüm süreçleri, yalnızca “kentsel dönüşüm ve yenileme projelerinden” ibaret olmayıp, kendiliğinden gelişen piyasa hareketlerini, büyük ölçekli projeleri ve bunlara bağlı planlama çalışmalarını kapsamaktadır (Yalçınan et al., 2014, Yalçınan and Çavuşoğlu, 2008, Yalçınan et al., 2012, Yalçınan, 2014). Bu bağlamda çevrede çeşitli yatırımlar sonucu başlayan bir dönüşümün varlığı, kentsel dönüşüm tehdidi algısının oluşmasını yaratmakta, bu durum mahalle sakinlerinin olası bir kentsel dönüşüme yönelik düşüncelerini sürekli olarak değiştirmektedir. Kentsel dönüşüm projeleri, hem kent içi çöküntü alanlarını hem de gecekondu bölgelerini kapsamaktadır. Farklı toplumsal yapılara, farklı konut mülkiyet türlerine sahip olan ve içinde yaşayanların mekânla farklı türden ilişkiler kurdukları mahalleler farklı stratejilerle kentsel dönüşüm projelerine karşı mücadele etmektedirler (Kuyucu, 2010, Ünsal, 2006, Kuyucu and Ünsal, 2011, Şen, 2006, Türkün et al., 2010).

Dolayısıyla doğrudan saha çalışması gerçekleştirdiğimiz kentsel alanlar, çevrelerinde bulunan kapalı siteler, AVM'ler, ulaşım yatırımları ve devam eden yıkım tehdidi dolayısıyla bu etkileri incelemek açısından önemli örnekleri oluşturmaktadır. Makalemizde yalnızca kentsel dönüşüm algısı değil, kentsel dönüşüm

tehdidi etkisiyle ekonomik ve toplumsal yaşamın gençler açısından nasıl değiştiği, bu değişimin algılarına, bakış açılarına, mahalleye bağlılıklarına nasıl yansıtıldığı araştırılmaktadır.

Bu metinde öncelikle gençlik meselesine, ve kentsel dönüşüm sürecine olan yaklaşımımız ile araştırma yöntemimiz açıklanacak, ardından kentsel dönüşümün dönüş-türücülüğü, mahalle mekânı ve mahallede yaşayanlarla kurulan ilişkiler ile gençlerin kentsel dönüşüm algısı tartışılacaktır.

1.1 Analiz Stratejileri

Araştırma, 2012 yılının ikinci yarısında, önce Sarıyer Derbent ve ardından Kazım Karabekir mahallelerinde gerçekleştirilen kentsel dönüşümün toplumsal etkilerini ölçmeye yönelik kapsamlı bir saha araştırmasının bölümlerinden birini oluşturmaktadır.

Sahanın seçimi de araştırma için önemli bir aşamayı oluşturmuştur. Sarıyer, bir yandan değişimin motoru olarak görülebilecek Maslak aksı üzerindeki merkezi iş alanının baskısını arttırarak sürdürmesi nedeniyle dönüşüm süreçleriyle uzun zamandır etkileşen, diğer yandan da 1990'lara kadar büyümesini sanayileşme ve gecekondulaşma üzerinden sürdürdüğü için tipik Türkiye kentleşmesi süreçlerini bizzat deneyimlemiş bir ilçedir. Dahası, ilçede sanayinin çözülmesiyle birlikte ekonomik ilişkiler zorunlu bir değişime girdiğinden, dönüşüm süreçlerinin etkilerini görece önceden yaşamaya başlamış bir nüfus burada yaşamaktadır. Bu bağlamda, odak ilçemiz Sarıyer olmuş, bu ilçe içerisindeki gecekondu mahallelerinden hangilerine odaklanmak gerektiği ise farklı kriterler eşliğinde belirlenmiştir. Sarıyer'de gönüllü olarak, 2006 yılından beri katılımcı gözlem süreciyle araştırmalar yapıyor olmak, bu aşamada önemli rol oynamıştır. Sarıyer'deki bu mahalleler çoğunlukla yaşayanlarının İstanbul'a geliş tarihleri, geldikleri yerler, gelir durumları gibi özellikler açısından benzerdirler. Onları birbirinden farklılaştıran önemli özelliklerin başında, mahallelerin merkezi işlevlere, doğal alanlara, manzaraya, önemli ulaşım akslarına olan uzaklıkları

gelmektedir. Dolayısıyla tek bir mahallede derinleşmek yerine iki farklı mahallede daha geniş bir temsil ihtimali olan bir araştırma kurgulanmış, Derbent gibi metroya, Maslak aksına yakın bir mahalle ile, nispeten Sarıyer'in iç kısımlarına yakın olan, buna karşılık doğa ve manzara avantajı olan Kazım Karabekir mahallelerinde saha araştırması yapılmıştır. Burada hedeflenen, iki mahallenin birbiriyle karşılaştırılması değil, Sarıyer gecekondu mahalleleri bağlamındaki temsili güçlendirmek, küçük de olsa farklılıkları anlamaya çalışmaktır.

Çalışmamız, hem niceliksel hem de niteliksel yöntemlerin bir arada kullanılmasıyla gerçekleştirilmiş bir saha araştırmasına dayanmaktadır. Mahallenin coğrafi durumu gözetilerek hazırlanmış mahalle zon haritası üzerinde orantılı dağıtılması koşuluyla rastlantısal olarak seçilmiş 276 adet anket Derbent'te, 343 adet ise Kazım Karabekir'de yapılmıştır. Bunların %30 kadarı ise 18-29 yaş arasındaki gençle gerçekleştirilmiştir. Yine iki mahallede, farklı sosyoekonomik aidiyetleri bulunan, hem erkek hem kadınları içeren birer genç odak grup tartışması gerçekleştirilmiştir. Odak gruplarımız, her iki mahallede de yaşları 23 ile 30 arasında değişen, işçi, esnaf, üniversite mezunu çalışan ve üniversite öğrencisi, çalışan ve çalışmayan kadın ile erkeklerden oluşmuştur. Farklı sosyo-ekonomik gruptan gencin bir arada odak grupta bulunması anlatıların farklarını ve birbirleriyle tartışmalarının gelişkinliğini sağlamıştır. Anket ve odak grup çalışmamızda temel olarak, gençlerin mahallenin mevcut fiziki koşulları hakkındaki görüşleri, mahalledeki yaşam tarzları, mahalle ve mahallelilerle kurdukları ilişkiler, kentsel dönüşüm sürecini nasıl algıladıkları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra, gençlerin, olası bir dönüşüm sonrasında oluşabilecek durum hakkındaki fikirleri tespit edilip, değerlendirilmiştir. Sahadaki görüşmecilerin isimleri ve kimlikleri, fikirlerinin ve özel yaşamlarının korunabilmesi adına olabildiğince anonimleştirilmeye çalışılmış, bu sebeple görüşme yapılan kişilerin isimleri değiştirilmiştir.

1.2 Yaklaşım

Öncelikle kentsel dönüşüm ihtimali olan gecekondu mahallelerinde gerçekleştirilen bu araştırma sahaya yaklaşım açısından özel kriterlere sahiptir. Bu makaleye kaynak teşkil eden proje kapsamında yürütülen bütün çalışmalar, mahalleliye ve mahalle ile gönüllü dayanışma gösteren kurumlara danışılarak gerçekleştirilmiştir. Anket ve görüşmelere başlanmadan önce mahalle dernekleri ile kendileri hakkında topladığımız verileri akademik çalışma ve onların yararına işler haricinde hiçbir şekilde kullanmayacağımızı taahhüt eden bir sözleşme yapılmıştır. Sözleşmede, hem verilerin kullanımı hakkında söz verilirken, diğer yandan araştırmanın her aşamasında onların görüşünün alınacağı da vurgulanmıştır. Bu sözleşmeye istinaden araştırmada kullanılacak anket ve görüşme soruları, öncelikle mahalle derneklerinden kişilerle tartışılmış, herhangi bir rahatsızlığa mahal vermeyecek bir hale getirildikten sonra araştırmaya girilmiştir. Özellikle gecekondu mahallelerinin araştırma projelerine çoklukla konu olduğu bir dönemde böyle bir yaklaşımın benimsenmesi ve mahallenin öz örgütlülüğü ile kurulan katılımcı ilişkiler çokça önemsenmiştir.

Makale, temel teorik yaklaşım olarak ise özellikle İstanbul metropolünde kentsel dönüşümün tek bir proje ile olmadığını, yıllara yayılmış olarak büyük projelerin hayata geçirilmesiyle ortaya çıktığını kabul eder. Dolayısıyla makalemiz, kentsel dönüşümü bir süreç olarak ele alarak, bu sürecin etkilerine bakmayı hedefler (Yalçınan et al., 2014, Yalçınan and Çavuşoğlu, 2008, Yalçınan et al., 2012, Yalçınan, 2014). Bu bakış açısı, aynı zamanda sürecin yalnızca büyük bir baskıyla yerinden edilmeyi getirmediğini, aksine uzun yıllar içinde kente ve kentsel yaşama eklenilebilmiş, yeni bir dayanışma ve kentleşme biçimini literatüre sokmuş olan gecekondu mahallelerinin de yukarıdan aşağı bir süreçle yeniden biçimlendirildiği ön kabulünü ortaya koyar. Dolayısıyla, bu bağlamda kentsel dönüşümün kısa bir süreçte gerçekleşmeyecek olması, gençleri bu uzun vadeli süreçte önemli aktörler, gelecekteki mahalle sahipleri olarak daha da önemli bir konuma koymaktadır.

Günümüzde gençlik dönemi, yetişkin yaşamına geçiş sürecinin uzaması nedeniyle eskisine göre daha uzun, 30'lu yaşlara uzanan bir yaş dönemini kapsamaktadır. Bu genişletilmiş gençlik süreci tartışmaları Batı ülkelerinde 1970'lerin ikinci yarısından itibaren başlar (Anatrella, 2003: 37-47). Türkiye'de ise son yıllarda özellikle orta sınıf kökenli eğitilmiş gençler üzerinde etkili olduğu belirtilmektedir (Firat, 2013: 26-53). Söz konusu durum, artık üniversite mezunlarının arttığı, erken evliliklerin gerçekleşmediği İstanbul'un eski gecekondu bölgelerinde de etkisini göstermektedir. Bu nedenle makalede yararlanılan saha araştırması verileri için 18-30 yaş grubundan gençlerle görüşülmüştür.

Gençler ve mekânsallık ilişkisi kent yoksullarının yoğunlaştığı kentsel bölgeler üzerinde gerçekleştirilen çalışmalarda sosyal bilimler literatüründe özellikle vurgulanmıştır. Thierry Blöss'e göre (1997: 73) mekânsal olan, yoksul mahallelerde yaşayan gençlerin kimlik edinme sürecinde önemli bir yer tutmakta, böylece gençler "mekânsal yazgı toplulukları" oluşturmaktadır. Mekânla ilişki, gençlerin toplumsal pratikleri ve temsilleri açısından önemlidir. Böylece mekân gençlik kimliklerinin oluşturucu unsurlarından biri olmaktadır. Mekânın hem işlevsel hem de simgesel algılanması söz konusudur (Vaissière C., 2002). Bu bağlamda gençliğin iki temel yaklaşım ile ele alındığı gözlemlenmiştir. Bunlardan biri, gençlerin geçirdikleri sarsıntılı dönem sebebiyle toplumsal – ekonomik krizlerden de çokça etkilendikleri, sürtüşme, tehlikelilik ifade ettikleri vurgusunu yapan "Tehdit Olarak Gençlik", yaklaşımının eleştirisiyle ortaya çıkan, Alain Vulbeau'nun tanımıyla "Kaynak Olarak Gençlik" (Vulbeau, 2001: 10) kavramıdır.

Bu makalede de çokça yararlanılacak bir çerçeve oluşturan, Alain Vulbeau'nun tanımıyla "kaynak olarak gençlik", gençlerin davranışlarını, çevreleriyle kurdukları ilişkiyi, mekânla kurdukları bağı ve sosyalliklerini bir olgu olarak alıp incelemeyi ifade eder. Kaynak olarak gençlik çerçevesinde yurttaşlık gençler

ile demokratik yaşamın kurumlarının biçimleri arasındaki karşılıklı ilişkilerine, özellikle dernekler ve belediyelerle olanlara gönderme yapar, katılımı önemser (Vulbeau, 2001: 13). Kentsel mekân bu bakış açısında önceliklidir; mekânda oluşan gençlik kimliğinin bir toplumsal olgu olarak kabul edilip önemsendiği ve bunun toplumsal pratikler olarak ifadesi “yabani” pratikler olarak değil, tam aksine kurumlarla potansiyel karşılaşmaları içeren ikincil sosyalleşme süreçleri olarak ele alınır. Söz konusu yaklaşımda gençlerin pratikleri hakkında fikir yürütmek önem taşımaktadır (Vulbeau, 2001: 15).

Sébastien Peyrat’ya (2001: 98) göre Fransa banliyölerindeki sosyal konut alanları bu kentsel bölgelerde yaşayan gençler için savunulması gereken bir mekân oluşturmaktadır. Bu konut alanları mekândaki gençler tarafından dışarıya karşı korunur ve bu gençlik grubu söz konusu mekânın adını taşıyarak sosyalleşir. Biz, kent yoksulları tarafından değil, kent yoksulları için oluşturulmuş sosyal konut alanlarında gerçekleştirilen saha araştırmalarına dayanan bu literatürden hareketle, içerisinde yaşayan halkın kendisi tarafından inşa edilmiş olan ve toplu konut alanlarına göre çok daha fazla aidiyet hissini besleyen gecekondular mahallelerinde, aidiyet hissini çok yoğun olduğunu, özellikle bu bölgelerde yaşayan gençlerin de mekânla özdeşleşme duygusunun oldukça güçlü olduğunu görmekteyiz.

1.3 Derbent ve Kazım Karabekir Mahallelerinin Kentsel Dönüşüm ile Karşılaşması

Kazım Karabekir ve Derbent mahalleleri, 1960’ların ortalarında kurulmuş işçi mahalleleri olarak tanımlanabilir. Bu ma-

haller, bütün altyapının, yolların, evlerin mahallede yaşayanların birlikte çalışarak inşa edildiği bir süreçle oluşmuşlardır.

Bugün ise işçi mahallesi özelliklerinin kayb olduğu, eski işçilerin emekli olduğu, sanayinin bu bölgelerde çözüldüğü ve eski işçilerin çocuklarının ise düşük ücretli hizmetlerde çalışmaya başladıkları görülmüştür. Saha araştırması sürecinde yaptığımız anketlere göre, iki mahallede de %45’ten fazla anket katılımcısı hizmet sektöründe çalışmaktadır. Her iki mahallede de çalışanların %80’den fazlası ücretli çalışandır. İş yerlerinin konutlarına yakın olması, %80’in üzerinde sigortalı olarak çalışıyor olması mahallelere dair önemli ön bilgiler arasındadır. Hizmet sektöründe çalışanlar ise en çok, kasiyerlik, mağazada satış elemanlığı, esnaflık, çeşitli sektörlerde asistanlık gibi işlerde çalıştığını belirtmiştir.

Sarıyer çevresinde bulunan fabrikalar, 1960 ve 1970’lerde bu mahallelere nüfus çekmiş, ancak fabrikaların tek tek kapanıyor olması ve Sarıyer’in finans ve teknoloji gibi alanlardaki işyerleriyle çevrilmesi bölgede sürekli bir dönüşüm yaşanmasını mecbur kılmıştır.

Derbent Mahallesi Kuşatılma Süreci

Derbent de Sarıyer’deki pek çok mahalle gibi dönüşüm sürecine çevresindeki yatırımların yoğunlaşmasıyla girmiştir. Levent ve Maslak hattının yoğun biçimde üst düzey sektörlerle hizmet eder hale gelmesiyle Derbent mahallesinin kuşatılma öyküsü de başlamıştır.

Ancak mahalleye yakınlığı açısından 1997 yılında Park Orman’ın kurulmasının mahalle üzerindeki baskının artmasında önemli bir dönemeç olduğu görülür. Park Orman, kurulduğu günden bugüne,

Şekil: 1
Tarihsel Gelişim Süreci (Derbent)

1970 Öncesi	1970-1975	1975-1980	1985-1990	1995-2000	2000 Sonrası
Mahalleye ilk yerleşimler başlar.	Nüfus artar, çevre sanayi kuruluşları artar.	1978 yılında halk eğitim merkezi kurulur. 1979 yılında elektrik mahallesinin çabasıyla gelir ve yollar asfaltlanır.	1985 yılında otobüs hattı gelir. 1987 yılında İstinye’ye bağlı olmaktan çıkar, muhtarlık statüsü kazanır.	1999 yılından sonra değişimler artar. Minibüs hatları gelir, doğalgaz döşenir.	2005 yılında dernek kurulur. 2010 yılında Darüşşafaka metro istasyonu gelir.

Tablo: 1
Mahalle kuşatılma öyküsünde ana adımlar
(Derbent)

DERBENT MAHALLESİ KUŞATILMA ÖYKÜSÜ	
1997	Park Orman'ın kurulması
2002-2005	Maslak MESA Konutları
2005	MESA'nın kurulması
2009	Acıbadem hastanesinin kurulması
2010	Darüşşafaka metro durağının açılışı
2010	3. köprü söylentilerinin başlangıcı

gündüz ve gece gerçekleştirilen büyük organizasyonların, konserlerin ev sahipliğini yapmasıyla İstanbul'un önemli çekim merkezlerinden biri olmuştur. Park Orman ile benzer işlevlere sahip olup önemli organizasyonlara ev sahipliği yapan TİM Maslak Show Center da yine mahalleye yakın bir mevkide 2005 yılında kurulmuştur. 2002 – 2005 yılları arasında Atatürk Oto Sanatkarları Yapı Kooperatifi tarafından kurulan kapalı MESA Konutları ise mahalleye komşu oluşuyla önemli bir baskı unsuru oluşturur. Sırasıyla 2009 yılında Acıbadem Hastanesi'nin kuruluşu ve 2010 yılında Darüşşafaka metro durağının tamamlanması, yine 2010 yılında Sarıyer'den geçecek olan 3. köprü söylentilerinin çıkması mahalleyi kuşatan faktörlerdendir. Tüm bu faktörlerin mahalleli tarafından bir "yerinden edilme tehdidi" olarak algılandığı görülür. Özellikle kapalı sitelerin toplumsal kutuplaşmayı artırma yolunda olduğu, kentsel yaşamı ayırttığı yine yapılan görüşmelerde mahalleli tarafından da ortaya konmuştur.

Kazım Karabekir Mahallesinin Kuşatılma Süreci

Kazım Karabekir Mahallesi'nin ci-
varları; özellikle ormana yakınlığı ve

manzarasıyla, kent merkezinden uzak olmasına karşın özel araçla kolay ulaşılabilir olmasıyla varsıl kesimin gözdesi olan sitelere ev sahipliği yapmıştır. Bu sebeple "kuşatılma" sürecini erken tarihlerde yaşayan mahallelerden biri de Kazım Karabekir olmuştur.

1980 yılında Alsit'in, 1990 yılında ise Sedadkent 'in kurulmasıyla mahalle, site duvarlarıyla çevrelenmiştir. 1990-2000 yılları, Sarıyer'in köylerinin villalaşma sürecine tanıklık eder. Köylere gidiş yolu üzerinde olan Kazım Karabekir'in bu süreçle çokça temas ettiğini söyleyebiliriz. Mahallenin kuruluşunda önemli bir yeri bulunan Tekel Fabrikası'nın kapanması da mahalle için diğer bir önemli "dönüşüm başlangıcı" olarak sayılabilir. Sitelere giden yolların genişletilmesi ve mahallenin ortasında kalan, halk arasında "Lazların Çayırı" olarak adlandırılan alana 9 adet villanın yapımı, kuşatılma sürecinin önemli kırılma noktalarından biridir. 2009 yılında Çayırbaşı – Sarıyer tünelinin yapılması ve 2010 yılında 3. köprü söylentilerinin netleşmeye başlaması, mahallelilerde yerinden edilme tehdidi yaratan önemli gelişmelerdendir.

Şekil: 2
Tarihsel Gelişim Süreci (Kazım Karabekir)

1970 Öncesi	1970-1975	1980-1985	1985-1990	1990-2000	2000 Sonrası
Mahalleye ilk yerleşimler başlar. 1969'da ilk telefon hattı çekilir.	Nüfus artar, çevre sanayi kuruluşları artar. 1974'de elektrik hattı çekilir. Haneler bu masrafı kendi karşılar. Hane başı 5-7 lira ödenir.	Sedadkent ve Alkent yapımına başlanır. 1982 yılında bazı evlerin musluklarından su akmaya başlar.	1986 yılında tüm mahalleye telefon hattı çekilmiştir. 1990'da bütün mahalleye kullanma suyu gelir.	1991 yılında mahalleye İETT otobüsü gelmeye başlar. 1992 yılında Çayırbaşı'ndan mahalleye minibüsler ortaya çıkar. 2 sokağa doğal gaz döşenir.	2004 yılında mahallenin bütününe doğal gaz gelmiştir.

KAZIM KARABEKİR MAHALLESİ KUŞATILMA ÖYKÜSÜ	
1988	Alsit villalarının yapımı
1990	Sedad Kent'in yapımı
1990 - 2000	Köylerin villalaşma süreci (Zekeriyaköy, Demirciköy...vs.)
1994	Tekel Kibrit Fabrikası'nın kapanması
2006	Yolların genişletilmesi sürecinin başlangıcı
2007	Kazım Karabekir Lazların Çayırı'nda 9 villanın yapımı
2009	Çayırbaşı-Sarıyer Tüneli inşaatı başlangıcı
2010	3. Köprü söylentilerinin başlangıcı

Tablo 2
Mahalle kuşatılma öyküsünde temel
adimler (Kazım Karabekir)

Bu gelişim süreci de Derbent ile benzer bir hikâyeyi konu alsada, mahallelerin kentsel dönüşüm ile karşılaşmaları farklı şekillerde olmaktadır.

1.4 Gençlerin Mahalle Aidiliyeti

Mahalleyi hem fiziksel-hukuksal hem de sosyokültürel boyutlarıyla ele almamız gerekir. Fransız Coğrafya sözlüğüne (1988) göre mahalle “bir kentin tarihsel evrimi içinde yerleşim yapısı, eski ya da günümüzde halen süren işleviyle ya da kentin içindeki konumu ile farklılaşan özerk kentsel bütünlüklüdür” (George, 1970). Jean François Pérouse (2004) bizi 5 işleviyle mahalleyi düşünmeye davet eder. Bu işlevlerden biri hatta belki de en önemlisi, mahalleyi “bir komşuluk birimi” olarak ailevi ilişkilerin ve yaşayanların tanışıklığının kurucu unsurlarını oluşturduğu, aile ile kent arasında aracılık eden bir toplumsal birim olarak gördüğü işlevdir (Pérouse, 2004:127-129).

Bazı güncel çalışmalar; mahallenin “biz” duygusunu oluşturan önemli bir unsur olduğuna, içsellik ve dışsallık arasındaki kimliksel dengeyi sağladığına, dayanışma ve toplumsallığı geliştirdiğine işaret etmektedir.

Saha araştırmamızda, gençlerin büyük oranda mahallede doğdukları tespit edilmiş olup, Derbent ve Kazım Karabekir mahallelerinin ikisinde de anket yaptığımız gençlerin %70'den fazlası mahallede doğmuş, diğer kısmı ise ilkököl çağında mahalleye yerleşmiştir. Bu da tüm büyüme, gelişme ve sosyalleşme evrelerini mahallede geçirdikleri anlamına gelir. Diğer yandan gençler, mahallenin

mekânsal gelişim ve değişim sürecine de şahit olarak önemli bir dönüşümün bir anlamda izleyicileri olarak önemli bir yere sahip olmuşlardır. “Bizim kendi evimiz. Önceden gecekonduydu sonra biz kat yaptık işte, bahçeli kendimize ait. Yani oturduğumuz ev şu an bize göre. Ben de burada doğdum. Komşularımız çok iyi. Burada komşuluk çok önemli bizim için.” (Elif, Derbent, 29, işçi).

Mahalleyi nasıl tanımladığını sorduğumuzda Derbent mahallesinden bir gençten aldığımız yanıt oldukça önemlidir: “Benim doğduğum yer.” (Hasan, Derbent 29, işçi) Doğduğu yer olması, gençler için oldukça önemli görülüyor, bu söz, odak grup görüşmemizde çokça tekrar ediliyor. Bir anlamda, anne babaları için “memleketleri” ne anlam ifade ediyorsa, bu gençler için de mahalleleri o anlama geliyor. Kazım Karabekir'den bir genç ise, burasının doğduğu yer olduğundan kendisi için önemli olduğunu belirtiyor ve buradan başka yere gitmeyeceğinin altını çiziyor: “Memnunum, para da versen gitmem. İnsanın doğduğu yer daha önemlidir benim için. Kalkıp şimdi Gebze'de mi oturayım? En basiti, beni buradan çıkardığı zaman sanayi bölgesine atacak. Kırsal yere götürecek. Ne yapayım ben şimdi orada? Benim için burası her şeyden avantajlı.” (Oktay, Kazım Karabekir, 25, Esnaf)

Gençler, iki mahallede de birbirinden farklılaşmayacak biçimde mahalleden memnun olduklarını belirtmektedirler, iki mahallede de mahalleden “çok memnun” ve “memnun” olduğunu belirten görüşmeciler %85'in üzerindedir (Derbent

1 Paris'te yaşayan Türkiye kökenliler üzerinde gerçekleştirilmiş bir araştırmanın verilerinden hareketle yazılmış ilginç ve güncel bir çalışma için bkz. Konuk Mahir, “Mahalle: Bir Kimlikler Kuşağı”, Toplum Bilim, Sayı 26, Nisan 2011, S. 75-82.

%86, Kazım Karabekir %96). Aynı şekilde Kazım Karabekir'deki gençlerin %76'sı, Derbent'tekilerin ise %88 kadarı mahalleden taşınmayı istemediğini belirtmektedir. Bu oran bize, mahalleden "kaçıp gitmek" istemediklerini, burada kalmaya devam etmeyi tercih ettiklerini gösterir. Kalmak istemelerinin nedenlerini yorumlayacak olursak, en başta Derbent'in artık kentin içinde kalan, ulaşım olanakları iyi bir mahalle olmasını sayabiliriz. Derbent mahallesinden ankete katılan gençlerin %100 kadarı metroyu kullandığını belirtmekte, odak grup görüşmesinde ise evlenince de burada kalmak istediklerini vurgulamaktadır. Evlenmiş ve mahallede oturmaya devam eden, Maslak'ta çalışan bir genç şöyle anlatır: "*Çocuğumu da burada yetiştirmek isterim. Baba ocağı gibi bir yer burası bizim için insan daha güvenli bir şekilde çocuklarını yetiştirebilir.*" (Hüseyin, 29, şirkette çalışıyor) "*Burası gayet iyi. Böyle yeri nerede bulacaksınız İstanbul'da, İstanbul gibi bir yerde? Metroya yakın, tam merkezde...*" (Ali, Derbent, 23, işçi). Mahalleye bağlılığın yanında mahallenin bulunduğu mekânsal bağlamın da yaşamlarında sağladığı kolaylığa vurgu yapıyorlar. Yoksul kesimin, uzak mahallelere, "kentsel sürgünler" olarak yollanmalarının neden olabileceği etkiler de bu söylemlerden yola çıkılarak araştırılabilir.

Kazım Karabekir'deki gençler ise buranın doğa ile iç içe olan halini bırakıp gitmek istemediklerini belirtmektedirler: "*Ben çevre olarak buradan memnunum. Ortamı, doğası, denize yakınlığı, ormanı...*" (Emir, Kazım Karabekir, 23, öğrenci). Diğer yandan, Kazım Karabekir'de bulunan gençler de buradan ayrılmayı kabul etseler, çeperde bir yerlere yerleştirileceklerini, bu sebeple de burayı bırakmak istemediklerini söylemektedirler. Mahalleyle kurulmuş bağılık ilişkisinin yanı sıra gençler kentsel dönüşüm sonrası sunulmuş olan alternatifleri kesinlikle istemedikleri için de kalmayı tercih ettiklerini vurgulamaktadırlar.

Gençler yaşadıkları mekânı benimsemiş olmalarına karşın, mahalledeki mekânsal kullanımlara dair çeşitli şikayetleri de bulunmaktadır. Derbent mahallesinde, %60

civarındaki görüşmeci, gençlerin vakit geçirebileceği alanların burada olmadığını belirtmiştir. Buna karşın, genel anlamda (%48 kesinlikle memnun, %26 memnun) sokak ve bahçelerin ortak kullanımından memnun oldukları görülmektedir. Odak grup tartışmasında da, birlikte bahçede toplanma, kapı önünde çay içme ve komşularla sohbet etmenin sosyal hayatlarında ne denli önemli olduğuna dair görüşler ortaya çıkmıştır. "*Rahat bir şekilde inebiliyoruz mesela kapıya, çocuklar hep kapıda.*" (Eliş, Derbent, 29, işçi). "*Çok olağan bir şey mesela çay içeceğim elimde tepsi var, olduğu gibi alıp kapıda içebilirim komşularla. Bu olağan bir durum mahallemizde.*" (Hüseyin, Derbent, 29, şirkette çalışıyor)

Gençlerle ilgili mahalleyi tercih etme nedenlerine bakıldığında ve mahallenin geneliyle karşılaştırıldığında, önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Akrabalara yakınlık mahalle genelinde ilk seçenek olurken, gençlerde akrabalara yakınlık oldukça gerilerde gelmektedir. Semti beğenenler gençler arasında, mahallenin sakinliğini ve havasını beğenenler daha yüksek oranlarda çıkmaktadır. Üstelik gençler diğer toplumsal gruplardan daha fazla sakinlik ve havayı beğendiklerini belirtmişlerdir. Aslında bu durum, mahalleye bakışın önceki kuşağa göre farklılaştığını, artık akrabalara yakın olmaktan çok mahallenin konumu, fiziksel özellikleri ve gündelik yaşama dair sunduğu konfor ile kolaylıkların önem kazandığını göstermekte, akraba ve hemşerilerden bağımsız bir mahallelilik kimliği oluşturulmaya doğru gidildiği izlenimini vermektedir.

Paulet (2001: 114) mahalle sakini için önemli olanın "gerçeklik" değil, o mahallenin neyi temsil ettiği olduğunu belirtir. Mahalle gençler tarafından "baba ocağı", "doğum yeri", "ev", "aile", "yuva", "rahat edilen yer" gibi sözlerle ifade edilmektedir. Bu bağlamda mahalle, toplumsal, mekânsal olduğu kadar duygusal ve psikolojik bir bağlılığın da kurucusudur.

1.5 Gençlerin Komşularla Kurduğu İlişkiler

Lupton'a göre "bir mahallenin özelliğini belirleyen nüfusu ile alanın karşılıklı

etkileşimidir. Mahalle hem fiziksel hem de sosyal bir alandır. Bu bağlamda alan etkisi incelemesi birçok unsuru ele almalıdır: çevre, yakınlık, inşa yapısı, altyapı, nüfusun demografik, toplumsal ve (dayanışma ağlarını mekânla özdeşleşmeyi hesaba katan) duygusal özellikleri.” (Lupton, 2003:4). Bu anlamda bakıldığında, mahallede yaşayanların çoğunu tanıyor olmak mahalleye bağlılığı kuvvetlendiren etkenlerden biridir. Mahallede kaçır kişiyi tanıdıklarını sorduğumuzda, gençlerden benzer cevaplar gelmiştir: “Ben mesela bütün mahalleyi tanıyorum.” (Elif, Derbent, 29, işçi). “Yüzlerce insan tanırım mahalleden.” (Mehmet, Derbent, 21, öğrenci). “Esnaf olduğum için bütün mahalleyi tanırım.” (Ali, Derbent, 23, işçi). Kazım Karabekir mahallesinde de gençler, tanıdıkları olduğunu belirtmiş, hatta görüşmecilerden Cem (Kazım Karabekir, 25, işçi), “Çok tanıdığım var mahallede. Bir 2000- 3000 kişi tanıyorumdur. İsmi söyleyebileceğim de yine bir 2000 tane vardır.” şeklinde açıklamıştır. Anket de odak grup görüşmeleriyle aynı paralelde çıkmakta, iki mahallede de 50’den fazla hane tanıdığını söyleyenler büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Derbent mahallesinde %60, Kazım Karabekir mahallesinde ise %55 oranında genç 50’den fazla haneyi tanıdığını belirtmektedir.

“Şehir dışında görsem ben adamı burada konuşsam bile mahallemden olduğu için rahatlıkla konuşurum orada.” (Hüseyin, Derbent, 29, şirkette çalışıyor). Bu söylem de, arada kurulan organik bağın gücünü gösterir niteliktedir. Gençlerin çoğunluğu, mahallelerinde komşuluktan memnun olduğunu (anketimize göre gençlerin %94’lük kesimi komşuluk ilişkilerinden memnun) sitelerde, apartmanlarda bu dayanışmayı bulamayacaklarını belirtmektedirler. “Sitede komşuluk yok ama burada komşularımız çok iyi. Sitelerde komşuluk ölüyor.” (Hasan, Derbent, 29, işçi).

Komşuluk ilişkileri ile ilgili olarak ev işlerini, kışlık erzak hazırlama gibi büyük işleri ortak yapıp yapmadıklarını sorduğumuzda ise, Derbent’teki gençlerin %55’i, Kazım Karabekir’deki gençlerin ise %30 kadarı bunu yaptıklarını belirtmektedir. Odak grup görüşmesinde “ev konforu

mu yoksa komşuluk mu sizin için daha önceliklidir?” tartışması başlattığımızda, gençlerin hepsi tereddütsüz olarak komşuluğun daha önemli olduğunu vurgulamıştır. Kazım Karabekir mahallesinden Dicle (18, öğrenci), “(Komşumuza) Evi bile emanet edebiliyoruz yani en azından. Anahtarımı verip de mesela evimde bir evcil hayvanım varsa bırakabiliyoruz. Sen girersin, çiçeği vardır, çiçeğini sularsın. Hayvanın varsa hayvanına bakarsın, yemini verirsin.” şeklinde belirtmektedir.

Mekânsallık duygusu; temel olarak kolektiftir ve doğrudan yere bağlılıktan çok, kişiler ve topluluklar arasındaki ilişki biçimine bağlıdır. Bu nedenledir ki, gençler, mahalleyi sevdiğini, oradan ayrılmak istemediklerini söylerlerken, diğer yandan da komşuluk ilişkilerinin önemini vurgulamaktadır. Mahalleli gençler için de en önemli etken birlikte yaşayabilmek, aynı kişilerle, aynı sosyal çevre içerisinde yaşamını sürdürebilmektir.

Mahallede, yalnızca konut sahiplerinin değil, kiracıların da uzun yıllardır oturduğu, mahalle içinde ev değiştirerek yaşamlarını sürdürdükleri anket sonuçlarımızda ortaya çıkmıştır. Gençlerle yaptığımız görüşmede de, kiracı olarak mahallede yaşayan bir gencin şu sözü, durumu vurgulamaktadır: “Babam buraya 16 yaşında gelmiş, şimdi 52 yaşında. Hep kiracıymış, hiç bir yere gitmemiş.” (Ali, 23, işçi)

Gençler, mahallede kendilerini güvende hissettiklerini çoğu kez vurgulamaktadır. “Mesela biz burada saat 12’de kapıya çıksak, burada bir zarar gelmez bize. Abimlere gidiyorum Gültepe’ye, balkonda oturmaya korkuyorum. Çok fark ediyor yani. Ben burada saat 12’de başka bir sokağa rahatlıkla gidebilirim. Başıma bir şey gelmez burada, korkulacak bir şey yok.” (Elif, Derbent, 29, işçi).

Gecekondu örneğinde mahalleliler kendi konutlarını inşa ederek, bu konutların yasallaştırılması ve altyapı hizmetlerine kavuşması için birlikte mücadele vererek mekânla güçlü bir ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla gecekondu mahalleleri ile sosyal konut bölgeleri arasında toplumsal ilişkiler açısından önemli bir fark mev-

cuttur. Bu önemli fark Fransa'da sosyal konutlar (HLM) ile teneke mahalleleri karşılaştıran çalışmalarda veciz bir şekilde örneklendirilmiştir. Bu konuda Abdelmalek Sayad (1998: 103-124) Nanterre hakkında yazdığı monografide; sosyal konutlarda yabancılaşma, tüm olumsuz altyapı koşullarına karşın "teneke mahallelerde" [bidonville] ise kişilerin mahalleye güçlü bağlarını tespit etmiştir. Sayad bu farkı şöyle betimler: "Eğer teneke mahalle bir 'Arap konutu' olarak görülüyorsa bunun nedeni Araplar tarafından kendileri için inşa edilmiş olmasındandır, bu konutu ikame için inşa edilen konut için 'Arap için yapılmış konuttur.'" Aynı şekilde Colette Pétonnet (1979); sosyal konutlara yerleştirilen eski "teneke mahalle" sakinlerindeki komşuluk dayanışması yoksunluğu duygusunun, ne kadar etkili olduğunu tespit etmiştir.

Mahallede yaşayanlara bağlılık bir diğer yandan bakıldığında ekonomik bir bağlılığı da beraberinde getirmektedir. Gecekondu mahalleleri, önemli bir ekonomik dayanışma örüntüsüdür. Mahalle içerisindeki tanışıklık, yüz yüze ilişkiler ekonomik olarak birbirine güveni beraberinde getirmekte, bu güven ve ekonomik dayanışma örüntüsü yalnızca mahallenin eskileriyle sınırlı kalmamakta genç kesimde de aynen devam etmektedir.

Derbent mahallesinin bütününde veresiye alışveriş yaparım diyenlerin oranı %83 civarında olup, gençlerde de bu oran %81'e varmaktadır. Kazım Karabekir mahallesindeki gençlerde ise, bu oran yine %70'in üzerindedir. Veresiye alışveriş, günümüz dünyasının kredi kartı olanaklarını kullanmayı gereksiz kılarak, kişisel güvene dayalı olarak yapılan bir alışveriştir, bu anlamıyla da gecekondu mahallelerinin ekonomik dayanışmasının önemli simgelerinden birini oluşturur.

Derbent mahallesindeki gençlerin %80'inin, Kazım Karabekir mahallesindeki gençlerin ise yine %70'den fazlasının komşusundan borç alabileceğini düşünmesi ekonomik dayanışma ve mahallelilik ilişkilerinin derinliği üzerine önemli bir veriyi bizlere sunmaktadır.

1.6 Kentsel Dönüşüm Algısı

Kentsel ayrışma süreciyle kentsel dönüşüm projelerinin uygulanması birbirine koşut olarak gerçekleşmektedir. Kent merkezinde ve çeperindeki bazı bölgelerin mutenalaştırılması hem mekânsal hem de sosyal ayrışmayı ortaya çıkarır. Bu bağlamda istenmeyen unsurların dışlanması, seçkinlerin yaşam alanlarının homojenleştirilmesi söyleme de yansımaktadır. Dolayısıyla kentsel dönüşüm algısı yalnızca bu adla ortaya çıkan plan ve projeler bağlamında değil, tüm büyük ölçekli, büyük yatırımları barındıran kentsel projeler bağlamında ele alınarak sorular bu perspektiften sorulmuştur.

Gençlerle yapılan görüşmelerde, kentsel dönüşüme doğrudan bir karşı çıkış olmadığı görülmüştür. Bu yaklaşımı "Kentsel dönüşüm bence, daha sağlıklı bir yaşam ortamı oluşması." (Veli, Derbent, 26, işçi) şeklinde ifade eden Veli, daha sonra, kentsel dönüşümün kendiliğinden kötü bir süreç olmadığını, yanlış uygulamalar yapıldığını belirtmektedir. Elif ise; "Aslında güzel dairelerimiz olsa güzel bir ortamda kendimize ait daha iyi evler olsa, yine birlik beraberlik olsa, komşulardan ayrılmadan yeni evler yapılırsa, o da güzel bir şey bence. Güzel bir evde yaşamak isteriz açıkçası. Kendi yaşadığımız evden de memnunuz ama daha güzel olabilir. Depreme dayanıklı olabilir mesela." (Elif, Derbent, 29, işçi) şeklinde kentsel dönüşüme dair kendi taleplerini ortaya koyar. Bu algıda "Kentsel yenilemeyi" hedefleyen bir dönüşüm söz konusudur. Bu gibi kentsel dönüşümün aslında kötü olmadığına dair görüşler olmasına karşın, çeşitli bölgelerde yapılan kentsel dönüşüm projeleriyle ilgili (Sulukule, Tarlabası, Dikmen, Ayazma...vs.)² uygulamaları nasıl bulduklarını sorduğumuz gençler, büyük oranda bu uygulamaları olumsuz olarak nitelendirmişlerdir. Her bir projeden haberdarlığı ayrı ayrı inceledikten sonra, bu projeleri nasıl buldukları sorulmuş, iki mahalleden de her proje için %80 ile %95 aralığında "olumsuz buluyorum" yanıtı alınmıştır.

Kazım Karabekir'deki genç odak grup görüşmesinde, 'kentsel dönüşüm olsa ne

² Bu projelerle ilgili yapılan araştırmalara dair bkz. Sulukuleplatformu 2007. Sulukule Platformu'ndan Ull'ye 'Başarılı Kentsel Kara Mizah Uygulamaları' Ödülü. In: Aysun Koca, Ç. O. Ç., Esra Kaya, Gürkan Akgün (Ed.) Kentleri Savunmak. İstanbul: Nota Bene, Ezme, A. 2014. Advocacy Planning In Urban Renewal: Sulukule Platform As The First Advocacy Planning Experience In Turkey. Master, University Of Cincinnati. Kuyucu, T. & Ünsal, Ö. 2011. Neoliberal Kent Rejimiyle Mücadele: Başibüyük ve Tarlabası'nda Kentsel Dönüşüm ve Direniş. In: Sökmen, M. G. (Ed.) İstanbul Nereye? İstanbul: Metis Yayınları, Erman, T. 2016. Mıy Gibi Site: Ankara'da Bir Toki-Gecekondu Dönüşüm Sitesi, İstanbul, İletişim Yayınları.

olurdu?’ sorusu hakkındaki tartışmaların en temel odağında, bahçeleri kaybetme korkusu yatmaktadır. Dicle, “*Bence bu kentsel dönüşümde en büyük sıkıntı bahçe olacak. Çünkü şu anda oturduğumuz yerde herkesin kendine ait bir bahçesi var. Başlı sıkıştığı zaman, canı sıkıldığı zaman, anahtarını unuttuğu zaman, gidecek yeri olmadığı zaman, açıkta kendi bahçesinde oturabiliyor. Koskoca bir binanın, oturup da küçücük bahçesinde... o bahçe hiçbir şekilde koskoca binaya yetmeyecek. Bu kadar bir alana bir apartman yapılırsa bunun çeyreği kadar bahçe vereceksiniz. Çok küçük bir parça vereceksiniz ki bu da o apartmanda oturan insanlara hiçbir şekilde yetmeyecek. Ben hiçbir şekilde kentsel dönüşümü onaylamıyorum.*” şeklinde belirtmektedir.

Dolayısıyla, mahallelerinin yenilenmesi, daha iyi evlere sahip olma fikrine karşı çıkmayan gençler, bugüne kadar Türkiye ölçeğinde uygulanan büyük kentsel dönüşüm projelerine karşı çıkmaktadırlar, bu da göstermektedir ki mahalle gençliği, mevcuttakinden daha farklı, kendi taleplerini de içerecek, daha hassas ve yerinde bir yenilenme süreci beklentisi içerisinde.

Gençlerin, mahallelerinin çevresinde bulunan özel hastane, metro gibi büyük yatırımlara çok net karşı çıkmazken, kapalı sitelere ilişkin ciddi bir gerginlik içerisinde oldukları gözlemlenmiştir. “*Maslak Acıbadem’in olması, Mesa’nın olmasının bana ve çevremdeki arkadaşlara hiçbir faydası yok. Kesinlikle yok.*” (Hüseyin, Derbent, 29, şirkette çalışıyor). Kazım Karabekir mahallesinin ise hemen komşusu olan Sedadkent’in kapalı bir site olmasından rahatsız olup olmadıklarını sordüğümüzda ise gençler, bunu çok önemsemediklerini belirtmişler, ancak orada yaşayanların kendilerini bütün şehirden “soyutladığını” vurgulamışlardır. Mahalleden Cem, “*Ben üniversitede okurken 4 sene sitede oturdum. Hiç komşuluk ilişkileri yok. Bir kere bile konuşmadım, selamlaşma bile yok.*” (Kazım Karabekir, 25, işçi) şeklinde kapalı sitelerle ilgili görüşünü dile getirmiştir.

Diğer yandan, gençler büyük yatırımların, kendileri üzerinde çeşitli olumsuz etkileri olduğunu da farkında görünmektedir:

“*Mesela örnek vereyim, metro yapıldı mahalleye yanına da İspark geldi. Ben arabamı yukarıya park edemiyorum. Benim babam hasta. Sarıyer’de işi olduğu zaman araçla metronun oraya çıkması gerekiyor, eskiden çıkıp bırakıyordu. Şimdi İspark oldu, boş yer bulamıyor. Balsa da ücretli... Bu bizim için dezavantaj. Baktığımızda ülkemiz geliyor, mahallemiz geliyor ama bize dezavantajı var. Faydası olmuyor yani.*” (Hüseyin, Derbent, 29, şirket çalışanı)

Derbent mahallesindeki gençlerin ise komşuları olan MESA sitesiyle ayrıca gerginliklerinin bulunduğu, bu gerginliklerin kimi zamanlarda karşılıklı tartışmalara yol açtığı da görülmüştür. “*Ben rahatsız oluyorum yani bize karşı ikinci insan muamelesi oluyor biraz.*” (Mehmet, 21, öğrenci). “*Biz giremiyoruz onlar istedikleri gibi gezip tozuyorlar. Ben çok gördüm Derbent’li çocuklar parka girip oynayamıyorlar, çöp tenekesine çıkıp bakıyorlar, çok şahit oldum. Asıl ayrımcılığı yapan onlar oluyor aslında. Biz ayrımcılık yapmıyoruz, kendi kendine huylanıyorlar aslında.*” (Hüseyin, 29, şirkette çalışıyor)

Derbent mahallesinde, sitelerin güvenlik duvarlarının %79 oranında rahatsız edici bulunması, site sakinlerinin mahalleye rahatça girmesine karşın, gecekonduların mahallesine gençlerinin o sitelere giremiyor olmasının yarattığı sorun toplumsal bir gerginliği beraberinde getirmektedir. Bu soruyu mahalle geneline yönelttiğimizde de, %60'lara varan bir oranla durum rahatsız edici bulunmaktadır, fakat gençlerin bu konuda daha hassas ve kırılabilir oldukları da anket sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kolluoğlu ve Bartu Candan (2010: 12) bu konuyla ilgili önemli bir saptama yaparlar: “2000’ler İstanbul’unda mekân siyaseti “yerinden koparılmış”, anonim, içe dönük, dışa kapalı, yerelle ilişkisi sınırlı, farklı grupların birbirleriyle karşılaşmasını sınırlandıran mekânlar üreterek, toplumsal ayrışma süreçlerini körüklüyor ve derinleştiriyor. Sosyal ve mekânsal ayrışmaların bu

kadar yoğun yaşandığı bir şehirde farklı toplumsal gruplar arasındaki ilişkilerin sonuçları; böyle bir şehrin sahiplerinin ve kullanıcılarının kimler olacağı; bu sürecin nasıl bir şehirlilik ve şehir hayatı üreteceği üzerine çok ciddi düşünmek gerekiyor.”

Mahalle sınırları içerisinde kalan MESA sitesinde yaşayanların mahalleli sayılıp sayılmayacağını sorduğumuzda %86 oranında -onların mahalleli olmadığı- yanıtı alınmıştır ki bu da aradaki duvarın sosyal ilişkilere dair de ciddi bir duvar ördüğünün göstergesidir. Bu koparılmışlık, içe dönüklük, Sarıyer’de bulunan pek çok kapalı sitede karşımıza çıkarken, gecekondu mahallelerinde ise, bunun tam tersi dışa dönüklük ve her anlamda bir bütünleşme çabasının var olduğu tespit edilmiştir.

Türkiye’de yeni kentsel dönüşüm biçimi, büyük, kapalı ve lüks bir site, yanında toplu konut benzeri yoksul kesimin ikamet edeceği alanlara doğru evrilmektedir. Bu yeni eğilim, araştırmamızın odağındaki iki mahallede görüldüğü gibi özellikle gençleri rahatsız etmekte, kapalı sitelerle, görece yoksul kesimi birbirinden daha da kopartarak toplumsal yapıda kırılmalara yol açmaya doğru gidebilecektir. Başbüyük mahallesinde yapılan toplu konut uygulaması bu yeni eğilimin ilk örneklerinden sayılabilir, ikinci bir örneğin Derbent mahallesinde yapılması halen gündemdedir. Komşu siteden rahatsızlığın Derbent mahallesi hakkında düşünülen bu yeni projelerle de ilişkili olabileceği düşünülebilir.

Kentsel dönüşüm tehdidinin ortaya çıktığı yıllardan itibaren, gecekondu mahallelerindeki toplumsal yapı ve örgütlülük oldukça değişmiş, mahallelilerin yaşamında dernek faaliyetleri, kooperatif toplantıları, kentsel dönüşüm seminerleri ve benzeri etkinlikler çokça yer almaya başlamıştır. Bu durumun gençler üzerinde nasıl bir izlenim bıraktığını sorguladığımızda, mahalle geneline göre çokça farklılaşan cevaplara rastlanmamıştır. Gençler, kentsel dönüşüm üzerine kendi aralarında da konuştuklarını belirtmişlerdir. Anketimize katılan Derbent mahallesinden gençlerin

%78 kadarı, Kazım Karabekir mahallesinde ankete katılan gençlerin ise %50 kadarı aralarında kentsel dönüşüm üzerine konuştuklarını belirtmiştir. Bu sonuç, gençlerin de meseleye dair çeşitli görüşleri tartıştıklarını, mahallede olup bitene kayıtsız kalmadıklarını gösterir. Bununla birlikte gençlerin önemli bir oranı, bu konuşmaların birliği ve beraberliği güçlendirdiğini düşünmektedir.

Derbent mahallesinde, kentsel dönüşüm süreçleri ve söylentileri başladığı günden itibaren bir gelecek korkusu hakim olmuştur. Bu gelecek korkusuyla mahalleden 40 hane, inşaat şirketiyle anlaşıp başka yere gitmiştir. Mahalleden ayrılma durumu, tüm mahalleliyi etkilediği gibi, gençler arasında da tepkilere yol açmıştır. “*Bence onların gitmesi bizi daha güçlü kıldı.*” (Veli, Derbent, 26, işçi). “*(Onların mahalleden gitmeleri) Güçlendirdi de bazı kısımlar hakkında öyle düşünemiyorum. Bazıları kendi çıkarlarını düşündüğü için ayrıldı. Kendini düşünenler de oldu.*” (Mehmet, Derbent, 21, öğrenci). Kazım Karabekir’de ankete katılan gençlerin %30’a yakını ise, kentsel dönüşüm söylentileri sonrasında rant söylentilerinin de arttığını belirtmektedirler.

1.7 Sonuç: Kentsel Dönüşümün Bölücülüğü

Kentsel dönüşümün, mekânlar, toplumsal gruplar ve hatta kuşaklar arası çeşitli bölünmeler meydana getirdiği tespit edilmiştir. Özellikle de Derbent için öngörülen projenin, mekânsal olarak da kapalı siteler ve gecekondu mahallesi sakinlerinin oturacağı diğer apartmanlar olarak ciddi bir mekânsal “parçalanmaya” yol açacağı görülmektedir. Kazım Karabekir mahallesinin genç sakinleri ise, henüz doğrudan bir proje tarafından etkilenmese de, söylentiler ve bunun yarattığı güvensizlik hissinden rahatsızlık duymaktadır.

Gençlerin konut, mahalle ve sokak ile ilişkileri, her ne kadar geçmişten gelen ve gecekondu mahallelerinde eskiden beri tüm akademik araştırmalarda sözü edilen ekonomik ve toplumsal dayanışma, mahalleye bağlılık gibi özellikleri barındırsa da, geleceğe bakış ve beklentiler açısından

önemli ölçüde bir önceki kuşaktan farklı bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Gecekondu mahallelerinin kuruluşunu gerçekleştiren ilk kuşak ve konut güvencesi için mücadele veren ikinci kuşak ile bugünkü gençleri karşılaştırdığımızda, artık gençlerin çevresiyle ilişkisini çok daha farklı bir şekilde kurguladığı gözlemlenmektedir. Araştırmanın yürütüldüğü mahallede gençlerin bir kısmı plazalarda çalışmakta, üniversite eğitimi almış ya da eğitimini sürdürmekte, AVM'leri aktif olarak kullanmakta ve kent merkeziyle doğrudan ilişki kurmaktadır. Derbent ve Kazım Karabekir mahallelerinde yaşayan gençler, önceki kuşaklardan farklı olarak kentte yaşanan değişimlerle birlikte kente entegre olmuş, kentsel yaşamın her türlü faaliyetinde yer alarak, hizmet ve hatta üst düzey hizmet sektöründe çalışmaya başlamıştır. Buna karşın, bu mahallelerin gençleri, mahallenin değişmesine karşı çıkmamakla birlikte, bu mahalleyi terk etmeye, mahallenin parçalanmış, duvarlarla ayrılmış mekânlar toplamı haline gelmesine, mahalleliler arasında kurulan ilişkilerin dönüştürülmesine kesinlikle karşılar.

Gençlerin kentsel dönüşüme bakışı, yaşam tarzları, gelecekte beklentilerinde farklılaşmış bir yaklaşımı olsa da, mekânsal aidiyet ve mahalleli olma durumuna atfettikleri önem, tüm bu değişimlere rağmen yoğun biçimde korunmuştur. Yapılan görüşmelerde mahalle, gençler tarafından "baba ocağı" olarak nitelendirilmiş ve geçmişten gelen toplumsal dayanışma ilişkilerinin korunması konusunda da gençler arasında bir dil birliğine rastlanmıştır. Yakın çevrelerindeki mekânsal değişikliklerin mahalleleri için bir tehdit oluşturacağını varsaydıklarında ise mahalleli kimliğini koruma adına kendilerinde çeşitli hassasiyetlerin olduğu görülmüştür.

Kentteki konut taleplerinin, site yaşamı doğrultusunda değişmesi ile birlikte, gençlerde site hayatına öykünme de görülmüştür. Site yaşamının getirdiği kolaylıklar, bugüne kadar zorlu bir konut mücadelesine tanıklık etmiş gençler için

zaman zaman olumlu bulunmuştur. Bir kısım genç için, mahalle sınırları içerisinde, aynı toplumsal yapıyı koruyan, mahalleli ile birlikte kurgulanan bir mekânsal dönüşümün olumlu karşılanacağı söylenebilir. Bunun yanında, iki mahallenin de gençleri, mahallenin şu anki mekân kullanımlarından, bahçelerden, kamusal kullanımlardan ve sokaklardan vazgeçmeyeceklerini vurgulamaktadırlar.

Gençlerin yukarıda aktardığımız site hayatı algısı, kesinlikle Bezirganbahçe örneğinde³ gördüğümüze benzer, yaşayanların memnuniyetsizliğinin çeşitli akademik araştırmalarla ortaya konduğu sitelerin sunduğu koşullardan farklıdır. Birlikte yaşanan, kamusal mekânların, sosyalleşme imkânlarının çok daha fazla olduğu bir mahalleden bahsedilmektedir. Dolayısıyla mevcut koşullarda kentsel dönüşümün algıyı ve hayatı dönüştürücü yapısına karşın, mahalleli gençler bu dönüşüme direnmekte ve halen mahallelilik, dayanışma ilişkilerini korumaya çalışmaktadır●

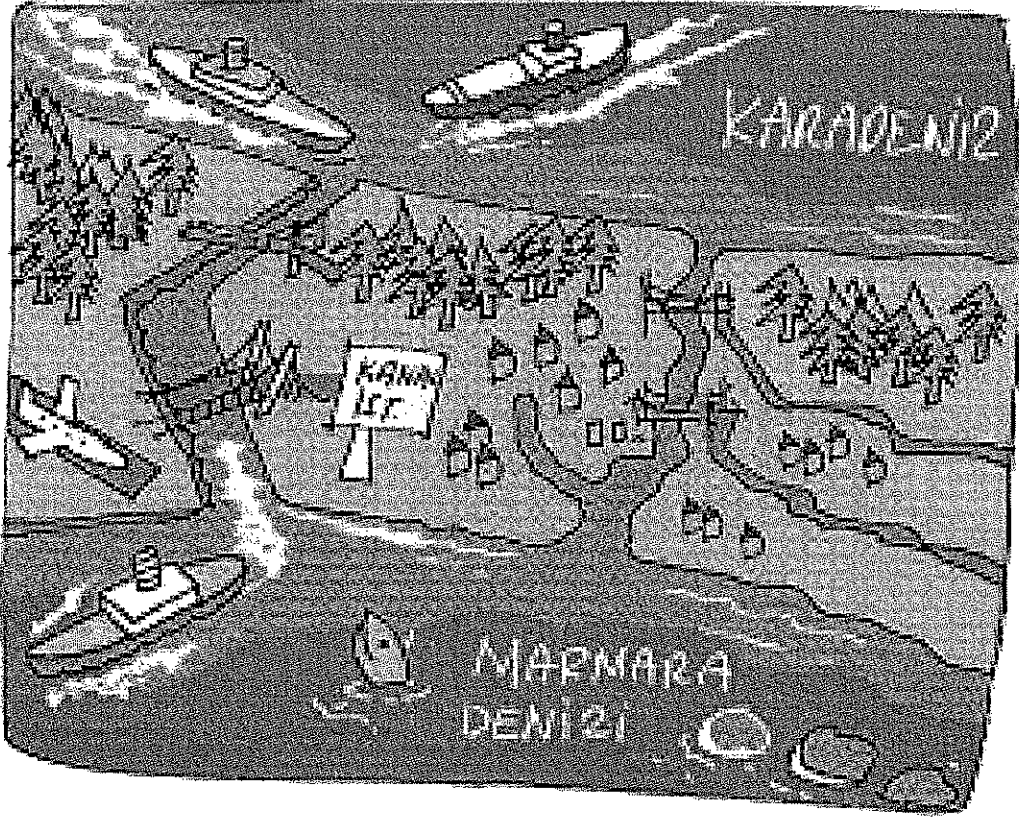
³ Bkz. Baysal, C. 2010. İstanbul'u Küresel Kent Yapma Aracı Olarak Kentsel Dönüşüm ve Arındaki Konut Hakkı İhtaller: Ayazma(N)'Dan-Bezirganbahçe'ye Tutunamayanlar, Master Degree, Bilgi University.

Kaynakça

1988. *Dictionnaire de L'urbanisme et de L'aménagement*. Paris: PUF.
- Anatrella, T. 2003. Les Adolescents. Etudes. 7, 37-47
- Bartu Candan, A. & Kolluoğlu, B. 2010. *1990 Sonrası İstanbul'da Kentsel Dönüşüm ve Sosyal Tabakalaşma*. İstanbul: Tübitak.
- Baysal, C. 2010. İstanbul'u Küresel Kent Yapma Aracı Olarak Kentsel Dönüşüm ve Ardındaki Konut Hakkı İhlaller: Ayazma(N)'Dan-Bezirgânbahçe'ye Tutunamayanlar. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bilgi University.
- Blöss, T. 1997. *Les Liens De Familles*, Paris: Puf.
- Erman, T. 2016. *Mış Gibi Site: Ankara'da Bir TOKİ-Gecekondu Dönüşüm Sitesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ezme, A. 2014. Advocacy Planning in Urban Renewal: Sulukule Platform As The First Advocacy Planning Experience in Turkey. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. University of Cincinnati.
- Fırat, D. 2013. Bitirilmeyen Gençlik. İçinde: Lüküslü D., Yücel, H., *Gençlik Halleri*, İstanbul: Efil Yayınları. s. 26-53.
- George, P. 1970. *Dictionnaire De La Géographie*, Paris: Puf.
- Kuyucu, T. & Ünsal, Ö. 2011. Neoliberal Kent Rejimiyle Mücadele: Başbüyük ve Tarlabası'nda Kentsel Dönüşüm ve Direniş. İçinde: Sökmen, M. G. (Ed.) *İstanbul Nereye?* İstanbul: Metis Yayınları. s. 85-106.
- Kuyucu, T. Ü., Özlem; 2010. Urban Transformation As State Led Property Transfer: An Analyses Of Two Cases Of Urban Renewal in Istanbul. *Urban Studies*, 47, s. 1479-1499.
- Lupton, R. 2003. *Neighbourhood Effects: Can We Measure Them and Does it Matter?*, Case Paper 73, London: London School Of Economics. Centre For Analysis Of Social Exclusion.
- Paulet, J. P. 2001. *Géographie Urbaine*. Paris: Armand Colin.
- Pérouse, J. F. 2004. L'Interroger Le Quartier Quelques Repères Terminologiques Et Méthodologiques. *Anatolia Moderna*. X. S. 127- 129.
- Pettonnet C., 1979, *On Est Tous Dans Le Brouillard - Ethnologie Des Banlieues*, Paris: Galilée,
- Peyrat, S. 2001. La Cité: Une Nation De Jeunes. In: Vulbeau, A. (Ed.) *La Jeunesse Comme Ressource*. Paris: Erès Editions.
- Sayad, A. 1998. Un Nanterre Algérien, *Terre De Bidonvilles*. Paris: Autrement.
- Sulukule Platformu 2007. Sulukule Platformundan Uli'ye 'Başarılı Kentsel Kara Mizah Uygulamaları' Ödülü. İçinde: Aysun Koca, Ç. O. Ç., Esra Kaya, Gürkan Akgün (Ed.) *Kentleri Savunmak*. İstanbul: Nota Bene.
- Şen, B. 2006. Kentsel Gerilemeyi Aşmada Çelişkili Bir Süreç Olarak Soylulaştırma: Galta Örneği. Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Türkün, A., Şen, B., Ünsal, B. & vd. 2010. *İstanbul'da Eski Kent Merkezleri ve Gecekondu Mahallelerinde Kentsel Dönüşüm ce Sosyo-Mekânsal Değişim*. Ankara: Tübitak.
- Ünsal, B. 2006. *Neoliberal Küreselleşmenin Kentlerde İnşası: Akp'nin Küresel Kent Söylemi ve İstanbul'u Kentsel Dönüşüm Projeleri*. *Planlama Dergisi*. İstanbul: Şehir Plancıları Odası. S.53-63.
- Vaissière, C. 2002. Les Sociabilités Adolescentes Dans Les Quartiers Difficiles, içinde: *Veî Enjeux*. No: 129, 41.
- Vulbeau, A. 2001. *La Jeunesse Comme Ressource*. Paris: Erès Editions.
- Yalçınan, M. C. & Çavuşoğlu, E. 2008. *Kentsel Dönüşüm Süreçlerine Bağlı Yeni Sınıf Dengelerinin İnşasında Toplumsal Muhalefet: Taraftar ve Stratejiler. Kentsel Yeniden Yapılanma: Kazananlar – Kaybedenler*. İstanbul: Şehir Plancıları Odası.
- Yalçınan, M. C. Olgun, Ç. Çılgin, K. Dündar, U. 2014. İstanbul Dönüşüm Coğrafyası. İçinde: Candan Bartu, A. & Özbay, C. (Eds.) *Yeni İstanbul Çatışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yalçınan, M. C. Çılgin, K. & Çalışkan, Ç. 2012. İstanbul Dönüşüm Coğrafyası. 3. *Kentsel ve Bölgesel Araştırmalar Sempozyumu* (Kent, Bölgeler, Metropolit Alanlar, Büyükşehirler: Değişen Dinamikler ve Sorunlar) Ankara: Kentsel Ve Bölgesel Araştırmalar Ağı.
- Yalçınan, M. C. Yücel, H. Yücel, D. S. & vd. 2014. Sarıyer Gecekondu Mahalleleri Örneğinde Kentsel Dönüşüm Süreçleri ve Bu Süreçlerin Sosyo-Ekonomik Ve Fiziki Etkileri. Ankara: Tübitak.

TÜRKİYE'DE KENTSEL KİMLİKLER ve KENTSEL HAREKETLER

KENT VE İMGESİ İSTANBUL ÖRNEĞİ

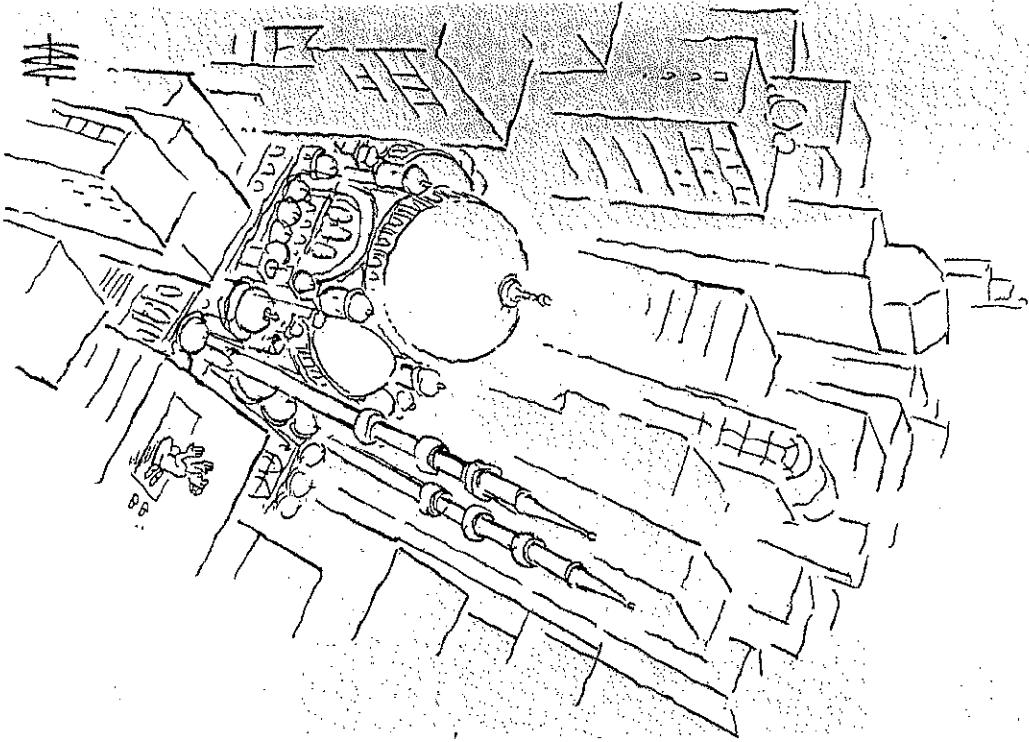


13-14. Hafta: Kent ve imgesi: İstanbul Örneği

BORA Tanıl, "Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih"', *Mediterraneans* 10, Sonbahar 1997, s.149-157.

ÖZKAN Derya, "Şark şehriden "cool" İstanbul'a Değişen İstanbul Tahayyülleri", *Birikim*, no:277, s. 76-83.

BORA Tanıl, «Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih'i", in Meditteraneans 10, Senebahar 1997, İstanbul özel Sayısı, s.149-157



Türk sağının İstanbul rüyaları: Global şehir, Fatih'in İstanbul'u ve "yeniden fetih"

Ülke nüfusunun beşte birini barındıran İstanbul, iktisadi hayatın ve medyanın merkezi oluşuyla, kimi zaman "yerlilerini" bile şaşıraran dinamizmiyle, tarımsız Türkiye'nin merkezi. Tabiiatıyla bütün siyasal gruplar, toplumsal aktörler, düşünce hareketleri nezdinde İstanbul'un özel bir yeri var: Etkinlik kazanmak için mutlaka İstanbul'da kök salmaya, İstanbul'a nüfuz etmeye mecburlar. Dahası, nasıl bir İstanbul imgesine sahip olduğun, bir siyasal-toplumsal aktörün karakteri hakkında başlıbaşına fikir veriyor. İstanbul'un sadece mekânının değil, imgesinin de fetih önemli.

1990'li yıllarda, veya o hariciylemleyle "2000'e yaklaşırken", toplumsal-siyasal tahayyüle hakim olan İstanbul imgesinin, neoliberalizmin kaynaklı bir imge olduğunu düşünüyoruz. Global şehir imgesi, bu. Ulus-devletlerle birlikte "milli ekonomilerin" de çözüldüğü globalleşme döneminde, ekonomik merkezler olarak global şehirler öne çıkıyor. Hızlanan ve akışkanlaşan uluslararası sermayeden olabildiğince büyük pay kapabilecek coğrafi konuma, teknolojik altyapıya, servise, insan kaynaklı kalitelere sahip düğüm noktaları. Bir şehir ve imgesi, bizzat araç malına dönüşüyor bu tasarımda. Şehirden

ticaret-finans merkezlerini, merkezdeki vitrin-mekânları anlayan, tarihi ve nostaljiyi pazarlamada kullanılan, şehrin geri kalanını ve varoşları dışlayan, kriminalize eden ve yoksullaştıran global şehir projesini, İstanbullu büyük sermaye, medya ve yükselen yeni orta sınıflar tutkuya paylaşıyor.

Bu arzuyu çizilen İstanbul imgesinin, sadece sağ çevrelere değil sosyal demokratlara da damgasını vurduğu, 1994 başındaki yerel seçim kampanyasında görüldü. Bütün partilerin adayları, İstanbul'un "global şehir" iahına otumması hulliyasını dile getirdiler. Merkez-sağ partiler gönül rahatlığıyla, sosyal demokratlar onlarla yarışmaya çalışarak... MHP gibi faşist bir parti bile, aday gösterdiği uluslararası mimar Ahmet Vekîf Alpy'n kişiliği ve mesajlarıyla "kozmpolit dünya kenti İstanbul" imajına uyum sağlamaya cabaladı.

Siyasal retorığı "global şehir" projesi ile açık çelişki içinde görünen tek parti, İslamcı RP idi. RP, örneğin gecekondular ve göçmenler konusundaki savunmacı tutumuna veya kozmopolitan imgelelere cephe alıyorsa, "global şehir" e karşı bir "yerli" ve "öz" İstanbul'u öne çıkarıyor. Ancak yürüyün altına bakıldığında, tıpkı genel olarak modernleşmeyle ilişkisizdeki gibi, RP'nin "global şehir" projesine, ona kültürel düzeyde "alternatif" bir anlam yükleyerek eklenmeye cabası söz konusu: Alternatif bir global şehir tasarımı, yani, İstanbul'un İslami ve/veya neo-Osmanlı bir bölgesel hegemonyanın simgesi hatta o hegemonyanın kurulmasının bir aracı, jeokültürel odağı olarak hayal edilmesi... RP, "yerli" ve "öz" İstanbul'la ilgili geleneksel sağ imge ile neoliberal "global şehir" imgesi arasındaki kararsız konumuyla, eski ve yeni sağın İstanbul imgelerinin düğüm noktasını temsil ediyor.

İstanbul, Türk milliyetçiliğinin ve İslamcılığının popüler tarih algısında vadedilmiş topraklar. Hazreti Muhammed, Konstantinopol'ün bir gün "büyük bir kumandan ve askerleri" tarafından fethedileceğini müjdelmiş ve neredeyse Osmanlı sultanı Fatih'i tarif etmiştir. İstanbul, gerek Peygamberce müjdelenmiş oluşuyla gerekse Osmanlı İslam uygarlığının emperyal hegemonyasının merkezindeki tarihi konumuyla kamu bir şehirdir, "dünyanın ve İslam âleminin gözbebeği"dir, "the" İslam şehridir. Ancak İslamcı ve milliyetçi-muhafazakâr tasavvura göre, bu İstanbul, aynı zamanda yitmiş, yitirilmiş bir İstanbul'dur.

Modernleşme ve Batılılaşma, İstanbul'un kimliğini dejenere etmiştir. İstanbul'un fiziki güzelliğini yitirmesi de Batılılaşma sürecine bağlıdır. İslamcı edebiyatçı Mustafa Miyasoğlu, Cumhuriyet edebiyatının uzun bir dönem boyunca İstanbul'u bir konu olarak unutturmaya cabaladığından söz eder.

İstanbul'un bu dejenerasyonu, yabancılaşması, büyük şair Yahya Kemal'in izinden giden kültürel muhafazakârlara, umut kesilmiş bir kayıp olarak görülmüştür. Edebiyat tarihçisi ve köşe yazarı, Nihad Sami Banarlı, mimar Ekrem Hakkı Ayyverdi, romancı Sâmîna Ayyverdi'nin temsil ettiği bu çizgide, kararsızlığın ve melankolinin dozu gitlikçe artar. Zamanında solcuların karşı çıkışları için alaya alındıkları Bogaz Köprüsü'ne şehir estetiği açısından muhalefet eden Ekrem Hakkı Ayyverdi'nin "has" muhafazakâr bakışı, örneğin, imar ve teknoloji tutkunu sağ ana görüşle uyumsuz. Günümüzün bu çizgide sayılabilecek muhafazakâr eleştirmen ve yazarı Beşir Ayyazoğlu, "bizim" dediği İstanbul'u yasatmak için, "sağlık âlâmeti" saydığı nostaljiden başka pek bir dayanak bulamaz.

İslamcı hareket ise, geleneksel muhafazakârlığın melankolik yasını paylaşmayacak kadar modern İslamcıların programı, dejenerasyona uğrayan İstanbul'un yeniden *fethi*'dir. İstanbul'un yeniden fethi, İslamcılarla faşizan milliyetçilerin anti-kommünist akım içinde birlikte yürüdüğü 50'lerden beri gözde bir temadır. 1950'lerin sağ entelijansiyanın saygın merkezlerinden İstanbul Fetih Cemiyeti, bilhassa 1953'de İstanbul'un fethinin 500. yıldönümünü vesilesiyle yoğunlaşan faaliyetleriyle, eski İstanbul (İslam şehri olarak İstanbul) nostaljisini bir tür *irredentizm*e dönüştüren yeniden fethiçi söylemin öncüsü sayılabilir. Milliyetçi ve İslamcı kanatta, 60'lardan 1980'e uzanan dönem boyunca "İstanbul'u kurtaracak nesli (Fatih'in neslini) bekleme" motif işlenmiş; Arif Nihat Asya'nın Fetih Marsı şiiri, "Fatih'in İstanbul'u *fethettiği yaşta*sın" nakaratıyla, sağ gençlik ajitasyonunun en revaçtaki mazeretlerinden olmuştur. Bugün İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan RP'li R. Tayyip Erdoğan da seçimden önce "kararlığı aydınlığa açmak anlamında İstanbul'un ikinci fethi"nden söz ediyordu.

1994 Mart'ından beri İstanbul'da yerel yönetimi elinde bulunduran RP, seçim düzeninde gerçekleştirilen yeniden fethi toplumsal ve kültürel düzeye yaymayı hedefliyor. Yani,

İstanbul'un yeniden "Fatih'in İstanbul'u" olmasını... Bu hedefin esası, İstanbul'un İslam şehri kimliğini vurgulamaktır. Şehrin modern yüzünden vitrini olan Taksim'e bir cami veya "İslam Kültür Merkezi" inşa etme projesi, bu gayretin en bilinen simgesi. (Aynı zamanda, Ordunun, RP'yi iktidardan gitmeye zorlayan "halkla ilişkiler" hareketuna başlatılan vesile ettiği simgesel olaylardan biri...)

İslamcılar açısından, *Fatih'in İstanbul'u*'nun iki simgesel vechesi var. Birincisi: Osmanlı (yani İslam) hegemonyasının simgesidir. RP'nin ve İslamcı hareketin tabanında hakim olan imajınasyon budur. İkincisi: İslamın adaletinin ve çoğulculuğunun simgesidir. Liberal diyebileceğimiz bazı İslamcı aydınların paylaştığı bu bakış açısından, İstanbul "çoğulcu sivil toplumun ideal sitesi"dir. Bu çizgideki bir aydın grubu, İstanbul'u (bu kimliğiyle: Çarograd) İslam ve *Ortodoks* âlemine hâkimeden bir Balkan metropolü olarak düşleyebiliyor. Müslüman-Türk'lüğün mutlak egemenliğinin bağısına ve yüce gönüllüğüne yaslanan himayeci bir çoğulculuk anlayışı vardır burada da. İstanbul, bu söylemin tarih anlatısında, yabancu-gayrimüslim unsurlara rezerv sunan Müslüman-Türk adaletinin gurur verici örneğidir. Buna karşılık himayeci çoğulculuğun (elendinin çoğulculuğu), ölü bir kültürel miras anlayışı düzeyinde bile *Fatih-öncesi* İstanbul'a verdiği değer çok düşüktür. Kültürel muhafazakârlarda da böyledir: Ekrem Hakkı Ayverdi, *Fatih'in ilk namazı* kıldığı ve bir emperyal meydan okuma hüdaesi olarak camiyeye çevirdiği ve İslamcı tasavvurda halen simgesel önemi büyük olan Ayasofya'yı ("kilise kasvetinden camii nuruna kavuşan mabed") bile; satırlah – "üzumsuz" – ırlığıyla, Osmanlı Türk mimarisinin huzur verici sadeliği ve iç uyumuyla kıyaslanmayacak, önemsiz bir eser olarak tasvir etmiştir.

Fatih'in İstanbul'u imajınasyonunun iki aspekti arasındaki çelişkinin güncelliğini hiç yitirmeye örnekleri olarak Patrikhane ve Ayasofya tartışmaları gösterilebilir. Milliyetçi ve İslamcı algılayışta Patrikhane, bir yandan, onun bağınında barınmasına izin veren Türk-İslam adaletinin gururudur; hatta İstanbul'u Ortodoks dünyasının merkezi rolüne sokabilecek bir diplomatik kozdur – bu kozu kullanmayı Cumhurbaşkanlığı döneminde Turgut Özal da denemişti. Diğer yandan Patrikhane, "İstanbul'u kaybetmeyi hala hazmedemeyen" Hıristiyan ve Ortodoks

dünyasının revanşizminin bir âletidir, bir beşinci kol kurumuudur. Kimi RP emsilleri İstanbul'daki seçim kampanyasında Patrikhane'yi ziyaret etmekten yaklaşıp üç ay sonra *Fatih* ilçesinde yenilene seçimlerde RP mitinglerinde "vur vur inaleşin, Patrikhane dinleştin" slogan atılması, sadece konjonktürün veya reel politika taktiklerinin değil, bu şizofrenik algılayışın da göstergesidir. Ayasofya tartışması çok daha hararetlidir. *Fatih* İstanbul'da her kiliseyi değil, az sayıda kiliseyle birlikte bilhassa ve ilkin Ayasofya'yı camiyeye çevirmiştir. Ayasofya'nın camiyeye çevrilmesi Müslüman-Türk'ün/İslamın Hıristiyan Batı'ya galip gelmesinin sembolü sayıldığı için, bu "ihlida" dan feragat edilmesini "elendinin çoğulculuğu" nun bağışları arasına giremez. 1935'te müzeye dönüştürülmüş bulunan Ayasofya'yı yeniden ibadete açma talebi, yeniden ferihçi söylemin sürekli malzemesidir. Sonuçta *Fatih'in İstanbul'u* imgesi, İslamcılıkla milliyetçilik arasındaki kesime noktalardan biridir. İslamcı söylemdeki milliyetçiliğin billurduğu bir yerdir İstanbul. Batı'nın "son Türk devleti"ne dönük komplolarının kronik tehdidüne maruz sayılan İstanbul'a paranoyakça bir beka kaygısı kaygısıyla bakılır.

İstanbul'un İslamcı siyasal muhayyileye sunduğu kabus-rüya ikiliği, İstanbul'un özel simgesel anlamından öte, umumiyetle büyük şehir olgusuna özgü o göz kamaştırıcı vaadâtlik ile acımasız cangırları kaotiklik arasındaki gerilimi de yansıtır. Kuşkuyla bakıldığı metropole "sahne sosyalistik", "yahuzluk dünyası", "sosyal aidiyet bağları kalmamış, mekanik ilişkilerle örülmüş insanlar" gören muhafazakâr yaklaşım İslamcılığın hemen bütün kesimlerinde sabittir. Üstelik İstanbul herhangî bir metropol değildir, bir yerlerinde hâlâ fesat yuvası Bizans'ın "cını" saktırmaktadır. Dejenerasyonun kayınakları o kadar arkaik olmakla da kalmıyor: İstanbul, "İslamın en son ve tek başşehri" olduğuna kadar, Türkiye'nin modernleşme/Batılılaşma macerasının da başşehridir. Osmanlı'da modernliğin ilk görünümleri, İstanbul'da Beyoğlu çevresinde Bir "Batı" adasıgnın oluşumuyla ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıldan beri, hem gelenekselci veya Batılılaşmaya kuşkuyla bakanlar, korunacak kültürün en değerli ve kuvvetli dayanaklarını İstanbul'da buldular. Hem de mutlak bir modernleşme/yBatılılaşmayı kaçınılmaz sayanlar, İstanbul'da bu idealin cisimleşmelerini görebildiler. Doğal olarak, bir Doğu-Batı, modern-geleneksel sentezinin imkânları üzerine akıl

yürütenler de bu ihtimalin verilerini İstanbul'dan ürettiler. Eski olduğu kadar canlı olan bu tartışma, büyütücü İstanbul'un zıtlıklarına yönelmesini getirdi. İstanbul'un Doğulu-geleneksel ve Batılı-modern görüntüleri, Türkiye'de modernleşme tartışmasının dekorunu oluşturdu. Önceleri Doğu-Batı-Sentezci, sonra muhafazakâr olan ünlü yazar Peyami Safa'nın *Fatih-Harbiye* romanı (1931), bu tartışma ve zıtlasma üzerine oturur. Romanda -ve gerçekten de- Fatih İstanbul'un geleneksel kültürünü yansıtan Müslüman semtlerinin simgesidir. *Fatih-Harbiye*'de, bu iki dünyaya arasında bocalayan kahramanın kişiliğinde Türkiye'nin kültürel kimlik bunalımını işlenmiştir.

Bugün de Fatih-Harbiye zıtlığı, politik İslam tarafından yeniden üretiliyor. Relah Partisi'nin İstanbul belediye başkanlığını kazanırken çizdiği en belirgin profil, büyük şehrin kaybedenlerine, İstanbul'un periferisine hitap etmesiydi.

İstanbul'un "global şehir" yazını ancak vitrine bakarak gibi ve elbette biraz da öfkeyle seyredirken metropoliten labirente kaybolma korkusunu yaşayan yoksul gecekondulu halkı; sosyal demokrat partinin popülizminden pişman bir görüntü sergilemesinin de etkisiyle, dışlanmışlıklarına, korkularına ve öfkelerine tercüman olan RP'ye yöneldi. Tayyip Erdoğan'ın bazen biraz da bıçkın "İstanbul delikanlısı" edası, İstanbul'un kenar mahallelerine hitap eden bu profili tamamladı. Kasımpaşa gibi *derin İstanbul*'un tipik eski (düşükleşmiş geleneksel) mahallelerinin birinden geliyordu; amatör kümede Camialtı ve İETT takımlarında futbol oynayarak *folk-İstanbul*'un önemli bir ritüeline katılmıştı (İakabi "Beckenbauer"miş; Batılı bir idol -ama "teknikte" Batu düzeyine erişmişliği simgeliyor). "Global şehir İstanbul" simgesine karşı bu imgenin dışladığı veya marjinalleştiği insanlara ve mahallelere bir *folk-İstanbul* ve bir *derin-İstanbul* imgesi çevresinde kimlik kazanılmak, RP'nin İstanbul stratejisinin önemli bir dayanağı oldu.

Tayyip Erdoğan RP'de sosyal demokratik özellikler taşıyan yenilikçi kanadın önde gelen temsilcilerinden biri; ve İstanbul'da RP'nin yerel yönetim politikasının uygulamaları arasında yoksullara ve varoşlara sosyal telafi hizmetleri götürmek var. Ancak RP'nin bu söylemi, modern hayat tarzını ve kozmopolitliği hedef alan özcü bir kültürel tepkide yoğunlaşınca, böylece imalar kolaylıkla fasızan bir karaktere bürünebiliyor. Örneğin "global

şehir" in bir vechesi olarak gelişen uluslararası sanat-kültür etkinlikleri, bir yanıyla "hedonist" yozlaşmanın, bir yanıyla da ecebi/gâvur kültür isrişasının alametleri sayılarak düşmanlaştırılıyor. Veya 1994/95'de olduğu gibi yılbaşı kutlamaları üzerinde bir tehdit havası esebiliyor. Yabancılaşmış, yozlaşmış saydığı şehrin yaşamına karşı kör bir "millî" öfkeyi, 1970'lerde ülkücü-milliyetçi hareket bir tür yeni göçmen taşıyıcı tepkisi olarak kanalize etmeye çalışmıştı. RP'deki bu fasızan moment, şehrin periferisinde yerleşik olan bir tepki potansiyeline hitap ediyor.

Fatih-Harbiye zıtlığının belirginleşmesinde, RP'nin modernleşme/Batılılaşma sürecinin çok daha berrak bir simgesi olan Beyoğlu ilçesinin belediye başkanlığını kazanmasının belirli bir önemi var. Beyoğlu, öteden beri milliyetçi ve muhafazakâr edebiyatta kozmopolit dejenerasyonunun ve yabancı kültür isrişasının kalisi sayılır. 1940'lar-/0'ler döneminin popülar Türk-İslamcı ajitatoru Osman Yüksel Serdengeçti Beyoğlu'nu, Türk-İslam varlığını tükermek üzere planlı biçimde örgütlenmiş bir besinci kolu gibi, ve "erkek" bir varlık olarak Türkliğin baştan çıkartılmak üzere onun koyununa sokulmuş bir fahişe, bir "mikrop yuvası" olarak tasvir etmişti. RP'nin, bu "mikrop yuvası"ndaki seçimi, semti simgeleyen ve bütün şehrin eğlence merkezi olan İstiklal Caddesi'nde hiç görülmeyen hatta bu caddeyi "tükenen" pek çoklarına varlığı bile bilinmeyen yoksul gecekondulu mahallelerinin oylarıyla kazanması; "global şehir" in merkez-periferi mekân formasını yoğunlaştırıp kolaja dönüştürmesinin ummandığı gelişmeleri de vurguluyor. RP'nin Beyoğlu Belediye Başkanı Nusret Bayraktar'ın ilk iki buçuk yıllık icraatında, Beyoğlu'ndaki meyhaneler barlar, sair eğlence yerleri ve İstiklal Caddesi olagün hayatını sürdürmekte; yeni fatihler ise, buradaki, artık zımmileseceklerini/marjinalleşeceklerini düşündükleri "yeni-Cenevizlilere" serbesi tanıyarak Fetih miolojisinin tutarlı bir imitasyonunu yapmanın tadını çıkarmakalari!

RP'li yerel yönetiminin Beyoğlu'na tahammülü sadece egemenliğin gururundan gelen bir taviz, bir çoğaltıcılık soru veya bir zamanlama takibi mi? Yoksa, modernliğin başdöndürücü cazibesi (Walter Benjamin'in dikkat çekici, *Flanör*'ün [aylaklığın] çekiciliğini hatırlayalım), İslamcıları da ülkükleri büyük şehir

cangılığın içine çekiyor mu, çekebilir mi? 30'ların, 40'ların bir romantik muhazazelikar yazarı Remzi Oğuz Arık, insanlığın Beyoğlu'na akın etmesine yol açarı, büyük şehir ortamına özgül hüriyeti, tesamühü, sükûneti hususiyeti; ancak mezarlıkta ve camii avlularında bulunabilen bir ruh haliyle kıyaslamıştı. Daha genel düzeyde, modernliğin halesinin, İslamcılığın kutsal'ın temsilî için araçsallaştırılmasıyla ihlali bir ihtimal bu. Ana akım Türk İslamcılığının kuvvedli modernizm tırkusu düşünülürken, güçsüz bir ihtimal değil...

İslamcılar sadece şehir olgusuyla değil, global şehir profesiyeli de ilk bakışta sanıldığından daha fazla barsıklılar. Evet, şehrin periferisinde odaklaşan örgütlenmesi ve anti-kozmopolit özçü-yerlici bakışıyla RP son yerel seçimler öncesinde "global şehir" profesine karşı konumlanıyordu. Ancak, Fransız arasözünün dediği gibi, "tahı asillettir" .. İstanbul Büyükşehir Belediyesi yöneline geldikten sonra RP'iler de şehri bir iktisadi işleme gibi düşünmeye yöneldiler. Kampaynısında göçmene ve geçekonducuya sahip çıkan Tayyip Erdoğan'ın, seçildikten yaklaşık altı ay sonra "İstanbul'a göçün önlenmesi için, Osmanlı da olduğu gibi, vize düşünlebiyeceği"nden söz açması, bu değişimin en açık ifadesiydi. RP'nin orta yaşlı ve genç teknokratlar kuşağı içinde, global şehir profesinin çok inanan var. Partinin "Adil Düzen" fanatizmasının ideolojilerinden Süleyman Karagülle, İstanbul'un "sanayi merkezi olmaktan çıkarılıp uluslararası ticari merkez haline getirilebiyeceğini; Osmanlılarda ve Bizanslılarda olduğu gibi uluslararası ilmi merkez yapılabiyeceğini; dünyanın en büyük borsasının burrada kurulabileceğini" söylüyor. Bir Müslüman yazar, Mustafa Kutlu, İstanbul'un global şehir olmasına dair hevesini, oldukça somut öngörüler ve önerilerle ortaya koyuyor: "Balkanlar, Karadeniz havzası, "Ortaadoğu ve Türki devletlerin cazibe merkezi" olarak İstanbul'un, Los Angeles, Chicago, Paris, Frankfurt, Rotterdam, Hong Kong gibi "ikinci kademe" dünya şehri konumuna gelebiyeceğini söylüyor.

Globalleşmenin fragmanlaşırın, zamansal ve mekânsal kolajlar yaratan etkisinin İstanbul'a yansması da İslamci enelektüellerin dikkatinden kaçmıyor. İslamci yazar Davut Dursun bir İstanbul'la değil İstanbullularla karşı karşıya bulunduğumuzu saparken, Bizans İstanbul'unu, İslam-Osmanlı

İstanbul'unu, modern dönem İstanbul'unu, taşra İstanbul'unu ayrı ediyor. "İstanbul'un aşılın Osmanlı-İslam kimliğini yansıtan kısmı" olduğunu vurguladıkları sonra, Suriçi İstanbul'un 'esas' İstanbul olarak korunmasını istiyor. İslamın kutsal kitabı Kur'an'da, Müslüman olmayımlarla ilişkilere dair sureye eğretilme yaparsak: *Senin İstanbul'un sana, benim İstanbul'un bana'* diye özelenenbiyecek bir tavrı bu. Kolajı kabullemek, metropol ve "global şehir" olgusuna imbakın bir göstergesi değil mi?

Şark şehrinden “cool” İstanbul’a Değişen İstanbul tahayyülleri¹

DERYA ÖZKAN

2000’li yılların ortalarından itibaren uluslararası basında İstanbul “cool” bir şehir olarak anılmaya başlandı. *Newsweek* dergisinin 29 Ağustos 2005 tarihli sayısı İstanbul’u kapagina taşırken şehri şöyle tarif etti:

“Batılaşmak için debelendiği onca yüzyılın ardından İstanbul, modern kimliğini yeniden keşfediyor ve ihtişamını yeniden tesis ediyor. Avrupalı olsun veya olmasın, İstanbul dünyanın en ‘cool’ şehirlerinden biri.”²

Bundan bir yıl kadar sonra, *Observer* da *Newsweek*’in izinden giderek “cool” İstanbul’dan bahsediyor ve şehri “hip” İngilizlere haftasonu kaçamakları için tavsiye ediyordu:

“Eğer İstanbul’a göbek dansı seyretmek için gidiyorsanız, kendinizi Boğaz’da bir gece kulübünde güneşin doğuşunu seyrederken bulmanız işten bile değil; eğer kebablardan ibaret bir münü hayal ediyorsanız, Türk mutfagını birinci sınıf uluslararası üsluplarla harmanlayan son moda yemek seçeneklerinin çokluğu karşısında şaşırıp kalacaksınız.”³

1 Bu yazı, süregiden bir araştırma projesinin (yan) ürünü. Araştırmanın tohumları doktora tezimi yazarken atıldı. 2011 senesinin Kasım ayından bu yana ise kendi başına bir proje olarak sürüyor. Araştırma projesiyle ilgili İngilizce ve Almanca malumat için şu adreslere bakılabilir: http://www.en.uni-muenchen.de/news/newsarchiv/2011/2011_oezkan.html, http://www.uni-muenchen.de/einrichtungen/zuv/uebersicht/komm_presse/verteiler/presseinformationen/2011/f-57-11.html, http://www.uni-muenchen.de/aktuelles/publikationen/einsichten/einsichten_aktuell/bilder_1_2_11.pdf. Bu yazı, söz konusu projenin ön safhalarında yazılmış ve yayımlanmış iki başka yazımın da izlerini taşıyor: “Cool İstanbul: Neo-liberal Küresel Şehirde Boş Zaman Mekan ve Pratikleri” Volkan Aytar & Kübra Pamaksızoğlu (Der.) *İstanbul’da Eglence* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 201.208; ve “Değişen İstanbul Tahayyülleri: Çarpık Kentleşmeden ‘cool’ İstanbul’a” *İstanbul* 58, Ocak 2007, s. 52.54. Son olarak, bu yazının son okuması aşamasında destek veren Vildan Seçkiner ve Christoph K. Neumann’a teşekkür ederim.

2 Owen Matthews ve Rana Foroohar “Turkish delight” *Newsweek* 29 Ağustos 2005, <http://www.newsweek.com/2005/08/28/turkish-delight.html> [erişim 17 Temmuz 2010].

Bu tarifler ilk bakışta insana, kalıplaşmış İstanbul temsilinin dışına çıkıldığı izlenimi veriyor. *Newsweek* ve *Observer*’da anlatılan İstanbul, ne Şarkiyatçı tasvirlerin egzotik İstanbul’undan ibaret, ne de 20. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul’a biçilen Üçüncü Dünya şehri imgesine uyuyor. Şarkiyatçı tasvirlerde olduğu gibi bu yayınlarda da, İstanbul’un standart addedilen Avrupa şehirlerinden “farklı” olduğu vurgulanıyor. Fakat bu defa “fark” üzerinden İstanbul’un geri kalmışlığı değil, karşılaştırıldığı Avrupa şehirlerine göre daha heyecan verici bir şehir olduğu anlatılıyor. Hatta “global standartlar” açısından bakıldığında (ki bunu rahatlıkla küresel tüketim standartları

3 Vanessa Able “Cool İstanbul” *The Observer* 27 Ağustos 2006, <http://www.guardian.co.uk/travel/2006/aug/27/istanbul.turkey.observerescapesection> [erişim 17 Temmuz 2010].

diye tercüme edebiliriz) İstanbul'un onlardan altta kalır bir yanı olmadığı kanıtlanmaya çalışılıyor.

Bu yazıda 19. yüzyıldan bugüne değişen İstanbul tahayyülleri arasında üç ana söylem öbeğinden bahsedeceğim. 19. yüzyılda olgunlaşan Şark şehri olarak İstanbul tahayyülü bunlardan birincisi. İkincisi, 20. yüzyılın ikinci yarısında şekillenen, 1950-1980 dönemi İstanbul'uyla özdeşleştirilen Üçüncü Dünya şehri olarak İstanbul tahayyülü. Son olarak da 1990'lardan itibaren adlandırılmaya başlanan küresel şehir olarak İstanbul tahayyülü. Bahsettiğim ilk iki tahayyülün üçüncü tahayyülle harmanlanmaya, küresel şehir söylemi içinde eritmeye başlandığı andan itibaren farklı şekiller almaya başladığını, bu farklı şekillerin 2000'li yıllarda iyice görünür hale geldiğini ve 2000'lerin ortasından itibaren de bütün bu tahayyüllerin "cool İstanbul" söylemiyle taçlandırıldığını düşünüyorum. Aşağıdaki satırlarda bu tahayyüllerin şehrin maddi ve gayrimaddi üretimiyle ilgili ne gibi içeriklere tekabül ettiğini, "cool" İstanbul'un içinde, yeniden ama başka şekillerde beliren Şark şehrini, Üçüncü Dünya şehrini ve küresel şehri, son olarak da müşterek tahayyüldeki bu paradigma değişikliğinin maddi nedenlerini tartışmak istiyorum.

ŞARK/GARP ŞEHRI OLARAK İSTANBUL: İMKANSIZ ADLANDIRMALAR

19. yüzyılda Avrupalı seyyahların yazdığı seyahatnamelerde anlatılan, gravür ve kartpostallarda tasvir edilen İstanbul, Şarkiyatçılığın hayal ettiği hayat tarzlarının sahnelendiği bir yerdi. Klîşeleştirilen, dolayısıyla çok daha karmaşık olan gerçeklikle bağlantısı koparılan bu hayal edilmiş şehirde zamanın yavaş aktığı, çalışmak yerine aylak aylak oturulduğu, sokak köpeklerinin miskin miskin uykladığı, insanların nargilelerini tütürüp sohbet daldıkları, öte yandan haremelerde envai çeşit eğlence ve fantezinin ifrât derecesinde yaşandığı varsayıyordu. Bu müfritlikler Şarkiyatçı tahayyüllere hâiz Avrupalı seyyahları bir yandan büyüleyordu; öte yandan bu seyyahlar bilinmeyen bu aşırımlar dünyasının tekinsizliğinden bir o kadar da ürküyorlardı.

Bu tekinsiz hissiyatın telafisi ancak Şark'ı hakim olunabilir bir çerçeveye yerleştirerek, Garb'a gö-



HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

re konumlandırarak, böylece adlandırarak ve sınıflandırarak mümkün olurdu. İşte tam bu noktada Şark'ın geri kalmışlığından dem vurulmaya başlandı. Anlamakta güçlük çekilen, tanıdık olmayan, tekinsizce müfrit olduğu hayal edilen bu yabancı dünya, çelişkilerinden ve barındırdığı çatışmalardan büyük ölçüde muaf sayılarak tanımlandı. Böylece kolay yenilir yutulur hale getirildi ve güçlü ama tehlikesiz egzotik imgesiyle hatırlanmaya başlandı. Belirsizlik ve huzursuzluk da böylece büyük ölçüde sona erdirilmiş oldu. Bu yolla Şark'ın ona atfedilen klîşe tanımlar dışında anlaşılmasına zora sokuldu. Şark şehri olarak İstanbul tahayyülü de bu söylem tabanının üzerinde yükseldi ve zihinlerde yerleşik hale geldi. Avrupalı tahayyül dünyasında ona uygun görülen yere yerleştirilir yerleştirilmez İstanbul aslında artık o kadar da merak edilmeyen bir yer haline geldi.

19. yüzyılda kayda değer bir başka İstanbul tahayyülü ise Şarkiyatçı tahayyülün karşıtı sayılabilecek bir bakışa tekabül ediyordu. Garbiyatçı tabir

edebileceğimiz bu şehir tahayyülüne istinaden hareket eden İstanbul elitlerinin bazıları, Avrupa şehirlerinde 19. yüzyılda gerçekleşen dönüşüme kosut büyük çaplı bir kentsel dönüşüm hareketini İstanbul'da da gerçekleştirmek ve İstanbul'u Avrupa modernitesine yaraşır bir metropol kılmak için elinden geleni ardına koymuyordu. Avrupalı modern şehir idaresi modelinin inşasına paralel bir biçimde İstanbul'da modern anlamda ilk belediye-yi, yani 6. Daire'yi kuran ve yürütenlerin gündeminde bu vardı: Modern altyapı hizmetleri ve imar yoluyla İstanbul'u Avrupa şehirleriyle modernlikte yarışabilir hale getirmek. Benzer bir yaklaşımla dünya endüstri sergilerinde de Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinin modern bir şehir olduğunu ispata çalışan bu sivil toplum kadroları, bir o kadar enerjiyi de İstanbul'un bir Şark şehri olmadığını ispata harcamak zorunda kalıyorlardı.

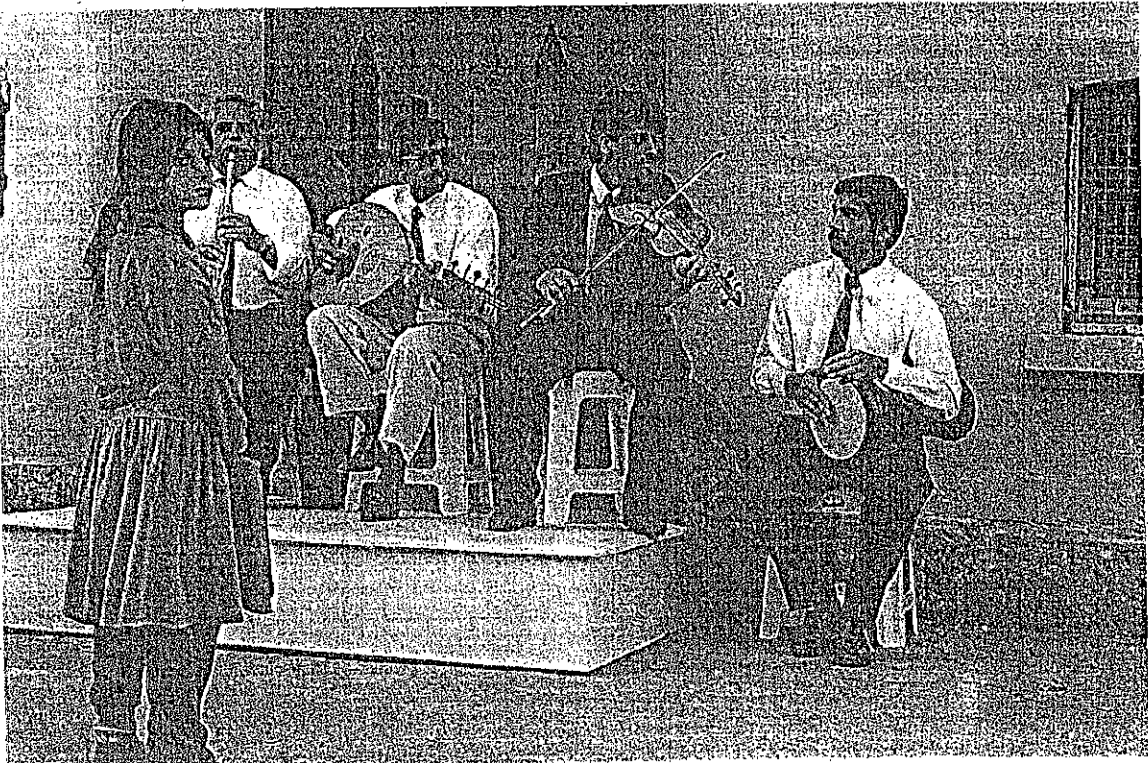
ÜÇÜNCÜ DÜNYA ŞEHİR OLARAK İSTANBUL: ÇARPIK KENTLEŞME VE ARABESK

1950'ler, İstanbul'un sosyal çehresini büyük ölçüde köylerden şehirlere göçün şekillendirdiği

yıllardı. Çok partili rejime geçilmiş, görece liberal bir siyasi ve sosyal atmosfer yaşıyordu. Demokrat Parti, cumhuriyetin kurucu partisi CHP'yi ve onun elitizmini alt ederek ve kitlelerin derdine derman olma sözü vererek yüksek bir oy oranıyla iktidara gelmişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulmakta olan yeni jeopolitik dünya dengesinde rol sahibi olmayı kafasına koyan Demokrat Parti, herkese bir ev bir araba vaat edip, Türkiye'yi "küçük Amerika" yapmak yolunda kalkınmacı hamlelere girişiyordu. Amerika'nın izinden giderek yatırımlarını demiryollarından karayollarına kaydırıyor; İstanbul'da araba sahipliği artmaya ve orta sınıf banliyöleri belirmeye başlıyordu. Soğuk Savaş döneminde hegemonya mücadelesi veren ABD'nin müttefiki olan Türkiye, hem savaştan çıkan Avrupa devletlerinin yeniden inşası için ABD'nin sağladığı Marshall Yardımı'nı -İkinci Dünya Savaşı'na katılmadığı halde- almaya hak kazanacak, hem de NATO üyeliğine kabul edilip Kore'ye asker gönderecekti.

Hayat dergisi kapaklarına bakıldığında, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kültürel Amerikanlaşmanın Türkiye'de aldığı yolun izleri görü-

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF



lebilir. Bu dönemin ithal ikameci ve ulusal kalkınmacı ekonomi politikaları, küçük esnafı, özel girişimciliği teşvik ediyor, kontrollü de olsa yabancı malların ülkeye girişine izin veriyordu. Bu politikalar sanayileşmeye hız verdi. Tarımın makinalaşması ile işsiz hale gelen köylüler, şehirde büyüyen sanayideki iş olanaklarının çekim gücüne kapıldılar ve köylerden şehirlere göç başladı. İstanbul'da 1950 ile 1980 yılları arasında, Türkiye'nin kırsal alanlarından aldığı göçlerle yüksek hızda bir nüfus büyümesi gerçekleşti. Eski köylüler, şehrin yeni endüstriyel işçi sınıfı haline geldiler.

Eski köylü yeni işçilerin İstanbul'a gelmesiyle, altından kalkılması kolay olmayan bir konut eksikliği ortaya çıktı. Kıt kaynaklarını bu eksikliği gidermeye yatkınsa başka türlü kullanmayı tercih eden devlet, konut sorununu çözmeyi işçilerin kendilerine bıraktı. İstanbul'da bol bol hazine arazisi vardı ve bu arazilerin o anki koşullarda daha iyi başka bir kullanımı yok gibiydi. Fabrikaların ihtiyacı olan işgücünün sahiplerinin bu arazilere yerleşmesine göz yumuldu. Gecekondu bu müsamahanın gösterilmesiyle inşa edilmeye başlandı. Böylece, şehrin yeni işçi sınıfı köy hayatını şehirde de devam ettirerek yabancılaşmaktan, devlet de sosyal konutlarında yabancılaşıp ayaklanan işçilerle uğraşmaktan kurtuldu. Kalkınmacı düşünceye itibar edenler gecekonduların geçici olacağını umuyor, hatta planlama yoluyla bu kontrolsüz gelişmeye dur demeye çalışıyorlardı. Gecekondu-lar ise, kalkınmacıların hayallerinin tersine, sadece kalıcı olmakla kalmadı; hükümetlerin devam eden popülist politikalarının katkısıyla ve patronaj ilişkilerinin de etkisiyle siyasî güce de kavuştular. Bu dönemde siyasî güç ve tabii ki seçim kazanmanın yolu da gecekonduya geçiyordu.

Gecekonduların şehre etkisi, fiziksel mekânda-ki varlıklarından ibaret değildi. 1960'larda "arabesk" olarak adlandırılan kültürel olguya birlikte, gecekonduların kültürel ve sosyal alana etkisinin mertebesi anlaşılmaya başlandı. Şehir kültürü gecekonduyla birlikte dönüştü. Bu dönüşümü eleştirenler durumu İstanbul'un "köyleşmesi" olarak adlandırdılar. Köyden şehre göçle oluşan şehir kültürünü aşağıladılar, yüceltikleri ve "eski İstanbul şehir kültürü" dedikleri muhay-



HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTARAF

yel bir kültürün kaybolup gitmesine ağıtlar yak-
tular. "Çarpık kentleşme" söylemi işte buralar-
da ortaya çıktı. Bazı akademik araştırmalar, "çar-
pık kentleşme"nin İstanbul'un bir Üçüncü Dünya
şehri olduğunun belirtisi olduğuna işaret ettiler.
Bu bakışa göre, Sao Paolo, Bombay gibi Üçüncü
Dünya şehirlerine benzer bir biçimde İstanbul da
hızlı ve "düzensiz" bir şehirleşme yaşamış, bunun
sonucunda da "çarpık" bir fiziksel çevre ile "ara-
besk" bir şehir kültürü oluşmuştu.

Arabesk müzik, Türkiye'nin sadece bausının
değil doğusunun da kültürel formlarına gönder-
melerde bulunduğu, bu manada Garbiyatçı cum-
huriyet ideolojisine ters düştüğü için devlet tara-
fından da, kurucu cumhuriyet ideolojisine sadık
elitler tarafından da kabul görmedi. "Saf İstanbul-
lu" sayılmayan, hibritliğine kötü gözle bakılan bu
müzik ve kültür, 1990'lara dek elit çevrelerce aşağı-
lanmaya devam etti. Arabesk müzik 1980'lerde
popülist liberal Başbakan Turgut Özal tarafından
kucaklanıp 1990'larda anaakım popüler müzikle

edebileceğimiz bu şehir tahayyülüne istinaden hareket eden İstanbul elitlerinin bazıları, Avrupa şehirlerinde 19. yüzyılda gerçekleşen dönüşüme koşut büyük çaplı bir kentsel dönüşüm hareketini İstanbul'da da gerçekleştirmek ve İstanbul'u Avrupa modernitesine yaraşır bir metropol kılmak için elinden geleni ardına koymuyordu. Avrupai modern şehir idaresi modelinin inşasına paralel bir biçimde İstanbul'da modern anlamda ilk belediye-yi, yani 6. Daire'yi kuran ve yürütenlerin gündeminde bu vardı: Modern altyapı hizmetleri ve imar yoluyla İstanbul'u Avrupa şehirleriyle modernlikte yarışabilir hale getirmek. Benzer bir yaklaşımla dünya endüstri sergilerinde de Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinin modern bir şehir olduğunu ispata çalışan bu sivil toplum kadroları, bir o kadar enerjiyi de İstanbul'un bir Şark şehri olmadığını ispata harcamak zorunda kalıyorlardı.

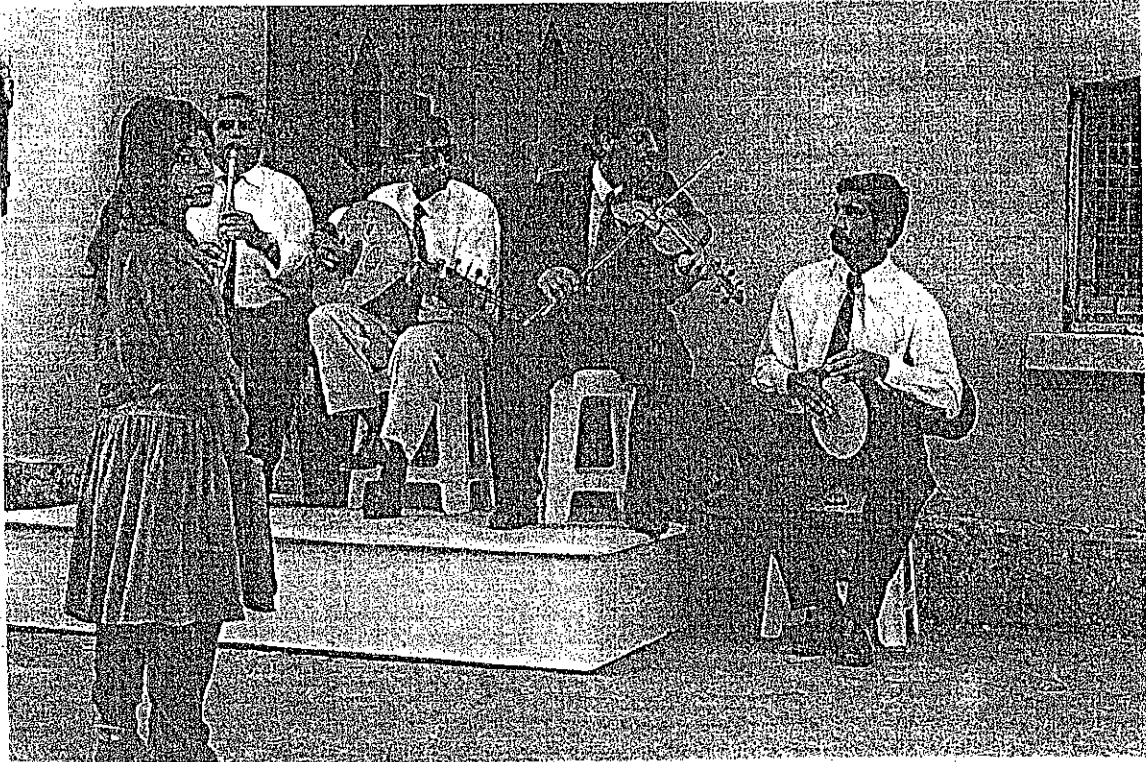
ÜÇÜNCÜ DÜNYA ŞEHİR OLARAK İSTANBUL: ÇARPIK KENTLEŞME VE ARABESK

1950'ler, İstanbul'un sosyal çehresini büyük ölçüde köylerden şehirlere göçün şekillendirdiği

yıllardı. Çok partili rejime geçilmiş, görece liberal bir siyasi ve sosyal atmosfer yaşanıyordu. Demokrat Parti, cumhuriyetin kurucu partisi CHP'yi ve onun elitizmini altederek ve kitlelerin derdine derman olma sözü vererek yüksek bir oy oranıyla iktidara gelmişti. İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulmakta olan yeni jeopolitik dünya dengesinde rol sahibi olmayı kafasına koyan Demokrat Parti, herkese bir ev bir araba vaat edip, Türkiye'yi "küçük Amerika" yapmak yolunda kalkınmacı hamlelere girişiyordu. Amerika'nın izinden giderek yatırımlarını demiryollarından karayollarına kaydırıyor; İstanbul'da araba sahipliği artmaya ve orta sınıf banliyöleri belirmeye başlıyordu. Soğuk Savaş döneminde hegemonya mücadelesi veren ABD'nin müttefiki olan Türkiye, hem savaştan çıkan Avrupa devletlerinin yeniden inşası için ABD'nin sağladığı Marshall Yardımı'nı -İkinci Dünya Savaşı'na katılmadığı halde- almaya hak kazanacak, hem de NATO üyeliğine kabul edilip Kore'ye asker gönderecekti.

Hayat dergisi kapaklarına bakıldığında, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda kültürel Amerikanlaşmanın Türkiye'de aldığı yolun izleri görü-

HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF



lebilir. Bu dönemin ithal ikameci ve ulusal kalkınmacı ekonomi politikaları, küçük esnafı, özel girişimciliği teşvik ediyor, kontrollü de olsa yabancı malların ülkeye girişine izin veriyordu. Bu politikalar sanayileşmeye hız verdi. Tarımın makinalaşması ile işsiz hale gelen köylüler, şehirde büyüyen sanayideki iş olanaklarının çekim gücüne kapıldılar ve köylerden şehirlere göç başladı. İstanbul'da 1950 ile 1980 yılları arasında, Türkiye'nin kırsal alanlarından aldığı göçlerle yüksek hızda bir nüfus büyümesi gerçekleşti. Eski köylüler, şehrin yeni endüstriyel işçi sınıfı haline geldiler.

Eski köylü yeni işçilerin İstanbul'a gelmesiyle, altından kalkılması kolay olmayan bir konut eksikliği ortaya çıktı. Kıt kaynaklarını bu eksikliği gidermeye yatırırsa başka türlü kullanmayı tercih eden devlet, konut sorununu çözmeyi işçilerin kendilerine bıraktı. İstanbul'da bol bol hazine arazisi vardı ve bu arazilerin o anki koşullarda daha iyi başka bir kullanımı yok gibiydi. Fabrikaların ihtiyacı olan işgücünün sahiplerinin bu arazilere yerleşmesine göz yumuldu. Gecekondu bu müsamahanın gösterilmesiyle inşa edilmeye başlandı. Böylece, şehrin yeni işçi sınıfı köy hayatını şehirde de devam ettirerek yabancılaşmaktan, devlet de sosyal konutlarında yabancılaşmış ayaklanan işçilerle uğraşmaktan kurtuldu. Kalkınmacı düşünceye itibar edenler gecekonduların geçici olacağını umuyor, hatta planlama yoluyla bu kontrolsüz gelişmeye dur demeye çalışıyorlardı. Gecekondu ise, kalkınmacıların hayallerinin tersine, sadece kalıcı olmakla kalmadı; hükümetlerin devam eden popülist politikalarının katkısıyla ve patronaj ilişkilerinin de etkisiyle siyasî güce de kavuştular. Bu dönemde siyasî güç ve tabii ki seçim kazanmanın yolu da gecekonduya geçiyordu.

Gecekonduların şehre etkisi, fiziksel mekândaki varlıklarından ibaret değildi. 1960'larda "arabesk" olarak adlandırılan kültürel olguyla birlikte, gecekonduların kültürel ve sosyal alana etkisinin mertebesi anlaşılmaya başlandı. Şehir kültürü gecekonduyla birlikte dönüştü. Bu dönüşümü eleştirenler durumu İstanbul'un "köyleşmesi" olarak adlandırdılar. Köyden şehre göçle oluşan şehir kültürünü aşağıladılar, yüceltikleri ve "eski İstanbul şehir kültürü" dedikleri muhay-



HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTOARAF

yel bir kültürün kaybolup gitmesine ağıtlar yakıldılar. "Çarpık kentleşme" söylemi işte burarda ortaya çıktı. Bazı akademik araştırmalar, "çarpık kentleşme"nin İstanbul'un bir Üçüncü Dünya şehri olduğunun belirtisi olduğuna işaret ettiler. Bu bakışa göre, Sao Paolo, Bombay gibi Üçüncü Dünya şehirlerine benzer bir biçimde İstanbul da hızlı ve "düzensiz" bir şehirleşme yaşamış, bunun sonucunda da "çarpık" bir fiziksel çevre ile "arabesk" bir şehir kültürü oluşmuştu.

Arabesk müzik, Türkiye'nin sadece batısının değil doğusunun da kültürel formlarına göndermelerde bulunduğu, bu manada Garbiyatçı cumhuriyet ideolojisine ters düştüğü için devlet tarafından da, kurucu cumhuriyet ideolojisine sadık elitler tarafından da kabul görmedi. "Saf İstanbullu" sayılmayan, hibritliğine kötü gözle bakılan bu müzik ve kültür, 1990'lara dek elit çevrelerce aşağılanmaya devam etti. Arabesk müzik 1980'lerde popülist liberal Başbakan Turgut Özal tarafından kucaklanıp 1990'larda anaakım popüler müzikle

içiçe geçtikten sonra ancak üzerindeki tabu bulutları dağılmaya başladı. 2000'li yıllara gelindiğinde ise, bu defa elitlerin kültürel sermayesi bol olan kesimi arabesk müziği keşfetti. Arabesk müzik böylece, neo-liberal zamanların kültürel tüketim ideolojilerine uygun bir biçimde, tarihsel içeriğinden arındırılmış ve yeniden ambalajlanmış haliyle okumuşların kültürel tüketim yelpazesindeki yerini aldı.⁴

KÜRESEL ŞEHİR İSTANBUL

1980'lerden itibaren İstanbul şehir kültürü, askeri darbe sonrasının yarattığı travma ve uygulamaya konulan yeni liberalleşme politikalarıyla şekillenmeye başladı. Dönem, dünyada yükselişe geçen, Reagan-Thatcher öncülüğünde sürdürülen neo-liberal politikalara eklenme dönemi idi. Kapitalizm bir büyük krizden daha yeniden yapılanarak çıkmıştı ve kapitalist pazarın genişlemesi ve işlerliğinin sürdürülmesi için yeni politikalar icat olunmuştu. 1980 askeri darbesiyle toplumsal muhalefet odakları da (hapse atılarak veya Türkiye dışına kaçmalarına neden olunarak) dağıtılmış, yeni politikaların uygulanması ve ideolojilerin yayılması için uygun ortam yaratılmıştı.

Serbest pazar ekonomisinin benimsenmesiyle ilk yasal Amerikan sigaraları Türkiye'ye girdi, ilk McDonalds dükkanı Taksim'de açıldı, "köşe dönmeçilik" kültürel olarak ayıp olmaktan çıktı, bireycilik başgösterdi, kimlik politikaları zuhur etti. Uluslararası markalar İstanbul'da boy göstermeye, çokuluslu şirketler İstanbul'da merkezlerini açmaya başladılar. Uluslararası ticaretin ihtiyaçlarına cevap verecek kongre merkezleri ve beş yıldızlı oteller inşa edilmeye, alışveriş merkezleri gözleri kamaşturmaya başladı. Bütün bunlarla birlikte ihracata dayalı bir büyüme politikası öngörülüyordu; mesela tekstil sektörü büyüyor, ulusötesi sermayeyle ilişki içinde yeni ekonomik dinamikler ortaya çıkıyordu. İstanbul'da artık Avru-

pa'daki örneklerini aratmayacak sanat ve kültür festivalleri de düzenlenmekteydi. 1987'de İstanbul Kültür Sanat Vakfı (IKSV) çatısı altında başlatılan bu festivaller, sponsorluk kurumunun da yerleşmesiyle serpilip gelişti. Bu festivaller İstanbul'un kültür hayaatını hem canlandırdı, hem de ona uluslararası bir boyut kazandırdı.⁵

1990'larda akademisyenlerin de katkılarıyla bir "küresel şehir İstanbul" hayali kurulmaya başlandı. 1992 tarihli "İstanbul'u nasıl satmalı?" başlıklı yazısında Çağlar Keyder, İstanbul'un neo-liberal küresel kapitalizmin kendisine sunduğu fırsatları kaçırmaması gerektiğine işaret ediyordu.⁶ Türkiye'nin belli başlı sanayicileri de aynı fikirdeydi: neo-liberal küreselleşme İstanbul'a bulunmaz bir fırsat sunuyordu, ve eğer İstanbul bu fırsatı iyi değerlendirebilirse yeniden, geçmişinde de olduğu gibi, dünya çapında stratejik öneme sahip bir şehir haline gelebilirdi. Küreselleşme gemisine binme fırsatı kaçırılmamalıydı.

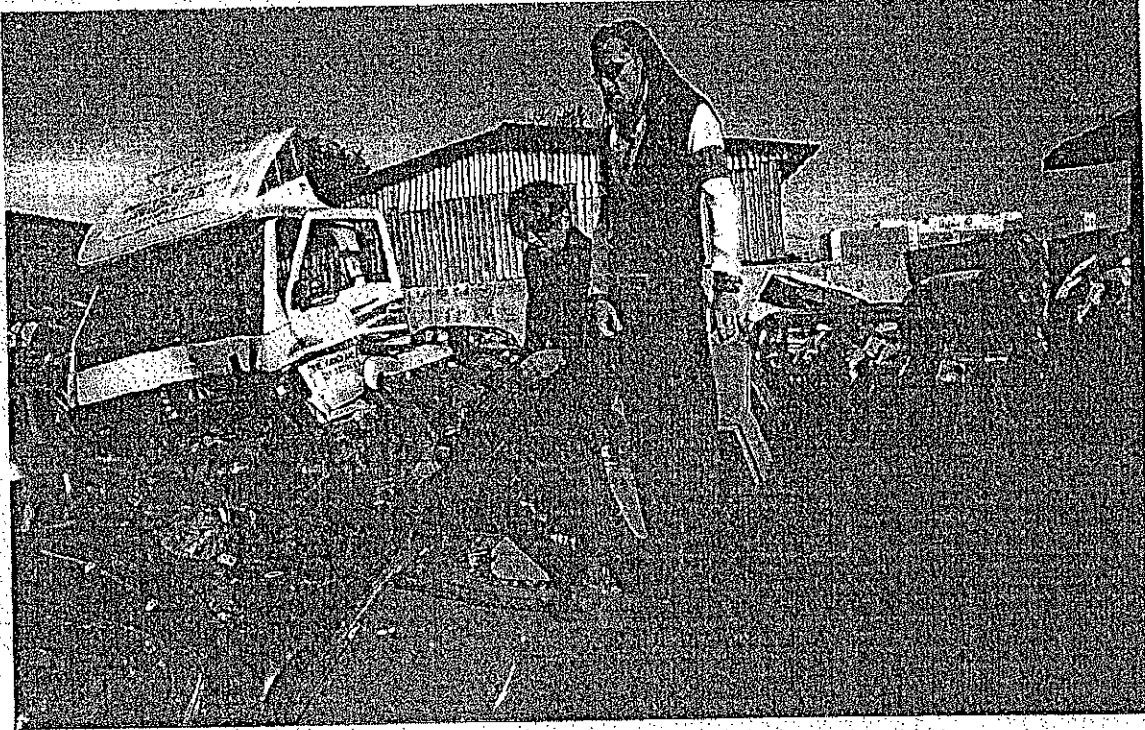
"COOL" İSTANBUL

Neo-liberal politikaların radikalleşmesi, özelleştirmelerin marjinal olmaktan çıkması, devletin sağlık dahil çok önemli temel hizmetlerden çekilmesi, Avrupa Birliği'nin 1990'larda Doğu Bloku'nun çözülmesiyle yeni bir genişleme perspektifi kazanması ve bu çerçevede Türkiye'nin AB üyeliğinin yeniden gündeme gelmesiyle, ve son olarak da İstanbul'un 2010 yılı için Avrupa Kültür Başkenti ilan edilmesiyle birlikte yepyeni bir döneme girildi. İstanbul'a uygun görülen "cool" İstanbul tahayyülü işte bu dönemin ürünü. Bu tahayyülü ilginç kılan şeylerden birisi, kendisinden önce gelen şehir kültürüne dair diğer tahayyüllerin hepsini kucaklama iddiasında olması. "Çarpık kentleşme" tahayyülü çerçevesinde değerlendirildiğinde şehrin istenmeyenleri olarak ilan edilen ve kötülünen düzensiz şehirleşme, arabesk kültür, gecekondulaşma, kaotik şehir hayatı gibi konular, "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde bir-

4 Bunun aklı ilk gelen ve en bariz örneği Müslüm Gürses'in mutenalaşım süreciydi. Gürses'in jilet aturan "acılı" müziği bu süreç sonunda ehlileşip yenilir yutulur hale geldi. Gürses'in Murathan Mungan işbirliğiyle yaptığı albümün bu yazıyı okuyanın çoğunun CD koleksiyonunda yerini çoktan aldığına dair bir kehanette bulunsam çok ileri gitmiş olur muyum?

5 İstanbul'da 1980 sonrası kültür endüstrisiyle ilgili, merkezinde IKSV'nin olduğu bir değerlendirme için, bkz. Sibel Yarıdımçı, *Kentsel Değişim ve Festivalizm: Küreselleşen İstanbul'da Bienal*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

6 Çağlar Keyder, "İstanbul'u Nasıl Satmalı?" *İstanbul* sayı 3, Sonbahar 1992, s. 81-85.



HALUK ÇOBANOĞLU / PHOTARAF

denbire alkışlanmaya ve İstanbul'a özgü olduğu varsayılan hususiyetler olarak anılmaya başlandı. Bugün artık arabesk kültürün mutenalaştırılmış hali İstanbullu entelektüeller tarafından seviliyor, düzensiz şehirleşme sanatçılara, gecekondu kültürü tasarımcılara ilham kaynağı oluyor.⁷

Bu yeni İstanbul tahayyülünde Şarkiyatçılığın da izleri yok değil. Başta bahsettiğim *Newsweek* makalesinde minarelerin oluşturduğu basmakalıp İstanbul silüeti sayfalarda baş köşedeki yerini pekâlâ koruyor. Fakat artık bu silüetin yanına bir de, tarzının gayet Avrupalı ve kalitesinin dünya standartlarında olduğu belirtilen canlı gece hayatı, yerel tatlarla küresel formları heyecan verici

7 İcra ettiği güncel sanatla gecekonduyu sanat galerisine veya müzeye taşıyanlar arasında, 1995'te Genç Etkinlik-1'deki "Gecekondu" başlıklı işiyle Genco Gölani, 2003'te İstanbul Bienali'nde "Ada" başlıklı işleriyle Oda Projesi'ni, 2005 senesinde Sanatorium grubunun gerçekleştirdiği Yüzen Gecekondu projesini sayabiliriz. Bunun yanında, gecekondu kültürünün tasarım alanında ilham kaynağı haline gelmesinin en son ve çarpıcı örneği moda tasarımcısı Niyazi Erdoğan'ın "Dolmuş" başlıklı 2011-2012 sonbahar-kış koleksiyonu. İstanbul Moda Haftası'nda Orhan Gencebay'ın "Bir Teselli Ver" şarkısı eşliğinde defilesi yapılan koleksiyon, "İçinden minibüs geçen bütün Türk filmelerinden" ve 1970'ler İstanbul'unun "işçi sınıfından" ilham alıyor (*Hürriyet Cumartesi*, 13 Ağustos 2011).

bir şekilde harmanladığı söylenen yemek kültürü ekleniyor. Münhasıran yüksek ekonomik sermaye sahibi olanlara hitap eden bu Avrupa tarzında ve dünya standardında eğlence; daha geniş kesimlerin tüketebileceği, yerel tadların küresel ticari formda sunulduğu, *fast food* zinciri şeklinde örgütlenmiş Simit Sarayları'nın hemen yanında yerini alıyor. Hatta bu simitçi dükkanları *franchising* yoluyla New York'a kadar uzanıyor.

İSTANBUL'U "COOL" YAPAN NE?

Cool'un Zaptı kitabında Thomas Frank'in bahsettiği, 1960'ların muhalif kültürünün ürettiği kitle tüketiciliği eleştirisinin 1990'larda reklamcılar tarafından gasp edilmesi, bu eleştirinin içinin boşaltılıp anaakım kültür tarafından içerilmesi ve dahi yeni "hip" tüketicilik normlarının böylece yaratılması sürecinin bir benzerini "cool" İstanbul'da da izleyebiliriz.⁸ Bu yeni tüketiciliğin en önemli özelliklerinden birisi "fark"ı alkışlamak. Başka bir deyişle, farkın içi boşaltıldığı oranda onu şeyleştirip alınır satılır hale getirmek mümkün hale geliyor.

8 Thomas Frank, *The Conquest of Cool: Business Culture, Counter Culture and the Rise of Hip Consumerism* Chicago: University of Chicago Press, 1997.



Burada mekanizma şöyle işliyor: Kapitalizmin yeni tüketicilik ideolojisinde yerel kültürel fark, küresel kalıplara sığdırılabildiği ölçüde yeniler yutulur hale getiriliyor. Richard Wilk'in dediği gibi, "farklılık"ın öncelikle bir örnek biçimlerde sunulması gerek ki anlaşılabilir ve kıyas kabul eder olsun.⁹ Bu, yerel kültürel "fark"ın küresel tüketim dünyasında kabul görmesi için bir ön şart. Aynı Türk mutfağının uluslararası üsluplarla harmanlanması örneğinde olduğu gibi. Diğer bir deyişle, kültürel özgünlük ancak ortak küresel bir dile tercüme edildiğinde yeni tüketim kültürünün parçası haline gelebiliyor. Yine Wilk'e göre bu yaklaşım, neo-liberal küreselleşme döneminde kültürel farkla başa çıkabilmek ve onu idare etmek için icat olunan yeni bir siyasi strateji. Tek bir dili konuştuğu sürece neo-liberal kapitalizm "fark"ı tanıyor, çeşitliliği alkışlıyor ve Wilk'in "ortak farklara sahip yapılar" (*structures of common difference*) dediği türden yeni bir kültür ve tüketim ilişkisi üretiyor.

9 Richard Wilk "Learning to be Local in Belize: Global Systems of Common Difference" in Daniel Miller, Ed. *Worlds Apart: Modernity Through the Prism of the Local* Londra: Routledge, 1995, s.110-133.

Bu farkların meraklısı *trend-setter*'lar "cool" İstanbul'da şehrin kaybolmaya yüz tutmuş "değer"lerinin avına çıkmış durumdadır. Pukka Living'in Bilsar için hazırladığı *İstanbul Keşif Rotaları*¹⁰ başlıklı alternatif şehir rehberinde yer alan, ve olsa olsa "hip" başlığı altında toplanabilecek olan mekânlar arasında, hem Galata'daki konsept-dükânlar, "gurme shop"lar, organik ürün dükânları, yani yeni tüketim kültürünün en yeni tasarım ve modalarını bulabileceğiniz mekânlar var; hem de İstanbul'un yerel kültürünün kaybolan öğeleri mahiyetinde, kenarda köşede kalmış, yeni "hip" kültürün keşfine çıktığı Eminönü'ndeki Temiz Peynirci, Fatih Camii yakınlarındaki Fatih Sarmacısı, Göztepe'deki Uysal Tuhafiye, Çengelköy'deki Has Ekmek Fırını, Taksim'deki Saat Tamircisi Recep Usta, Ortaköy'deki Motifli Taşçı ile Beşiktaş'taki kahvaltıcı Bulgar Pando'nun Yeri var.

Le Cool, 2006 yılından bu yana İstanbul'da elektronik olarak yayımlanıp dağıtılan bir "alternatif" dergi. Dergi kendisini şöyle tanımlıyor:

10 I. Yonulmaz (der.) *İstanbul Keşif Rotaları* İstanbul: Pukka Living, 2010.

"Begenmediğimiz etkinlikleri yazmıyor, para karşılığı tanıtım yapmıyoruz. Şehirde olup bitenler bizi çok heyecanlandırıyor. İstanbul'da insanın kalp atışlarını hızlandıran ne varsa peşindeyiz."¹¹

Barcelona, Dublin, Madrid, Lizbon, Londra, Budapeşte, Paris ve Viyana'da da yayınlanan dergi her Perşembe ücretsiz olarak elektronik posta ile dağıtılıyor. Ve "cool" İstanbul'da insanın kalp atışlarını hızlandıran şeyler arasında şehir hayatının sözümona kaosu da var. Eskiden lanet okunan, şehrin çekilmez özelliklerinden sayılan "kaotik şehir hayatı," bugünlerde "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde "değer" kazanmış, kıymete binmiş gibi görünüyor. 2005 senesinde İstanbul'da düzenlenen Dünya Mimarlar Kongresi'nde pek çok konuk mimar ve şehircinin dile getirdiği İstanbul güzellemelerinde, İstanbul'un kaosunun korunması gerektiği, şehrin büyüünün orada yattığı, Avrupalı şehirlere benzetilmemesinin yeğ olduğu, kısaca "düzeltmemesi gerektiği"nden dem vurulmuştu.¹²

Benzer bir biçimde, "Şehir: Kaos ve Büyü" temalı Uluslararası Fotoğraf Bienali çerçevesinde gerçekleşen iki ayrı sergide de benzer kaos güzellemeleri vardı. Bu sergilerden bir tanesinin küratörü Murat Germen, fotoğraflarıyla sergiye katkıda bulunacak olanlara şu konsept metnini göndermişti:

İstanbul dünyanın en güzel kentlerinden biri olmanın yanı sıra bir o kadar da zor, zaman zaman insanı üzen ve yoran bir megalopolis. İstanbul'u gezenlere heyecan verici kılan, içinde yaşayanlara ise kabuslar yaşattırabilen kaotik yapısı aslında. Kaos kavramının, kafa karıştıran, hayatımızı altüst eden ve zararlı bir olgu olarak görmektense; algımızı dürtüldeyen, alışlagelmişin dışına çıkmamıza olanak veren, bize önerilen/öngörülen yaşama alternatif oluşturmamızı sağlayan, organik ve doğal bir vaka olarak da görmek olası. Bu anlamda olumlu bir yaklaşım bizim İstanbul'u farklı bir şekilde algılamamıza, sahiplenmemize ve hatta kendimize mal etmemize yol açacaktır.¹³

11 <http://lecool.com/istanbul/tr/page/hakimizda> (erişim 23 Şubat 2012).

12 Efnan Atmaca "Biralın kent kaotik kalsın" *Radikal* 5 Temmuz 2005.

13 Murat Germen, *Sayısal Günlük* Ekim-Kasım 2006, s. 56-59.

Germen gibi Altan Bal da, aynı fotoğraf bienalinde küratörlüğünü yaptığı "O Ana Adanmış" başlıklı başka bir sergide, çok benzer bir bakış açısı değişikliğinden ve potansiyelden bahsediyordu. Bienalin "kaotik şehir deneyimi fotoğrafta sanatsal yaratıcılık için kışkırtıcı bir kaynak olabilir" iddiasından yola çıkarak oluşturduğu sergide Bal, kafa karıştııcı, düzensiz, önceden kestirilebilir olmayan şeylerin yaratıcılıkla ilişkisinin altını çiziyordu.

Görünen o ki, İstanbul yeniden adlandırılıyor, ve bu adlandırma sözde kalmıyor. İstanbul'un dönüşmekte olan mekânlarında da bu değişimin maddi izlerini sürmek mümkün. "Cool" İstanbul'un tüketim odaklı mekânsal karşılıklarıyla bir taraftan Tepebaşı'nda, bir taraftan Tophane'de, diğer taraftan Tarlabası'nda yüzyüze gelmemiz işten bile değil. Çoğunlukla tüketime veya gayrimenkul spekülasyonuna ayarlı bir biçimde dönüşen bu mekânlar, bizi mekân değerlendirmeye dair yeni kriterler oluşturmaya zorluyor. Eskiden burun bükülen, küçümsenen bir sürü şey "cool" İstanbul tahayyülü çerçevesinde birdenbire cazibe kazanıyor. "Cool" İstanbul, dergilerin, festivallerin, sergilerin başlıklarında boy gösteriyor, etiketleniyor, dillere dolanıyor, popülerleşiyor.

"Çarpık kentleşme" söylemi akademik dünyadan kitlelere yayılmıştı, artık dolmuş şoförlerinden ev kadınlarına İstanbul'da kime sorsanız size "çarpık kentleşme"den kolayca söz edebilir, onu size uzun uzun yerebilir. Hatta 2000'lerin AKP hükümetinin "kentsel dönüşüm" projelerini haklı çıkarmak için başvurduğu söylem de bu: "çarpık kentleşme" bir hastalık, "kentsel dönüşüm" de bu hastalığa çare olarak sunuluyor. Son tahlilde "kentsel dönüşüm," devlet eliyle mülkiyet aktarımına yarıyor. "Kentsel dönüşüm" son beş yılın hakim şehircilik ideolojisinin, yani neo-liberal şehirciliğin en bariz uygulaması kabul edilebilirse eğer, "cool" İstanbul da bu şehirciliğe paralel olarak oluşan şehir kültürünün adı olsa gerek. Bu da bize şehrin gayrimaddi tahayyülüyle maddi üretiminin ne kadar birbirinin içine geçmiş olduğunu, bu iki şeyin birbirinden ayrı düşünülmemeyeceklerini bir defa daha gösteriyor.