



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

Kültürel Çalışmalar ve Medya Bölümü

**TÜRKİYELİ ORTA SINIF SEKÜLER GENÇLERDE KÜLTÜREL,
POLİTİK, DUYGUSAL DÖNÜŞÜM VE YURT DIŞINA GÖÇ FİKRİ**

Adil Özhan YÜKSEL

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

TÜRKİYELİ ORTA SINIF SEKÜLER GENÇLERDE KÜLTÜREL, POLİTİK, DUYGUSAL
DÖNÜŞÜM VE YURT DIŞINA GÖÇ FİKRİ

Adil Özhan YÜKSEL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

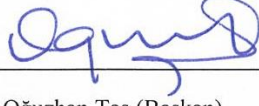
Kültürel Çalışmalar ve Medya Bölümü

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2019

KABUL VE ONAY

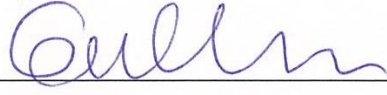
Adil Özhan Yüksel tarafından hazırlanan “Türkiyeli Orta Sınıf Seküler Gençlerde Kültürel, Politik, Duygusal Dönüşüm ve Yurt Dışına Göç Fikri” başlıklı bu çalışma, 11 Haziran 2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Doç. Dr. Oğuzhan Taş (Başkan)



Dr. Öğr. Üyesi Göze Orhon (Danışman)



Doç. Dr. Gülsüm Depeli Sevinç (Üye)

[İ m z a]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

[İ m z a]

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam

Enstitü Müdürü

YAYINLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezimin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezimin aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibarenay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimin ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

26.06.2019

Adil Özhan YÜKSEL

¹“*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Dr. Öğr. Üyesi Göze ORHON** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Adil Özhan YÜKSEL

ÖZET

YÜKSEL, Adil Özhan. *Türkiyeli Orta Sınıf Seküler Gençlerde Kültürel, Politik, Duygusal Dönüşüm ve Yurt Dışına Göç Fikri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2019.

Bu çalışma temelde Türkiye'nin yakın geçmişinde deneyimlediği dönüşümün Türkiyeli orta sınıf seküler gençlerin yaşamlarında ne tür karşılıklar ürettiğini ve son yıllarda göç arzusunun neden yükseldiğini incelemektedir. Türkiye, Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarında tarihinin en büyük siyasal ve toplumsal dönüşümlerinden birini yaşarken yoğun bir muhafazakârlaşma, kutuplaşma ve otoriterleşme politikası güdülmekte, toplumsal, kültürel ve politik alan sil baştan düzenlenmektedir. Söz konusu toplumsal dönüşümler ve düzenlemeler ise orta sınıf, seküler, muhalif genç kitlede kültürel, politik ve duygusal karşılıklar üretmektedir. Bu karşılıklar çalışmada birkaç farklı temaya odaklanarak ele alınmaktadır. Bunlardan ilki, ülkedeki dönüşümler ve deneyimler neticesinde açığa çıkan duygulanımlar ve seküler cenahın toplumsal aidiyet duyumsamasındaki yitimidir. İkincisi, gençlerin Gezi direnişi, 15 Temmuz darbe girişimi, bombalı saldırılar veya seçimler gibi yüksek yoğunluklu momentlerdeki ya da gündelik ve toplumsal yaşamlarındaki deneyimlerine, fikirlerine, hislerine kulak verilmesi ve ne tür bir faillik biçimi geliştirdiklerinin paylaşılmasıdır. Bir diğer tema ise, AKP döneminde uygulamaya konan söylem ve politikalara seküler toplum tarafından karşılık olarak üretilen geleneksel, geleneksel olmayan ve pasif mücadele formlarının incelenmesidir. Ele alınan tüm bu temalar ve inceleme konuları, hem Türkiye'de iktidara muhalif seküler bir genç olarak yaşamının muhteviyatını hem de gençler arasında göç arzusunun hangi dinamiklere ve saiklere bağlı olarak yükseldiğini açığa çıkarmaktadır. Çalışmanın, nihai olarak, son yıllarda ağır zihinsel, duygusal, psikolojik yüklerle yaşayan seküler kesime mensup gençlerin sesini duyurması ve hikâyelerini anlatması beklenmektedir.

Anahtar Sözcükler

Toplumsal Aidiyet, Göç, Faillik, Kolektif Mücadele, Duygulanım

ABSTRACT

YÜKSEL, Adil Özhan. *Cultural, Political, Emotional Transformation and the Idea of Emigration Among Turkish Middle Class Secular Youth*, Master's Thesis, Ankara, 2019.

This study aims to examine the results of the change Turkey has recently gone through in the lives of Turkish middle class secular youth and why the desire to immigrate increased in the recent years. While Turkey is going through one of the biggest political and social changes in history under the ruling of Justice and Development Party (AKP), an intense act of turning conservative, polarisation, and turning authoritarian is being carried out and social, cultural and political fields are being completely altered. The aforementioned changes and alterations induce cultural political and emotional responses in middle class, secular, opponent youth. These responses are addressed by focusing on different themes. First of these is the arising feelings as a result of the changes and experiences in the country and the loss of feeling of belonging in the secular wing. Second, lending an ear to young adults' experiences, thoughts, feelings and sharing of what kind of a subjectivity they've developed in high-intensity moments like Gezi Resistance, July 15th Coup Attempt, bombed attacks, elections or daily and social lives. Another theme is examining the traditional, unconventional and passive resistance forms, conjured in response by the secular community against the discourse and politics put into effect in AKP's term. All the covered themes and exploration topics unveils the content of living as a secular opponent young adult to the power party, and depending on what dynamics and motives the desire to immigrate rises. As the final of the study, it is expected that the secular youth living with heavy mental, emotional and psychological burden will be heard and tell their story.

Key Words

Social Belonging, Emigration, Subjectivity, Collective Resistance, Affectivity

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYINLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR DİZİNİ	viii
TABLolar DİZİNİ	ix
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: TÜRKİYE’DE AKP İKTİDARI BOYUNCA YAŞANAN SİYASAL VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM	13
1. 1. MUHAFAZAKÂRLAŞMA	14
1. 1. 1. Kültürel Kimlik	15
1. 1. 2. AKP ve Dönüşen İdeolojik Perspektifi	18
1. 1. 3. Eğitim.....	23
1. 1. 4. Kadın Olmak	27
1. 1. 5. Dinin Siyasallaşması	31
1. 2. KUTUPLAŞMA	34
1. 2. 1. Ötekileştirme ve Kutuplaşma	36
1. 2. 2. Türkiye Tarihinde ve AKP Döneminde Kutuplaşma	39
1. 2. 3. Kutuplaşmanın Seküler Gençlerdeki Karşılığı: Keskinleşen Yargılar, Keskinleşen İfadeler	44
1. 2. 4. Seküler ve Muhafazakâr Kesim Karşılaşmaları, İlişkilenmeleri, Etkileşimleri	50
1. 2. 5. Birlikte Bir Yaşam Mümkün mü?: Ayrışmış Mekânlar, Ayrışmış Hayatlar	54
1. 3. AZINLIKLAŞMA DUYGUSU	57
1. 3. 1. Merkez-Çevre Kavramsallaştırması ve Türkiye’de Değişen Merkez-Çevre İlişkileri	58
1. 3. 2. Dışlanma ve Mağduriyet Algısı	67
1. 3. 3. Korku ve Tehdit Altında Hissetme	74
2. BÖLÜM: POLİTİK FAİLLİĞİN KAYBI	80
2. 1. ALBERT HIRSCHMAN’IN KAVRAMLARI: LOYALTY, VOICE, EXIT	81
2. 2. TÜRKİYE’NİN YAKIN DÖNEMİNDE KOLEKTİF MUHALİF MÜCADELE ..	83
2. 2. 1. Cumhuriyet Mitingleri	83
2. 2. 2. Gezi Direnişi	86
2. 2. 3. Kolektif Mücadeleye İnançsızlık	89

2. 3. TÜRKİYE’NİN YAKIN DÖNEMİNDE SEKÜLERLERİN DEMOKRASİ ALGISI VE SEÇİMLER.....	100
2. 3. 1. 30 Mart 2014 Ankara Yerel Seçimleri	102
2. 3. 2. 7 Haziran’dan 1 Kasım’a 2015	103
2. 3. 3. 16 Nisan 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu	107
2. 3. 4. Demokratik Yöntemlere, İtiraza ve Mücadeleye İnançsızlık: “O Zaman Ne Yapayım Ben?”	109
2. 4. YENİ DÜNYA, YENİ GENÇLİK, YENİ BİREY.....	125
2. 4. 1. Bireyselleşme ile Küreselleşme Ekseninde Yeni Birey	127
2. 4. 2. Ulusal Kimliğin Aşınması ve Toplumsal Aidiyet Hissinin Kaybı: “Dünya Vatandaşı Gibi Hissetmek”	131
2. 4. 3. Toplumsal Aidiyet Kaybının ve Bireyselleşmenin Gölgesinde Kolektif Mücadele: “Hayata Bir Kere Geliyoruz, Uğraşmamak Lazım Böyle Şeylerle”	138
3. BÖLÜM: TÜRKİYE’NİN YAKIN DÖNEMİNDE SEKÜLERLERİN GÜNDELİK YAŞAMI, KOLEKTİF DUYGULANIMLARI.....	146
3. 1. GÜNDELİK YAŞAMDA STRATEJİYE KARŞI DİRENİŞ VE TAKTİK.....	147
3. 2. YENİ BİR FAİLLİK GİRİŞİMİ	150
3. 3. BOMBALARIN GÖLGESİNDE ÖLÜMLE BURUN BURUNA BİR YAŞAM ...	166
4. BÖLÜM: GÖÇ.....	183
4. 1. TÜRKİYE TARİHİNDEKİ GÖÇ DENEYİMLERİ	183
4. 2. GÖÇ BEKLENTİLERİ VE TASARILARI	186
4. 3. GÜNCEL GÖÇ HAREKETLİLİĞİNİN TÜRKİYE’NİN GÖÇ TARİHİNDEKİ YERİ	196
SONUÇ	200
KAYNAKÇA.....	213
EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU	226
EK 2: ORJİNALLİK RAPORU.....	228

KISALTMALAR DİZİNİ

- ABD: Amerika Birleşik Devletleri
- AKM: Atatürk Kültür Merkezi
- AKP: Adalet ve Kalkınma Partisi
- CHP: Cumhuriyet Halk Partisi
- DPT: Devlet Planlama Teşkilatı
- DSP: Demokratik Sol Parti
- DYP: Doğru Yol Partisi
- HDP: Halkların Demokratik Partisi
- HSYK: Hâkim ve Savcılar Yüksek Kurulu
- İŞİD: Irak ve Şam İslam Devleti
- İHD: İnsan Hakları Derneği
- KCK: Kürdistan Topluluklar Birliği
- MGK: Milli Güvenlik Kurulu
- MHP: Milliyetçi Hareket Partisi
- MSP: Milli Selamet Partisi
- MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
- RP: Refah Partisi
- SGDF: Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu
- TGB: Türkiye Gençlik Birliği
- TSK: Türk Silahlı Kuvvetleri
- TÜİK: Türkiye İstatistik Kurumu
- YSK: Yüksek Seçim Kurulu

TABLolar DİZİNİ

Tablo 1.: Görüşmeci Tablosu.....	230
---	-----

GİRİŞ

Bu tez çalışmasının konusunu temelde Türkiyeli orta sınıf seküler gençlerin son yıllarda geçirdiği kültürel, politik, duygusal dönüşümler; geliştirdikleri yeni faillik biçimleri ve git gide yükselen göç arzusu oluşturuyor. Türkiye, AKP'nin 2002'de iktidara gelmesinden bu yana tarihinin en büyük toplumsal ve siyasal dönüşümlerinden birine tanıklık ediyor. Siyasal İslamcı bir hareket, muhafazakâr ve İslami kodlarla kutuplaşma siyaseti eşliğinde, politik ve toplumsal alanı yeniden inşa ediyor. Bu inşa süreci hem devlet aygıtının, kurumlarının, siyasal ve toplumsal yapının sil baştan düzenlenmesi hem de toplumun, yani halkın veya milletin farklı bir içerikte ele alınması anlamına geliyor. Cumhuriyet tarihinden farklılaşan bir ideal vatandaş tanımını yapıyor, toplumsal yapı farklı önceliklere göre biçimlendirilir ve toplumsal hiyerarşide gruplar arasında yer değiştirmeler yaşanırken, seküler kesimde de yeni siyasal ve sosyal yapı ile kaçınılmaz gerilimler, çatışmalar ve kırılmalar peyda oluyor. Mevzubahis siyasal ve toplumsal dönüşüm seküler kesim tarafından boyun eğerek karşılanmıyor; tam tersine içerisinde belirli itiraz, direniş ve karşı koyuş formlarını barındırıyor. Seküler kesim kimi zaman kolektif kamusal mücadele formlarıyla kimi zaman ise seçimler alanında hayat bulan daha geleneksel mücadele formlarıyla söz konusu dönüşüme dönük rahatsızlıklarını, huzursuzluklarını, dertlerini dile getiriyor ve itirazını yükseltiyor. Ancak bahsi geçen mücadele formlarının iktidar tarafından soğurulması ve etkisiz kılınması sekülerleri hem belirli duygulanımlara sürüklüyor hem de farklı bir surette ve içerikte karşımıza çıkan yeni faillik biçimleri ve girişimlerini hayata geçirmeye sevk ediyor. Bu bakımdan çalışma hem seküler gençlerin Türkiye'nin yakın geçmişinde yaşadığı dönüşüme dönük deneyimlerini, duygulanımlarını, travmalarını ve faillik biçimlerini hem de bu dönüşüme karşı geliştirdikleri mücadele formlarının soğurulmasının ardından edindikleri yeni duygulanımları, travmaları ve faillik biçimlerini ele alıyor. Gelgelelim çalışma boyunca ele alınan faillik biçimleri çoğu zaman göç arzusunu da yoğunlukla bünyesinde taşıyor. Gençler, biriktirdikleri deneyimlerin neticesinde Türkiye'yi memleket olarak hissetmekte zorlanır ve toplumsal aidiyet hissinde erozyon meydana gelirken daha mutlu, daha huzurlu, daha müreffeh bir yaşam sürebilecekleri ülkelere yönelen bir göç arzusu duymaya başlıyor. Kültürel, toplumsal ve politik gelişmeler, çatışmalar, mağlubiyetler ve dönüşümler karşısında, tüm savunma mekanizmalarını yitirirken, son çareyi göç ütopyası

etrafında serpilerek bir öznellikte buluyor. Toplumun seküler kültürel kimliğe sahip, tahsilli, memleketin kalburüstü okullarından mezun, ağırlıklı genç veya orta yaşlı, orta veya orta-üst sınıf mensubu, kentli, AKP'ye ve AKP'nin yarattığı sosyokültürel ve sosyopolitik dönüşüme muhalif kesimlerin bir kısmı ülkeden göç ediyor; ancak göç eden kesimden çok daha yaygın bir kesim de bir gün gitme isteği, arzusu, inancı taşıyor.

Bu bağlamda çalışma göç hareketliliğinin doğrudan kendisine bakma değil; fakat toplumsal bir fenomen olarak göç arzusunun hangi kültürel, duygusal, politik, psikolojik ve zihinsel saikler, dinamikler ve gelişmeler etrafında yükseldiğini anlama amacı güdüyor. Böylece çalışmanın göç arzusunun anlama çabası, yakın dönemde Türkiye'de yaşayan bir genç olma deneyimini anlama yönünde bir çabayla birleşiyor ve seküler gençliğe dair çıkarımlarda bulunma imkânı sağlıyor. Bu hat doğrultusunda bir yandan yakın dönemde Türkiyeli seküler gençlerin ne tür deneyimlerden geçtiği ve bu deneyimlerin nasıl karşılıklar ürettiği bir yandan da bu deneyimlerin böylesine kitlesel bir göç arzusunun nasıl yarattığı sorularını soruyor. Ayrıyeten AKP iktidarı altında yaşanan dönüşümün seküler gençlerin yaşamlarına nasıl etkilerde bulunduğu, bu dönüşüme karşı ortaya konan mücadele formlarının gençlerde ne tür duygulanımlar ürettiği, gençlerin hangi duyguları çağırarak öznelliklerini tasvir ettikleri, ne tür faillik biçimleri geliştirdikleri ve neden göç etmeyi akıllarına düşürdükleri yönündeki sorular çalışmayı derinleştiriyor.

Bugünkü göç hareketliliği farklı mecralarda isimlerin dikkatini çekti ve söz konusu hareketliliğin nedenlerine ve dinamiklerine dair köşe yazıları yazıldı, haber dosyaları hazırlandı, video belgeseller üretildi. Bu çalışmalar bir yandan söz konusu göç hareketliliğini ve arzusunun anlamaya çalışırken, bir yandan da Türkiye'nin yakın geçmişinde seküler ve muhalif bir genç olmanın gençlerin kişisel yaşamlarında ne tür etkiler yarattığına dair ipuçları verdi. Bu yöndeki ilk çabalardan biri göçün aktörlerini, "Savaş değil seçim göçmenleri" başlığıyla 2015 yılında yapılan haberdirdi. Göç hareketliliğinin sebebi olarak seçimler alanındaki etkileri gösterdi. Seçimler sonucunda ülkeden ümidini kesen muhalif kesimin hayatının geri kalanına bu ülkede bir gelecek görmediğini paylaştı (Diken, 2015) Bu haberden yaklaşık üç yıl sonra ülkeden ayrılan gençlerle konuşan Kadri Gürsel (T24, 2018), "Anlatılanlar, siyasi ve ideolojik tercihlerin bir neticesi olarak, yükselmeye liyakat yerine sadakatın ölçü haline geldiği, vasatlığın yaratıcılık ve kalite arayışı karşısında üstün geldiği, ifade özgürlüğünün alabildiğine

sınırlandığı, içine kapanan ve her bakımdan fakirleşen bir Türkiye’yi özetliyor” ifadeleriyle mevcut durumu betimledi. Konuyu geniş bir tartışma ortamı oluşturarak popülerize eden bir başka çalışma da 140journos’un hazırladığı iki bölümlük video belgesel serisiydi (140journos, 2017). “Seküler Göç” başlığıyla yayımlanan serinin ilk bölümü Türkiye’den yakın geçmişte göç eden bireylerin nedenlerini; ikinci bölümü ise yurt dışındaki yaşamlarını konu edinmekte. Yaşanan göç hareketliliğine dair ilk basılı ve etraflı çalışma ise 2018 yılının Eylül ayında yayımlandı. “Bu Ülkeden Gitmek” adını taşıyan ve göç eden, göç etmeyi düşünen veya Türkiye’ye göç ederek gelmiş yabancı kişilerle görüşmelerden oluşan kitap bugünkü yeni göç hareketliliğinin önceki deneyimlerden farkı, göç eden yurttaşların ne hissettikleri ve hangi saiklerle harekete geçtiği sorularının peşine düşmekte. Kitap göç hareketliliğini son derece kapsamlı bir şekilde incelemesinin yanı sıra, Türkiye’deki yaşamın artan zorluklarını ve ağırlığını da gayet incelikli bir şekilde betimliyor (Kazaz ve Mavituna, 2018, ss. 17-20). Ekşi Sözlük’teki “Türkiye’den S.ktir Olup Gitmek” başlığı (Ekşi Sözlük, t. y.) ise kuvvetle muhtemel meselenin tartışıldığı en büyük kamusal mecra. Mevzubahis başlık altında Türkiye’yle rabitasını yitirip yaşamını yurt dışına taşımak isteyen veya bir adım ötesine geçip yurt dışına taşıyan yurttaşlar girdikleri entrylerde neden ülkeden ayrılma kararı aldıklarını; hangi ülkeye nasıl göç ettiklerini ve gurbetteki bir yaşamın imkânları ile zorluklarını paylaşıyorlar. Nihayetinde ağırlıkla göç hareketliliğine, bir parça da Türkiye’de yaşayan seküler bir birey veya yurttaş olma deneyimine dönük anlama çabalarının artık kayda değer bir ilgi gördüğünü, buna bağlı olarak da popülerize ve medyatize olduğunu ifade etmek mümkün. Pek çok farklı alandan pek çok farklı kişi pek çok farklı mecrada konuyu anlamaya ve kavramaya çalıştı ve bu çaba devam ederek sürüyor. Ancak yazılan bu tezin motivasyonu konunun popüleritesinden veya geniş kapsamından gelmiyor; bilakis kişisel bir muhasebeden doğuyor.

Hem bugünkü göç hareketliliğinin hem de bu çalışmanın özneleri ağırlıkla seküler, orta sınıf mensubu, AKP’ye veya AKP’nin yarattığı dönüşümlere muhalif, kentli gençler. Bu çalışmanın araştırmacısı olarak kendim de benzer demografik ve sınıfsal özelliklere, kültürel ve politik kimliğe, evvelinde herhangi türden bir politik eylemlilikte yer almayıp Gezi direnişiyle politize olan bir geçmişe, Türkiye’nin son yıllarındaki toplumsal olaylar ve travmaların deneyimleriyle şekillenmiş bir hafızaya sahibim. Dolayısıyla Türkiye’nin yakın tarihinde yüzleştiği olaylar karşısında bu çalışmanın tohumlarının atıldığı 2017

yılıının ilk aylarında görüşmecilere benzer duygusal ve politik refleksler üretmekte; mutsuzluk, karamsarlık ve bozgunculukla dolup taşan bir öznellik geliştirmekteydim. O sıralarda yüksek lisans tezime konu arayışındayken tek arzum tezimin karamsar ve mağlup duygu durumuma dokunacak; kişisel dertlerim ve kaygılarımı anlamama kapı aralayacak bir özdeşleşimsellik taşımasıydı. Diğer bir deyişle tezimin, yüksek lisans derecesi edinmemin yanı sıra, kişisel yaşamımla kurduğum ilişkinin içeriğini kavramama katkı sağlamasını umuyordum. Çünkü toplumsal hadiseler ve dinamikler kişisel yaşamıma da doğrudan sirayet ediyor, beni yabancı olduğu bir duygu durumuna sürüklüyor ve yaşamla kurduğum ilişkide değişimlere maruz bırakıyordu. Misal bu minvaldeki ilk hatırladığım örneklerden biri Gezi direnişi sırasında Twitter’da takip etmeye başladığım gazeteler, gazeteciler, siyaset bilimciler, toplumbilimciler ve benzer şekilde aktüel siyaseti ve toplumsal meseleleri merkezine alan hesapların hatırı sayılır bir kısmını – Gezi’den yaklaşık dört yıl sonra- bir gün takip etmeyi sona erdirmemdi. Bir yanılla hiç hız kesmeyen toplumsal olaylar ve trajedilerden bir yandan da aşırı politize atmosferden bunalır olmuş; bu tür dinamiklerin yaşamım ve duygu durumum üzerindeki belirleyiciliğini zayıflatmak istemiştim. Hakeza Ensar Vakfı’nda çocuklara yönelik cinsel istismar vakasının haberine denk geldiğimde hissettiklerimi hala hatırlıyorum; sanıyorum hiçbir haberle karşılaşmam bu raddede travmatik olmamıştır. Haberi okuduktan sonra bir sorgulamaya giriştim: Ya bu minvalde haberlerle yüzleşmeye devam edecek ve Ensar Vakfı deneyiminde olduğu gibi hissedecektim ya da arama mesafe koyacak ve bu duygu durumuna teslim olmayacaktım. O gün ikincisini yapmaktan yana tavır aldım ve sanıyorum bu tavrı bugün dahi sürdürüyorum. Gelgelelim, daha sonra görüşmelerde açığa çıktığı üzere, bu durum şahsi bir duruş olarak tarif edilemeyecek, kulak verdiğim gençlerin de sıklıkla başvurduğu savunma mekanizması mahiyetindeki duygusal bütünlüğü koruma tavrının tipik bir örneği idi ve çalışmanın “Yeni Bir Faillik Girişimi” bölümünde konu edinildi.

Görüşmecilerin yakın Türkiye geçmişinde korku ve tehdit altında hissettikleri pek çok momentten söz etmek mümkün; 15 Temmuz ve sonrasındaki günler de bu momentlerin en öne çıkanlarından. Ben de alanda görüşmeleri sürdürürken dile getirilen korkuya ve tehdit altında hissetme algısına kişisel bir deneyimin gölgesinde yoğun bir aşinalık taşıdığımı fark ettim. 15 Temmuz darbe girişimini takip eden hafta içerisinde ikamet ettiğim Kurtuluş’tan Bahçelievler’e gitmek üzere yola koyulmuştum. Bir halı saha

maçına gittiğimden spor giyime sahiptim ve omzumda taşıdığım spor çantayla metroyu bekliyordum. Her şey şimdiye kadar yaptığım diğer metro yolculukları gibiydi. Ancak metronun kapısının açılması ve içeriye adım atmamla birlikte daha önce hiç tanık olmadığım bir manzarayla karşılaştım. Vagonun hemen hemen tamamını, Kızılay’da düzenlenen Demokrasi Mitinglerine katılmak üzere, şehrin Mamak, Abidinpaşa gibi semtlerinden gelen muhafazakâr, İslamcı ve tahmin edileceği üzere AKP’li yurttaşlar doldurmuştu. Bahsettiğim takkeli ve çarşafly adamlardan, kara çarşaf giymiş kadınlardan, alınlarına Arapça yazılı bandanalar takmış çocuklardan oluşan ve radikal izlenim veren bir gruptu. Ömrümün neredeyse tamamını geçirdiğim bir şehirde ilk kez kültürel kimlik ve yaşam tarzı bakımından böylesine farklılaştığım bir grupla temas etmiştim. AKP’nin daha İslamcı, daha radikal bir kanadı olduğunu şüphesiz biliyordum; ancak benim için o insanlar uzaklarda bir yerlerde yaşayan ve kamusal alanda birbirimize hiç dokunmadığımız insanlardı. Vagonun içlerine doğru ilerlerken baştan aşağıya şaşkınlık ve yabancılaşma hissiyle örülüyordum. İlerleyen sayfalarda bir başka görüşmecinin de dile getirdiği gibi, kendimi tanıdığım ve bildiğim Türkiye’de değil, Arap coğrafyasında ilk defa yolumun düştüğü bir ülkedeymişçesine hissettim. Fakat şaşkınlığın ve yabancılaşmanın ötesinde giyim kuşamımızdaki yadsınmayacak ayrışma ve bu ayrışmadan taşınlar vardı. Söz konusu kitle İslami referanslarla bezeli giyimiyle handiyse kutsal vazife saydığı demokrasiye sahip çıkma ülküsünün peşindeyken ben eşofmanım ve spor çantamla o grubun bir parçası olmadığımı sarıh bir şekilde ilan ediyordum. Ola ki ortada kutsal bir ülkü varsa ben kesinlikle o ülkünün bir parçası değildim. Henüz birkaç gün öncesinde köprüde boğazı kesilmiş, linç edilmiş, şiddet uygulanmış askerlerin varlığını unut(a)mazken ister istemez bir korkuyla doldum. Rasyonel düşünmeye çalışırken bir şiddet eylemiyle karşılaşmayacağıma dair kendime telkinde bulunuyor; gelgelelim kaygılanmaktan ve tehdit altında hissetmekten sıyrılamıyordum. Bekleneceği üzere o gün metrodan inerken bir şiddet fiiliyle de bir sözlü tacizle de karşılaşmadım; o yolculuk diğer tüm yolculuklar gibi hadisesiz bir şekilde tamamlandı. Ancak bir vaka tarafından takip edilmemiş olsa dahi hissettiğim yabancılaşmayı ve korkuyu bugün dahi hatırlıyorum. Toplumsal bir grubun bir parçası olduğum için bir başka toplumsal gruptan şiddete maruz kalmaktan endişe etmem 15 Temmuz sonrası seküler cenahın ve gençlerin içine düştüğü ruh halinin bir yansımasıydı ve çalışma kapsamında “Azınlıklaşma Duygusu” bölümünde tartışıldı.

Çalışma boyunca farklı bölümlerde ve farklı saiklere bağlı olarak ortaya çıkan bir toplumsal aidiyetin yitimi olgusundan bahsedeceğim. Gençler memleketle aralarındaki duygusal ve zihinsel ilişkinin neden ve nasıl zayıfladığını veya sona erdiğini anlatacaklar. Benim ülkeyle bağımın koptuğu nihai moment ise 16 Nisan 2017 Anayasa değişikliği referandumuna tekabül ediyor. O seçimlere damga vuran mühürsüz oy kararıyla siyasal alana hiçbir koşulda müdahil olunamayacağını ve AKP'ye karşı politik veya toplumsal kazanımın hiçbir koşulda sağlanamayacağını kabullenmiştim. Artık seçimlerin dahi işlediğine inanmıyor ve demokrasi her türlü kurumu ve gereğiyle yıkılırken çaresizlik içerisinde ne yapabileceğimi soruyor, bir cevap bulamıyor, ülkeden ve toplumdan umudumu kesiyordum. Tahayyülümdeki yaşama ancak göç ederek kavuşabileceğime inanır olmuştum; geleceğim memlekette değil, dışarıda bir yerlerdeydi.

En başa dönersek, yaşamımdan kesitler olarak paylaştığım tüm bu deneyimlerin ve halet-i ruhiyenin etkisinde tezimin konusunu oluşturacak bir konu belirleme arayışındaydım. Bir yandan gündemle ve aşırı politize atmosferle başa çıkmakta zorlanıyor, bir yandan canıma kast edilebileceğini hissettiğim vakalar yaşıyor, bir yandan da siyasal ve toplumsal alana hiçbir koşulda dâhil olamayacağımı kabullenirken ülkeyle aramdaki her türlü bağın kopuşunu seyrediyordum. Söz konusu deneyimlerin ve duygulanımların nedenlerinin üzerine gitmek istiyor; ancak bu duygu durumunun kristalize olacağı bir vaka bulmakta zorlanıyordum. Uzun süre aradığım türde bir vaka bulamadıktan sonra çareyi yine kendime dönmekte buldum. Karanlık ve huzursuz duygu durumumun çözümü olarak göç arzusu taşıdığının farkına vardım. Ülkede yaşadığım buhranı ve mutsuzluğu ancak ve ancak yurt dışındaki bir yaşamın hayalini kurarak hafifletebiliyordum. Bir bakıma, bir gün gerçekleştirmeyi arzu ettiğim göç seçeneği, beni yaşama bağlayan yegâne unsurdu. Öte yandan bu arzuyu taşıyan sadece ben de değildim. 2017 yılına geldiğimizde medyadaki görünümüleriyle artık git gide artan bir göç hareketliliğinden bahsetmek mümkündü. Dahası arkadaşlarımla ve yakın çevremdeki pek çok gencin artık akıllarına yurt dışını koyduğunu, göç etmese veya göç imkânını ufukta görmese dahi göç arzusu taşıdığını sıklıkla işitir olmuştum. O nedenle göçün doğrudan kendisine bakmak değil; fakat Türkiye'de son yıllarda yaşayan bir genç olmanın ağırlığını, söz konusu göç arzusunu ortaya çıkaran sebepleri ve bu sebeplerin göç arzusuyla olan ilişkilmesini anlamak, kavramak ve duyurmak istedim. Haliyle bu çalışma bir yanıla özdüşünsel bir çalışma: Kişisel dertlerden, mutsuzluktan ve umutsuzluktan doğmakta. Öte yandan

Türkiye’de yaşayan seküler bir genç olmanın ağırlığını ve zorluğunu gençlere ses vererek duyurma amacı taşımakta. Henüz alana çıkmamış ve gençlere kulak vermemişken kişisel sandığım; ancak alanda yaptığım görüşmeler sonrasında kolektif karakterinin farkına vardığım mutsuzluğu, umutsuzluğu, huzursuzluğu ve bu duygulanımların ürünü yaşam deneyimlerini seslendirme gayretinin eseri.

Çalışma yöntemi olarak nitel bir yöntem benimsiyor ve görüşmecilerle yapılan yüz yüze derinlemesine mülakatlara dayanıyor. Gençlerin yaşam deneyimini anlama amacı taşıyan bir çalışmada, alandan toplanacak bilginin en belirleyici bilgi olacağı öngörüsünden hareketle, literatüre dönük bir tarama yapmadan veya yazım aşamasına geçmeden evvel çalışma kapsamında ilk olarak saha araştırması yürütüldü. Bu bakımdan gençlerin yakın geçmişteki deneyimlerini, duygulanımlarını, failliklerini ve arzularını anlayabilmek sürecin ilk aşaması olarak belirlendi. İlk literatüre dönük bir çalışma yürütmek ve teze kavramsal bir çerçeve çizmek, sonrasında ise alandan veri toplamak literatür ile sahanın çatışması anlamına gelebilirdi ve bu en baştan önlenmek istendi. Görüşmecilere karar verme sürecinde ise gençlerin ilk olarak seküler bir kültürel kimliğe sahip olmaları; ikinci olarak ise AKP’ye ve AKP’nin yakın geçmişte yarattığı politik, toplumsal ve kültürel dönüşüme muhalif bir politik pozisyon benimsemeleri önemsendi. İfadenin muğlak ve çok katmanlı yapısını en baştan kabullenmekle birlikte, hem görüşmecileri belirleme sürecinde hem de çalışmanın yazım aşamasında, seküler ifadesini dinin, dini kuralların ve öğretilerin ışığında yaşamayan bağlamında anladım ve kullandım. Seküler gençler diye kategorize eder ve tariflerken din olgusu yaşamlarında ve kimliklenme süreçlerinde belirleyici bir pozisyon tutmayan veya dolaylı pozisyonda bulunan gençleri işaret ettim ve dikkate aldım. Bu bakımdan örneklemin, Türkiye’de son yıllarda yaşanan dönüşümlere ve gelişmelere bağlı olarak, mutsuzlukları, umutsuzlukları, huzursuzlukları ve rahatsızlıkları git gide artan seküler gençlerden müteşekkil olduğu söylenebilir. Göç arzusu ise görüşmecilerin büyük kısmınca taşıyor olsa da, yakın gelecekte göç niyeti taşımayan görüşmeciler de örneklem içerisinde bulunuyor. Böylece çalışmanın bir göç arzusu çalışması şeklinde sınırlanmaması, Türkiye’de yaşayan seküler ve muhalif bir genç olma deneyimini merkezine alması yönünde bilinçli bir çaba güdüyor.

Alanda gerçekleştirdiğim derinlemesine mülakatlara ise yakın çevremdeki seküler kültürel kimliklere sahip ve AKP’ye ve AKP politikalarına muhalif gençlerle başladım. Devam eden süreçte de ağırlıkla yakın veya uzak çevremde yer alan gençleri görüşmeci

olarak belirledim. Çalışma kapsamında tasarladığım görüşmeci profiliyle hem akran olmam hem de benzer politik ve kültürel kimliklenmeye sahip olmam bu anlamda bir avantajdı. Öte yandan bu çalışmanın görüşmecileri –muhalif üst çatısında birleştiriyor olsak da- farklı politik kimliklere ve -seküler üst çatısında birleştiriyor olsak da- birbiriyle doğrudan kesişmeyen yaşam tarzlarına sahip olabilmekteler. Misal kendisini ateist olarak tanımlayan bir gencin yanı sıra, hem alkol tükettiğini hem de Cuma namazına gittiğini belirten bir görüşmeci de mevcut. Bu bakımdan, çevremde yer almayan ancak örnekleme heterojen kılmak adına mutlaka çalışmaya dâhil edilmesi gereken politik ve kültürel kimliklere sahip gençlere çevremdeki insanlar aracılığıyla ulaştım. Yanı sıra, saha öznelerinin büyük kısmı Ankara’da yaşıyor olsa da, farklı şehirlerde yaşayan görüşmeciler de mevcuttu. Bu bağlamda İstanbul’da yaşayan saha özneleriyle İstanbul’da; geri kalan tüm görüşmecilerle ise Ankara’da derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Kimi zaman kafe, kahveci veya pub gibi mekânlarda kimi zaman da görüşmecilerin evlerinde mülakatlar yapıldı. Görüşmecilere Türkiye’de yaşayan bir genç olarak son yıllardaki ruh hallerini, duygulanımlarını, deneyimlerini, politik ve toplumsal alanla etkileşimlerini anlamaya yönelik sorular yöneltildi. Mülakat soruları yarı-yapılandırılmış şekilde tasarlanmıştı ve görüşmeler de o şekilde cereyan etti. Ortalama bir saat süren ve ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınan görüşmelerin ardından mülakatlar transkript edilerek yazılı hale getirildi. Tezin saha çalışması kısmında olduğu gibi yazım kısmında da nitel bir yöntem kullanıldı. Sahadan toplanan veriler çalışmanın temelini oluştururken görüşmeci ifadeleri hem yakın Türkiye geçmişindeki gençlerin deneyimlerini anlamaya yönelik bir bilgi kaynağı ve havuzu halini aldı hem de söylemsel bir analize tabii tutularak zaman zaman eleştirel bir mesafeye analiz edildi. Sahanın ürettiği veriler kültürel kimlik, toplumsal aidiyet, kutuplaşma, duygulanımlar, bireyselleşme, failleşme, göç gibi alanlarda tematik incelemeye tabi tutulurken; yazım aşamasında da yorumsamacı bir yaklaşımla değerlendirildi. Saha öznelerinden toplanan ve sonrasında incelenen veriler aynı zamanda sözü edilen alanlardaki literatürle de desteklendi.

Çalışma dâhilinde kulak verilen 26 görüşmecinin 14’ü kadinken 12’si erkek ve yaşları 25 ila 40 arasında değişiyor. Henüz sahaya çıkmadan önce arzuladığım örneklemin heterojen bir öz taşıması niyetimi büyük ölçüde karşılıyor. Görüşmeciler farklı meslek gruplarına ve farklı politik kimliklere sahipler; ayrıca kısmen de olsa farklı şehirlerde yaşamaktalar.

Mesleki kimliklerle başlarsak, öğrenci, fotoğrafçı, avukat, çevirmen, müzisyen gibi pek çok farklı alandan görüşmeci mevcut.¹ Çalışma, politik kimlik ve eğilim bakımından da son derece zengin bir görüşmeci portföyüne sahip. Faşizan eğilimler gösteren bir görüşmeciden anarşist bir görüşmeciye; kendisini “Öz-Türk” olarak tanımlayan bir gençten sosyalist gençlere; CHP seçmenlerinden HDP seçmenlerine ve kimi zaman apolitik ifadesi eşliğinde politik pozisyonunu tarif eden görüşmecilere dek kapsamı genişleyen ve çeşitlenen bir içerik taşıyor. Son olarak, görüşmecilerin büyük kısmı - mülakatları gerçekleştirdiğimiz tarih itibariyle- Ankara’da yaşıyor. Ankara’da yaşamayan dokuz görüşmeciden beşi İstanbul’da, ikisi Antalya’da, biri Eskişehir’de ve bir diğeri de Konya’da ikamet etmekte. Ayrıca görüşmecileri anonimleştirmek ve korumak adına çalışmada gerçek isimler değil; müstear isimler kullanılıyor.

Bölümün başında de belirttiğim üzere, okumakta olduğunuz tezin ana sorularından biri Türkiye’nin son yıllarda yaşadığı dönüşümün seküler gençlerin yaşamlarına yansımaları. Bu bağlamda, dört ana bölümden oluşan tezin ilk bölümünde, Türkiye’de AKP iktidarı boyunca yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşüm konu ediliyor. Mevzubahis dönüşümün izlenebileceği alanlar ise muhafazakârlaşma ve kutuplaşma politikaları. Muhafazakârlaşma alt başlığında öncelikle AKP iktidarının ilk döneminde “Muhafazakâr Demokrasi” adı verilen ideolojik perspektifinin nasıl bir metamorfoza uğradığı; devamında da kurumsal muhafazakârlaşma politikalarının eğitim alanındaki yansımaları ele alınıyor. Muhafazakârlaşma tartışmasının takip eden kısmı ise muhafazakârlaşma politikalarının yaşamlarını en çok daralttığı kadınların gündelik yaşam deneyimlerine ve din olgusu ile gündelik din pratiğinin nasıl siyasallaştığına ayrılıyor. Muhafazakârlaşma başlığını ise kutuplaşma tartışması izlemekte. Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden başlayarak Türkiye toplumunun tarihindeki kutuplaşmanın izi sürülüyor. Kutuplaşmanın aslında AKP iktidarıyla başlayan bir fenomen olmadığı; ancak AKP’nin bilinçli bir politik strateji olarak kullanmasıyla zirve yaptığı argümanı etrafında güncel kutuplaşmış toplumsal dokuya değiniliyor. Tartışma, görüşmeci ifadeleri eşliğinde, kutuplaşma politikalarına seküler gençlerin ne tür reaksiyonlar ürettiğini, muhafazakâr kesimle olan ilişkilenmeleri ve etkileşimlerinin nasıl bir anlam setine oturduğunu ve iki cenahın birlikte yaşamının ne ölçüde mümkün olduğunu sorguluyor. Muhafazakârlaşma

¹ Görüşmecilerin müstear isimleri, yaşları, meslekleri ve yaşadıkları şehirleri gösteren görüşmeci tablosunu çalışmanın son sayfasında bulmak mümkün.

ve kutuplaşmanın seküler kesimi içine attığı duygu durumu ise, artık kendilerini toplumsal hiyerarşide dezavantajlı bir pozisyonda okumalarına sebep olan, azınlıklaşma duygusu. AKP iktidarı altında yaşanan dönüşüm bölümünü sonlandırırken, Azınlıklaşma Duygusu başlığı altında, söz konusu duygunun kişisel yaşamlardaki görünümüne; dışlanma ve mağduriyet algısı ile korku ve tehdit altına hissetme hallerine bakış atılıyor.

İkinci ana bölüm olan “Politik Faillğin Kaybı” bölümü ise kavramsal bir tartışmayla açılıyor. Alman sosyolog Albert Hirschman’ın *loyalty-voice-exit*² kavramsallaştırması rehberliğinde gençlerin AKP iktidarı altındaki politik mücadelelerini anlamaya çalışıyor. Bir yandan bugünkü göç hareketliliğinin öznelere yöneltilen memlekete ve mücadeleye sırt çevirme eleştirilerini ele alırken, bir yandan da gençlerin neden mücadele yerine göç etmeyi öncelendiğini açıklıyor. Gençlerin göç arzusu duymadan evvel memleketteki kaderlerini ve duygu durumlarını tersine çevirebilecek kolektif bir siyasal mücadeleye girişip girişmediklerini, giriştilerse bu mücadeleye hangi formlarda hayat verdiklerini ve bu mücadeleyle birlikte edindikleri faillği daha geniş bir döneme neden yayamadıkları sorularını soruyor. Bu amaç doğrultusunda ilkin seküler kesimin yakın dönemdeki toplumsal itiraz geçmişine odaklanıyor ve Cumhuriyet mitingleri ile Gezi direnişinin panoramasını ortaya seriyor. Ardından da gençlere kulak vererek az önce sorduğumuz soruların cevaplarını almaya girişiyor. Gezi’yle birlikte umutla ve faillikle donanan gençlerin inançsız, bozguncu, sinik duygu durumuna hangi deneyimlerin sonucunda teslim olduğunu ve bu duygu durumunun nasıl böylesine kitleselleşebildiğini anlatıyor. Çalışmanın ikinci ana bölümünün ele aldığı bir diğer problem ise, kamusal alan eylemlerine ket vurulmasıyla, gençlerin itirazının yönlendiği seçimlerle ve -daha geniş bir perspektifte- demokrasiyle olan ilişkilennmeleri. Görüşmeciler, 30 Mart yerel seçimleri, 7 Haziran ile 1 Kasım arasındaki 2015 yılı süreci ve 16 Nisan anayasa değişikliği referandumu gibi deneyimlerin neticesinde, toplumsal itirazdan ve siyasal alandan ümitlerini kesişlerini; ötesinde demokrasiye ve demokratik kurumlara inançlarını nasıl kaybettiklerini aktarıyor. İkinci bölümdeki son alt başlık ise, gençlerin kolektif mücadeleye angaje olma noktasında karşılaştıkları yapısal zorlukları, gençlerin kuşak özellikleriyle birlikte ele alarak tartışıyor. Ulusal kategoriler ve kimlikler aşırır, toplumsal aidiyet mefhumu silikleşir, bireyselleşme ve küreselleşme etki sahasını

² Kavramsallaştırmayı Türkçeleştirirken *loyalty* terimini *sadakat*; *voice* terimini *itiraz etme*; *exit* terimini ise *terk etme* terimiyle ikame edeceğim.

genişletirken gençlerin neden kolektif ve toplumsal bir karakter taşıyan bir mücadele hareketine dahlinin güçleştiğini aktarıyor.

Çalışmanın üçüncü ana bölümü ise seküler gençlerin gündelik yaşam deneyimlerine ve kolektif duygulanımlarına yoğunlaşmakta. Bir önceki bölümün konusu siyasal ve kolektif faillikken bu kez sosyal ve kişisel faillik olgusu sahneye çıkıyor. Gençlerin siyasal alanla kurdukları ilişkilenebilir ve siyasal öznelliklerine değil; kişisel ve gündelik yaşamlarına odaklanma amacı taşıyor. Michel de Certeau'nun gündelik, pasif, örtülü direniş taktikleriyle çizilen kavramsal çerçeveyi gençlerin failleşme çabası takip ediyor. Siyasal faillik kapasiteleri daralıırken, kendilerini ebedi mağluplar olarak işaretlerken, daimi bir mutsuzluğun ve umutsuzluğun avucuna düşmüş gibi görünürken hangi taktikler ve savunma mekanizmalarıyla hayata tutunmaya çalıştıklarını inceliyor. Büyük puntolarla ve makro hedeflerle değil; küçük harflerle yazılan ve gündelik yaşamın en mikro anlarına sızan mütevazı bir karşı koyma halinden söz açıyor. Yoğun politizasyona, her daim yüksek siyasal tansiyona, gündemden hiç eksik olmayan trajedilere, toplumsal olaylara, gündelik yaşamdaki nefrete, gerilime ve kalitesizleşmeye hangi yöntemlerle karşı koyduklarını ve nasıl özne kalmaya çabaladıklarını anlatıyor. Gelgelelim, gençlerin her türlü failleşme çabasına ve uğraşına karşı, bir dönem var ki önünde her ne varsa yıkıp geçiyor. 2015'te başlayarak 2017'ye dek ülkeyi cehenneme çeviren bombalı saldırıların gençlerin yaşamındaki izdüşümü üçüncü ana bölümde ele alınan ikinci konuyu oluşturuyor. Görüşmeciler bombalı saldırıların doğurduğu travmalarla büyüyen anksiyete halini, kamusal alanla ilişkilerinin nasıl dönüşümlerden geçtiğini ve patlamaların kendilerini göç kararı almaya nasıl sevk ettiğini anlatıyor.

Önceki üç bölüm boyunca ağırlıkla göç arzusunu büyüten ve harlayan sebeplere, dinamiklere, gelişmelere odaklanan çalışma, dördüncü ve son bölümde ilk kez göçün kendisine -sınırlı da olsa- bir bakış atmaya kalkışıyor. 1960'lardan başlayarak bilhassa Almanya'yı durak belleyen işgücü göçü, 12 Eylül'ün ertesindeki darbe hukukuna ve insan hakları suistimallerine bağlı olarak yaşanan siyasal kaynaklı göç ve 90'lardan itibaren başta ABD'ye yönlenen beyin göçü hareketleriyle Cumhuriyet tarihindeki dış göç deneyimleri ve tipleri içerisinde bir zaman yolculuğuna çıkılıyor. Aktörleriyle, saikleriyle, hedefleriyle geçmiş göç hareketlerinin muhteviyatı ve bağlamı inceleniyor. Tarihe fener tutma arayışındaki bu girişimin ardından ise, sayfalar ve bölümler boyunca göç arzusunun nedenine, bir nevi art alanına bakan çalışma bu kez göç niyetinin yarınını

hedef tahtasına yerleştiriyor. Gençlerin yurt dışında inşa edecekleri bir yaşamdan ne bekledikleri sorusunu sorarken imgelemlerini açığa çıkarıyor. Görüşmecilerin nedenlerini beklentileriyle harmanlayan bölüm içerisinde, son olarak, bugünkü göç arzusunun geçmişte tanıklık edilmiş diğer dış göç deneyimleriyle hangi bakımlardan benzeştiği, hangi bakımlardan ayrıştığı ve Türkiye'nin göç tarihinde nereye yerleştiğine cevap aranıyor.

Çalışmaya özgünlük katması beklenen yönlerden biri örneklemeyle sosyal bilimlerde görece az çalışılan bir gruba temas etmesi. Bu bakımdan tez, toplumsal bir grup olarak AKP iktidarı altında yaşayan seküler gençlerin yakın geçmişlerini odağına almasıyla özgünlük kazanmayı amaçlıyor. Sosyal bilimler literatüründe sıklıkla karşımıza çıkan AKP'nin siyaset bilimsel analizine dönük çalışmalardan ayrılarak, AKP döneminde genç seküler cenahın sosyolojik analizini yapmaya girişiyor. AKP iktidarında makro bir dönüşüme uğrayan siyasal, toplumsal ve kültürel yapının seküler gençlerin yaşamlarındaki etkilerini, nasıl bir faillik ve öznellik gelişimine sebep olduğunu, seküler gençleri ne tür duygulanımlara sevk ettiğini ve nasıl karşı koyuşlar ile itirazlar barındırdığını inceliyor. Türkiye'de yaşayan seküler bir genç olmanın ne anlama geldiği sorusunun peşinde hem seküler kesime hem de gençliğe dair yaptığı çıkarımlarla sosyal bilimler birikimine katkıda bulunuyor. Bu doğrultuda tezi değerli kılması beklenen bir başka husus, Avrupa ve Amerika kaynaklı sosyal bilimler çalışmalarıyla mukayese edildiğinde, Türkçe literatürde yeni yeni ilgi görmeye başlayan gençlik çalışmaları alanına ait olması.³ Türkiye'de gençlik sosyolojisi alanında üretilen çalışmalar son yıllarda artış gösterse de hali hazırda belirli alanlara yoğunlaşmış ve tematik çeşitlilikten uzaklaşmış bir haslette. Bu bakımdan çalışma, önümüzdeki yıllarda yoğunlaşılması ve üzerine yapılan üretimin artması gereken gençlik sosyolojisi alanına dâhil edilebilir içeriğiyle, doğrudan gençlere ses vermesi ve onların dertlerini, rahatsızlıklarını, yaşam deneyimlerini merkezine almasıyla sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlıyor. Sıralanan tüm bu hususlar çerçevesinde tezin özgün bir çalışma olması ve sosyal bilimler literatürüne değer katması umut ediliyor.

³ Bu anlamda istisna olarak adının anılması gereken başlıca isim 68 Kuşağı'nı ve 80 sonrası nesli ele alan eserleriyle Demet Lüküslü (2015a; 2015b).

1. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE AKP İKTİDARI BOYUNCA YAŞANAN SİYASAL VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Türkiye tarihinin en büyük dönüşümlerinden birine tanıklık ediyor. Siyasal İslamcı bir parti Türkiye'nin siyasal yaşamında ilk kez iktidarı hiçbir ögeyle paylaşmaksızın elinde tutarken, hem siyasal hem toplumsal hem de kültürel alanda köklü değişiklikler yaşandı ve yaşanmaya devam ediyor. Aradan geçen 17 yılın sonunda Türkiye, tarihinde bir benzerine rast gelinmeyecek sosyokültürel ve sosyopolitik bir görünümde karşımıza çıkıyor. Okumaya başladığımız ilk bölüm de yaşanan bu değişim ve dönüşümü incelemeyi ve aktarmayı amaçlıyor. Bu amaç doğrultusunda bir yandan AKP hükümetleri döneminde Türkiye'nin kurumsal-yapısal dönüşümünü; diğer yandan bu kurumsal-yapısal dönüşümün topluma, ama ağırlıklı da toplumun seküler kesimine yaptığı etkiyi analiz etmeye gayret ediyor. Muhafazakârlaşma, Kutuplaşma ve Azınlıklaşma Duygusu başlıkları altında incelenen bu dönüşüm ve dönüşümün ele alınan etkileri, yakın Türkiye geçmişinin bir panoramasını sunmayı hedefliyor.

Bölüm ilk olarak, AKP'nin Türkiye toplumunu dönüştürürken, bir yandan da paralel şekilde kendi yaşadığı içsel dönüşümü ele alıyor. İlk hükümet döneminde demokrat ve liberal değerleri, hoşgörüyü, çoğulculuğu önemser ve benimser bir söylem benimseyen AKP'nin, iktidarının ilerleyen döneminde parti kimliğinde, söyleminde ve politikalarında yaşadığı evrime odaklanıyor. Parti ve üst siyaset kademesindeki bu evrimi ele aldıktan sonraysa, toplumsal ve kültürel boyutta hayata geçen muhafazakârlaşma politikalarının seküler toplum üzerindeki etkilerini anlamaya girişiyor. Muhafazakârlaşma söylemi ve politikaları görüşmecî ifadelerinde en çok eğitim alanında, ülkede yaşayan bir kadın olma deneyiminde ve dinin siyasallaşması noktasında kendisini gösteriyor. Buna bağlı olarak ilk bölüm bu üç alandaki görüşmecî ifadelerinin analiziyle şekilleniyor. Takip eden kutuplaşma bölümü ise ilk olarak Türkiye'deki kutuplaşmanın tarihini ve bu kutuplaşmanın AKP'ye özgü yönlerini masaya seriyor. Türkiye'nin dikotomik toplumsal yapısını geniş bir tarihsellik içerisinde ele alıyor; fakat AKP'nin bu toplumsal yapıyı bir siyasal enstrüman olarak nasıl işlevlendirdiğini de açıklıyor. Devamında ise mevzubahis kutuplaşmanın bir siyasal enstrüman olarak üst siyaset alanındaki görünümünün ötesinde

toplumsal etkileri inceleniyor. Kutuplaşma, ötekileştirme ve dışlama söyleminin topluma nasıl yansıdığı; seküler ve muhafazakâr kesim arasındaki kanaatleri, ifadeleri, ilişkileri ve etkileşimleri nasıl etkilediği görüşmeci ifadelerinde izleniyor. İlk bölümün son alt başlığı ise Azınlıklaşma Duygusu adını alıyor. Bu bölüm içerisinde ilk olarak Türkiye’de değişen merkez-çevre ilişkilerine bir bakış atılıyor. Akabinde ise AKP’nin yeni millet kurgusunda ve toplumsal tasavvurunda statü ve pozisyon kaybeden sekülerlerin bu durumu ne şekilde deneyimlediğini ele alınıyor. İlk bölüm sona ererken, çalışma, toplumsal hiyerarşideki konum kaybına bağlı olarak seküler gençlerde ne tür algıların ve duygulanımların tetiklendiğini inceliyor.

1. 1. MUHAFAZAKÂRLAŞMA

Türkiye toplumunda AKP iktidarı döneminde yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümün izlenebileceği iki ana hattan biri muhafazakârlaşma istikameti. AKP egemenliğinde geçen 17 sene süresince İslami kurallar, öğretiler ve referanslar git gide artar şekilde hem üst siyaset alanına hem de toplumsal yaşama daha fazla nüfuz eder oldu. Bu bölüm de söz konusu periyotta bir yandan AKP tarafından benimsenen muhafazakârlaşma söylemini ve uygulanan muhafazakârlaşma politikalarını; bir diğer yandan ise muhafazakârlaşma söylemi ve politikalarının seküler topluma, seküler cenahtan bireylerin kişisel yaşamlarına dönük etkilerini anlamayı amaçlıyor. Belirtilen amaç doğrultusunda bölüm, kültürel kimlik kavramına dair teorik bir tartışmayla açılıyor. Kimlik kurulumu, kategorizasyon süreçleri, bireysel ve kolektif kimliklere dair kısa bir öngörü kazandırdıktan sonra ağırlıklı kültürel kimlik olgusuna dair yaklaşımları ve yorumları işliyor. İlk kısımda çizilen kavramsal çerçeveyi ise AKP’nin dönüşen ideolojik pozisyonu ve politik perspektifine yönelik bir tartışma takip ediyor. Her ne kadar AKP ilk hükümet döneminde ayrışma ve kutuplaşmayı dışlayan, siyasal ve toplumsal alana İslami kurallar ve referanslarla yaklaşmayı reddeden, çoğulculuğu ve çokkültürlülüğü öne çıkaran bir ideolojik perspektif benimsese de; ilerleyen süreçte partinin muhafazakâr söyleminin ve politikalarının nasıl açığa çıktığı, toplumsal yaşamın nasıl İslami bir tazyike maruz bırakıldığı ve AKP’nin ilk dönem ideolojisinin nasıl bir kaymaya uğradığı tartışılıyor.

Bölümün ilk kısmında yürütülen kavramsal tartışmayı analiz kısmı takip ediyor. Sırasıyla eğitim, kadın olmak ve dinin siyasallaşması başlıkları altında muhafazakârlaşmanın

seküler toplumdaki çıktıları okunuyor. Bu bağlamda İslami ideolojinin ve muhafazakârlaşmanın etkilerinin en öne çıktığı alanlardan biri eğitim alanı. İktidarının ilk döneminde yalnızca iki dini içerikli vaat barındıran partinin, ilerleyen yıllarda eğitim alanını tamamen İslami bir yörüngede nasıl biçimlendirdiği ele alınıyor. Çocuklu veya kendileri ya da yakınları eğitim alanında çalışan görüşmeciler, İslami içerikte, tek tipçi, gerici bir eğitim sisteminin oluşturulduğunu ve kurumsal eğitim alanının AKP'nin hepten bir ideolojik aygıtı olarak işlevlenerek öğrencileri nasıl propagandist bir söylemle baş başa bıraktığını paylaşıyor.

Muhafazakârlaşma söylemi ve politikalarının başlıca muhatabı toplumsal grup ise kadınlar. İslami kurallar ve kaygılar etrafında inşa edilen toplumsal yaşam en çok kadınların yaşamında doğrudan deneyimler üretiyor; onları belirli tipte varoluşlara ve performanslara mecbur bırakmaya çabalıyor. Görüşmeci kadınlar, bu bağlamda, AKP'nin cinsiyet rejiminin yaşamlarında nasıl bir tahakküm kurduğunu ve cezasızlık politikasının yaşamlarını nasıl daralttığını anlatıyor. Kadınlar dillendirdikleriyle cinsel saldırı, şiddet veya mizojini gibi görünüşler altında muhafazakârlaşma söylemi ve politikalarının nasıl cisimleştiğini ve duygu durumlarını nasıl etkilediğini paylaşıyor. Bununla birlikte, tüm bu muhafazakârlaşma taarruzuna karşı ürettikleri savunma stratejisi babındaki uyumlanma ve vazgeçiş stratejilerini ele alıyor ve bunun kadınların faillik kapasitesini ne biçimde örselediğine tanıklık ediyoruz.

Bölümün son kısmı ise dinin siyasallaşmasına ayrılıyor ve görüşmeciler ifade ettikleriyle siyaset, din ve toplum arasındaki giriftleşen ilişkiyi aktarıyor. Din, AKP'nin başlıca siyasal ve toplumsal örgütlenme aracına dönüşür ve parti tarafından politik bir enstrüman olarak kullanılırken görüşmeciler gündelik dini pratiğin siyasallaşmasının serzenişinde bulunuyor. Hem Türkiye'nin içinde bulunduğu sosyokültürel ve sosyopolitik vaziyetin hem de mutsuz ve huzursuz duygu durumlarının müsebbibi olarak İslam'ı ve Araplaşmayı gösteren gençlerin ifadelerinin analiziyle bölüm kapanıyor.

1. 1. 1. Kültürel Kimlik

Kimlikler, bir diğer kişi veya grupla paylaşılan ortak kökenin veya karakteristik özelliklerin tanınması ya da ortak köken ve karakteristikler üzerine kurulan dayanışma ve

bağlılığa kapanılmasıyla inşa edilir (Hall, 1996, s. 2). Bireysel kimlik oluşumunda ilk adım kendine dönük kategorizasyon sürecidir. Kişinin diğer kişilerle arasındaki farkı ortaya koyarak, kendini sosyal dünyada konumlandırma amacına hizmet etmekte ve “Ben kimim” veya “Nasıl bir insanım” sorularına cevap bulma arayışını içermektedir. Öte yandan bu sorular sadece bireysel bağlamda cevaplanmamakta, kişilerin dâhil oldukları sosyal kategoriler de bireysel kimliklerinin oluşumuna katkı sağlamakta ve kişiler üyesi buldukları sosyal gruplar aracılığıyla da kendilerini tanımlayabilmektedir (Tajfel’den aktaran Semerci, Erdoğan ve Önal, 2017, s. 21). Kolektif kimlik, bu bağlamda, bize birçok insanla beraber sahip olduğumuz benzerlikleri, paylaştığımız ortaklıkları veya “öteki”lerle taşıdığımız farklılıkları vermektedir. Kişilerin kendilerini yerleştirmeleri veya konumlandırmaları için haritalardır (Semerci ve diğerleri, 2017, ss. 16-17).

Türkiye’de yaşanan siyasal ve toplumsal dönüşümün seküler kesime etkisini analiz ederken sıklıkla yardımına başvuracağımız kolektif kimlik türü ise kültürel kimliktir. Kültürel kimlik olgusunun yakın geçmişte kazandığı öneme vurgu yapan Keyman (2009, s. 51), bugünün koşullarında kültürel kimlik olgusuna gönderme yapmaksızın kuramsal/siyasal düzeyde modernleşmeyi düşünme ve tartışma, yaşadığımız dünyayı anlama, sorunlara kalıcı ve sağlıklı çözümler bulma, istikrarlı ve güvenli bir dünya inşa etme ihtimalinin kalmadığını belirtir. Önemiyle paralel olarak bakıldığında, sosyal bilimler literatüründe, kültürel kimliğe dair sayısız tanımlama ve tarif çabasına rastlanmaktadır. Bu tanım ve tarif zenginliğinde Hall (2014, s.223), kültürel kimlik hakkında en az iki ana düşünme biçimi olduğunu belirtir. İlk görüş, kültürel kimliği, paylaşılan bir kültür, bir tür kolektif “tek hakiki benlik” bağlamında, daha yüzeysel ve yapay “benlik”lerin içinde saklı, ortak geçmişe ve atalara sahip insanların ortak noktası olan “benlikler” anlamında tanımlar. Bu tanım kapsamında, kültürel kimliklerimiz ortak tarihi deneyimler ve paylaşılan ortak kültürel kodları yansıtır; bu deneyimler ve kodlar da bizi sabit, değişmez ve daimi anlam ve algı çerçevelerine sahip “bir halk” haline getirir. Söz konusu “bir”lik hali, diğer bütün yüzeysel farklılıklardan daha önemli olan hakikattir. İkinci kültürel kimlik anlayışında ise Hall (a.g.e., s. 225), birçok benzerlik noktası kabul etse de, aynı zamanda derin ve kayda değer farklılıkların da bulunduğunu ve bu farkların “gerçekten ne olduğumuzu” veya tarihsel gelişimde “ne haline geldiğimizi” belirlediğini ifade eder. Kültürel kimlik bu görüşte, bir “var olma” meselesi olduğu kadar bir “olma” meselesidir; geçmişe olduğu kadar geleceğe de aittir. Verili olarak zaten/çoktan var olan

bir şey değildir; mekân, zaman, tarih ve kültürün ötesine geçmekte ve bunları aşmaktadır. Kültürel kimlikler bir tarihe sahip olmaları itibariyle bir yerden gelirler, ancak tarihsel olan her şey gibi dönüşüme uğrarlar. Sonsuza kadar uzanan geçmişte sabitlenmekten uzaktırlar; tarihin, kültürün ve iktidarın “oyun”larına maruz kalırlar. Bu anlamda kimlikler bizi konumlayan ve kendimizi konumladığımız farklı durumlara verdiğimiz adlardır, geçmişin hikâyeleridir.

Hall’un yukarıda çizdiği iki boyutlu kültürel kimlik hattından ilkinde benzer şekilde ortaklıklar üzerinden bir tanım geliştiren Tok (2003, s. 29) da, “kimlik bağlamı olarak kültürü, üyeleri, ortak tarihi deneyim ve değer verilen (inanç, yaşam biçimi, gelenekler, dil ve ortak vatan gibi) kültürel özelliklerin bir bileşimine dayanan ortak bir kimliğin sürekliliği duygusunu paylaşan ulusal, etnik ve dini grupların kültürü” olarak tanımlar. Kültür bu bakımdan bir toplumun ona özel toplumsal kimliğini ve o toplumun kültürü ve tarihi tarafından oluşturulan spesifik etik seçenek ile anlamları; ayrıca tarihsel olarak gelişmiş olan belli bir ortak benlik anlayışını ve buna uygun ‘iyi cemaat’ kavrayışını ifade etmektedir. Kimlik bağlamında kültürün genel ayırt edici özelliği, belli bir cemaatin tarih ve kültürü tarafından oluşturulan ve üyelerinin iyiliği için önemli olan özel ortak bir kimliğe gönderme yapmalarıdır (a.g.e., ss. 69-71). Yine ortak değer ve kurumlar üzerinden hareket eden Özdemir (2001, s. 108) de, kavramı “kişinin ait olduğu toplumsal çevrenin değerlerine, normlarına, akıl yürütmesine, sanatına, diline, dinine, gelenek ve göreneklerine ve diğer kurumlarına karşı geliştirdiği bir aidiyet bilinci” şeklinde ifade etmektedir. Birey içinde bulunduğu toplumla diğer toplumlar arasındaki benzerlikleri, tezatlıkları ve çatışmaları toplumsal kimliğine yüklediği anlam sınırları çerçevesinde tanımakta ve bu yönde bir eylem stratejisi geliştirmektedir.

Öte yandan, kültürel kimlik sabit ve statik değil; bilakis dinamik ve değiştirilebilirdir. Elbette içerisine doğduğumuz etno-kültürel, dini ya da ulusal grubu seçemediğimiz doğrudur. Belli kültür bağlamları içine doğar, o kültür bağlamları içerisinde yetişir ve sosyalleşiriz. Cemaatimizin değerleri, inançları, ilişkileri, yaşam stilleri davranış kalıpları ve sosyal rolleri bize aşılır. Dolayısıyla böyle bir bakışta kültürel kimliğimizi seçmekten ziyade benimser ve kabul ederiz. Ancak bu, kişilerin doğuştan kültürel kimlikleri, değerleri ve yaşam biçimleri üzerine düşünmedikleri anlamına gelmemelidir (Tok, 2003, s. 83). Bireyler diğer kültürlerin üyeleriyle karşılaştıkça, çalıştıkça, iletişime girdikçe, aynı yaşam alanlarını paylaştıkça veya gelişen iletişim teknolojisi sayesinde

diğer kültürlerden haberdar oldukça kendi kültürleri ve kimlikleri üzerinde eleştirel düşünme imkânı yakalar. Bu durum kültürel kimliklerini yeniden onama imkânı verdiği gibi yeniden yorumlama veya sahip oldukları kültürel kimliği terk edip yeni kültürel özdeşleşmeler benimsemelerine de yol açabilir (a.g.e., s. 84). Sonuç olarak, bir kimsenin kimliğini biçimlendiren kültürle kesinkes özdeşleşmeyip, yeni bir kültürel kimlik benimsemeyi seçebilmesi gerçeği, kültürel kimlik sürecinde seçimin gerçekten rol oynadığını ortaya koyar (a.g.e., s. 86). İnşa boyutuna dikkat çeken Keyman (2009, s. 54) da, kültürel kimliklerin “anlamları, içerikleri ve sınırları ortada, belli bir öze sahip ve bütünsel nitelikte nesnel varlıklar değil; aksine, tarihsel ve söylemsel olarak kurulmuş, toplumsal birer gerçeklik” olduğunu ifade eder. Kültürel kimlikler bu bağlamda siyasal bir gerçekliği dile getirmektedir.

1. 1. 2. AKP ve Dönüşen İdeolojik Perspektifi

Bu bölümde AKP’yi ve iktidarının farklı dönemlerindeki ideolojik pozisyonunu ele alacağız. Ancak böylesi bir çabaya girmeden önce belirtmek gerekir ki, şüphesiz Türkiye’nin siyasal yaşamındaki İslamcı hareketin tarihi AKP’yle başlamıyor. İdeoloji yaklaşık yarım asrı aşan bir süredir farklı görünümde altında politik alanda tecessüm ediyor. Bu geçmişin izini süren Timur’un (2015, s. 23) belirttiği üzere,

Türkiye’de din, kültür ve politika ilişkileri aslında en az elli yıldır siyasi gündemin önde gelen maddelerinden birini teşkil ediyor. Daha somut olarak da 1970’te Milli Nizam Partisi’nin kuruluşundan bugüne kadar, İslamcı dünya görüşü, siyasal hayatımızın -ağırlığı her gün biraz daha artan- bir parçasını oluşturuyor. Bu süreç içinde, Anayasa ile çatışma halinde devamlı yenilenen partiler zincirinin son halkası olan Fazilet Partisi, 28 Şubat darbesinden sonra iki kanada ayrılmış ve bunlardan “Yenilikçiler” adını taşıyan grup AKP’yi kurarak 2003 yılında iktidara gelmişti.

AKP, Türkiye’nin siyasal yaşamında, 1973’teki Milli Selamet Partisi (MSP) ile Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) koalisyonu ve 1995-97 arasında oluşan Refah Partisi (RP) ile Doğru Yol Partisi (DYP) koalisyonlarından sonra hükümetin bir parçası olmuş üçüncü İslami parti (Kaya, 2015, s.50). Ancak, Refah Partisi, Saadet Partisi, Fazilet Partisi gibi seleflerinin Anayasa Mahkemesi’yle olan kötü deneyimlerinden ders alan AKP, Milli Görüş çizgisiyle arasına mesafe koymuş; sistemle barışık bir pozisyona yerleşmeye yönelmişti (Doğanay, 2007, s.68). Söz konusu politik pozisyona dair en betimleyici açıklamalardan birini partinin ideoloğu olarak gösterilen Yalçın Akdoğan (2004, s. 19),

“Hareketin merkezine tek bir dini anlayışı, mezhebi veya etnik özelliği yerleştirerek ‘biz ve diğerleri’ ayrımı yapan ayrışmacı siyaset tarzının Türkiye şartlarında kutuplaşmaya sebep olduğu vurgulanmaktadır” ifadesiyle yapmaktaydı. Seçmen tabanını genişletmeyi hedefleyen parti, toplumun temel siyasal örgütlenme şeklinin İslami yaşam tarzının gerekleri ile biçimlenmesi talebini reddetmiş; parti programında “dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinden baskı kurmak” kabul edilemez bir yönelim olarak işaret edilmişti. (Doğanay, 2007, s. 68). Başbakan R. T. Erdoğan partisinin laikliğe bağlılığını vurguluyor ve “İslam bir dindir. Laiklik sadece yönetim tarzıdır. İnsan İslam’ı seçerse Müslüman olur, ama laikliği bir yönetim tarzı olarak seçebilir. Ben Müslümanım, ama laik yönetimi tercih ediyorum” diyordu (Buğra ve Savaşkan, 2015, ss. 104-105).

Cumhuriyet rejiminin toplumu idare etme biçimini “tepeden inmece”, “tek tipçi” ve “toplum mühendisliği yapan” şeklinde eleştiren AKP kadroları, “Muhafazakâr Demokrasi” adını verdikleri ideolojik perspektiflerini çoğulcu ve çokkültürlü bir siyaset anlayışı temelinde kurguladılar (Kaya, 2015, ss. 53-54). Demokrasinin belirli bir hayat tarzı değil, farklı hayat tarzlarının barış içinde bir arada yaşaması için bir yöntem olduğunu öne sürerek; Muhafazakâr Demokrasi anlayışının kültürel farklılıkların tanınması, insan hakları, hukukun üstünlüğü, azınlıkların korunması ve karşılıklı hoşgörü üzerine kurulu bir uzlaşmayı öngördüğünü belirttiler (Houston, 2006, s. 166). Öyle ki, bu dönem İslami hayat tarzının dayatılmasından ziyade inanç özgürlüğü, farklı inançlara hoşgörü ve kişisel ibadetin rahatça pratik edilmesi gibi konulara odaklanmış ve 2002 seçim kampanyası da “başörtüsü yasağının kaldırılması” ve “İmam Hatiplerin katsayı dezavantajının düzenlenmesi” olmak üzere yalnızca iki adet İslami temelli vaat barındırmıştı (Kaya, 2015, ss. 50-55). Batılı gazeteciler ve siyasetçiler de Türkiye’deki gelişmeler karşısında heyecanlanmıştı. Yaşanan gelişmeleri Müslüman ortamda da demokrasinin yeşerebileceğinin göstergesi sayıyor, Erdoğan’ın revize edilmiş sekülerlik anlayışını tatmin edici buluyorlardı (Buğra ve Savaşkan, 2015, s. 105).

AKP’nin -bugünkü muhafazakâr, İslamcı, kutuplaştırıcı, otoriteryan hüviyetine tezat oluşturur şekilde- başlangıç yıllarındaki görece yumuşak ve çoğulcu siyaset biçiminin nedenleri bakımından çeşitli dinamikler öne çıkmaktadır. Ateş (2017, s. 115), AKP’nin ilk yıllarında İslamcı bir ideolojik perspektif benimsemekten ziyade liberal-muhafazakâr bir görüntü vermesinde katı seküler dirence dikkat çekmektedir. Bu ihtiyatlı tutumda hem

Ahmet Necdet Sezer gibi halkı İslamizasyonun etkilerine karşı uyarın ve laisist siyaset çizgisi benimseyen bir Cumhurbaşkanı'nın görevde olması (Kaya, 2015, s. 50) hem de AKP'nin orduya ve seküler büyük burjuvaziye seküler gündem izleneceği sözü vermesi etkindir (Ateş, 2017, s. 115). Bu bağlamda, AKP'nin iktidara yürüme stratejisi de, halkı sistem/düzen karşıtı bir muhalefete çağırın bir popülizm olmaksızın müesses nizamı ikna etmeye dayalı görünmektedir (a.g.m., s. 115). Paralel şekilde AKP kendisini İslamcı bir parti olarak değil "muhafazakâr demokrat" bir parti olarak vitrine çıkarırken yalnızca radikal İslamcıların değil; muhafazakârların ve milliyetçilerin de oylarına talip olmaktadır. Karşılığında ise seçmen yelpazesi ılımlı İslamcılardan, merkez sağcılara; milliyetçilerden merkez solculara dek farklı renkleri içermiştir⁴ (Özbudun, 2014, ss. 155-160). Laik ve seküler yapının varlığının yanı sıra, uyum yasaları çerçevesinde Avrupa Birliği'nin iç siyasette son derece etkin bir figür olması ve seçim dönemi destek aldıkları toplumun farklı kesimlerini tatmin etme yükümlülüğü de AKP'yi ayrıştırıcı ve muhafazakâr bir politik hatta yerleşmekten alıkoymuştur (Kaya, 2015, ss. 50-56).

AKP'nin ideolojik pozisyonu ve toplumsal hayata yaklaşımında açığa çıkan hoşgörü ve uzlaşma temelli politikaları pekâlâ sokağa da yansımış ve o dönemin gençleri tarafından gündelik hayatlarında doğrudan deneyimlenmiştir. AKP'nin iktidara geldiği yıllarda henüz 20'li yaşlarının başında Ankara'da yaşayan bir genç olan Caner de o dönem sosyal yaşamdaki bir gevşeme ve özgürleşme dalgasının estiğini belirtmekte:

2002'de AKP'nin seçilmesinden sonraki dönem... Türkiye'nin en güzel, en yaşanabilir halleri 2002'den sonraki beş senedir bence. Çünkü bir rahatlama oldu, ekonomik olarak da, işte bu Avrupa Birliği'yle ilişkilerin çok etkisi oldu. Devletin insana yaptığı baskı azaldı, o baskıda azalmayı hissettik. Bunu stada girerken de hissettik, polis artık neredeyse insan üzerindeki gücünü kaybetmişti. Seni arayamıyordu artık polis, polis kimlik sorduğunda, "Neden soruyorsun?" falan diyebiliyordun. Amerika filmi gibi, "Arama iznin var mı?" falan gibi triplere girebiliyordun. Tam 20'li yaşlarımıza, deli dolu olduğumuz yaşlarımıza denk geliyor. Biz de o dönemi umutlu yaşadık diyebilirim. AKP'nin iktidar olması, ülkeyi yönetiyor olması bizi mutlu etmiyordu ama o zaman bizim asıl problemimiz devletleydi. (Caner, 36)

Caner'in polisle girdiği etkileşimler aracılığıyla, devlet ve yurttaş arasında betimlediği ilişkide, muhafazakârlaşma, İslamlaşma ve kutuplaşma politikalarının hayata

⁴ 2002 seçimlerinde AKP'nin kazandığı toplam oy içerisinde bir önceki genel seçimde Fazilet Partisi'ne oy vermiş seçmenlerin oranı sadece %27,4'tür. Buna karşılık MHP'lilerin oranı %21,9, Anavatan Partililerin (ANAP) %9,2, Doğru Yol Partililerin (DYP) %7,3 ve Demokratik Sol Partililerin (DSP) %6,9'dur (Özbudun, 2014, s. 160).

geçmemesinin yanı sıra, otoriterleşme ve faşizanlaşma eğilimlerinin de henüz ortada görülmediği bir dönemdir bu. Devletin bireylerin yaşamı üzerindeki etkisinin ve belirleyiciliğinin zayıfladığı, kamusal alanın zapturapt altına alınmadığı, ekonomik gelişimin hissedildiği ve yalnızca muhafazakâr cenahın değil ancak toplumun nispeten farklı kesimlerinin de nefes aldığı bir rahatlama sürecine işaret eder. Devletin baskıcı ve şiddet yüklü karakterinin taze, genç ve –doğrudan liberal olarak tanımlanamayacak olsa da- liberal esintiler taşıyan bir iktidar tarafından devralınması umutla anılır. Fakat, ne yazık ki, bu dönem son derece kısa erimlidir.

2005'te, Fransa ile Hollanda'nın AB Anayasası'nı reddetmesi ve Avrupa dolaylarında yükselen sağ partilerin Türkiye'nin adaylığına karşı kanaat bildirmesiyle, AB reform süreci momentum kaybetmeye başlamıştır. AKP de bu durumu fırsata çevirmiş, çeşitli toplumsal kesimlerin desteğiyle konsolide ettiği gücüne dayanarak demokratik söyleminden uzaklaşmıştır (Oğuz, 2016, s. 94). 2007 yılı ise AKP'nin seküler yapıyla girdiği büyük çatışmaların ilkinde sahne olmuş ve siyasi rejimin akıbeti bakımından önemli bir tarihe dönüşmüştür. Parti, önce 2007 genel seçimlerinde oyunu %34'ten %47'ye çıkarmış, ardından da seküler elitlerden ve e-muhtırayla ordudan gelen muhalefete rağmen Abdullah Gül cumhurbaşkanı olmuştur (Ateş, 2017, s. 116). Bir sonraki yıl ise darbe girişimlerini gerekçe gösteren AKP orduyu hedef alan bir atağa geçmiş ve önce generallere, ardından tüm toplumsal muhalefet uzanır şekilde Ergenekon davalarına tanıklık edilmiştir. Ergenekon davalarını 2009 yılında Kürt siyasi hareketine yönelik Kürdistan Topluluklar Birliği (KCK) davaları izlemiştir (Oğuz, 2016, ss. 95-96). AKP'nin birbirini takip eden seçim zaferlerine eklenen önemli bir başka kayda değer dönüm noktası da 2010 yılındaki Anayasa değişikliğidir. AKP hükümeti ve muhafazakâr politikaları üzerinde güçlü bir vesayet gösteren seküler eğilimli Anayasa Mahkemesi ve HSYK'nın yapısı değişikliklerle birlikte temsiliyeti çeşitlenen çoğulcu bir yapıya kavuşmuş, seküler yargının tekeli kırılmıştır. Hem laik vesayetlin seçilmiş hükümetler üzerindeki kontrolü zayıflamış hem de ordunun imtiyazları ve dokunulmazlıklarının kapsamı daralmıştır (Özbudun, 2014, s. 156). AKP'nin, ordu ve yargıdaki ulusal-seküler direnci tasfiyesi mecliste ve bürokraside daha da güçlenmesi anlamına gelmektedir. 2010'un devamında AKP'nin İslamizasyon siyasetinin hatları iyice belirginleşirken otoriter-çoğunlukçu yönetim ivme kazanacaktır (Ateş, 2017, s. 116). Oğuz (2016, s. 97) da, 2010 yılındaki Anayasa değişikliği ve 2011'deki genel seçimi takiben, siyasi rejimin

“otoriter devletçilik”ten olağanüstü bir devlet biçimine evrildiğini görmektedir. Yargı üzerindeki yürütme kontrolünün artması ve iktidarın yürütme aygıtında toplanmasıyla AKP’nin 2010’lu yıllarında başında muhafazakâr yüzü daha fazla açığa çıkmış, gündelik yaşama yönelik kültürel müdahaleler artmıştır. Genel olarak bakıldığında eğitim, alkol yasakları, kürtaj gibi örneklerini verebileceğimiz bütün toplumsal ve siyasal sorunlar kamu ahlakı, sağlığı ya da güvenliği gibi sınırlar dâhilinde tartışılmakta; ancak bu sınırlarda dini/İslami bir kaygı her daim göze çarpmaktadır (Ateş, 2017, s. 113). Hükümetin dinin toplumdaki yeriyle ilgili konulara müdahale etmeye başlaması bakımından bir dizi gözlemde bulunmak mümkündür. Peş peşe gelen AKP hükümetleri sırasında Diyanet toplumda giderek daha önemli bir rol oynamaya başladı. Kuran kurslarının sayısı 2003’te 3 bin 811’den 2012’de 13 bin 51’e çıktı. İlki 1989’da düzenlenen Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri bu dönemde önem kazandı. MEB, 2011’de okullara gönderdiği bir kararnameyle bu kutlamalara öğretmen ve öğrencilerin Diyanet’in belirlediği temalara uygun etkinlikler düzenleyerek katılmasını talep etti. Hükümet, Diyanet’in faaliyetlerini camiler ve Kuran kursları idarelerinin ötesine taşımak için de farklı uygulamaları yürürlüğe soktu. Örneğin hapisanelerde, huzurevlerinde ve hastanelerde Diyanet önemli bir aktör haline geldi. Diyanet, Sünni İslam’ın halkın hayatındaki ve toplumsal ilişkilerindeki yerini pekiştirmek ve daha da genişletmek için kullanılan bir kuruma dönüştü (Buğra ve Savaşkan, 2015, ss. 105-108).

Toparlamak gerekirse, ilk hükümet döneminin ardından 2007 seçimlerinden AKP’nin büyük bir zaferle çıkması, 2008’de laikliğe aykırı suçlamalardan beraat etmesi ve kapatılmaktan kurtulması, 2010’da Anayasa değişikliğine yönelik referandumdan yine zaferle ayrılması ve son olarak 2011’de gelen genel seçim başarısı gibi gelişmeler İslamlaşma hedefinde cesaret veren tarihsel uğraklardır (Kaya, 2015, s. 55). AKP’nin devam eden süreçte çehresi tamamen değişmiş ve Türkiye toplumunu git gide yoğunlaşan muhafazakâr ve İslami bir tazyike maruz bırakmıştır. 2010’lu yılların başından itibaren Muhafazakâr Demokrat kimliğin demokratlıktan arındığı; “Yeni-Osmanlıcılık” adı verilen, Osmanlı nostaljisi ve totaliter eğilimlerle tek adam kültürünün ululandığı, politika yapmanın “biz ve onlar” şeklindeki kutuplaştırıcı bir ikiliğe indirildiği ve muhafazakârlaşma alametlerinin çok daha fütursuzca vitrine konduğu bir döneme giriş yapılmıştır. Takip eden bölümler de AKP döneminde ülke çapında yaşanan muhafazakârlaşma ve İslamlaşmayı, görüşmelerde en çok öne çıkan başlıklar olarak

niteleyebileceğimiz, eğitim, kadın olmak ve dinin siyasallaşması başlıkları altında ele alacak; Türkiye ideolojik, kültürel ve toplumsal olarak dönüşürken bu dönüşümün seküler kesimden bireylerin yaşamlarını nasıl etkilediğini anlamaya çalışacaktır.

1. 1. 3. Eğitim

Bir önceki bölümde de belirtildiği üzere, AKP'nin 2002'de yürüttüğü seçim kampanyasında İslami temelli iki vaadinden biri İmam Hatip mezunlarına uygulanan katsayı dezavantajının kaldırılması yönündeydi. Kaya'nın (2015, ss. 55-56), belirttiği üzere,

1950 yılından başlayarak İmam Hatiplilerin yüksek eğitimlerini yalnızca üniversitelerin ilahiyat fakülteleriyle sınırlayan kanun 1974'te kaldırılmış ve merkezi sınavdaki başarılarına göre herhangi bir bölümde herhangi bir engelle karşılaşmadan eğitimlerine devam etmelerinin yolu açılmıştı. Ancak 1999 yılında yapılan bir başka düzenleme ilahiyat fakülteleri harici bir başka bir fakültede üniversite öğrenimine devam etmek isteyen öğrencilerin üniversite giriş sınavında elde ettikleri puanın daha düşük katsayı üzerinden hesaplanarak kesintiye uğratılması sonucunu doğurdu. Katsayı adaletsizliğinin sonucu ise bekleneceği üzere İmam Hatip liselerine rağbetin düşmesi ve İmam Hatipli öğrencilerin ciddi bir dezavantajla merkezi sınava girmeleriydi. AKP'nin de başlıca önceliklerinden biri bu hakkaniyetsiz duruma son vermek ve İmam Hatipli öğrencilerin mağduriyetini telafi etmek şeklinde eşit katsayı uygulaması tekrar hayata geçirmek üzerine yoğunlaştı. Bu uğurda Meclis'te kabul edilen tasarı 2004'te Ahmet Necdet Sezer'in vetosuna takılsa da 2009 yılında Yüksek Öğretim Kurulu'nun kararıyla eşitsiz katsayı uygulaması tamamen kaldırıldı.

Fakat AKP'nin birinci döneminde uyguladığı toplum içindeki mağdur grupların mağduriyetlerinin giderilmesine yönelik politika yapma tarzından ilerleyen süreçte toplumun diğer kesimlerini belirli bir ideolojik baskıya maruz bırakan ve hizaya getirme çabası güden politikalarına geçişin en net izlenebildiği alanlardan biri de eğitim alanı oldu. Tözeren'in (2015, s. 473) aktardığı üzere, Mehmet Akif'in "Batının ilmini alıp, ahlakını almayan" diyerek işaret ettiği ve İslamiyet'in öngördüğü kuralları yaşam biçimi haline getiren bir nesil olarak nitelediği "Asım'ın Nesli"nin veya Recep Tayyip Erdoğan'ın, "Altını çiziyorum; modern, dindar bir gençlikten bahsediyorum. Dininin, dilinin, beyninin, ilminin, ırzının, evinin, kininin, kalbinin davacısı bir gençlikten bahsediyorum" (Sabah, 2018) olarak tarif ettiği dindar neslin yetiştirilmesi için başta "4+4+4 Eğitim Sistemi" olmak üzere çeşitli düzenlemeler hayata geçirildi.

28 Şubat askeri darbesinin yaptırımlarından biri, İmam Hatiplerin önünü kesmek amacıyla, beş yıllık zorunlu eğitimin sekiz seneye çıkarılmasıydı. 2012’de hayata geçen 4+4+4 eğitim sistemiyle zorunlu eğitimi on iki yıla çıkararak AKP ise İmam Hatiplerin önünü açma gayesiyle hareket etti. İmam Hatipler artık ortaokul düzeyinde de hizmet verebilecek, öğrenciler dört yıllık ilkökul eğitiminin ardından bu okullara yerleşebilecekti (Kaya, 2015, s. 57). Ancak bu noktada İmam Hatiplerin varlığı bir seçenek olmakla sınırlı kalmak şöyle dursun, iktidar, öğrencileri adeta bu okullara mahkûm eden ve tüm eğitim sistemini İmam Hatip havuzuna akıtan bir agresiflikle hareket etti. İmam Hatip Liseleri için gerekli nüfus şartını 5 bine kadar düşüren AKP –bu sayı Anadolu Liseleri için 20 bin ken-, Türkiye’nin beşte birini dini okullara gitmeye mecbur tuttu (Cumhuriyet, 2017a). 2017 yılında açıklanan “Sınavsız Mahalli Yerleştirme Sistemi” ise öğrencilerin ezici çoğunlukta kısmının evlerine en yakın okula gitmek zorunda bırakıldığı ve bu okulların da ekseriyetle İmam Hatip Liseleri ya da meslek liseleri olmasıyla eleştirilen garabet bir sisteme tanıklık etti (Gazete Duvar, 2017). Aynı zamanda yeni açılacak okullarda abdesthane ve mescit gibi eğitim dışı unsurları şart koşan Milli Eğitim Bakanlığı (Hürriyet, 2017), müfredatı da Sünni-İslami bir içerikle hazırladı. Seneler içerisinde yapılan değişikliklerle Biyoloji derslerinden evrim teorisini çıkarırken “Hz. Muhammed’in Hayatı”, “Kuran-ı Kerim” ve “Temel Dini Bilgiler” derslerini (Milliyet, 2017) veya “Allah Yolunda Mücadele: Cihat”, “Değerler Eğitimi”, “15 Temmuz Darbe Girişimi” (T24, 2017) konularını ekleyerek bilimsellikle bağını tamamen kaybetmiş şekilde idealize ettiği yeni toplumun yalnızca İslami ve ideolojik bir yörüngede yetişmesi niyetini açıkça ortaya koymakta bir beis görmedi.⁵

AKP, eğitimi, güncel siyasette doğan ihtiyaca yönelik olarak her daim seferber etmek ve güncel anında cevap veren ideolojik bir işlevsel aygıt olarak mevzilemekten de son yıllarda hiç geri kalmadı. Mevcut rejim özellikle 15 Temmuz’u takip eden eğitim-öğretim yılında türlü etkinliklerle çocukları militarist ve dini bir söylem üzerinden hizalama, kutuplaştırma ve hınç siyaseti izledi. İlkokul öğrencileri arasında düzenlenen 15 Temmuz şehitleri için fatiha okuma etkinlikleri veyahut Aydın Erekmén adlı öğretmenin ilkökul çocuklarının eline urgan tutturarak 15 Temmuz sanıklarına idam çağrısı yapması

⁵ Eğitim Reformu Girişimi (2018), hazırladığı raporda, Türkiye’deki eğitim sisteminde zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin dinler hakkında bir ders olmayıp belirli bir inancı benimsetmeye yönelik bir içeriğe sahip olmasının, insan hakları bakımından sorunlu bir durum oluşturduğunu ifade ediyor.

(Cumhuriyet, 2016a), eğitim kademesindeki siyasallaşma ve muhafazakârlaşmanın en yakın tarihli kanıtları olarak karşımıza çıktı.

Eğitimin AKP'nin ideolojik güdümüne nasıl girdiğini ve bu alandaki siyasallaşmasının yalnızca devlete bağlı eğitim kurumlarıyla sınırlı kalmadığını 7 ve 11 yaşındaki kızları özel bir kolejde eğitim alan Şenay'ın belirttikleri de örnekliyor:

15 Temmuz sonrası okullara hazır bir program gönderdiler, sadece açılışta değil bütün resmi törenlerden önce onu verdiler. Böyle belgesel niteliğinde bir şey hazırlamışlar, tam beş dakika süren. Yani her şeyiyle, işte darbe görüntüleri, milli marş, bayağı güzel bir şey yapmışlar. Hani böyle azıcık milliyetçi olsan “Allah Allah” deyip kalkıp gidecek kadar. Çocukları inanılmaz etkileyen bir şeydi. Benim bile gözlerim doldu izlerken, “Vay! Neler olmuş” diye. Ama sanki bizde değil de başka yerde olmuş gibi hissettim. Ben bunu niye böyle görmedim diye düşünüyorsun, biraz abartılı bir videoydu. Konferans salonunda, açılış töreninde hem çocukları hem velileri toplayıp izlettiler. Sürekli bütün resmi günlerde izletiyorlar. Başta gözlerim doldu sonra dedim ki: “Bu burada mı oldu?”, “Bizim ülkede mi oldu?” Çünkü bir iç savaş olmuş gibi anlatıyorlar. Belki de olmuştur ama insanların algısı farklı. Mesela piyasada bazı paraların üstüne 15 Temmuz şehitleri parası basmışlar, ondan olunca falan seviniyorlar, “Anne bak görüyor musun? 15 Temmuz gecesinin parası” falan diye.” (Şenay, 40)

Şenay'ın ifadeleri, öğrencilerin yeni ideolojinin ve rejimin neferleri olarak imal edilmesinin birinci elden gözlemini içermekte. Söylemsel düzeyde muhafazakâr bir içerikte kurulan 15 Temmuz gibi AKP'nin ideolojik pozisyonunda ve tarih yazımında ehemmiyeti son derece yüksek bir moment, bir ideoloji tesisi olarak nitelenebilecek okullarda, bir neslin serpilmesi için işe koşuluyor. Çocuklar, tabii tutuldukları propagandayla, eski rejimin Cumhuriyet ideolojisinden uzaklaştırılıp AKP rejiminin “Yeni Türkiye”sinin muhafazakâr ideolojisiyle bütünleşmiş kılınmaya çabalıyor. Şenay'ın gözlemleri hem devletin dönüşen rejim ve ideoloji karakterini hem de eğitim kurumlarının bu ideolojik yayılım için nasıl seferber edildiğinin en net fotoğraflarından birini sunuyor. Bu dönüşüm ve propagandist politikalarla doğrudan temasta bulunmuş ve tanıdığı olmuş görüşmeciler ise çözümü çocuklarını bu cenderenin içine atmamakta buluyor. Eşi öğretmen olan Pınar ve çalıştığı Milli Eğitim Bakanlığı projesindeki tanıklıklarını aktaran Eda, henüz çocuk sahibi olmasalar da, çocuk sahibi olmaları durumunda ülkeyi terk etme noktasında ne kadar kararlı olacaklarını şu şekilde belirtiyorlar:

Ancak çocuğum olursa gitmek ve orada kalıcı olmakla ilgili bir şey düşünebilirim. O yüzden çocuklu aileler gitmek istediğinde, “Çocuklar bu ülkede büyümesin” dediklerinde çok haklı buluyorum bu insanları. Okulun ilk açıldığı hafta valilikten

gelen bir görevlendirmeye mevlit okutmuşlar, Milli Eğitim Bakanlığı'nın bir etkinliği bu. Eşim okuldan görevlendiriliyor, gidiyor, görüyor ki Kuran okunuyor ortamda, çıkıyor geliyor okuldan falan. Düşünsene öğretmenleri zorunlu tuttıkları etkinlik biçimi bu, özel okuldan, kolejden bahsediyoruz. Bir de bu ülkede çocuğunu vasat bir devlet okulunda okutma ihtimalini düşün, ki biz bu maaşlarla belli ki öyle yapacağız. Eee nasıl olacak? O çocuk nasıl bir eğitim alacak? Galiba ben biraz da içten içe çocuk yapmayı istemediğimi bu yüzden düşünüyorum. Gitmek zorunda kalacağım çünkü. Biliyorum, bu memleketin gidişatı belli. Yeni doğurduğun bir çocukla sokaklarda böyle bir şey yaşayamayacağına göre başka bir ülkeye gitmen gerekecek. (Pınar, 35)

Milli Eğitim Bakanlığı projesinde çalışırken anaokulundaki çocuklara Arapça harf gösteriyorlardı. Zaten ondan sonra ben çocuğumu kesinlikle burada okutmak istemem dedim. Ve bu Türkiye'nin her yerindeki farklı okullarda var. Sadece Doğu değil; Samsun, Sivas, İzmir, her yerde var. (Eda, 30)

Bir önceki bölümde Caner, AKP iktidarının ilk döneminde polisle girdiği etkileşimler üzerinden devletin bireylerin hayatından nasıl çekildiği ve görece bir hoşgörü karakteri kazandığına yönelik deneyimlerini dile getirmişti. Pınar ve Eda'nın anlattıkları ise aradan geçen yıllar içerisinde AKP'nin toplumsal yaşam üzerinde nasıl büyük bir otorite ve tahakküm kurduğunun göstergesi. Bu bağlamda, Pınar ve Eda'nın ifadeleri, İslami referanslarla örülen tek tipçi ve gerici bir eğitim sisteminin cenderesinde seküler kesimin çocuklarını inandıkları değerlere sahip bir başka ülkede büyütmeyi tercih edeceğini gösteriyor. Ülkede yaşanan ideolojik dönüşüm eğitim kademesine de doğrudan sirayet ederken, dindar nesil söylemi fütursuzca dillendirilirken, öğretmenler mevlit ve Kuran okumaya zorlanırken çocuklarını muhafazakâr ve İslamcı öğretmenlerle şekillenen bir tedrisata kaptırmamak istiyorlar.⁶ Şüphesiz söz konusu politik, kültürel ve toplumsal dönüşümlerin kendi yaşamlarına da etkileri oluyor ve bu etkilerle bir şekilde mücadele edilmeye çalışılıyor; ancak kırmızı çizgi çocuklarının öğrenimi hususunda kurumsal eğitim politikalarına karşı beliriyor. Pınar ve Eda bu doğrultuda çocuklarının karşıt bir kültürel kimlik kurgusu etrafında ve benimsemedikleri değerlerle büyümesini ve gelişmesini en baştan reddediyor. Ve hatta bunun da ötesinde Pınar'ın çocuk yapmama sebebi olarak bu ülkedeki eğitim sisteminin muhafazakârlaşmasını işaret etmesi, yaşanan

⁶ Çarkoğlu ve Toprak'ın (2006, ss. 54-55) yürüttüğü alan araştırmasından çıkan bulgulara göre toplumun %82'si mecburi din dersini desteklemekte. Öte yandan mecburi din dersine karşı olanlar kentsel yerleşim bölgelerinde ikamet ediyor, ideolojik olarak solda konumlanıyor ve sosyo-ekonomik statüsü toplumun geneline kıyasla görece daha yüksek.

aşırı politizasyonun ve dönüşen kültürün bireylerin kişisel hayatlarındaki tesirlerine dair çarpıcı bir örnek veriyor.

1. 1. 4. Kadın Olmak

Türkiye’deki muhafazakârlaşma politikalarının hayatlarına en doğrudan etkide bulunduğu toplumsal grup ise kuvvetle muhtemel kadınlar.⁷ Mülakatlar sırasında erkek görüşmeciler de son yıllarda artan muhafazakârlaşmadan mustarip olduklarını dile getirirler de “Sen bu muhafazakârlaşmayı kendi hayatında deneyimliyor musun/nasıl deneyimliyorsun?” türünden sorulara kişisel deneyimlerinden doğan bir cevap vermekte zorlandılar ve alkol yasakları veyahut kızılı-erkekli evlerin yasaklanmasına yönelik tartışmalar gibi daha üst-siyaset alanını çağırdılar. Oysa -özellikle 25-30 yaş arasındaki kadınlar olmak üzere- kadın görüşmecilerin büyük bir kısmı aynı soruya kişisel yaşam deneyimlerini paylaşarak cevap verdiler. Aynı sorulara erkekler ve kadınlar arasında verilen farklı cevaplar Türkiye’de son yıllarda toplumu tanzim etme hususunda muhafazakârlaşma politikalarının muhatabının erkeklerden ziyade kadınlar olduğunu, muhafazakârlaşmanın öncelikle kadınların yaşamına ve bedenine güdümlendiğini ve muhafazakârlaşmanın daha çok kadınların yaşamlarında somut karşılıklar ürettiğini ortaya koydu. Bilhassa taciz ve tecavüz olguları bağlamında yorumlanan sorular, AKP iktidarı kontrolündeki cinsiyet rejiminin bir beden ve cinsellik politikası şeklinde nasıl katılaştığını ve tahakkümün kadınların yaşamını ne ölçüde daraltıp baskıladığını tarifledi. Kadınlar, meşru kadınlık hallerini belirleyen toplumsal cinsiyet rollerinin “annelik” ile “bacılık”a hapsedildiği ve mizojininin bir tür toplumsal refleks haline geldiği bu kültürde bir korku, endişe ve psikolojik şiddet fanusu içerisinde yaşadıklarını dile getirdiler. Bu kadınlardan biri de İstanbul’da yaşayan ve çevirmenlik yapan Seda’ydı:

Ben tecavüze uğramaktan çok korkuyorum, inanılmaz korkuyorum. Kendimi savunmak için bir şeyler öğrenmek istiyorum, bunu düşünüyorum, araştırıyorum. Biber gazı falan mı taşısam diye düşünüyorum. Çünkü bu ülkede öyle bir şey yaşasan, Melih Gökçek demişti ki, “Bebek niye ölsün kürtajda, annesi ölsün” dedi.

⁷ Bianet’in 2018 yılında Türkiye’deki yerel, ulusal ve internet basınına yansıyan haberlerden derlediği Erkek Şiddeti Çetelesi verilerine göre, erkekler, 2018’de en az 255 kadını, aralarında üç bebeğin de olduğu en az 20 çocuğu ve cinayet sırasında kadınların yanında olan en az 39 erkeği öldürdü. 61 kadına tecavüz ederken, 188 kadını taciz etti (Bianet, 2019)

Böyle bir zihniyetten geliyor başkenti yöneten insan. Ya da Tayyip Erdoğan demişti ki, “Kırmızı giyiyorsa sebep veriyor” demişti. Böyle bir zihin, sen sıfırsın, senin hiçbir hakkın yok, her şey başına gelebilir. Mesela avukat kadını polis itti de kadın belini basamağa vurdu da beli kırıldı kadının. Sadece soyut haklara değil, bedenlen olan haklara da çok fazla müdahale var ve bunlarla yaşayamayacağını düşünüyorsun. Ben mesela bazen düşünüyorum, “Bak, bugün hiçbir şey olmadan ben eve gelebildim” diyorum, “Gerçekten hiç kötü bir şey yaşamadım, bu çok büyük bir şans” diyorum. (Seda, 25)

Seda'nın yaşadığı korkuyu Recep Tayyip Erdoğan veya Melih Gökçek gibi iktidar ilişkilerinin doğrudan belirleyicisi ve uygulayıcısı olan figürlerin açıklamaları eşliğinde aktarması söz konusu cinsiyet rejiminin doğal süreçler içinde ortaya çıkmış bir fenomen olmaktan ziyade inşa edilen ve güncel boyutunu işaret ediyor. Şüphesiz eşitsiz cinsiyet ilişkileri veya toplumsal cinsiyet gibi olgular AKP'yle sınırlandırılmayacak kadar geniş bir tarih içinde ele alınmayı gerektiriyor; fakat bahsi geçen olguların AKP döneminde şahikasına ulaştığını ve cezasızlık politikasının hissedilen korku ve baskı üzerindeki rolünün ne ölçüde büyük olduğunu da gözden kaçırmamak şart. Hukuk sistemi kadınların mağduriyetlerinin giderilmesi ve adaletin tesis edilmesi amacıyla değil; cezasızlık politikalarının uygulanmasıyla ataerkinin kolonlarının sağlamlaştırılması şeklinde işlev görünce, toplum nezdinde her türlü taciz, tecavüz, kadın cinayeti, kadın düşmanlığı meşrulaşarak kadınları çaresiz bırakıyor. Bu sayede muhafazakâr siyaset toplumsal yaşamda ataerkiyi hem teşvik eden hem de yeniden üreten bir karakter kazanıyor. Kadın olmanın toplumda “birçok sıfır geride başlamak” olduğunu ifade eden Ece ve ikamet ettiği Beylikdüzü'nde işe gitmek üzere servis beklerken yaşadığı tacizi paylaştan Cansu da cezasızlık politikalarından yakınıyor:

Sokakta yürürken tacize uğradığında bunun çok günlük yaşam pratiği olduğu düşünülüyor, kimse buna müdahale bile etmiyor. Bunu yapan adam bunun karşılığını almayacak bunu biliyorsun. Yani çok basit bir şey yolda yürürken laf atmak. Ortalama haftada bir kere, iki kere, metroya biniyorsan, toplu taşıma kullanıyorsan, büyükşehirde yürüyorsan, yürüyorsan, sokakta yürüyorsan bile bu her zaman var. Bu böyle herkesin düşündüğü gibi akşamın, gecenin bir saatinde olan olaylar değil ki. Doğal olarak bu adamların yaşamlarında hiçbir şeyin değişmeyeceğini bilmeleri, ama benim değişmesini istemem bu ülkede kalmamak için yeterli bir sebep. (Ece, 28)

En basitinden geçen çarşamba günü servis bekliyorum, sabah 6'yı çeyrek geçiyor, önümde araba durdu. Bilmiyorum, ne yapacağımı bilmiyorum. Bir şey desen belki çekip arabaya alacak; polise gitsen de bir şey olmuyor. Türkiye'de bir şeyler çözülüyor, çözülmeyince de kanıksıyorsun. [...] Devlet politikası bu, teşvik ediyorlar, ceza vermiyorlar. Bir şekilde teşvik olduğunu düşünüyorum bunun yapılması için, bu da bir politika bence. Ceza almıyor insanlar ve yapmaya devam ediyorlar. Hiçbir şey olmuyor, çünkü hiçbir ceza yok. (Cansu, 26)

Üstüne üstlük mevcut cinsiyet rejimi, cinsel suçları eyleyen erkeği görünmez kılarken bedeni, giyimi, tavrı gibi dolayimlarla davetiye çıkaran ve erkeğin nefsiyle oynayan şeytani bir kadın imgesini işaret etmekte, kadını müsebbip olarak damgalamakta. Her güce muktedir erkeklik halinin kendisini temize çekerken sorumluluğu kadına yıkması hem ataerkinin korunduğu hem de kadının kendisine biçilen toplumsal cinsiyet kalıplarının dışına çıktığında cezalandırılmasının nasıl da meşru bir zemine oturttuğunu hatırlatan bir iktidar ilişkileri sürecinin parçası. AKP’li muhafazakâr aklın cezasızlık politikası tam da bu noktada anlam kazanıyor. İktidarın “makul” saymadığı kadın bir yanıyla her türlü insanlık dışı muameleye müstahak bulunurken bir yanıyla da mağduriyetinin giderilmesine yönelik adalet mekanizması işletilmiyor. Bunun sonucunda kadınlar da ataerkinin kendilerine çizdiği sınırlar içerisine hapsolüp, o alan içerisinden çözümler üretmek durumunda kalıyor. İrem’in Tunalı’da eğlendiği bir gecenin devamında birkaç kız arkadaşıyla beraber eve dönerken yaşadığını belirttiği deneyimi de bu bağlamda kendini gösteriyor:

Cuma günü bir şey yaşadık biz. Kennedy’den taksiye bindikten sonra bir araba tarafından takip edildik. Adamlar dışarıda görsen 30’lu 40’lı yaşlarında, kendi halinde dersin, aileli, işli güçlü, arabasının ortasından Kuran sarkıyor, takside yan yana gelince gördük. Daha sonra takip edildiğimizden emin olunca taksiyi kenara çektiyip polisi aradık. O sırada polisi beklerken ruj vardı dudağımda, ben onu sildim, bir şey bulamasınlar diye. Üstümüz başımız normaldi ama o an hissettim bir şeye mahal vermemem gerekiyor kendi adıma diye. Aslında bizim çevremizde de bunlardan dolu, benim kendi ailem böyle, yüzde 95’inin böyle olduğuna eminim içten içe. Ben tutup bunu anlatsam derler ki sen de yapmışsındır bir şey, o saatte orada ne işin vardı, alkollüsündür, nasıl giyinmişsindir diye, ki öyle bir şey yoktu, onların düşüncesine göre %95’i yoktu. Çok içselleştirmişim yani. Eve gidince gördüm o peçeteyi, garip hissediyor insan. (İrem, 26)

İrem’in anlattıklarına benzer şekilde diğer kadın görüşmeciler de bu ülkede yaşayan bir kadın olmanın zorluklarıyla nasıl başa çıktıklarını sorduğumda bir vazgeçiş halinden söz ediyorlar. Ataerkil sistem ve toplumun kılcal damarlarına dek benimsenmiş muhafazakâr zihniyet yapılarının kadınların toplumsal cinsiyet rollerini meşru kadınlığın tek geçer yolu olarak sabitlediği Türkiye’de kadın görüşmeciler uyum stratejisi gütmek durumunda kaldıklarını belirtiyorlar:

Gerçekten ben bir şey giyinirken düşünüyorum, birisi bana bir şey der mi diye. Mini etek giydiğimde veya bir şey giydiğimde, gerçekten birisi bana tokat atacak mı tekme atacak mı diye düşünüyorum. İnsanların bakışlarından çok fazla rahatsız oluyorum. Baştan aşağıya süzüyorlar seni, sürekli bakıyorlar. Sana böyle hiç görmemiş gibi bakıyorlar. Sen orada kadın olmaktan yok olmak istiyorsun; yer açılın ve içine gireyim istiyorsun. Kendimi çekistirme ihtiyacı hissediyorum. Çekiştiriyorum,

örtmeye çalışıyorum, çantamı koyuyorum falan. O adam da metrobüse biniyor sen de biniyorsun. “Ben bunu kabul ettim, bakmasın ya” diyemiyorsun; “Bakarsa baksın, kendisine baksın, giyeceğim ya” diyemiyorsun. Ya taciz ediliyorsun ya da suratına tekme yiyorsun. İkisinden birini kesin yaşayacaksın. O yüzden artık vazgeçiyorsun. Ben vazgeçerek yaşamak istemiyorum, mutlu olarak yaşamak istiyorum ama bu çok mümkün olmuyor bu ülkede. (Cansu, 26)

İstanbul’da yaşayan Cansu, kamusal alana kendi kimliğiyle çıkmanın doğrudan bir şiddet yaptırımıyla veya cinsel tacizle cezalandırabileceğini söylerken hem bir uyumlanma stratejisi güttüğünü hem de öznelliğinden ve kendi kimliğinden nasıl feragat etmek mecburiyetinde kaldığını anlatıyor. Üst siyasetin toplumu muhafazakârlaştırma politikasının kültürel tabanda karşılık bulması ve norm mertebesine dönüşmesi kadınları kamusal mekanda belirli tipte varoluşlara itiyor. Kamusal alanla ilişkilenebilmek ve o alana katılabilmek için iktidarın çizdiği sınırlara itaat etmek gerekiyor, annelik ve bacılıktan oluşan tek tip ve mutaassıp bir kadınlık performansı şart koşuluyor. Başka türlü bir kadınlık halinin, toplumun meşru saydığı ve adalet mekanizmalarınca cezalandırılmayan cinsel istismarlarla veyahut doğrudan şiddet uygulamasıyla karşılaşma ihtimali ise kadınların mevcut cinsel rejimin belirlediği politikalar çerçevesinde kendi özneliği, gerçekliği ve kimliğinden de ciddi ölçüde kopması, bir anlamda kendilerinden vazgeçmesi sonucunu doğuruyor. Türkiye toplumu ve kültürü muhafazakârlaşırken bu yalnızca siyaset alanında soyut bir politik araç ve söylem olarak çıkmıyor; tüm bu muhafazakârlaşma siyasetinin terbiye etmeyi başlıca hedef saydığı toplumun seküler kesimine mensup kadınları da o muhafazakârlaşmanın somut gerçekliğini tüm dolaylılığıyla hayatlarında doğrudan yaşıyor. Üniversite hayatına adım atarken Mersin’den Ankara’ya gelen Ece de başkentteki yaşamında karşılaştığı toplumsal muhafazakârlaşmanın etkilerinden dem vuruyor:

Ankara’ya geldiğimden beri mini etek giymeyi unuttum. İki kere giydim, şu an benim mini eteğim yok. Ankara’da iki kere giydiğimde de eve yaklaşık beş adamla falan döndüm. Beni takip etmişler eve kadar. İkisinde de aynı şey oldu. Birisinde evime kadar takip etti, diğerinde Kızılay’dan eve yürüyene kadar tacize uğraya uğraya takip edile edile geldim. Ve bir tanesi evimin önüne kadar gelmiş, otobüsle geldiğimde. Evimin önünde sırtıma vurdu, kulağımda kulaklık vardı, fark etmedim. Benimle tanışmak istediğini söylemekten öte, “Gel beraber bir şeyler içelim”e getirdi ve bunu benim evimin kapısının önünde yapıyor. [...] İstedğim gibi kıyafet giyemiyorum. Bir anda bütün eteklerim yok oluyor. Ben bunu daha iki hafta önce fark ettim. Etek alışverişine çıkmam lazım dedim ve benim üç yıldır eteğim yokmuş. Dolapta dört tane şortum var ve ben onları burada giyemiyorum. Bütün dolabım, yaşam anlayışım değişmiş. (Ece, 28)

1. 1. 5. Dinin Siyasallaşması

Daha önce de değindiğim üzere, AKP, iktidarının ilk döneminde siyaseti ve parti politikalarını İslam üzerinden tarif eden ve anlayagelen bir parti değildir. Doğanay'ın (2007, s. 68) ifade ettiği üzere, kapatılma tehdidiyle yüzleşmeden varlığını koruyabilme ve farklı kesimlerine hitap etme gibi dönemsel faydacı koşullar AKP'nin farklılıkları kapsayan bir hoşgörü siyaseti izlemesine yol açar; seleflerinin deneyimlerinden ders alan AKP, Milli Görüş gömleğini sandığa kaldırır. Başörtüsü özgürlüğü ve katsayı dezavantajının telafi edilmesine yönelik vaatler haricinde dini öne çıkaran bir siyaset tarzı benimsenmez (Kaya, 2015, s. 55). Aradan geçen yıllar ise AKP'nin güçlendikçe çıkardığını iddia ettiği muhafazakâr gömleğe tekrar sarıldığı ve dinin hem başat siyaset yapma aracı olarak kullanıldığı hem de toplumsal hayatı biçimlendirme yolunda kılavuz bellendiği bir dönemi getirir. Parti, devlet mekanizması üzerinde hâkimiyetini bakirleştirip her türlü tehdidi bertaraf ettikçe İslam da iktidarın politik ve toplumsal söyleminde daha merkezi bir yer tutmaya başlar. Din, iman ve inanç ekseninde anlaşılmaktan çıkarak AKP'nin politika yaparken işlevselleştirdiği ve metalaştırdığı siyasal bir olguya dönüşür. Böylelikle kullanılan söylem ve yöntem, dinin sömürülmesi şeklinde işler. Tüm kamu kurumları ve devletin ideolojik aygıtları da iktidarın ebediyetinin sağlanması uğruna seferber edilen birer ulak misyonu kazanır. Gündelik dini pratiğin siyasallaştığından şikâyet eden Halil de bu duruma yönelik rahatsızlığını “reklam yapma” ifadesine başvurarak dile getiriyor:

Cuma namazına gidiyorsun, hoca reklam kampanyası yapıyor vaazda. Reklam yapıyorsun sen resmen ya. Böyle bir saçmalık var mı? İkinci sefer diyorsun ki, şimdi gideceksin bunu dinleyeceksin. O seni bilgilendirmesi, eğitmesi gerekirken hükümetin reklamını yapıyor sana. Ben eskiden Cuma'ya giderdim, artık soğudum gitmiyorum. Çok arkadaşımın da duyuyorum bunu, dinden soğuttular diye. (Halil, 30)

AKP “Muhafazakâr Demokrat” söyleminden uzaklaşırken dine de, inanç bağlamında görmenin ötesinde, siyasal ve toplumsal örgütlenme aracı misyonu biçmektedir. İslam artık iktidarın sorgulanamaz meşruiyetinin sigortasıdır. Recep Tayyip Erdoğan, Kemal Kılıçdaroğlu'nun Alevi kökenini vurgular ve mezhepsel bir antagonizma yaratırken veya PKK'ya yönelik “Bunlar ateist, bunlar zerdüş” (Cumhuriyet, 2016b) der ve hasmın gayrimüslim ve gayri-Sünni kimliğiyle gayrimeşruluğunu vurgularken, esas olarak kendi iktidarını din üzerine sabitlemektedir. Mesihvari özellikler bahsedilen Recep Tayyip

Erdoğan'ın varlığının “göklerden gelen bir karar” olarak verili bir noktaya dayandırılmasıyla hükmetme yetkisini dinin belirlediği, dolayısıyla politik hamiliğin yegâne çıktısının da kendisi olduğunu ifade eden bir doğallaştırma yönelimi izlenmektedir. Paralel şekilde, toplumsal yaşam da üst siyasetin bu söyleminden nasibini almakta, İslami kurallar ve öğretilerin hükmünün arttığı bir yapıya maruz bırakılmaktadır. Halil'in serzenişi de inanç alanında var olması gereken dinin siyasetin ve özelinde AKP siyasetinin enstrümanına dönüşmesinedir. Din ve AKP siyaseti arasındaki yakınlaşmadan ve bunun toplumsal yaşamdaki tezahürlerinden yakınırken; din, toplum, siyaset ilişkisinin nasıl girift bir hal aldığına da rahatsızlığını paylaşmaktadır. Dinin, AKP'nin propagandist bir aracına dönüşmesi seküler kesimden bireylerde dinin kendisiyle bir uzaklaşma ilişkisine işaret edebilmektedir.

Eğitim ve cinsiyet politikalarındaki İslamlaşmayı ele aldık, ama bir küçük parantez de televizyonun payını anlatmak için açılabilir. Türkiye'nin yaklaşık son on yılında belirli bir yaşam öğretisini salık veren İslam âlimleri ve ilahiyatçılar alternatif olmaktan çıkıp ana akım medyada ülkenin en değerli kanaat önderlerine dönüştüler. Nureddin Yıldız'ın Talak Suresi'ne dayandırarak ifade ettiği “6 yaşındaki kızlar evlenebilir” açıklamasından (Evrensel, 2015a) Cevat Akşit'in kadınların regl döneminde oruç tutmamasını kastederek “O hayızlı kadınlar da biz tutmuyoruz diye sokakta bir şey yiyemezler. Dayak yerler ha bak. Dinen dayak yerler. Gizli yesinler” (Oda Tv, 2018) tehdidine dek ülke televizyon üzerinden dini bir söylemle terbiye edilmeye çalışılıyor. Hayatın nasıl yaşanması gerektiğini sıradan insana anlatırken sadece ve sadece dini kurallardan ve değer yargılarından hareket ederek Yeni Türkiye'nin yeni zihniyet yapılarını topluma zerk ediyorlar.

Siyasallaşan dinin en sarıh görüntüsünü veren, din ve siyaset arasındaki ilişkinin nasıl iç içe geçtiğini en hilafsız şekilde gösteren başlıca uğrak ise kuvvetle muhtemel 15 Temmuz gecesi ve takip eden günlerdi. Barış da hem dinin siyasallaşmasını hem de toplumun ve kültürün nasıl İslamlaştığını göstermesi açısından 15 Temmuz ertesi süreçteki deneyimini şu şekilde aktarıyor:

Demokrasi nöbetlerinde bir kere düştüm Kızılay'a, acayip kötü hissettim, “Bu kadar oldu mu?” dedim. O ara kornaya basıp arabayla da geçiyorlardı, bizim Libya Caddesi'nden çok geçiyorlardı, şey diye bağıyorlardı ya, “Ya Allah Bismillah Allahuekber”, ona çok irrite oluyorum, o ortamda direkt irrite oluyorum, ben yokum o ortamda artık. Su almaya çıkıyordum markete, koşa koşa gidip geliyordum. Şort

falan giyiyorsun ya, belli mi olur. Lyon-Beşiktaş maçı... Beşiktaş çok kazansın istiyordum, sonra penaltılara gitti maç, tekbir getirmeye başladılar. Yenilin ya dedim. Ne alakası var? Top oynuyorsun orada, ayrıca senin takımının yarısından fazlası da Hristiyan, niye bağıryorsun? O beni geriye çekiyor. O tekbiri duyduğum an ben buraya ait değilim. O cümlenin duyulduğu her ortamda kendimi oraya ait hissetmiyorum. Sırtımdaki tüyler kalkıyor duyduğum zaman. (Barış, 32)

15 Temmuz dini bir oluşumun devlet kademesine yönelik darbe girişimine tanıklık ederken AKP yöneticileri bu girişim karşısında ve devam eden günlerdeki demokrasi mitinglerinde halkı din üzerinden örgütleme yoluna gitti. Halk camilerden sokağa çıkmaya teşvik edilirken bu durum yalnızca bir çağrı olmakla sınırlı kalmayıp gece boyu aralıksız okunan selalarla pekiştirildi; iktidar kendi varlığının meşruiyet dayanağı olarak yine İslami bir zemini işaret ederken sokakta var olarak ona sahip çıkmasını beklediği halkı da İslami bir motivasyonla örgütledi. Demokrasi mitinglerindeki İslami simgeler veyahut Kızılay Meydanı'nda çekilen zikir gibi ritüeller, siyasal alanla dini alanın ayrı alanlar ve süreçler olmaktan çıkıp tamamen iç içe girdiğini gösterdi. O günlerle en çok özdeşleşen slogan ise Barış'ın da dikkat çektiği şekliyle atılan tekbirlerdi. Bir yanılla darbenin engellenmesiyle, ama diğer bir yandan da kamusal alanın zapt edilmesinin muhafazakâr cenahça kutlanmasıyla zafer narasına dönüşen tekbirler siyasal üstünlüğün seküler kesime karşı tehditkâr haykırışı oldu. Ancak tekbirlerin yalnızca 15 Temmuz dönemiyle sınırlı bir mesaj iletildiğini iddia etmek yanıltıcı olur. Yalnızca politik yoğunluğun doruğa ulaştığı bir momentte değil, fakat hayatın her alanında kulağa çalınabiliyor artık tekbir. Beşiktaş gibi muhalif duruşuyla nam salmış bir tribün dahi ihtiyaç anında Allah'a sığınıyor. Nasıl ki din Türkiye'de artık yalnızca inanç ekseninde anlaşılıyorsa tekbir de dini içeriğini aşmış bir yanılla hem siyasal hâkimiyetin mottosu haline geliyor hem de her an ve her yerde karşılaşılabilecek kadar sıradanlaşıp yaygınlaşarak Türkiye'de dönüşen kültürün bir göstergesi haline alıyor.

Görüşmeciler ifadeleri ayrıca Türkiye'deki toplumsal dönüşümün ve kültürel gerilemenin sorumluluğunu İslam'a ve İslam'la ilişkili süreçlere yüklüyor. Kendisini "yalnızca türban veya başörtüsü anlamında değil; ancak 'ideolojik olarak da başı açık biri'" şeklinde tanımlayan Müge de bu görüşü paylaşan gençlerden:

[...] Sorumlusu olarak da İslam'ı görüyorum. İslam'ın gittiği hiçbir yerde toplumsal olarak gelişmiş; sosyal, politik, ekonomik olarak gelişmiş bir İslam devleti göremiyoruz. Bir Malezya var, onun da ne kadar geliştiği tartışılır, yok ki yani. Bu bize İslamiyet'in getirdiği bir şey, ki Türkiye Müslüman devletler arasında hala en demokrat olanı, hala. O yüzden Araplaştırmaya yüzde yüz karşıyım, çünkü

Araplaştırma İslamlaştırmayı getirir beraberinde. Arap kültürü etkisinde kalma ve çok fazla Araplaşma mevzusu var son yıllarda. Arapları hiç sevmem ve kendimi asla bu Araplaşmaya sokamam. Yıl olmuş 2017 kadınlar Suudi Arabistan'da araba kullanabilsin diye şeyler yapıyor, 21. yüzyıldayız şu tartışmalara bakar mısın? Bu açıdan bakıldığında Türkiye bunların arasında en gelişmiş fakat bir geriye dönüş de söz konusu, çok ciddi bir Araplaşma var. (Müge, 26)

Dinin hem yeni toplumsal kurucu unsur ve vatandaşlık bağının zemini haline gelerek politikleşmesi hem de toplumsal yaşamı doğrudan tanzim eder bir role bürünmesinin sonucunda görüşmeciler de Türkiye'deki mutsuzluklarının ve huzursuzluklarının müsebbibi olarak İslam'ı işaret ediyorlar. Alana çıkmadan önce pek de beklemediğim şekilde, en az AKP kadar, Araplaşma ve kimi zaman da Araplaşmanın doğal bir çıktısı olarak yorumlanan İslamlaşmanın bugünkü kişisel ruh hallerinin ve ülkenin sosyokültürel ve sosyopolitik vaziyetinin belirleyicisi olarak gösterildiği çok daha geniş bir kavramsallaştırma yoluna gidiyorlar. Doğrudan İslami öğretiler ve referansların kılavuz bellendiği bir toplumun gelişiminin baltalanacağı dile getirilirken, dünyada tek bir gelişmiş İslam ülkesinin olmadığına altı da sık sık çiziliyor. İslam'ın varlığının politik, toplumsal, kültürel, ekonomik olarak gelişimi en baştan reddettiği kanısı paylaşıyor. İslam dogmatik çerçevesi ve geleneksel yapısı ölçüsünde gelişmişliğin ve modern bir yaşamın karşıtı olarak anlamlandırılıyor. Dini öğretiler, kurallar, referanslar ve buyrukların kılavuzluğunda inşa edilecek bir toplum ve kültür Türkiye'nin önündeki en büyük engel olarak görülüyor.

1. 2. KUTUPLAŞMA

Türkiye'de yaşanan büyük toplumsal ve siyasal dönüşümün sacayaklarından biri muhafazakârlaşma ise, bir diğeri de kutuplaşma olgusu. Ülke bugün itibariyle hem siyasal hem de toplumsal olarak ortadan ikiye yarılmış, iki ana kamp etrafında örgütlenmiş ve kimliklenmiş bir vaziyette. Kurumsal siyasal alan hem seçimlerde AKP'nin ve AKP karşıtlarının %50 bandının çevresinde dolaştığı bir manzara sunması hem de envaiçeşit temsilcinin yerine ittifakların kurulmasıyla antagonistik iki cepheye ayrılıyor. Cari siyasal ortam temelde AKP'nin muhafazakâr, otoriteryan, kutuplaştıran, çoğunlukçu siyasal kimliği ve söylemi ile bu siyasal pozisyona muhaliflik noktasında ortaklaşan hareketlerin mücadelesi şeklinde cereyan ediyor. Bekleneceği üzere toplumsal pozisyonlar ve sosyal kimlikler de bu politik kamplaşmanın çevresinde gelişiyor. Toplumsal ve gündelik yaşam

içerisinde yurttaşlar ağırlıkla seküler ve dindar kültürel kimlikleri etrafında hizalanıyor ve iki kutuplu bir sosyal yapı oluşturuyor. Çalışmanın kutuplaşma üzerine yoğunlaşan bu bölümü de, söz konusu kutuplaşmanın seküler yurttaşların yaşamları üzerindeki etkilerini incelemeyi ve anlamayı kendisine görev biçiyor.

Bu amaç doğrultusunda bölümün ilk kısmı kutuplaşma literatürüne bakarak kavramsal bir çerçeve çiziyor. Kutuplaşmanın temellerini atan ötekileştirme süreçlerini ele alarak, kimliklenmede “öteki”nin ve ötekileştirmenin nasıl bir işlev sahibi olduğunu tartışıyor. Bu kavramsal tartışmanın son ayağını ise siyasal kutuplaşma ve toplumsal kutuplaşma konuları oluşturuyor. Takip eden bölüm ise Türkiye tarihindeki kutuplaşmanın kökenine Küçükömer (1989) ve Mardin’in (2004) tarihsel analizleri eşliğinde bakıyor. Osmanlı toplumunda görülen dikotomik toplumsal yapıyı ele alıyor ve günümüze dek izini sürüyor. Her ne kadar kökleri daha derinlere uzansa da, şüphesiz kutuplaşmanın AKP’ye özgü bir boyutu mevcut ve bölümün devam eden kısmı da bu kutuplaşmayı anlamaya ayrılıyor. İktidardaki ilk yıllarının ardından AKP’nin millet kurgusunu muhafazakâr, İslamcı, dindar referanslar ve öğeler etrafında nasıl kurduğunu; bu kurgunun dışında kalan toplumsal grupları nasıl ötekileştirdiğini ve politikayı “biz” ve “onlar” arasındaki bir savaş alanına nasıl dönüştürdüğüne odaklanıyor. Böylece AKP’nin kutuplaşma ve ayrıştırma politikasını ve söylemini, çalışmanın sınırları elverdiği ölçüde, ortaya koyuyor.

Bölümün devam eden analiz kısmı ise, kutuplaşmanın seküler kesimde nasıl ve ne tür etkilere sahip olduğunu keşfetmeye ayrılıyor. Gençlerin toplumda “öteki” olarak gördükleri kesimi hangi ifadelerle tanımladıklarına yönelik cevapları, kutuplaşma politikalarının ve söyleminin seküler gençlerin muhafazakâr yurttaşlara yönelik yargılarını, kanaatlerini ve yaklaşımlarını nasıl keskinleştirebildiğini ve radikalleştirebildiğini gösteriyor. Üst siyaset alanında üretilen kutuplaşma söyleminin ve yoğun politizasyonun gündelik hayat ve toplumsal ilişkilere ne ölçüde sirayet ettiği ve nasıl güçlü bir belirleyen haline geldiği bölümün ana sorunsallarından. İlerleyen sayfalar ise seküler kesim ile muhafazakâr cenah ilişkileneceklerine, karşılaşmalarına ve bir arada yaşama deneyimlerine bakış atıyor. Seküler ve muhafazakâr bireylerin toplumsal ve gündelik yaşamdaki iletişim ve etkileşimlerinin nasıl geliştiğini; kimlikler arası geçirgenliğin ve iletişim kanallarının ne ölçüde korunduğunu ele alıyor. Ayrıyeten sosyal mesafe ihtiyacının neden ortaya çıktığı, “kurtarılmış çevre” anlatısının neden dillendirildiği ve hem temastan hem çatışmadan kaçınma stratejilerinin neden yürürlüğe

sokulduğu da bu tartışmanın bir parçası olarak beliriyor. Öte yandan kutuplaşma sosyal ilişkiler ve etkileşimlerin yanı sıra, fiziksel-mekânsal bir kutuplaşma görünümünde de karşımıza çıkabiliyor. Gençlerin “kurtarılmış alan” anlatısını hangi gerekçelerle benimsedikleri de bu eksendeki tartışmanın parçası konulardan.

1. 2. 1. Ötekileştirme ve Kutuplaşma

Kutuplaşma olgusunu ve bir toplumda kutuplaşmayı meydana getiren arka planı kavrayabilmek için tartışmaya kısa bir ötekileştirme tartışmasıyla başlamak uygun olacaktır. Ötekileştirme süreci kimliklenme süreciyle birlikte işleyen bir süreçtir. Johnson (Aktaran: Çelik, Bilali ve Iqbali, 2017, s. 218), ötekileştirmenin, grupların diğer dış gruplardan farklılıkları aracılığıyla ayrışarak, kendi kimliklerini tanımlaması şeklinde ortaya çıkan bir kimlik oluşturma süreci olduğunu ifade eder. Bu ilişkilenede “biz” kendisini tanımlamak, var edebilmek ve meşrulaştırmak için “öteki”nin ihtiyacı içerisindedir (Parlak’tan aktaran Semerci ve diğerleri, 2017, s. 57). Her ne kadar bir özdeşleşme süreci mevcutsa da (“biz hepimiz aynıyız”), biz kimliğinin asli belirleyeni “öteki”dir (Semerci ve diğerleri, 2017, s. 57). Bu iki birim hem birbirine ihtiyaç duymakta hem de birbiriyle düşmanlaşmaktadır (a.g.e., s. 22). Kişiler bu yolla içinde buldukları sosyal gruplarını daima olumlu biçimde değerlendirmeye yatkınken, dış gruplara olumsuz yüklemeler yaparak kimlik inşalarında “biz” ve “diğerleri” arasındaki antagonistik ilişkiyi formüle ederler (Tajfel’den aktaran Semerci ve diğerleri, 2017, s. 63). Kendine dönük tanımlama ve kimlik inşa etme sürecinde kendilerini diğerlerinden pozitif olarak ayrıştırma ihtiyacı içerisinde hisseden kişiler, “diğeri”ni “biz”den daha az olumlu veya doğrudan olumsuz biçimde algırlar (Tajfel ve Turner’dan aktaran Semerci ve diğerleri, 2017, s. 22). Bu süreç sonucunda gruplar arasındaki farklılıkların vurgulanmasıyla iç grup ile dış grup arasındaki farklılık algısı da büyümekte ve gruplar arası bir hiyerarşi ortaya çıkmaktadır (Brewer ve Brown’dan aktaran Semerci ve Erdoğan, 2018, s. 14). Gruplar arası hiyerarşi algısının ve söz konusu hiyerarşinin içselleştirmesi ise, öncelikle diğer/öteki grubun haklarına, daha sonra da varoluşuna karşı hoşgörüsüzlüğü tetikleyecektir (Semerci ve Erdoğan, 2018, 14).

Ötekileştirme ayrıca kalıp yargılar oluşturma, önyargı besleme ve ayrımcılık uygulama süreçleriyle çakışır. Öteki, iç grubun kimliğine karşıtlığı üzerinden tanımlanırken, kalıp

yargılara hapsedilir, negatif değerlendirmelere tabii tutulur, ayrımcılığa uğrar, sosyal olarak dışlanır ve gayri meşru ilan edilir (Çelik ve diğerleri, 2017, s. 218). Bir başka ötekileştirme çıktısı da insandışılaştırma sürecidir. İnsandışılaştırma, kişilerarası veya gruplar arası ilişkiler bağlamında, kişilerin ‘öteki’nin insan olduğu gerçeğini tamamiyle reddetmeleri olarak tanımlanabilir (Semerci ve diğerleri, 2017, s. 38). Ötekinin, insandan daha aşığı seviyede kavramsallaştırılan canlı veya doğaüstü yaratıklarla (böcek vb. hayvanlar veya şeytan, canavar türü doğaüstü varlıklar) aynı özelliklere sahip olduğunu iddia etme durumudur (Parlak’tan aktaran Semerci ve diğerleri, 2017, s. 37). İnsan doğası ve insanın “özü”ne özgü özelliklerin iç gruba atfedilmesi ve dış grup üyelerinin bu özelliklere sahip olmadığının belirtilmesiyle ötekiler artık insan kategorisi içerisine dâhil edilmezler. İnsandışılaştırma bir yanıyla ötekinin insan özelliklerden yoksun varlıklar biçiminde sınıflandırılmasıyla bir “dış grup aşığılama” süreciyken, diğer yandan insani özellikleri iç gruba atfeden ve bu yolla iç grubun daha üstün olduğunu vurgulayan bir “grup yüceltilmesi” mekanizmasıdır (Semerci ve diğerleri, 2017, s. 39).

Farklılıklar ve ötekileştirmeler karşılıklı olarak özel kimlik kalıplarına sahip cephelerde hizalandığında ise kutuplaşmanın varlığından bahsedilebilir. Kutuplaşma farklılıkların toplumu tek bir sınır etrafında iki kampa böldüğü, insanların politikayı ve toplumu “biz”e karşı “onlar” şeklinde algılayarak tarif ettiği ve sosyal birlik ile politik istikrarın tehdit altında olduğu bir süreçtir (McCoy, Rahman ve Somer, 2018, ss. 18). Bir başka tanım ise kutuplaşmayı, “ tarafların arasındaki mesafenin artması, uçlara, kutuplara gidilerek, aradaki uzaklığın büyümesi” olarak tanımlamaktadır (Semerci ve Erdoğan, 2018, s. 7). Yanı sıra kutuplaşmanın dinamiklerine bakan Ray ve Esteban (Aktaran: Katırcıoğlu, 2014, s. 229), bir toplumda kutuplaşmanın potansiyel varlığından bahsedebilmek için üç koşulun birlikteliğinin gerektiğini öne sürerler: Toplumda çeşitli kimlik gruplarının varlığı, her bir grubun kendi içinde homojen olması ve grupların heterojen olmaları. Buna göre kutuplaşma için toplumda farklı grupların bulunması yeterli olmamakta, grup içinde yüksek kimikleşme/homojenleşme, gruplar arasında ise yüksek yabancılaşma/heterojenleşme görülmelidir.

Kutuplaşmalar ağırlıkla öncesinde dağınık ve marjinal sayılan sosyal grupların, toplumsal, ekonomik ve kültürel-ideolojik hedeflerini gerçekleştirmek adına birleşmeleri ve mobilize olmalarıyla başlamaktadır. Bu durum da genellikle politikacıların altta yatan toplumsal yarılmaları öne çıkarması ve toplumdaki baskın gruplara karşı hizalamasıyla

mümkün olmaktadır. Politikacılar, bilhassa popülistler, grupların şikâyetlerini istismar etmekte ve belirli bir şikâyet için suçlanacak birini işaret ederek kızgınlık üretmektedirler (McCoy ve diğerleri, 2018, ss. 18-22). Garcia-Gaudilla ve Mallen (2016, s. 5) ise, kutuplaşmanın toplumlardan, faydacı politikayı, hesaplanmış riski, akılcı davranışı, hoşgörüyü ve çoğulculuğu Schmittçi anlamda bir varoluşsal mücadeleyle değiştirmesini talep ettiğini belirtmektedirler. “Dost” ve “düşman” arasındaki varoluşsal mücadele ve yaşam tarzının düşmandan korunması ihtiyacı, kutuplaşma politikasının merkezine yerleştirilmektedir. Bu bağlamda siyasal kutuplaşmanın kurumsal siyaset alanındaki görünümü, parti tercihlerinin siyasal kimliklere dönüşmesi, parti taraftarlarının kendi parti taraftarlarını diğer parti taraftarlarından daha üstün görmeleri, parti taraftarlarının kendi partilerini takım tutarcasına desteklemeleri ve partilerine yönelik tehditleri öfke duygusuyla karşılamalarıdır (Huddy ve diğerleri; Mason; Mason ve Wronski’den aktaran Semerci ve Erdoğan, 2018, s. 15).

Siyasal alandaki kutuplaşma sosyal ilişkilere sirayet ettiğinde ise toplumsal kutuplaşma halini almaktadır. Toplumsal kutuplaşma aileler, okullar, kiliseler gibi ortak yaşam alanlarına uzanan ve bu alanlarda dışlama ve çatışmayı içeren grup kategorizasyonu ve kutuplaşma süreçleri olarak tanımlanmaktadır (Lozada, 2014, s. 4). Toplumsal kutuplaşma kimi örneklerde coğrafi bir kutuplaşma şeklini de alabilir. Mahalleler ve kamusal alanlar siyasal kimliklere bağlı olarak ayrışabilmekte; dolayısıyla insanlar yalnızca psikolojik düzeyde değil, dahası mekânsal-fiziksel boyutta da kutuplaşabilmektedir (McCoy ve diğerleri, 2018, s. 21). Gruplar arası sosyal iletişim ve etkileşimler de kutuplaşmadan doğrudan etkilenmektedir. Gruplar arası çatışma, kişilerin karşı gruptan insanları homojen bir şekilde görmelerine ve kalıp yargılarla yaklaşımlarına sebep olmakta; ayrıca araya koyulan sosyal mesafe⁸ ve hoşgörüsüzlük sosyal etkileşimi engelleyerek gruplar arasındaki iletişim kanallarını kapatmaktadır. Kutuplaşma daha seyrek toplumsal etkileşim anlamına gelmekte, daha seyrek etkileşim ise kutuplaşmanın daha da derinleşmesine sebep olmaktadır (a.g.e., s. 21).

⁸ “Bogardus’un 1925 yılında geliştirdiği ‘Sosyal Mesafe Ölçeği’ kişilerin kendinden olmayan milletlere, ırklara, dinlere veya siyasi parti seçmenlerine yönelik sosyal kabul düzeyini ve sosyal mesafesini ölçmek için yaygın olarak kullanılmıştır. Bogardus’a göre sosyal mesafe, kişilerin birbirlerini gözeterek karşılıklı olarak birbirlerinin deneyimlerini anlama ve hissetme derecesidir.” (Bilgiç, Koydemir ve Akyürek, 2014, s. 172)

Öte yandan bir toplumdaki çeşitli grupların varlığının doğrudan kutuplaşma veya çatışma yarattığı düşünülmemelidir. Katırcıoğlu'ya (2014, s. 231) göre, gruplar arası ilişkilerin yabancılaşma içermediği ya da düşük olduğu durumlarda kutuplaşma çatışma üretmeye yatkın değildir. Bu durumda toplumun gruplara ayrılmış olması önem taşımaz. Her grup diğerini kendisi gibi görmeye başladıkça yabancılaşma azalır ve çatışma ihtimali düşer. Ancak gruplar ve kimlikler arasında yabancılaşmayı arttıran bir ilişki varsa, bir grup diğerini dışlayarak, ötekileştirerek, düşmanlaştırarak gruplar arası çatışma ihtimalini artırır. Kimlikler arası ilişki ise içinde yaşanan siyasal ortamın ne ölçüde demokratik olduğuna bağlıdır. Siyasal baskının az olduğu demokratik bir ortamda çatışma olasılığı düşükken, kimlikler üzerinde siyasal baskı oluşturulan bir ortamda güçlü bir muhalif enerjinin üretilmesi kaçınılmazdır.

1. 2. 2. Türkiye Tarihinde ve AKP Döneminde Kutuplaşma

Her ne kadar son yıllarda AKP'nin varlığıyla birlikte beliren sosyal ve siyasal bir fenomenmişcesine yaklaşılsa da Türkiye siyasetindeki ve toplumsal yaşamındaki kutuplaşmanın tarihsel kökleri derinlere gidiyor. Şüphesiz kutuplaşmanın AKP'ye özgü bir boyutu ve görünümü pekâlâ var, nitekim ilerleyen sayfaları söz konusu güncel kutuplaşmayı anlamaya ve anlatmaya vakfedeceğiz; fakat öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'na kadar izini sürebileceğimiz polarizasyonun çıkış noktasına bakalım. Küçükömer (1989, s. 51), bu bağlamda, Doğucu-İslamcı ve Batıcı-laik akımlar arasındaki ikileşmenin belirişinin Lale Devri'ne kadar götürülebileceğini iddia eder. Lale Devri döneminden Tanzimat'a dek Batı kurumlarını alabilmek ve devleti bu yolla kurtarmak isteyen padişah, ayan ve bürokrat cephesinde Batıcı-laik düşüncenin çekirdeğini görürken; aynı dönem yenilik hareketlerine karşı çıkan ve Batı kurumlarını alabilmek için çalışanlara karşı duran “ulema, esnaf, yeniçeri birliği”nde de İslamcı-Doğucu cephenin nüvesini görür. Şerif Mardin (2004, s. 48) ise, 1730 yılında Lale Devri dönemini kapatan Patrona Halil İsyanına, daha sonraları da tekrarlanacak karakteristik bir huzursuzluğun belirtilerini gösteren ilk ayaklanma olması nedeniyle, ayrı bir önem atfeder. “Burada söz konusu olan, resmi seçkinler grubunun bir bölümünün, askerlik ve yönetim örgütünü Batılılaştırmak için harcadığı bir çabaydı; bu çabaya Batılı yaşam tarzının yüzeysel bir

taklidi eşlik ediyor ve aynı çaba, bir başka menfaat grubu tarafından kitleleri Batılılaştırmaya karşı harekete geçirmek için kullanılıyordu” der.

19. yüzyıla gelindiğindeyse, Küçükömer’in (1989, ss. 62-66) dikkat çektiği üzere, Yeniçeri Ocağı’nın tasfiye edilmesi ve makineli Batı sanayinin Osmanlı esnafını ve lonca sistemini silip süpürmesiyle bu kesimler İslamcı-Doğucu halk cephesine katılırken; üst alandaki iktidar mücadelesi padişah, bürokrat ve ayan arasında cereyan etmeye başlar. Birinci Meşrutiyet’in ilanından sonra ise toplum içerisindeki ikileşme iyice belirginleşir. 1890’da Abdülhamit’in İslam Birliği Projesi’nden yana olmasıyla, Tanzimat dönemindeki Batıcı bürokrat grubu ile padişah beraberliği tamamen bozulur (a.g.e., s. 73). Jön Türk hareketine dâhil olan Batıcı bürokratlar ile İslamcı-Doğucu halk cephesi arasındaki fırkalaşma eğiliminin başladığı uğrak ise 1902 yılında yapılan Paris Kongresi’dir. Takip eden dönemde Jön Türkler’in ikiye ayrılmasıyla cepheleşir (a.g.e., ss. 77-78). Bir tarafta Batıcı-laik bürokratik geleneği temsil eden ve İttihat Terakki’yle başlayıp sırasıyla Meclis’teki Birinci Grup, CHP ve Milli Birlik Komitesi’nde karşılık bulan bir cephe vardır. Öte tarafta ise yeniçeri-esnaf ve ulema birliğinden doğan Doğucu-İslamcı halk cephesine dayanan ve sırasıyla Jön Türkler’in Prens Sabahattin kanadı, Hürriyet ve İtilaf Fırkası, Meclis’teki İkinci Grup, Terakkiperver Fırka, Serbest Fırka, Demokrat Parti ve son olarak Adalet Partisi’nde tarihsel devamlılığını sağlayan karşıt cephe (a.g.e., s. 79). Türkiye’nin siyasal yaşamındaki kurumsal alana dair kutuplaşmanın seyri kabaca bu ikilikler etrafında cisimleşmiştir. Öte yandan, daha sosyolojik bir yaklaşım geliştiren Kalaycıoğlu (Aktaran: Semerci ve Erdoğan, 2018, s. 30) ise, Türkiye toplumunun kültürel olarak iki büyük cemaatten oluştuğu fikrindedir: “Bir tarafta hayat tarzlarını bilim ve insan aklını merkeze koyan bir ‘iyi toplum’ imgesi etrafında oluşturanlar, diğer taraftaysa din ve gelenek merkezli bir yaşam tarzını tercih edenler”. Bu iki kültür kampından birincisi “Seküler İyi Bir Toplum Algısı”, ikincisi ise “Muhafazakâr İyi Bir Toplum Algısı” adıyla ifade edilmektedir.

Dikotomik toplumsal yapının tarihsel düzlemde varlığını kabul etmekle ve AKP döneminde ortaya çıkmadığının altını en baştan çizmekle birlikte, ilk bölümde de tartıştığımız gibi, bugün toplumun ortadan ikiye yarılmış manzarası AKP’nin tercih ettiği siyaset yapma biçiminin bir eseridir. Gelgelelim bu tercih AKP’nin iktidarının ilk gününden itibaren filizlenmez. Kabakçı’nın (2011, ss. 96-97) belirttiği üzere, toplumun kimi kesimlerinde AKP’nin 2002 yılında iktidara gelmesiyle endişe ve irtica korkusu

gelişmiş olsa da, parti hem ilk döneminde muhafazakâr kimliği öne çıkararak ve toplumu kimlikler bazında ayrışmalara tabii tutan bir politika izlememiş (Doğanay, 2007, s. 68) hem de Ahmet Necdet Sezer gibi seküler yapı ve orduyla yakın ilişkiler içerisinde bir cumhurbaşkanının varlığı buna alan vermemiştir. (Kaya, 2015, s. 50). Kutuplaştırma ve ayrıştırma politikalarının yanı sıra, otoriter siyasetin Türkiye siyasal yaşamındaki ilk mimarı da AKP değildir. Ülkedeki siyasi rejimin otoriter niteliğinin kökleri daha derinlerde yatmaktadır. Liberal demokrasi öğelerinin görünür olduğu kısa erimli aralıklar haricinde, Türkiye'nin siyasi rejiminde otoriter öğeler genellikle baskın gelmiş, bu öğeler toplumsal-sınıfsal mücadelelere ve iktidar bloklarının değişen ortaklıklarına bağlı olarak farklı biçimler almıştır (Oğuz, 2016, s. 93). Dolayısıyla iktidarının ilk yıllarında AKP muhafazakârlaşma ve kutuplaştırma politikalarına bu bugünkü raddede başvurmamakta, otoriter bir siyaset yapma biçimi benimsememekte ve toplumun iki cenahı arasında ciddi kırılmalar ile kopuşlar yaşanmamaktadır. Gürpınar'a (2016, ss. 44-139) göre de parti o dönemde Türkiye için yeni bir sosyal kontrat önermekte; vatandaşların kimlikleri, inançları ve şahsi tercihleriyle ilgilenilmeyeceğini müjdelemektedir. Ancak devam eden süreçte AKP'nin söz konusu kapsayıcı sosyal kontratı tavsamaya başlamış, meşruiyet korkusu yaşayan parti kültürel bir siyaset hattına yönelmiştir.

Parti, hoşgörü, uzlaşma ve çok kültürlülüğe dayalı liberal politikalarından vazgeçerken, muhafazakâr kesim ve seküler kesimi kutuplaştırmaya dayanan İslamiyet merkezli bir pozisyon benimsemeye başlamıştır. AKP'nin ilk döneminin ardından ortaya çıkan ve yıllar içerisinde dozu iyiden iyiye artan milliyetçiliği ile Kemalist ve MHP milliyetçiliğinin içeriğini kıyaslayan Saraçoğlu (2013, s. 55), Kemalizm'in ve MHP'nin anlayışından farklı şekilde, AKP milliyetçiliğinde "millet" kavramının Osmanlı geçmişi ve "ortak" İslami kültürel öğeler temelinde kurulduğunu belirtir. "Türklük" ile özdeş kılınan "ulus" tasavvurunun resmi söylemdeki yoğunluğu Osmanlı geçmişini simgeleyen Sünni İslam lehine azalmaktadır. AKP milliyetçiliğinin söylemsel içeriğini İslamcılık ile muhafazakârlık belirlemektedir. Ateş'in (2017, s. 112) dikkat çektiği üzere, AKP hükümetleri her türlü politik sorunu ve sosyal talebi İslamcı bir söylemsel formasyon içinde çerçevelendirmekte, İslam prizmasından geçirerek anlamlandırmaktadır. İslamcılar için idealize edilen cemaat de Osmanlı'ya gönderme yapar. Muhafazakâr milliyetçilik, seküler milliyetçiliğin "ulus" terimiyle karşıtlık kurarken, dinsel cemaatler etrafında örgütlenen bir toplumsal düzeni işaret eden "millet" terimini kullanır.

AKP'nin millet ifadesi, bütün yurttaşları kapsayan hukuki bir kategoriden veya hak ile özgürlükler üzerine yükselen modern bir yurttaşlık anlayışından ayrılarak, Osmanlı dönemindeki “millet sistemi”ni andırır şekilde, yurttaşlar toplumunu ifade eden “cemiyet”ten ziyade, inançlar toplumunu temel alan “cemaat”i işaret etmektedir (Yaşlı, 2014, ss. 127-128). Erdoğan'ın “Bu ülkede artık çetelerin, mafyanın değil; bu ülkede artık benim milletimin sözü geçiyor. Bu ülkede artık seçkinlerin değil, benim milletimin kardeşlerimin sözü geçiyor” ifadesiyle spesifik bir millet tanımı yaparken, bu milletin başat referans noktasında da İslam konumlandırılmaktadır. Ulusal tarih anlatısına ilişkin kurulan tüm örneklerde kurulan “biz” *defacto* Müslümandır; dindarlık ve din temelli ahlâk unsurlarının altı çizilmektedir (Koyuncu, 2014, s. 76). “Milleti teşkil edenler, her şeyden önce Müslüman ve Sünni'dir, hemen sonrasında Türklük gelir, Türklüğü muhafazakâr-milliyetçi olmak takip eder ve şüphesiz ki bunların hepsiyle birlikte aynı zamanda erkek olmak gerekir” (Yaşlı, 2014, s. 131).

AKP'nin yarattığı dikotomik toplumsal yapıya bakan Yılmaz (2018, s. 32), “AKP ve kanaat endüstrisi, kanaatler temelinde ve biz-onlar ekseninde kutuplaşmış reaktif bir kamuyu inşa etmek için stereotipleri, basmakalıp önyargıları, reaktif duyguları dolaşımda tutmaya çalışıyor” demektedir. Her türlü sosyal-politik tartışma alanında sahil, dindar, ahlaklı, uyumlu “biz”e antagonist ateist, din-karşıtı, gayri-sahih, gayri-ahlaki, uyumsuz “onlar” görülmektedir (Ateş, 2017, s. 113). Yılmaz (2018, ss. 35-36), İslamcı mağduriyet tahayyülleri içerisindeki siyasal ethosu şu şekilde betimler:

Bir tarafta her daim pasif, kendine yapılan kötülöklere maruz kalan ama her zaman naif ve içten kalmayı başarmış muhafazakâr Türk-İslamcı özne varken, diğertarafta kökü dışarıda, yapay, gayri milli ve ilk bakışta varlığıyla muhafazakâr İslamcı öznenin bütünlüğüne ve sahilliğine bir tehdit oluşturarak ona zulüm eden ve tam da bu nedenle asla affedilemez olan Batılı, Kemalist, gayrimüslim, beyaz Türk, Kürt, Yahudi, Ermeni, Alevi ve benzeri olan özne var.

Dost-düşman ayırımına yaslanan bir politik model üzerinden hareket ederken biz/onlar kutuplaşmasını dayatan AKP'de, ideal vatandaş kategorisine dâhil edil(e)meyenler veya dâhil olmayı reddedenler ise ‘iç düşman’ kategorisine yerleştirilmekte ve ‘gayri millî irade’ olarak kodlanmaktadır (Yaşlı, 2014, ss. 139-140). “Biz”in tanımının “millet” üzerinden yapılmasıyla söylemsel zeminde “biz”in karşısına konumlandırılanlar “ulusal kimlik”ten dışlanmışlardır. AKP'nin bu popülist söylemi, yakın tarihi, bir tarafı “halk”, yani “ulusun gerçek sahipleri”; diğertarafı ise “onların kalkınmasını istemeyen” ve

“onları aşağılayan düşmanlar” şeklindeki bir mücadele olarak yeniden yazmaktadır (Koyuncu, 2014, ss. 159-175). Kürtler, Aleviler, Kemalist ve muhalif sosyalistlerden oluşan bu “düşman”a yönelik temel yergi ise dış güçlerin hizmetinde olmak, vatan hainliği ve gayri millilik eksenlidir (Yaşlı, 2014, s. 140). “AKP ve kanaat teknikerleri, Türk İslamcı kimliği, Batı/Doğu, seküler/dindar, milli/ gayri milli gibi ikili karşıtlıklar üzerinden inşa ederken, onu, temelde varlığına kökten düşman bir dünya içerisinde ve saldırı altında kendini var kılmaya ve muhafaza etmeye çalışan bir bünye olarak temsil ve tahayyül ediyorlar”dır (Yılmaz, 2018, s. 29).

AKP’nin millet tahayyülü ve kutuplaştırma üzerine inşa edilen siyaset okuması politik alanı da daraltmakta, baskılamakta ve etkilemektedir. Ateş’in (2017, s. 117) işaret ettiği üzere, AKP politik topluluğu homojen ve organik bir kendiliğe sahip millet, “Bir-olarak-Halk” şeklinde gördüğü ölçüde, toplumsal ve siyasal mücadelelerin, çoğulculuğun, uzlaşmazlığın meşruiyetini de reddetmektedir. Ayrıca, Yılmaz (2018, s. 39),

İktidarın kendini üzerinden kurduğu ve devamlılığını murat ettiği ikiliklerin üretilmesi, sadece kendi destekçileri arasında değil, karşıtları arasında da hıncın üretilmesini zorunlu hale getiriyor. Bu nedenle, kendi destekçileri gözünde otoritesini, var olan mücadele mantığını ve hıncın ekseninde siyasal topluluk oluşumunu onaylamak için, muhalif kesimleri içerisine çekecek bir reaktif kamunun/toplumun her alanda yaratılması özel olarak amaçlanıyor. Muhalif cenahta açığa çıkan hor görme, küçümseme ve dışlama örnekleri süratle genel mağduriyet söyleminin parçası kılınarak, özellikle sosyal medyada dolaşıma sokuluyor ve gündemde tutuluyor.

İfadeleriyle söz konusu kutuplaşmanın seküler cenahta da öfkeye ve hınca sebebiyet verdiği; bunun da AKP tarafından işlevsel bir niyetle bilhassa amaçlandığının altını çizmektedir. AKP’nin iktidarını ve toplum üzerindeki hegemonyasını konsolide etme amacı güden söz konusu pragmatik politika yapma biçimi toplumda her geçen gün derinleşen ve toplumun farklı kesimlerinin birlikte yaşama imkânını tehdit eder düzeye varan siyasal, toplumsal ve kültürel fay hatlarının oluşumuna sebebiyet vermektedir.⁹ Siyaset alanından doğan ve toplumu içerideki bir ‘öteki’yle düşünmeye zorlayan bu radikal ve kutuplaştırıcı siyasi söylemi toplumun muhafazakâr ve seküler kesiminin

⁹ Semerci ve Erdoğan (2018, s. 64) gerçekleştirdikleri saha çalışmasında görüştükları kişilerin %79’unun kızlarının en uzak hissettikleri parti taraftarlarından biriyle evlenmesini, %74’ünün diğeri parti taraftarlarıyla iş yapmasını, %70’e yakının komşuluk yapmasını ve %68’inin de çocuklarının karşı parti taraftarıyla arkadaşlık kurmasını istemediğini tespit etmiştir. Bu veriler toplum içerisindeki gruplar arasındaki sosyal mesafenin çok açık olduğunu ve arttığını adeta belgelemektedir.

birbirine karşı algısını da keskinleştirmektedir.¹⁰ Takip eden bölüm de, şimdiye dek genel hatları çizilen kutuplaşma, ayrıştırma ve dışlama politikalarının, seküler kesimdeki yansımalarına bakma amacı gütmektedir. Görüşmecilerin paylaşımlarına kulak vererek kutuplaşmanın yaşamlara ve seküler kesime ne şekilde sirayet ettiğini anlamaya çalışacaktır.

1. 2. 3. Kutuplaşmanın Seküler Gençlerdeki Karşılığı: Keskinleşen Yargılar, Keskinleşen İfadeler

Toplumda kutuplaşmanın varlığına yönelik bir öngörü kazanmak amacıyla görüşmecilere ilk etapta toplum içerisinde öteki olarak gördükleri bir kesimin olup olmadığı ve –varsa- ötekiyi hangi kavramlarla gördüklerini ve tanımladıklarını ortaya çıkarmaya yönelik sorular yöneltildi. Amaçlanan üst siyaset alanından toplumun üzerine boca edilen kutuplaşma ve nefret söyleminin toplumsal failler açısından gündelik hayatlarında ne ölçüde belirleyici ve etkili olduğunu anlamaktı. Kutuplaşma yalnızca bir siyaset yapma biçimi, bir politik enstrüman olarak mı kalıyordu yoksa toplum da gruplar arasındaki iç gerilimin arttığı bir evreye mi girmişti? Bu sorular ışığında alandan toplanan veriler, üst siyaset alanındaki kutuplaşmanın, toplum nezdinde, en azından bu araştırmanın sınırları itibariyle seküler kesime mensup gençlerde son derece yerleşik bir karakter kazandığını gösteriyor. Gençlerin büyük bir kısmı, toplumsal ilişkilerini anlatırken, çok doğallaşmış ve angaje olunmuş bir “biz ve onlar” ikiliğine dayalı sosyal kategorizasyon manzarası ortaya koyuyor. Kutuplaşma ve toplumsal ayrışma artık çok kolay bir şekilde sahiplenir, çok tabii bellenir halde. Üst siyaset alanı ve AKP iktidarı kutuplaşma politikalarını ve söylemini seferber ederek gruplar arası tansiyonu arttırırken seküler kesimde de bu politika ve söylem rahatça benimseniyor. Seküler gençler, muhafazakâr kesimi belirli kalıp yargılarla tanımlayıp kimliklendirirken, bu tanımlama çabası aynı zamanda seküler kesimin kendisine yönelik kimlik oluşturma sürecinde konumunu hatırlattığı ve gruplar arasındaki sınırların altını çizdiği bir misyon kazanıyor. Bu bağlamda Antalya’da

¹⁰ Bu bağlamda KONDA tarafından yürütülen bir alan araştırması, Türkiye’deki en büyük kutuplaşma ve çatışmanın siyasal parti tabanları arasında görüldüğünü ifade etmektedir. Sonuçlara göre Türkiye’de “gelenekselci muhafazakârlar”, “dini muhafazakârlar” ve “modernler olmak üzere üç ana küme bulunmakta; ancak ana kutuplaşma muhafazakârlık ile modernlik ekseninde cereyan etmektedir. (Ağırdır, Haziran 2010)

üniversite öğrencisi olan Burak'ın söyledikleri seküler kesim ile muhafazakâr kesim arasındaki kutuplaşmanın ne ölçüde derinleştiğini gösteriyor:

Türkiye'de çomar lafının yayılmasını sağlayanlardan biri benim. Biz durduk yere öyle görmüyoruz, onlar bizi düşman olarak görüyor, bizim yaşam tarzımızı hedef alıyorlar, bize bir yaşam görmüyorlar, kısıtlıyorlar her şekilde, bizim yaşamamızı istemiyorlar. Şurada ateistim diye bağırırsan seni öldürmek için on tane adam çıkar. O yüzden sen de doğal olarak düşman oluyorsun. O yüzden onlara da böyle bir isim verdik. (Burak, 27)

Burak, “biz ve onlar” arasındaki ayrışmanın altını çizerken aradaki ilişkiyi, kutuplaşma boyutunu da aşar şekilde, düşmanlık boyutunda anlamlandırıyor. Kutuplaşmanın ve - kendi ifadesiyle- düşmanlığın müsebbibi olarak ise muhafazakâr kesimin yaşam tarzı ve dini tercihlere bağlı olarak yaptığı baskıyı gösteriyor. Aradaki yarılmanın yaşam tarzı ve din ekseninde dile getiriliyor olması Türkiye’de artan muhafazakârlaşmanın ve toplumsal norm halini alan İslamlaşmanın bir sonucu. Aynı zamanda bu dönüşümün sonucu olan bir duygu durumunun varlığından da söz edilebilir. Seküler kesim, toplum içerisindeki güçlü konumunu kaybetmenin getirdiği mağlubiyet hissi ve tehdit altında yaşamının yarattığı ruh halini toplumdaki bir başka gruba yönelik bir düşmanlığa ve nefrete tahvil edebiliyor. Üst siyasetin kutuplaştırıcı söylemiyle birlikte toplum içerisindeki hegemonik kuvvetini kaybeden ve mağduriyet hisseden seküler kesimin muhafazakâr kesime yönelik uyguladığı radikalleşiyor. Hem muhafazakâr kesimin “kutsal mazlumluğu” (Açıkel, 1996) hem de seküler kesimin “yeni mazlumluğu”, toplumun ayrılmış iki cenahının da kolektif mağduriyetler üzerinden kurduğu, kendilerini kurban olarak işaretledikleri, yakın argümanlarla örgütlenen bir kutuplaşma halinin çekirdeğini oluşturuyor.

Söz konusu duygu durumuyla baş etmenin yollarından biri ise kutuplaşmayı daha da derinleştirir şekilde karşıt grubu aşağılayıcı ifadeler eşliğinde etiketleme/damgalama stratejisi. Burak, çomar ifadesinin yayılmasındaki rolünü belirttikten sonra ses kayıt cihazını kapatmamı rica etti ve tüm süreci en başından itibaren büyük bir gurur ve kıvançla anlattı. Son birkaç yılda kullanımı revaçta olan çomar kelimesi ikili bir etiketleme stratejisi güdüyor. Türk Dil Kurumu’na göre biri ‘iri köpek, çoban köpeği’, diğeri ise ‘terbiyesiz, kaba, saldırgan kimse’ anlamları taşıyan çomar kelimesi, seküler kesimce her iki anlamı da kapsayacak şekilde kullanılıyor. Bir yanı sıra AKP tabanına mensup kimseler bir çoban köpeğiymişçesine sahibinin iradesine bağlı, emir ve komutla hareket eden ve kendi iradesi bulunmayan bir insandışılaştırma stratejisine tabii tutuluyor,

bu yanıyla kelimenin çomar öncesi çok sık başvurulan koyunla benzer bir anlam örüntüsü içerisinde kullanıldığı söylenebilir. Öte yandan ifade modern olmayan, cahil ve saldırgan kimse olarak anlam kazanıyor. Buna göre AKP'liler modern yaşama uyum sağlamalarını mümkün kılacak değerlerden, görüden, akıl yürütme becerilerinden yoksunlar. Bu bakımdan çomar söyleminin tınısında bir alt insan ve üst insan ayrımının bulunduğunu ve bir nefret söylemi tezahürü haline geldiğini fark etmemek imkânsız. Burak “o yüzden onlara böyle bir isim verdik” derken hem kendi grubunu AKP'li kitleye etiket takma becerisine ve meşruiyetine sahip insanlar, ve hatta “üst insan”lar olarak sabitliyor hem de kendisinin insan olduğu yerde AKP'li kitleyi insan dışı kılarak, insan olma melekelerinden yoksunlaştırarak nefret söylemine savruluyor ve aşağılayan, ayrıştıran bir dil inşa ediyor. Bu doğrultuda, her ne kadar çıkış noktası olarak üst siyaset alanını işaret etsek de, hem kanaatlerin, yargıların ve ifadelerin nasıl keskinleştiğine hem de kutuplaştırıcı düşünüşün, dilin ve söylemin nasıl aşağılayıcı ve düşmanlaştırıcı bir içerikte toplumsal düzeyde yeniden üretildiğine Burak'ın ifadeleriyle tanıklık ediyoruz. Üst siyaset alanından kutuplaştırmayı ilke edinen dile karşı mesafe alınabilir veya ötesinde kutuplaştırıcı söylem daha kapsayıcı ve kucaklayıcı bir dille boşa çıkarılabilir; ancak burada Burak muhafazakâr kesimi insandışılaştırarak ayrımcılık ve nefreti büyütüyor, kendisini kutuplaşmanın kurbanı olarak tanıtırken aynı zamanda ona katkı sunuyor ve yeniden üreteni haline geliyor.

Gelgelelim kelime bir yanıyla AKP'li kesimi aşağılama amacı güderken diğer yandan da seküler kesimin karşı kutupla kendisini ayırt etmesi işlevinde bulunuyor. Nasıl ki AKP'liler emir ve komutla hareket eden, düşünme yetisinden yoksun, modern olmayan ve cahil gibi anlamlarla kuruluyorsa, seküler kesim de muhafazakâr cenahın ötekisi olarak kendisini bu özellikler dışında olduğunu belirten bir alanda kuruyor. Siyasal ve hegemonik üstünlüğünü yitiren seküler kesim muhafazakâr kesime karşı kültürel sermaye ve kültürel değerler üzerinden üstünlük sağlamaya çalışıyor. Bu çaba adeta kaybedilen özgüveni ve özsaygıyı tamir etmenin bir yolu olarak işliyor. Tam da bu nedenle Burak çomar ifadesinin bir elçisi olmayı muazzam bir gurur eşliğinde anlatıyor. Faşizan bir ideolojik pozisyondan konuşan Burak'a muhafazakâr kesimin seküler kesimi neden düşmanmışçasına görüyor olabileceğini sorduğumda ise şu şekilde yorumluyor:

Hamuru bozuk çünkü insanların, ben ona da bağlıyorum. Ne yaparsan yap eğitilmiyorlar, adam direniyor, hamurlarında yok. Ben genetik faktör olduğuna da

inaniyorum, aptallıktan. Mesela bir Afrika ülkesi varmış, adamların IQ düzeyi o kadar düşükmüş ki araştırma yapmışlar, “Bu IQ'yla bu adamlar hayatta gelişemez, gelişmiş bir ülke olamaz” demişler. Türkiye'yi de benzetiyorum o Afrika ülkesine. Türkiye'de eğitimsiz insanlar çok çocuk yapıyor, eğitsen de bazıları eğitilmiyor, belki de kültür eğitilmelerine engel oluyordur, Arap kültürüyle yetiştiriyorlar ya hani. “Türkçe konuşan Araplarız” diye bir yazı okumuştum, aynen öyle. Çok az kişi sorguluyor. Zaten sorgulamak bile yasak, ne yapabilirsin ki? (Burak, 27)

Seküler kesimin AKP'li kesime yönelik kurduğu anlam örüntüsünün en temel iki unsurundan biri zihinsel eksiklik, entelektüel gerilik ve cehalet gibi kavramlar eşliğinde kendisini belli ediyor. Görüşmecilerin büyük kısmı muhafazakâr cenaha mensup bireylerin büyük ölçüde özsel olarak düşünme veya sorgulama gibi zihinsel melekelerle sahip olmadıklarını vurguluyor. Burak'ta da zihinsel eksiklik ve yetersizlik vurgusu bir yandan İslamiyet'in dogmatik yapısı ve onun kültürel alandaki görünümü olarak okunan Araplaşmaya, bir diğer yandan verili kabul ettiği kalıtsal özelliklere dayandırılıyor. Öte yandan, bu vurgunun ve dilin politik ve toplumsal alanlardaki mağlubiyetleri ve toplum içerisindeki kaybedilen konumu telafi etmeye yönelik bir savunma mekanizmasıymışçasına işlevlendiğini belirtsek de, bu derece aşağılayan ve saldırgan bir dil şüphesiz kutuplaşmayı ve gruplar arası nefreti çoğaltıyor. Muhafazakâr kitleyi verili bir zekâ ve düşünme noksanlığıyla ele aldığı vakit Burak, çıplak ve son derece tehlikeli bir ırkçı söyleme savruluyor. Böylesine kibirli, üstten konuşan ve nefret pompalayan bir dil yalnızca ve yalnızca kutuplaşmanın toplumsal failer arasında da keskinleşmesine ve çoğalmasına sebebiyet veriyor. Bölümün en başında belirttiğim üzere, üst siyaset alanında kutuplaştıran söylemi böylesine kolayca içselleştirebilmek ve bu dile angaje olmak, ve hatta angaje olmanın ötesinde onu böylesine derinleştirmek ve büyütmek Türkiye'deki güncel kutuplaşmada müsebbip olarak yalnızca AKP'yi ve üst siyaset alanını işaret etmenin yetmeyeceğini; bir yandan kutuplaşma politikalarının doğrudan kurbanı olurken bir yandan da Burak gibi kimi yurttaşların ettikleri nefret ve düşmanlık tohumlarıyla bu kutuplaşmaya doğrudan katkı sunduğunu gösteriyor.

Ankara'da bir fotoğraf stüdyosu sahibi olan ve fotoğrafçılık yapan Arda ise mevzubahis ayrışma ve kutuplaşmayı Araplaşma ve Anadolu'luk karşıtlığı üzerinden ifade ediyor:

Ben aslında tamamen bu topluma ait hissediyorum, toplumu buraya ait hissetmiyorum. Ben kendim mesela hiç ırkçı bir insan değilimdir ama ben öz-Türk olarak hissediyorum kendimi, bu Anadolu'nun insanı olarak hissediyorum. Buradakileri ise Arap olarak görüyorum, bence Araplar yani. Araplardan kastım

AKP'nin kendi tabanı. Bildiğin Araplar, yaptıkları tüm hareketler Araplar yani. Arap gibi yaşıyor adamlar, ettiği dua da Arap, inandığı inanç da Arap. Türklükle bir alakaları yok yani. (Arda, 31)

Arda, etnik bağ veya vatandaşlık bağı bağlamında Türk olsalar dahi, kültürel olarak farklı yaşam değerlerine sahip olmaları nedeniyle AKP'li kesimi Arap bir kimlik etrafında tanımlıyor. Gelgelelim Arda Araplaşma ifadesini nötr ve yansız içerikte kullanmıyor; bilakis baştan sona anlam yüklü bir şekilde pejoratif, aşağılayıcı ve ırkçılaştıran bir bağlama oturtuyor. Muhafazakâr kesimi Arap olarak tanımladığı ve Araplığa özgü pejoratif bir bakışa tabii tuttuğu ölçüde kendisini de Türk, hatta “öz-Türk” olarak ifade ediyor. Benzerlik ve ortaklık ırksal bir bağ ve etno-ırksal bir kimlik üzerinden kurulurken içinde bulunduğu ırkı yücelten, dış grubu ise ırkçı bir aşağılamaya tabii tutan bir tutuma varıyor. Karşı kutbu Araplıkla özdeş okur ve dışlarken bir Türk olarak aslında kendisinin kim olmadığını söylüyor. Araplığın Doğulu ve gelişmemiş içeriğine karşı kendisini Batılı ve modern bir kimlikle ifade ediyor, tanımlıyor ve kuruyor. Bu bakımdan “Araplaşma” ifadesi seküler kesimin, “öteki”yle, yani muhafazakâr kesimle kurduğu ilişkinin ve anlam örüntüsünün kendine dönük kimlik inşası süreçlerinde nasıl işlevlendiğinin; ancak bu işlevlenme sırasında tehlikeli bir özcülüğe kaydığının bir başka örneği. Burada toplumun asli unsurunun hangi egemen milli kimlik etrafında algılandığına yönelik bir tartışmanın gerilimini okumak ayrıca mümkün. Cumhuriyet Devrimi'yle inşa edilen ideal vatandaş tipolojisinin AKP tarafından İslami kültürel öğeler çerçevesinde tanımlanan Türk-Sünni Müslüman bir çizgiye kayması ve Türk-İslam sarkacında Türklüğün ağırlığı azalırken İslami boyutun ağırlığının artması, Arda'da karşı cenahı “buralı” saymayan, “buralı” tanımayan reaktif ve hasmane bir kolektif reddiye boyutu kazanıyor. Batılı ve modern kimliğe sahip yurttaşların toplumun asli unsurları olarak zihinlerde sabitlendiği anlam çerçevesinde, bu zihniyet kalıplarının ve kültürel kimliğin dışında kalanlar toplumun ötekileri ve yabancıları olarak işaretleniyor.

Bu pekâlâ toplum içi hiyerarşiye ve “memleketin sahipliği”ne taşan bir gerilim. Arda kendisini “öz-Türk” olarak tanımladığı vakit bir yandan toplumsal hiyerarşinin en tepesine yerleştiriyor, diğer yandan da doğal bir unsur olarak sabitliyor. AKP'li kesimin Arap olduğu ve yabancı şeklinde damgalandığı yerde, memleketin verili sahibi de pekâlâ öz-Türk olan Arda, öz-Türk olan modern, Batılı sekülerler sayılıyor. Arda'ya göre toplum içi hiyerarşik üstünlüğe sahip olan seküler kesim, en tabii şekilde iktidar kuvvetiyle de

gönenmesi gereken toplumsal grup. Oysa bu anlam çerçevesi yaşama sirayet etmediğinde, sekülerler siyasal ve toplumsal iktidarı muhafazakârlara kaybettikleri veya kaybettikten sonra devralamadıklarında ellerinden tek gelen de kolektif bir reddiye söylemini benimsemek oluyor ve Arda'da da şahitlik ettiğimiz üzere bu söylem yürürlüğe sokuluyor. Hak etmeyen, özsel olarak bu hakkı taşımayan, yabancı bir toplumsal grup iktidar kuvvetiyle donanırken sekülerlerin başvurduğu reaktif strateji AKP'li kesimi "hakiki halk"ın dışına atmak, en azından söylemsel düzeyde tanımamak oluyor.

Görüşmeler seküler kesimin muhafazakâr kesime yönelik kurduğu aşağılayıcı ve hakir gören anlam örüntüsünün ilkinin zihinsel yetersizlik fikri üzerinde yoğunlaştığını göstermişti. İkinci unsur ise modern olmayan, eski kafalı, az gelişmiş gibi kavramlar etrafında kendini belli ediyor. Buna göre AKP'li kesim düşünme yetisinden ve melekelerinden yoksunlaştırılarak küçümseniyor; fakat ola ki düşünme becerisi geliştiriyorsa bile bu durum artık bu çağda geçerliliği olmayan arkaik düşünceler şeklinde ortaya çıkıyor. İstanbul'da bir ilaç üretim şirketinde çalışan Cansu, muhafazakâr kesimi bir nefret söylemi tezahürü olarak yorumladığımız "çomar" ifadesi üzerinden ve modernlik karşıtı bir anlam dizisinin içinden tanımlıyor:

Birinin çomar olduğunu nasıl anlarsın? Eski çağda düşünüyor olması, dar görüşlü olması, modern düşünememesi, modern olamaması, modern yaşamaması, yaşayamaması, yaşaması bile buna tahammül edememesi... Dine inanıyor, çok fazla inanıyor içinde ama hiçbir şey yapmıyor ve bilmiyor. Bilmeden bir şeye inanıyor, bilmediği bir şeye inanıyor. Kendine öğretilmiş doğrular var mesela dinin getirdiği olabilir, çevresinin dinle şekillenen bir yaşam şekli olabilir. Bu yaşam şekliyle mesela adam bilmem kaç yüzyılda yazılmış Kuran'la hareket etmeye çalışıyor, hala bunu sana direktmeye çalışıyor falan. Modern olamamak bu, yeni çağa ayak uyduramamak, bir şeylerin değiştiğini kabul edememek. Hala çörek otuyla iyileşebileceğini düşünmek falan. Ya da en yakın olay hacamat. Ben önce troll zannettim, Zaytung'da gördüm. Sonra hakikaten gerçeği varmış böyle bir şeyin. (Cansu, 26)

Cansu'nun vurguladığı şekliyle modern yaşama ve düşünme diye tarif ettiği beceriden yoksunluk ortaya çıkan sosyal kategorizasyonun sınırlarını çizen unsurlardan biri. Burada karşı karşıya gelen iki farklı toplumsal yaşam tahayyülünün çakışmasından kendi içerisinde bulunduğu grubu özcü bir şekilde yüceltirken, dış grubu, yani karşı kutbu yine aynı özcülükle yetersizliğe ve aşağılamaya tabii tutan bir anlamlandırma süreci mevcut. "Onlar"ın, "biz"im dengimiz olmadığı daha aşağı bir sosyal gerçeklik içinde tanımlanmasıyla hiyerarşik bir ahlaki ve entelektüel üstünlük iddiası ortaya konuyor.

Modern olan ve olmayan arasında bir ayrıma gidilirken ayrımı kuran unsur olarak ise bir kez daha din olgusu esas alınıyor. Toplumun seküler kesimine mensup gençler düşünsel ve kültürel bir ayrışmanın varlığını bir kez daha İslami öğretiler ve referansların bireysel ve kolektif yaşamı örgütlemesindeki payından hareketle kuruyorlar.

1. 2. 4. Seküler ve Muhafazakâr Kesim Karşılaşmaları, İlişkilenmeleri, Etkileşimleri

Kültürel ve politik farklılıklar makro siyaset eliyle harlanır ve bunun sonucunda yargılar bu derece keskinleşirken farklı cenahtan bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri de yabancılaşan ve mesafelenen bir karakter kazanıyor. Aile, arkadaşlık gibi mikro düzeydeki en yakın kişisel ilişkiler dahi kimlikler arası geçirgenliğin ve diyalog imkânının son derece kısıtlı olduğu bir manzara sunuyor. Görüşmelerden çıkan genel tablo bilhassa politik tansiyonun yükseldiği momentlerde, seküler gençlerin karşı cenahtan bireylerle kurdukları etkileşimlerin aşırı politizasyona uğradığı ve bu politizasyonların da ciddi kutuplaşmalara yol açabildiği şeklinde. O dönem çevresinde çok fazla AKP’li ve cemaat mensubu kişi bulunduğu için lise yıllarından beri dışlanmış hissettiğini belirten, kendisini sosyal demokrat bir kimlikle tanımlayabileceğim Gül de aşırı politizasyona bağlı kutuplaşma halini 15 Temmuz sonrasında arkadaş grubunda yaşadığı bir olayla örnekliyor:

15 Temmuz gecesi Whatsapp grubunda lise arkadaşlarımla mesajlaşıyorduk, ne oluyor ne bitiyor diye. Sonra bir arkadaş dışarıya çıkmamız gerektiğini, çünkü bu ülkenin bizim olduğunu falan söyledi. Biz de daha ne olduğu bile belli olmayan bir süreçte insanları ölüme göndermenin, dışarıya çıkın demenin çok da akli başında bir hareket olmadığını falan söyledik. Sonra orada öğretmen arkadaşlar falan vardı, onlar da olumsuz yorum yaptılar, “Sokağa çıkılır mı?” falan diye. Sonra dışarıya çıkın diyen arkadaş diğer öğretmen arkadaşları, ‘Siz devlet memurusunuz, böyle şeyler söylemeye hakkınız yok, bunlar ileride aleyhinize delil olarak kullanılır’ diye tehdit etti. Sonra da araya çok büyük bir uçurum girdi. Çok kalabalık bir arkadaş grubum vardı, bir kısım diğerleriyle görüşmek istemiyor, hiç bir arada olmak istemiyor. Şu anda toplu ortamlarda yine görüşürüz, yine herkes birbirine, “Merhaba, nasılsın?” der ama o eski durumda değiliz. [...] Sonra bu, “Sen devlet memurusun” diyen arkadaşla benim aram bir tık daha iyiydi önceden ve tehdit edilen arkadaşım beni aradı, “Gül, arayıp söyler misin böyle bir şeyin olmayacağını?” falan diye... O ara yapma olayı falan çok zordu benim için mesela. Bir arkadaşına diğer arkadaşını tehdit etmemesi için bir şeyler söylüyorsun falan, o zaman “Bir daha böyle konuları

özellikle o arkadaşla asla konuşmayacağım” demiştim, çünkü bir şekilde dönüp dolaşıp beni de tehdit edeceğini falan düşünmüştüm. (Gül, 26)

Gül’ün anlattığı deneyim politik konumlara bağlı olarak farklı anlamlandırma pratiklerinin toplumsal gruplar arasında ne kadar kısa sürede sınırları keskinleştirdiğini ve derinleşen bir sosyal mesafe belirleme ihtiyacı doğduğunu gösteriyor. Güncele bağlı olarak üst siyaset alanındaki politik gerilimler bir anda arkadaşlık ilişkilerini tahrip eden bir görünüm kazanıyor. Şüphesiz farklı politik ve kültürel kimlikler belirli fenomenlere karşı farklı zihniyet yapıları ve algılarla alana katılırlar; fakat burada kimliklerde yaşanan farklılıkların her türlü sosyal etkileşim imkânının önüne geçtiği söylenebilir. Bu durumun sonucunda arkadaşlık ilişkilerinin ve her tür toplumsal etkileşimin ilk belirleyicisi radikalleşmiş politik kimlikler oluyor; aşırı politize olmamış bir kimlik halinin mevcudiyetinden bahsetmek artık mümkün değil. Gül’ün belirttiği şekliyle iki farklı politik kimliğe sahip arkadaş grubunun artık birbirleriyle görüşmeyi istememesi kutuplaşma ve ayrışmanın son yıllarda irili ufaklı her sosyal ilişkiye ne ölçüde nüfuz ettiğinin kanıtı. Yoğun politizasyonun en büyük belirleyen konumuna yükselmesiyle gruplar arası ilişkiler ve etkileşimler böylesine kısıtlanır, bunun sonucunda toplum temas noktaları bulmakta zorlanırken seküler ve muhafazakâr kesimin asgari bir ortaklık kurmasını, belirli değerlerde mutabıklaşmasını, farklılıklara hoşgörüyle yaklaşmasını beklemek kolay değil. Gül’ün ifadeleri gruplar arası yabancılaşmanın ve mesafelenmenin artmasıyla birlikte sağlıklı bir toplumsal ilişki ortamının kaybolduğunu ve saflar sıklaştıkça toplum olma kaidelerinin de her geçen gün daha da aşındığını gösteriyor.

Arkadaşlık ilişkileri kadar aile üyeleri arasındaki ilişkiler de kutuplaşmanın getirdiği tahrip edici fırtınadan nasibini alıyor. Cansu 16 Nisan Anayasa değişikliği referandumu öncesinde, Simge ise 15 Temmuz akşamında AKP’li babalarıyla girdikleri tartışmaların ne raddede büyüyebildiğini örnekliyor:

15 Temmuz’da ben ailemin yanında Gebze’deydim. [...] Sonra Tayyip, “Meydanlara çıkın, meydanlara çıkın” diye şey yaptı. O sırada da ben “He he ölsün millet senin için” falan diye kendi kendime konuşuyorum. Babam bana, “Sen ne b.k biliyorsun, bir b.ka inanmıyorsun” dedi, bayağı hakaret etti bana. “Sana ne oluyor ya?” dedim, “Ben seninle konuşmuyorum bile”. Böyle birbirimize girdik. Biz zaten bu siyasi konulardan ötürü babamla inanılmaz gıcığız, babam sürekli beni evlatlıktan reddediyor bu yüzden, kendi kendine evlatlıktan reddedip kendi kendine geri alıyor. Neyse sonra bir baktım babam meydana gidiyor, çekti gitti. Sonra biz babamla hiç konuşmadık, ben teyzemlerde kaldım. 15 Temmuz’dan sonraki gün babam benimle

uğraşüyor sürekli, ben de geçerken bir kabloya takıldım. “Allah işte” dedi. “Hangi Allah? Seninki mi? Benimki mi? Seninkiyse sana daha fazlasını yapması lazım” dedim. Ondan sonra bir durdu, “Böyle evlat olmaz olsun, sildim seni, ne halin varsa gör” dedi. Tayyip resmen ailemizin içine girdi ya. (Simge, 28)

Babamla benim ettiğim kavgaların %90'ının sebebi AKP. Babamın bana bir gün “Şunu yapma, bunu giyme, şuraya gitme” diye kavga ettiğimizi hatırlamıyorum. Kavgalar politik düşüncelerimizden çıkıyor ve büyük kavgalar oluyor. En son mesela referandumda oldu. Böyle konuşuyorduk babamla, ben AKP'yle ilgili dalga geçici, aşağılayıcı bir şey söyledim. Sonra babam da şey dedi, “Ben senin bu yaşına kadar neye oy verdiğine karışmadım bile, sen daha konuşamazsın, sen daha küçüksün, sen ne anlarsın, sen önünü göremiyorsun”, böyle şeyler söylemeye başladı. Ondan sonra ben de şey dedim, “Baba, ben hep kendimi yenilemeye çalışıyorum, hep okumaya çalışıyorum, arkadaşlarımı ona göre seçiyorum” falan dedim, “Bana yapma bunu” dedim. Ondan sonra “Okumakla olmuyor da, sizin kafanızı kimler dolduruyor” falan demeye başladı. [...] Sonra birden kavga etmeye başladık, o bana bayağı bir şeyler söylemeye başladı, ben ona bir şeyler söylemeye başladım. Sonra “Sen küçüksün, ben sana kurallar koymuyorum diye saygısızlığını kaldıracak değilim” falan bir şeyler söyledi. Sonra ben dedim ki, “Bunun saygısızlıkla alakası yok” diye konuşmaya başladım. Sonra “Cansu” dedi, “Biraz daha konuşmaya kalkarsan yumruk atacağım, üzerine yürüyeceğim, sus kızım” dedi. Bense devam ettim, çünkü benim de damarıma basıyor. “Din öyle bir şey değil, bilmeden inanıyorsun” falan dedim. En son bana “Sen inanmıyorsan çık git, ben seni kızım olarak görmek istemiyorum” deyip beni evden kovdu. Annem falan girdi araya, kavga ettik. Annemle de kavga etti babam. Annemle biz çıktık evden, abimlere gittik. (Cansu, 26)

Simge'nin ve Cansu'nun babalarıyla, tartışma boyutunu fazlasıyla aşar şekilde, ettiği kavgalar aile içi ilişkilerin, bir baba-kız ilişkisinin dahi siyaset alanının kutuplaştırıcı söyleminden ve belirleyiciliğinden bağımsız kalamadığını gösteriyor. Bireyler aile arasında kurdukları etkileşimlerde bile doğrudan politik kimlikleriyle saf tutuyorlar ve evin kendisi pekâlâ politik bir mücadele mekânına dönüşüyor. Baba kız arasında –hiç olmazsa asgari şekilde- bulunmasını bekleyebileceğimiz sevgi, saygı, yakınlık ilişkisi politik alana kaydığında kısa sürede kıvılcım alarak hiddet ve nefret ilişkisine bürünebiliyor. Bireyler karşılardaki kişileri aynı ailenin ferdi olmaktan çıkarıp karşıt siyasal görüşün neferi olarak işaretlemeye eğilim gösterebiliyor. Makro siyaset alanında ötekini düşmanlaştıran kutuplaştırıcı dil ve herhangi bir konuyu akliselim tartışmaya imkân bırakmayan hasmane üslup, babasının Simge'yi evlatlıktan reddetme veya Cansu'yu babasının evden kovma ve kendisine yumruk atma noktasına gelmesinde gösterdiği gibi, mikro faillerin deneyimlerinde de uçlara savrulan keskin bir ifade

biçimine ya da fiziksel şiddete evrilmeye son derece yatkın radikal bir tutuma bürünebiliyor.

Öte yandan dikkat çekici bir başka nokta, 16 Nisan referandumu veya 15 Temmuz gibi siyasal momentlerde farklı ideolojik pozisyonlar benimsemekten doğan, basit şekilde AKP’li olmak ve olmamak ekseninde kategorize edebileceğimiz partizan kutuplaşmanın çok kısa bir sürede din ve inanç noktasına sürüklenmesi. Hem Simge’nin tartışma sırasında sarf ettiği “Hangi Allah? Seninki mi? Benimki mi? Seninkiyse sana daha fazlasını yapması lazım” veya babasının “Bir b.ka inanmıyorsun” hem de Cansu’nun “Din öyle bir şey değil, bilmeden inanıyorsun” ifadelerinde berraklaştığı gibi siyasal kimliklerle kültürel ve dini kimlikler, siyasal tartışmalar ve cepheleşmelerle kültürel ve dini tartışmalar ve cepheleşmeler iç içe geçebiliyor. Siyasal alana dair gözüken bir tartışmada din, inanç mefhumları rahatlıkla konuya sızabiliyor ve tarafların birbirlerinin inançlarına sorgulayıcı ve suçlayıcı bir tavır alması tartışmanın içeriğini belirleyebiliyor. AKP’nin politikayı yerli ve millilik hattına çekerek yaptığı ve bu yerli ve milliliği İslam üzerinden tarif ettiği yerde kutuplaşma da yalnızca politik bir kutuplaşma olmakla yetinmiyor, Türkiye’nin dindar ve seküler kesimi arasında derinleşmiş bir kültürel kimlik ayrışması ve cepheleşmesi şeklinde beliriyor.

Simge’ye ve Cansu’ya bu çatışma haliyle nasıl başa çıktıklarını ve devamında ilişkilerini nasıl yürütebildiklerini sorduğumda ise şöyle cevaplar alıyorum:

Sonra biz 6 ay konuşmadık hiç, suratına bakmadım. Ondan sonra babamla zaten eskisi gibi bir araya gelmiyoruz, birbirimize bulaşmıyoruz, çünkü artık fikirler çok uç noktalarda oldu. Babam dindar, inançlı bir adam değil aslında, 15 Temmuz olmadan önce içiyordu mesela, o içmenin verdiği gazla meydana gitti. Şaka gibi. Zorla küçümsetiyor kendini, dikkate almıyorum, saygı duymuyorum adama. Orada en fazla üç gün bir araya geliriz, dördüncü gün birbirimize giriyoruz. O da diyor zaten, “Senin burada şeyin üç gün” diyor. (Simge, 28)

A Haber dinliyor, TGRT Haber dinliyor, TRT 1 dinliyor, babamla bu sebeple oturmuyoruz zaten genel olarak, kavga çıkmasın diye. Haber açılmışken ben içeri gitmiyorum. Çünkü bu sefer ne bileyim bir haberde erkek kadını taciz ediyor, bir şey söylüyorum veya daha fazla konuşmaya başlıyorum, bir yerden sonra da kendimi açık ediyorum. Dolayısıyla izlersek beraber kavga ediyoruz. O yüzden kendi içime çekilmeye çalışıyorum. O yüzden böyle siyasi konulara girmemeye çalışıyorum. O da aynısını diyor, sizle siyasi bir şey konuşmamaya çalışıyorum diyor. (Cansu, 26)

Gül’ün sosyal mesafenin sınırlarını daha da kalınlaştırarak lise arkadaşlarıyla eskisi kadar sık bir araya gelmemeleri, ancak geldiklerinde de etkileşimlerinde siyasal alana dâhil

olmama yönünde bir çaba göstermeleri gibi, Simge ve Cansu da babalarıyla olan ilişkilerinde bir tür çatışmadan kaçınma stratejisi güttüklerini belirtiyorlar. Her iki tarafın da diyaloga imkân vermeyecek ölçüde kutuplaşmış ve siyasallaşmış varoluşları, sağlıklı bir iletişim ortamı yaratamadıklarını kabul ederek, politik kimliklerini karşı karşıya getirmemek için çabaladığı bir uzaklaşma, kaçınma ve sessizlik anlatısı zemininde kuruluyor. Buna göre ilişkinin devamlılığı ancak ve ancak politik ve kültürel kimliklerin saklanması ve bastırılmasıyla mümkün oluyor. Ayrıca Cansu'nun babasıyla haber izlerken aynı ortamda bulunmamayı tercih ettiğini söylemesi politik aidiyetlerin ev içinde dahi mekânsal bir ayrışmaya yol açabildiğini kanıtıyor.

1. 2. 5. Birlikte Bir Yaşam Mümkün mü?: Ayrışmış Mekânlar, Ayrışmış Hayatlar

Bir önceki bölümde aktardığım gibi akrabalık ilişkileri veya lise arkadaşlığı gibi, temeli, kimliklerin bu kadar kutuplaşmadığı dönemlere dayanan ya da iş arkadaşlığı gibi belirli ölçüdeki günlük etkileşimi zorunlu kılan ilişkilerde seküler ve muhafazakâr karşılaşmalarına rastlamak mümkün. Ancak görüşmelerden çıkan genel anlatı bu iki kesim arasındaki temasın ve karşılaşmanın varlığından ziyade yokluğu üzerinden tarif edilebilir. Buna göre insanlar yalnızca kendi politik ve kültürel kimliklerine benzer kimliklere sahip, benzer habitusa sahip olduklarını düşündükleri insanlarla toplumsal ilişkilerde bulunuyorlar. Bu bir yanıyla hayatın doğal akışı içerisinde gerçekleşirken diğer yandan gençlerin bunun için ortaya ciddi bir çaba koyduğu da gözlemleniyor. Ankara'nın Batıkent semtinde yaşayan ve orta-üst sınıfsal bir aidiyete sahip olduğunu ifade edebileceğim Müge, tarif ettiğim toplumsal temastan bilinçli bir şekilde kaçındığını ifade ediyor:

Ben çevreme muhafazakâr bir insan olmadığım için muhafazakâr insanlar almıyorum, o insanlarla arkadaşlık etmiyorum. Hayata aynı açılardan bakmadığımız için, en fazla birbirimizi tanırız, “Sen öyle bir insansın, ben böyle bir insanım”ın ötesine geçmez paylaşımımız. Birlikte zaman geçirmekten hoşlanmam büyük ihtimal, o da benle zaman geçirmekten hoşlanmaz. Çok kurtarılmış bir alanda kurtarılmış bir çevreyle yaşıyorum ben. (Müge, 26)

Müge'nin ifadelerinin seküler gençlerin sosyalizasyon süreçlerinin nasıl işlediğine dair ortalama anlatıyı betimlediği söylenebilir. Gençler zorunlu koşullar oluşmadıkça

muhafazakâr kesimden bireylerle etkileşime girmiyor ve ilişki kurmuyorlar. Kimlikler arası geçirgenliğin son derece zayıfladığı ve karşılaşmaların yokluğunda araya kalın sosyal mesafe duvarlarının örüldüğü bir toplumsal ilişkiler dikotomisi söz konusu. Kültürel ve politik kimliklerdeki farklılaşmanın herhangi bir paylaşım ihtimalini ortadan kaldırdığı ve birbirine tamamen karşıt olduğu düşünülen sosyal gerçekliklerin herhangi bir etkileşimi mümkün kılmayacağına dair son derece yerleşikleşmiş, sosyal dışlamaya dayalı bir zihin yapıları dünyası mevcut. Müge’de olduğu gibi “kurtarılmış çevre” de görüşmeciler tarafından sıklıkla kullanılan bir ifade. “Öteki”nden arındırarak sınırları keskinleştiren kurtarılmış çevre anlatısı, bir yanıyla iç grubu yüceltirken, bir yanıyla da dış dünyadan soyutlayarak içe kapanan bir anlatı olarak kendini gösteriyor. Kurtarılmış çevre ifadesine eklenen bir başka ifade ise mekâna yönelik bir kutuplaşma anlatısı. Dolayısıyla kutuplaşmayı toplumsal ilişkiler üzerinden takip etmek mümkün olduğu gibi bu ilişkilerin üretildiği alanlar olan kutuplaşmış mekânlar üzerinden de takip etmek mümkün. Ailesi Ayrancı’da yaşayan Burak ve Yenimahalle ile Mamak arasında bir karşılaştırma yapan Arda’nın dillendirdikleri mekânsal kutuplaşma tezahürlerinden:

Zamanla bir şey oluşuyor insanda karşı tarafa. O yüzden ona göre seçiyorum etrafımdaki insanları. Tahammül edemiyorum öyle insanlara. Hiçbir şekilde anlaşabileceğimi sanmıyorum. Çankaya’da sadece biz varız. Ankara’nın belli bir kısmı böyle, kalanı karşı taraf. Bizim tahmin ettiğimizden çok çok fazlalar. Herkes kendi çevresinde yaşıyor ama onlar bizim tahmin ettiğimizden çok çok fazla. (Burak, 27)

Mesela iş kuracağız. Ben mesela dedim ki eşime, “Ben ya Çankaya’da ya da Yenimahalle’de yapmak isterim bu işi”. “Niye?” dedi. “E şimdi gidince göreceksin oradaki adamları”. Gerçekten Yenimahalle’ye gittik bizi bilgilendirdiler güzel. Bugün Mamak’taydık, adamları öldüresim geldi. O kadar sinirlendim ki, bir şey de diyemiyorsun, çünkü o adamla iş yapmak zorunda kalacaksın ileride. (Arda, 31)

Görüşmeciler dile getirdikleriyle Ankara’yı, yoğunlukla Çankaya ancak bir parça da Yenimahalle ekseninde olmak üzere, mekânsal ayrışmaya tabii tuttuklarını gösteriyorlar. Buna göre benzer kültürel aidiyetlerin ve benzer kültürel kimliklerin bir arada yaşadığı bölgeler -fiziksel olmasa da- sembolik sınırlarla şehrin geri kalanından ayrılan “kurtarılmış alan”lar olarak işaretleniyor. Mekân, “bizlik” üzerinden bir homojenleşme üretirken, aynı zamanda “öteki”nin istenmeyen varlığına karşı korunaklı kılınan bir sığınak halini alıyor. Bu sınırların dışında kalan alanla ve bireylerle temasını mümkünse minimize etmeye çalışan, hem iş hem sosyal hayatını belirli bir çevre etrafında tasarlayan

bir seküler sosyal yapı mevcut. Bu mekânsal ayrışmayı bir yanıyla Türkiye’de yaşanan kutuplaşmanın boyutunu anlamak için düşünmek mümkün olmakla birlikte, aynı zamanda muhafazakârlaşan kültür ve kamusal alana karşı direniş mekânları olarak düşünmek de mümkün. Şüphesiz direnişle kastedilen kolektif bir direniş halinden ziyade bu mekânların hayat tarzı ve kültürel boyutta hala kendini iktidarın nüfuz alanından görece izole edebiliyor olmaları.

Gençlerin anlattıkları itibariyle alandan toplanan veriler nihai bir toplumsal sorunu ve soruyu açığa çıkarıyor: Hoşgörünün ve diğerine yönelik saygının hâkim olduğu şekliyle Türkiye’de kolektif bir birlikte yaşama pratiği geliştirmek mümkün mü? Görüşmeler devam ettikçe ve hemen her görüşmeci kutuplaşmanın farklı bir veçhesine dokundukça kişisel gözlemim Türkiye’nin seküler ve muhafazakâr kesimini aynı evi paylaşan ama mümkün merteye kendi odasından çıkmayıp kişisel yaşam alanlarına sıkışan; ancak bir zorunluluk haliyle ortak ve kamusal alanda, misal koridorda karşılaşırsa da kafasını çeviren, görmemeye, temas etmemeye çalışan iki kardeş şeklinde metaforize etmek oldu. Her bir kültürel ve politik kimliğin aşırı politize olduğu ve söylem bazında radikalleştiği; bu politizasyon ve radikalleşmenin herhangi bir sağlıklı ilişki, etkileşim ve diyalog ihtimalini namümkün kıldığı; kimlikler arası temasın ve geçirgenliğin son derece azaldığı; kutuplar arasındaki sosyal mesafenin gittikçe açılan bir olgu olarak pratik edildiği; farklı olana tahammülün tortusuna dahi rastlanmayan; nefretle güdülenen ve son derece kötümser olmayı gerektirecek bir toplumsal yapının hâkim olduğu bir evre içerisinde Türkiye. Toplumun farklı kültürel kimlikler ve aidiyetler etrafında kimliklenmesi bu ikili dikotomik yapıda elbette önemli bir unsur; bu Türkiye’nin Lale Devri’ne kadar çapalanan bir problemi. Görüşmecilerin anlattıkları da, bir yanıyla AKP’nin politikalarından şikâyetçi olup partizan bir kutuplaşma olgusundan söz etseler de, aynı zamanda hiç de azımsanmayacak ölçüde sorunu İslam ve Araplaşma ifadeleri etrafında tanımlamaları itibariyle bunun politik olduğu kadar kültürel bir kimlik kutuplaşması olduğunu da gösteriyor. Ancak hemen hemen hiçbir toplumun homojen bir yapı olarak tek bir kimlikle oluşum göstermediği ve bu ikili toplum yapısının hiç olmadığı kadar ayrılmış ve düşmanlaşmış bir görünüm kazandığı düşünülürse belki de nedeni – tarihsel boyutunu unutmadan- başka bir yerde aramak gerekiyor. O başka yerin de AKP’nin ilk döneminin ardından başat politika yapma yöntemi olarak benimsediği kutuplaştırma siyasetinde yattığı fikrindeyim. AKP’nin hegemonyasını ebedi kılmak

adına “biz ve onlar” ayrımı etrafında toplumu kategorize eden ve İslamlaşma politikaları çerçevesinde seküler kesime ait bireylerin hayatlarının son derece daraltıldığı kutuplaşma siyaseti, toplumda husumet ve nefret eken; toplumun farklı kesimleri arasındaki birlikte yaşama ve sağlıklı bir ilişki kurma olanağını ortadan kaldıran ve telafisi ilerleyen yıllarda mümkün olmayabilecek yarılmalara yol açıyor.

En başta sorduğumuz soruyu tekrar hatırlayalım. Birlikte bir yaşam şüphesiz mümkün; ancak toplumu ayrıştıran, yaran, düşmanlaştıran politikalardan vazgeçilmesiyle mümkün. Dolayısıyla bu uğurda toplumun üst siyaset alanından dikey bir kutuplaşmaya maruz bırakılmaması, toplumun farklı cenahları arasındaki diyalog imkânının yeniden yakalanması ve karşılıklı empatinin örgütlenmesi gerekiyor. Yoksa, çalışmanın İstanbul’da yaşayan görüşmecilerinden olan Ozan’ın da ifade ettiği gibi, bu şekilde iki uca savrulmuş ve kolektif nefretin hayatın her alanına sızdığı bir toplumda, iki düşman gibi yaşamak uzun erimli olarak sürdürülebilir bir toplumsal yapı vaat etmiyor.

Kim burada yaşamak istiyorsa yaşasın, benim burada yaşamakla da ilgili bir sıkıntı yok ama benim bu ülkedeki insanlarla yaşamakla ilgili bir sıkıntı var. Aynı şekilde bakamıyoruz, konulara aynı şekilde bakamıyoruz. Ben toplumdaki diğer bir insanla aynı şekilde bakamıyorum. Ben artık yorulmak istemiyorum. Benim büyüdüğüm aile bana iki konu hakkında nedensellik kurmamı öğretti; onların büyüdüğü ortam ya bunu yapamadı ya da başka bir şeyi yapamadı. Onların büyürken bir kutsalları vardı, onu kıramıyorlar. Ben o yüzden artık insanlara kızmayı bıraktım, kızmıyorum. Onlar öyle yaşıyor, ben böyle yaşıyorum. Onlar bana dokunmasın, tamam süper. Beni düşman görüyorlarsa ben yakın zamanda da gideceğim zaten. Çünkü beraber böyle iki düşman gibi yaşayabileceğimi hissetmiyorum. (Ozan, 25)

1. 3. AZINLIKLAŞMA DUYGUSU

Türkiye toplumunun AKP iktidarı döneminde deneyimlenen siyasal ve toplumsal dönüşümü tartıştığımız birinci bölümün son alt başlığı seküler kesimin içine düştüğü azınlıklaşmış algıyı ve duygu durumunu merkezine alıyor. Bu amaç doğrultusunda, değişen merkez-çevre ilişkilerinin bir sonucu olarak sekülerlerin ürettikleri azınlık algılarını daha iyi tahlil edebilmek adına, ilk olarak kavramsal bir tartışma yürütüyoruz. Edward Shils’e ait merkez-çevre kavramsallaştırmasını ele alıyor; söz konusu kavramsallaştırmayı Türkiye toplumunu anlamak için kullanan ilk isim olan Şerif Mardin’in yaklaşımını paylaşıyoruz. Osmanlı İmparatorluğu’ndan Cumhuriyet

Türkiye'sine; oradan AKP iktidarına dek uzanan geniş tarihi kesit içerisinde Türkiye'deki merkez-çevre ilişkilerine ve bu ilişkide yaşanan değişim ve dönüşümlere odaklanıyoruz. Merkezdeki yeni ve eski aktörler, merkezi değerler sistemindeki değişimler ve ulusal kimliğe yönelik farklı içerik girişimleri bu kavramsal tartışmanın ana hattını oluşturuyor. Çizdiğimiz kavramsal çerçeveyi ise, önceki bölümlerde olduğu gibi, yine görüşmeci ifadelerinden temellenen analiz bölümleri takip ediyor. AKP'nin merkeze yerleşmesinin, merkezin değerlerini dönüştürmesinin ve ulusal kimliği de muhafazakâr bir içerikte dizayn etmesinin seküler gençlerde ne tür duygulanımlar ve ruh halleri yarattığına odaklanıyoruz. Kaybedilen ayrıcalıklı konum ve toplumsal hiyerarşide yitirilen pozisyonla ne tür psikososyal ve psikopolitik duygulanımların açığa çıktığını, “azınlıklaşma” ifadesini uygun gördüğüm bir içerikte inceliyoruz.

Değişen merkez-çevre ilişkilerinin seküler toplumsal aktörlerin yaşamlarına dönük yansımalarından türeyen azınlıklaşma duygusu ve algısının iki temel görünümü mevcut. Bunlardan ilki dışlanma ve mağduriyet algısı. Gençler sosyal yapı içerisinde merkezden çevreye itilmenin şokunu ve siyasal iktidar kaybının kişisel yaşamlarında yarattığı etkileri dile getiriyorlar. Neden kendilerini toplum içerisindeki mağdur ve azınlık grup olarak işaretlediklerini paylaşıyorlar. Öte yandan azınlıklaşma duygusu, dışlanma ve mağduriyet algısının yanı sıra, ikinci olarak korku ve tehdit altına hissetme suretinde karşımıza çıkıyor. Gençler söz konusu ayrışma ve dışlanma halinin fiziksel şiddete evrilebileceği korkusunun gerekçelerini dile getiriyorlar. Söz konusu korkunun ve tehdit algısının en yüksek duyumsandığı moment ise 15 Temmuz. Seküler gençlerin 15 Temmuz'da kamusal alanda muhafazakâr kesimle yaşadıkları karşılaşma ve temasları; ayrıca bu karşılaşma ve temasların tetiklediği yabancılaşma, endişe, korku, güvensizlik, tekinsizlik gibi duygulanımları inceleyerek Türkiye'deki dönüşümü ve bu dönüşümün seküler yurttaşlara dönük etkilerini incelediğimiz ilk bölümü tamamlıyoruz.

1. 3. 1. Merkez-Çevre Kavramsallaştırması ve Türkiye'de Değişen Merkez-Çevre İlişkileri

Merkez ve çevre kavramsallaştırmasını toplum analizlerinde kullanan ilk isim olan Edward Shils (Aktaran: Gülener, 2007, s. 37), “Her toplumun merkezi bir alana sahip olduğunu ifade etmekle birlikte, bu alanın belirli bir kutsiyete sahip olduğunu belirtir.

Merkezi alan, herkesi etkileyebilecek ölçüde sahip olduğu gücü, varlık sebebi olan değerler ve inançlar dünyasından almaktadır. Dolayısıyla bu merkez, aynı zamanda toplumu yöneten semboller, değerler ve inançların da merkezini teşkil etmektedir”. Shils’in merkez-çevre kavramsallaştırmasına Türkiye toplumunu anlamak amacıyla başvuran ise Şerif Mardin’dir. Mardin (1991, s. 275), merkez ve çevre kavramlarına atfettiği anlamları şu şekilde ifade etmektedir:

Bölünme ve çatışmanın çizgilerini tayin eden temel toplumsal gruplar, merkez ve çevre olarak daha iyi kavramlaştırılmaktadır. Burada merkez, Osmanlı devletinin bir arada tutmayı başardığı merkezî bürokratik aygıtı olduğu kadar, bu devletin işlemlerini mümkün kılan meşrûiyetin özünü temsil eder. Çevre ise, geri kalan toplumsal alanla, merkezden ayrı yaşayan ve onunla ancak gevşek bir bütünleşme içinde olan kurumlara ve coğrafi alana işaret etmektedir.

Mardin, ‘merkez’ i tanımlayan yönetici seçkinler ile ‘çevre’yi tanımlayan sivil toplum ilişkisinin temelini, Aydınlanma ile Muhafazakârlık arasındaki çelişki kapsamında, Türkiye’nin sosyal ve siyasal tarihinin olayları ile olgularını yerleştirmiştir (Mardin’den aktaran Koçal, 2012, s. 82).

Mardin’in (1973, s. 171) ifade ettiği üzere, Osmanlı’da merkez ile çevre gevşek bir bağa sahip iki ayrı dünyadır. Bir tarafta sultan ve devlet görevlileri; diğer tarafta ise Anadolu’nun parçalı halk yapısı vardır. Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecindeki siyasal ve toplumsal gelişmeleri inceleyen Küçükömer ise (1989, s. 82), merkez-çevreye yönelik ayrımında, Jön Türk hareketinin 1902 yılında Abdülhamit’e karşı yaptığı Paris kongresine dikkat çeker. Bu toplantıda Batıcı bürokratlar ile İslamcı/Doğucu halk cephesine dayanılarak gerçekleşecek fırkalaşma eğiliminin çekirdeği ortaya çıkmıştır. İttihat ve Terakki’nin iktidarı ele geçirmesinden Cumhuriyet kadrolarının yeni devleti kurmasına dek geçen 20. yüzyıl başındaki süreçte ise Türkiye’nin merkezinin ve merkez değerlerinin el değiştirmesine ve dönüşmesine tanıklık edilmiştir. Bu dönemde sayısız değişim yaşanmış; fakat Gülen’in (2007, s. 47) de belirttiği üzere, bunlardan Cumhuriyet ile birlikte kurulan “yeni merkezi değerler sistemi”nin en önemli adımlarından biri “saltanatın kaldırılması” olmuştur. O döneme kadar merkezi değerler sisteminin en önemli aktörü sultan iken, bundan böyle yeni merkezde sultan yer almayacaktır. Yeni devletin kuruluşu aşamasında yaşanan merkez-çevre geriliminde, Küçükömer (1989, s. 97), Cumhuriyet’in ilanı ve halifeliğin kaldırılışının bir azınlık kararı şeklinde cereyan ettiğini belirtir. Anadolu’nun temsilcisi mebuslar Cumhuriyet’e

şiddetle karşı çıkmışlar; ancak küçük bir azınlık bu kararı kabul ettirmiştir. Bürokratların Batı kurumlarını, kültürünü, yaşantısını halka zorla kabul ettirmeye çalışması bürokrat-halk çelişkisini ortaya çıkarmıştır.

Cumhuriyet kadrolarının, yeni devletin ve rejimin kurulmasıyla birlikte, merkezden çevreye dikey bir şekilde uyguladığı politikaların başındaysa, toplumsal hiyerarşileri de belirler şekilde, ulusal kimliğin inşasına yönelik politikalar gelmektedir. Yeni ideal vatandaş kalkınmacı ve dayanışmacı bir Cumhuriyetçilik, Müslümanlık öncesi Türk tarihini işaret eden bir ulusçuluk, bireyselleştirilmiş ve İslam medeniyeti ile bağları kopartılmış vicdan temelli bir Müslümanlık; Batı Aydınlanmasının pozitivist değerleri, yüksek Batı sanatı, dini öğelerinden arındırılmış Anadolu folk kültürü ve Batılı yaşam tarzları gibi unsurlar çevresinde belirlemiştir (Koyuncu, 2014, s. 39). Cumhuriyet reformlarının ertesindeki görüntü toplumsal bütünleşmeden uzak, dolayısıyla topluma ait olmayan bir merkez görüntüsüdür (Çınar'dan aktaran Gülener, 2007, s. 48). Türkiye'deki kültürel yaşamın modernizasyonu 'büyük kültür' ile 'küçük kültür' arasındaki ayrımı kapatmamış; bilakis derinleştirmiştir. Merkez tarafından yeni kültürel çerçeveye entegre edilememeye çevrenin verdiği cevap İslam'a sarılmak olmuş; Anadolu bu nedenle "reaksiyon"un merkezi haline gelmiş ve sekülerizme karşı İslam'da birleşmiştir (Mardin, 1973, s. 179).

Cumhuriyet devriminin ardından gelişen süreçte ise, toplumun siyasal merkezi laik-seküler bir ideolojik perspektifte kurulurken, ordu ve yüksek yargı kurumları sistemin devamlılığının sağlamışlardır. TSK'nın ve yüksek yargının rejim muhafızlığı, bürokrasinin siyasi ve kültürel karakterinden bağımsız olarak, devletin niteliğini ve kurumsal kimliğini belirlemektedir (Gürpınar, 2016, s. 304) Merkez-sağ partiler 1950'den bu yana hemen hemen tüm seçimlerde çevrenin çoğunluğunun oyunu alarak seçimlerden zaferle ayrılmış (Özbudun, 2014, s. 155) ve sağ-muhafazakâr yönetimler erk yetkisini kazanmış olsa da, iktidarın temel kanalları hala laik-seküler siyasanın ellerindedir (Özet, t. y., s. 9). Siyasal merkez, laik sistem üzerinde tehdit algıladığı anomi hallerindeyse, darbelerle müdahalede bulunarak toplumu rayına sokma ve sistemin devamlılığını sağlama işlevi görmüştür. Küçükömer (1989, s. 121) de bu bağlamda 27 Mayıs darbesini gerçekleştiren Milli Birlik Komitesi'ni Batı değerler sistemini benimsemek isteyen tarihi bürokrasinin bir devamı olarak tanımlamaktadır. Çevrenin temsilcisi Demokrat Parti'nin merkezin değerlerini dönüştürmeye başlaması ordu,

bürokrasi ve aydınlar ile basın ekseninde kurulan üçlü koalisyonun tepkisini çekmiş; 27 Mayıs'a giden süreci hazırlamıştır. 27 Mayıs sonrası hazırlanan 1961 Anayasası ile Çift Meclis Sistemi, Anayasa Mahkemesi, Milli Güvenlik Kurulu (MGK) ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) kurulması laik-seküler merkeze, çevre partiler ve değerler tarafından verilebilecek zararların engellenmesine yönelik bir girişimdir (Gülener, 2007, ss. 56-61).

Bakıldığında Türk siyasal hayatı ve tarihinin tekerrürlerden ibaret olduğu iddia edilebilir. Söz konusu tekerrürlerden biri de, 27 Mayıs darbesini anımsatır arka planıyla, bu kez 28 Şubat arifesinde yaşanmıştır. Koyuncu'nun (2014, ss. 55-56) belirttiği üzere,

REFAHYOL hükümeti, görünüşe bakılacak olursa MGK'nın 28 Şubat 1997'de tavsiye ettiği sekiz yıllık zorunlu eğitim yasaı anlaşmazlığı yüzünden, Erbakan'ın istifası ile bozulmuştur. Fakat koalisyonun dağılmasında, TSK'nın internet sitesinde yayınladığı ve Refah Partisi'nin Batı karşıtı tutumu ve İslamcı faaliyetleri ile ilgili duyulan rahatsızlığı dile getiren bildirinin etkili olması nedeniyle bu olayın gerçekleştiği MGK Toplantısı post modern darbe olarak nitelendirilmiştir. Refah Partisi'ne laiklik karşıtı icraatlarından dolayı kapatma davası açılmış, Mart 1998'de imam hatip liselerinin orta bölümleri kapatılmış, Nisan ayında Siirt'te okuduğu bir şiir nedeniyle İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Erdoğan ve 16 MÜSİAD üyesi işadama tutuklanmıştır. Devam eden günlerde Anayasa Mahkemesi partiyi kapatmış, Erbakan ve yedi vekil 5 yıl süreyle siyasetten men edilmiştir. Refah Partisi deneyiminin göz önüne serdiği en önemli gerçek yeni bir kimlik tahayyülünün ulus-devlet alanının koşulları ile sınırlı olduğudur. 1990'ların Türkiye'si düşünüldüğünde laikliği doğrudan hedef aldığı izlenimi veren, kurucu merkez öğelerle ilişkisi muğlak, neoliberalizm ve Batı karşıtı bir kimlik tahayyülüne sahip unsurların ulus-devlet alanında tutunamayacağı görülmüştür.

Tüm bu aktarılanlar ışığında, CHP iktidarda olmasa dahi, laik, seküler, Batılı ideolojinin merkeze ve üst siyaset alanına ordu, sivil bürokrasi ve sivil yargı aracılığıyla hâkim olduğu ve 1923'ten 2000'lerin ortasına dek sistemin bu kimlik ve öğeler etrafında devamlılığını sağladığı söylenebilir.

Metin içerisinde daha önce de ele alındığı üzere, AKP iktidardaki ilk döneminde Milli Görüş çizgisiyle arasına mesafe koymuş; sistemle barışık bir pozisyona yerleşmiştir. Refah Partisi, Saadet Partisi, Fazilet Partisi gibi seleflerinin Anayasa Mahkemesi'yle olan deneyimlerinden ders alan AKP'nin hedefi kapatılma tehdidiyle yüzleşmeden varlığını sürdürmektir (Doğanay, 2007, s. 68). Erdoğan, AKP iktidara gelir gelmez, "Bu ordu bizim ordumuzdur, gözbebeğimizdir. Kimse ordumuzla bizim aramıza girmesin. Bu konuda aracı ve tefeci istemiyoruz." derken bir yandan iktidarının hemen başında meydana gelebilecek bir çatışmanın önüne geçiyor, diğer yandan TSK'ya sahip çıkılacağına ipuçlarını veriyordu. (Koyuncu, 2013, s. 131). Ancak 2007 sonrası dönem

AKP’de merkezle ihtilafa düşmeme, ihtilaftan kaçınma politikasının yerini merkeze yerleşme, merkezi ele geçirme doğrultusunda bir politika yapma tarzına bırakmıştır. Ordu ile hükümet arasındaki ilk büyük gerilim 2007’de “laiklik karşıtı” eylemlerden duyulan rahatsızlığı dile getiren “e-muhtıra” ile başlamıştır. AKP’nin bu metne sert bir tepki göstererek TSK’nın özerk değil fakat hükümete bağlı bir kurum olduğunu ve hukuk dışı yöntemlerin kabul edilemeyeceğini belirten bir karşı metin yayınlanmıştır. Böylece TSK “uyarı yapan” konumundan “uyarılan” konumuna geçmiştir (Koyuncu, 2014, ss. 69-70). AKP’nin merkezi kapma ve yerleşme sürecindeki TSK’ya yönelik en büyük hamlesi ise Ergenekon ve Balyoz davaları aracılığıyla görülmüştür. Gürpınar’ın (2016, s. 305) belirttiği üzere, AKP önce Ergenekon tutuklamaları üzerinden TSK’nın; ardından 2010 referandumuyla yüksek yargının vesayetini kırarak bürokrasinin ve bu vesayet üzerinden metafizik/aşkın bir kimlik atfedilen devletin rejim muhafızı niteliğini tasfiye etmiştir. Bu şekilde ulus-devlet tarihinde önemli bir konumu temsil eden TSK, hükümete karşı özerkliğini büyük ölçüde kaybederken; hükümet, devlet sermayesinin daha büyük bir bölümünü elinde tutan bir konum kazanmıştır (Koyuncu, 2014, s. 71).

Üst siyaset alanının yanı sıra, iktisadi alan da Türkiye’nin yakın geçmişinde değişip dönüşen merkez-çevre ilişkilerini anlayabilmek adına hayati bir öneme sahiptir. Merkez-çevre ilişkilerindeki yer değiştirmeler ve kayıplar/kazanımlar yalnızca siyaset alanında gözlemlenmemekte; bekleneceği üzere iktisadi alanda da çıktılar üretmekte ve burjuvazi ve sermaye grupları arasındaki iktidar ilişkilerini belirlemektedir. Türkiye’deki sermaye gruplarına bakan Savran (2014, s. 56), ülkedeki burjuvaziyi ikili bir akım şeklinde tasnif eder ve sosyokültürel kimlik, yaşam tarzı, eğitim geçmişi ve içinde yetiştiği toplumsal sınıf gibi parametreler üzerinden kurduğu bir ayrıma gider. Buna göre Batıcı ve ulusal burjuvaziyi büyük kentlerdeki varlıklı ailelere mensup, Türkiye’nin iyi üniversitelerinden mezun, bir veya birkaç yabancı dil bilen, Batı tipi hayat tarzı süren özellikleri üzerinden tarifler. İslami burjuvazinin ise küçük kent veya kırsal kökenli, daha az varlıklı ailelere mensup, taşra üniversitelerinde eğitim almış, sonradan İngilizce öğrenmiş ve daha İslami-muhafazakâr bir yaşam tarzı benimsemiş insanlardan oluştuğunu belirtir. 2000’lerde ulusal burjuvaziyle rekabet edebilecek düzeye gelen İslami burjuvazinin geçmişine bakan Hoşgör ise (Aktaran: Eren ve Bakan, 2017, s. 136), 1960’larda Avrupa’daki göçmenlerin yastık altı tasarruflarının köy kooperatiflerine; 1970’lerde küçük ve orta büyüklükteki üretime, 1980’lerde deregülasyon sonucu faizsiz kazanç bankalarına, 90’larda ise İslami

finans kapitaline dönüşerek söz konusu konumunu güçlendirdiğini ifade eder. Bilhassa 12 Eylül darbesinin ardından Özal’la başlayan ekonomik liberalleşme hamlesi, İslami sermaye gruplarının ANAP’a kaymasına neden olmuş ve bu sermaye gruplarının güç kazanmasının önünü açmıştır. Tarihsel süreç içerisinde Anadolu sermayesi önce “Anadolu Kaplanları”na dönüşmüş, AKP hükümetleriyle birlikte ise hızlı bir büyüme ivmesi yakalayarak ulusal burjuvaziyle rekabet edebilir bir pozisyona ulaşmıştır (Eren ve Bakan, 2017, ss. 136-137). İslami siyaset dinsel retoriği etik alanıyla sınırlamaya son verip sosyoekonomik kurumları yeniden tasarlamaya girişince, dini kimlik de bir ilişki sermayesi halini almış ve iş dünyasında yeni beliren ittifakları ve çatışmaları biçimlendiren bir unsur olarak ortaya çıkmıştır (Buğra ve Savaşkan, 2015, s. 95).

İlerleyen dönemde ise burjuvazinin adeta el değiştirmesine tanıklık edilmiştir. Bu ifadeyle anlatılmak istenen Batıcı-ulusal burjuvazinin güç kaybetmesi ve onun pozisyonunda İslamcı burjuvazinin güçlenmesidir (Eren ve Bakan, 2017, s. 141). Ulusal düzeyde açılan büyük çaplı kamu ihaleleri, yerel yönetimler düzeyinde yapılan ihaleler, kamu bankacılığı aracılığıyla açılan krediler, özelleştirmeler ve özel sektör tarafından işletilmek üzere devredilen kamu tesisleri aracılığıyla verilen hükümet desteği, İslamcı kesimleri burjuvalaştırırken, burjuvaziyi de İslamlaştırmıştır (Tanyılmaz’dan aktaran Eren ve Bakan, 2017, s. 144). İslami burjuvazinin yükselişi ise laik ve seküler kesimlerde bir tür tepki ve kaygıyı beraberinde getirmiştir. Buğra ve Savaşkan’ın (2015, ss. 100-101) işaret ettiği üzere, örneğin, İslami sermayenin gücünün artışına dair yaygın kaygılar 1997’de RP liderliğindeki koalisyon hükümetinin çöküşünde güçlü bir rol oynamıştır. Kurumsal değişim girişimlerinin bir parçası olarak meydana getirilen İslami ağ ilişkileri ciddi ölçüde gerilimlere ve tepkilere yol açmıştır, bunun da İslami siyasete karşı laik tepkinin ortaya çıkmasındaki payı önemlidir. Bora da (2015, s. 35), AKP ile birlikte yeni bir üst ve orta sınıfın ortaya çıkışının ve klientalist ağlardaki değişimin yarattığı tepkiye ve tedirginliğe dikkat çekmektedir. 1990’lara dek büyük çoğunlukla laik orta sınıfların hâkimiyeti altında olan bürokrasilerde, sanai-ticari iş alanlarında, akademik mevkilerde, medyadaki pozisyonlarda bir zamandır dindar-muhafazakâr menşelilerin ağırlığı artmaktadır. Bu değişim, tahsilli orta sınıfların şehirli ve laik zümrelerinin hissettiği tehdit algısının değişmesine yol açıyordur; zira sadece liyakat ölçüleri veya rekabet nedeniyle değil, kültürel-ideolojik sebeplerle de dışlandıkları veya dışlanabilecekleri endişesini duyuyorlardır.

Türkiye’de değişen merkez-çevre ilişkilerinin siyaset bilimsel ve iktisadi analizi bu şekilde yapılabilir. Öte yandan, söz konusu ilişkinin sosyolojik bir analize tabii tutulması ve yalnızca üst siyaset alanıyla ve ekonomi-politik alanla yetinilmeden AKP iktidarı döneminde toplumda nasıl görünümler aldığıyla desteklenmesi, meseleyi etraflıca kavrayabilmek adına, ayrıca gerekmektedir. Bu tür bir çaba ise, Türkiye toplumunu anlamada yakın geçmişin en popüler kavramlarından biri olan ve ilk kez 2007 yılında Mardin tarafından kullanılan “mahalle baskısı” kavramını ve tartışmasını çağırılmaktadır. Kavram, bizzat Mardin (Aktaran: Çakır, 2007) tarafından, “Mahalle baskısı’ bilinmeyen ve sosyal bilimce ifade edilmesi çok zor olan bir hava” şeklinde nitelenmektedir. Dolayısıyla “mahalle baskısı” kavramının etrafında ortak bir tanımda buluşmak mümkün olmamış, daha ziyade farklı yaklaşımlar ve yorumlamalarla tartışma derinleşmiştir. Bu bağlamda Kongar’a göre (Aktaran: Çetin, 2010, s. 85), Mardin’in "Mahalle baskısı", "Mahalle havası" veya "Mahalle İslam'ı" dediği olgu, bireyi biçimlendiren, onun tutum ve davranışlarını belirleyen, sosyal psikolojinin "grup dinamiği" alanına giren ünlü "grup baskısı" kavramının, tüm ilişkileri de kapsayarak topluma egemen olması, bireyleri ve toplumu belli bir yöne sevk etmesi durumudur. İnsel (Aktaran: Çetin, 2010, s. 85) ise mahalle baskısının toplumun aykırı olana göz baskısı, bakma baskısı, ayıplama, sözle kınama, gözle dışlama baskısı olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Çelik (2010, s. 85), Mardin’in mahalle baskısı kavramına yüklediği anlamı, en kestirme tabiriyle yükselen İslami hareketin bir toplumsal baskıya dönüşmesi şeklinde aktarır. Mardin bu kavramla Türk “küçük gelenek”inde normlardan sapmalara karşı hoşgörünün olmadığını, bu durumdaki bireylere karşı bir tür göz baskısı uygulandığını ifade etmektedir (a.g.m., s. 90).

Kavramın ortaya atılışıyla birlikte kullanımının ve etrafında dönen tartışmaların ne raddede yoğunlaştığını en net sayılar ortaya koymaktadır. Derya Sazak’ın (Aktaran: Çelik, 2010, s. 86) Ekim 2007 tarihinde Milliyet gazetesindeki yazısında yer verdiği bir araştırmaya göre, mahalle baskısı konusu her köşe yazarının köşesinde en az bir kez tartışılmış, dört günde otuz bir gazetede toplam 630 habere konu olmuş, 255 köşe yazarı tarafından 400 kez ele alınmıştır. Mahalle baskısının toplumdaki yansımalarını köşesine en çok taşıyan isimlerden biri ise Oray Eğin’dir. Eğin’in (Oda Tv, 2009), şarkıcılar Fatih Ürek ve Kuşum Aydın sahne ismiyle tanınan Muharrem Aydın Uğurlular’ın imajlarındaki değişimden hareketle mahalle baskısının varlığını ve merkezin yeni değerlerinin

tahakkümünü sorgulamaya açtığı köşe yazısı o dönem süren tartışmaların iyi bir örneğidir:

Son zamanlarda Fatih Ürek ve Kuşum Aydın'ın neredeyse birbirlerine eşzamanlı yaşadıkları imaj değişimini fark etmemek imkansız. İki şarkıcı da, 90'lı yıllarda Etiler'de yepyeni bir eğlence anlayışını başlatmış ve o yıllara dek dolabın içinde kalmaya mahkum bırakılan bir kültürü sahneye taşımıştı. [...] Ve bütün noktalara da hep 'kendileri' gibi olarak geldiler. Aydın, aslen bir modacı olduğundan bir zamanlar sahnede giydiği frapan, dekolteli kostümlerini de kendisi tasarlardı. [...] Fatih Ürek ise, gerçek bir özgüven yansıması olarak dar, siyah, saten, ipek, işlemeli gömlekler, onlara uyumlu vücudu saran pantolonlar giymekten çekinmedi. İkisi de bildiğimiz anlamda 'camp'ti; cinsiyetler arası geçişin yansımalarıydı. Makyajları, saç modelleri, giysileri ve de tabii ki vücut dilleriyle. 2009 yılına gelene kadar bu camp hallerini de sürdürmekten taviz vermediler. Ancak sanırım bu şekilde ısrar ederlerse kendilerine yaşam alanının kısıtlanacağını görmeye başladılar. Bu açıdan ilk bedeli Aydın ödedi. RTÜK baskısıyla televizyondaki programı yayından kaldırıldı. Kendisinin gönüllü dediği ama zorunlu olduğu her halinden belli olan bir sürgüne gönderildi, bir süre Hollanda'da kaldı ve bundan sonra asla ama asla Türkiye'ye dönmeyeceği konuşulmaya başlandı. Zaten öyle bir döneme geldik ki 'Gay şarkıcı' diye bir kategori de kendiliğinden yok oldu, adeta buharlaştı. [...] Bugüne ise bir Fatih Ürek kaldı, bir Kuşum Aydın. Ama nasıl ve ne bedeller ödeyerek, işte bu önemli. İkisi de onları bildiğimiz hallerinden çok farklılar. Fatih Ürek, vücudu saran parlak kostümlerini bıraktı siyah-beyaz takımlar giymeye, ince kravatlar takmaya başladı. Uzattığı sakalı da cabası. Kuşum Aydın da bu sakal modasından nasibini aldı, epey bir süredir magazin eklerinin gündeminde. Bununla beraber yer yer maço açıklamaları da gözümü çarpıyor. Tabii kendi tasarımlarından ve eski gardırobundan da vazgeçti. Hepimiz biliyoruz ki bu sakalı, bıyığı ne Fatih Ürek ne Kuşum Aydın yakıştı, ya da kendilerine yeni bir imaj olsun diye bıraktı. [...] Öylesine açık ve net ki 'Türkiye muhafazakarlaşıyor mu', 'Mahalle baskısı var mı' gibi soruların yanıtı bu şarkıcıların imajlarında gizli.

Eğin'in köşe yazısının ardından bir televizyon programına bağlanan Fatih Ürek de “Niye TRT’ye çıkmıyorum onu anlamıyorum. Hangi ölçülere uymuyorum onu bilmek istiyorum. Niye tehlikeli bulunuyormuşum” diyerek mahalle baskısının varlığını bir anlamda teyit etmiştir (Oda Tv, 2009). Mahalle baskısı kavramını köşesine taşıyan bir başka isim olan Serdar Turgut ise (2011), Bodrum ve Bodrum gibi bazı kıyı ilçelerinin Ramazan ayında oruç tutmayan insanlar için bir kaçış noktası haline geldiğini iddia etmektedir. Türkiye toplumunda inanç duyarlılığının ve muhafazakâr yaşam biçiminin yaygınlaşması nedeniyle bu duyarlılığa sahip olmayanlar ve muhafazakâr yaşam biçimini benimsememiş olanların, özellikle ramazan aylarında, şehirlerde artık bildikleri ve alıştıkları gibi rahat davranmadıklarını veya oruç tutarak günü geçirenlere rahatsızlık vermemek ya da kendileri rahatsız olmamak için kıyı ilçelerine kaçtıklarını dile getirmektedir. Kimsenin kimseye baskı filan yaptığını iddia etmediğini belirtse de, bunun oto sansür gibi bir oto-mahalle baskısı olduğunun da söylenebileceğini ifade eder.

Bodrum'un, daha önce geçirdiği pek çok yaza kıyasla, yazıyı kaleme aldığı 2011 senesinde her zamankinden çok daha canlı gözüktüğünü belirtmekte ve bunda otomahalle baskısı sonucunda büyük şehirlerden kaçan insanların katkısının olduğunu düşünmektedir.

Yazarların köşelerinde yaptıkları gözlem ve analizlerin yanı sıra, pek çok toplumsal vaka da mahalle baskısı kavramı üzerinden okunmaya ve anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bunlardan biri de 21 Eylül 2010'da Tophane'deki bir sanat galerisine yapılan sopalı, taşlı, bıçaklı saldırıdır. Sokakta içki içilmesinden rahatsız olduğu iddia edilen bir grup mahalle sakini saldırganın, "Burası aile mahallesi, içki içmeyin" diyerek onlarca kişiyi darp ederek yaralaması vakasıdır. Yapılan bir haber-yorum, "Mahalle baskısı" kavramı bu kez sanat üzerinden kendini gösteriyor. Mahallelinin tepkisi açılışta içki içilmesi gibi görünse de, Muhafazakar yaşamlarına giren sanatı, kendileri için sosyal bir tehdit gibi görmeleri" (Milliyet, 2010a) ifadeleriyle konuyu yorumlamakta ve mahalle baskısının muhafazakâr yaşam tarzı ve değerlerin korunması için işe koşulduğunu aktarmaktadır. Bu olaydan kısa bir süre sonra, modacı Cemil İpekçi'nin Mardin Kasımiye Medresesi'nde yapacağı defilenin de, mahalle baskısıyla hayata geçirilecek bir saldırının kurbanı olabileceği endişesi medyada uzun süre tartışılmıştır. Her ne kadar defile bir saldırıya tanıklık etmemişse de, etkinlikte görev alanlar yaratılan huzursuzlukla birlikte mahalle baskısının defile sırasında yoğun bir şekilde hissedildiğini belirtmiştir (Milliyet, 2010b). Dolayısıyla, farklı toplumsal alanlardan çeşitli örneklerin de gösterdiği üzere, mahalle baskısı kavramının böylesine yoğun rağbet görmesi toplumdaki bir ihtiyaca cevap vermesinin sonucudur. Mahalle baskısı tartışmaları seküler, laik, muhalif toplumun ve yurttaşların savruldukları duygu durumunda adeta bir dile gelme aracı olarak kullanılmıştır.

Bu dönemde hem üst siyaset alanında inşa edilen toplum kurgusu, yeni ulusal kimlik anlatısı ve "öteki"ne tüm gücüyle tazyik edilen düşmanlaştırma söylemi hem de tüm bu işlemlerin toplumda da karşılık bularak seküler kesimin yaşam alanlarını daraltması ve baskılaması yeni duygu durumlarının ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Gürpınar (2016, s. 179), toplumun muhafazakâr kesimini çok güçlü bir coşku ve özgüvenle okurken; seküler kesiminin ise korkutucu bir çöküntü, umutsuzluk ve yılgınlıkla hissiyle dolduğunun tespitini yapar. Devletle kurulan ilişkinin ters yüz olması sonucu, seküler kültürel blok devletle kurduğu sıkı bağı ve aidiyet hissini kaybetmekte;

AKP tarafından domine edilen siyasal ortamda kendini kalıcı olarak siyasal toplumun dışında görmektedir. Bora (2010, ss. 31-35) ise, Beyaz Türkler'deki 1990'lardaki özgüvenli ve alaycı tutumun, 2000'ler içinde yerini tehdit ve mağduriyet algılamasına dayalı reaksiyoner-agresif bir tutuma bıraktığını belirtir. Bu değişimin dönüm noktası da 2002 genel seçimlerinde AKP'nin iktidara gelişi'dir. Beyaz Türk söyleminin sözcülerinden Oray Eğin, Türkiye'de Beyaz Türklerin "kaybeden sınıf" olduğunu ve tasfiye edildiklerini yazar. Ona göre, Beyaz Türklük önceden "üreten, para harcayan, gelir ve eğitim dağılımının en tepesinde yer alan kısıtlı bir eliti" tanımlarken, AKP iktidarıyla birlikte dışlananların, yani "laik, başı açık, eğitilmiş, üst gelir düzeyine sahip, kentli olmanın" toplamı ve ortak kimliği haline gelmiştir: "Onlar Türkiye'nin yeni azınlığı. Kendi vatanlarında azınlık haline getirilen bir 'halk'. Türkiye'nin yeni azınlığı Beyaz Türkler. [...]" diye yazmaktadır. Benzer şekilde Serdar Turgut da Beyaz Türklerin "mağdur bir azınlık" olduğu fikrini öne sürmektedir. Sonuç olarak, orta sınıfların önceki kuşaklardan devreden 'huzurlu' zihin dünyaları, güçlü bir maddi ve manevi tehdit altındadır. Kendilerini toplumun seçkin bir zümresi olarak algılamaları zorlaşırken, büyüyen acz duygusuyla beraber hınç üreten bu tehdit algısı, bir agresifleşme istidâdını da tetikliyor. Bir mazlum söylemiyle birleşen ve yer yer "toplumsal eleştiri" kisvesi altında "yozlaşma"dan sorumlu saydığı bir düşman figürüne hınçlanarak oluşan agresif bir ruh halidir bu.

1. 3. 2. Dışlanma ve Mağduriyet Algısı

Alan çalışması neticesinde toplanan veriler de Gürpınar (2016) ve Bora'nın (2010) çalışmaları ve tespitleriyle örtüşür bir manzara ortaya koymakta. Cumhuriyet'in ilanından bu yana elde tutulan siyasal ve toplumsal merkezin kaybedilmesi seküler kesimde büyük bir psikososyal ve psikopolitik dalgalanma yaratıyor. Seküler kesime mensup gençler, AKP döneminde değişen merkez-çevre ilişkileri bağlamında, toplumsal hiyerarşideki irtifa kaybını ve ayrıcalıklı konumlarını yitirmeyi büyük bir çöküş olarak deneyimliyor. Kendilerini toplum içerisinde dışlanan/ötekileştirilen bir grup olarak görmeye başlarken yoğun bir mağduriyet algısına kapılıyor ve mağduriyet söylemi üretiyorlar.

Seküler gençler muhafazakârlaşan ve kutuplaşan Türkiye'de duygu durumlarının bir boyutunu dışlanmış ve mağdur edilmişliği konu alan bir anlatıyla tarif ediyorlar. "AKP'li

olmama” üst kümesinde ortaklaştırılabilecek politik kimlikleri ve muhafazakârlık alanının dışında kurdukları seküler kültürel kimliklerinden ötürü kendilerini toplumun merkezine mesafeli bir yerde konumlandırmaları görüşmelerde son derece sık rastlanan bir durum. Kemalist bir politik aidiyet taşıdığını ifade edebileceğim Müge’nin kutuplaşma konuşurken

[...] Ve biz azınlığız. Ben kendimi bir azınlık olarak görüyorum Türkiye’de. Sen hiç azınlıklara hakkını gerçekten teslim etmiş bir ulus devlet biliyor musun mesela? (Müge, 26)

veya kendisini anarşist olarak tanımlayan Emre’nin siyasal temsile yönelik bir soruya

Azınlığın hiçbir yerde temsil edilebildiğini düşünmüyorum. (Emre, 28)

şeklinde verdiği türden cevaplar görüşmeler sırasında hem farklı hallerde ve minvallerde olmak üzere defalarca gündeme getiriliyor hem de biri Kemalist biri anarşist olmasıyla birbirine son derece uzak politik kimliklere sahip gençlerin dahi azınlıklaşma hissinde ortaklaşabildiğini; dolayısıyla azınlıklaşma hissini seküler tabanda çok geniş bir spektrumda ortaya çıktığını gösteriyor. Dışlanma hissi ve dışlanmanın yol açtığı kendini azınlık olarak duyumsama hali pek çok gencin kişisel yaşamlarında karşılaştıkları türlü deneyimlerde büyürken iç dünyalarında sorgulamaya açılıyor. Söz konusu hissini örneklerinden birini Konya’da yaşayan Gül bir miting günü deneyimledikleriyle paylaşıyor:

Miting günleri Konya’da ulaşım bir göbeğin etrafında döner. Alaattin Tepesi diye bir yer vardır, Mevlana’dan başlar ve Konya’da nereye gideceksen git onun etrafından bir yerden gidersin. Ve mitingler her seferinde orada olur. Ders günlerinde tramvay vatmanlarına, “Mitinge gidecekseniz sefer durdurabilirsiniz” diye bir şey geliyormuş ve ben miting günleri okula gidemediğim için yolda ağladığımı, eve geri döndüğümü biliyorum. Sınır krizleri geçirip eve döndüğümü... Çıktım evden, aktarma yapıyorum, tramvaya bindim ve yarı yolda tramvay çat diye durdu. Çünkü vatman mitinge gidiyor. Orada park etmiş gibi bırakıyor, inip mitinge gidiyor. İçindeki yolcular da artık ya dolmuşu kullanmak zorunda alternatif olarak ya da mitinge gitmek zorundasın. Ağlaya ağlaya eve gittim. Hatta eve de gidemedim. Eve gidiş yolum da kapalı, bizim ev havaalanına bağlanıyor ve Tayyip gelecek diye o yolun tamamı da kapalı ve ben o yolun tamamını yürümek zorunda kalmıştım. İki, iki buçuk saat falan yürüdüm ama hem ağlayıp hem yürümüşüm, o gün çok kötü hissetmişim. O gün gerçekten “Defol git” demişler gibi hissetmişim. Sonra bir arkadaşım bu konuyu konuşmuştu, gerçi o bir MHP mitingiydi ama yine bir mitingdi, onlar da Mevlana meydanında yapmışlardı ve şunu söylemişim, “Şehrin dışında miting yapmak için alan yapıyorlar ama orayı kullanmıyorsunuz, gelip burayı kullanıyorsunuz”, ve MHP mitingini şehirlerarası bir mitingdi, “Niye yapıyorsunuz? Bu ne saçmalık?” falan demiştim. MHP’li arkadaşım da “Beğenmiyorsan git” dedi. Nereye gideyim? Gidemiyorum ki bir yere. (Gül, 26)

Gül'ün deneyimi Türkiye'de yaşanan kutuplaşma siyasetinin ve “biz/onlar” ikiliğinde kurgulanan toplumsal yapının bir başka veçhesini ortaya seriyor. Eşit şekilde tüm yurttaşlara sağlanması gereken temel bir hak olan ulaşım hakkının Recep Tayyip Erdoğan'ın yapacağı miting nedeniyle sınırlandırılması veya yalnızca mitinge yönelik tesis edilmesi durumu, o mitingin muhatabı kimseler dışındakileri yok sayan sosyal dışlama ve ötekileştirme pratiklerinin bir örneği. Mevzubahis sosyal dışlama politikalarının karşılığı ise, Gül'ün “Defol git” demişler gibi hissettiğini belirtmesinde görüldüğü üzere, genç bireylerin sistemle ve kutbun öteki tarafındaki toplumsal kesimle girdiği bir sosyal uzaklaşma ve kopuş ilişkisine işaret ediyor. Gül'ün iktidarla doğrudan teması neticesinde “kovulma” hissini duyumsamasının yanı sıra, bir arkadaşıyla girdiği diyalog sonucu kendisine yöneltilen “Beğenmiyorsan git” ifadesi, dışlanma duygusunun yalnızca üst siyaset alanıyla kurulan ilişkiye bağlı olarak değil; aynı zamanda söz konusu dışlama pratiklerini içselleştirmiş toplumsal faillele girilen etkileşimlerin sonucunda da ortaya çıkabildiğini gösteriyor. Seküler gençler bir yanı sıra makro devlet politikalarıyla dışlanırken diğer bir yandan bu üst siyaset alanındaki bu ayrıştırıcı ve dışlayıcı söylem muhafazakâr bireyler tarafından da üstlenilip hayata geçirilebiliyor. Kimi toplumsal aktörler “biz” kurgusunun, “millet” tasavvurunun içine dâhil etmedikleri kesimlerin söz konusu ayrımcı politikalara ve söyleme boyun eğmesini bekliyor. Eğmedikleri ve itirazlarını dillendirdikleri vakit ise biraz öfkeli biraz tehditkâr bir üslupla kapıyı gösteriyor; eşitlikçi bir toplum tahayyülü akla gelmezken imkânı da ufukta gözükmüyor. Dolayısıyla seküler gençler, Türkiye'de siyasal sermayenin el değiştirmesini, akabinde merkezden çevreye savrulmayı ve bunun toplumsal çıktılarını yaşamlarında Gül'ün belirttiği türden hadiselerle deneyimliyor. Toplumsal hiyerarşideki merkezi konumu kaybetmek ve artık kapının rahatlıkla gösterilebilir olduğu bir çevre unsuruna dönüşmek kendilerini azınlık olarak tanımlamalarına sebebiyet veriyor.

Gül'ünkine benzer bir dışlanma deneyimini memleketi Düzce'de yaşadığı bir etkileşim üzerinden Pınar anlatıyor:

“[...] Öbür taraftan da AKP'nin Kadın Kolları'nda çok aktif çalışan kadın geldi babamı ziyarete, annemin akrabalarından biri. Düzceli bir milletvekili bakan oldu zamanında, Ticaret Bakanı mı ne oldu, onun ekibinde çalışıyor kadın. Meclis'te bire bir Tayyip'le falan çalışan bir şey. Ve kadın tabii ki tahmin edebileceğin üzere adanmış ve tamamen kendini bu yola sarmış bir tip. Annem dedi ki, “Biz sevmiyoruz biliyorsun, bizi sinirlendirme” falan dedi, evde hasta var. Sonra kadın bunu fark edince özellikle benim üstüme gelmeye başladı, “Ne düşünüyorsun?” dedi,

“Tayyip’le ilgili ne düşünüyorsun?” dedi. Arkamı döndüm ve kan beynime o kadar hızlı sıçradı ki, “[...]”¹¹ olduğunu düşünüyorum” dedim. Kadının yüz ifadesini görmeliydin. Kadın polis çağırmak ve beni tutuklatmak istedi, görüşeceğiz falan diyerek ayrıldı evden. Ve açıklaması da sen benim kutsal saydığım insana laf edemezsin, başka bir açıklama getiremiyor. Ben neden sevmediğime ilişkin üç gün seninle konuşurum ama o neden sevdiğine ilişkin bir şey söyleyemiyor. Bu kadar sinirlenmemin sebebi şu, şöyle bir adanmışlıktan bahsediyorum, ev ev gezmekten falan değil, her ay mevlit okutmak, Allah onu başımızdan eksik etmesin diye bir grup kadına elden 100’er lira dağıtıp sonra çeşitli mahallelerde mevlit okumalarını istemek gibi şeyleri örgütleyen insanlar bunlar. Dolayısıyla hani oradaki öfke, hem o kadına öfke ama bir taraftan da dışlanmışlığa öfkem. Bu ne zaman bu kadar norm haline geldi ya? Biz ne zaman bu kadar alternatif, bu kadar radikal bir şey haline geldik? Orada mesela ben ağzımı açmıyorum, politika asla konuşmuyorum. Çünkü konuştuğun an hissedeceğin şey ben çantamı toplayım, bu ülkeden gideyim hissi. (Pınar, 35)

Pınar’ın da, şaşkınlık eşliğinde anlattığı üzere, seküler gençler, merkezden uzaklaşıp toplumun çeperlerine itilmenin şokunu yaşıyorlar. Bu yönüyle azınlıklaşma kavramı, yalnızca bir azınlık olma durumuna indirgenemeyecek ölçüde dinamik bir süreci işaret ediyor. Azınlıklaşma algısı toplum içerisinde kaybedilen konuma bağlı olarak zaman içerisinde hissedilmeye başlanan ve bireylerin kişisel yaşamlarındaki baskınlığını git gide arttıran bir duygu durumunun sonucu. On yıllar boyunca merkezi tutmuş, sistemin niteliklerini belirlemiş, toplumun asli unsuru olmuş ve kamusal alanı domine etmiş seküler kesim, bu dışlanma hali ve azınlıklaşma duygusunu da çok derin ve yoğun bir kayıp olarak yaşıyor. Muhafazakâr iktidar toplumdaki yeni ideal vatandaş tanımını Sünni-İslami bir kimlik üzerinden tasarlarlarken, 80 yılı aşkın bir süre toplumun yeğlenen vatandaş tipini oluşturmuş laik-seküler kesim ciddi bir ötekileştirme ve dışlanma içerisinde kendi gerçekliğini algılıyor. Toplumsal yapıdaki hiyerarşik üstünlük ve sistem nezdindeki ayrıcalıklı konumun elden yitip gitmesiyle tetiklenen bu duygu durumu seküler gençlerde bir tür kaybetmişlik hissi eşliğinde kendini açığa vuruyor. Bu bağlamda dışlanma ve mağduriyet algısının bir sonucu da toplumla kurulan aidiyet ilişkisinin, ortaklık hissini yitimi. Gençler dışlanma, ötekileşme deneyimlerini biriktirdikçe ve çevrenin bir unsuru olduklarıyla daha da sert yüzleştikçe memlekette kendilerine bir yaşam biçimleri zorlaşıyor ve –Pınar’ın ifadesiyle- “çantamı toplayıp bu ülkeden gideyim” hissi hâsıl oluyor.

Toplumsal hiyerarşideki konum ve değer kaybı aynı zamanda klientalist ağlara dâhil olamamak şeklinde de gençlerin hayatında yer ediyor. Ankara’da lisansüstü eğitimi

¹¹ Söz konusu ifade hakaret nitelikli bir içerik taşıdığından ötürü paylaşılmamaktadır.

hayatına devam eden ve bir yandan üniversitelerin açtığı akademik kadro ilanlarına başvuran Dilara, yaşadığı bir deneyim üzerinden hissettiği dışlanmışlığı anlatıyor:

Çok uzun süredir ötekileşmiş hissediyorum, sinir olmuş hissediyorum. Dışlandığım şöyle bir olay oldu. Özel üniversitelerden biri kadro açtı. Ben oraya başvurduğum. Yazılı sınava girdim, ardından dediler ki, “Okulu terk etmeyin, sizinle ya bölüm başkanı ya dekan konuşacak”. Hocanın sekreterinin orada beklemeye başladık. Sonra bir tane kız girdi, girmeden önce, “Çıktıktan sonra sana ne sorduğunu, nelerden bahsettiğini söylerim” dedi, ki ben orada hiçbir şey bilmiyormuş gibi olmayayım. Kız çıktı, beni kenara çekti ve “Hocayı biraz araştır, ben kimim diye soruyor” dedi. Ben de o ara hemen Twitter’a girip baktım. Kendini tanıttığı yer vardır ya, hani profili, orada eski AKP Meclis üyesi olduğunu gördüm. Zaten aşağısı Sayın Cumhurbaşkanımızın bilmem ne danışmanı falan, hep böyle paylaşımları var. Sonra içeri girdim. Sonra işte eski okuluma laf söylemeye başladı, “Onlar zaten ne yapıyorlar ki? Hiçbir şey yapmıyorlar, hiçbir şey üretmiyorlar, siz şöylesiniz, siz böylesiniz, zaten oradakilerin hepsi terörist; işte hepsi bir ortaya çıkıyor” dedi. Daha sonra “Ben kimim?” diye sordu; ben de “Eski AK Parti Meclis üyesiymişsiniz” dedim. Zaten sonra konuşma ilerlemedi; sürekli bir şeyler soruyordu o ve ben sürekli yere bakıyordum. Bu muhtaç olma durumu cevap vermeme engelledi; ben muhtaç olduğum için, ona muhtaç olduğum için hiçbir şey söyleyemedim. Çok kötü bir şey, çok kötü bir şey. Sonra ben dışarı çıktım, sekreteri geçer geçmez küfür ettim. Orada haksızlığa uğradım, sırf eski okulumdan ötürü haksızlığa uğradım. Ve okulumu, inandıklarımı savunamadım bile, çünkü ihtiyacım vardı, sustum. Ama o an dedim ki, “Tamam, biz bunlardan değiliz”. Bununla ilgili yakınabilirsin, bununla ilgili gurur da duyabilirsin; ben gurur duymayı seçiyorum, onlardan biri olmamayı seçiyorum. Onlardan kastım da AK Parti. Çünkü olmayacağım. Herkese diz çöktürmeye çalışıyorlar ama ben olmayacağım. Ben de inançlıyım ama bana direkt sen benden değilsin diyor, bitti, bu kadar. Senin ondan olmadığını anladığı an onun için yeterli, fazlasını aramaya gerek yok yani. Ama ben bunu yapmıyorum. Diğer insanlarla konuşurken, başı kapalı bir insanla konuşurken bunu yapmıyorum. Onlar bunu yapıyorlar; çünkü gücü ellerinde tutuyorlar, ötekileştirme hakkını kendinde buluyor ve bunu pervasızca yapıyor. Seni tanısin tanmasın, yüzüzce yapıyor. Benim hiç kimseyle bir derdim yok ama bak, benden bile çıkartıyor. Ama böyle yaptıkça daha çok nefret ediliyorlar. Ben de nefret ediyorum, etmemek mümkün değil. Tanımadan, direkt kalıba göre sana istediğini söyleyip s.ktir edebiliyor seni. Beni böyle yaptı, s.ktir etti odasından. Ülkede herkes birbirinden hıncını çıkarmaya çalışıyor. Ve şu anda onlar güçlü. Ve nasıl onlar geçmişte sustuysa senin de öyle susman gerekiyor, onların zamanı çünkü şimdi. Ve evet, ben sustum, susturdu çünkü. (Dilara, 27)

Dilara'ninkine benzer şekilde kolektif bir mağduriyet anlatısı seküler kesimi sarmış duygu durumunun en bariz unsurlarından. Üst siyaset tarafından yürütülen kutuplaşma siyaseti ekseninde ötekileştirmeye maruz kaldıklarını dile getiren gençler, artık kendilerini toplum içerisindeki mağdurlar olarak işaretliyorlar. Ancak bu mağduriyet, doğrudan siyasal iktidarı kaybetmekten ziyade, kaybın kişisel yaşamlarındaki etkileri üzerinden hissediliyor. Bu ifadeyle şunu kastediyorum; çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha detaylı işleyeceğimiz üzere, Dilara gibi gençler, Gezi ve Gezi'yi önceleyen birkaç yıla dek ne siyasal iktidar üzerine yürütülen mücadeleye önem atfediyor ne de bu amaç

doğrultusunda herhangi türden bir politik faillik görünümü sunuyordu. Dolayısıyla AKP'nin iktidarı elinde tutması, yaşamlarında olumsuz etkiler yaratmadığı sürece pek de üzerine eğildikleri ve rahatsızlık duydukları bir konu değildi. Ancak ne zaman ki AKP'nin ve muhafazakâr kesimin siyasal alan hâkimiyeti seküler gençlerin toplumsal ve gündelik yaşamlarına doğrudan sirayet etti, o vakit gençler de bir tür mağduriyet algısına ve travmatik duygu durumuna sürüklendi.

Dolayısıyla Dilara'nın taşıdığı ötekileşme hissi de, iktidar meşalesini AKP'nin taşımasından daha çok, iktidarın sosyal yaşamındaki etkileri ve yansımalarından doğuyor. Dilara verdiği örnekte AKP iktidarı altında klientalist ağları kaybetmenin doğrudan bir sonucu olarak işe alım süreçlerinde dezavantajlı bir pozisyona yerleştiği; ama ötesinde karşı mahalleden, iktidarla doğrudan ilişkili bir figür tarafından aşağılandığı vakit dışlanmış ve mağdur hissediyor, öfke ve hiddetle doluyor. Hiçbir zaman siyasal bir özne olmamasına, hiçbir zaman siyasal bir mücadelenin ucundan tutmamasına rağmen mevcut siyasal ve toplumsal kutuplaşmanın kişisel yaşamını böylesine baskılaması ve daraltması içine düştüğü duygu durumunu hem anlamlandırılmaz kılıyor hem de büyütüyor. Dilara öncesinde hiçbir şekilde müdahil olmadığı bir kutuplaşmada böylesine bir hınca ve hiddete maruz kalıp dışlanırken, kendisini bu çatışmanın mağduru olarak algılamaya başlıyor. Muhafazakâr kesimle bu şekilde ilişkilendiğini, hoşgörü ve saygıyla yaklaştığını belirtirken karşılığında -yalnızca mezun olduğu okuldan hareketle- böylesine düşmanca bir yaklaşım görmek, ötekileşmiş ve mağdur hissetmesinin yanı sıra, toplumdaki konumunu da gözden geçirmesine sebebiyet veriyor. “Şu anda onlar güçlü. Ve nasıl onlar geçmişte sustuysa senin de öyle susman gerekiyor, onların zamanı çünkü şimdi.” derken toplum içerisindeki azınlıklaşmış konumunu sineye çektiğini de itiraf ediyor. Toplum içerisindeki güç dengelerinin kendi aleyhine değiştiğini ve artık toplumdaki güçsüz grup olduğunu paylaşırken mağdur halinin ve algısının altını çiziyor.

Bahsi geçen çaresizlik ve mağlubiyet hissiyatını takip eden bir ileri aşama ise toplumsal aidiyetin, dışlanma ve ötekileştirme politikalarının gölgesinde, aşınmaya uğraması ve yitirilmesi. Aynı kamusal alanda, Kızılay'da Gezi direnişi ve 15 Temmuz askeri darbesinde devlet aygıtıyla olan yüzleşmelerini kıyaslayan Ece, bu aidiyet aşınmasını en doğrudan ifade eden gençlerden:

15 Temmuz sonrasında da bir gün Seğmenler'den Kızılay'a inmiştim. O gün miting alanına girerken ne kadar arandığım... Veya o insanlar bir şeylerin eylemini

yaparken çorbalar dağıtılıyor, yasinler okunurken... Asla ve asla ait hissetmediğim, her şeye uzaylı gibi baktığım, nasıl ya bunlara bu kadar, ama sorarsan onlar vatan kurtardı. Ama sen bir şey için direnirken terörist oluyorsun. Aslında bir şekilde ikisi de bir şeye karşı koyma hali ama o karşı koyma hali onun için daha kabul edilebilirken senin yaptığın şey terörizme giriyor. Gezi’de aynı şey olmadı, Gezi’de taciz ediliyorsun. Ben Gezi’de yukarı doğru yürürken, Tunalı’ya doğru yürürken çevik kuvvetin, benden küçük olduğuna eminim, 19-20 yaşlarında adam beni taciz etti orada. Çevik beni taciz etti. Açık ve net bir şekilde ve bedensel olarak taciz etti. Sözlü ama bedenime yönelik bir taciz var. Ve bunu yapabileceğine o kadar emin ki çünkü ben onun taciz edebileceği bir konumdayım. Yani hangi noktada ait hissedebilirsin ki? İki sene, üç sene sonraki olaydaysa onlar koruma altında direnme eylemi gösteriyorlar. (Ece, 28)

Ece’nin de kişisel deneyimi ve gözlemi aracılığıyla aktardığı gibi, 15 Temmuz sonrası düzenlenen Demokrasi Mitinglerinde büyük çoğunluğunu muhafazakâr kesimin oluşturduğu kitleye hem kapsamlı güvenlik önlemleri alınır hem de temel ihtiyaçları her şekilde sağlanırken; birkaç yıl önceki Gezi direnişi sırasında, yine aynı alanda, Kızılay ve çevresinde, protesto hakkını kullanan ve ezici çoğunluğu seküler cemaattan gelme bireyler çok ağır bir devlet şiddetiyle karşılaşmış ve Ethem Sarısülük hayatını kaybetmişti. Bu bağlamda Ece’nin deneyimi devletin farklı toplumsal gruplara, zımni de olsa, farklı vatandaşlık statüleri atfettiğini gösteren bir başka örnek olarak ele alınabilir. Toplum içerisindeki yeni ideal muhafazakâr vatandaşlar ayrıcalıklı bir konuma sahipken; seküler kesime mensup gençler –örneklerden de görüldüğü üzere yaşam hakkından ulaşım hakkına dek- en tabii haklarını kullanma noktasında devlet otoritesi tarafından sınırlandırılıp adeta “dolaylı vatandaşlar” pozisyonuna itildiklerini belirtiyor. Ece’nin, “Çünkü ben onun taciz edebileceği bir konumdayım” demesi gibi sistem nezdinde merkezin kimliğini ve değerlerini paylaşmamanın türlü dışlama politikalarına, baskılara ve müdahalelere meşruiyet kazandırdığını belirten eşitsiz bir toplumsal yapı tasvir ediyorlar. Sistemik olarak yürütülen bu ötekileştirme ve dışlama pratiğinin karşılığında gençlerin hem devlet ile hem de toplumun geri kalanıyla ilişkisi erozyona uğruyor ve aradaki bağda kopuşlar meydana geliyor. Milli kimlik tanımındaki merkezi konumlarını yitirerek toplumsal hiyerarşinin çeperine savrulurken eşit yurttaşlık haklarından da belli ölçüde kayıplar yaşamak zorunda kalmaları ve devletin millet tahayyülünün kapsama alanının dışına itildikleri inancını taşımaları da, seküler gençlerin, devlet mekanizması ve toplumla olan ilişkilerini en baştan düzenlerken politik, kültürel ve toplumsal aidiyetlerinin kayba uğramasına sebebiyet veriyor. Dolayısıyla dışlandıkları ölçüde uzaklaşıyor, uzaklaştıkları ölçüde de toplumla hemhal hissetmekte zorlanıyorlar. Kendilerini toplumun bir parçası saymayan ve yaşamlarını yeni merkezin değerlerinden

uzaklaştıkça daha da daraltan egemen söyleme ve politikalara karşı toplumsal aidiyet duyumsamasını her geçen gün yitiriyorlar. Nihayetinde görüşmeciler yeniden eşit vatandaş statüsüne yükselebilecekleri bir memleketin veya merkezden ayrı düşüp çevreye itilseler dahi bunun toplumsal çıktılarını bu derece keskin bir şekilde deneyimlemeyecekleri bir yaşamın özlemini duyuyorlar.

1. 3. 3. Korku ve Tehdit Altında Hissetme

Seküler gençler, toplum içerisinde yaşanan ayrışma ve kutuplaşmalar neticesinde kendilerini dışlanmış ve ötekileşmiş olarak algılar; hem devletle hem de muhafazakâr kesimle arasındaki mesafe artıp toplumsal bağda erozyon meydana gelirken, bu durumun aynı zamanda bir tür şiddete evrilebileceği korkusu ve tehdidiyle yaşadıklarını belirtiyorlar. Milli kimlik tanımını Sünni-İslami bir vatandaş profili lehine düzenlenir ve toplum içerisindeki azınlık unsur haline dönüşürken “çoğunluk” tarafından sahneye konabilecek sembolik ya da fiziki şiddet yaptırımlarını da her daim Demokles’in Kılıcı gibi başlarının üstünde salınırken hissediyorlar. Bir yanıla devlet şemsiyesi altındaki ayrıcalıklı konumu, askeri vesayet veya sivil bürokrasi kurumlarının hamiliğinin getirdiği güvenceyi kaybetmek; bir yanıla da AKP kontrolündeki üst siyaset alanının hasmane ve rövanşist muhafazakâr söyleminin toplum içerisinde de karşılık bularak şort giyen kadına atılan tekme (Birgün, 2016), Ramazan ayında sigara içen gence atılan yumruk (Hürriyet, 2016a) veya yine Ramazan ayında Radiohead müzik dinletisi düzenleyen bir plakçıya “içki içiliyor” iddiasıyla gerçekleşen saldırı (CNN Türk, 2016) gibi yaşam alanlarında doğrudan fiziksel şiddet eylemleri şeklinde somutlaşması kuvvetle muhtemel bu algıyı ve korkuyu hem yaratıyor hem de derinleştiriyor. Çalışmanın ilk bölümünde AKP’nin ilk hükümet dönemini “Türkiye’nin en yaşanabilir dönemi” şeklinde tasvir ederken kullandığı olumlu ifadeleri aktardığım Caner, aradan geçen on yılı aşkın süre sonrasında mevzubahis tehdidi tüm görüşmeciler arasında belki de en yoğun şekilde yaşayan genç. Öyle ki görüşmemiz boyunca bir şiddet saldırısının kurbanı olabileceği endişesiyle yaşadığını defalarca yineliyor:

Bir defa güvende hissetmiyorum hiçbir şekilde. Çünkü Türkiye’nin politik iklimi şu anda şöyle: Belli konularda, tek başlık altında değil ama üç beş başlık altında ikiye bölünmüş durumda. İşte laik-anti laik gibi, Kürt-Türk gibi, Alevi-Sünni gibi. Bu görüşlerin tarafları insanlarda çok aşırı derece fanatikleşme var. Laik ve anti laik

inanılmaz bir çatışma var, Alevi-Sünni inanılmaz bir çatışma var, Kürt-Türk inanılmaz bir çatışma var. Zaman zaman bunlar yoğunlaşıyor, büyük kırılmalara dönecek gibi oluyor ve ben bir gün döneceğini düşünüyorum. Daha çok da bu AKP'li olanlar ve AKP'li olmayanlar diye biraz ayrıldı. Güvenli bulmuyorum ülkeyi. Her an görüşlerimizden, düşüncelerimizden, yaşam tarzımızdan dolayı harcanabiliriz. Harcanmak ne konuda olabilir? Bu hayati anlamda da olabilir, direkt canımızın alınması da olabilir ya da çalışma imkânlarımızın elimizden alınması itibariyle de olabilir. Zaten bu şu an kısmen yapılıyor. İnsanların çalışma hayatı ellerinden alınıyor görüşlerine göre; bir sürü akademisyenin işten atılması, bir sürü insanın cemaatçi diye işlerinden atılması, yüz bin kişiden fazla memurun işten atılması... Şu anda her anlamda, her yandan tehdit bizim açımızdan. Eski cemaatçi biri tehdit oluşturuyor benim açımdan, AKP'li biri benim için tehdit oluşturuyor, Sünni ve dindar biri, cihatçı biri benim için tehdit oluşturuyor, Türk milliyetçisi biri tehdit oluşturuyor. Bu saydığım insanlar toplumun yüzde 60'ı, 70'i. Dolayısıyla böyle bir toplumdaki hissedemiyorsun kendini sen. (Caner, 36)

Caner'in ifadeleri, merkez-çevre ilişkileri bağlamında, çevrenin merkezi kuşatmasının tipik bir örneğini sunuyor. Seküler kesim, toplum içerisindeki ayrışmalar ve dönüşen iktidar ilişkileri sonucunda, baskın gruplar karşısında kendisini bir tür kuşatılmışlık, çevrelenmişlik, sarılmışlık algısı içerisinde anlamlandırıyor. Hem devlet aygıtının hem de toplumdaki failerin eylemleri sonucu üretilen kuşatılma psikolojisinin seküler cenaha yansması da güvensizliğin tetiklediği bir tür tepkisel endişe hali oluyor. Daha vahimi, bu toplumsal yarılmanın bir tür potansiyel iç savaş ihtimalini içermesi veya daha ileri boyutta soykırım şeklini alabileceği korkusu Caner'in dile getirdiklerinde ortaya çıkıyor. Bugün ihtilafli bir vaziyette de olsa toplumsal yapı devamlılığını sağlıyor; ancak bu durum her an -salt fiziksel şiddet tatbikini de aşar şekilde- öldürmeye ve yok etmeye yönelik bir karakter kazanmaya da meyyal okunuyor. Azınlıklaşma duygusuyla birlikte toplumun kuyusunda yaşama psikolojisi, o kıyıda bir gün aşağıya iteklenebilecek olmanın tehdidini de beraberinde getiriyor.

Tehdit altında hissetme ve korku duyma halinin uzun süredir farklı yoğunluklarda seküler kesimin duygu durumunun başat öğelerinden olduğunu söylemek mümkün olsa da¹², görüşmeler gösterdi ki, bu duygu durumunun tavan yaptığı uğrak 15 Temmuz gecesi ve devam eden süreçte yaşananlar. 15 Temmuz gecesini İstanbul'da yaşayan Eda ile 15 Temmuz sonrasında Antalya'da yaşadığı bir deneyimi hatırlayan İrem yabancılaşma, güvensizlik ve korkunun baskın geldiği bir duygu durumu tasviri yapıyorlar:

¹² Misal Oray Eğin 18 Aralık 2007'de yazdığı köşe yazısında, "Nitekim, Türkiye'nin son 10 yılında Beyaz Türkler hayatın her alanında Büfeci İslamı'nın saldırısı altında ve durmaksızın mağlubiyet aldı. Bu azınlık ortadan kaldırılıp, bir tür kültürel soykırım mı yaşanacak?" diye sorar ve bu tehdide dikkat çeker. (Bora, 2010, s. 32)

15 Temmuz'un ertesi günü evimde, Üsküdar'da yaz olduğu için cam açıkken dışarıdan Allah Allah sesleri geliyordu ve şunu düşündüm: Zamanında kapılara, zamanında da değil şimdi işaret koyup işte Alevi-Sünni şeyi yapıyor ya, işte her an, benim eğer orada yalnız bir kadın olarak yaşadığımı bilen biri varsa ve bunu aklına koyduysa, o hengâmede kapıma dayanıp, kapımı kırıp, evine içine girebilir diye tamamen bunu hissettim. O kadar kendi evimde güvensiz hissettim. Dışarıdan Allah Allah sesleri geliyor, sakallı amcalar böyle aşağı doğru iniyorlar o Üsküdar Selman-ı Pak'tan, tamamen o an İran'daydım ben, Tahrir Meydanı'ndaydım ben. (Eda, 30)

Tam 15 Temmuz sonrasında, üç dört hafta sonra kuzenimin düğünü var. Annemle de elbise bakmaya gitsek diyoruz, bir ay var rahat rahat bakarız diye. O bir iki gün zaten pek bir hareketlenme olmadı, bir de Antalya yani, en soyut yaşayabileceğin şehirlerden biri bunu. Gittik biz, merkeze otobüsle gidiyoruz, zaten o ara ücretsiz her şey. O meydanı biliyordunuz, Cumhuriyet Meydanı, Kaleiçi'nin üst tarafı, işte ne olursa o geniş meydana olur zaten. Orası baya bir aya yakın falan kapalıydı. Hani bir şey olmasa bile bir imge, polis girilmez tabelası var, polisler doluyor falan. Otobüsten indik benim üstümde normal olarak şort askılı var, zaten elbise giyip çıkaracağım ve dev ağır elbiseler böyle. Çok rahat olsun giyeyim çıkarayım falan. Böyle önümden bir araba geçti, siyah bir Mercedes, adam sarıklı bir tip, kadın çarşafı, arkada çocuklar var, iki yandan Osmanlı bayrakları çıkmış, o an aşırı korkmuştum. Sanki bir günde her şey değişebilecekmiş gibi geldi. O şekilde onlarla başka bir alanda dikiliyor olsam öldürürler mi acaba diye düşündüm mesela. Çok net ya onlar için durduğun yerin farkı. Ama çok garip hissettim. Bu ne ya falan oldum, sanki Arabistan'a gazetecilik yapmaya gitmiş gibi hissettim, turist gibi şortla falan. Arabalardan herkese böyle bizim zamanımız der gibi bakıyorlardı. Anlatamadığım bir otorite haliyle bakıyorlardı. (İrem, 26)

15 Temmuz'un seküler kesimin yaşamındaki etkileri, darbe girişiminin kendisinden ziyade, muhafazakâr ve AKP'li cenahın kamusal alana çıkışındaki yansımalarından türüyor. 15 Temmuz'da gece boyunca aralıksız okunan selalar, meydanlarda günler boyunca süren demokrasi mitingleri, arabalarla atılan şehir turlarında çalınan 'dombra'lar ile zafer narasına dönüştürülerek haykırılan tekbirler kamusal alanın muhafazakâr kesimce domine edilmesi anlamına geliyor. Merkezin meydanlarının tutulması, AKP'nin ve muhafazakâr, İslamcı, mütebedeyin kitlenin merkeze artık nasıl hâkim olduğunun hem fiziksel hem de ideolojik olarak en hilafsız vesikası halini alıyor. Bu durum sekülerlerde ise yaşam alanlarının "işgal edildiği" ve -daha önce kullandığım ifadeyle- "ayrışmış mekânlar"ındaki dışa kapalı, korunaklı, homojen yapının tuzla buz olduğu algısını tetikliyor. Kendini uzun süre muhafazakâr kesimden soyutlayan, sembolik sınırlarla çevrili bir "kurtarılmış alan" anlatısı kurmaya çalışan, içe kapanarak kolektif kaybetmişlik hissini telafi etmeye çabalayan seküler kesimin artık sığınacak bir yeri kalmıyor ve muhafazakâr kesimle temas ister istemez gerçekleşiyor. Kimi stratejilerle baş etmeye ve etkisini hafifletmeye çalışsa da, zaten uzun süredir mağlubiyet psikolojisiyle ve özgüvensizlikle yaşayan seküler kesim, müthiş bir güç ve özgüven sarhoşluğu yaşayan

muhafazakâr kesimle karşı karşıya geldiğinde toplumun ötekisi ve azınlığı hissiyle hiç olmadığı kadar sert bir şekilde yüzleşiyor. Kamusal alanı tanıyamazken aslında merkezden ne kadar uzaklaştığını ve çevreye itildiğini keşfediyor.

Bu görüntünün ve karşılaşmanın açığa çıkardığı en güçlü sonuçlardan biri ise yoğun bir yabancılaşma ve tekinsizlik duygusu. “Biz”in sosyal gerçekliğinde var olmayan, uzakta bir yerlerde yaşamlarını sürdüren yabancılarımıza kodlanan “öteki”yle böylesine dolayimsız bir teması girmek ve onu ilk defa böylesine kolektif bir yoğunlukta kavramak seküler gençlerde şimdiye dek topluma ve memlekete dair kurduğu tüm anlam dünyasını sorgulamaya açan bir yabancılaşma duyumsaması üretiyor. Ayrıyeten, AKP’li kitlenin güvenli olarak işaretlenen yaşam alanlarında ortaya çıkabilmesi ve korunaklı algılanan yaşam alanlarının “istila” edilmişçesine okunmasıyla yabancılaşmayla birlikte bir tür tekinsizlik hissi de peyda oluyor. Dışarının istenmeyen unsurlarına karşı sıkı sıkıya koruduğu, dış etkilere karşı sığındığı ev, mahalle, şehir artık onun evine, mahallesine, şehrine çok da benzemiyor; “yabancı” orayı “işgal” ediyor ve ele geçiriyor. Mahalle baskısından korunmuş bir yaşam alanı kurma girişimi mahallenin elden kayıp gitmesiyle sonuçlanıyor. 15 Temmuz itibariyle seküler gençler sadece ülke ölçeğinde değil fakat kendi şehirlerinde, mahallelerinde, hatta evlerinde dahi kendilerini azınlık konumunda duyumsuyor. “Çoğunluk” dört bir yanlarını kuşatırken “öteki”nin varlığına ve eylemlerine karşı çaresiz hissediyorlar.

Güvensizlik ve tekinsizlik duygusunun yanı sıra, 15 Temmuz’da gerçekleşen karşılaşmanın ve temasın açığa çıkardığı fiziksel şiddet tehdidi ve korkusundan ayrıca bahsetmek gerekiyor. Yaşam alanlarının işgal edilmesi ve korunaklı saydığı alanların dahi “öteki”nin varlığıyla tekinsiz hale gelmesiyle seküler gençler kendilerini şiddet fiillerine karşı hiçbir savunma mekanizmasını işletemeyecekleri bir kapanda algılıyor. Eda’nın ve İrem’in korkusunu paylaştığı potansiyel bir şiddet fiili ve o fiilin kurbanı olma ihtimali Emre’nin anlattıklarında olduğu gibi kimi zaman somutlaşıyor ve görüşmeciler tarafından doğrudan deneyimleniyor:

15 Temmuz’dan birkaç gün sonraydı, Demokrasi Mitinglerinin devam ettiği zamandı. Müzik işlerine baktığım için Kızılay’daki Noxus’taydım. Garson bir arkadaşımız da, onların shiftleri 4.00’te başlıyor, 4.00’e yakın koşarak geldi. Arkasında altı yedi tane adam. Kızı mini etek giydiği için Güvenpark’tan kovalamışlar, Noxus’a kadar, neyse ki fiziken yetkinmiş de koşabilmiş. Camlara falan vurdular, tekbir atıyorlar, bir tanesi “Gâvursunuz” diye bağırıyor, bir tanesi “Öldüreceğiz, bitireceğiz” diyor. Biz de camları kapatıp içeri çekildik. Çünkü

korkuyorsun gerçekten, öldürmeye geliyorlar çünkü, sadece kavga etmeye değil. Biz muhtemelen iki yumruk atıp yere serdikten sonra tekme atmaya devam etmeyiz, ortalama bir insan etmez aslında ama o gözü dönmüşlikle adam gerçekten öldürmeye geliyor. Zaten iki gün önce de Boğaziçi Köprüsü'nde onun yandaşı asker kesmiş, doğramış. E çok olağan gözüküyor adam için, barda alkol alan, mini etek giyen, barda çalışan birini öldürmek zaten çok normal. Cihat yapıyorlar çünkü. (Emre, 28)

İktidar, terör kapsamına aldığı eylemlerin bastırılmasına karşı cezai sorumluluğu kaldıran KHK'larla¹³ veyahut Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın esnafı gerekli durumlarda asayiş tesis eden polis, adaleti sağlayan hâkim kılan açıklamalarıyla¹⁴ toplum içerisinde kimi grupları diğer gruplara karşı meşru şiddet hakkıyla donatırken, bir tür mahalle baskısını adeta teşvik ederken seküler kesimden gençler bu kuşatılmışlık karşısında son derece korunaksız ve çaresiz bir halet-i ruhiyeye adeta sınıyor. Emre'nin paylaştığı girişimin gerçekleştiği Noxus adlı mekân, Kızılay'da cadde boyunca yer alan barlar ve publarla ağırlıklı seküler kesimden gençlerin tercih ettiği Selanik Caddesi'nde bulunmakta. Dolayısıyla Emre'nin de -görüşmenin bir başka kısmında belirttiği üzere- "korunaklı alan" şeklinde tanımladığı bir bölge. Ancak öncesinde muhafazakâr kesimin kolektif varlığına rastlanmayacak Kızılay ve çevresinde mitingler sırasında AKP'li grupların kitlelilik kazanması hem sekülerlerin "kurtarılmış ve korunaklı alan" anlatısını ve sigortasını çöküntüye uğrattıyor hem de AKP'li kitle donandığı güçle her türlü aşırılaşmaya meyyal okunuyor. Bölüm boyunca tartıştığımız gibi, merkezden çevreye savrulurken dışlanma, ötekileşme, yabancılaşma, toplumsal aidiyet yitimi, güvensizlik gibi bin bir farklı duygu durumu ve algıya hapsolan seküler yurttaşlar gelinen noktada fiziksel şiddet tehdidini, hatta Emre'de olduğu gibi kimi zaman şiddet eylemini azınlıklaşma algısının bir boyutu ve/veya gerekçesi olarak sunuyor.

¹³ İlgili madde "Resmi bir sıfat taşıyıp taşımadıklarına veya resmi bir görevi yerine getirip getirmediğine bakılmaksızın 15/07/2016 tarihinde gerçekleştirilen darbe teşebbüsü ve terör eylemleri ile bunların devamı niteliğindeki eylemlerin bastırılması kapsamında hareket eden kişiler hakkında da birinci fıkra hükümleri uygulanır"; söz konusu fıkra ise "15/7/2016 tarihinde gerçekleştirilen darbe teşebbüsü ve terör eylemleri ile bunların devamı niteliğindeki eylemlerin bastırılması kapsamında karar alan, karar veya tedbirleri icra eden, her türlü adli ve idari önlemler kapsamında görev alan kişiler ile olağanüstü hal süresince yayımlanan kanun hükmünde kararname kapsamında karar alan ve görevleri yerine getiren kişilerin bu karar, görev ve fiilleri nedeniyle hukuki, idari, mali ve cezai sorumluluğu doğmaz" (Bianet, 2017) demektedir.

¹⁴ Erdoğan'ın söz konusu açıklaması "Bizim medeniyetimizde, milli ve medeniyet ruhumuzda esnaf ve sanatkar gerektiğinde askerdir, alperendir, gerektiğinde vatanını savunan şehittir, gazidir kahramandır. Gerektiğinde asayiş tesis eden polistir, gerektiğinde adaleti sağlayan hâkimdir, hakemdir" (CNN Türk, 2014) şeklinde.

Emre toplumsal hiyerarşide artık dezavantajlı bir pozisyonda bulunan sekülerlere yönelik fiziksel şiddet tatbikini hem karşı cenah için olağan bir pratikmişçesine anlatıyor hem de tehditle yüzleştiğinde herhangi bir savunma mekanizması geliştiremeksizin çaresiz kaldığını aktarıyor. Söz konusu hadisede toplum içerisindeki baskın grup kendisini bir kadının giyim tercihleri ve bedeni üzerinden şiddet uygulama yetkisine sahip algılar, bir mekâna saldırabilecek raddede kudretli ve baskın okurken kendisini artık “azınlık” olarak tanımlayan dezavantajlı grup o şiddet eylemi karşısında ancak kaçabilecek, içeri çekilecek ve savunmaya geçecek bir grup şeklinde var olabiliyor. Emre’nin şiddet girişiminde öldürmeyi görmesi ve cihat kavramıyla ifade etmesi sekülerlerin hem dış gruba, yani muhafazakâr veya AKP’li kitleye atfettiği cüreti ve kuvveti hem de iç gruba, yani seküler ve muhalif topluma dair sinmişliği ve çaresizliği anlatıyor. Emre’nin deneyimi bu bakımdan değişen ve dönüşen merkez-çevre ilişkilerinin seküler kesim ile muhafazakâr kesim arasındaki hiyerarşide yarattığı kaymaya ve sekülerlerin toplumsal konumlarına yönelik algılarına dair kayda değer bir örnek sunuyor. Emre’nin hissettiği korku, çaresizlik ve güvensizlik görüşmecilerin pek çoğuyla da kesişiyor. 15 Temmuz’dan sonra seküler gençlerde tebarüz eden duygu durumu ve algı farklı farklı görüşmeciler tarafından defalarca telaffuz edilen Tezer Özlü cümlesindeki gibi: Onlar için, “Burası bizim değil, bizi öldürmek isteyenlerin ülkesi.”

2. BÖLÜM

POLİTİK FAİLLİĞİN KAYBI

Bir önceki bölümde Türkiye'nin AKP iktidarı boyunca yaşadığı ideolojik, kültürel ve toplumsal dönüşümü ele alırken seküler gençlerin bu dönüşüm sırasında nasıl evrelerden geçtiğini anlamaya çalışmış, dönüşüm sırasındaki deneyimlerine kulak vermiş ve duygu durumlarını tahlil etmiştik. Tekrar üzerinden geçmek gerekirse, Türkiye, bilhassa 2010-2011 sonrası hızla muhafazakârlaşır ve AKP'nin temel politika yapma yöntemini, toplumun Osmanlı döneminden beri yaklaşık iki asırdır sahip olduğu dikotomik ve parçalı yapısını kaşıyarak, tamamen kutuplaştırma siyasetine endekslemesiyle adeta ortadan ikiye yarılrken, değişen toplumsal yapı seküler cenahı şimdiye dek kolektif hafızasında hiç sahip olmadığı türde ve yoğunlukta bir duygulanıma sürükledi. Muhafazakâr/İslamcı kesim, değişen merkez-çevre ilişkileri çerçevesinde, çevreden merkeze yerleşir ve merkezin, dolayısıyla Türkiye'nin kurumsal yapısının değerlerini dönüştürürken bu değişim seküler cenahta merkezden çevreye savrulma ve yeni ideal yurttaş tipinin kapsam alanı dışında kalmaya bağlı yeni bir ruh hali doğurdu. En kapsamlı şekliyle “azınlıklaşma duygusu” ifadesi eşliğinde dile getirdiğim bu ruh hali kendi kimliğini mağdur bir kimlik olarak süzen ve toplum içerisinde zımnen ikinci sınıf vatandaş pozisyonuna düştüğünü kabul eden bir dışlanma psikolojisiyle; bu dışlanmanın kendisine yönelik her türlü hak mahrumiyetini ve şiddet eylemini meşru kıldığını duyumsayan bir korku ve tehdit algısı doğurdu. Görüşmecilerin ifadeleri de toplumun muhafazakâr/İslamcı kesiminin üst siyaset kurumları aracılığıyla kendisini toplumsal yapının çeperine ittiğini düşünen, karşı kutbu düşman olarak görebilen, düşmanın canına kast edebileceğini dahi hissedenden ve adeta boşlukta salınan umutsuz ve çaresiz bir duygu durumu anlatısı sundu.

Seküler kesime yönelik bu tespitleri ve çıkarımları sıralarken bir yandan aklımıza şu soruyu getirmeliyiz: Gerçekten de Türkiye siyasetinde ve toplumunda yaşanan makro dönüşüm ve bu dönüşüm karşısında seküler cenahta ortaya çıkan duygulanımlar böylesine direkt, pürüzsüz, içerisinde hiçbir itiraz, isyan, karşı koyuş barındırmayan bir sürecin çıktısı olarak mı okunmalıdır? Şüphesiz bu soruya olumlu bir cevap vermek bizi fazlasıyla tek boyutlu, derinleşemeyen ve ortaya çıkan duygusal, kültürel ve politik dönüşümler ile kitlesel göç arzusunu kavrama imkânı bırakmayan bir bakışa; toplum

içerisindeki failleri yapının azameti karşısında ilk elden yok sayan, faillerin gücünü idrak etmekte aciz, son derece indirgeyici bir analize mahkûm edecektir. Seküler cenahın bugünkü umutsuz ve çaresiz kolektif ruh halini anlamaya çalışırken, üst siyaset alanı ve muhafazakâr toplumca üretilen dönüşüm dinamiği kadar, Türkiye'nin yaşadığı bu sistematik dönüşüme karşı koyan, ses çıkaran itirazları da kavramak ve –bölüme adını veren- faillik kaybının nasıl süreçler ertesinde geliştiğini ortaya koymak gerekmektedir. Bir önceki bölümdeki tehdit algısına ve korkuya bu bölüm içerisinde eklenenecek olan umutsuz, çaresiz, inançsız duygu durumunun tahlili ancak ve ancak seküler kesimin itirazları ile mücadelesinin ve bu itiraz ile mücadelenin arzu edilen kazanımları sağlayamamasının yarattığı hayal kırıklığının ihtiyatlı bir şekilde değerlendirilmesiyle sağlanabilir. Yine yurt dışına göçün en hararetli şekilde tartışıldığı mecralardan biri olan Ekşi Sözlük'teki “Türkiye’den S.ktir Olup Gitmek” başlığında göç etmek isteyen gençlere yine seküler gençler tarafından yöneltilen en büyük özeleştirinin mücadele/mücadele eksikliği etrafında cereyan etmesi; umudunu kaybeden ve çareyi yurt dışına göç etmekte bulan gençlere yönelik “hain” gibi ifadelerin sıklıkla yakıştırılarak Türkiye’de kalıp mücadele edilmesi gerektiğinin sert bir dille öğütlenmesi bu çalışmanın temel sorunsalı olan gençlerin yurt dışına gitme sebeplerini anlamak için de çok kritik bir öneme haiz. Dolayısıyla bu bölüm boyunca ilk olarak seküler gençlerin hem kendi kişisel hem de kolektif olarak ülkedeki geleceklerine dair umutlu oldukları momentler hatırlatılacak; daha sonrasında çok yakın bir geçmişte var olan bu umudun bugün nasıl umutsuzluk, inançsızlık, hayal kırıklığı, sinizm, yılgınlık, korku gibi formlarda olumsuz bir karakter kazandığının analizi yapılacak. Fakat bu çabaya girişmeden evvel seküler gençlerin deneyimlerini analiz ederken çok yardımcı olacağını umduğum Alman sosyolog Albert Hirschman’ın kuramsal çerçevesine bir bakış atacağız. Söz konusu kavramsallaştırma seküler gençlerin neden bugün tek seçenek olarak göçe muhtaç hissettiğini, itiraz etmektense gitmeyi neden yeğlediğini anlamamıza imkân tanıyacak.

2. 1. ALBERT HIRSCHMAN’IN KAVRAMLARI: LOYALTY, VOICE, EXIT

Hirschman’ın “Loyalty, Voice, Exit” modeline bugün itibariyle daha çok göç çalışmalarında başvuruluyor olmakla birlikte, başlangıçta piyasa, toplumsal kurumlar ve

ulusal hükümetler ile ilişkilerinde insan davranışlarını anlamak üzere tasarlanmış bir modeldir¹⁵ (Hirschman, 1970, s. 43). Pfaff ve Kim'in (2003, s. 403) işaret ettiği üzere,

Modelin tüketici davranışı ile ürün arasındaki ilişkisini inceleyen piyasa versiyonunda tüketici, üretici firmanın kötü bir performansı ile karşılaştığında ve ürünün kalitesinde düşüş gördüğünde üç seçeneğe sahiptir: Gelecekteki üründe yaşanacak bir ilerleme/düzelme ya da kötü performansı tolere edebilecek bir ödül beklentisiyle ürüne sadık kalmak ve üretici firmayla *sadakat* ilişkisini sürdürmek; şikâyetlerini dile getirerek daha iyi bir ürün talebiyle üretici firmaya *itiraz etmek*; ürünü kullanmayı sonlandırmak ve daha iyi ürünler ürettiği kanısında olduğu bir başka firmaya geçerek mevcut firmayı *terk etmek*.

Göç çalışmalarında ise bu model yurttaşların memnuniyetsizlik yaratan bir durumla karşılaştıklarında mevcut durumlarını muhafaza ederek devletle *sadakat* ilişkisi gütme; memnuniyetsiz duruma yönelik şikâyetlerini ve rahatsızlıklarını dile getirerek *itiraz etme*; veyahut yaşanılan ülkeden ayrılarak bir başka ülkeye göç ederek *terk etme* stratejilerinden birini uygulayabileceklerini dile getirir (Hirschman, 1970, s. 43). Exit, Voice, Loyalty modellemesinde akademik literatürde görece daha az önem gösterilen ve diğer iki kavrama göre daha muğlak kalan kavram 'sadakat'tir (Hoffmann, 2008, s. 7). Ancak kendi başına diğer ikisi kadar önem kazanmamış olsa da, sadakat, bireylerin itiraz etme ya da terk etme seçeneklerinden hangisine başvuracağını belirlemelerinde önemli bir rol oynar. Buna göre ülkelerine bağlılık hissi azalmış bireyler terk etme seçeneğine meyilliyken; yüksek düzeyde sadakat duyumsamasına sahip bireyler itiraz etme seçeneğine başvuracaklardır (Hirschman, 1993, s. 197).

Alman sosyolog, itiraz etme-terk etme seçeneklerinin karşıtlığını ölçerken terk etme seçeneğinin güçlü varlığının itiraz etme seçeneğini bastıracağı fikrindedir ve bunu "terk etme seçeneğinin varlığı itiraz etme sanatının gelişimini köreltebilir" şeklinde ifade eder (Hirschman, 1993, s. 176). Aynı zamanda, Hirschman'da, itiraz politik, kamusal ve aktif bir eylem olarak tanımlanırken, terk etme apolitik, kişisel ve pasif bir eylem biçimi olarak tariflenir. Terk etme seçeneğini yurttaşlığa bir tehdit olarak algılayan, itiraz etmeyi politik bağlılığın bir biçimi olarak kavrar ve ideal yurttaşlığın karşılığı olarak işaret eder (Adnanes, 2004, s. 809). Öte yandan itiraz seçeneğine, terk etmeye kıyasla daha yüksek bir ahlaki değer biçse de, baskıcı rejimlerde itiraz seçeneğinin bireylere ödeteceği bedelin terk etme seçeneğinde ödenecek bedele kıyasla daha yüksek olabileceği ve buna bağlı

¹⁵ Girişte de belirttiğim üzere, bu kavramsallaştırmayı Türkçeleştirirken loyalty terimini sadakat; voice terimini itiraz etme; exit terimini ise terk etme terimleriyle karşılayacağım.

olarak bireylerin terk etme seçeneğine daha kolay yönelebileceği şerhini de düşer (Hirschman, 1970, s. 39). İtiraz seçeneği ancak terk etme seçeneğinden arta kalan bir seçenek olarak, bir başka ifadeyle terk etme seçeneğinin yokluğunda veya büyük bir risk taşınması sonucunda belirir (Pfaff & Kim, 2003, ss. 404-405).

Exit, Voice, Loyalty modellemesiyle Doğu Almanya Cumhuriyeti'nin deneyimine bakan Hirschman (1993, ss. 178-186), ülke tarihinde terk etme seçeneğinin itiraz etme seçeneğine kıyasla neden daha güçlü bir şekilde yaşandığını anlamaya çalışır. Bu bağlamda öne çıkardığı husus Doğu Almanya'nın Batı Almanya'ya coğrafi ve kültürel yakınlığıdır. Doğu Alman vatandaşların Batı Almanya gibi daha büyük, daha özgür, daha zengin bir komşuya göç etme ihtimallerinin olması kitlelerin itiraz seçeneğinden terk etme seçeneğini tercih etmesinin zeminini hazırlamıştır. Doğu Almanya'da tek kayda değer huzursuzluk tezahürü Berlin'de 1953'te patlak veren ve tüm ülkeye yayılan işçi ayaklanmalarıdır. Ancak ayaklanmanın başarısızlıkla neticelenmesiyle, diğer Doğu Bloku ülkelerinin deneyimlerinden farklı olarak, 1989'a dek direniş ve muhalefet minimal düzeyde seyretmiştir. Dolayısıyla 1953 ayaklanmasının yarattığı hayal kırıklığı -zaten Batı Almanya'nın varlığı nedeniyle itiraz etmektense göç etmeye çok daha meyilli olan- kitlelerin tamamen terk etme seçeneğine yönelmesinde önemli bir eşik olmuştur. Berlin Duvarı'nın inşası göç etmeyi zorlaştırsa da, bir umut olarak dahi Batı'ya kaçma imkânı canlı tutulmuş ve göç etme umudunun varlığı itiraz eğiliminin zayıf kalması sonucunu doğurmuştur.

Takip eden bölüm de Doğu Almanya'nın deneyimine benzer şekilde Türkiye'nin deneyimini ele alacaktır. Son 10 yıldaki hangi momentler ve deneyimlerle seküler gençlerin devlet ve toplumla kurdukları ilişkide sadakatten itiraz etme boyutuna geçildiğinin izini sürecektir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak Cumhuriyet mitinglerine, devamında ise Gezi direnişine odaklanacağız.

2. 2. TÜRKİYE'NİN YAKIN DÖNEMİNDE KOLEKTİF MUHALİF MÜCADELE

2. 2. 1. Cumhuriyet Mitingleri

Çalışmanın önceki bölümlerinde paylaştığımız üzere, seküler gençlerin ve daha genel bağlamda toplumun seküler kesiminin devletle kurdukları ilişkinin Cumhuriyet Devrimi'nden en erken AKP'nin iktidara geldiği 2002 yılına, en geç ise laik rejimin çok büyük bir tehdit altında algılandığı 2007 yılına dek bir sadakat ilişkisi düzleminde cereyan ettiği söylenebilir. Türkiye, 4 Kasım 2002'de AKP'nin tek başına iktidarına uyanırken, siyasal İslam'ın Kemalizm'in hegemonyasını kıracağı endişesi ortaya çıkmıştır. Çünkü her ne kadar Milli Görüş gömleğini çıkardığını iddia etse de, bu endişeyi yaşayanların gözünde AKP siyasal İslamcı bir parti olmaya devam etmektedir (Kabakçı, 2011, s. 96). Ancak hem AKP'nin ilk döneminde “muhafazakâr demokrasi” şeklinde tanımlanan ve toplumdaki temel siyasi örgütlenme yapısının İslami yaşam tarzının gerekleri ile belirlenmeyeceğini ifade eden ideolojik ve toplumsal perspektifi (Doğanay, 2007, ss. 68-69) hem de rejim muhafızlığıyla devletin niteliğini ve kurumsal kimliğini belirleyen ordunun, yüksek yargının ve yüksek bürokrasinin güvencesiyle seküler kesimde bu endişenin çok da travmatik bir boyuta erişmediği şerhi düşülebilir (Gürpınar, 2016, ss. 304-305). Dolayısıyla 2002 seçimleriyle birlikte endişe ve tehdit hâsıl olsa da, AKP henüz doğrudan sahibi olmadığı ve hatta sahiplik gibi bir iddiada dahi bulunmadığı için devleti kendi alanının ve hegemonyasının dışında görmeyen seküler kesimde sadakat ilişkisi korunabilmiştir. AKP iktidar alanına yerleşmiş olsa da devlet ve devletin kurumsal yapısı hala seküler kesimin ve geleneğin alanına aittir; haliyle ortada ciddi bir kopuş yaratacak bir sebep yoktur.

Bu görece ılımlı havayı puslu bir evreye sokan ve o güne dek devam eden sadakat ilişkisinde ortaya çıkan ilk kırılma ile kolektif itiraz sesinin ise Cumhuriyet mitingleriyle birlikte duyulduğu söylenebilir. Kabakçı'nın (2011, s. 97) dile getirdiği gibi, 2002'den beri yaşanan söz konusu politik antagonizma Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in yerini kimin alacağı sorunsalıyla ete kemiğe bürünmüştür. İlk Cumhuriyet mitingi o dönem gerçekleşecek olan Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden iki hafta önce 14 Nisan 2007'de Anıtkabir'de düzenlenmiş; mitinglere rağbet son derece yüksek olmuştur. Ankara'da düzenlenen mitingi ise İstanbul, Manisa, Çanakkale ve İzmir mitingleri izlemiştir (Wikipedia, t.y.) Mitinglerin tertip edilme nedeni Cumhurbaşkanlığı makamına Milli Görüş kökenli, eşi türbanlı, AKP'li birinin seçilme ve Kemalist ideolojinin yerini AKP'nin öncülük ettiği yeni bir hegemonyanın alma ihtimalinin yarattığı endişedir. Mitinglerde temel olarak şeriata, irticaya ve laiklik karşıtlığına yönelik bir tepkisellik dile

getirilmiş; Cumhuriyet değerlerinin korunması gerekliliği vurgulanmıştır. (Kabakçı, 2011, s. 102). Ancak mitinglerin ardından 22 Temmuz 2007’de yapılan genel seçimlerde AKP %47,6’lık rekor bir orana ulaşarak oylarını arttırmış; CHP ise DSP ile seçim ittifakına girmesine karşın %20,8’de kalmıştır. AKP’nin genel seçim başarısını takip eden süreçte de 28 Ağustos 2007’de Abdullah Gül cumhurbaşkanı seçilmiştir.

Cumhuriyet mitingleri, AKP’nin genel seçimde oy oranını arttırması ve Abdullah Gül’ün Cumhurbaşkanlığı makamına yerleşmesiyle amacına ulaşamamıştır. Fakat amacına ulaşsın veya ulaşmasın, başarı kazansın veya kazanmasın, Cumhuriyet mitingleri seküler yurttaşların devletin dönüşen yapısına karşı sesini yükseltmesiyle, ilk defa devlet mekanizmasıyla sadakat ilişkisini kırarak karşı karşıya gelmesiyle Türkiye’nin yakın dönemdeki siyasal tarihinin en önemli gelişmelerinden biridir. Cumhuriyet mitingleriyle birlikte muhafazakârlaşan devlet ile seküler toplum arasındaki mesafenin git gide açıldığı ve seküler kesimin devlet ile olan ilişkileneşinin bundan böyle daha çok itiraz etme edimi içerisinde kurulduğu bir dönem ufukta belirmiştir. Cumhuriyet mitinglerinin karşılık üretmemesi, Ergenekon ve Balyoz türevi davalarla ordunun siyasi aktör vasfını kaybetmesi ve AKP’nin girdiği her seçimden büyük başarı kazanıp iktidarını pekiştirerek çıkmasıyla AKP’nin adeta kabuk değiştirildiği bir dönem başlamıştır.

2011 sonrasında ise siyasal ve toplumsal baskının en yalın haliyle sergilenmesinde beis görülmemiştir. Parti yurttaşların hayatını muhafazakâr tarzda şekillendirmek ve bu muhafazakâr politikalara yönelebilecek muhalefeti bastırmak için dozu sürekli artan bir otoriterizme başvurmuştur. Rejim hem daha açıktan otoriter hem toplumsal açıdan daha muhafazakâr hale gelmiştir (Yörük ve Yüksel, 2015, s. 143). Recep Tayyip Erdoğan’ın şahsında cisimleşen ve devletin adeta tek sahibine dönüşen AKP otoriter ve muhafazakâr bir hınç siyaseti izleyerek toplumun büyük çoğunluğu seküler mensubiyete sahip muhalif kesimleriyle hiç olmadığı kadar büyük bir hesaplaşma içine girmiştir. Ancak AKP’nin söz konusu baskıcı ve agresif erk etme biçimi karşı kutupta da büyük bir itiraz ve direnişle karşılaşacaktır.

Doğrudan seküler bir direniş sayılamayacak olsa da Tekel işçilerinin aylar boyu süren emek mücadelesi; üniversitelerde çok kısa bir süre içinde yoğunluğunu arttıran öğrenci protestoları veya Egemen Bağış’ın U2 konserinde yuhalanması, Recep Tayyip Erdoğan Türk Telekom Arena Stadı’nın açılışında Galatasaraylı taraftarlarca ısıklanması gibi

seküler kesim ile AKP'li yönetici kadroların doğrudan girdiği etkileşimlerdeki tepkiler toplumun muhalif kesimlerinden yükselen isyan ve itiraz dalgaları olarak kendini göstermiştir. Yörük ve Yüksel (ss. 142-144) de, benzer şekilde, protesto olaylarının sayısının Gezi olaylarından önce git gide arttığını ifade ederler: Siyasi eylem sayılarındaki rakam, Temmuz 2012'de 60'tan Eylül ve Aralık 2012 arasında 100'e; Ocak 2013'te 150'den Mart'ta 200'ün üzerine; Mayıs'ta 250'ye ve Haziran'da da 400'e kadar çıkmıştır. Her geçen gün artarak yükselen huzursuzluğun ve biriken muhalif enerjinin sonucunda seküler kesimin tarihindeki en gür itiraz çığılığı ise 2013 yazında duyulacaktır. Bu bakımdan Gezi temelden yoksun, anlık bir patlama değildir. Bilakis önceleyen yıllarda altı her geçen gün daha da kaynayan bir arka plana ve toplumsal birikime sahiptir. AKP'ye ve Recep Tayyip Erdoğan'a yönelen toplumsal huzursuzluk Gezi'nin öncesinde farklı formlarda kendisini belli etmiş, Gezi'nin adeta habercisi olmuştur.

2. 2. 2. Gezi Direnişi

Gezi direnişine yol açacak tartışmalar iktidarın Taksim Meydanı'nın yayalaştırılması, Atatürk Kültür Merkezi'nin (AKM) yeniden yapılması, Gezi Parkı'nın yer aldığı alana Osmanlı dönemi yapıtlarından Topçu Kışlası'nın yeniden inşa edilmesi ve Taksim Cami'yi içeren dört ayaklı projesinin hayata geçirilmesi uğruna atılan ilk girişimle başlamıştır (Kongar, 2013, ss. 14-15). 27 Mayıs 2013 akşamı iş makinelerinin Gezi Parkı'na girmesiyle parkın bir duvarı yıkılmış ve ağaçlar yerinden sökülmüştür. İş makinelerinin ağaçları sökmeye başladığını duyan bir grup aktivist genç ise parkı koruma amacıyla gece saatlerinde Gezi Parkı etrafında toplanmaya başlamıştır. İstanbul'un kent kültürü ve hafızası açısından büyük değer taşıyan bir parka yalnızca çevreci bir duyarlılıkla sahip çıkan az sayıda gence uygulanan ve son yıllarda olduğu şekliyle hemen her türlü itiraz sesini bastırmak için seferber edilen polis şiddeti ise çevreci bir direnişin tüm ülkeyi kapsayan bir halk isyanına dönüşmesine yol açmıştır. Bu bağlamda polis şiddeti ilk olarak olayların ikinci gününde "Kırmızılı Kadın" olarak simgeleşecek araştırma görevlisi Ceyda Sungur'un yüzüne çok yakın mesafeden sıkılan biber gazıyla kendisini göstermiş; Gezi'ye kitlelilik kazandıracak kırılma anı ise 30 Mayıs Perşembe sabahı saat 05.00 sularında Gezi Parkı'nda üç gündür nöbet tutan gençlere karşı yapılan ve polis ile zabıta işbirliğinde gerçekleşen saldırı olmuştur. Çevik kuvvet ekipleri,

gençlerin ağaçların kesilmesine yönelik bir girişime karşı koymak amacıyla nöbet tuttıkları parka, attıkları biber gazlarıyla taarruza geçerken, gençlerin uyumak için kullandıkları çadırlar ve kişisel eşyaları İstanbul Belediyesi'ne bağlı zabıtalara ve polislerce ateşe verilmiştir. Bu acımasız saldırının görüntülerinin sosyal medya aracılığıyla dolaşıma girmesi ise uzun süredir muhalif tabanda biriken enerjinin ve hiddetin patlamasına yol açmıştır.

Devlet şiddetinin toplumun muhalif kesimlerine karşı hayatın olağan bir pratiğiymişçesine uygulanması ve çadırlara yapılan baskınla birlikte vicdanları sessiz kalamayacak ölçüde etkilemesi Gezi kitlesini sokağa döken sebeplerden bir tanesiyse, diğer ikisi de otoriter politikalar ile muhafazakâr toplum ve kültür istikametidir. Gezi'ye dair ilk kapsamlı akademik analizi yapan Keyder (Aktaran: Yörük ve Yüksel, 2015, s. 136) de, eylemleri anlamanın en iyi yolunun, AKP ve lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın "neoliberal otoriterliği"nin kapalı ufkundan hoşnutsuzluk duyan ve özlemleri ile taleplerini sokağa taşıyan nevezuhur orta sınıfı anlamaktan geçtiğini ifade etmektedir. İnel (2013) ise, Gezi'yi bir "haysiyet ayaklanması" olarak tanımlamaktadır. Bu bakımdan Gezi, mütecaviz ve mütehakkim siyaset yapma tarzını, hor gören üslubu hazmedemeyenlerin, yurttaş haysiyetlerinin zedelendiğini düşünenlerin ayaklanmasıdır. Tayyip Erdoğan'ın icraatlarının demokratik meşruiyet sınırlarını aşması ve arkasında seçmenin yarısının olduğuyla övünerek seçmenin diğer yarısını dışlamasının karşılığıdır. Söz konusu haysiyet zedelenmesine, yurttaşların yaşam tarzlarına yönelik müdahale algısı da ekleniyordur. Gezi, bu açıdan ayrıca, yaşam tarzını az veya çok tehdit altında hisseden insanların güvenlik hislerini yitirmesinin de bir sonucudur. İnel'e benzer şekilde Ayata (2014, s. 23) da, Gezi'nin içsel dinamiğini bir tür kültür çatışması olarak yorumlar. Eylemcilerin çatıştıkları iktidarca kendilerine dayatılan ataerkil, buyrukçu, muhafazakâr kültür ve siyasettir. Gençlerin isyanının altında, "Yaşam tarzıma dokunma, değerlerimi aşağılama" tavrı yatmaktadır. AKP'nin, siyasal özgürlük kısıtlamasının yaşam tarzına yönelik çok yönlü müdahalelerini şu şekilde özetlemektedir:

Muhafazakâr, ataerkil kültürel değerler ve toplumsal ilişkiler otoriter yönetim uygulamaları ile iç içe geçiyor. Devlet bireyin tercih alanlarına müdahale ediyor. Diğer bir deyişle siyasi iktidar yalnızca hak ve özgürlükleri bastırmak, engellemekle kalmayıp kendi değerlerine uygun bir toplumsal düzen anlayışını, yaşam tarzını ve kültürel kimliği devlet gücünden de yararlanarak topluma dayatmaya çalışıyor. Hükümet kişinin serbest zamanına el koyuyor, aileyi düzenlemeye kalkıyor, kimin nasıl yaşayacağını belirlemeye çalışıyor. "Ben kendi hayatımı yaşamak istiyorum"

diyenlere, “Senin hayatın yanlış, doğrusunu ben sana öğreteceğim” deniyor (Ayata, 2014, s. 24).

Dolayısıyla belki ilk başta Gezi yalnızca bir grup aktivist gencin bir parka sahip çıkmak üzere başlattığı farkındalık eylemi olarak harekete geçse de; sonrasında polis tarafından uygulanan şiddetin tanıklığında eylem de yalnızca bir çevre protestosu olarak anlaşılmaktan çıkacak, ayrıca AKP’nin otoriteryan söylemine ve muhafazakâr yaşam tarzı politikalarına karşı çok güçlü yükselen bir itiraz çılgınlığına dönüşerek halk isyanı formunu alacaktır.

O dönemde yapılan iki kamuoyu araştırması da topladıkları bulgularla bu yargıyı delillendirmektedir. Bu çalışmalardan ilki Gezi Parkı eylemcilerine hangi gerekçelerin direnişe katılım göstermelerinde etkili olduğunu sorarken cevapların %92,4’ü Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın otoriter tavrının; % 91,3 polisin uyguladığı orantısız gücün; %91,1’i ise demokratik hakların ihlal edilmesinin etkili olduğu sonucuna ulaşır. Öte yandan ağaçların kesilmesinin etkili olduğu cevabını verenler ise yalnızca %56,2 oranında kalmaktadır (HaberVesaire, 2013). KONDA tarafından yürütülen bir ikinci ankette¹⁶ ise “Neden Gezi Parkı’nda yer aldınız?” sorusuna katılımcıların %58,1’i özgürlüklerin kısıtlandığını düşündüğü; %37,2’si AKP’ye ve politikalarına karşı olduğu; %30,3’ü ise Erdoğan’ın açıklamalarına ve tavırlarına tepki nedeniyle alanda yer aldığı cevabını verir. “Yalnızca ağaçların sökülmesi” cevabını verenlerin oranı ise dördüncü sırada kalarak eylemcilerin sadece %20,4’ü tarafından sebep olarak gösterilmiştir (Aktaran: Kongar, 2013, s. 32). Her iki çalışmanın niceliksel verilerinin de ortaya koyduğu üzere, Gezi çevreci bir direniş olarak başlasa da ilerleyen süreçte çevreci duyarlılığı fazlasıyla aşan çok daha makro ölçekli bir perspektif kazanır.

Gezi’yi var eden koşullar ve direniş günlerindeki kilometre taşları ana hatlarıyla bu şekilde sıralanabilir. Bu çalışma Gezi’yi doğrudan odağına alan, Gezi’yi anlamaya ve anlatmaya çalışan bir çalışma değil şüphesiz; öte yandan dönem gençliğine yönelik bir çalışma yürütürken bunu Gezi’den bağımsız gerçekleştirmek de pek mümkün değil. Bu bağlamda, gençlerin -umutsuzluk, mutsuzluk, hayal kırıklığına uğramışlık, yenilmişlik, korku ve benzeri ifadelerle aktardıkları- duygu durumlarını ve psikopatolojik hallerini anlama çabası güderken, sözü geçen umutsuzluk ve benzeri duygulanımların evveliyatını

¹⁶ Bu anket, profesyonel bir anket şirketi olan KONDA tarafından yürütüldü ve 6-7 Haziran’da Gezi’ye katılan 4 bin 411 eylemcilerle yüz yüze görüşerek yapıldı.

da kavramak gerekmekte. Belki bugün duygu durumlarını anlatmak istediklerinde olumsuz sıfat sağanağına kapılmadan kendilerine bir bakış atamıyorlar; ancak kişisel ve kolektif tarihleri hep mi umutsuz ve karamsar bir seyir izliyor?

Doğu Almanya'da neden terk etme seçeneğinin itiraz etme seçeneğine göre çok daha güçlü şekilde var olduğu sorusunun peşine düşerken, Hirschman'ın (1993, ss. 178-186) Doğu Alman vatandaşların Batı Almanya gibi daha büyük, daha özgür, daha zengin bir komşuya göç etme ihtimallerinin mevcudiyetini ve ülkede meydana gelen tek itiraz etme tezahürü olan 1953'teki işçi ayaklanmasının başarısızlıkla neticelenmesiyle yaşanan hayal kırıklığını işaret ettiğini aktarmıştık. Okumakta olduğunuz metnin ilerleyen bölümünde, Hirschmancı terminolojiyi hatırlayıp Doğu Almanya örneğine bakarak, Türkiye'de bugün çok güçlü bir şekilde yaşanan terk etme seçeneği öncesinde gençlerin umut taşıdıkları ve itiraz etme yönünde hareket ettikleri bir dönem olup olmadığını anlamaya çalışıyor ve şu sorulara cevap arıyor: Nasıl oluyor da Türkiye'de terk etme bugün bu derece güçlü bir seçenekken itiraz sesi pek de işitilmez haldedir? Gençler göç etmeyi bir çözüm olarak hayata geçirirken yerine neden yaşamlarını dönüştürme çabası güdecek kolektif mücadele seçeneği güçlü bir olgu olarak belirmemekte, benimsenmemekte ve deneyimlenmemektedir? Evet, bir göç arzusu ve dalgası şu an itibariyle sosyal bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır; fakat terk etme eğiliminden önce gençler itiraz sesi yükseltmiş, mücadele çabası göstermiş midir? Eğer ki mücadele ve itiraz yönünde bir ses çıkardılarsa, söz konusu itiraz sesi bugünkü göç arzusunu anlamada nasıl bir etkiye sahiptir?

2. 2. 3. Kolektif Mücadeleye İnançsızlık

Görüşmecilerimin deneyimlerine geçmeden evvel -girişte de belirttiğim gibi onlara benzer demografik özellikler gösteren, toplumsal olaylar ve siyasal gelişmelere karşı benzer duygusal/politik refleksler üreten aynı dönemin bir genci olarak- Gezi'ye dair kendi kişisel deneyimimi paylaşmak istiyorum. Bunun da Gezi öncesindeki duygu durumunu kavramak adına iyi bir öngörü kazandıracağını umuyorum. Gezi'den birkaç hafta önce -Gezi sırasında Ankara'da birlikte alanda bulunduğumuz, bu çalışmanın görüşmecilerinden de olan- Emre ile Türkiye'deki politik iklimin nasıl değiş(tirile)mez olduğu ve otoriter-muhafazakâr AKP iktidarının buyruğu altında yaşamayı sineye

çekmekten öte pek de bir seçeneğimiz olmadığı ekseninde, son derece karamsar bir muhabbet tuttuğumuzu hatırlıyorum. Çok derin hoşnutsuzluklarımız ve rahatsızlıklarımız olmakla birlikte buna karşı herhangi bir mücadele yöntemini akla dahi getirmeyen ve koşulsuz teslimiyet bayrağını göndere çeken bir yenilgiyi kabullenmiştik. Bize inanç ve umut sağlayacak, bizi eyleme kuvvetiyle donatacak herhangi bir ışığa sahip değildik. 60'lar ve 70'ler deneyimini yaşamış, hayatına parçası olduğu politik mücadeleyle anlam katmış, kimilerimizin annelerini ve babalarını da içeren bir üst kuşak evvelinde apolitik olarak yerdikleri biz gençlere karşı Gezi sırasında övgü dolu sözlerle hakkımızı teslim ederken büyük bir şaşkınlık yaşıyordu: Nasıl da odasından çıkmadan tüm hayatı bilgisayar ekranına bakarak geçen, siyasal alana hiçbir şekilde katılım göstermeyerek politik angajman taşımadığı, angajmanın ötesinde herhangi türden politik ilgi dahi duyumsamadığı, toplumsal kolektif arzulardan öte konformist bireysel yaşam tahayyüllerine sahip, kendi yaşamına yabancılaşmış varsayılan gençler böylesine bir isyanı örgütleyebilmişti? Hiç beklenmedik bir sosyal gruptan hiç beklenmedik bir isyanın örgütlenmesi her anlamda şaşkınlık vericiydi. Ancak bu şaşkınlığın sadece üst kuşakla sınırlı kalmadığı, alanda doğrudan yer almış veya almamış pek çok genç tarafından da hissedildiğini açık yüreklilikle itiraf etmeliyim. Sanki birkaç hafta öncesine dek toplumsal konumundan ve politik yaşamından umudunu tümüyle kesen bizler değilmişiz gibi Gezi'yle birlikte adeta zihinsel ve duygusal olarak yeniden hayata dönmüş, dünyayı bambaşka bir halet-i ruhiyeyle kavrayan gençler haline gelmiştik. Alanda gerçekleştirdiğim görüşmeler de Gezi'nin –altını çizmekte yarar görüyorum, sonrasının değil, sadece Gezi'nin- aynı benim gibi bir umut momentini ve çok güçlü bir itiraz uğrağı olarak hatırlandığını gösterdi. O günlerde diğer gençler de Emre ve benim yaşadığıma benzer bir duygu durumu dönüşümü yaşamıştı. Gezi sırasında Hacettepe Üniversitesi'nde lisans öğrencisi olan ve görüşme yaptığımız vakitler Antalya'da yaşayan, görüşmemiz öncesinde de Antalya'dan Ankara'ya gelen İrem de bu gençlerden biriydi. İrem'e yakın Türkiye geçmişinde umutlu olduğu bir dönem hatırlayıp hatırlamadığını sorduğumda Gezi'yi çağırdı:

Gezi'de bayağı serseri mayın gibiydim. Kendi adıma çok umutluydum. Bir hafta gittim, aktif katıldım, bağırdım ettim. Sorumlu hissediyordum. Bir gün gittim mesela, bir gün katılayım en azından, kendimi göstereyim, orada olayım diye. Sonra ertesi gün bir daha gitme gereği duydum. Hatta ertesi hafta final haftam falandı. Orada olmak hoşuma gidiyordu. Sanki böyle genel bir ideolojik histe değil de, böyle birine yardım ediyormuş gibi hissediyordum,

kendim gibi düşünen herhangi birine. İnsanlara, hayata yaklaşım konusunda kendim gibi düşünen insanlarla yan yana durduğumu hissettim ilk defa, o güzel bir şeydi. Öyle insanlarla da tanıştım. Böyle hiç tanımadığın ama senin gibi olan biriyle yan yana koşmak falan güzel bir şey aslında. Bir hafta katıldım, sonra bitti zaten. O olayların en çok kabardığı dönemler geçti. Gerisini gördük, kötü olaylar, ölümler, cezalar... Sonra işte şu zaten arada çok hatırlamak istemediğim şeyler oldu, patlamalar, hatta gelirken çok kötü hissettim, o garın oradan geçerken. Öyle bir dağıldım. Hatırlamak istemediğimi fark ettim bir de, Demokrasi Meydanı mıydı adı? Bir anlam da çağrıştırmıyordu. (İrem, 26)

Gezi direnişi, Cumhuriyet mitingleriyle başlayan süreçte sadakatten itiraz etme seçeneğine geçiş yapan seküler kesim için devlet ve AKP ile girilen gerilimde itiraz sesinin en güçlü duyulduğu uğraktır. O güne dek kolektif eylem repertuarına dahi sahip olmadığı öngörülen, büyük çoğunluğunu gençlerin oluşturduğu seküler kesim birkaç büyük şehirde değil, Türkiye'nin tamamında örgütlenen bir direniş büyütür. Yalnızca partizan/politik aktivistlerin ötesinde halkın geniş bir kısmının katılımını kapsayan; herhangi bir yapıya ve kuruma bağlı olmaksızın lidersiz ve örgütsüz bir organik öze sahip; farklı politik aidiyetlerden bireyleri bir arada tutabilen yapısıyla itiraz etme ediminin Türkiye'deki en eşsiz örneklerinden birini sunar. İrem'in aktardıkları da Türkiye tarihinin kitlesel katılımı en yüksek bu itirazın gücünü gençlere aşıladığı umuttan, kolektiviteden ve faillik kazanımından aldığını göstermektedir.

2013 yazı öncesindeki birkaç sene boyunca içine kapanan, bir tür yenilmişlik hissinin buhranı içerisinde yaşamayı kabullenmeye başlayan, ordunun da tasfiyesiyle bir nevi siyasal alanda "sahipsiz kalan" seküler kesim Gezi'yle ilk olarak toplumdan dışlanma çabasına tabii tutuluyor olsa dahi, toplum içinde varsaydığı derecede azınlıklaşmamış olduğunun ayırına varır. Kişisel dünyalarına ve dar çevrelerine hapsettikleri huzursuzluğun ve baskılanmanın yalnızca kendilerinde değil, ancak çok büyük bir toplumsal kitlede rahatsızlık uyandırdığını fark eder. Ne AKP düşündüğü kadar kudretlidir ne de kendisi düşündüğü kadar aciz. Ülkenin en büyük kamusal alanlarında itiraz ederken hem –İrem'in ifadesiyle- "kendi gibi düşünen insanlarla" bir arada böylesine kalabalık olduğunu bilmek hem de her türlü politik kazanım ihtimalinden umudunu kesmişken bir anda kendini kuvvetle muhtemel ilk defa değişim, dönüşüm, metamorfoz gücüne muktedir failler¹⁷ olarak kavramak –bölümün devamında kayıpla

¹⁷ Faillik ifadesiyle düşüncesini, arzusunu, ufkunu, talebini vs. gerçekleştirmek veya bir rahatsızlığını, hoşnutsuzluğunu ortadan kaldırmak için harekete geçen, eylemde bulunan, irade gösteren, inisiyatif alan özneyi işaret ediyorum.

işleyeceğimiz- failliği o aşamada ilmek ilmek örüyordur. İrem'in ifadelerinde failliğin nasıl kuvvetli bir hal aldığına en sarıh ifadelerinden biri de Gezi sırasındaki deneyimini ideolojik bir histen ziyade, bir başkasına yardım etmesiyle yorumlamasıdır. İrem, varlığı ve eylemiyle başkalarının hayatına etki ettiğini, hemhal olduğu insanların yaşamlarında dönüşüm yarattığını duyumsamaktadır. Alandaki varlığı politik-toplumsal dinamikleri ve beklentileri de aşarak, diğer insanların hayatlarına dokunduğunu ve eylemiyle onların yaşamlarına katkı sunduğunu hissetmesiyle zenginleşmektedir.

Gezi'nin gençlerin duygu durumunda yarattığı etkiyi kavramak için üzerinde ısrarla durmak gerekir. Kolektif siyasal tarihi boyunca politik alandaki failliğini orduya ve yüksek devlet organlarına devretmiş seküler kesim için Gezi'deki faillik son derece büyük bir devrimdir. Çoğu zaman Cumhuriyet değerlerinin koruyucusu addedilen ordudan ve yüksek bürokrasi mekanizmalarının yaptırımlarından medet uman seküler cenah ilk defa ateşi kendi varlığıyla yakıyor, mücadele ediyor; değişimi bekleyen değil, doğrudan yapan ve kuran özneler olmaya soyunuyordur. İçine düştüğü sinik çukurdan büyük bir değişimi kendi eylemiyle mümkün kılacağına inandığı bir momente adımını attığını hissetmek de muazzam bir umut ve coşku üretiyordur. Dolayısıyla Gezi'nin sermayesi bilhassa çevreye savrularak kendini toplumsal hiyerarşide görünmez hissetmeye başlamış bir sosyal grubun yeniden doğduğunu duyumsamasında ve daha önemlisi sözü, arzusu, talebi için mücadele verecek, eylemde bulunacak, bedel dahi ödemeyi göze alacak bir karaktere evrilmesindedir. Ancak İrem'in de aktardığı gibi "ölümler, cezalar, kötü olaylar" bu büyük umudun ve inancın yerine hatırlanmak isteyen yeni bir sayfa açacaktır. Barış da Gezi'deki umudunun zamanla nasıl un ufak olduğundan ve şimdi bakınca Gezi'yi nasıl hatırladığından bahseder:

Zaten insanlar alıştı artık, ben sanmıyorum bu ülkede Gezi gibi bir şey olsun bir daha. Zaten o zaman da niye oldu onu da anlamadım. Ben artık asla sokağa çıkmam. Gezi'de çıktık ama bir umudumuz vardı. Şiir gibi, efsane zamanlardı, oyun sahnesi gibiydi, şehri ele geçirecektik, müthişti, müthiş hissediyorduk. Ama Gezi Olaylarından sonra da bütün inancım gitti, bu kadar büyük bir şeyi bile bir harekete çeviremiyorsak demek ki bizim mücadele edebileceğimiz bir platform yok diye düşündüm. Bir şey olmayacağını anladım. Onun gibi büyük bir olayın arkasından bile balon gibi söndüğümüzü görünce hiçbir şey olmayacağından orada net olarak emin oldum. Hiçbir şey hiçbir zaman değişmeyecek dedim. Hepimiz berduş terörist olduk, adımız öyle kondu, bitti gitti. Hiçbir şey olmamış gibi gamsızız. Babam diyor, "Konya'da bir milyon kişi eylem yapardı" diyor, "Pazartesi devrim diye yaşıyorduk biz 80'lerde darbeden önce" diyor. "Sonra ne oldu?" dedim. "Herkes mezun oldu, mühendis oldu" dedi. Olmaz, bizde zor o iş. Bu ülkede küçükük bir çocuk

öldü, Berkin öldü. “Teröristmiş o, taş atmış o” diyor insanlar. Polise taş atıyorsan ölmeyi hak ediyorsun bu ülkede. Melih Gökçek çıktı, “Taş atacak kadar büyüdülerse ölmeyi de hak etmişlerdir” dedi. Bunlar tam çıldırmalık işler. (Barış, 32)

Görüldüğü üzere Gezi'nin gençlerin ruhuna taşıdığı umut ne kadar büyük ise Gezi sonrasında yaşanan umutsuzluk ve hayal kırıklığı da aynı ölçüde büyük çaplıdır. Barış'ın Gezi'ye ithafen “Zaten o zaman da neden oldu anlamadım” vurgusuna dikkat çekelim. Barış baktığı yerden bugün Gezi'yi ancak ve ancak bir tür anomik perspektiften anlamlandır(ama)maktadır. Duyumsanan hayal kırıklığının ve alınan tahribatın boyutu öyle dramatiktir ki, o gün kitleleri sokağa döken umut ve cesaret bugün en çok Gezi kitlesinin kendisine yabancısıdır.

Gezi'nin hedeflerine ulaşip ulaşmadığı veya herhangi bir kazanım sağlayıp sağlamadığı sorusu geniş çaplı bir tartışmayı hak eden bir soru. Gezi Parkı'nın korunması, AKM'nin yıkımının engellenmesi ve Topçu Kışlası projesinin rafa kaldırılması gibi doğrudan etkiler ile -başta Ankara olmak üzere- 2014 yerel seçimlerinde ortaya çıkan görece iyimser tablo, HDP'nin Türkiye partisine dönüşmesi ve akabinde 7 Haziran'da AKP'ye sandıktaki ilk karşı koyuş gibi dolaylı etkilere sahip olduğunu düşünmek mümkün. Ancak Gezi sırasında verilen mücadelenin, en genel hatlarıyla, birbiriyle ilişkili iki hedefinin olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki AKP'nin otoriter ve muhafazakâr siyaset biçiminde bir gerilemeye sebebiyet verilmesidir. Ancak Recep Tayyip Erdoğan'ın “Şu anda evlerinde bizim zorla tuttuğumuz bu ülkenin en az yüzde 50'si var. Biz onlara diyoruz ki aman sabırlı olun” (Hürriyet, 2013a) veya “Ne yaparlarsa yapsınlar, Topçu Kışlası'nı yapacağız” (Milliyet, 2013) türünden gözdağı veren açıklamaları veyahut Erdoğan'ın Tunus dönüşünde Atatürk Havalimanı'nda yaptığı konuşma sırasında AKP'li kitlece atılan “Yol ver gidelim, Taksim'i ezelim” (Hürriyet, 2013b) sloganı Gezi kitlesinin beklentilerinin tartışmaya açılacağı bir toplumsal diyalog ve uzlaşma alanını namümkün kılar. Hem AKP'li devlet kadroları ile seküler halk arasındaki gerilim hem de muhafazakâr kesim ile seküler cenah arasındaki kutuplaşma daha da derinleşir. Sağduyudan ve uzlaşıdan yana değil de zorbalıktan taraf olunmasıyla Gezi direnişi dokuz kişinin hayatını kaybettiği, sayısız insanın yaralandığı ve devletin halkının bir kesimini şiddet kullanarak sindirdiği bir sonla neticelenir. Gezi gibi çevreci ve barışçıl kaygılara sahip bir protesto pratiğinin yurttaşının yaşam hakkını dahi gözüne kestirebilecek derecede orantısız bir devlet şiddetiyle karşılaşması ve devamında bastırılması da seküler

kesimin –İrem’in söylediklerini hatırlayalım- Gezi sırasında kazandığı faillik gücüne inancını yapının azametiyle karşı karşıya gelince yitirmesine, kolektivite duyumsamasını kaybetmesine, kolektif eyleme olan inancının hayal kırıklığıyla sönmelenmesine ve derin bir korkuya saplanıp kalmasına neden olur. İşte tam da karşılaşılan otoriter devlet sureti ve ağır şiddetin bıraktığı travmanın şokuyla direniş boyunca alanda yer almış Barış tarafından dahi Gezi artık tanınmaz, anlam verilemez, yabancılaşmış bir halde hatırlan(ama)maktadır.

Karşılığını canıyla veya vücut bütünlüğünün bozulmasıyla ödeyebileceği raddede bir cezalandırma politikasının varlığıyla karşılaşmanın gençlerde yarattığı korku hissi kamusal alanı mesken tutacak herhangi türden bir politik aktivizm¹⁸ pratiğini hayatından çıkarması neticesini doğurur. Devlet şiddetinin kendisine yönelik en çıplak haliyle böylesine fütursuzca seferber edilmesinin tanıklığıyla da Gezi sırasında donanılan faillik hissiyatı ve kapasitesi tuzla buz olur. Seküler gençler, tam da ilk kez kendilerini politik failer olarak duyumsar ve bir mücadelenin peşine düşme iradesi ortaya koyarken, bunun bir kazanım sağlamadığını, hayatlarında doğrudan değişim yaratacak somut bir yere tahvil edilemediğini ve çok ağır cezalandırma pratikleriyle sindirildiğini görmek muazzam bir inanç ve özgüven kaybına yol açar. Tüm varlığıyla mümkün kılacağına inandığı böylesine büyük bir direnişin ardından evine döndüğünde elinde avucunda bir kırıntı dahi bulamayıp yalnızca ve yalnızca hayal kırıklığına sahip olmak Gezi’yle birlikte kazandığı faillik gücünün ağır bir erozyona uğraması, mücadele yöntemlerine ağır bir küskünlükle sırt çevrilmesi ve geleceğe yönelik umudun yerini karamsarlığa bırakması anlamına gelecektir.

Devletin baskı aygıtlarının ülke çapında belki de en yoğun mesai yaptığı Ankara’da yaşayan Arda ve AKP hegemonyasının en görünür hissedildiği kentlerden biri olan Konya’da yaşayan Gül de gençlerin mücadele biçimleri ve algılarında bugün Gezi’ye kıyasla nasıl bir farklılık yaşandığını iktidarın ve iktidar mekanizmalarının azametine referans vererek anlattılar:

“Düşünüyorsun Deniz Gezmiş, mücadele vermiş, çok güzel. Adamı 24 yaşında astılar. Eee? Neye yaradı ki? “Deniz Gezmiş ölmedi”. Nereye ölmedi? Öldü işte adam. İsmi yaşıyor. İsmi yaşasa ne olur ya? Adam öldü. 24 yaşında, en güzel zamanında öldü adam, adamı öldürdüler. Bunun olmasını da istemiyorum. Bir de o

¹⁸ Aktivizm, insanların yaşamlarında değişim yaratmayı amaçlayan her türlü –bireysel ya da toplumsal, kamusal ya da gayri resmi- beşeri etkinliği ifade eder (Bayat, 2006, s. 18).

zamanki mücadele iyiymiş. İstedğini yapabiliyormuşsun, bulunamıyormuşsun. E şimdi şuradan kaç bakalım, seni direkt mobeseden alırlar, e hadi mücadele et. Edemezsin ki. Bu şartlarda o olmaz. Burada bir şekilde mücadele edebilirsin. Düzen içinde ilerlersin, sen de onlar gibi davranırsın. İşte bir yere gelirsin, vekil olursun, bakan olursun, başbakan olursun; sonra dersin ki, “Ben bu adam değilim” dersin, bir anda düzeni değiştirirsin. Mücadele öyle olur. Ben aktif kalayım, sokakta bağırayım la mücadele yapamazsın yani. O devir bu devir değil. (Arda, 31)

Geçen gün kütüphaneye gittim, ders çalışacağım, yeni açılmış kütüphane. Sağ tarafta bir 15 Temmuz köşesi, sol tarafta “Şehitlerimizi Anıyoruz” panosu, altında 15 Temmuz şehitlerinin fotoğrafı. Sandalyeyi nereye koyacağıma karar veremedim. Hiçbir açıdan kaçışım yok, masanın neresine oturursan otur, oraya bakıyorsun. Bakmak zorunda kalıyorsun. Çalışmadım, çıktım gittim sonra başka kütüphaneye. Sürekli senin dışlandığın bir toplumda ben de burada varım demek istiyorsun, bir şekilde istiyorsun. O anlamda mücadele etme, burada ben de varım deme isteğim var ama bir yandan da ettiğim mücadelenin bir anlamı yokmuş gibi geliyor. Demin de söyledim ya, benim o kütüphaneden çıkmam hiçbir anlam ifade etmiyor. Benim yokluğum onlar için hiçbir anlam ifade etmiyor. (Gül, 26)

İktidar Gezi türevi kamusal alanı mesken tutacak direnişleri orantısız şiddet uygulayarak cezalandırırsun, Arda ve Gül’ün ifade ettikleri yalnızca sokağı değil, hayatın her alanını ve anını hükmü altına almış totaliterleşen bir iktidar yapısı tasvir ediyor. Arda’nın mobese örneğinden yola çıkalım. Arda neden mücadele üretilmediğinden bahsederken devletin gözetim ve denetim imkânlarının karşısında muhalif bir eyleme katılmasını sağlayacak faillik kapasitesini neredeyse gülünç bir acizyet etrafında anlatmaktadır. Kolektif veyahut kişisel acizyeti ile devletin kudreti arasındaki kontrastı da, belki de aklına gelen ilk büyük devrimci figür olan, Deniz Gezmiş’in devlet aygıtı karşısındaki çaresizliğiyle temellendirir. Devletin denetim imkânlarının son derece ilkel kaldığı tarihsel periyotta dahi Deniz Gezmiş 24 yaşında hayatını kaybettiyse, bugünkü iktidarın teknolojik denetim enstrümanları ve totaliterleşen karakterine karşı kamusal alanda kolektif bir aktivizm faaliyeti yürütmek bir yöntem olarak başvurulabilir değildir. Yanı sıra, Arda’ya mücadele ve protestoyla olan ilişkileneşine dair bir soru sorduktan sonra verilen cevabın ölümle böylesine kolay özdeşleşmesi bir yanıyla patolojik değil midir? Deniz Gezmiş’in katlini anarken “Bunun da olmasını istemiyorum” demesi sokak aktivizminin seküler kesimin zihin dünyasında artık ölümle bedel ödemeyi de içerdiğinin nüvesini verir. Kuvvetle muhtemel Gezi’den “miras” şekliyle devlet şiddeti ölümü de içerecek düzeyde aşırılaşmaya eğilimli okunmakta ve bu durumda kamusal alan direnişi de göze alınamayacak ölçüdeki bir risk hududuna varmaktadır.

Hakeza Gül de ufkunu tamamıyla domine eden AKP’nin ideolojik propagandasına maruz kalırken anlattığı deneyiminde iktidarın ona her yerden bakan gözünü görmektedir.

Mekânla girdiği etkileşimde o gözü üzerinde hissetmeden, o gözden saklanır ve sakınır şekilde var olamaz. İktidar her yerdeliğiyle, her yeri kontrol eden kudretiyle sürekli bir gözetim eylemi içerisinde ve sürekli gözetimin varlığı artan otoriteyle birlikte totaliterleşen bir rejim yapısı ve toplumsal yaşam kurmaktadır. Bugün milyonları Gezi’de sokağa taşıyan hoşnutsuzluk ve öfke yine vardır, belki de Gezi öncesinden çok daha katmerlenmişçesine vardır; fakat hem sokak aktivizminin çok ağır şiddet içeren cezalandırma pratikleriyle karşılık bulacağını öngörmeleri hem de iktidarı hayatın her alanını gözetleyerek kontrol altında tutan muazzam kudretli bir yapı şeklinde tasvir ederken kendi faillik güçlerine inançlarını kaybetmeleri mücadele enerjisinin üretimine ve akabinde açığa çıkmasına ket vurmaktadır. Artan denetimin, gözetimin, baskının, şiddet düzeyinin bir sonucu olarak seküler gençler korku ve endişeye hapsolmuş politik öznellikler edinmekte, sokakta gerçekleşecek kolektif mücadele biçimlerinden umudunu keserek herhangi bir kazanım elde edilebileceğine inanç beslememekte ve iktidarla müzakere sırasında itaat etmeyi tek seçenek olarak görmektedirler. “Türkiye’de politik olarak kendini ifade edebiliyor musun?” diye sorduğum Dilara da duyumsadığı yoğun korkunun kişisel yaşamını nasıl etki altına aldığını şu şekilde anlatmaktadır:

Hayır. Benim Twitter’ım falan da yok zaten. Çünkü neden? Korkuyorum. Yarın öbür gün, bildiğim kadarıyla Melih Gökçek mesela şifreni, kullanıcı adını falan istiyormuş, öyle bir durumda benim ne Twitter’ım var, ne Facebook’um var, ne Instagram’ım var. Ben şöyle diyebilirim, “Benim hiçbir şeyim yok” diyebilirim. Şimdi gir benim adıyla Google’a, hiçbir şey çıkmaz. Yok gibi bir şeyim. Ama bu iyi bir şey, bu ülkede iyi bir şey. Tercih ettiğim bir şey. Ne yazık ki öyle. Çünkü korkuyorum. Donduranlar var Twitter hesaplarını, neden donduruyorsun? Korktuğun için değil mi? Türkiye’de günde 10 kişi Twitter’a yazdıkları yüzünden gözaltına alınıyor. Ben bunu hiç yaşamıyorum, ben en baştan korktuğum için yok zaten. [...] Ve zaten işlerin hiçbir zaman bizim istediğimiz gibi olacağına, lehimize döneceğine inanmıyorum, sokağa çıksak dahi. Gezi çok başka bir şeydi, bir şeylere çok yakın olduğumuz bir şeydi, çok tanımlanamayan bir grup vardı. Sonra gerçi sol gruplar aptal aptal, marjinal marjinal kendilerine çekmeye çalıştılar ama çok başka bir şeydi o. Ve o zaman olmadıysa bir daha bir şey olması zor yani. Ben de bu durumda devlete karşı çıkmamaya çalışıyorum. (Dilara, 27)

Korkunun seküler cenahtaki yansıması kimi zaman öyle baskındır ki devlet suretinin önemli figürlerinden biriyle, Melih Gökçek’le girdiği etkileşimde kendini aklamaya çalışırken, masum olduğuna ikna etmeye çabalarken bulur Dilara kendini. Kamusal alandaki fiziksel varoluşu bir kenara bırakalım, sanal bir kamusalılıkta dahi kendini aktif kılmaktan kaçınmaktadır. Korkuyla birlikte failliğin çözülmesinin içselleştirilmiş bir görünümünü sunar. Kendini geri çeker, görünmez kılar, “yok gibi bir şey” olur. Devletin

azameti, cezalandırma politikaları, şiddet tatbiki karşısında sinizme meyleden ve politizasyonla ilişkisini keserek içine kapanan bir reflektir bu. Yine Barış gibi Gezi’de üretilen enerjinin bir kazanım sağlamamasının yarattığı hayal kırıklığıyla her türlü kolektif sokak aktivizmine inancını kaybetmiş, ümitsizliğe kapılmıştır. O günlerdeki enerji dahi bir kazanım sağlamadıysa bir gelecek tasavvuru uğruna mücadele yürütmek beyhudedir. Bu durumda devlet aygıtının muazzam gücü ve Gezi’nin sekülerlerin AKP iktidarı altındaki kaderini dönüştürme becerisindeki noksanlığı göz önüne alarak ona biçilen toplumsal hiyerarşiye rıza gösteren bir konumu sineye çekecektir.

Ankara’daki üniversitelerden birinde doktora öğrencisi olan, aynı zamanda asistanlık da yapan; ancak akademiye yönelen sistematik saldırılar sonrasında akademik bir kariyerdan vazgeçerek idari bir pozisyonda çalışmaya başlayan Özgür ise seküler kesimin duygu durumunda korkudan ziyade yılgınlığın ve inançsızlığın baskın olduğu bir başka boyut sunuyor:

Ben biraz depolitize olduğum bir dönemden geçiyorum. O yüzden daha kendi çevremde, kendi alanımda... Eskiden daha fazla yazma çizme moduna girerdim. Solfasol’e yazdığım, 40 Kişi vardı orada konuşuyorduk, bayağı orada Gezi’nin verdiği cesaret vardı. Ama sesimin kısıldığı kesin. Bu hem üst siyasetin bir etkisi hem de kendi tercihim. Bu politikliği biraz kendi yaşamıma tutunarak aşmak istiyorum. Öbür türkülüsünün bir etki yarattığına dair şüphelerim var artık. Ne yapacağım yani? Şimdi önüme bir imza metni gelse imzalayacak mıyım? Bilmiyorum imzalar mıyım, imzalamam muhtemelen. Çünkü hiçbir etkisinin olmayacağını biliyoruz. Boşa giden çabalar olarak kodlamışım kafamda artık. Şu anda çıkıp bağırmanın bir karşılığı yok. Kızılay Meydanı’na gidip kendimizi kelepçeyebiliriz ama topluma bir etkisi olmayacak bunun. (Özgür, 33)

Seküler cenahın Gezi’deki cesaretli ve umutlu duygu durumunun yerini artık küskün, mağlup, yılgın bir hal almaktadır. 2013 yazından bu yana girişilen farklı kolektif mücadele biçimlerinin kamuoyunda bir karşılık, farkındalık, kitlesellik üretemeyerek ve daha da kötüsü ağır devlet şiddetiyle karşılaşarak sindirilmesi hem mücadele yöntemlerine hem de mücadelenin doğrudan kendisine yönelik bir inançsızlık doğurur. Misal Özgür de barış akademisyenlerinin imzaladığı bildiriye hatırlatarak inançsızlığını ortaya koyar. Sayısız akademisyenin yalnızca barıştan yana tavır koymalarının devlet nezdinde son derece sistematik bir sindirmeye maruz kalması ve sınırlı bir azınlık dışında toplumdaki algıyı meşgul edecek tesir yaratamamasının hüsranı yeni bir mücadeleye atılmasına vesile olacak umudunu sönmülmektedir. Makro politik alanla temasının kaybolduğu söylenemez belki, ancak o teması bir eyleme dökecek enerjiyi üretme

noktasında son derece inançsızdır; mücadelenin doğrudan kendisi zihin dünyasında “boşa giden çaba” olarak sandığa kaldırılmıştır. Kolektif bir politik aktivizm eylemi ne kamusal bir tartışma ortamı yaratacaktır ne de dönüşüm/değişim potansiyeli taşımaktadır. Hal buyken de gençlerde kamusal alan ve kolektif eylemle ilişkilene minimum seviyeye çekilmekte ve iktidara karşı bir itiraz girişimi görülmemektedir. Politik olarak kendisi gibi insanların Türkiye’nin bugünkü siyasal ikliminde temsil olanağı bulamadığını ifade eden Müge ise mücadele olgusuna sinik ve komplocu bir bakışla yaklaşır:

Bu siyasi durumları ve meseleleri idare eden daha büyük bir mekanizma olarak düşünüyorum. Sıradan insanlar bu durumları değiştiremez. Bu biraz Zeitgeist’a dönecek ama harbiden de dünya her kuyunun ucunu tutmuş, her nehirin bir başına çöreklenmiş üç beş aileden oluşuyor ve kimin ekonomik çıkarı neyi gerektiriyorsa herkes o şekilde hareket ediyor. Yoksa insani birtakım düşünceler ya da ihtiyaçlarla hiçbir alakası olduğunu düşünmüyorum. Dünyada böyle Türkiye’de de böyle. Dolayısıyla biz bir şeyi değiştiremeyiz, sıradan insanlar değiştiremez. (Müge, 26)

Gezi’deki umut en çok gençlerin değişimi kendi elleriyle, kendi varlığıyla inşa edebileceğine inanmasında görünür haldedir. Neyi değiştirebileceğinden, gücünün etki kuvvetinin nereye dek erişebileceğinden emin değildir; ama hiç şüphe yok ki artık kendisini belirli bir faillik kuvveti ve değişim-dönüşüm kudretine sahip özneler olarak duyumsamaktadır. Müge’nin ifadelerine kulak kesildiğimizde ise Gezi’yi o gün var eden gençlerin bugün adeta zihinsel melekeleri bitkisel hayata girmiş, eyleme kuvveti paralize olmuş şekilde sinizmin kör kuyusuna düştüğünü görürüz. Bir parçası, yurttaş olduğu ve dolayısıyla kelamı, talebi, dahli olması gereken politik alanla arasına devasa bir set çekmiş ve politik alandan kendi varlığının dışında cereyan eden bir alan şeklinde tasavvur ederek vazgeçmiştir; artık kendisini o alanın tamamen dışında konumlandırmaktadır. Sağ düşünüşe içkin bilirse de, komplocu zihniyet kalıplarının seküler kesimin de zihin dünyasında son derece baskın bir yer edindiğine görüşmeler sırasında defalarca şahit oldum. Faillik kapasitesinin seküler gençlerde ne denli büyük bir erozyona uğradığını kavramanın en etkili yollarından biri “üst yapı”, üst mekanizma vurgusu ve imasında yatmakta. Buna göre eyleme, harekete geçme, irade gösterme ve değiştirme melekeleri yalnızca iktidarın ve bu iktidara sahip olduğu varsayılan siyasi figürlerin kontrolindedir. İktidar mekanizmaların gücü ve iktidar kuvveti böyle muazzam addedilince Müge gibi sıradan bir insan o güç karşısında hepten aciz okunur.

Hayatını bir doktora programıyla yurt dışına taşımaya niyetlenen Seda da mücadelenin beyhudeliğini vurgulamaktadır:

Bir insanın en verimli yılları 20 ila 40 yaşları arası bence ve bu sürenin de böyle geçmesini ben çok anlamsız buluyorum. Mücadele etmek değil, çamurda debelenmek gibi bir şey bu. Enerjimi buna harcamaktansa neden burada ben yok olayım ki diyorum, neden bu kadar yorulayım ki diye düşünüyorum. Hani Stefan Zweig bu Nazi dönemi hiç bitmeyecek zannedip Brezilya'dayken kendisini öldürüyor ya, o tarz bir hissiyata kapılıyorsun: Hiç bitmeyecek, hiç dinmeyecek gibi. (Seda, 25)

İktidarın gençlerin zihin dünyasında yerleşikleşen muazzam gücü de yalnızca belirli bir süre dilimini kapsayan, geçiciliğe ve zayıflamaya açık bir olgu olarak değil fakat ilelebet baki kalacakmışçasına kesintisiz ve daimi algılanmaktadır. AKP herhangi bir dış etki tarafından iktidarı kesintiye uğratılamayacak ve varlığı sonsuza dek sürecek bir yapı olarak hep oradadır. İktidar gücü ve hegemonyası karşısında seküler kesimin aksi tahayyül edilemez şekilde mağlubiyete yazgılı makûs talihinin beraberinde getirdiği umutsuzluk ve karamsarlık da tamamen kanıksanır, içselleştirilir. Yakın tarihte verilen – başta Gezi olmak üzere- mücadelelerin sonrasında olduğu gibi devletin zor gücüyle kamusal alanda otorite sağlamasına veya denetim/gözetim mekanizmalarıyla müthiş bir güvenlik toplumu kurmasına neredeyse gerek dahi yoktur artık. Seküler gençlerin örselenen ve sindirilen kolektif faillik arzuları, umutları, inançları bir mücadelenin ateşine kıvılcım olamayacak kadar sönmüş haldedir. Örgütlenecek herhangi türden bir itiraz sesinin en sonunda yine bir kazanım sağlamayacağı ve yine büyük bir hayal kırıklığıyla neticeleneceği yargısı kanıksandığı için mücadeleye bırakalım fiziksel bir yatırımı duygusal yatırım dahi yapılmaz. Herhangi türden bir duygulanımın peşinden koşmanın makûs talihinde bir dönüşüm yaratmayacağı yargısını kanıksayan sekülerler duygunun bizzat kendisiyle aralarına mesafe koyar. Üretilen umudun ve inancın siyasi alanla, kültürle, toplumla temasının yaratacağı etkinin menzili sınırlıyken ters tepip zehirlemesi ve tüm duygu durumunu tahrip etmesi, yıkıp geçmesi daha olasıdır. Umut, umutsuzluğa; hayal, hayal kırıklığına; zafer, mağlubiyete dönüşmeye yazgılıdır.

Bölüme başlarken birbirleriyle bağlantılı birkaç soru sormuştuk. AKP iktidarı altında Türkiye muazzam bir dönüşümü tecrübe ederken seküler kesimden hiç mi itiraz sesi duyulmamış, hiç mi mücadele girişimi gözlemlenmemiş diye düşünmüştük. Ve ayrıca, geçmişi güncele bağlayarak, bugün göç etme arzusu taşıyan gençler neden ülkelerini terk etme arzusundan evvel ülkelerindeki kaderlerine tesir edecek bir itiraz sesi çıkarmıyor diye eklemiştik. “Kolektif Mücadeleye İnançsızlık” başlığı altında Gezi sonrasında en başta sokağı mesken tutan, ama daha geniş perspektifli olarak kolektif mücadele

biçimlerine neden artık rastlamadığımızı anlamaya çalışmış olduk. İlk olarak, dönüşen kültür ve otoriterleşen siyasete karşı rahatsızlıkları ve huzursuzlukları git gide yükselen seküler gençlerin Gezi'ye yönelik dillendirdiklerini paylaştık. Gençler ilk kez değişimi kendi irade ve inisiyatifleriyle mümkün kılmaya çalışan öznelere olmaya soyunurken, hem faillik kapasitesine erişiyor hem de muazzam bir kolektivite duyumsamasına kavuşuyordu. Mutsuz ve umutsuz bir dönemden sonra duygu durumunda ilk kez mutluluk, umut, coşku ve hayal baskın geliyordu. Buna karşılık, Gezi'nin devlet kademesinde otoriter bir söylem ve çok ağır bir polis şiddetiyle karşılanması gençlerde büyük tahribat yarattı. Hem faillik kapasitesinde ve kolektivite duyumsamasında ciddi bir çözülme meydana geldi hem de mutsuz, umutsuz, mağlup, çaresiz, sinik bir duygu durumuna sürüklenildi. Gençler bir yandan Gezi'den sonra her türlü kamusal kolektif aktivizm pratiğine mesafeyle yaklaşıyorlar hem de kendilerini devletin ve AKP'nin kudreti karşısında kaybetmeye yazgılı bir acizlik içerisinde okuyorlardı. Gezi'de dahi bir kazanım elde edilemediyse bundan böyle sokağı mesken tutacak bir itiraz formundan medet ummak beyhudeydi. Ancak seküler kitlede AKP'ye yönelen itiraz girişimleri yalnızca sokakla sınırlı kalmayacak; sandıkta da verilecekti. Kolektif direnişe ve aktivizme olan inancın kaybolmasını takip eden, gençlerin itiraz etme deneyiminden tamamen kopmasına yol açan bir başka süreç seçimler ertesinde yaşanan momentlerde demokratik yöntemlere, itiraza ve mücadeleye olan inançsızlıkta kendini bulacaktı.

2. 3. TÜRKİYE'NİN YAKIN DÖNEMİNDE SEKÜLERLERİN DEMOKRASİ ALGISI VE SEÇİMLER

Gezi'yi dar ölçekli çevreci bir direnişten tüm Türkiye'ye sirayet eden bir halk isyanına çeviren dinamikler üzerine düşünürken AKP'nin otoriter rejim karakteri ile toplumu muhafazakâr bir istikamette terbiye etme arzusunun altını çizmiştik. İtiraz sesini zor gücüyle bastıran ve toplumsal uzlaşım imkânını reddeden AKP'nin takındığı bu tutum ve toplumun muhalif kesimleriyle girdiği çatışma hali Gezi sonrasında daha da radikalleşerek sürdü. 2013 yılında uygulamaya geçirilen saat 22.00-06.00 arasındaki alkol satışı yasakları, kız ve erkek öğrencilerin birlikte yaşamasını bir tür sapkınlık mertebesine taşıyan “kızlı-erkekli öğrenci evleri” tartışması veya 2014'te Twitter ile Youtube'un yasaklanması gibi denetimci ve muhafazakâr gelişmeler toplumun seküler kesiminde

büyük tepki uyandırdı. Gezi kabilinden bir sosyal direnişe kıvılcım çakma potansiyeli ve paranoyasının görülmesiyle en minimal toplumsal protesto girişimleri dahi çok ağır polis şiddeti ve orantısız güç tatbikiyle bastırılmaya devam edildi. AKP, toplumun muhalif kesimlerini bir daha barışmamacasına gözden çıkarırken, gücünü aldığı muhafazakâr-sağ seçmeni milli kimliğin yegâne unsuru olarak kodlayan, toplum kurgusu “biz/onlar”, “dost/düşman” gibi dikotomilere hapsolan, ancak ve ancak kutuplaştırarak politika üretebilen bir siyasal rejim inşasına girişti. Dolayısıyla Gezi sonrasındaki ilk seçim olan 30 Mart 2014 yerel seçimlerine de toplumdaki söz konusu yarılmanın ve tansiyonun şahikasına ulaştığı bir atmosferde girilecekti.

Bu bölüm altında bizim de ilk uğraşımız 30 Mart 2014 yerel seçimlerindeki Ankara yarışı olacak. Mansur Yavaş ve Melih Gökçek arasında geçen Büyükşehir Belediyesi Başkanlığı rekabetinde sonuçları gölgeleyen şaibe iddiaları ve usulsüzlükleri hatırlayacağız. Sonrasında 7 Haziran 2015 genel seçimlerinden 1 Kasım seçimlerine dek süren karanlık döneme tanıklık edeceğiz. AKP’nin meclis çoğunluğunu elde edemediği, devamında hükümetin kurulamadığı; ama daha önemlisi Diyarbakır, Suruç, 10 Ekim terör saldırıları ve Kürt illerine düzenlenen operasyonlarla birlikte ülkenin kan gölüne döndüğü şiddetli dönemi ele alacağız. Bu bölümün son kısmında ise 16 Nisan 2017 anayasa değişikliği referandumu sürecini tartışacağız. Parlamenter sistemden Cumhurbaşkanlığı sistemine geçişi ve Anayasa’da değişikliği mümkün kılan süreci ana hatlarıyla masaya yatıracağız. Hem eşitsiz ve adil bir seçimin gereklerini karşılamaktan uzak gidişata hem de -mecliste açık oy kullanımı ve mühürsüz oy kararı gibi tartışmalarla hatırladığımız-hile, şaibe ve usulsüzlük iddialarına göz atacağız.

Görüşmecilerin ifadeleriyle şekillenecek “Demokratik Yöntemlere, İtiraza ve Mücadeleye İnançsızlık: “O Zaman Ne Yapayım Ben?” bölümünde ise birbirini besleyen iki sorunun peşinde rotamızı belirleyeceğiz. Öncelikle Gezi’den sonra güç bela yeşertilen umutların nasıl olup da yolunun tekrar umutsuzluğa ve çaresizliğe çıktığının izini süreceğiz. Seküler gençlerin neden ve nasıl demokratik seçimlere yönelik güvenlerini ve inançlarını yitirdiği üzerine düşüneceğiz. Gençlere kulak verildiğinde görüleceği üzere, demokratik seçimler alanına oldukça kuvvetli bir şekilde sinen kitlesel inançsızlığın hangi deneyimlerin sonucu baş verdiğine cevap arayacağız. Ankara’daki yerel seçimlerle başlayan ve takip eden seçimlerle harlanan süreçte kurumları ve süreçleriyle birlikte demokrasinin varlığına sorgulayan ve politik alana inancını yitiren bir bakışla

karşılaşacağız. Seçimlere yönelik itimat yoksunluğunun gençlerin failleşme süreçlerine nasıl bir darbe vurduğu da cevap aradığımız konular arasında olacak.

2. 3. 1. 30 Mart 2014 Ankara Yerel Seçimleri

2014 yerel seçimlerinde hem sonucu sabah saatlerine kadar belli olmayan kıyasıya rekabeti hem de sabah saatlerinde belli olan sonuçların meşruiyetine bugün bile gölge düşüren şaibe iddialarıyla en çok hatırlanacak yarış Ankara'da gerçekleşti. Pek çok farklı isimin gündeme geldiği süreçte Mansur Yavaş, CHP'nin Ankara Büyükşehir Belediye Başkan Adayı olarak tercih edildi. Ankara'daki seçimi Gezi kitlesi ve toplumun seküler kesimi açısından özgün kılan başlıca unsur ise Gezi sırasında ve sonrasında provakatif ve hasmane bir tutum benimsemiş Melih Gökçek figürüne karşı verilmesiydi. Dolayısıyla seçim sürecinde Yavaş sadece CHP seçmenine hitap etmekle kalmayarak politik aidiyeti CHP'yle hiç örtüşmeyen ancak Gezi mücadelesini desteklemiş kesimlerin de örtülü desteğini alacaktı. Gezi sonrası ülke dolayımında iyice berraklaşan toplumsal kutuplaşmanın seçmenleri iki karşıt blokta topladığı seçimlerde, Ankara, 30 Mart akşamından sabahına sürpriz şekilde bir rekabete sahne olacak; fakat bugün bakıldığında bile kamuoyunu tatmin etmeyi başaramamış bir sonla neticelenecekti.

Ankara'da sandıkların açılmasıyla birlikte AKP adayı Melih Gökçek'in oyları ilk anda %73'ler seviyesinden giriş yaptı. Ancak bu yüksek oran ilerleyen saatlerde gerilemeye ve dengelenmeye başladı. Yavaş, Yenimahalle ve Çankaya'da açılan sandık oranı henüz %20'leri dahi bulmamışken yaptığı açıklamada, bu iki ilçedeki toplam 1 milyonu aşkın seçmen sayısına işaret ediyor ve Ankara'daki oyların yaklaşık %51'ini alacağını iddia ediyordu. İlerleyen saatlerde AKP'nin güçlü olduğu Pursaklar, Sincan, Altındağ ve Keçiören gibi ilçelerde açılan sandık sayısı hızla artmasına rağmen Çankaya ve Yenimahalle'de sandıkların açılma süreci son derece yavaş ilerledi. Ankara'nın iki buçuk katı seçmene sahip İstanbul'un sonuçları saat 01.00 gibi netleşmişken Ankara'nın sonuçları bir türlü toparlanamıyordu (Cumhuriyet, 2014). Kınıklıoğlu'nun (2014) iddiasına göre saat 01.30 gibi Mansur Yavaş'ın güçlü olduğu ilçelerin sonuçları Yüksek Seçim Kurulu (YSK) tarafından sisteme girilmeye başlandı ve Gökçek ile Yavaş arasındaki fark hızla eridiği görüldü. Saat 03.00 gibi YSK'dan Yavaş'a 27 bin 507 oyla önde olduğu, kalan sandıkların da Çankaya ve Yenimahalle sandıkları olduğu bilgisi

geldi. Ne var ki, bu sonuçlar televizyon ekranlarına yansıtılmadı. Sistemlerde yapılacak bir sonraki güncellemeyle birlikte Yavaş'ın öne geçeceğine kesin gözüyle bakılırken, veri akışı anlam verilemeyen bir şekilde bir anda durdu. Keçiören, Yenimahalle ve Çankaya'dan gelecek sonuçlar gecikiyordu. Bu sırada ekranlara çıkan Yavaş seçimde galip geldiklerini ilan etti. Yavaş'ın ardından bu kez Melih Gökçek kameraların karşısına geçti ve seçimi kazanacaklarını iddia etti. Ankara'daki sandıkların %90'ı açılmışken, Çankaya ile Yenimahalle'de açılmayan onca sandık varken seçimi kazanacağına kesin gözüyle bakan CHP yaşanan gelişmeler sonrasında büyük bir şokla karşı karşıya kaldı. Sabahın 04.00'ünde Altındağ, Sincan ve Gölbaşı'nda yeni sandıklar ortaya çıkmıştı. 2 bin 500'e kadar inen fark, bir anda AKP lehine önce 7 bine, ardından 12 bine, sonra da 20 bine kadar çıktı. Sabah saatlerinde fark artık 27 bini bulmuştu. AKP'nin kaleleri Altındağ ve Keçiören'de oy sayımları sona yaklaşırken Çankaya'da hala açılmayan 200 sandık bulunuyordu. Bu tabloda bile Yavaş'ın ipi göğüsleyeceği yorumları yapılıyordu. Gökçek, sabah 06.30'da düzenlediği basın toplantısıyla seçimi kazandıklarını ilan ederken bile Çankaya oyları henüz tamamlanmamıştı. Daha sonraysa Çankaya'da açılan sandık oranı bir anda %99'a ulaşacaktı (Cumhuriyet, 2014).

Peki, bilgisine sahip olunan tüm verilerin Yavaş'ın zaferini gösterdiği iddia edilen bir seçim nasıl bir anda Gökçek'in zaferiyle neticelenmişti? Kınıklıoğlu (2014), seçimlerde Ankara'daki toplam 12334 sandık tutanağından 2859 adedinin mühür taşımadığı; yani seçim sonucunun %23'ü mühürsüz -bir anlamda resmi değeri olmayan- tutanaklarla hesaplandığı iddiasındadır. Buna göre mühürsüz sandık tutanakları çıkartıldığı zaman Mansur Yavaş'ın seçimi 47 bin 997 oyla -yaklaşık %2 farkla- kazandığı görülmektedir. Mühürlü tutanaklar bazında Mansur Yavaş %45.57; Melih Gökçek ise %43.61 oranında oy almıştır. Bunun yanında, 124 bin oyun geçersiz sayılması, oyların kaydırılması, yanlış aktarılması ve benzer hukuk dışı uygulamalar gibi bir dizi başka aleni usulsüzlük de tespit edilmiştir. Mansur Yavaş bu iddiaları basın toplantıları vasıtası ile kamuoyuna duyurmuş; ilçe ve il seçim kurullarına başvuru ve itirazlarda da bulunmuştur. Ancak bu itirazlar YSK tarafından kabul edilmemiş ve Yavaş'ın sandıkta kazandığı seçim adeta masa başında kaybedilmiştir.

2. 3. 2. 7 Haziran'dan 1 Kasım'a 2015

30 Mart 2014'teki yerel seçimlerle başlayarak Türkiye toplumunun adeta bir seçim girdabına çekildiğini söylemek abartı olmayacaktır. 2014 yerel seçimlerinin ardından bu kez 10 Ağustos 2014'te Cumhurbaşkanı'nı belirlemek için sandığa gidildi ve Recep Tayyip Erdoğan ilk turda oyların %51,7'sini alarak Türkiye'nin 12. Cumhurbaşkanı seçildi. Cumhurbaşkanlığı seçiminin üzerinden henüz bir yıl dahi geçmemişken 7 Haziran 2015 bu kez genel seçim tarihi olarak ilan edildi. 7 Haziran seçimine özgül bir önem kazandıran yönü AKP'nin anayasayı ve rejimin niteliğini değiştirebilecek çoğunluğa ulaşması ve akabinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a başkanlık sistemi projesini hayata geçirecek imkânının yaratılması hedefiydi. AKP seçim çalışmalarını bu ekseninde bina ederken muhalefet partilerinin hedefi de, en çok HDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş'ın "Seni Başkan Yaptırmayacağız" çıkışıyla hatırlanacağı üzere, rejimin niteliğinin korunması; AKP'ye, Erdoğan'a çok geniş yetkiler tanıyarak başkanlık sisteminin hayata geçmesini mümkün kılacak, meclis çoğunluğunun ve 276 milletvekilinin verilmemesiydi. En üst kademedeki kurumsal yönetim yapısını sil baştan düzenleme ve dönüştürme yolculuğunun ilk durağı misyonuyla Türkiye siyasi tarihinin en hayati seçimlerinden biri olan 7 Haziran seçimlerinin sonucunda AKP, 2002 yılından beri ilk defa bir seçimden yara alarak ayrıldı. 2011 genel seçimlerine kıyasla %9 oy kaybeden AKP toplam oyun %40,8'ini aldı ve HDP'nin %13,12 oy oranına erişip mecliste 80 milletvekili çıkarmasıyla tek başına iktidarını korumak için gerekli 276 sandalye sayısına ulaşamadı.

Seçim sonuçlarıyla birlikte AKP'nin iktidarı tek başına kuracak çoğunluğa ulaşamaması neticesinde Türkiye'de 13 yıl sonra ilk kez koalisyon seçeneği gündeme geldi. Hükümet kurma yetkisi verilen dönemin başbakanı Ahmet Davutoğlu muhalefet partileri CHP, MHP ve HDP ile ortaklık zemini arayacağını açıkladı (Hürriyet, 2015a). Davutoğlu'nun görüşmelerden olumlu bir sonuç alamayıp hükümet kurma yetkisini cumhurbaşkanına iade etmesinin ardından teamülen ana muhalefet partisi CHP Genel Başkanı Kılıçdaroğlu'na verilmesi gereken yetki ise hiçbir zaman verilmedi ve Erdoğan erken seçimlere gidilmesi yönünde inisiyatif kullandı. Recep Tayyip Erdoğan, koalisyon müzakereleri sürerken dile getirdiği "Bu tablodan bir hükümet çıkmazsa çözüm merci yine milletimizin ta kendisidir. Eğer parlamento çözemiyorsa çözecek olan milletimizin ta kendisidir. Yani kimse bu noktada milletimize gitmekten bir defa çekinmesin,

kaçmasın” (Habertürk, 2015) açıklamasıyla da bir koalisyon hükümeti kurulmasından ziyade yeni bir seçime gidilmesine taraf olduğunu ortaya koymuştu.

7 Haziran öncesi Gaziantep’te katıldığı bir törende “400 milletvekilini verin ve bu iş huzur içinde çözülsün” (T24, 2015) diyen Recep Tayyip Erdoğan’ın aksi bir senaryoda ortaya çıkacak huzursuzlukla ne kastettiğini seçim ertesinde tüm Türkiye iliklerine kadar hissedecekti. Aslında ülkenin zifiri karanlığa mahkûm bırakılacağı günler 5 Haziran’da HDP’nin Diyarbakır mitingine yapılan bombalı saldırıyla başlamıştı. Selahattin Demirtaş’ın konuşmasının beklendiği sırada, sahnenin sağ tarafındaki trafonun bulunduğu noktada art arda iki patlama meydana gelmiş ve beş kişi hayatını kaybetmişti. Seçimleri takip eden dönemde de kısa süre içerisinde art arda yaşanan katliamlarla terör ve korku Türkiye’deki gündelik yaşamın olağan kabul edilen pratikleri haline gelecekti. Bu saldırılardan ilki 20 Temmuz’da Şanlıurfa Suruç’ta gerçekleştirilen katliamdı. Irak ve Şam İslam Devleti’nin (İŞİD) kuşatması sonrası Kobani’ye oyuncak ve insani yardım malzemeleri götürmek amacıyla Amara Kültür Merkezi’nde toplanan Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu (SGDF) üyelerinin basın açıklaması yaptığı sırada düzenlenen intihar saldırısında 34 kişi öldü, 100’den fazla kişi yaralandı. Yürütülen soruşturmada canlı bombanın İŞİD ile ilişkili Şeyh Abdurrahman Alagöz olduğu belirlendi (Haber Sol, 2015).

Suruç katliamından iki gün sonraysa Ceylanpınar’da iki polis uyudukları sırada infaz edildi ve o tarihten itibaren devlet ile PKK arasındaki şiddetin dozu, buna bağlı olarak da hayatını kaybeden insan sayısı inanılmaz bir artış gösterdi. Türkiye hemen her günü PKK kamplarına yönelik operasyonlarla ve buna bağlı olarak şehit haberleriyle tecrübe ederken Erdoğan 11 Ağustos’ta çözüm sürecinin buzdolabına kaldırıldığını açıkladı. 6 Eylül’de PKK’nın Dağlıca’da gerçekleştirdiği saldırıda 16 askerin hayatını kaybetmesiyle tansiyonun seviyesi öyle yükseldi ki, şiddet ortamı yalnızca devlet ile PKK arasında cereyan etmekten çıkarak, tüm ülke genelinde HDP binaları ile Kürt vatandaşlara yapılan ırkçı ve nefret saldırıları boyutuna evrildi (Cumhuriyet, 2015a). Aynı dönemde, Türkiye genelinden çok daha yoğun ve sert bir hiddetle, Kürt illeri kendilerini bir anda bir savaş ortamının merkezinde buldu. Temmuz ayının son günlerinde düzenlenmeye başlayan askeri güvenlik operasyonlarıyla Kürt coğrafyası savaş alanına döndü. “Hendek Operasyonları” olarak bilinen ve yaklaşık bir buçuk yıl boyunca süren çatışmalar bölgeye

ölüm, yıkıma uğrayan şehirler, yerinden edilmeye zorlanma ve sokağa çıkma yasakları getirdi. Birleşmiş Milletler'in (Şubat 2017, s. 7) hazırladığı rapora göre, otuzdan fazla yerleşim birimini kapsayan askeri operasyonlarda 2 bin kişi hayatını kaybetti; 335 bin ile 500 bin arası insan yerinden edildi. Bilhassa Sur, Cizre ve Nusaybin'de mahalleler muazzam bir yıkıma uğradı. 15 Temmuz 2016 darbesiyle ardından gelen OHAL koşulları altında ise Kürt kentlerindeki yetkililer “terörle mücadele yasası” kapsamında görevden alınırken yerlerine kayımlar atandı.

10 Ekim saldırısıysa tüm bu kaos, şiddet ve nefret ortamının irinini en korkunç şekilde akıttığı gün olacaktı. Temmuz 2015'te Türkiye'nin Suriye'ye yönelik olası bir müdahalesine karşı aralarında CHP ve HDP milletvekilleriyle birlikte çeşitli sendika, meslek örgütü, sivil toplum örgütü ve vakıfların da yer aldığı “Barış Bloku” oluşumu kuruldu (Radikal, 2015). Oluşum 10 Ekim'de, “Emek, Barış, Demokrasi Mitingi” adı altında geniş çaplı bir barış eylemi düzenleme kararı aldı. Ankaralıların yanı sıra Türkiye'nin pek çok farklı ilinden gelen katılımcılar, 10 Ekim sabahının erken saatlerinde Ankara Garı önünde toplanmaya başladı. Kalabalık artmaya başlamışken, saat 10.04'te, Gar karşısındaki trafik ışıklarının arasında, birkaç saniye arayla peş peşe iki büyük patlama birden gerçekleşti. Türkiye tarihinin en ölümcül ve kanlı saldırısı olarak kayıtlara geçecek patlamalar sonucunda 107 kişi hayatını kaybetti. Saldırının failleri İŞİD ile bağlantılı Dokumacılar grubuna mensup -Suruç katliamının intihar bombacısı Abdurrahman Alagöz'ün abisi- Yunus Emre Alagöz ile Ömer Deniz Dünder olarak tespit edildi (Hürriyet, 2015b)

7 Haziran'daki seçimlerle başlayıp 10 Ekim katliamıyla devam eden bu cehennem ortamında koalisyon hükümetinin kurulamaması nedeniyle Cumhurbaşkanı Erdoğan erken seçim kararı aldı. 1 Kasım'da yapılan seçimlerde birkaç ay önceki mağlubiyetini telafi eden AKP oylarını %9 oranında arttırarak %49,8'le 317 milletvekili çıkardı ve bu kez tek başına hükümet kurma sayısına erişti. Ancak Türkiye'nin yakın geçmişindeki hemen her seçimde olduğu gibi 1 Kasım seçimleri de şaibe iddialarından azade bir seçim değildi. İnsan Hakları Derneği (İHD) hazırladığı raporda sandık başkanlarının sandıklar kapanmadan sandık görevlilerine seçim sonuç tutanağını boş bir şekilde imzalatmış olmalarının seçimler üzerindeki en büyük şaibeyi ortaya çıkardığını dile getirdi. Dernek

yazılı olarak da uyardığı Yüksek Seçim Kurulu'nun (YSK) bu büyük ihlali önlemeyerek saibe oluşmasına bizzat sebep olduğunun altını çizdi (Evrensel, 2015b).

2. 3. 3. 16 Nisan 2017 Anayasa Değişikliği Referandumu

Bir darbenin eseri olması ve değişikliklere rağmen özgürlük karşıtı ruhunu muhafaza etmesinden hareketle, anayasanın değiştirilmesi veya yeni bir anayasal düzene geçilmesi uzun süredir tartışma konusuydu. Muhalefet partileri ilk başta değişiklik teklifine olumlu yanıt vermezken MHP'nin 15 Temmuz sonrası değişen eğilimi değişikliği mümkün kılacak kanalı açtı (Coşkun, 2017, ss. 4-6). Türkiye Anayasası'nın 18 maddesinde değişiklik öngören pakette yürürlükteki parlamenter sistemin lağvedilerek yerine başkanlık sisteminin getirilmesi, başbakanlık makamının ortadan kaldırılması ve meclisteki vekil sayısının 550'den 600'e yükseltilmesi maddeleri öne çıkmaktaydı (Evrensel, 2015c). AKP, ilerleyen dönemde başkanlık sistemi ifadesinden vazgeçerek "Cumhurbaşkanlığı Sistemi" adıyla anacağı sistemde, "rejimin değil ancak sistemin değiştiği"ni vurgulayan bir söylem benimsedi. AKP'ye göre 2007'de Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi yönteminin getirilmesinden sonra hükümet sisteminde değişim yapmak şarttı. Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesiyle zaten fiili olarak başkanlığa geçilmişti, bir anayasa değişikliği ile bunu hakiki hale getirmek gerekiyordu (Coşkun, 2017, s. 5). Ek olarak yürürlükteki parlamenter sistemin potansiyel kusurlarına karşın güçlü yönetim istikrarına ancak başkanlık sistemi altında ulaşılabilirdi. İstikrarın tesis edilebilmesi için de başbakan ve cumhurbaşkanı arasındaki ikili yapının tek elde toplanması şarttı (Esen ve Gümüşçü, 2017, s. 307). Buna karşılık, AKP söyleminin aksine, teklifin bir "rejim değişikliği" olduğunda ısrar eden CHP sisteme güçler ayrılığı ilkesinin, hükümetin denetlenebilirliğinin ve meclisin sorgulanabilirliğinin ortadan kaldırıldığını; parlamentonun ülke yönetiminde tamamen güçsüz kılınarak yasama, yürütme ve yargı güçlerinin yalnızca Cumhurbaşkanı'nın eline verileceğini; laik ve demokratik hukuk devleti değerlerini tehdit ettiğini belirterek tepki gösterdi (Hürriyet, 2016b). Adı ister Başkanlık ister Cumhurbaşkanlığı olsun; ister sistem değişikliği ister rejim değişikliği ekseninde tartışılın kesin olan şu ki Türkiye'nin sahip olduğu kurumsal ve yönetsel yapıda, biçimde, niteliklerde kayda değer farklılıklar yaratacak potansiyeli taşıması itibarıyla 16 Nisan referandumu eşsiz bir öneme haizdi.

Her ne kadar taşıdığı önem ve değişim kudreti muazzam olsa da, 16 Nisan referandumu, katılımcılara eşit imkânlar sunan adil bir yarış şeklinde gerçekleşmedi. OHAL koşullarının gölgesinde valilikler ile güvenlik güçlerinin muhaliflerin ifade özgürlüğü ve protesto hakkı gibi temel haklarına ciddi kısıtlamalar getirdiği; AKP'nin devlet mekanizmasının tüm ayrıcalıklarından yararlanırken kamusal alan ile medyayı egemenliği altına aldığı bir atmosferde sürdü (Esen ve Gümüşçü, 2017, s. 304). Öte yandan Hayır bloğu ciddi engeller ve dezavantajları aşmak durumundaydı. Misal HDP, eş başkanları Selahattin Demirtaş ve Figen Yüksekdağ'ın yanı sıra 11 milletvekilinin ve yüzlerce görevlisinin hapiste tutulduğu, seçim şarkısı yasaklanırken araçlarına da el konulduğu bir dizi kısıtlamayı bertaraf etmekle mükellefti. HDP'nin yanı sıra, farklı partilerden ve derneklerden onlarca aktivist de gözaltına alındı. Türkiye genelinde pek çok hayır kampanyası yürütücüsü -silahlı saldırıları ve yaralanmaları da içeren- fiziksel saldırılara uğrarken; başkanlık sistemi karşıtı posterler ve afişler asan muhalifler idari para cezasına çarptırıldı. Medyaya erişim de taraflara biçilen pay açısından ciddi orantısız bir görünüm sunarken muhalif sese ciddi şekilde kısıt getirilmişti (a.g.m., ss. 313-314).

16 Nisan referandumu yürütülen adaletsiz ve eşitsiz seçim sürecinin yanı sıra, hile, şaibe ve usulsüzlük tartışmaları bakımından da Türkiye'nin yakın geçmişinde tecrübe ettiği diğer seçimlerden farklı bir seyir izlemedi. Bu kez usulsüzlük iddiaları daha sandığa varmadan evvel mecliste başladı. CHP ve HDP'liler, anayasa değişikliği teklifinin görüşülmesine geçilmesine yönelik oylama sırasında pek çok AKP'li milletvekili ve bakanın kabinlere girmeden açık oy kullanmasının anayasa ile içtüzüğün ihlal edilmesi anlamına geldiğini belirttiler ve usulsüzlük iddiasında bulundular (Diken, 2017). Mecliste başlayan iddialar seçim günü geldiğinde tarafsızlığa gölge düşürebilecek mühürsüz oy kararıyla daha da alevlendi. YSK, 16 Nisan günü oylama fiili olarak devam etmekteyken saat 17.00 sularında yaptığı açıklamada sandık kurulu mührü taşımayan oy pusulası ve zarfların geçerli sayılacağını açıkladı. Muhalif parti liderleri ve yöneticileri bu karara yönelik eleştirilerini ve tepkilerini medya aracılığıyla sert bir dille paylaştı. Tartışmalar sürerken CHP, HDP ve Vatan Partisi'nin tam kanunsuzluk nedeniyle yaptığı referandumun iptali başvurusu ise YSK tarafından reddedildi. Kurul kararını, mühürsüz oyların objektif olarak nitelerken, seçim sonucuna tesir edilmediği gerekçesine dayandırdı (BBC, 2017). Mühürsüz oy geriliminin yanı sıra 961 sandıkta tek bir fire daha içermeksizin kullanılan oyların tamamının "evet" lehine olması; seçmen sayısından daha

fazla sayıda oy kullanılan sandıkların tespit edilmesi, Şanlıurfa'nın Viranşehir ilçesinde kullanılan oylara ilişkin seçmen imzalarının aynı olmasından hareketle blok oy kullanılması (Sputnik, 2017) 16 Nisan referandumuna dair vahameti arttıran ve sonu gelmez şekilde uzayıp giden hile ve ihlal iddialarının diğerleriydi.

2. 3. 4. Demokratik Yöntemlere, İtiraza ve Mücadeleye İnançsızlık: “O Zaman Ne Yapayım Ben?”

Bir önceki bölümde neden bugün Türkiye’de kolektif bir mücadelenin ve itiraz hareketinin örgütlenmediğini incelerken Gezi’yi takip eden sürecin gençleri umutsuz bir duygu durumuna sürüklediğini görmüştük. Gezi sırasında büyük bir umutla toplumsal ve politik bir değişimi mümkün kılabileceğine inanan seküler gençler, heybelerini somut kazanımlarla dolduramamaları ve orantısız güçle ağır şekilde cezalandırılmalarının neticesinde bir değişimin hiçbir koşulda mümkün olmadığı yargısını kanıksamışlardı. Fakat görüşmeler gösterdi ki Gezi’de ağır tahribat alan umutların yeniden diriltileceği bir eşiğe daha adım atılacaktı. Nasıl ki Gezi’nin ilk günleri gençlerde yeni bir dönemi örgütledikleri intibamı uyandırıyororsa aynı hissiyata bu kez 7 Haziran anılırken şahitlik ettim. Ve hatta tüm görüşmeler boyunca gençlerin Türkiye’deki politik iklime ve toplumsal pozisyonlarına dair umut içerir şekilde hatırladıkları yalnızca iki momentten birinin –Gezi’yle birlikte- 7 Haziran seçimleri olduğunu kesinlikle dile getirebilirim.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde paylaşacağımız üzere Ankara Gar Patlamasında bir yakını kaybeden Serdar, 7 Haziran’ı bir yandan umutla anarken diğer yandan da bir dönüm noktası olarak niteliyor:

7 Haziran çok umutlu bir gündü benim için HDP açısından, HDP’nin meclise girmesi açısından. Ama sonra terör olaylarının artması falan yine... Niye birdenbire arttı bu terör olayları? Ya hepimiz aslında 80 döneminde olan devletin arka planda yaptığı faili meçhul cinayetler vs. artık neyin ne olduğunu biliyoruz ama bunu haykıramıyoruz; bunu kamuoyuna anlatamıyoruz. O üç ayda ne oldu da 7 Haziran sonrasındakiler yaşandı? 7 Haziran bu ülkenin benim için dönüm noktasıdır, modern siyasi hayatının dönüm noktasıdır. (Serdar, 27)

7 Haziran’da toplumun muhalif kesimleri hem AKP’nin rekabetçi otoriteryanizminin reddedilmesi hem de HDP’nin meclise grup olarak taşınması yönünde çok kuvvetli bir kolektif mücadele iradesi gösterdi. Gezi sonrası etnik parti hüviyetinin ötesine geçerek

ülkenin metropollerde yaşayan, Gezi kitlesinin de genç kuşağını belli ölçüde içeren sosyalist/liberal sol çevreleri bünyesine katmasıyla Türkiyelileşen; AKP'nin çoğunluk tehdidine karşı CHP kitlesinin de örtülü destek verdiği HDP'nin barajı aşarak meclise girmesi seküler kesimi, AKP'ye karşı 13 yıllık kolektif tarihindeki ilk sandık başarısına ulaştırdı. Bu yönüyle 7 Haziran seküler kesimin Gezi'den sonraki en güçlü toplumsal itiraz ve mücadele eşiğiydi. Gezi direnişindeki intibanın aksine yürütülen mücadelenin buharlaşmayıp kazanım sağlamasıyla, hem de AKP'nin 13 yıllık tarihinde en güçlü şekilde saf tuttuğu ve iktidar meşruiyetinin tek adresi saydığı sandıkta sağlamasıyla Gezi'den yaklaşık iki yıl sonra seküler kesimde ilk kez kolektif özgüven ve inanç tesis edildi. Seçim sonuçlarının siyasal iktidarı farklı unsurlarca paylaşma mecburiyetinde bırakması AKP'nin politik alandaki muktedirliğinin ve otoriterizminin zayıflatılması beklentisi doğuruyor; bu da Gezi'nin temel iki hedefinden birinin iki yıllık rötarla da olsa sağlanması anlamına geliyordu. Paralel olarak, sekülerlerin muhtemel bir koalisyon ortaklığıyla dışlandığını duyumsadığı siyasal alana ve mekanizmalara da tekrar dâhil olması öngörülüyordu. Dolayısıyla AKP'ye karşı ilk kez kolektif bir kazanım elde edilmesiyle 13 yıllık makûs talihin sona erdirilmesi ve siyasal alan ile toplum tasavvuruna yeniden dâhil olunması beklentisi seküler kesimin duygu durumunu AKP iktidarı altında –Gezi'nin ilk dönemiyle birlikte- en yüksek umutla donandığı günlere taşıyordu. Fakat Gezi deneyimine benzer şekilde umut ekinlerinden yine hasat elde edilemeyecek ve umutsuzluk sekülerlerin duygu durumunun en yoğun hissedilen ögesine dönüşecekti. 7 Haziran'da küllerinden doğan umutlar ve hayaller, bombalar ve katliamlarla bir toplumun üzerine karabasan gibi çöken korkuya direnemeyecekti. Her ikisi de HDP seçmeni olan ve bir bakanlıkta memur olarak çalışan Caner ile yüksek lisans öğrencisi Ece de umutlarının nerede tükendiğini 2015 yazında yaşanan katliamları anarak paylaştılar:

Ben 2015'e kadar yine umutluydum. 7 Haziran en fazla umutlandığımız, bir şeyler değişecek mi diye düşündüğümüz. Tabii Devlet Bahçeli gibi bir [...] ¹⁹ var bu ülkede, öyle bir şeylerin değişmesi kolay değil. Ama Suruç ve 10 Ekim beni çok etkiledi. İnanılmazdı bu iki tarih benim için. Özellikle Suruç'ta çok üzümüşüm, günlerce uyuyamadım. O gün anladım ben de artık bir şeyler olmayacağını. "Bitti" dedim kendi kendime, "Bu ülke karışacak" dedim. Zaten herkes gördü, bu ülkeyi karıştıran olay Suruç'tur, Suruç'la başladı. Bunun da bir derin devlet işi olduğuna eminim. (Caner, 36)

¹⁹ Söz konusu ifade hakaret nitelikli bir içerik taşıdığından ötürü paylaşılmamaktadır.

Umudumu en çok kaybettiğim anlardan biri, ya evet ondan önce patlamalar falan oldu ama o 10 Ekim'deki patlama her şeyi bitiren, en keskin sınırlarla bitiren şey oldu sanırım. Oradaki insanların ne için toplandığını biliyorsun ama bir kere kelimenin anlamını bile değiştirdiler. İnsanlar barış derken öldü ve bu kadar basit bir şey olamaz ama medyada bunu gördüğünüzde o insanlar... Ya sen bir şekilde bu ülkede konumlandığı yerde sadece tam aksine savaş istemiyorken savaş isteyen bir terörist haline geliyorsun. En çok umudumu kıran nokta o oldu. O katliamdan sonra hiçbir şeyin düzelemeyeceğine kesin olarak karar verdim galiba. (Ece, 28)

Türkiye’de 7 Haziran ile 1 Kasım arasındaki süreç adeta Gabriel Garcia Marquez’in Kırmızı Pazartesi romanından bir sekansmışçasına yaşandı. Nasıl ki Marquez işleneceğini herkesin en başından bildiği, ancak engel olmak adına kimsenin kılını dahi kıpırdatmadığı bir cinayetin öyküsünü aktarıyorsa, Türkiye’de 2015 yazı da her gün bir yerlerde bombaların patladığı, her gün sayısız insanın öldürüldüğü ve yarın daha fazlasının öldürüleceğinin bilindiği halde devlet mekanizması ile güvenlik ve istihbarat güçlerinin hiçbir şekilde buna engel ol(a)madığı; katliamları önle(ye)mediği bir dönemden geçti. Seküler kesim 7 Haziran’da, AKP’nin “demokratik itiraz”ın yöneleceği tek adres saydığı seçimlerde bir kazanım elde etse de toplumdan üst siyaset alanına aktarılan irade görmezden gelindi. Mücadelesinin ürünü olarak gördüğü ve hayatını dönüştüreceğini umduğu kazanımlarının yolu bir kez daha –Gezi’ye benzer şekilde- korkuya ve ölüme çıktı. Caner’e kulak verirsek 7 Haziran sonrasındaki dönemi okuyuşunda açık bir derin devlet, iktidardan bağımsızlaşan bir tür üst mekanizma iddiası görürüz. Bu komplocu zihin yapısından türeyen iddianın hakikate ne kadar yaklaştığının yorumu yalnızca spekülasyondan ibaret kalacağından bu tartışmanın bir parçası olamaz belki; fakat komplocu kanaatin sadece varlığı dahi bir kez daha faili güdükleştiren, kendi dışındaki güçlere bağımlı kılan edilgen bir öznellik durumu yaratır. Seküler kesimin, seçimlerde ortaya koyduğu irade her ne yönde olursa olsun, devlet üzerinde sahiplik iddiasında bulunan iktidar güçlerinin erk etme kuvvetini yitirdikleri bir toplumda, şiddet ve ölümlerle cezalandırılacağı algısı yerleşikleşir. Verilen mücadele daha kudretli mekanizmalarca massedilmeye ve soğurulmaya her daim yazgılıdır. Bu durumda kişisel ve kolektif kaderlerine dair etki yaratabilecek faillik gücü ve umut örgütlenebilecek motivasyonu bulamaz.

Umutsuzluğun ne ölçüde dramatik bir boyuta ulaştığının bilgisini Serdar’ın da, Caner’in de, Ece’nin de ifadelerinde 7 Haziran ertesindeki süreci bir tür “milat” şeklinde işaretlemelerinde buluruz. 7 Haziran sonrasını mücadele etme ve değişim yaratma

ihtimallerine dair tüm imkânların sönmüldüğü bir milat olarak yorumlamaları itibariyle seküler kesimle içinde buldukları toplum, devlet, sistem arasındaki duygusal ve zihinsel bağ zayıflar. O noktadan sonra adeta hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktır. İtirazının bir kez daha şiddet, korku ve ölüm üreterek karşılanması yalnızca mücadelenin ve direniş imkânlarının tükendiğinin değil; ayrıca her itiraz sesinin bir sesleniş olduğunu göz önünde bulundurursak, seslenmeye çalıştığı iktidar ve toplum kesimleriyle ebediyen iletişim kuramayacağını da ilamı olur. Özellikle Ece'nin "teröristleştirilme" vurgusu bunun serzenişini ve umutsuzluğunu içerir. Bir barış mitinginde, barış talebi için toplanmış insanların medya ve toplum nezdinde kriminalize edilmesi hem ahlaki ve etik bir yozlaşma olarak yorumlanır hem de "öteki"yle, diğer toplum kesimleriyle aynı lisanı konuşma olanağının yitirilmesinin çaresizliğini yansıtır. Sorunsallaştırılan ve umudu körelten yalnızca şiddet ve korkuyla ilintili değildir; aynı zamanda itiraz çılgınlığının karşı tarafın yüreğine hiçbir zaman ulaşamayacağını keşfiyle toplumsal iletişimin ve dolayısıyla toplumsal aidiyetin tükenmesidir.

Ailesi Konya'dan Ankara'ya göçen Özgür de, Gar patlamasından üç gün sonra Konya'da oynanan maçta katliamda hayatını yitirenler anısına yapılan saygı duruşunun ısıklanması üzerine, Ece'dekine yakınsar bir yabancılaşma duygusu tasvir ediyor:

Ben Konya'daki ısıklık meselesinde çok düşündüm onu, "Lan nasıl yapabilirler bunu" diye. Şey umudu var ya hala, bu adamlar dindar insanlar, yani daha bu hafta 100 kişi ölmüş, nasıl ısıklayabilirler ölünün arkasından, nasıl kötü konuşabilirler? İçten içe o dinin getirdiği o ahlak var ya, ona dair bile bir umudum vardı ama işte o dindarların ahlaklı oluşuna dair umudumu kıran noktalar oldu. Bu ısıklar da onlardan biri. Hadi diğer şeyleri, o tecavüz vakalarıdır, hadi onları hala genellemem, işte o imam hatipte okumanın, öyle bir eğitim sisteminin içinden geçmenin getirdiği bir şeydir ama ne bileyim Konya'da 50 bin kişi var tribünde ve hepsi ısıklıyor. O son tahlilde güvendiğim o ahlak da gidince... (Özgür, 33)

Yaşamını yitirenlerin anısına dahi tahammül edilememesi, hayatını kaybedenlerin bir dakikalığına olsa dahi yasının tutulmasına katlanılamaması ve tez elden ısıkların işe koşulması Özgür'de bir izah edilemezlik hali ortaya çıkarıyor. Bu raddede nefret ve kötülükle burun buruna gelmek, nefret ve kötülüğün 50 bin kişiyi etkisine alabilecek kadar kitleselleşebildiğine tanıklık etmek ardında beraber yaşama tutunacak bir dal bırakmıyor. Ölümde dahi bir araya gelememek, bir araya gelmek şöyle dursun böylesine gayrı-insanileşen bir refleksle karşılanmak hem politik hem toplumsal değerlerin, normların, ilkelerin hiçbir koşulda ortaklaşamayacağı hissini yüreğine salıyor. Gar

Patlamasının radikal bir ideolojiden beslenen münferit bir hadise olmaktan çıkıp toplumun büyük bir kesiminin arkasında durduğu bir momente dönüşmesiyle toplumsal aidiyet hissi yıkıma uğruyor. Dolayısıyla sekülerler, 7 Haziran'ı takiben yüzünü gösteren katliamları, bir yanıyla seçim sonuçlarının *defacto* yöntemlerle etkisiz kılınması için işe koşulan bir enstrüman olarak algılıyor; ancak dahası katliamlar sonrası toplumun muhafazakâr kesimlerince üretilen reaksiyon da birlikte yaşama yönelik inançlarının kökünün kurmasına yol açıyor.

Yukarıda görüşlerini paylaştığımız ve tamamı HDP seçmeni olan görüşmecilerin aksine, bir CHP seçmeni olan Dilara ise seçimlere yönelik inançsızlığını ve karamsarlığını Ankara yerel seçimleri ve 16 Nisan referandumundaki hile ve şaibe iddialarıyla birlikte düşünerek ortaya koyuyor:

Mesela bunlar seçimle geldiler değil mi? İşte en son seçimlerde, hatta en basitinden Ankara belediye seçimlerinde çok ciddi haksızlık oldu. O zaman düşünmüştüm, bunlar bu demokrasinin bu oyunu atarsın, gidecek olanı seçersin kalacak olanı belirlersin falan filan... Ama bu işe yaramadı, bu işe yaramadı. Mesela son seçimlerde de, yine bir sürü şey yapıyorlar. Arkası mühürsüz oylar vardı, seçim sayılacak mı sayılmayacak mı, ne olacak? Her şey çok belirsiz. Zaten her şeyi kontrol ettikleri için kimsenin umurunda değil; her şeyi istedikleri gibi yapıyorlar ve bu adamlar normal bir şekilde gitmeyecek. Çünkü bir şekilde bu yüzdeyi sağlıyorlar. Çünkü var olmayan yüzdesini de sağlıyor kendine. Eğer kritik bir noktada görürse böyle sahte şeyler yapıp sağlayabiliyorlar kendine, sağlıyor yani. “Atı alan Üsküdar'ı geçti”, bunu direkt söyledi ya, sen ayakta uyu yani. Dolayısıyla ben bu ülkede işlerin demokratik bir yolla düzeleceğine inanmıyorum. Demokratik yoldan seçme seçilme hakkı var ya, o bile işlemiyor. Çünkü bunlar o kadar güçlüler ki... Diyorum ya, bunlar geldikleri gibi gitmeyecekler. Ben darbe falan savunmuyorum ama belki meteor falan düşebilir, belki o zaman sona erer. Ama gerçekten bütün sistemleri kontrol ederken, bütün kurumları kontrol ederken, hem de en önemlilerini, bunlar bu şekilde gitmeyecekler. Sen istediğin kime oy verirsen ver, ama bir şey fark etmez. O yüzden hiçbir şey değişmeyecek. Her mekanizmayı kullanıyorlar ya, o kadar güçlüler işte. Her açıdan güçlüler işte, artık daha da güçlüler hatta. Ya bu nereye kadar böyle gidecek hiçbir fikrim yok. Sokağa çıkmak dışında, o zaten çok vandalizm olarak kabul edildiği için onu dışarıda bırakarak söylüyorum, çünkü çıktığın an terörist olarak görüyorlar seni, sokağa çıkmak dışında benim yapabileceğim tek şey oy vermek ve bunu da işe yaramaz hale getiriyorlar. O zaman ne yapayım yani ben? (Dilara, 27)

Gezi iktidarın makbul saydığı kurumsal ve geleneksel yöntemler ile sınırları reddeden, bilakis o kurumların ve yöntemlerin işlememesi nedeniyle sokağa taşan barışçıl bir itirazdır. Ancak seküler kesim Gezi günlerinde bir yandan fiziki olarak cezalandırılırken, diğer yandan da ağır bir otoriter söylemle direnişinin vandalizm olarak nitelendiği, “çapulcu”, “hain”, “vandal” ya da “terörist” gibi yaftalarla birlikte kriminalizasyona

uğradığı bir iktidar söylemine maruz kalmıştır. Gezi’de benimsenen eylem biçimi, iktidarcı demokrasi ve meşruiyet dışı bir yöntem olarak işaret edilmektedir. İktidar diğer tüm kurumları ile gereklerini tahrip eder ve ifade özgürlüğünden protesto hakkına dek asgari itiraz yöntemlerini haricileştirirken, böylelikle demokrasinin pratikteki yegâne varlığı da seçim sandığına indirgenir. Böylelikle kamusal alanda yükselen Gezivari direnişlere karşı AKP’nin aldığı politik pozisyon ve ürettiği söylem yapı ile fail, devlet ile seküler toplum arasındaki etkileşimi seçimler alanına sıkıştırır. Rejimin 2013 yazından başlayarak 15 Temmuz’a dek süren ağır otoriteryan; 2016 sonrasında OHAL’in ilanı ile birlikteyse apaçık şekilde totaliterleşmeye meyleden karakteri kolektif itirazı, mücadeleyi, direnişi ehlileştirir. Kurumsal ve geleneksel yöntemlerin işlememesi nedeniyle Gezi’yi üreten ve kamusal alana taşınan itiraz tekrardan en temel demokratik katılım yöntemi olan sandığa dönmeye mecburdur. Öte yandan rejimin sokağa akan toplumsal protesto hareketlerini illegal addettiği ve şiddetle cezalandırdığı politik konjonktürde, sekülerler için seçimler, sistemin legal ve kurumsal yapısının güvencesiyle bir değişikliği mümkün kılmak ve kazanım sağlamak adına sığınabilecek son adrestir. Gezi sonrası ilk seçimler olan 2014 yerel seçimleri, seküler kesimin seçim sistemine yönelik itikatlarının henüz noksanlaşmadığı bir uğrak olmasıyla, gemiyi terk etmeden evvel siyasal toplum sınırlarına atılacak son çapayı temsil ediyordu.

Seçimleri kaybetmenin doğrudan ürettiği karşılıkları da yadsımamak lazım; ancak Ankara yerel seçimleriyle başlayan periyotta sorunsallaştırılan seçim sonuçlarından ziyade seçim sonuçlarını belirleyen dinamikler ve sistemin ta kendisidir. Ankara Yerel Seçimlerinde veri akışının durması, yine aynı seçimde sonuçların sabah saatlerine kadar sayılamaması, 16 Nisan referandumunda seçim sürerken alınan mühürsüz oy kararı tecrübeleri veya “Trafoya kedi girdi”, “Atı alan Üsküdar’ı geçti” türünden beyanlar sekülerlerde seçim sisteminin doğrudan kendisinin güvenilirliğine ve geçerliliğine yönelik sorgulamaları beraberinde getirir. Sorgulamalar, tekrar eden benzer tecrübelerle birlikte yalnızca şüpheyi çağırır iddialar olmaktan çıkıp, demokratik kurumlara ve işleyişe inancın tümünden yitirilmesine sebep sabit yargılara dönüşür. Demokratik kurumlara ve süreçlere yönelik güven kaybı siyasal sisteme yabancılaşmayı da çağırır. Gezi sonrasında AKP’nin ateşini hepten harladığı kutuplaşmada toplum kurgusunun dışına atıldığını duyumsayan seküler kesim, yabancılaşmayla birlikte, kurguda kaybettiği yeri için mücadele edeceği ve siyasal toplum alanına yeniden dâhil olabileceği bir imkân

görememeye başlar. Gezi sırasında ve sonrasında devletle girilen etkileşim zihinlere AKP ve devleti ilelebet özdeş okuyan bir yargının tohumlarını ekmiştir. Seçimlerle birlikte bir yandan bu yargı keskinleşirken bir yandan da seküler kesimin siyasal toplum alanının kalıcı şekilde dışında kaldığı yargısı kabullenilir. Devlete politik temsilci olarak AKP'nin, toplumsal grup olarak da muhafazakârların himayesinde bir alan şeklinde yaklaşılmasıyla seçimlerin yalnızca demokratik yapının meşruiyetinin sağlanması ve işlemesi gayesiyle sürdürülen sembolik bir araç olduğuna yönelik zihinsel bir kayma başlar. AKP'nin devlet mekanizması ve kurumları üzerinde kurduğu tahakküm ve bu tahakkümü -hegemonyasını incinebilir gördüğü hallerde- herhangi bir demokratik denetimle sınırlanmaksızın seferber edebilme kudreti, sekülerlerin, seçimlere indirgenen demokratik sisteme sinik bir ruh haliyle yaklaşmasına sebeptir. Her ne yaparsa yapsın AKP hegemonyasına karşı sandıktan bir kazanım elde edemeyeceğine ve yurttaşın siyasal katılımının sadece ve sadece demokratik işleyişin görünürdeki sürekliliğinin korunması gayesiyle düzenlendiğine inandığı seçimlerde aynada gördüğü, etki ve dönüştürme melekesinden yoksun bir figüranın sureti gibidir. Seçimlere sıkıştırılmış geleneksel politik arenada mevzi kazanmasını sağlayacak ve nihayetinde AKP'ye karşı en yalın haliyle politika yapmasını mümkün kılacak alanların, araçların ve mekanizmaların tamamını kendisine yasaklanmış algılar. Seçimler formaliteye dönüşen ve daimi olarak uzaktan çaresizce seyrettiği bir yarışır artık.

Seçimlere yönelik güven ve itibar kaybının doğurduğu inançsızlık pek tabii demokrasinin doğrudan kendisinden sual edilmesini beraberinde getirir. Türkiye'nin mevcut atmosferinde kendisini politik düzlemde ifade edip edemediğini sorduğum ve CHP'ye oy vermesine karşın çok uzun süredir CHP'nin çok da arzu ettiği bir çizgide seyretmediğini belirten Şenay, geniş bir perspektiften Türkiye'de demokrasinin varlığını sorgulamaktadır:

Hayır, hayır, kesinlikle hayır. Ama ifade etmem gerektiğini de düşünmüyorum zaten. Oy vererek hem görevimi hem de ifademi vermiş oluyorum. Ama oy verirken, "Başka verecek yer yok, e napayım buna vereyim" diye de düşünüyorum. Hep bu his var bende, ben 20 senedir oy veriyorum, 20 senedir hep bu şekilde oluyor: "Eee n'apayım, işte başka oy verecek adam yok, mecburum". Bu çok kötü bir şey, bu insanı ümitsiz yapıyor. [...] Bizde başkan ne derse o oluyor, tek adam tek ülke. Şimdi öyle olunca mecliste bir karşı görüş oluştuğunda adam onu anında bir dahaki seçimlerde listeye koymuyor. Seçilen bir belediye başkanı, ki ben Melih Gökçek'e hayatım boyunca hiç oy vermedim, adam 25. senesinde Cumhurbaşkanı istedi diye istifa ediyor. Bu partinin, hükümetin el attığı her yerde tek kişinin sözü geçiyor. Bu

çok acı verici bir şey, burada demokrasiden bahsetmeye imkân yok. Demokratik bir ülke olmadığımız için ümit de vermiyor bana. Benim için tek gerçek bu, Türkiye’de demokrasiye inanmıyorum ben. Maalesef, keşke böyle olmasa. Burada tek adam tutkusu var. Bir süre sonra hükümete yakınsanız ya da o tek adama yakınsanız sizden oluyor, ama ona karşı bir görüşünüz varsa mümkün değil. Bizde hükümet ne derse o oluyor, daha doğrusu tek adam ne derse o oluyor, daha doğrusu reis ne derse o oluyor. (Şenay, 40)

Andığımız seçimlerde beliren hile iddialarının demokratik kurumlara ve işleyişe olan inancı sönmemesinden ayrı olarak, Şenay’da rejimin dönüşen karakteriyle birlikte Türkiye’de demokrasinin çöktüğüne yönelik bir son vurgusu baskın. Kurumsal demokratik yapının çoraklaştırılması ve tüm erk yetkilerinin Recep Tayyip Erdoğan’a devredilmesiyle bugünün Türkiye’si demokratik rejim vasfını kaybederken, tümüyle otokratikleşmiş bir rejim şeklinde okunuyor. İktidarı denetleme mekanizmalarında klientalist ağlar içerisinde kadrolaşma yaşanırken muhalif toplum kesimlerinin tasfiye edildiği; daha sonrasında kurumların yetkileri bertaraf edilirken tüm özerkliklerini kaybederek en üst yönetim kademesine doğrudan tabii kılındığı tarihsel akışın sonunda lider uçsuz bucaksız siyasal egemenlik yetkisine sahip. Recep Tayyip Erdoğan’ın tek kelamının Melih Gökçek’i görevden alabilecek kudrette olması hatırlatılarak, yalnızca muhalif kesimin seçimlerde üst siyaset alanına ilettiği iradenin değil; fakat muhafazakârları da içeren geniş ölçekli halk egemenliğinin ilga edilerek liderin otoritesi karşısında herhangi bir hükmü olmadığını altı çiziliyor. Dilara’nın dile getirdiklerinden yola çıkarak sekülerlerin siyasal alana ve siyasal topluma dahlinin mümkün olmadığını benimseyen algıyı tartışmıştık; ancak dâhil olunamayan ve yasaklanmış okunan alan Şenay’da artık varlığıyla değil yokluğuyla anılıyor. Sekülerlerin yanı sıra AKP’nin kendi seçmenini de içeren sağ-muhafazakâr kesimlerin siyasal karar alma mekanizmalarından dışlanabilir bir pozisyona itilmesi, demokratik sivil siyasal alanın toplumun tamamı için tükendiği algısını doğuruyor ve perçinliyor. Devlet ve toplum arasındaki uçurumun derinleştiği, sivil toplum alanının silikleştiği ve siyasal, toplumsal, kültürel hayatın tamamen bir otokratın himayesine girerek yurttaşların iradesinden soyutlandığı bir sosyal yapı tasvir ediliyor.

Bölümün şu ana dek takip ettiğimiz hattı sekülerlerde demokratik seçimlere yönelik inancın ne derece noksanlaştığını ve yok olma hududuna vardığını ortaya koydu. Öte yandan sandığa yönelik inançsız duygu durumuna tezat şekilde anmadan geçemeyeceğimiz bir olgunun varlığı da tartışmaya dâhil olmak için sesleniyor:

Türkiye’de seçime katılım oranları hem dünya ortalamasına kıyasla çok yüksek seviyede seyrediyor hem de 2002’den beri hemen hemen her yeni seçimle birlikte yüksek katılım oranının korunduğu gözleniyor.²⁰ Bir nevi oksimoron izlenimi veren bu durumun varlığını nasıl devam ettirdiği sorusu tartışmayı temellendirmek için tatmin edici bir cevaba muhtaç. Nasıl oluyor da seçimler aracılığıyla bir dönüşüm yaratamayacağı ve kazanım elde edemeyeceği algısını kanıksamış, ne seçim sistemine ne seçim sonuçlarına ne de demokratik yapıya en ufak itikadı kalmamış sekülerler sandığa sırt çevirmeyip her seçim günü yeniden ve yeniden yüksek katılım gösteriyor?

Türkiye’nin yakın geçmişine damga vuran otoriterizm üzerine tekrar düşünmeden konuyu kavramak ne yazık ki mümkün değil. Gezi sonrasında devletin otoriter karakterinin sekülerlerin mücadele formları üzerinde nasıl belirleyici etkiye sahip olduğunu paylaşmıştık. Gezi’yle başlayarak kamusal alanda cereyan eden itirazların ağır bir devlet şiddetiyle ve zor gücüyle bastırılması; sonrasındaysa OHAL’le birlikte her türlü muhalif itirazın hukuken yasaklanması ortaya itirazın ve direnişin kendini gösterebileceği toplumsal bir alan ve kamusal bir mekân bırakmıyor. İtiraz ve direniş sesini duyurmaya her çalıştığında ya hukuk ya da zor gücüyle etkisizleştiriliyor. Her türlü muhalif dile gelmenin yasaklandığı bir sosyal evrende sekülerler de politik ifadenin baş verebileceği tek pratik olarak seçimlere bir anlamda mecbur kalıyor. Sekülerler için seçimler, politik kimliklerini ve tercihlerini minimum baskı ve tehditle karşılaşılarak ifade edebilecekleri son yer. İktidarın otokrat karakterinin muhalifliğin tek makbul yolu saydığı ve bir anlamda muhaliflerin mücadelesini kelepçelediği sandık, bu yönüyle sekülerler için de sığınılabilir ve tercih edilebilir sakin bir liman. Gezi türü sokak direnişlerinde deneyimlenen yüksek bedel ödeme riskine karşılık seçimler, itiraz etmenin en basit ve dolayısıyla bedel ödeme riskinin son derece düşük olduğu en konforlu formu. Şenay’ın “Ama ifade etmem gerektiğini de düşünmüyorum zaten. Oy vererek hem görevimi hem de ifademi vermiş oluyorum” tabiri bu açıdan eşsiz. Gezi’yle birlikte faillik kuvvetiyle donanan seküler özneler için artık mücadele ediminin yerini “görev” ifadesi alıyor. Zihinsel algıdaki bu paradigmat kayma oy vermenin bir değişim-dönüşüm yaratma ihtimaline duygusal yatırım yaparak ve emek vererek değil, ancak bir yükümlülük olarak

²⁰ AKP’nin kazandığı ilk seçim olan 2002 genel seçimlerinde seçime katılım oranı %79,1’di. Buna karşın 30 Mart yerel seçimlerinde katılım oranı %89, 7 Haziran 2015 seçimlerinde %83,9, 1 Kasım seçimlerinde %85, 16 Nisan referandumunda yine %85 şeklinde bir seyir izledi.

hayata geçtiğini gösteriyor. Oy vermek seküler kitleyi politik mücadele ve kendini ifade etme ekseninde üzerine düşeni yaptığına ikna ediyor. Umut besleyen, inanç duyan, bir başkasından medet ummadan kendi eylemiyle yaratabileceğini düşünen, kararlılık ve irade talep eden dinamik mücadelelere girişen, bedel ödemeyi göze alan ve hatta ödeyen seküler özneler artık “vatandaşlık görevi” olarak seçimden seçime oy veren, itirazını teamülen yerine getiren, statik, sinik, tüm faillik melekelerini yitirmiş tekil bireyler halini alabiliyor.

Görüşmemiz sırasında Gezi’de çok umutlu olduğunu ifade eden, bir uyanış hali içerisinde değişim yaratabileceğine inandığını hisseden Elif 7 Haziran seçimlerinde bir sivil inisiyatifte rol alıyor:

Oy ve Ötesi’ni internette gördüm, çok fazla Twitter’da falan dolanınca... Bir de bir arkadaşım sen de katılırsan dedi hani, hukukçuya ihtiyacımız var. Ben de o şekilde üyelik formunu düzenledim. Sonra görüştük insanlarla, eğitimleri vardı. Bir de seçim hukukuna dair bir şeyler öğrenirim diye de istemiştim, böyle konferansları güzeldi. Yani hiç siyasi bir şey değildi aslında. Sonra seçim günü gittik erkenden. Ben zaten Çankaya’daydım, çok aşırı bir oy çalınma durumu yoktu. Hem okulun avukatlığını yapıyordum hem de bir tane sandığım vardı. O zaman çok böyle umutluydum, o gün de çok umutluydum zaten, olacak falan şeklinde. Zaten oylar açılıyor, oylar açılırken bakıyorsun ediyorsun. Güzel umutlar besleyerek bir şey yapmaya çalışıyorsun ve o yaptığın şey bir şeyler değiştirecekmiş gibi hissediyordum. Ben öyle hissediyordum açıkçası. Orada bulunmak geleceğime bir katkı, geleceğimizi kurtaracak şey, ben orada bulunmalıyım, benim sayemde güzel şeyler olacak, ben başaracağım gibi. Değiştirebileceğini düşünüyorsun ama karınca kadarsın dağa karşı, şu an böyle düşünüyorum. O zaman bayağı güçlü hissediyordum kendimi, ama olmadı istediğimiz gibi. [...] Şimdi olsa katılmazdım. Zaten bir şey de yapamadım, elimden de bir şey gelmedi. Tabii böyle de mücadeleyi bırakmak gibi oldu ama keşke katılmasaydım çok diyorum. (Elif, 26)

Nasıl ki Gezi sonrasında politik ifade sokaktan sandığa kaymaya mecbur kalıyorsa, aynı doğrultuda Gezi sırasında inşa edilen sivil örgütlenme de kendisini seçimler alanında farklı bir formda yeniden kuruyor. Seçim Güvenliği Merkezi, Türkiye’nin Oyları ve Oy ve Ötesi gibi Gezi sonrasında hayatımıza giren platformlar, seçimlerin herhangi bir hile ve şaibeye kurban verilmemesi, adil ve tarafsız oy sayımının mümkün kılınması amacıyla ortaya çıkıyor. Bu çalışmanın görüşmecileri arasında sadece Elif’i barındırsa da, 2014 yerel seçimleriyle birlikte faaliyet göstermeye başlayan ve dört ay içerisinde 30 binin üzerinde üyeye ulaşan Oy ve Ötesi platformu (Oy ve Ötesi, t. y.) kuvveti yadsınamayacak bir kitleselliğe ulaşıyor. Oy ve Ötesi’nin ortaya çıkışı ve yurttaş inisiyatifinin böylesine kararlı bir şekilde yayılması bir yandan resmi kurumlara yönelik derin güvensizliği gösterirken bir diğer yandan da Gezi’nin ardından –en azından 1 Kasım seçimlerine dek-

muhafif itiraz ve enerjinin korunduğunu, sandık güvenliğini sağlanması halinde kazanım elde edilebileceğine inanç beslendiğini açığa çıkarıyor. Ancak bugün ardı ardına gelen seçim mağlubiyetleri ve o mağlubiyetlerin muhteviyatıyla çizilen tabloya baktığında Elif, tüm çabasının ve emeğinin ziyan olduğunu hissediyor. Kendisini pişmanlık içerisinde azametli yapının karşısındaki aciz bir fail olarak resmediyor. Gezi'den taşınan umutlar artık seçimler alanında da her türlü inisiyatifin ve örgütlenmenin nafile olduğu duyumsamasına yol açıyor. Oy ve Ötesi hareketine politik kaderini şekillendirebileceğine yönelik bir motivasyonla sevk olan, bir toplumsal özne olarak yaşamını şekillendirebilecek faillik gücünü duyumsayabilen Elif vakti zamanında gördüğü değişim ihtimaline bugün adeta bir hülya olarak yaklaşıyor. Bugüne zaten inanmıyor; ama geçmişte aldığı inisiyatifi dahi pişmanlıkla anıyor.

Lise yıllarında Türkiye Gençlik Birliği (TGB) oluşumunda yer almış ve kendi ifadesiyle babasının asker olması itibarıyla askeriyenin en merkezinde büyüdüğünü dile getiren Doğan hem siyaset alanına yönelik inançsızlığı hem de bu inançsızlığa rağmen oy verme pratiklerini nasıl sürdürdüğünü Şenay'a benzer ifadelerle paylaşıyor. "Türkiye'de kalıp mücadele edilmesi gerektiğini düşünüyor musun?" diye sorduğum Doğan'ın ifadeleri aşağıdaki gibi:

Böyle düşünenlere saygım sonsuz, destekliyorum; çünkü bu ülke vasatlığın içinden çıkmış bir ülke. Ki zamanında eğer Mustafa Kemal gibi insanlar olmasaydı, onlar gibi burada kalıp da savaşmasalardı ülke bu hale gelir miydi? Gelemezdi. Zaten kaç tane ülkenin sömürgesi altına olacaktık. Gerçi şu anda da aynı durumdayız bence, çok fark yok. Eğer öyle insanlar düşünüyorsa, çok fazlalarsa ben de bunun içinde mücadele vermek de isterim elimden geldiğince ama bunun için bir ufuk görmeliyim, ışık görmeliyim, tek başıma yapabileceğim işler değil, ne yapacağım ben tek başıma? Yani hepimiz bir balığız, ya toplanıp köpekbalığını yeneceğiz ya da ayrı ayrı yok olacağız. Ben ışık görmüyorum kendimce. Siyasi parti olarak dersin hiçbir siyasi partiye güvenmiyorum. CHP'ye oy veriyoruz ama öylesine veriyorum. Kendimce bir parti olarak görmüyorum onları, kendi görüşüme göre. (Doğan, 25)

Doğan'da, bölüm içerisinde görüşlerini paylaştığımız diğer gençlerden farklı olarak, siyaset alanının yalnızca AKP ve devlet tahakkümünde bulunan unsurlarına değil; fakat muhalif oluşumları ve partileri de içerecek şekilde siyaset alanında soluk alan her türlü yapıya yönelen bir şüphecilik ve güvensizlik hissiyatıyla karşılaşılıyor. Politik alanda ikamet eden yapıların tamamıyla kurulan ilişkide güven tesis edememe sendromu yaşanması politik alanda donanabilecek failliği ve üretilebilecek enerjiyi doğal olarak sönmüyor. Yeniden hatırlatmak gerekirse, Kolektif Mücadeleye İnançsızlık bölümünde

Gezi'nin birbiriyle ilişkili iki hedefi olduğundan dem vurmuştuk. Söz konusu hedeflerden ilki AKP'nin otoriter, muhafazakâr, devlet şiddetiyle yüklü politikasının geriletilmesi ısrarıydı. Bu noktada paylaşacağımız üzere ikincisi ise seküler gençlerin –politik, toplumsal ve kültürel taleplerinin geleneksel siyasal kurumlarda derman bulamamasıyla- Gezi'yle kamusal alana taşan enerjisinin ve failliğinin politik alanda temsilciliğini üstleneceği bir oluşuma kanalize edilmesiydi. Türkiyelileşen ve metropollere erişen HDP'nin Gezi gençliğinin bir kısmını saflarına kattığını göz ardı etmemekle birlikte, Gezi kitlesini geniş bir katılımı ile içermeyi hedefleyen başta Haziran Hareketi gibi oluşumlar hiçbir zaman amacına ulaşamadı. Farklı ideolojik ve kültürel kimliklere sahip unsurlarının aynı Gezi'nin sokaklarında olduğu gibi kitlelilikle ortaklaşabileceği siyasal bir zemin ve platform belirmedi.

Hem uzun süredir arzu etmediği bir çizgide seyretmesine rağmen CHP'ye oy vermeye devam ettiğini belirten Şenay'ın hem de CHP'yi kendince bir parti olarak görmediğini, ama onlara “öylesine” oy verdiğini dile getiren Doğan'ın ifadelerinde su yüzüne çıktığı üzere, Gezi enerjisinin seçimlere sıkıştırılan demokratik süreçlerde akacak bir kanal bulamaması seküler cenahta derin bir temsiliyet krizi yaratıyor. Etkisi AKP'nin seçim sistemi ve devlet aygıtı üzerinde kurduğu tahakküm ve bunun doğurduğu inançsızlığın boyutuyla kıyas kabul eder düzeyde değil şüphesiz; ancak politik eğilimleri bilhassa CHP'yle örtüşen seküler toplum kesimlerinin siyasal alanda iradelerini benimseyerek teslim edecekleri bir temsiliyet organının olmaması açığa çıkabilecek ve sandıkta etki yaratacak potansiyel mücadele enerjisini baskılıyor. Kimi zaman partiden tabana kimi zamansa tabandan partiye ivmeyle örgütlenebilecek mücadele kıvılcımı partinin sol siyaset çizgisine yaklaşamaması; gençlerin partide politik failliklerini tetikleyecek herhangi bir akıl, vizyon ve enerji görememesi; parti ile gençler arasındaki siyasal, toplumsal ve kültürel talepler, arzular ve önceliklerin ortaklaşamaması; dolayısıyla da partiyle seçmen arasındaki ilişkinin seçimden seçime hatırlanır bir içeriğe bürünmesiyle çakılamıyor. Seçim sistemine ve demokratik rejime itikadın kaybolmasıyla birlikte oy vermenin yanı sıra CHP'ye oy vermek de teamülen yerine getirilen, seçenek kısırlığındaki tek tercih edilebilir seçenek olarak mecburiyetten refleksişen bir vatandaşlık görevine dönüşüyor. İnançsızlık yalnızca seçim sistemine, seçim sonuçlarına veya demokratik sisteme değil; aynı zamanda alternatifsizlikten beslenerek muhalif kesimin en kitlesel politik temsilcisi unvanını koruyan CHP'ye de yönelik. Seçimlere indirgenen demokratik

mücadele alanında sekülerlerin rahatsızlıklarını ve hoşnutsuzluklarına çözüm üretecek, talepleri ve arzularının hayata geçmesi için irade gösterecek, etki yaratma melekesine sahip, asgari ideolojik ve kültürel eğilimlerini müşterekleştirerek kitleleşecek bir siyasal temsilci görememek de seçimler aracılığıyla kazanım elde edilebileceğine dair inancı ayrıca törpülüyor. Peşine düşeceği ve Gezi günlerindeki gibi onu yeniden bir kolektivitenin parçası yapacağını umduğu kitlesel bir siyasal hareket görememek yılgınlığı ve hayal kırıklığını artırıyor.

Yine bu bölüm içerisinde Suruç katliamıyla birlikte umudunu tamamen yitirdiğini ve ülkenin o tarihten itibaren baş aşağı gittiği yönündeki fikirlerini paylaştığımız Caner, itiraz imkânlarının Türkiye sınırları içerisinde artık tükendiği ve mücadelenin yeniden örgütlenmesinin tek koşulunun bugünün totaliter atmosferinin dışına çıkıp nefes alınabilecek demokratik bir hava sahasına ulaşmak olduğu düşüncesinde:

Bu ülkede kalıp mücadele etmek diye bir şey yok. Mücadele ancak bu saatten sonra ülke dışında yapılabilir. Senin mücadele ettiğin şey sana mücadele hakkı tanımıyor, sana mücadele hakkı vermiyor. Artık ülke dışında yapılabilecek bir şey o. Bu ülkede ne yapabilirim ki ben? Birinin boğazını sıkabilirim, en fazla yapabileceğim şey bu. Benim fikrimin değeri yok, onun için bir alan yok zaten. Benim siyasi olarak tercih ettiğim adam hapiste. Benim oy verdiğim adam hapse atılmış ve bu ülkede milletvekili dokunulmazlığı diye bir şey var. Ben adama beni temsil et diyorum, adam benim adıma söylenecek her şeyi yapıyor, yapılacak her şeyi yapıyor. Ben onu destekliyorum, onu seçime sokuyorum, 80 tane milletvekili veriyorum. Ben mücadelemi bu ülke içinde yapmışım zaten. Git demişim benim düşüncelerimi savun demişim. Adamlar hapse atılmış ben ne yapabilirim yani? 6 milyon, 7 milyon oy almış bir adam hapse atıldıysa ben bu ülkede nasıl savaşıbilirim? Bana yol göstereyimler o zaman, yöntem göstereyimler o zaman. Ne yapacağım? “Atatürk’ün askeriyim” diye bağıracağım, bağırarak olmuyor abi bu iş. Ama ne yaparsın, ben mücadele ediyorum diye ülke dışına çıkarsın, o zaman sana alan açılır, siyaset yapma alanın açılır. Bunu bir sürü insan Türkiye dışında işte bir şeyler yapmaya çalışıyor. Can Dündar gidiyor, uğraşılıyor, ülkenin durumunu anlatmaya çalışıyor ve şu an AKP’nin yurt dışında prestij kaybetmesinin sebebi bu mücadelenin dışarıdan yapılıyor oluşu. Hedef Türkiye mi? Hayır, AKP’nin kendisi. AKP’yi bitirdiğin anda birçok sorun kendinden çözülecektir zaten. Dolayısıyla bu insanlar da prestijini bitirmeye çalışıyorlar. (Caner, 36)

Caner’in dile getirdiği üzere, seçimlerdeki hile ve şaibe iddiaları ile Recep Tayyip Erdoğan’ın yegâne siyasal yetkili konumuna eklenen ve Türkiye’deki rejimin demokratik niteliğini kaybettiği algısını besleyen bir diğer unsur ise eş genel başkanları Selahattin Demirtaş ve Figen Yüksekdağ’ı da kapsayacak şekilde pek çok HDP’li milletvekilinin - dokunulmazlıklarının düşürülmesiyle beraber- cezaevlerinde tutulması. Siyasal temsilcilerinin, iktidarın tek meşru mücadele alanı olarak işaretlediği kurumsal politika

alanından dahi hukuksuz bir şekilde sınır dışı edil(ebil)mesi, sekülerlerin ideolojik kimlikleri ve politik eğilimleriyle siyasal toplum alanında barınabileceği bir ortam kalmadığı kanaatini güçlendiriyor. Milyonlarca oy almış siyasal temsilcilerin meclisten koparılması aynı zamanda milyonlarca insanın siyasal toplum alanıyla olan ilişkisinin kesilmesi ve en tabii demokratik yurttaş haklarının lağvedilmesi neticesini doğuruyor. Hile ve usulsüzlüklerle çoktan yıkıma uğratıldığına inanılan seçim süreçlerinden bir şekilde kazanım üretilebilse dahi temsiliyet tercihlerinin bu kez yargı mekanizmasının devreye sokulmasıyla tesirsiz hale getirildiğini görüyor. Her anlamda etken bir iktidar ile edilgen bir fail portresi çiziliyor.

Öte yandan HDP’li milletvekillerinin terör soruşturması kapsamında yargılanması HDP’ye oy vermiş milyonlarca seçmeni de terörle ilişkilendiği imasıyla baş başa bırakıyor. Nasıl ki Gezi günlerinde “vandal”, “çapulcu”, “hain” veya “terörist” yaftaları iktidarcaya tüm çıplaklığıyla kullanıldı ve açık bir kriminalizasyon söylemi benimsendiyse aynı kriminalizasyon bugün de işlevselliğini koruyarak varlığını sürdürüyor. Kriminalizasyon söylemi, “terör” kavramının muhteviyatını belirlemesi ve “terörist” yaftasını makbul saymadığı her türlü muhalif siyasal varoluşla özdeşleştirilmesiyle, muhalif aktörlerin hukuki haklarından yararlanma erişimine de hudut çiziyor. Cezai yaptırımların HDP’li vekilleri en temel kurumsal siyasal aygıt olan meclisin dışına atmasıyla HDP’li seçmenler de toplumun *homo sacer*’lerine dönüştürülüyor. Yurttaş, “çapulcu”laştığı, “hain”leştığı, “terörist”leştığı andan itibaren toplumun ve hukukun kapsam alanının dışına atılıyor. Demokratik ve özgürlükçü bir devlet aygıtının en temel fonksiyonlarından sayılabilecek vatandaşların eşit şekilde demokratik siyasal haklarından ve katılım süreçlerinden yararlanması ilkesi, iktidarın, kimin siyasal toplum alanına katılmaya elverişli olduğunu kiminse o alanda barınamayacağını belirlemesiyle tarumar ediliyor. Toplumun muhalif seküler kesimleri için demokratik haklarının ipotek altına alındığı algısıysa, bölüm boyunca farklı görüşmecilerde tanık olduğumuz üzere, yine ve yeniden sekülerlerin siyasal topluma katılma ihtimalinin artık imkânsızlaştığı yargısını bakileştiriyor.

30 Mart Ankara yerel seçimleri, 7 Haziran genel seçimleri, Suruç katliamı, 10 Ekim Ankara Gar katliamı, 1 Kasım genel seçimleri, Selahattin Demirtaş ve Figen Yüksekdağ başta olmak üzere HDP’li vekillerin tutuklanması, 16 Nisan referandumu, Melih Gökçek’in Belediye Başkanlığı’ndan istifaya zorlanması... Bu direnç momentleri ile

vakalar seküler kitlede hüküm süren onca huzursuzluğa, hoşnutsuzluğa ve hatta öfkeye rağmen neden muhalif bir itirazın ve direnişin örgütlen(e)mediği sorusuna cevap aradığımız bu bölümde görüşmeciler tarafından anılan kilometre taşları oldular. Görüşmecilerin andığı momentlere yönelik kişisel duygulanımları ve kanaatleri, sekülerler için can yeleğiymişçesine dört kolla sarıldıkları demokratik seçimler alanında yaşanan hüsrânın ne denli derin olduğu ve neden toplumsal muhalefet ihtimaline dair kesif bir inançsızlığın böylesine kitleleştiğini de ana hatlarıyla önümüze seriyor. Metin içerisinde defalarca tekrar ettiğimiz üzere, Gezi'nin ardından iktidarın her türlü kamusal alan muhalefetini otoriter bir söylem ve çok ağır bir devlet şiddetiyle cezalandırması muhalif mücadeleyi seçimler alanına sıkışmaya mecbur bırakmıştı. Gezi'den hedeflerine ulaşmadan kaybederek ayrılmış hissetmek büyük hayal kırıklığı ve umutsuzluk yaratmıştı şüphesiz. Öte yandan demokratik hasletleri henüz topyekûn bir erozyona uğramadığı varsayılan legal ve kurumsal devlet yapısının varlığı, sandıkta verilecek mücadelenin AKP'nin kelamına muhtaç kalınmaksızın erişilebilecek bir kazanım potansiyelini içerdiği öngörüsünden hareketle, kolektif umudun diril(til)mesini mümkün kıldı. Ancak takip eden dönemde sandıktaki mücadelenin ve iradenin kimi zaman hile ve usulsüzlüklerle kimi zaman bombalı terör eylemlerinin rejimin bekası için işlevselleşmesiyle kimi zaman da iktidar karşısında özerkliğini tümüyle yitirmiş yargı mekanizmalarıyla etkisiz hale getirildiği yönünde gelişen güvensiz ve şüpheli kanaat, yalnızca kamusal alan aktivizminin değil; fakat mücadelenin her alanda ve anlamda imkânsızlaştığı fikrinin seküler cemaatte yaygınlaşmasına yol açtı. 30 Mart seçimleriyle birlikte demokratik, adil, eşit bir zeminde cereyan edeceği tasarlanan mücadelenin de engellenmesi, soğurulması, cezalandırılması mücadele edecek ve kolektif itiraza girişilecek bir platform kalmadığı algısının kanıksanmasını beraberinde getirdi.

Hirschman'ın *loyalty-voice-exit* kavramsallaştırmasının izinde konuşursak, 1923'den beri devlet ve seküler toplum arasındaki sadakat ilişkisi Cumhuriyet mitingleriyle 2008 yılında ilk kırılmaya uğramış; bu tarihten itibaren sekülerler itiraz etmeye daha eğilimli bir toplumsal pozisyonda saf tutmuşlardı. Öte yandan 2013 yılındaki Gezi direnişiyle şahikasına ulaşırsa da, tartışmada geldiğimiz noktanın da sarıh şekilde gösterdiği üzere, seküler kitlelerin bugün itibarıyla artık itiraz etme muhitinde ikamet ettiklerini söylemek pek mümkün değil. Mücadelenin ve kazanımın filizlenebileceği son yöntem olarak işaretlenen seçimlerle kurulan güven ilişkisinin zedelenmesi, seçimlere inançsızlığın

ortak bir kanaate dönüşmesi ve rejimin demokratik niteliğini kaybederek otokratikleştigiğine yönelik algı seküler kesimin devletle kurduğu bağın hem zihinsel hem duygusal olarak kopmasına sebep oluyor. Bu kopuşa bağlı olarak hem sadakat hem itiraz konularının içine gömülü devlete ve topluma bağlılık hissi artık duyumsanmıyor. Politik eğilimi, eylemi ve tutumuyla var olması; siyasal toplum alanına dahliyle *zoon politikon* hasleti taşıması; en temel demokratik siyasal haklarından yararlanması sınırlanan veya engellenen seküler kesim, mücadelenin artık ancak ve ancak yurt dışından yapılabileceğini düşünüyor. Türkiye'nin mevcut siyasal konjonktüründe muhalif bir enerjinin hem yükselbileceği hem de kazanım üretebileceği bir ihtimal görememek itiraz sesinden umudun kesilmesine ve vazgeçilmesine yol açıyor. Bu durumda kurumsal siyaset alanı ile sivil toplumlaşmanın tükendiği algısı hem politik varoluşun hem de politik direnişin –ister kolektif ister bireysel- hayat bulabileceği tek saha olarak yurt dışına yönlüyor.

Tartışmanın karmaşık yapısının hatlarını belirgin kılmak adına son bir vurguda bulunmakta yarar görüyorum: Gençlerin zihinlerinde itirazın Türkiye'yi terk-i diyar eylediğini ve gözüne yurt dışını kestirdiğini kabul etmekle birlikte, göç arzusunu tetikleyen unsur itiraz ve mücadele olgusu değil. Caner, Can Dündar'ın Avrupa'da sürdürdüğü mücadeleye atıfta bulunsa da, gerçekleştirdiğim görüşmeler boyunca yurt dışında yaşam arzusu, politik mücadele tasavvurundan beslenen bir görüşmeciye rastlamadım. Yurt dışında kurulacak ideal yaşam hayali siyasal faillik melekelerinin yeniden keskinleştirilmesi ve bunun sonucunda yeni bir direniş deneyiminin peşine düşülmesiyle motive olmuyor. Ki doğrusunu söylemek gerekirse, bölüm boyunca tartıştığımız üzere, hem Gezi sonrasındaki süreçte politik failliğin tümüyle kaybı hem de -bir sonraki bölümde değineceğimiz- kuşak özellikleri de sekülerlerin mücadeleye girişebileceği bir duygu durumu ve zihin dünyası sunmuyor. Öte yandan Türkiye'nin mevcut atmosferinde yokluğuyla andığımız adil ve eşit siyasal katılım süreçleri, ifade özgürlüğü, protesto hakkı gibi asgari demokratik itiraz yöntemlerinin refah ülkelerindeki varlığını bilmek, mücadelenin yalnızca ve yalnızca başka bir sosyal gerçeklikte ve mekânda hayat bulabileceğini düşündürüyor. Bir başka deyişle sekülerler yurt dışına göç etmeleri durumunda politik bir mücadele hareketinin peşine düşmeyi ve bir parçası olmayı planlamıyor; ancak Türkiye'deki şartlar itibarıyla mücadelenin en minimal formunun dahi yurt dışından yürütülebileceğine inanıyorlar.

Bölümü bitirirken, farklı şekillerde dile gelse de, görüşlerini paylaştığımız son dört görüşmecedan üçünün “O zaman ne yapayım ben?” sorusunu sorduğunu vurgulayalım. Derin rahatsızlıklarına, mutsuzluklarına ve umutsuzluklarına karşın sözünün, fikrinin, eyleminin yasaklanması ve cezalandırılması seküler kitleyi ne yapacağını bilemediği bir çaresizlik buhranı içerisinde bırakıyor. Önce Gezivari geleneksel olmayan mücadele yöntemlerinin, ardından da seçimler alanındaki daha geleneksel ve kurumsal bir itiraz biçiminin devletin kurumları ve sistematik şiddetiyle fiiliyatta tesirsiz hale getirildiğini görmek, seküler ve muhalif toplumu cevapsız kılıyor. Kurumları ve işleyişiyle birlikte demokrasinin topyekûn bir şekilde Türkiye’nin siyasal alanından silindiğine yönelik bir algıya sevk ediyor. Sesini duyurarak kendini ifade etmek istediği her yolun tıkanması ve tükenmesi; tüm bu tecrübelerin getirdiği çaresizlik ve kaybetmişlik duygusu ile devlet mekanizmalarını topyekûn himayesine almış rejim karşısında kendi faillik kapasitesinden ümidi kesmiş olmak Türkiye’de bugün neden kolektif bir itiraz sesinin yükselmediğini açıklıyor. Yükselmeyen söz konusu kolektif itiraz sesi, aynı zamanda, mücadelenin neden artık ancak refah ülkelerinde gerçekleştirilebilir bir anlam setinin içine oturduğunu da anlatıyor.

2. 4. YENİ DÜNYA, YENİ GENÇLİK, YENİ BİREY

Türkiye’nin yakın geçmişinde deneyimlediği büyük dönüşümün neticesinde huzursuzlukları, mutsuzlukları, kaygıları git gide derinleşmesine karşın sekülerlerin neden itiraz etme eğilimi göstermediği sorunsalının peşinde metni arşınladığımız “Politik Failliğin Kaybı” bölümü bize şimdiye dek çift katmanlı bir manzara sundu. İlk olarak Gezi’yle doruğuna ulaşan muhalif sokak aktivizminin otoriter politikalar ve cezai yaptırımlarla sindirildiğini gördük. Gençler kamusal alanda yürütülecek kolektif bir politik direnişten beyhude bir çaba şeklinde bahsederken eylemle kurulan ilişki korkuyla örselenmiş haldeydi. Sokak aktivizminin bir ihtimal olmaktan çıkmasını takip eden sürecin ardından değişim yatırımı bu kez sandığa yöneldi. Seçimler alanında örgütlenecek bir itiraz ihtimali toplumun muhalif kesimlerine hala umut vaat ediyordu. Fakat hemen her seçimde suyu bulandıran şaibe, hile, usulsüzlük iddiaları ve bilhassa 7 Haziran ertesinde yaşanan karanlık dönem, toplumsal itiraz girişimini bu kez sandıkla da kopuşa götürdü. Bu tarihsel hatta hem sokak aktivizmine hem de sandığa inancın tümünden

yitirilmesi, neden toplumsal bir direnişte değil de Türkiye’den ayrılma arzusunda deva bulunduğu kısa erimli dinamikleri olarak karşımızda duruyor. Öte yandan mücadeleye sırt çevirmenin ve memleketi terk etmeye meyyal halin, kolektif mücadele ile seçimlere inançsızlığa eklenilen, hem daha geniş bir tarihsel kesit içerisinde ele alınmayı talep eden hem de çok daha küreselleşen bir boyutu ayrıca mevcut. Bu amaç doğrultusunda Yeni Dünya, Yeni Gençlik, Yeni Birey bölümünün ana teması politik failliğin kaybı sürecindeki eksik parçayı bulma, muhalif mücadele noksanlığını küresel düzeyde değişen toplum yapıları ile birey tipini göz önüne alarak açıklama hattında gelişecek.

Bölümün başlangıcında küresel eksenli bir değerlendirme girişiminde bulunarak, 1900’lerin ikinci yarısında tüm dünyada değişip dönüşen toplumsal yapıları ve bireyi, küreselleşme ve bireyselleşme olgularının etkileri üzerinden anlamaya gayret edeceğiz. Bireyselleşme ve küreselleşmenin hangi dinamiklere bağlı olarak yükseldiğini, hangi toplumsal değişim ve dönüşümlere etki ettiğini ve en önemlisi günümüz insanını nasıl şekillendirdiğini tartışan bir hat izleyeceğiz. Görüşmecilere ses verdiğimiz son iki bölümde ise ilk olarak toplumsal aidiyet bağlarının hem yerel hem küresel süreçlere bağlı olarak nasıl ifade edildiğini göreceğiz. Toplumsal kurgudaki pozisyonlarının, gündelik yaşamdaki kalitesizleşmenin ve küreselleşmenin çocukları olarak sürdürdükleri yaşamlarının kimliklenme ve aidiyet süreçlerine nasıl bir etkide bulunduğunu tartışacağız. Bu bölüme bağlanan ikinci bölümde ise söz konusu kimliklenme ve aidiyet süreçlerinin kolektif ve toplumsal mücadele ütopyasına yaptığı etkiden, belki de daha yerinde bir ifadeyle vurduğu darbeden söz edeceğiz. Toplumsal aidiyet hissindeki çözülüşün yanı sıra geliştirdikleri bireyci öznellikleri ve benlik algılarının bugün yeşermeyen mücadelede nasıl ve ne düzeyde belirleyici olduğunu aktaracağız. Bununla birlikte bölümün son kısmı, Politik Failliğin Kaybı bölümünün tamamının adandığı bir boyut olarak, bir yandan yeşermeyen mücadeleyi anlamaya çalışırken bir yandan da şu ana dek girişmediğimiz ölçüde bir kuşak analizi yapmamıza imkân tanıyacak. Bu çalışmanın görüşmecileri gençlerin sadece memleketle değil; aynı zamanda dünyayla ve yaşamla kurdukları ilişkiye de misafir olacağız. Onları politik kimlikleri ve politik failliklerinin de ardına bakarak görmek dönem kuşağının genel karakteristiğini ve belki de “zamanın ruhu”nu anlama yolunun taşlarını döşeyecek.

2. 4. 1. Bireyselleşme ile Küreselleşme Ekseninde Yeni Birey

20. yüzyılın ikinci yarısı tüm dünyada yapısal büyük ideolojik dönüşümlere tanıklık etmiştir. 1900'lerin ikinci yarısında neoliberal toplumsal formasyonun evrensel çaptaki tecessümüyle geçmişin yerleşik değerleri, tutumları, eğilimleri yenileriyle ikame edilirken siyasal apati, konformizm, tüketim düşkünlüğü ve bireyselleşme tüm dünyada yayılım gösteriyordur. Geçmiş kuşaklarla belirgin farklar taşıyan yeni bireyin kültürel kimliklenme ve aidiyet pratikleri değişiyor, endüstriyel modern toplumun kirışlerini sarsan yepyeni bir zihin yapısı ve toplumsal düzen yükseliyordur. Beck ve Beck-Gernsheim'a göre (2002, s. 206), ikinci modernite adını verdikleri bu dönemde, önceki toplumsal yapıya dört gelişme tarafından meydan okunmaktadır: Bireyselleşme, küreselleşme, eksik/yetersiz istihdam ve ekolojik kriz. Bu dört gelişmenin her birinin günümüz dünyasını kavrayabilmek adına büyük bir önem taşıdığını göz ardı etmemekle birlikte, bugünkü kuşağın yaşam algılarını belirlemesi itibariyle bizim odaklandığımız olgular bireyselleşme ve küreselleşme ekseninde olacak. İlk olarak bireyselleşme kavramıyla anlatılmak istenenin ve 20. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan bireyselleşmeyi önceki görünülerinden farklı kılanın ne olduğunu irdeleyen bir başlangıç yapmak uygun görünüyor.

Bireyin toplumla olan ilişkisini, toplumsal kurumların yapısal-sosyolojik dönüşümünü, önceki sosyal formların parçalanmasını ve yeni taleplerin, denetimlerin, kısıtlamaların bireye empoze edilmesini tanımlayan bireyselleşme köklü bir tarihe sahiptir (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, s. 2) Olgunun daha önceki görünümleri Rönesans'tan başlayarak izlenebilir (a.g.e., s. 202). Yine bir kavram mahiyetindeki bireycilik de, 1900'lerin ikinci yarısından çok daha önce, 1830 senesinde Alexis de Tocqueville tarafından Amerika Birleşik Devletleri'nde gözlemlendiği, kitlelerden yalıtılmış bireyler gibi yaşayan, servet ve görgü sahibi burjuva beyefendilerini betimlemek için kullanılmıştır. (Elliott ve Lemert, 2011, s. 10). 20. yüzyılın ikinci yarısında bireyselleşmeye özgül bir boyut kazandıran unsur ise eskiden çok az insandan beklenen "kendi hayatına yön verme" ülküsünün, artık daha fazla insandan talep edilmesidir. Bireyselleşme süreci demokratikleşmiş, toplumsal koşullar bireyselleşme eğilimli ve hatta bireyselleşmeyi dayatan bir içerik kazanmıştır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, s.8). Buna göre hem eskiden yalnızca ayrıcalıklı sınıfların ve kişilerin erişim hakkını elinde tuttuğu bireyselleşmenin artık kitleleşmiş

bir fenomen hasleti kazanmasından hem de bireyselleşmenin toplumsal dinamiklerce yeğlenen ve teşvik edilen bir olgu haline gelmesinden bahsedebiliriz. Toplumsal mekanizmaların bireycilik lehine yaşadığı kaymayı en net vurgulamış örneklerden biri de dönemin İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher'ın 1979'da sarf ettiği "Toplum diye bir şey yoktur aslında. Erkek ve kadın bireyler ve aileler vardır. Hiçbir hükümet bireyler olmadan bir şey yapamaz. Bu sebepten insanlar önce kendi başlarının çaresine bakmalıdır" (The Guardian, 2013) ifadesidir. Bugün Batı'da "kendi hayatına sahip olmak, öncülük etmek"ten daha yaygın bir arzu bulmak zordur. Kişinin kendi yaşamı için verdiği günlük mücadele bugün Batı dünyasının kolektif deneyimi haline gelmiş, kendi hayatını yaşama ülküsü de adeta cari toplumsal hissimizin bakiyesi olmuştur (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, s. 22)

Bireyselleşmenin de içinden yükseldiği yeni toplumsal yapı, yıkmaya namzet olduğu modern endüstriyel toplum formasyonu ile çatışmaya girerken "geleneksizleşme" ve "ulussuzlaşma" evrelerini çağırır. Kolektif/grup kimliğinin kaynakları ile endüstriyel toplum karakteristiğinin anlamı artık gizemini yitirmekte, parçalanmakta ve tükenmektedir. "Kendi yaşamını yaşama" ülküsü, bir tür "geleneksizleşmiş yaşam"a yanaşır; geleneğin yaşamlarda artık hiçbir rol oynamadığını ifade etmese de, insanları geleneksel rollerden ve kısıtlamalardan azat eder (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, ss. 25-202). Küreselleşmenin ve bireyselleşmenin dünyasında geleneklerin ve geleneksel yaşam şeklinin altının oyulmasıyla birçok insan için kişisel tercih ve olanak kapsamı genişler. (Elliott ve Lemert, 2011, s. 33). Bireyler, içinde bulunmak istedikleri gruba artık kendi iradeleriyle karar verirler. Tüm riskleri göze alarak kendi kaderlerine inanmak, geleneksellikten kopmak zorunda kalırlar (Beck'ten aktaran Çuhacı, 2007, s. 151). Bireysel başarı ve kendini gerçekleştirme etiği günümüzün en güçlü akımıdır. Seçme, karar verme, kendi benliğini şekillendirmeyi arzulama, bireysel kimliklerin yaratıcısı olma zamanımızın merkezi karakteristik özelliklerinden birkaçıdır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, ss. 22-23).

Bireyselleşme sürecinde geleneksizleşmeye eklenen bir başka olgu ise küreselleşmeyle bağıntılı "ulussuzlaşma" sürecidir. Ulf Hannerz (Aktaran: Elliott ve Lemert, 2011, ss. 31-32) günümüz insanlarında kimlik ve hayali cemaat kaynağı olarak "ulusal toplum" kavramının gittikçe daha az hayati önem taşıdığına dikkat çeker:

Şimdi bazı insanlara göre ulus, kültürel yankılanma kaynağı olarak daha az işe yarıyor. Küreselleşmenin şimdiki aşamasında, ulusötesi olabilecek çeşitli bağların; akrabalarla, arkadaşlarla, meslektaşlarla, iş ortaklarıyla ve diğerleriyle çoğalması tercih ediliyor görünmektedir. Bu çeşitlilikte, böylesi bağlar bir şekilde ve bir ölçüde aldırış etmemeyi, ulusun ve ulus kültürüne kişisel katılımın zayıflamasını doğal karşılayarak yaradılıştan geleni kabullenmekten uzaklaşmayı, belki ona eleştirel bir mesafeyi gerektirmektedir. Bu şekilde, ulus, öncesine göre daha içi boş hale gelecektir.

Global çağda, bireyin yaşamı artık tek bir yere bağlı yerleşik bir yaşam değildir. Arabalarda, trenlerde, uçaklarda sürdürülen, telefon ve internette geçirilen, kitlesel iletişim araçlarıyla desteklenen, sınırları esneten uluslar aşırı bir yaşamdır. Bireyin yaşamının küresel bir yaşama dönüşmesiyle kişisel hayatlarımızda ne olduğu dünyadaki gelişmeler ve modalardan doğrudan etkilenmektedir Mekân ve toplum arasındaki mutlak bağ gevşerken insanlar artık yaşamlarını ayrı dünyalara yaymakta; birinci moderniteden ikinci moderniteye geçiş aynı zamanda tek yerli bir yaşamdan çok yerli bir yaşama geçiş anlamını taşımaktadır. Ulusal egemenlik ile toplumun altının oyulmasının müsebbibi bireysel yaşamın çok yerli uluslar aşırı boyutudur. Ulusal ölçekte düzenlenmiş endüstriyel toplumun sosyal kategorileri artık ya kültürel erime yaşamakta ya da dönüşmektedir (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, ss. 25-27).

Bireyselleşen toplumun hedonist veçhesi ise üretim toplumundan tüketim toplumuna geçişin yarattığı dinamiklerin bir sonucu olarak belirmeye başlar. Alman sosyolog Zygmunt Bauman (2014, s. 92), “Atalarımızın toplumu, kuruluş aşamasındaki modern toplum, endüstriyel çağın toplumu, bir ‘üreticiler toplumu’ idiyse, aynı anlamda bizim toplumumuz da bir ‘tüketim toplumu’dur” der. Post modern evrede toplum üyelerini tüketiciler olarak değerlendirme ihtiyacındadır. Bireyler dünyayı atılabilir, tek kullanımlık nesnelere dolu bir konteyner gibi algılayacak şekilde eğitilirler. (a.g.e., 2014, s. 93). Bu durum bütün dünya ve insanlar için geçerlidir: Her şey değiştirilebilirdir ve öyle olmaları beklenir. Hiç kimse kendinin gerçekten vazgeçilmez olduğunu hissedemez. Uzun vadeli güvencenin yokluğunda da, “anlık haz” cazip bir strateji olarak görülür (Bauman, 2005, ss. 193-194). Anlık haz uğruna hızlı sonuç alma isteği hiçbir zaman günümüzdeki raddede yaygın ve şiddetli olmamıştır. Saniyeler içinde e-posta göndermeye, dünyanın her yerinden mağazalardan alışveriş yapmaya, uzun süreli bağlılık olmadan diğer insanlarla ilişki kurmaya alışan bireyin anlık hazza değer vermesiyle, “aciliyet kültürü” hükümlerini kazanır (Elliott ve Lemert, 2011, s. 89). Hazzın ertelenmesi cazibesini kaybetmiştir: Bugün harcanan emek ve çabanın uzun vadede

getireceği ödül bir kazanım olarak hesaba katılsa da katılmasa da, yüksek düzeyde belirsizdir. Durum buysa, kişinin düş kırıklığından kaçınmak için bağılıklar geliştirmekten, uzun süreli taahhütlere girmekten uzak durması en iyisidir (Bauman, 2005, ss. 193-194). Çağın “seyyar bireyleri” hareketliliğe hayli değer vermektedir. İş hayatında ömür boyu tek bir alanda sürecek bir profesyonelleşme fikrine, arzulamak şöyle dursun, büyük bir külfet olarak bakılırken; iş hayatında olduğu kadar ilişkilerde de doğal kabul edilen ve arzulanan “değişim”dir (Beck ve Beck-Gernsheim, 2002, s. 162). Arzu nesnelere anında yararlanmak ve sonra onları kaldırıp atmak daha iyidir; hareketliliği kısıtlayan herhangi bir şey için asla gözyaşı dökülmez. Bu tutumun sonucu insan ilişkilerinin, topluluklarının ve ortaklıklarının solması, parçalanması ve dağılmasıdır. Bağılıklar ve ortaklıklar artık üretilecek değil, tüketilecek şeyler olarak görülür (Bauman, 2005, ss. 193-194).

Han (2017, ss. 123-124) ortaklığın, beraberliğin çözülmesi; aidiyet duygusunun, “biz” hissini üretilememesi ve duyumsanamamasıyla toplumun ortak davranma becerisinin köreleceği iddiasında bulunur. Bireyselleşmenin kolektiviteye baskın çıkmasıyla iktidar mekanizmalarına karşı direnebilecek ortak bir kuvvet yaratmanın mümkün olmadığı düşüncesindedir:

Sınıf, Hardt ve Negri'nin de saptadıkları gibi, ‘yalnız ve yalnız birlikte mücadele ettiği zaman kolektif bir bütün’ oluşturur. Sınıfa ortak davranışın itkisini veren yoğun bir aidiyet duygusu lazımdır. Ama günümüz toplumunun tam da karakteristiği, aidiyet duygusunun, Biz’in yokluğudur. Toplumun artan ölçülerde yeniyetmeleşmesi de, siyasi apati ve aldırılmazlıkla birleşerek, beraber davranmayı uzak bir ihtimal haline getirmektedir. Küreselleşmiş dünyanın sakinleri, İmparatorluk’a karşı ortak direnişte kararlı tekillikler değil, birbirine karşı gitgide antagonist davranan, kendi içine kapanmış ‘izole Ego’lardır. (...) Toplumsal güç sadece ortak bir davranıştan, bir Biz’den doğar. Toplumun egolaşması ve atomlaşması ise ortak davranış alanlarını radikal oranda daraltmakta, bu şekilde kapitalist düzene gerçekten meydan okuyacak kuvvette bir karşı gücün oluşmasını önlemektedir. Sosyus, yani ortaklık, solus’un, yani sahnede yapayalnız sürdürülen bir oyunun önünde ricattadır. Multitude/Çokluk değil, Solitude/Yalnızlık belirler bugünün toplumsal halini. Yalnızlaşmadan bir kuvvet doğmaz.

Bauman da (2014, ss. 65-66), her bireyin kendisini tatmin etmesini sağlamadığı sürece ortak çıkarlar ne anlama gelir diye sorar. Bireyin, ‘ortak çıkar’, ‘iyi toplum’ ya da ‘adil toplum’ gibi konularda kayıtsız, kuşkucu ya da ihtiyatlı olma eğilimi göstereceğini aktarır. Bireyselleşmenin diğer yüzünde yurttaşlığın aşınması ve parçalanması olduğu fikrindedir. Öte yandan bireyselleşip hazzı bir yaşama savrulan günümüz insanının neden kolektif bir mücadelede bedel ödeme riskini göze almayacağını, Beck ve Beck-

Gernsheim (2002, s. 152), “yaşamın aşkınlığını yitirmesi”nde ve dünyayla kurulan araçsal ilişkinin çözülmesinde bulur. Artık yaşam kişiselleştikçe ve eşsizleştikçe yeri doldurulamaz hale gelir; başkaları veya başka bir şey için değil fakat yalnızca kendisi için sona erebilir.

2. 4. 2. Ulusal Kimliğin Aşınması ve Toplumsal Aidiyet Hissinin Kaybı: “Dünya Vatandaşı Gibi Hissetmek”

Daha önce değindiğimiz üzere, *loyalty-voice-exit* kavramsallaştırmasında, içinde yaşadıkları toplumla yüksek sadakat bağına sahip bireyler kalmaktan yana irade gösterirken sadakat duyumsaması azalan bireyler göç etmek üzere bavul topluyor. Sadakat ve aidiyet bağının zedelenmesi, kolektif itiraz pratikleriyle de vedalaşılması anlamına gelebiliyor (Hirschman, 1993, s. 147). Peki, modellemenin aynasını kendimize çevirirsek, Türkiyeli seküler gençlerin -mücadele motivasyonlarında belirleyici bir saik olarak- ülkeyle ve toplumla kurdukları aidiyet ve sadakat ilişkisi bize ne söylüyor? Mücadele üzerindeki etkisini ele almadan evvel gençlerin ulusal kimlik ve toplumsal aidiyet kavramlarını nasıl anladıkları ve nasıl duyumsadıklarına kulak kabartmak mühim. Ankara’da yüksek lisans öğrenimine devam eden Dilara, ulusal kimliğin kimlik kategorileri arasında hemen hiç yer kaplamadığını iletiyor ve aidiyet ilişkisini de bir tür tükeniş süreci olarak tarif ediyor:

Mesela sen kimsin dediğimde benim aklıma ilk Dilara gelir, Türk gelmez. Ben orada bir hasar mı aldım, çalışmıyor mu bende bir şeyler bilmiyorum ama direkt Dilara olarak düşünürüm, Türk olmak aklıma gelmez. Amcamla bahsederken bana vatan mefhumundan bahsetti. Dedi ki, televizyonda bir tane aydın, Fazıl Say gibi birini düşün, Türkiye hakkında, hükümet hakkında eleştirilerde bulunuyor ve amcam diyor ki, “Bunlarda vatan mefhumu kalmamış” diyor. Aşağılıyor onu, denk görmüyor, aşağılık gibi görüyor. Ama bende de kalmadı. Ben demedim bende de yok diye ama yok yani, hissetmiyorum. (Dilara, 27)

Bugünün muhalif seküler gençleri her sabah gözlerini açtıkları ülkenin toplumu ve kültürüyle aidiyet ilişkisi kurmakta büyük güçlük çekiyor. AKP’nin emaneten iktidar taşıyıcısından devletin ebedi sahibine dönüşmesi ideal yurttaşın da bu farzlarla değerlendirilmesini şart koşuyor. İyi bir yurttaş olmak AKP’nin yolunda “beraber yürümekle”, “yağan yağmurda beraber ıslanmakla”, en çok da dinlenen her şarkıda “o”nu hatırlamakla ölçülüyor. Bir yönetici, bir parti ve halkın bir kesimi devlet suretine bürünür, devletin tüm kutsallığını ve aşkınlığını sahiplenirken söz konusu tahakküme biat etmeyen

muhafiflerin sırtına ayrımcı bir söylemle gayri millilik ve yerlilik neşteri vuruluyor. Devlet aygıtı ile iktidar mekanizması arasında ayırım gören muhalif bir pozisyon belirlemenin ve itiraz sesi çıkarmanın amcasınca “Türklüğe” karşı bir “vatana hıyanet duruşu” olarak mimmendiği yerde, Cansu da ulusal kimliğin ve aidiyetin kapsamında hissetmiyor. Daha önce Kutuplaşma bölümünde görüşmecilerden Arda’nın,

[...] Ben Öz-Türk olarak hissediyorum kendimi, bu Anadolu’nun insanı olarak hissediyorum. Buradakileri ise Arap olarak görüyorum, bence Araplar yani. Araplardan kastım AKP’nin kendi tabanı [...] (Arda, 31)

şeklindeki ifadesini paylaşmıştık. Burada Türklük ve Türklüğün üzerine yürütülen anlam mücadelesi aynı zamanda gençler arasında aidiyet mefhumuna yönelik farklı tutumların da gelişebildiğini gösteriyor. Arda’nın Arap ifadesiyle yabancı sayıp dışladığı AKP’lilerin aksine, Dilara bizzat kendini toplumsal alanın dışına atıyor. İktidar ve iktidara yakın toplumsal kesim ile yürütülen merkezi ele geçirme geriliminde Arda’nın aksine hak iddiasında bulunmuyor. Dışlanma, azınlıklaşma ve mesafelenme hissi tekrardan merkezi ele geçirmeyi gözüne kestirmiyor; tam tersi şekilde vazgeçmeyi ve ulus devlet anlatısının sunduğu üzere vatan veya yurt bir yuvaysa o yuvanın dışında barınmayı kabulleniyor. Dilara, -en geniş anlamda- toplumun sağ kesiminin değerlerinin Türkiye’nin baskın değerleri haline gelmesiyle, o yuvanın sakinleriyle asgari müşterek anlamda ve yaşamda buluşabileceği bir yer değil, yabancılaşıma ve uyumsuzluk görüyor. Aşağılandığını ve üzerinde yuvanın gayrı-meşru unsuru olduğunu duyumsatan bir bakışı hissetmek de Dilara’yı yuvayla yaşanan bir kopuşa sürüklüyor.

Buna karşılık aidiyetin kopması süreci sadece üst siyaset alanınca tasarlanan kurgularla ve dışlama pratikleriyle kendini açığa vurmuyor. Aynı zamanda en sıradan gündelik yaşam deneyimleriyle hız kazanıyor. İtalya ve Fransa’ya 2016 yılında yaptığı seyahatine referansla bir kıyaslamaya girişen Müge, topluma artık ait hissetmediğini aktarırken en sıradan gündelik yaşam etkileşimlerine dikkat çekiyor:

Doğrusu ben kendimi dünya vatandaşı gibi hissediyorum, milli olarak bir yere ait hissetmiyorum. Bunu yurt dışına gittiğimde çok yaşıyorum. Mesela bir Türk yemeği, kuru fasulye özlüyorsun, çok özlüyorsun; çay bitiyor, “Komşunun kapısını çalayım da bir bardak çay alayım”ı da çok özlüyorsun ama onun dışında “Ah canım vatanım, güzel vatanım” şeklinde bir özlem duymuyorum, kesinlikle duymuyorum. Hatta buraya döndüğüm zaman kendimi çok mutsuz hissettiğim de oluyor. Yurt dışına gittiğim zamanlardaysa oraya çok çabuk uyum sağlıyorum. Döndüğümdeyse buraya alışmak çok zor oluyor. Buraya döndüğünde mesela yere tüküren bir adam

görüyorsun ve şöyle bakıp “İyy” diyorsun, orada kafan “İtalya’da hiç böyle değildi”ye gidiyor. (Müge, 26)

Gençlerin ülkeyle kurdukları bağı zedeleyen en önemli sebeplerden bir diğeri de toplumsal yaşam ile gündelik hayattaki kalitesizleşme ve vasatlaşma dalgası. Müge’nin toplumsal yaşam tahayyülünde yeri olmayan yere tükürme gibi bir edim Müge’de yabancılaşma ve mesafelenme duyumsamasını tetikliyor. Toplumun geneliyle müşterek yanlış ve doğruları, içselleştirilmiş ortak kuralları ve asgari yaşam teamüllerini paylaşp paylaşmadığı yönünde düşündürüyor. Benimsenen sosyal normlara ve toplumsal davranış ilkelerine Türkiye değil fakat İtalyan toplumunda tanıklık etmesi, kolaylıkla uyum sağlayacağı türden bir yaşama da dışarıda bir yerlerde kavuşabileceğini hissettiriyor. Hal buyken Müge’nin aidiyet duygusu Türkiye toplumundan uzaklaşırken bu örnekte İtalya, daha genel bağlamdaysa Batılı kültürlerle yakınlaşıyor. Dilara da Müge’yle benzeşir şekilde gündelik yaşam deneyimleri üzerinden serzenişte bulunuyor:

İnsanlar bu ülkede neden bu kadar saygısız onu da anlamıyorum ben. ATM’de para çekerken arkamı dönüp çıkamadım, çünkü o kadar bana yapışmış ki kadına çarpmak zorunda kaldım. Ben daha insancıl bir yere gitmek istiyorum. Eğer Almanya böyleyse Almanya’ya gidiyorum, hiç fark etmez. Kişisel olana saygı var çünkü oralarda. İnsanlara bu kadar mı zor geliyor ben bilmiyorum. Ben Gazi Üniversitesi’nin önünden biniyorum, orada Gazi Üniversitesi’nden çıkan öğrenciler oluyor. Bunu deyince ayrımcılık yapıyorum biliyorum, ama genelde kapalı öğrenciler sıra olmasını bilmiyorlar. Sürekli önüme geçiyorlar, arkadaş ayağına onun yanına gidiyor, kaynak yapıyor. Tam mesela kendi kendime “Böyle de güzelmiş, iyiymiş, hoşmuş” falan diyorum; ama hiç kimse kaale almıyor beni ya. Görünmez gibi bir şey oldum ben bu ülkede, bu kadar minik şeylerde bile. (Dilara, 27)

Dilara’nın serzenişte bulunduğu sıra olma/sıraya geçme kültürü, toplumsal yaşam kalitesini ölçümlemede bir kerteriz noktası. Çünkü diğer yurttaşlara/bireylere saygı veya kişisel sınırlara/alanlara özen gösterilmesi gibi ortak yaşamın doğası ve kalitesini doğrudan belirleyen unsurların zayıflaması toplumsal etik deformasyonun nüvelerini sunuyor. Söz konusu etik deformasyonun epidemikleşmesi ve toplum bünyesindeki diğer aktörleri yok sayarak kişisel çıkarı maksimize etmenin normlaşması, Dilara gibi belirli etik kodlar ve kurallar dâhilinde hareket etmek için çabalayan gençleri kızgınlıkla karışık bir çaresizliğe itiyor. Dilara’nın deneyiminde ahlaki deformasyonun üst siyaset alanıyla girdiği doğrudan belirlenim ilişkisinin izleri bilhassa muhafazakâr öğrencileri işaret etmesinde aranabilir. AKP iktidarı süresince toplumsal hiyerarşide muazzam mesafe kat etmiş ve bunun güç sarhoşluğunu yaşayan muhafazakâr kesimin her şeyi hak görmesine bakılabilir. Dolayısıyla etik yozlaşmanın faturasının bir kısmı muhafazakârların elde

ettikleri iktidar kuvveti ve toplumsal pozisyonun sonucu kural tanımazlıklarına ve cüretlerine kesilebilir. Öte yandan kız arkadaşı seküler kesimce en çok tercih edilen destinasyonlardan Ankara'nın Olgunlar bölgesindeki popüler bir barda çalışan Emre'nin aktardıkları bize bundan daha fazlası olduğunu söylüyor:

Elimden geldiğince ait hissetmeye çalışıyorum, dibine kadar ait hissetmek gerektiğini de düşünüyorum ama uzağında kalıyoruz. Mesela toplum nezaketten çok uzaklaşmış gibi geliyor bana. Kız arkadaşım çalışırken arkadaki masa “Hastanım” diye bağırabiliyor kızın arkasından. Bu çok nezaketten uzak, çok büyük bir kabalık bu. “Ne diyorsun?” dediğinde de aslında adamın ezilip büzülmeyeceğini biliyorsun, “Ne demişim ki, hastası olmuşum” der, kabalığına bir kat daha kabalık katar muhtemelen ve kavga çıkar. Bir de bu kurtarılmış bölge gibi hissettiğim yerde oluyor, bir de bunu Ulus'taki bir yerde düşündüğünde elim kolum tamamen bağlı, hiçbir şey yapamıyorsun. İşte o kurtarılmış bölge dediğimiz yerde kız arkadaşım yazları elbise veya etek giymek istemiyorum diyor, bakışlardan rahatsız oluyor. İşte bir adam yazmıştı Selen'e, kovmuşlardı. O yaşlı adam çevresini çeperini toplayıp çalıştığı yere gelmişti sonra. (Emre, 28)

Eğer ki toplumsal yaşamın üstüne karabasan misali çöken bir vasatlaşma dalgası ve insan kalitesindeki çözülmeye bahsediyorsak, bu muhafazakâr-seküler, geleneksel-modern veya AKP'li-muhafif dikotomileriyle açıklanabilir bir mesele değil. Öyle ki ahlaki ve kültürel yozlaşmaya bağlı davranış örüntüleri, başı kapalı bir öğrencinin yanı sıra, “kurtarılmış bölge” anlatısının kurulduğu seküler kesimin müdevimi sayılabileceği bir bardaki erkek tarafından da sergilenebiliyor. Emre'nin kız arkadaşının sözlü tacize maruz kalmasını ya da etek veya elbise giymekten caymasını sağlayacak raddede yüzünü gösteriyor. Dolayısıyla her kesimce ve her yerde karşılaşılabilmesiyle, Müge'nin, Dilara'nın ve Emre'nin dillendirdikleri toplumsal yaşamın kalite yitirmesi hali, toplumun farklı unsurlarınca harekete geçirilen bir Türkiye gerçeği. Bu gerçeğin Türkiye'nin cari toplumsal yapısını, iklimini, ilişkilerini ve dilini belirlemesiyle mevzubahis erozyonun dışında değerler ve kodlar örüntüsüne sahip, bugünün Türkiye'sinden çok farklı kültürel, ahlaki, etik kuralları önemseyen gençler yaşadıkları toplumla aidiyet bağı kurmakta, bu toplumla birlik hissedip bir parçası olmakta zorlanıyorlar. Hayallerindeki yaşam yere tükürmenin böylesine sıradanlaşmadığı, sıra beklerken diğerinin varlığına ve kişisel alanına saygının gösterildiği, bir kadının özgürce yaşayabildiği ve bunun karşılığında tacize uğramadığı bir yaşam. Ancak kendi dünyalarının asgari normları ve ilkelerinin toplumsal yaşamdan kazındığını görmek hem aidiyet bağlarının zedelenmesiyle toplumla mesafelenmelerine hem de bu normlar ve ilkelerin hala önemsendiği bir ülkede yaşama hayalleri kurmalarına sebep oluyor.

Bu noktada anlatageldiğimiz toplumsal kalitesizleşme serzenişlerinin içeriğine dair kısa bir şerh düşülebilir. Kulak verdiğimiz görüşmeci ifadeleri söz konusu toplumsal vasatlaşma ve bayağılaşma dalgasının güncel bir tarihselliğe ve anlam çerçevesinin içerisine yerleştirildiğini gösteriyor. Gündelik yaşamda karşılaşılan kalitesizleşme tezahürleri yakın geçmişte ortaya çıkmış ve yaygınlaşmışçasına anlamlandırılıyor. Gelgelelim, söz konusu vasatlaşma ve yozlaşma dalgası, AKP iktidarı ve AKP'nin yarattığı toplumsal yapıyla sınırlandırılabilir bir fenomen şüphesiz değil. Bir kadının taciz edilmesi veya yere tükürmenin son derece sıradanlaşması Türkiye'nin son 17 yılından çok daha uzak bir geçmişte de pekâlâ rastlanabilir edimler. Ancak bu tartışmanın ve gençlerin bu bağlamdaki ifadelerinin kanımca önem taşıyan yönü, bu edimlerin nasıl bir tarihselliğe sahip olduğundan veya nasıl bir anlam prizmasından geçirilerek yorumlandığından ziyade, seküler gençlerin kişisel yaşamlarında nasıl etkiler ürettiği. Dolayısıyla söz konusu kalitesizleşme serzenışı, gençlerin yaşamlarında yarattığı rahatsızlıklar ve huzursuzluk itibarıyla, toplumsal bağlarında ve aidiyet hislerinde erozyona sebebiyet vermesi neticesinde tartışmanın bir parçası. Gençlerin rabitalarını neden ve nasıl yitirdiklerini aktarırken öne çıkardıkları konu başlıklarından.

Türkiyeli gençlerin ülke ve toplumla kurdukları ortaklık bağının zayıflaması süreci, yerel ve memlekete has dinamikler kadar, küresel kabuk değiştirmeye de ilintili. Dünya genelinde gözlemlenen bir fenomen olarak ulusal ölçekli toplumsal yapılar ve geleneksel kategorilerin bireyler nezdinde önem kaybetmesi ile kimliklenme süreçlerinde bireylerin çapa attıkları sabitlerin farklılaşması aidiyet ilişkisini sil baştan düzenliyor. Günümüz nesli duygusal ve zihinsel aidiyetlerini ulusal sınırların ve yapıların ötesinde bulurken bunu yalnızca memleketteki vaziyete bağlı bir yabancılaşmayla değil, ayrıca uzak kültürler ve yaşamlarla temasta bulunmaktan mülhem bir yakınlık hissiyle açıklıyor. Henüz 12 yaşındayken doğup büyüdüğü Bingöl'den ayrılarak geldiği İstanbul'da önce lise eğitimini tamamlamış, sonrasındaki yaşamına ise Ankara'da devam etmiş Serdar kültürel uyumu evrensel ölçekte yakalıyor:

Beni yabancı hissettiren aslında kendimi dünya vatandaşı gibi hissetmem. Birkaç örnekle anlatabilirim. Mesela LGBTİ'ye bakış açısı olarak ben homofobik bir insan değilim ama bunu kendi ailemin, Bingöl'lüyüm, o insanların gay ve lezbiyenlere nasıl baktığı falan ve kendimi bunlardan çok farklı görüyorum. Ben kendimi oraya ait görmüyorum. Ben Ankara'ya geldim, Ankara'daki insanları da gördüm, buraya da ait değilim. [...] Türkiye devlet sınırlarını çok ön plana, ciddiye alıyormuşuz gibi geliyor. Almamız gerekiyor abi. Yani bir Amerikan Hollywood filmi veya başka

bir film izleyince o adamın dünyasını anlayabiliyorsak, yaşayabiliyorsak bu topraklardan, bundan biraz sıyrılmamız gerektiğini düşünüyorum. Türkçe müzik dinlemiyorum bile ben yani. Günde 50 şarkı dinliyorsam 40 tanesi yabancıdır. (Serdar, 27)

Serdar'ın da kendini tanımlarken kullandığı “dünya vatandaşlığı” terimine farklı gençlerce sıklıkla başvuruluyor. Dünya vatandaşlığı söylemini benimseyen gençler şüphesiz belirli yaşam standartlarına ve koşullarına sahip orta sınıf gençlerden çıkıyor. Küreselleşme ve bilgi toplumuna geçişin yanı sıra, sınıf mensubiyetinin de getirdiği imkânlarla birlikte, zaman ve mekânın kısıtlılıklarını alabildiğine esnetebilmek, bir ekran aracılığıyla tüm dünyayı avuçlarının içine alabilmek kişinin yaşamının bağlamını genişletiyor. Evvelinde mütevazı bir havuzda kendi halinde yüzen bir kişi artık okyanusa açılıyor ve okyanusun uçsuz bucaksız imkânları ona bin bir farklı yöne kulaç atabileceği bir seçenekler deryası sunuyor. Serdar'ın örneklerinden ilhamla, farzı misal Spotify'da yabancı bir şarkı veya Netflix'te dünya sinemasından bir filme erişmek için yerel bir şarkı veya filmde olduğundan farklı bir patika kullanılmıyor. Daha önemlisi bu film veya şarkılar yerel kültür ürünlerine kıyasla Serdar'ın anlamakta, hissetmekte, dünyasına girmekte zorlandığı bir içerik taşıyor; tabiri caizse “bir başkasının hikâyesi”ni anlatmıyor. Seçenek bolluğu, erişim kolaylığı ve dünyaların yakınlaşmasında zamane gençleri için yerel kategorileri evrensel kategorilere karşı hiyerarşik bir üstünlük ilişkisine sokmak güçleşiyor; yerel ve yabancı ayrımı yalnızca menşei gösteren bir tanım ifadesi oluyor. Küresel kültürel ürünler yaşamında böylesine merkezileşmiş Serdar aidiyeti içine doğduğu etnisitede veya vatandaşlık bağında değil; ancak kendisinininkine uyumlu bir yaşam tarzı ile kültürel kimliklenmeye sahip insanların dünyasında buluyor. Bu yaşam dünyası ise Batı kültürünü ve toplumlarını işaret ediyor. Öte yandan Bingöl'deki ailesinin ve çevresinin dünyaya bakışı aidiyet ve yakınlaşma şöyle dursun kültürel çatışmaya bağlı yabancılaşma ve uyumsuzluk üretiyor. Bambaşka bir insan topluluğuyla geliştireceği yakınlığın, kendiliğinden doğal bir aidiyet ilişkisi taşıdığı düşünülen ailesi ve coğrafyayla olan yakınlığı ekarte edebileceği bir durum tasvir ediyor. Görülen o ki ulusal kimlik ve aidiyet elbisesi gençlere adeta dar geliyor. Kimlik ve aidiyet ilişkisi böyle tasvir edilince verili bir öz taşıyor ve kişiden daha yüksek bir güç –ister devlet ister din ister bir başka kurumsal yapı- tarafından belirlenmiyor. Normatif kimlik anlayışının bireyden aşkın bir güç tarafından belirlenmiş bir öz taşıması; bilakis üzerinde oynanabilir, müzakere edilebilir, dışlanabilir, seçilebilir ve nihayetinde birey tarafından inşa edilebilir bir

muhteviyatta bulunması da Serdar'ın yaşamında sabit ve esnemez ulusal/ yerel kimliğe ehemmiyetini kaybettiriyor. Ortaklık bağı ve “biz” hissi içinde bulunduğu toplumla sınırlanamaz şekilde ulus-ötesi bir içerik kazanıyor. Serdar gibi, aidiyeti kolektif ve yerel bağlamda değil ancak kişisel ve küresel bağlarda arayan gençlerden diğeri bir dönem Eskişehir’de çalıştığı Varuna Gezgin adlı kafenin sunduğu imkânlar aracılığıyla Tanzania’dan Rusya’ya, Etiyopya’dan Avrupa’ya dünyanın dört bir tarafını gezen ve gezerken amacının “kalacak yer bakmak” olduğunu belirten Burcu’ydu:

Aidiyet bence ülkeyle değil, yanındaki insanlarla alakalı bir şey. Ben Antalya’ya gittiğimde yüzde yüz yakın hissediyorum, en yakın arkadaşlarım orada, tırmanışı çok seviyorum, sporu çok seviyorum, yüzmeyi çok seviyorum ve o şehir çok güzel. Orada aitim ben evet. O insanların ve o çevrenin olmadığı her yerde ait değilim. Bu bana sorulacak bir soru değil; çünkü ben kişisel olarak ait hissetmek istemeyen bir insanım. O yüzden çok fazla yer gezdim, onu aşmaya çalıştım. Ben sorsan şu an ailemin evinde kalıyorum, kendimi odama da ait hissetmiyorum ya da aileme de ait hissetmiyorum. Ben bu ülkeye ait hissetmiyorum demiyorum; sadece aitlik duygusu yer ve ülkeyle alakalı bir şey değil bence; ben bunun kişilerle ve yaşanılan duygularla alakalı olduğunu düşünüyorum. Ben şu anda mesela kendimi neden Eskişehir’e ya da yaşadığım eve ait hissetmiyorum? Çünkü problemler yaşıyorum ailemle, uyuşamıyoruz, aynı değiliz, denk değiliz ve ait hissetmiyorum, bunun gibi bir şey bu. Ama kendimi inanılmaz derecede Brugge’a ait hissediyorum. Orayı bir hafta gezdim, her yerini öğrendim, her şeyini biliyorum, çok sevdim, inanılmaz güzel hissettim, oraya ait hissediyorum kendimi. Ben çok severim orta çağı ve orta çağ işte orası. İşte birası çok güzel, çikolatası çok güzel, Burcu bu iki şeyi çok sever ve Burcu orayı çok seviyor, böyle bir şey bir yandan da. (Burcu, 26)

Aidiyeti arkadaşlık ilişkileriyle veya tırmanış, yüzme, bira, çikolata, orta çağ gibi orta sınıfa özgü beğeni ve keyif unsurlarıyla tanımlayan Burcu’nunki yekpare bir milli ve toplumsal aidiyet biçiminden ziyade kişisel bir “izole aidiyet” anlatısı. Bütünün içinden ayıkladığı yerlerle, kişilerle, parçalarla ortak hissedeni; kişiyi mutlu kılma kapasitesiyle ölçülen minimal bir aidiyet hali. Bir yandan yakın çevresindeki insanları barındırmayan her yeri dışlamasıyla Türkiye toplumu ve kültürünün geniş kümesinden soyutlanarak yaşanan; diğer taraftan kendi kişisel yaşam tercihinin ürünü insanlar, pratikler ve tüketim nesnelileriyle hayat bulan bireysel bir tasarı. Bu minvalde bir aidiyet halinde doğulan yerle kendiliğinden ve organik bir sahiplenme ilişkisi pekâlâ taşınmıyor; aidiyet bağı yaşam deneyimi içerisinde örülüyor. Burcu’nun ifadelerinde bir tercih olarak ait hissetmek istemediğini belirtmesi ayrıca dikkat çekiyor. Aidiyet kavramı burada neredeyse pejoratif bir çağrışıma sahip. Bir kimlik kategorisine prangalanmanın ve bir yerle güçlü duygusal/zihinsel ilişki kurmanın, kişinin benliğini kolektif kimliğin içerisinde eritip yok edeceğine yönelik bir endişe seziliyor. Bireyin kendini gerçekleştirme ve kendi

yaşamının peşinden gitmesinin en yüksek ülkü sayıldığı çağda aidiyet ayak bağı olarak görülüyor. Tek bir yerle kurulacak sahiplenme ve ortaklık ilişkisi benzer tonlarda yavan bir deneyim sunuyor; oysa dünya keşfedilmeyi ve tadılmayı bekleyen birbirinden farklı nimetlerle, hazlarla, deneyimlerle dolu. Farklı deneyimlerle erişilebilecek hazzı kısıtlama ve kişinin kendini gerçekleştirme yolundan alıkoyabilecek bir engele dönüşme ihtimali, Burcu'yu aidiyeti arzulamadığı ve hatta aidiyete savaş açtığı ihtilafli bir ilişkiye sürüklüyor. Mutluluk, soluk almaya dahi fırsat vermeyecek bir hareketlilik ve bir saniyesi ötekine benzemeyecek bir değişimle eşlenince şeylerle kurulan ilişkiyi sabitleme ve kişiyi avucuna alma çekincesinin görüldüğü aidiyet biçimleri de “aşılmaya çalışılan”, kişinin paçasını kurtarmasının zorunluluk addedildiği bir şekilde kavranıyor.

2. 4. 3. Toplumsal Aidiyet Kaybının ve Bireyselleşmenin Gölgesinde Kolektif Mücadele: “Hayata Bir Kere Geliyoruz, Uğraşamamak Lazım Böyle Şeylerle”

Toplumsal yapıda ve dinamiklerde etraflıca bir değişim ve dönüşüm ihtimalini hedefleyen; toplumun tamamı için eşitlikçi, özgürlükçü, demokratik ütopya sahip bir itiraz pratiği her şeyden önce toplumsal bir aidiyet hissine, bir “biz” duyumsamasına ihtiyaç duyuyor. Aidiyet hissi ve biz duyumsaması hem ortada mücadele vermeye değer bir ülkü görmesi hem de kitleselleşerek -farklı politik eğilimlere ve yaşam tarzlarına sahip olsalar da- benzer rahatsızlıklara, hoşnutsuzluklara ve asgari gelecek tahayyüllerine sahip yurttaşları bu kolektif ülkü etrafında toplayabilmesi itibarıyla hayati. Ancak kolektif aidiyetin zayıflaması hali kolektif mücadele ihtimaline de sekte vuruyor. Müge'nin İtalya ve Fransa'ya gerçekleştirdiği seyahat aracılığıyla yaptığı kıyaslamalara ve toplumla aidiyet ilişkisi geliştirmekte nasıl güçlük çektiğine yönelik görüşlerini aktarmıştık. Müge aynı zamanda, pek çok farklı politik eğilim ve tutum taşıyan görüşmeciler arasında, Kemalist bir politik kimlik ekseninde tanımlayabileceğim, diğer pek çok görüşmeciye kıyasla milliyetçi bağlılığı daha yoğun bir genç. Fakat onun dahi kolektif mücadele yürütmenin gerekliliği hakkındaki soruya verdiği yanıt gençlerle ülke arasındaki mesafenin nasıl açıldığını kanıtlar cinsten:

Kalıp mücadele etmemeliyiz çünkü buraya ait hissetseydim, kendimi bir vatana ait hissetme düşüncesinden hoşlanıyor olsaydım, bana soruldu mu dünyaya gelirken Türk olmak ister misin diye? İngiltere'de de doğmuş olabilirdim, Amerika'da da doğmuş olabilirdim, ama sonuçta bu benim tercihim olmadığı için bundan sorumlu

tutulmamın mantıksız olduğunu düşünüyorum. Ben buraya doğdum diye kendimi sen Türk'sün, Türk genci şöyle olur böyle olur... Hayır yani, ne alakası var? Öyle düşünmüyorum. (Müge, 26)

Kendi iradelerinin ve seçimlerinin sonucu olmadan üzerlerine giydirilmiş kimlik unsurlarının gençler tarafından nasıl bir dışlama stratejisine tabii tutulduğunu bir önceki bölümde uzun uzadıya işledik. Müge de benzer şekilde yalnızca ve yalnızca kendi tercihlerinin ve eylemlerinin kişiye sorumluluk yüklediğinde ısrarcı. Milli kimlik ve aidiyete, bir tesadüfün ürünü müşçesine yaklaşarak, ulus devletin mevzubahis unsurlara yüklediği tüm kutsallığı ve yüksek değerleri berhava ediyor. Atfedilen kutsallığın ve değerlerin erimesiyle, bugün içinde yaşanan toplumun dünyanın diğer ucundaki bir başka toplumdan herhangi bir farkı kalmıyor; ülke veya toplum artık boş bir gösterene dönüşüyor. Eğer ortada “biz duygusu”nun üretildiği bir insan topluluğu ve anlam birliği yoksa, toplumdaki diğer failerle ortaklık ilişkisi ve hissi duyumsanmıyorsa kolektif bir ülkünün peşine düşmek, bir mücadele etrafında örgütlenmek de pek tabii mümkün olmuyor. Ne coğrafya ne de toplumun bir parçası hisseden ve toplumsal aidiyet hassasını kaybeden Müge, Türkiye’de kalıp mücadele etmektense yaşamını başka bir yere taşımayı gözüne kestiriyor. Düşünme pratiklerinin ulusal sınırları esneterek nasıl evrensel bir süzgeçten akarak kurulduğunu örnekleyen bir başka görüşmeci ise Emre. Emre aslına bakarsak Müge’yle taban tabana zıt bir politik kimliğe ve yaşam tarzına sahip. Müge’nin Kemalist, konformist, orta-üst sınıfsal mensubiyetine karşın Emre kendini anarşist olarak tanımlayan, politik angajmanı yüksek, bir dönem işgal evlerinde yaşamış bir genç. Aynı zamanda “insanların yeniden ayağa kalkacağı zamanı beklediğini” ifade eden ve bu çalışmadaki pek çok görüşmeciden ayrışarak kolektif bir mücadele pratiği içinde bulunmanın gerekliliğini vurgulayan az sayıdaki isimden biri. Ancak böylesine farklı dünya görüşüne sahip iki genç, belki mücadelenin hayata geçirilmesi noktasında değil, ancak düşünce sistemlerinin evrenselleşmesi, ulusal aidiyetleri aşması ve buna bağlı olarak nihayetinde toplumsal aidiyet hissiyle fitili ateşlenen bir kolektif mücadele ihtimalinden uzaklaşma noktasında benzeşiyorlar:

Mücadelenin her yerde edilmesi gerektiğini düşünüyorum, Türkiye’ye özgü değil. Mücadele etmek için Türkiye’de kalmak, sebepim bu olmaz. Almanya’da olsam da burada da olsam mücadele ederim yani. Bu toprak o açıdan çok da değerli gelmiyor. Eğer bir mücadeleyi bu şekilde kutsayacaksak, daha zorundan başlayacaksak o zaman hep beraber Sudan’a gidip orada mücadele edelim. Her yerde mücadele etmeye gerek var, o yüzden burada kalıp kalmayacağımın belirleyicisi mücadele

etmek değil. Burada kalırsam burada mücadele etmeye devam edeceğim, başka yere gidersem orada. Benim mücadelem daha evrensel bir mücadele. (Emre, 28)

Kolektif mücadelenin coğrafya ayırt etmeksizin yürütülmesi gerektiğine inanan Emre, bu gerekliliği yerel toplumsal bağlardan ziyade, direniş pratiğine ahlaki bir ödevmişçesine yaklaşarak açıklıyor. Mücadele motivasyonu içinde yaşadığı toplumu yeniden hayal ettiği yer kılma özlemi veya hedefiyle değil; evrensel bir pratik olarak mücadele etmenin etik anlamına inanmasıyla biçimleniyor. Bu durum yaşamları, kimlikleri, benlikleri ulusal ve geleneksel kodlar ile değerlerden ziyade evrensel kodlar ve değerlerle şekillenen Emre gibi gençler için şaşırtıcı değil. Düşünce sistemleri ve zihin dünyaları ulusal sınırları ve toplumları aşan ve küresel bir atmosferde soluk alan gençler bir mücadele nosyonu söz konusu olunca bunu dünyanın küçük bir parçası olarak gördükleri, içinde yaşadıkları toplumla sınırlamayabiliyorlar. Nasıl ki “yerli ve milli elbise” artık dar geliyorsa, yerel ve ulusal kalıplara hapsolmuş bir mücadele ihtimali de dar gelebiliyor. Bir yanda mücadeleye sırt çeviren Müge bir diğer yanda mücadeleyi etik bir olgu olarak yücelten Emre... Toplumsal itiraz fikrine apayrı merceklerle bakan iki genç için hemzemin nokta geleneksel kategorilerin, toplumsal aidiyetin, yerel bazlı düşüncenin ve bu saiklerle örgütlenecek muhalif direnişin reddedilmesi oluyor.

Ulusal kimlik ve toplumsal aidiyet kavramlarının gençlerin yaşamındaki önemini yitirmesi Türkiye'nin yakın geçmişinde yükselmeyen toplumsal mücadeleyi anlamada aydınlatıcı. Bununla birlikte madalyonun diğer yüzünde artan bireyselleşme olgusu ve yaşama aşkınlık atfetmeyen düşünce sisteminin gençleri kolektif mücadele fikrinden uzaklaştırması var. Yine Müge'ye kulak verelim:

Burada kalıp savaşmamız gerektiğini düşünmüyorum, çünkü insan hayata bir kere geliyor ve bir kere geldiğim hayatı neden başkaları için feda edeyim ki? Kendim için yaşayacağım ben, kendimi tatmin edeceğim; kimse için kendimi feda edemem kusura bakmasınlar yani. Toplum benden hiçbir şey beklemesin, ben kendi yoluma bakacağım. (Müge, 26)

Müge'nin sözlerinde hayat bulan kişiyi sahnedeki tek başrol oyuncusuna, başrol oyuncusundan da öte “yıldız”a ve geri kalan her türlü varoluşu “yıldız”ın uydusu figüranlara dönüştüren bireyselleşme olgusu ve benmerkezcilik. Kolektivitelyi bireye antagonist algılayan bu tutum, toplumdaki diğer failerle birlikte bir mücadeleye omuz vermenin kişinin kendi mücadelesini, en ulvi mücadeleyi örseleyeceği endişesini doğuruyor. Kişinin bireysel yaşamı ve mücadelesinin teferruat haline gelmesinin en

büyük günah addedildiği yerde politik bilinçle kolektif bir mücadelenin bir yaşam gayesine dönüşmesi ihtimal bile değil. Müge'nin görevi, ödevi ve sorumluluğu sadece kendisine karşı. Yaşam, artık ancak ve ancak kendisi için yaşanabilir, çaba gösterilir, bedel ödenir bir değer. Bununla birlikte, "Hayata bir kere geldiği" vurgusu Müge'yi dünyada herhangi bir aşkınlık görmeyen bir bakışa sürüklüyor. Yaşama ahiret veya devrimvari aşkın bir misyon atfetmemesiyle, ötesinde berisinde kutsal bir anlam görmemesiyle kendi yaşamını takip etmesinden daha aşkın bir şey olabileceğinden şüphe etmiyor. Böylelikle toplumsal aidiyet yitimiyle buluşan benmerkezci düşünce, gençleri, yapı ile failer arasında kurgulanan geleneksel anlamdaki toplumsal ödev nosyonundan uzaklaştırıyor. "Ölümlü dünya"yla kurulan ilişki, aşkınlığını kaybederek, kişisel tatmine, hazza, mutluluğa erişme ve acıdan, çileden, mutsuzluktan sakınma salınımlarında hareket edince, her türlü bedel ödeme riskini en baştan göğüsleyen bir kolektif mücadele olgusu da doğal olarak ıskartaya çıkıyor. Bir başka coğrafyada, toplumda, kültürde yeni bir yaşam mümkünken acı çekme ve bedel ödeme riski taşıyan bir mücadelede ömür heba etmek anlamsızlaşıyor. Türkiye'de hissetmek istemediği için Türkçe şarkı dinlemediğini, yanında kız arkadaşına dahi dinletmediğini, mırıldanmasına bile dayanmadığını, kulak aşinalığının dahi kendisini son derece rahatsız ettiğini belirten Burak'ın ifadeleri de Müge'yi yankılıyor:

Bana çok saçma geliyor, neyin mücadelesi vereceğiz? Bir kere, ben mesela, kendi görüşümdeki insanlarla bile aynı düşünmüyorum. Bireyci oluyorsun, biz daha çok bireysel insanlarız. Sen gidip de bir inanç için ölmezsin, insanlarla ortak bir şey yapmazsın, e onlar karşısında nasıl mücadele edeceksin ki? Polis ordusu var karşısında, ne yapabilirsin ki? Ve zaten bir şey değişmeyecek. Mücadele falan hikâye, romantizm bunlar. Ben herhangi bir şey için mücadele etmem bu ülkede. Ben kendi çıkarıma bakarım, benim bu ülkede öğrendiğim şey şu, kendini kurtaracaksın. Öyle ülkeni kurtarmak falan eskidenmiş. Polis ordusu var karşısında ne yapabilirsin ki? Hak etmiyorlar ki bir de, niye değiştiresin ki? Sürüm sürüm sürünsünler istiyorum. Kaçıp gideceksin sen, kendini kurtaracaksın, kalanlar da b.k içinde boğulsun diyeceksin. Tabii ki ailen, akrabaların, arkadaşların için üzülüyorsun ama yapacak bir şey yok. Biraz da şeyi düşüneceksin, canını kolay bulmuyorsun sonuçta. (Burak, 27)

Burak'ın ifadeleri Müge'ninkileri yankılıyor yankılamasına, ama tonu koyulaşırken üslubu ve duygulanımı da sertleşiyor. Toplumu dengi görmeyen, ortaklık ve kader birliğine kat'a sahip olamayacağı bir organizma suretinde kavriyor. Ortada duygudaşlık bağıyla ilişki kurduğu bir insan topluluğu olmayınca, toplum, öfke ve hatta nefretle güdülenen bir dışlamaya hedef oluyor. Sosyal ağların böylesine parçalanması ve Burak'ın kendisini toplumun dışında ve üstünde bir birey şeklinde işaretlemesiyle toplumsal bağ

da toplum duyumsaması da hissedilmiyor. Kimi görüşmecilerin izole bir aidiyet anlatısı tutturduğu yerde Burak için yakın aile, akrabalar, arkadaşlar bile kendi yaşamının peşinden gitmek uğruna harcanabilir dolayılara dönüşüyor. Hiç kimse, hiçbir nesne ve hiçbir değer Burak'ın yaşamının peşinden gitmesine mani olacak ehemmiyette değil. Eğer toplum hiçbir değer taşımayan boş bir gösterense kolektif mücadele de kişinin kendinden ödün verdiği, “kolay bulunmayan canı” için zar attığı, kendi yaşamını bir hiç uğruna ziyan ettiği bir mücadele olarak anlaşılıyor. Müge gibi Burak için de makbul tek mücadele kişisel çıkarın maksimize edilmesi uğruna göze alınacak oportünist bir mücadele. Arı Koleji'nde İngilizce öğretmenliği yapan Simge de Müge ve Burak'a yakınsayan bir yorumla politik failliği kesinkes reddediyor:

Etmemeliyiz. Hayata bir kere geliyoruz, uğraşmamak lazım böyle şeylerle. Adam dövsem şurada ve kimseyi ilgilendirmese ne kadar dövmeye devam edeceksin? Bir şeyin üstünde ne kadar durursan, ne kadar ilgiyi oraya çekersen o kadar daha devam ediyor bence. Ignore edeceksin, yok sayacaksın. Hiçbir şey değişmez, biz yaşlanırsın değişene kadar. Banane benden sonrasından, umrumda olmaz. Başkaları için uğraşmam, kendim için uğraşırım. Bireyselleşen bir dünyada yaşıyoruz, yapacak bir şey yok. Bende öyle birlik ve beraberlik duygusu yok. Herkes kendini kurtarsın. Bence herkes zaten kendini düşünse, kendi iyiliği için yaşasa daha da güzel olabilirdi. Bence biz sosyal varlıklar değiliz, biz birbirimize muhtaç varlıklarız. Biz birlik içinde yaşamamalıyız, ihtiyaç halinde bir araya gelmeliyiz sadece. Gereksiz. Niye böyle bir şey yapıyoruz ki? Bana kimse bulaşmasın ben de kimseye bulaşmayayım. Edebi bir örnek vereceğim bak sana: “Good fences make good neighbours”²¹ diye bir şiir vardır, şiirin son dizesi. Bu doğru bence. Ben günümü kurtarmanın peşindeyim. Gelecek için çalışma ayrı oluyor, sabır istiyor, sürekli olarak bir çaba istiyor. Ben sadece günümü kurtarayım yeter diye bakıyorum. Yakın geleceği düşünüyorsun tabii ama ilerisini hiç düşünmüyorsun. (Simge, 28)

Görüşmeler boyunca kolektif mücadele ihtimali kimi zaman polis şiddetinde cisimleşen otoriter politikalar kimi zaman Gezi'nin hayal kırıklığının açtığı yaralar kimi zaman da “dünyayı idare eden ve sıradan insanı aşan mekanizmalar”²² a atıfla imkânsız olarak nitelendi. Ancak bunu yaparken mücadele fikriyle arasına en yüksek duvarları örmüş görüşmeci dahi bir gerekçe sundu, bir gerekçeyle mücadele noksanlığını meşru temellere oturtma ihtiyacı hissetti. Simge'nin cevabı ise hiç duymadığımız ölçüde kestirmeci. Simge herhangi bir sebebe ihtiyaç duymaksızın ortak mücadelenin fuzuli olduğunu belirtiyor. Politik ve kolektif olana topyekûn bir aldırmaçlık ve kayıtsızlıkla yaklaşmayı, Simmelci anlamda bir “bezgin tutum”²² u salık veriyor. Çalışmanın ilerleyen

²¹ “İyi çitler, iyi komşular sağlar.”

²² Simmel (2012, s. 14), şehir hayatında bilgi bombardımanına ve sınırlarının aşırı uyarılmasına maruz kalan modern bireyin bezgin bir tutum geliştirdiğini söyler. Modern birey, özerk benliğini ve varoluşunun

bölümlerinde gençler tarafından sıklıkla kullanıldığına şahitlik edeceğimiz bir stratejiyle, iç huzurunu muhafaza etmek için dış dünyadan soyutlanarak hayata tutunmaya çabılıyor. Sadece mücadele bağlamında değil, bir yaşam ideolojisi olarak da bireyciliği çağırıyor. Bireycilik, insan doğasının esasıysa, zaten verili gerçekliği ise bu durumda kolektif düşünme, yaşama ve davranma biçimleri bir tür anomali olarak anlaşılıyor. Ortak mücadelenin yanı sıra, ortak yaşamın gereği de sorgulamaya açılıyor.

Simge'nin ifadelerinde ayrıca göz kamaştırıcı kısa erimli bir düşün ve yaşam tasavvuru. Üretim toplumundan tüketim toplumuna geçişle, zamane gençlerine ve insanına dair evrensel ve kitlesel bir tutum olarak beliren, her şeyi anında ve hızla tüketilebilir bir bakışla kavrayan bu acelecilik ve sabırsızlık kolektif mücadele mantığıyla çelişiyor. Eylem repertuarı olarak ne seçilirse seçilsin, kitlesel bir mücadele pratiği uzun vadeli bir emeği, sebatkâr bir adanmışlığı, ilmek ilmek örülmeyi talep eden özüyle bugünün anlık yaşayan gençlerine hitap etmiyor, cazip gelmiyor. Yaşamları kısa vadeli tasarımlarla şekillenen Gökçe gibi gençler için kazanımları yıllar sonra sağlanabilecek bir mücadele fikrine angajman sağlamak mümkün olmuyor. Narsistik tutum kendisinden güç bela ödün verdiği yerde kazanıma acelecilikle kavuşmayı arzuluyor; arzuladığını elde edemediğindeyse vazgeçiyor. Kolektif Mücadeleye İnançsızlık bölümü altında paylaştığımız Seda ve Barış'ın görüşleri tartışmanın bu evresinde bir kez daha hatırlanması. O bölümde Gezi sonrası mücadeleye yaklaşımını açıklayan Seda,

[...] Enerjimi buna harcamaktansa neden burada ben yok olayım ki diyorum, neden bu kadar yorulayım ki diye düşünüyorum. (Seda, 25)

Barış ise,

[...] Ama Gezi Olaylarından sonra da bütün inancım gitti, bu kadar büyük bir şeyi bile bir harekete çeviremiyorsak demek ki bizim mücadele edebileceğimiz bir platform yok diye düşündüm. (Barış, 32)

diyordu. Bilhassa bu iki ifadede kristalize olan mücadeleden bir kazanım elde edemediğinde vazgeçmeye eğilimli sinik bir tavır. Gezi gibi muazzam bir kolektiviteye sahip bir mücadelenin üstüne tuğla tuğla yeni bir mücadele bina etmeyi değil; fakat hayal kırıklığıyla toplumsal mücadele formlarına küsmeyi ve kendi kişisel yaşamına dönmeyi esas alan bir tepkisellik. Girişilen politik itirazların soğurulmasıyla birlikte deneyimlenen

bireyselliğini muhafaza etmek adına, duygusal tepkilerine son verir ve şehir hayatının uyarılarına bir tür kayıtsızlık, umursamazlık, ilgisizlikle yaklaşır.

mağlubiyetlerin ardından mücadelenin beyhudeliğini kanıksayan, içine kapanan ve ebedi bir mağlup psikolojisiyle sinizmin kor kuyusuna düşen bir faillik yitimi. Hal buyken, enerjiden ve inançtan böylesine yoksunken, gençler yeni bir mücadele ütopyasına duygusal yatırım yaparak emek verecek kuvvetten yoksunlar. Ola ki rahatsızlıklarına ve huzursuzluklarına tez elden deva olacak bir panzehir varsa ne ala; ama belirsizlikle bezeli, yıllar –belki on yıllar boyu- sürececek adanmışlık talep eden bir direnişe atılmaya “bir kez geldikleri bu dünyada” ne niyetleri var ne de heba edecek ömürleri.

Bölüme başlarken iki ana hat üzerinden ilerleyeceğimizi dile getirmiştik. Bunlardan ilki Türkiyeli seküler gençlerin nesil özelliklerine bir bakış atarak onların dünyayla geliştirdiği ilişkiyi anlamak; diğeri ise gençlerin dünyadaki yapısal değişim ve dönüşümlerden doğrudan beslenirken neden kolektif mücadele formlarına mesafeli durduklarını kavramaktı. Bu bağlamda, öncelikle gençlerin içinde yaşadıkları toplumla geliştirmekte zorlandıkları toplumsal aidiyet mefhumunu ele aldık. Gençler sosyal ve gündelik yaşamdaki bir vasatlaşma ve kalitesizleşme dalgasından bahsettiler. Gündelik hayatın en sıradan anlarında karşılaştıkları yere tükürme, sıraya geçme veya kadına taciz gibi deneyimlerin Türkiye toplumuyla aralarına mesafe koyduğunu ve bir aidiyet ilişkisi geliştirmelerine mani olduğunu aktardılar. Öte yandan, söz konusu aidiyet yitimi memlekete has dinamikler kadar, dünyada gelişim gösteren bireyselleşme ve küreselleşme süreçleriyle de ilintiliydi. Dünya nezdinde ulusal ölçekli kategoriler önem kaybederken, gençler de kimliklenme süreçlerinde çapa attıkları sabitlerin değiştiğini, kendilerini daha evrensel bir bağlamda tanımladıklarını ve aidiyeti küresel bir içerikte kavradıklarını paylaştılar. Söz konusu toplumsal aidiyetin yitimi ve bireyselleşme süreci, aynı zamanda neden bugün Türkiye’de kolektif bir mücadelenin yeşermediğine ve gençlerin yaşamlarına kişisel bir kurtuluş vaadi biçerek göç seçeneğine yöneldiğine dair de bir cevap sundu. Bu cevap ışığında diyebiliriz ki, gençler toplumu bir tür boş gösteren olarak işaretledikleri; biz duygusu, anlam birliği ve ortaklık hissiyatı üretmekte güçlük çektikleri ve toplumsal aidiyet mefhumuna sahip olmadıkları ölçüde herhangi bir toplumsal mücadele olgusuna da angaje olmakta güçlük çekmekte. Yanı sıra, bireyselleşen dünyada en ulvi mücadelenin kişinin kendi yaşamının peşinden gittiği bireysel bir mücadele olması da mücadele olgusuyla aralarını açıyor. Son olarak, “ölümlü dünya” vurgusu da gençlerce öne çıkarılıyor. Söz konusu vurgu bir yandan kolektif mücadele formlarının bedel ödeme riski yüksek doğasına vurgu yapıyor bir yandan da

her Şeyin anlık hazza endekslendiği bir dÜnyada uzun süreli bir mücadelede ömür heba edilemeyeceğini dile getiriyor. Sıralanan tüm bu dinamiklerin ışığında gençler, Türkiye’de kalıp toplumsal bir mücadeleye girmektense, yaşamlarını bir başka ülkeye taşımayı yeğliyor.

3. BÖLÜM

TÜRKİYE’NİN YAKIN DÖNEMİNDE SEKÜLERLERİN GÜNDELİK YAŞAMI, KOLEKTİF DUYGULANIMLARI

Bir önceki bölüm gençlerin, kolektif politik mücadeleye ve bir gelecek ütopyasına kamusal alanı mesken tutacak, sokakta ve meydanlarda sesini duyuracak fiziksel bir yatırımı bırakalım, artık fiziksel mücadelenin zeminini hazırlayarak tetikleyecek duygusal bir yatırım dahi yapmadığını, duygusal yatırım yapacak dermanı dahi bulamadıklarını gösterdi. Gençler hem iktidarın ceberut otoriter politikalarının hem Türkiye’nin yakın geçmişinde peşi sıra deneyimledikleri mağlubiyetlerin eseri bozguncu tavrın hem de bireyselleşme kıskacında kalan ideolojik perspektiflerinin etkisiyle kolektif mücadeleye sırt çevirmiş, herhangi bir umut veya hayal yatırımı yapmaktan cayar olmuştu. Tuvaldeki, toplumsal mücadele olgusuyla rabitasını yitirmiş bir manzaraydı. Öte yandan seküler kesimin itirazı neden örgütleyemediği, neden derin rahatsızlık hissettikleri kolektif yaşamlarına göç etmeden evvel farklı bir rota çizmediği üzerine düşünürken doğal olarak politik bir eksenden yaklaşarak, Gezi veya seçimler gibi tansiyonu belirli dönemlerde yükselen momentlere odaklanarak hareket ettik. Oysa -Türkiye’deki politik yoğunluk hiç azalmasa dahi- duygulanımları bu derece manipüle etmeyen, kendi yatağında usulca akıp giden bir gündelik ve sosyal yaşam da şüphesiz mevcut.

Belirtilen gündelik ve sosyal yaşamı kavrayabilmek adına, bu bölüm altında ilk olarak, gündelik yaşamdaki direnme ve karşı koyma taktiklerine bir bakış atacağız. Fransız sosyolog Michel de Certeau’nun strateji ve taktik karşıtlığını nasıl formüle ettiğini, gündelik yaşamda iktidarın stratejilerine karşı sıradan insanın hangi yöntemlere başvurduğunu aktaracağız. Takip eden analiz bölümünde ise öncelikle gençlerin yüksek yoğunluklu politik momentlerin dışında kalan yaşamlarına bir bakacağız. Politik ve toplumsal alanlardaki kazanımlardan vazgeçerek odağını kişisel yaşamdaki varoluşuna çeviren yeni bir failleşme girişimine tanıklık edeceğiz. Bir savunma mekanizması mahiyetindeki bu duruşun yaşamlarındaki niteliğini, yerini ve ağırlığını ortaya koyacağız. Bunu yaparken de meseleyi –Politik Faillığın Kaybı bölümünde yaptığımız gibi- yalnızca “politik ve kolektif faillik” çerçevesinden değil; genişleyerek hayatın her alanına sızan bir perspektiften ve toplumsal faillik hattından tartışacağız. Gençlerin bin bir farklı

yöntemle uygulamaya soktuğu örtülü karşı koyma taktiklerine; kişisel ve mütevazı direniş yöntemlerine kulak vereceğiz. Pejoratif değil; bilakis aktif bir irade ve inisiyatif etrafında yaklaşacağımız soyutlanma ve apolitizasyon gibi eğilimlerin neden işe koşulduklarına, hangi ihtiyaca/ihtiyaçlara cevap verdiklerine ve nasıl hayata geçirildiklerine yanıt arayacağız. Bölümün son kısmında ise failleşme yönünde bir girişim ne kadar sahiplenilirse sahiplenilsin, kişisel yaşamlar dış dünyadan ne kadar korunaklı ve sterilize kılınırsa kılınırsın her türlü çabayı, her türlü karşı koyuşu, her türlü direnişi bertaraf eden bir dönemden bahsedeceğiz. Bombalı saldırıların Türkiye’de yaşayan bir insan olmanın muhteviyatını nasıl yeniden düzenlediğini, yaydığı korku ve endişeyle nasıl bir duygu iklimi yarattığını, bu duygu iklimi karşısında o dönemi deneyimlemiş gençlerin nasıl reaksiyonlar ürettiğini ve kimilerinin katliamlar neticesinde göç kararını nasıl aldığını dinleyeceğiz.

3. 1. GÜNDELİK YAŞAMDA STRATEJİYE KARŞI DİRENİŞ VE TAKTİK

Sekülerlerin ağırlıkla gündelik yaşamlarına odaklanacağımız bu bölümde yararlanacağımız bu kavramsal tartışmaya “gündelik” olana dair bir girişle başlamak uygun görünüyor. Gündelik olan nedir ve önemsiz gibi gözükken gündelik üzerine akıl yürütmek sosyal bilimler açısından neden kıymetlidir? Bu bölüm içerisinde görüşlerine sıkça başvuracağımız Fransız sosyolog Michel de Certeau (2009, s. 25) “gündelik”i şu şekilde tanımlar: “Gündelik bize her gün verilen, bizi her gün sıkıştıran ve hatta, şimdiki zamanın baskısı nedeniyle ezendir. Her sabah uyanma anında sorumluluğunu yeniden yüklediğimiz şey, hayatın ağırlığı, yaşamın ya da böylesi bir yorgunluk, böylesi bir arzuyla şu veya bu koşul altında yaşamın zorluğudur. Gündelik bizi içeriden sıkı sıkıya yönetendir.” Gündelik hayat ilk anda, günlük rutinlerimizi, etkinliklerimizi ve genelde de yaşamımızın kaçınılmaz kültürel dokusunu, günlük ritüelleri, aile hayatını, domestik alanı, eğitim ve iş pratiklerimizi içerir. Gündelik hayat sıradan olabilir ancak “boş” değildir (Karner’den aktaran Can, 2011, s. 89). Bilakis, sosyolojik açıdan önemli, politik olarak da yüklüdür. Toplumsal düzlemde yeniden üreten insan yaratıcılığının ve ideolojik meydan okumaların başat mekanizmasıdır (Can, 2011, s. 89). Henri Lefebvre de (Aktaran: Yiğit, 2012, ss. 127-128), gündelik yaşamın önemini vurgularken, kapitalist toplumlarda dinamiklerin yalnızca ekonomi ve siyaset üzerinden gitmediğine dikkat

çeker. Bunların yanı sıra gündelik yaşam da eleştirel olarak çözümlenerek ortaya konulmalıdır. Çünkü Lefebvre'e göre gündelik yaşam sadece bir rutini değil, tam aksine bu rutinin arkasındaki yapıyı işaret etmektedir. De Certeau'nun çalışmasının özgünlüğü ise bu noktada, işaret edilen rutinin arkasındaki yapıya baktığı nazarda açığa çıkar. Fransız sosyolog, gündelik hayat pratiklerinin, bireyin otonom anlamı inşa edişine ve sembolik direnişe imkân veren kaçış yolları olarak görülmesini mümkün kılmıştır. Onun teorik yaklaşımı, hem gündelik hayatta iktidar mekanizmaları ya da tahakküme karşı direnişi hem de kültürel pratikleri, grup kimliğinin yeniden üretimi bağlamında anlama yolları sağlamaktadır (Can, 2011, s. 93).

De Certeau (2008, ss. 47-48), çalışmasının merkezine, gözetim mekanizmasının bölmeleri her yere yayılır ve iyice belirginleşirken, nasıl olup da tüm toplumun söz konusu mekanizmanın boyunduruğu altına girmediği sorusunu koyar. Çünkü sıradan insanın gündelik yaşamı içerisinde "taktik"ler geliştirerek, toplumsal alanın tümüne yayılan ve merkezsizleşen iktidar tekniklerine karşı "direniş" başlattığını iddia etmektedir. O halde halk tarafından kullanılan hangi işlem ve yöntemler (bunlar da "ufak tefek" ve günlük işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamakta ve bu mekanizmayla, ancak bu mekanizmayı kendine uyarlamak için uyuşmaktadır diye sorar. Bu soruyu cevaplamak için de strateji ve taktik kavramsallaştırmasını ortaya atar. Buna göre stratejiyi şu şekilde yorumlar:

Benim stratejiden kastım, güçler arasındaki ilişkilerin ancak bir istek ya da erk öznesinin (işletme, ordu, kent, bilimsel, kurum) yalıtılabilir olduğu anda gerçekleştirebileceği oyun ya da hesaplaşmadır (ya da manipülasyondur). Strateji, bir mülkiyet olarak çerçevesi çizilebilecek bir mekânın varlığını ön kabul olarak benimser. Bu mekân, hedeflerden ya da tehditlerden (müşteriler ya da rakipler, düşmanlar, kent etrafındaki taşra bölgesi, araştırmanın amaçları ve konuları vb.) oluşan *dışarıdakiler* kümesiyle kurmuş olduğu ilişkileri yönlendirebileceği bir üstür. İşletme kavramında olduğu gibi, "stratejik" her tür ussallık öncelikle bir "çevre", "özel bir yer" yani özel bir erk ve istek mekânı ayırt etmekle başlar işe. İsterseniz bunun Kartezyen bir tutum olduğunu söyleyebilirsiniz: Ötekinin görünmez güçleriyle etki altına aldığı bir dünyada kendine özel bir mülkiyetin sınırlarını çizmektir söz konusu olan (De Certeau, 2008, s. 112).

De Certeau, stratejiyi iktidarla ve hâkim olan ile özdeşleştirirken, buna karşılık baskıya uğrayan bireylerin iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele biçimine girmeyerek otoriter, hiyerarşik ve faşist ilişki kodlarını "içeriden dönüştürmekte" olduklarını iddia eder (Kızılay, 2011, s. 100). Zayıflar bu dönüştürmeyi "taktik"ler aracılığıyla yürürlüğe sokmaktadır. De Certeau (2008, s. 113), stratejinin karşısında konumlandığı taktiği şu şekilde açıklar:

Stratejilere kıyasla bir mülkiyetin var olmamasıyla nitelenen hesaplı eyleme *taktik* adını veriyorum. Öyle ki dışarıdakiler kümesinin hiçbir sınırlandırması bu eyleme hiçbir koşulda bir özerklik sağlayamaz. Taktik mekân olarak sadece ötekinin mekânını kullanır. Bu nedenle yabancı bir gücün yasalarıyla düzenlenmiş haliyle kendisine dayatılan alanda oyununu kurmak zorundadır. Geri çekilme, öngörme ve kendini toplama konumunda, kendisine mesafeli durmak için kullanabileceği bir yöntem yoktur: Çünkü, Von Bülow'un dediği gibi, "düşmanın görüş açısı içinde" ve düşman tarafından denetlenen uzam içinde gerçekleşebilen bir harekettir. Dolayısıyla taktik, ne bütüncül bir projeye sahip olabilir ne de rakibini, görünür, nesnelleştirilebilir ve ayrı bir uzamda toplamak olanağına sahiptir. Hamle üstüne hamle yapar. "Fırsatları" değerlendirir ve bunlara bağlıdır. [...] En beklenmedik yerde ortaya çıkıverme olanağına sahiptir. Kısacası kurnazlıktır. Sonuç olarak taktik, zayıfın sanatıdır.

De Certeau, stratejik koşullar içerisindeki taktiğin tanımının savaş analogisine kadar uzandığını belirtirken, gerilla mücadelesine benzer şekilde yönetildiğini saptamaktadır. Bu mücadelenin gizlilik, maske, sürpriz, oyun, zekâ, blöf gibi yaratıcı olanakları mevcuttur (Highmore'dan aktaran Yiğit, 2012, s. 129). Sıradan insanlar yukarıdan uygulanan kuralları kendilerine mal etmekte, koşulları kendi isteklerine uygun olarak şekillendirmekte, durumu idare etmektedirler. Bir nefsi müdafaa olan taktikler, kısmi başarılar ile sonuçlanmaktadır (De Certeau, 2008, s. 129). Gündelik yaşam taktikleri düzenbazlık yapmak, dolap çevirmek yani işini kendince yürütmek için herkese binlerce yol yordam sunmaktadır (a.g.e., s. 44). Strateji güçlüler içinken, taktiklere cepheden saldıracak denli güçlü olmayanlar başvurur. Taktikler onlara savaş kazandırmaz; ancak ölümcül darbeler almalarını, bozguna uğramalarını önler. İyi organize olmuş ve donanmış hasım karşısında zayıflara direnme imkânı verir. Zayıflar taktikler sayesinde güçlü hasımlarını şaşırır, onları yanlış adım atmaya yöneltir (Turhanlı, 2011). Zayıflar, taktikler aracılığıyla, güçlülerin mekânlarını kendilerine özgü hale getirmekte, resmi alanı gayri resmîleştirmekte ve kişiselleştirmektedirler. "Taktik"ler bu yönüyle bireyin mekânsızlaşmasını, merkezsizleşmesini sağlamaktadır. Artık kişinin hayatı egemen toplumsal kurumların kontrolünde ve denetiminde değildir. Kasten ve bilinçli olarak sıradan insan bu öznellik üretim sürecini çarpıtmaktadır. Bahsedilen sessiz bir direniştir ve tümüyle maduniyete özgüdür. (Kızılay, 2011, ss. 98-101). Dolayısıyla De Certeau'da gündelik yaşamdaki manipülatif etkiye maruz kalan insan, bu etkiyi istenilen şekilde değil, kendi istediği şekilde değiştirir. Sıradan insan özneliğini korumak ve nesneye dönüşmemek adına sistem tarafından uygulamaya konan stratejilere karşı tepki vermekte, taktikler üretmektedir (Yiğit, 2012, s. 128). Guy Debord (Aktaran: Kızılay, 2011, s. 99) da, gündelik hayatın devrimci politikaları ve karşı koyuş biçimlerini barındırdığı ölçüde,

zayıfların-madunların kendilerine dayatılan egemen gündelik yaşam rejimini kabul etmediğini belirtir. Hem bu yaklaşım hem De Certeau'nun yaklaşımı sıradan insanı uygulanan baskı ve şiddet karşısında edilgen bir konumda değil; bilakis aktif ve belirleyici bir konumda ele alır. Gündelik yaşam sıradan insanın yaratıcılıkları ve çok çeşitli keşifleriyle yüklüdür. Sıradan insan başkaları tarafından inşa edilen bir sistemi, kültürel sistemi çok farklı kullanım biçimlerine tabii tuttuğu bir sahne olarak görmektedir. Bu bağlamda De Certeau gündelik hayatın temelde direniş alanı olduğu iddiasındadır. Bu farklılığın ve heterojenliğin, “ötekiliğin direnişi”dir (Highmore'dan aktaran Kızılay, 2011, s. 99).

3. 2. YENİ BİR FAİLLİK GİRİŞİMİ

Mağlup bir duygu durumunu telafi etmeye, o mağlup duygu durumunun yaralarını sarmaya niyetlenen ve kolektif bir failleşme deneyiminden ümidi kesip kişisel bir failleşmeye yüzünü çeviren sekülerler farklı yöntemler ve içeriklerde harekete geçiyor. Bu yöntemler ve içerikler de sekülerlerin gündelik ve olağan yaşamlarını, gündelik ve rutin yaşamlarındaki duygu durumlarını dönüştürmeyi hedefliyor. Daha önce kendisini anarşist bir politik kimlik etrafında tanımladığını belirttiğim Emre, Esat'ta kurulan bir işgal evinde yaşadığı dönemdeki gözlemlerinden hareketle, gençlerin ruh hallerindeki yorgunluk ve bezmişlikten bahsediyor ve bu durumla nasıl başa çıktıklarını örnekliyor:

10 Ekim'le beraber sokağa çıkmamızın önüne ket vuruldu, herkes çok endişeliydi, çıkamamaya başladık, yeni kanunlar falan. Bir işgal evi kuruldu o sırada, belki daha öncesinde de vardır ama benim tanışıklığım o zamanlara denk geliyor. Orada şu garipti: Aslında işgal evi dediğinin görevi, en başta kalacak yeri olmayan insanların orada kalabilmesi, onun dışında da bir eğitim yeri. Bir şeyin tedrisatından geçmek aslında, orada paylaşmayı öğrenmek, kolektiviteyi öğrenmek gibi şeyler. Mesela orada rutinlerin çok değiştiğini gördüm. İnsanlar orada okumak yerine yoga çalışmaya başladı. O mesela bana inanılmaz umutsuz hissettiren bir şeydi, çok kopuk gelmişti bana. Okuma falan bitti o noktada. İnsanların o denli bozulduğu ve siyasete dönük bir şey yapmak istememeleri çok garip gelmişti bana. Bu işgal evinde yapılmıyorsa nerede yapılacak ki? 10 Ekim'i işgal evinde konuşamıyorsan nerede konuşabileceksin? Anarşistlerle konuşamıyorsan kimle konuşacaksın? (Emre, 28)

Politik ilgisi ve örgütlülüğü en yüksek görüşmecilerden olan Emre'ye işgal evinde karşılaştığı manzaranın neden umutsuz hissettirdiğini, 10 Ekim üzerine tefekkür etmek isterken neden hayal kırıklığıyla dolduğunu anlamak güç değil. Ancak yargılamaya girişmeden ve Emre'nin hayal kırıklığına ortak olmadan evvel, işgal evindeki gençlerin

söz konusu tavrının da gerekleri ve gerekçeleri üzerinde durmak gerekiyor. Son yıllarda Türkiye’de yaşayan bir genç olmak yoğun bir zihinsel ve duygusal mesaiyi; pek çok tehdit ve endişeyi göğüsleme zorunluluğunu şart koşuyor. Bu endişe ikliminde, yaşamın üzerine çöken zihinsel ve duygusal ağırlıkla birlikte, gençler artık en ufak bir düşünsel çaba talep eden faaliyetleri sırtlamakta güçlük çekiyor. Peş peşe deneyimlerinin ardından, altında kaldıkları enkazdan bir parça sıyrılabilmek adına savunma mekanizmaları geliştirmeye çalışıyor; iç huzurlarını korurken, duygusal bütünlüklerini muhafaza etmenin yollarını arıyor. Emre’nin ifadelerinde gençlerin savunma cephesinin hatları “bir eğitim yeri” olarak tanımlanan işgal evinde yoga gibi bir meditasyon öğretilerine sığınmakla kuruluyor. İçerdiği anlamlar gereği politik ve düşünsel bir mekân olarak biçimlenen işgal evinde her türlü zihinsel faaliyet ve aktivite sonlandırılıyor; kişisel yaşamlar yogayla rehabilite edilmeye çalışılıyor, duygulanımların ihtiyatla kontrol altına alındığı bir restorasyon kürüne tabii tutuluyor. Gençler dışarıdaki dünyanın, memleketin ve aktüel siyasetin yüreği kurutan etkilerinden biraz olsun arınarak iç dünyalarında kalan bir parça huzura sahip çıkıyor, kalmadıysa da yeniden yeşertiyorlar. Politik veya sosyal alanlarda zaferler kazanmak yerine kişisel yaşamlarda bir failleşme imkânının peşine düşüyorlar. Siyasal deneyimlerle yitirilen politik failliği gündelik ve kişisel yaşamdaki bir failleşme biçimiyle ikame etmeye girişiyorlar.

Üsküdar’da yaşayan, ancak Antalya’ya kuzeninin yanına gerçekleştirdiği bir seyahatle birlikte bir tür “aydınlanma deneyimi” tasvir eden Ulaş da gündemin sıcaklığının daha yakıcı hissedildiği metropoldeki yaşamın boğuculuğundan şikâyet ediyor:

Ben sadece yaşamak, nefes alayım, sevdiğim işle uğraşayım, birilerine bir faydam olsun derken hiç istemediğim tercihlerle, gündemle boğuşmak çok yorucu, çok sıkıcı. Yurt dışı o yüzden cazip geliyor, tek sebep bu. Bizimki şöyle başladı hatta, sadece dünya da değil. Ben iki ay önce falan bir motosiklet aldım, gezmenin ilk adımı. Önce bir ülkemizi gezmek, ülkeyi daha iyi tanımak. Şu hissiyat bile güzel, boğuluyorsun ve buraya bağlısın ya, akşam geliyorsun buradasın ve o şeyler senin üstüne yıkılıyormuş gibi oluyor. Ama o dolaşma hissi onlardan en azından uzaklaşmanı sağlıyor, biraz daha özgürmüş gibi hissediyorsun. Gittiğin yer yurt dışı veya yurt içi çok önemli değil; kendinle baş başa kalma hali var ya hani, bir ormanda çadırda gecelediğini düşün mesela, orada ne gündemi. Ülkede darbe olsa, savaş olsa sen ona hiç takılmayacaksın, doğanın içinde olacaksın gibi düşün. Bu yaz dedim. Ben bir ara çok bunaldım İstanbul’da, binada da tadilat olacaktı, o ara Antalya’ya gittim. Baktım orada hiç bu gündemler yok, rahat, ferah, herkes keyfinde. Bir de kuzenim vardı, motosikletini istedim, “Sen kullanmıyorsun, ver ben kullanayım” dedim. Motora atlıyordum, deli gibi motosiklet sürüyordum, dedim ki, “Aslında yurt dışı bu lan”. Ben ilk defa orada kafam rahat hissettim. Sonra dedim ki yurt dışı da şart değil, böyle bir yere gelmek önemli olan. Antalya bile yurt dışı aslında, tabii

arada hatırlatıyorlar sana Türkiye'de olduğunu ama önemli olan bunlar. Hatta sonra eşime dedim ki, Antalya'ya taşınalım dedim. (Ulaş, 34)

Yurttaşların politik kimlikleri üzerinden tanımlanıp sınıflandırıldığı ve muhaliflerin daimi bir dışlanma politikasına tabii tutulduğu bir ülkede gençler yoğun politik mesaiden ve aşırı politizasyonun duygu durumları üzerindeki olumsuz etkisinden mustarıpler. Sadece üç yılda kitlesel bir direniş, bir darbe girişimi, patlayan sayısız bomba gibi yoğunluğu yüksek momentlere tanıklığın yanı sıra otoriter ve baskıcı bir ortamda iktidarın hayatın her alanını dikey bir tasarıyla tanzim ettiği, siyasal tansiyonun ve gerilimin hiç dinmediği bir konjonktürde gençler politik atmosferden gayrı, politik atmosferin belirleyiciliğinden azade şahsi bir yaşama sahip olamamanın buhranını yaşıyorlar. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın meşhur ve kadim vecizesini hatırlarsak yine ve yeniden “Türkiye evlatlarına kendisinden başka bir şeyle meşgul olma imkânı vermiyor” (Enginün & Kerman, 2013, s. 259). Gençlerin böylesine yoğun bir politize iklimde hayatta kalma reçetelerinde ise apolitizasyon çabası yazıyor.

80 sonrası nesil için sıklıkla dile gelen depolitize kuşak yergilerine daha önce değindik. Lüküslü (2015a, s. 162), bu noktada depolitize ile apolitize kavramları arasında benim de çok kıymetli bulduğum bir ayrıma gidiyor:

Aslında pek çok entelektüel, Türk gençliğini “apolitik” olarak tanımlarken daha çok bu terimi “depolitize” kavramı ile eşdeğerli olarak kullanıyor. Bir başka deyişle, 1980 sonrası kuşak kendisinin dışındaki bir dış faktör tarafından (darbe rejimi ve neo-liberalizm) depolitize edilmiş yani politikadan uzaklaştırılmış bir kuşak olarak düşünülüyor. Yani bu kuşak “pasif” olarak, siyasetle ilgilenmemeyi seçen değil, buna mecbur bırakılan olarak tahayyül ediliyor. Ben ise başlıkta “apolitik” kelimesini kullanırken, bunun gençlerin bilinçli bir seçimi olduğu, apolitizmin de “siyasi bir duruş” olarak algılanabileceği üzerine vurgu yapıyorum. Yani gençler bugünkü siyasal alandan memnun olmadıklarından dolayı, siyasi sistemin kendilerinin sorularına ve sorunlarına cevap verememesinden dolayı siyasetten uzak durmayı “tercih” ediyorlar. Tabii bu tercihlerin oluşmasında, yani siyasi alanın negatif özelliklerini kazanmasında, darbe rejiminin, küreselleşmenin ve neo-liberalizmin etkisi büyük ama gençler düşünmeyen, vurdumduymaz kişiler olmaktan çok, ilgilendikleri, etkilendikleri, ve negatif olayları gördükleri için siyasetten uzak durmayı seçiyorlar. Bu yüzden pasif bir izleyici konumu değil (depolitize terimi), aktif bir aktör (apolitik terimini) konumunu kullanmayı tercih ediyorum ben gençleri tanımlamak için.

Ben de bugünün gençlerine baktığımda -Lüküslü'nün 1980 sonrası kuşakta gördüğüne benzer bir biçimde, apolitizm kavramına yüklenen tüm pasif ve pejoratif çağrışımı reddederek- bilinçli bir siyasetten uzaklaşma, yani apolitizasyon eğilimi süzüyorum. Bugünün gençleri –indirgeyici bir yorumla depolitize şeklinde tanımlanabilir olmaktan

ziyade- apolitizasyon yolunda süreklilik içeren aktif bir mücadele içindeler; Gezi'yle başlayarak, girdikleri etkileşimin ardından yaptıkları muhasebeye kendilerini siyasal alandan geri çekmenin ve mümkün merteye apolitize kılmanın peşindeler. 12 Eylül ertesinde bir yanıyla depolitizasyon politikalarına maruz kalmış, yaşamı boyunca politika kavramına bağışıklık sistemince karşı koyması tasarlanmış; diğer bir yanıyla bilinçli bir tercih olarak apolitizasyonu siyasi bir duruş olarak tercih etmiş, fakat Gezi'yle birlikte hiç beklenmedik politik faillik pırıltıları yaymış bir gençlik, bugün politikaya belki Gezi öncesinden daha da keskinleşmiş bir mesafelenmeyle pozisyon alıyor, almaya çalışıyor. Politikadan uzaklaşmayı, politikanın yaşamındaki ve failliğindeki belirleyiciliği sınırlamayı –de Certeaucu anlamda- bir taktik olarak yaşamına entegre ediyor. Hem Gezi ertesinde tohumu atılan politik mücadelenin nafileliği duygusu hem de Ulaş'ın ifadelerinde yükselen ülkenin soluklanmaya fırsat vermeyen yoğun politik tazyiki, gençlerin hayatlarını ancak ve ancak politikanın ağırlığının hafifletilmesiyle ayakta tutabileceği inancını bakileştiriyor. Ulaş, yaydığı toksik etkiyle artık nefes alamaz duruma gelmesinin sorumlusu addettiği siyasal iklimi, hayatı ve duygu durumunun en büyük dinamiği olmaktan çıkarmaya çabalıyor.

Israrla vurgulamakta yarar görüyorum; mevzubahis apolitizasyon eğilimi gençlerin irade ve inisiyatifleriyle hayat buluyor. Bu yönde bir eğilim sergileyen gençler pasif ve edilgen bir pozisyondan okunmuyor; aktif ve etken aktörler olarak yorumlanıyor. Ulaş kazanım sağlayamamanın yanı sıra duygusal bütünlüğünü de tehdit eden bu siyasal iklime karşı kişisel huzurunu koruma imkânı ve ihtimalinin ardına düşüyor. Yaşamının kontrolünü ele almaya ve duygulanımları üzerinde faillik kapasitesine yeniden erişmeye çabalıyor. AKP iktidarının söylem ve politikaları neticesinde politik ilgileri köreliyor, politik alandan uzaklaşıyorlar elbet. Bu yönüyle peşinen kabul etmek gerekir ki gençlerin siyasete küsmelerinin bir yüzü depolitizasyona da bakıyor. Nihayetinde en minimal kamusal alan aktivizminin dahi muazzam bir cezalandırma politikasıyla karşılandığı bir ülkede yaşıyorlar. Fakat, her türlü depolitizasyon girişiminin ötesinde, gençlerin kendileri de bu puslu atmosfere manevi bütünlüklerini teslim etmemek istiyor, bu amaç doğrultusunda güçlerinin yettiği tek şeyi yapıyor ve pasif bir direnme taktiği olarak cari politik kuraklıkla aralarına mesafe koymayı deniyorlar. Ayrıca, Ulaş yurt dışına göç arzusu taşımasının yanı sıra, “memleketteki gurbet” olasılığını da arıyor. Daha hafif ve yumuşak bir yaşamın sürdüğü yurt içindeki bir başka şehre göçü de muhtemel çarelerden biri olarak yürürlüğe

sokmayı planlıyor. İstanbul'daki tüm yaşamını ardında bırakıp Antalya'da yaşamının kazıklarını yeniden çakmayı gözlüyor. Gençlerin göç arzularının başka bir yere ulaşmaktan ziyade mevcut yerden uzaklaşma ekseninde ivmelendiği düşünüldüğünde Ulaş'ın huzur bulduğu yerin ille de yurt dışı yönlü olmaması, Antalya'yı gözüne kestirmesi şaşırtıcı değil.

Bir metropolden bir sahil şehrine giderek yaşamın ağırlığını hafifletme çabası özgül bir tavrın örneği ve yüksek lisansını tez danışman hocasının KHK ile meslekten ihraç edilmesi nedeniyle sonlandırmak zorunda kalan, yükseköğrenimden vazgeçmeye bir anlamda mecbur bırakılan Serdar da yaşamın Ulaş'a benzer bir tavır ekseninde düzenlenmesini salık veriyor:

Sıradan bir vatandaş kendi hayatının yoluna bakıyor, gündemle ilgilenmiyor. Gazete okumuyor, haber takip etmiyor, dolayısıyla onun için ülkede ne olup bittiğinin çok bir önemi yok. Sadece gündemi belirleyen kişilerin bazı mottoları vardır ya, belli kelimeler üzerinden sadece onları, işte akşam bu ülkede herkes ana haberleri izler, bu bir alışkanlıktır insanlar için. O gün haberlerin ilk 15 dakikasında Türkiye'nin siyasi gündemiyle ilgili, izlediği kanallar da bellidir, o gün o kanaldan aldığı bilgilerle hayatına devam eder. O insanın o basit yaşamı aslında, öyle yaşamak gerektiğini düşünüyorum. Ben kendi dünyamı kendi içimde yaşayım, ya da belki benim gibi düşünen insanlarla bir şeyler konuşup öyle... Yani bir kapanma durumu oluyor, bir vazgeçme hali diyebiliriz. (Serdar, 27)

Serdar'ın bir kapanma ve vazgeçme hali ifadesiyle mevcut durumunu tasvir ederken olumladığı yalın ve sade bir yaşam düsturu. Yaşamı böylesine sadeleşen ve sıradanlaşan kaideler zemininde tasavvur etmek, yaşamla kurulan ilişkinin çapının daralması ve büzüşmesini beraberinde getiriyor. Serdar handiyse bir savunma mekanizması mahiyetinde kaplumbağa misali kabuğuna çekilmeyi, kelebek misali kozasına geri dönmeyi öneriyor. Stoacı bir tavrı ve Fernando Pessoa'nın dış dünyanın birey üzerindeki etkisinin minimize edildiği nazarda hakikileşen bilge tanımını anımsatır şekilde²³, aktüel siyasetin tahrip ettiği makro yaşamdan soyutlanarak bir köşede bir başına "kendi dünyasını kendi içinde yaşamak" istiyor. Üst siyaset alanından boca edilen politik taarruzu, bilme ihtiyacından arınarak, kendi alanını inşa ederek etkisiz kılmaya çalışıyor. Gelgelelim, apolitizasyon teriminde olduğu gibi, soyutlanma terimi de burada pejoratif bir çağrışımla kullanılmıyor. Gençler politik faillik kapasitelerinin etki yaratamayıp kazanım sağlayamadığını gördükleri andan itibaren siyasal alandan çekilmeyi ve o

²³ "Gerçek bir bilge içinden öyle bir tavır benimser ki, dışarıdaki olayların üzerindeki etkisi kesin olarak en aza iner." (Pessoa, 2016, s. 146)

alandan kendilerini soyutlamayı tercih ediyorlar. Faillik çabalarının ve girişimlerinin karşılık üretebileceği ve etki yaratabileceğine inandıkları kişisel yaşamlarına ve dar çevrelerine çekiliyorlar. Enerjilerini ve faillik kapasitelerini kişisel yaşamlarına yönlendiriyorlar. Böylece, bir önceki bölümde ele aldığımız politik faillik aslında buharlaşmıyor; sadece kendisini yeni ve farklı bir formda yeniden kuruyor. Gençler bu kez siyasal ortamı ve alanı değil; kişisel yaşamlarını aktif bir irade ve inisiyatifle dönüştürmeye soyunuyor.

Görüşmemizin hemen başında “Türkiye’de yaşamının kendisini son zamanlarda nasıl hissettirdiğini” sorduğum Barış ise delirme tehdidini bertaraf etme amacıyla yaşamını bir komedi filmiymişçesine algıladığını söylüyor:

Delirmenin eşiğinde gibi, ya da biraz film izliyor gibi de hissediyorum. Sanki benim hayatım değilmiş de dışarıdan bakıp yorum yaptığım bir şeyi yaşıyormuş gibi de hissediyorum. Çünkü üzücü olmasının yanında çok komik geliyor bir yandan yaşanan her şey. O yüzden bir komedi filminin izleyicisi gibi bakıyorum öyle dışarıdan, geçer herhalde, uyanırım falan gibi hissediyorum. Ciddiye aldığım zaman çok sinir bozucu oluyor tabii ki, o yüzden haberleri doğru düzgün takip etmiyorum. Ama genel olarak artık biraz komik tarafını bulmaya çalıştığım için her şeyin film gibi hissedince rahatlıyorum herhalde, filmmiş gibi geliyor. Mesela bazı sabahlar uyanıp ister istemez alışkanlık olarak haberlere bakasım geliyor, “Bugün yine ne saçmalık olmuş” diye bakıyorum. Gülererek okuyorum mesela, kıcıma girecek bir haberi gülererek okuyorum. Birazcık kafam burada değilmiş gibi sanki. Enteresan. Ciddiye alırsam da delirecek gibi oluyorum, çünkü mantık sınırları içerisinde değil gibi sanki yaşananlar. Hep dediğim bir şey var benim zaten, içinde yaşamasan çok komik ülkeyiz, içinde yaşayınca o çıldırma boyutu devreye giriyor kafaya takarsan. Ama bunu ciddiye alırsan çok fazla insanın çok fazla canı yaniyor bu ülkede, o da delirtir insanı. Ya üzüntüden ya sinirden, o kadar artık her şey komedi filminin parçası gibi gelmeye başlıyor ki salaklaşıyorsun. Tek derdin gideyim oluyor, fırsat bulayım gideyim. (Barış, 32)

Delirme ve çıldırma endişesi yalnızca Barış değil, pek çok görüşmeci tarafından dillendiriliyor. Çünkü duygulanımları kontrol alma taktiğinin ve soyutlanma girişiminin ellerinden kayıp gittiği yerde gençler de aklın ferinin sönebileceği, akıl sağlığının yitirilebileceği tehdidini görüyor. Tüm yaşamları zihinsel ve duygusal bütünlüklerini bir ip üzerinde yürürmüşçesine korumaya çalışırken dengeyi kaybedip yüz üstü yere kapaklanma kaygısıyla geçiyor. Gençler, yaşamla tüm çıplaklığıyla yüzleşmek mümkünatını kaybedince, hayatta kalabilmek adına belirli taktikler ve mekanizmalar üretirken, Barışça benimsenen savunma mekanizması da yaşamına bir filmmişçesine yaklaşmakla, yaşamının içerisine mizahi öğeler serpiştirmekle kuruluyor. Barış yaşamına bir komedi filmiymişçesine yaklaşarak, ülkenin kâbusvari gerçekliğinin ve mantık

dışılığının ötesine geçmeye çalışıyor. Gerçekliği bükerek, eğerek, esneterek yaşamına tahammül edilebilir ve sürdürülebilir bir şekil vermeye uğraşiyor. Arzusu, ülkenin iç dünyasındaki huzuru işgal eden etkilerinin törpülediği, daha kişisel ve kapalı bir yaşam. Barış mizahi tavra yaşamının yoğunluğunu yumuşatma misyonu biçmesi ve yaşamının dışına bir filmmişçesine çıkmasıyla bir bakıma toplumsal evrene de yabancılaşıyor, mesafeleniyor. Ülkeyi, toplumu ve kolektif yaşamı hayalindeki yer yapacak faillik gücünü kendinde göremeyince de yeni ve başka türlü bir faillik deneyiminin peşine düşüyor. Elinde avucunda kalanla dışarıdan gelen darbeyi yumuşatmaya, o darbenin manevi bütünlüğü üzerindeki etkisine karşı koymaya çalışırken kişisel yaşamını hayalindeki yaşam yapmak için mücadele veriyor. Biçimi her ne olursa olsun, kanımca bu tartışmada kıymetli olan şu ki, gençlerin tasarladıkları yeni faillik biçimi hala ve hala bir mücadeleyi, aktif bir eyleme halini içeriyor.

Soyutlanma taktiğinin kullanımına tanıklık ettiğimiz bir diğer alan da gündemle ilişkilene. Gündemi takip ettiğini ama 16 Nisan referandumundan bu yana haber izlemediğini, ulusal kanalları asla takip etmediğini dile getiren ve bir iletişim fakültesinde akademisyen olan Pınar ile gündemle arasına kalın bir sınır çekme ihtiyacı hissettiğini belirten müzisyen ve müzik stüdyosu işletmeni Sercan benzer ifadeler kullanıyorlar:

Tamamen anlamsız geldi artık. [...] Selahattin Demirtaş'ın içeri alınmasıyla birlikte tüm bu politik iklime ilgimi kaybettim ben, çünkü artık bu iktidar medyasından, havuz medyasından ayırabileceğimiz bir medya da kalmadı. CNN falan dediğin şey de artık tamamen "İktidarı eleştireceksek de onu bizim şemsiyemiz altında eleştirebilirsiniz" diye kenara ayırdıkları bir mecra olduğu çok net. O da onların ama eleştiri için onların ve tabii ki denetlenmiş bir eleştirinin yapılabileceği bir alan olarak öyle. Tüm güvenimi kaybettim, ilgimi de kaybettim. Böyle gündelik politik şeylerin bu ülkede tamamen kurgu ve –miş gibilik üzerinden kurulduğunu, bir tür imaj hikâyesi üzerinden kurulduğuna çok ikna oldum. Dolayısıyla da gündelik politik meseleleri takibin hiçbir anlamı olmadığını düşünüyorum. (Pınar, 35)

Eskisine göre daha az takip ediyorum. Mesela ben gazete alırdım, düzenli alırdım hatta. Farklı farklı gazeteler, o durum tabii ki bitti, gazetecilik bitti Türkiye'de. Gündemi takip etmen için düzgün yayın organlarının olması gerekli, o açıdan gündemi çok sık takip etmiyorum. Sanırım Gezi'den sonra oldu aslına bakarsak. Neden? Çünkü anlamsızlaşmaya başladı, aldığın haberin doğruluğu da dâhil olmak üzere problem, bir de dünyanın gündemi olarak bize gösterilenler bile bazen o kadar komik, tiyatro gibi durumlar ki, gündemi takip etsen ne olacak? İnsanın televizyonu açası gelmiyor ki. Kendimi niye bunlarla meşgul edeyim, niye bunlara kafa yorayım diyorum, o yüzden gündemi çok takip eden birisi değilim. Bir de bazı haber sana gelmiyor, ama bazı haber de gözüne soka soka tehditmiş gibi sana gösteriliyor. Süruç'ta olan oydu biraz. O görseller falan korkunçtu yani. Ben bu ülkeyi yöneten adam olsam kimsenin gözüne o kadar sokmam öyle bir haberi o şekilde. O kadar bilinçli yapıyor ki, mesaj verir gibi. (Sercan, 39)

Gündemle mesafelenme ihtiyacı üç başat dinamik etrafında şekilleniyor: Haberin kurgulaşması, medyanın tarafsızlığı ve aşırı uyarının varlığı. Pınar ve Sercan'ın dillendirdiği üzere, medya organlarınınca üretilen haberin gerçeği kurgudan ayırma vasfını yitirdiği inancıyla birlikte, medyaya atfedilen kamuoyunu bilgilendirme ve demokrasinin sacayağı misyonu da kayboluyor. Pınar'ın havuz medyası olarak da andığı medyanın bir yalan fabrikasına dönüşmesini takiben, haberlerle biçimlenen gündemin de gerçekte olan bağının koptuğu varsayılıyor, suni/imal edilmiş bir gündem algısı öne çıkıyor.²⁴ Bu algı elbette siyaset ve medya arasındaki kucaklaşmadan besleniyor. Hem sahiplik ilişkileri hem de cezalandırma pratikleriyle medya alanında kurulan tahakküm, -fırtınaya direnmeye çalışan bir avuç alternatif mecrayı bir kenara ayırırsak- iktidarın kelimelerinden gayri bilgilendirme platformlarının ve özgür basınının da büyük ölçüde sonunu getiriyor.²⁵ Evvelinde hiç olmazsa iktidarla göbek bağı bulunmayan patronaj ilişkilerine ve editoryal bağımsızlığa sahip kurumlar bugün itibarıyla ya iktidarla ilişkili sermaye gruplarının kontrolünde ya da bu mecralarda bağımsız ve eleştirel üretim yapmaya çalışan gazetecilerin, televizyoncuların, habercilerin tümü alandan dışlanmış durumda. Hükümetin hiddetinden daha kuvvetli şekilde payını alanlar ise hapishane parmaklıklarının arkasında özgürlüğüne kavuşmayı bekliyor.²⁶

Hal buyken sekülerler de muhaliflerden ve eleştirel düşünceden temizlenen; iktidarın borazanına dönüşerek fikri bir çölleşme yaşayan medyadan edinebilecekleri objektif bir bilgi kııntısı olduğu kanısını artık taşıyor, medya kurumlarıyla güven ilişkisi tesis edemiyor. Sercan en büyük rahatsızlığı olarak medya organlarının hükümet propagandası yapan bir aygıtla dönüşmesini işaret ediyor. Kamuoyunu ilgilendiren kimi olayların medya tarafından bilgi edinme hakkını ihlal eder şekilde -kâh RTÜK aracılığıyla yayın yasakları, sansür gibi dikey uygulamaların etkisi kâh oto sansür gibi iç dinamikleri hayata

²⁴ Reuters Gazetecilik Çalışmaları Enstitüsü'nün 2018 yılında yayınladığı Dijital Haberler Raporu'nun Türkiye ekine göre dezenformasyon ve yanıltıcı haber konusunda Türkiye katılımcı ülkeler arasında başı çekiyor. Çalışmadaki diğer 37 ülkenin ortalaması %26 iken Türkiye %49'luk oran ile en çok dezenformasyona uğrayan ülke olarak gösteriliyor. Yine aynı çalışmaya göre Türkiye'de habere olan güvensizlik %40'a yükselmiş durumda. Türkiye bu kategoride de üç ülkeyle birlikte habere güvensizlikte zirveyi paylaşıyor (Newman, N. ve diğerleri, 2018).

²⁵ 2018 yılında yayınlanan Dünya Basın Özgürlüğü endeksine göre Türkiye 180 ülke arasında 157. sırada bulunuyor. Bir önceki seneye göre iki sıra gerilemesiyle gazetecilik için en tehlikeli ülkelerin yer aldığı "siyah alan"ın eşiğine gelindiği bilgisi veriliyor (Bianet, 2018).

²⁶ Aralık 2018 itibarıyla Türkiye'de 33 gazeteci tutuklu bulunuyor. Türkiye ayrıca tutuklu profesyonel gazeteci sayısı bakımından da dünya listesinde en üst sırada. (Evrensel, 2018).

geçirerek üç maymunun oynanmasıyla- görünmez kılınırken kimi haberlerinse manipülatif niyetle, taşıdığı tehditvari alt metinle muhalif toplumu hizaya getirme yönünde araçsallaştırıldığını söylüyor. Medya aygıtlarının iktidarla simbiyotik bir ilişki içerisine girdiği ve bilgi verme nosyonunu kaybettiği; gündemin hükümetin kısa erimli bekası uğruna kurgulandığının düşünüldüğü, ancak daha vahimi muhalif topluma korku salmak amacıyla işlevlendiğinin hissedildiği yerde, gerçek dışılık ve manipülasyondan korunmak da gençlerce bir savunma taktiği olarak hayata geçiriliyor. Her saniye üzerlerine yağın gündem sağanağında iktidarın dilinden korunmak, iktidarın yaşamları üzerindeki etkisini minimize etmek amacıyla medya ve gündemle aralarına bir şemsiye açıyorlar. Habere aşinalığın, gündemi takibin, kanaat önderleri üzerinden olan biteni kavramanın kişisel yaşamlarına ışık tutan, aktüel siyaseti ve toplumu anlama melekelerini zenginleştiren değil; bilakis fakirleştiren bir istikamette çalışmasına bu şekilde tepki veriyorlar.

Gençlerin medyayla olan ilişkilerini biçimlendiren ilk iki dinamiği, haberin kurgulaşmasını ve medyanın taraflılığını ele aldık; bunlara eklenen bir diğer unsur ise uyaran sayısındaki aşırı artış. Patlamaları anarken, “Bu ülkede iktidar hesabı için hepimizin ölebileceğini” ifade eden Caner de uyaranların sıklığına ve sürekliliğine vurgu yapıyor:

Eskisine göre daha çok takip ediyorum. Ama ölüm, patlama, bombalama falan onlarla ilgili haberlere dayanamıyorum. Bomba patlamış diyor adam, 10 kişi öldü mesela, ben onu izlemiyorum, gerek yok diyorum. Hayatımı etkiliyor, gözümün önünden gitmiyor gördüğüm görüntü, konuşulan şey. Mesela Güvenpark patlamasından sonra, 400 milletvekili muhabbeti de var ya o ara, adamın biri çıktı, “Hiçbir şey bir kızın hayatından daha değerli değil” dedi. Bu ifadeler seni aslında bir insanın öldüğünü, yani rakamdan istatistikten, 100 kişi ölürse bu bir istatistiktir. Ama ne zaman ki o insanın bir insan olduğunu, bir bedeni olduğunu, bir hayatı olduğunu, daha çok yakından hissetmeye başlıyorsun o zaman o seni daha çok etkiliyor. Mesela Gar atlamasında adam kızı ve eşiyle gidiyor, kızı da eşi de ölüyor. İşte sen oradaki hikâyeyle yoğunlaştığında senin için daha da zor oluyor. Bu defa küçücük çocuk ölüyor, onun hikâyesini duyduğun zaman daha kötü oluyorsun. Biri çıkıp yanımda kol vardı, bacak vardı dediğinde senin için daha da yoğunlaşıyor. Tabii bu bir defa olan bir olay olduğunda bunu iyi incelemen lazım, bunu iyi anlaman lazım, çok iyi okuman lazım bunu, her şeyiyle yaşamaman lazım, kaçmaman lazım, bu hayatın boyunca bir defa olduysa bunu çok iyi anlaman lazım, bir insanın bombalı saldırıda bir insanın ölümünün ne demek olduğunu çok iyi anlaman lazım, bununla çok iyi yüzleşmen lazım. Ben mesela Suruç'ta çok iyi yüzleştim. Her şeyiyle, cansız bedenleri yatıyordu, videolar geldi falan, çok iyi anladım, her şeyiyle hissettim ama bunu Gar için de yaptığımda, sonra Güvenpark için yaptığımda, Merasim Sokak'taki patlama için yaptığımda, orada yaptığımda burada yaptığımda artık böyle senin ruh halini değiştiriyor. O kadar çok oluyor ki artık yapmamaya başlıyorsun. Ne oluyor,

patlama oluyor, Gaziantep'teki düğünde oldu işte, kapatıyorsun artık. Ben bilmiyorum mesela kim ölmüş, hiç fikrim yok. (Caner, 36)

Pınar ve Sercan'da tanık olduğumuz gündelik gelişmelerin takibine yönelik genel bir kayıtsızlaşma eğilimiydi. Caner ise böylesine toptancı bir eğilimi benimsemiyor, tersi şekilde gündemi geçmişe kıyasla daha da yakından takip ettiğini dile getiriyor. Öte yandan, gündem ve haberle kurduğu ilişki daha seçici ve ihtiyatlı bir içerikte karşımıza çıkıyor. Duygu durumunu ve manevi bütünlüğünü tahrip etmesinden çekindiği içeriklerle karşılaşmaktan kaçınıyor. Patlayan bombalarla hayatların sonlandığı, geride kalanların sevdiklerinin yokluğunda yaşamaya mecbur kaldığı katastrofla çıplak bir şekilde yüzleşmeleri durumunda, Caner gibi gençler, kişisel yaşamlarına hiçbir şey olmamış gibi devam edemeyeceklerini bildikleri için en baştan bu sürecin önünü almaya çalışıyor. Aslında Caner'in de belirttiği üzere bu eğilim uyarıların sıklığı ve sürekliliğiyle ilişkili -ki Caner Suruç patlamasından sonra kişisel bir hesaplaşma gerçekleştirdiğini, gerçekleştirmesi gerektiğini özellikle vurguluyor. Patlamaların Türkiye'nin anomalisi olmaktan çıkıp 2015 ve 2016 yıllarında ülkenin her bir gününde her bir köşesinden yüksel(ebil)diğini hatırlarsak, yurttaşların sırtına birlikte adım atamayacakları kadar büyük daimi duygusal yükler yükleniyor; benliklerinde acısına dayanamayacakları kadar büyük, biri kabuk tutmadan öbürü baş gösteren yaralar açılıyor. Kitle iletişim araçlarının hayatlarımıza olan entegrasyonunu düşünce böylesine yüksek yoğunluklu olayların bilgisinden saklanmak günümüz dünyasında belki mümkün değil; ama Caner hiç olmazsa bu tip trajedilerle karşılaştığında o acı ve üzüntünün altında ezilmemek adına yok edilen yaşamların hikâyesinden gözünü kaçırmayı tercih ediyor. Bombalarla birlikte yitip giden hayatlara temas etmemeyi tercih ediyor; ederse yaşamının yanıp kavrulacağı ve geride sadece küllerinin kalacağı öngörüsüyle arasına sınır çiziyor. Bombaları önlemek, insanların hayatlarını kaybetmesine dur demek elden gelmeyince faillik gücü kişisel yaşamların kurtarılması için seferber ediliyor, duygusal bütünlüklerin en az hasarla bu tip yüksek şiddet momentlerinden sıyrılması amaçlanıyor. Gazete Duvar, Evrensel Gazetesi, Yeni E Dergisi gibi mecralarda zaman zaman köşe yazıları kaleme alan Aylin de yüksek yoğunluklu olaylara karşı geliştirdiği savunma mekanizmasından bir hastanede 115 hamile çocuğun kaydının gizlendiği olayı²⁷ hatırlatarak bahsediyor.

²⁷ İlgili olayda İstanbul Kanuni Sultan Süleyman Eğitim ve Araştırma Hastanesi'ne 1 Ocak 2017 ve 9 Mayıs 2017 tarihleri arasında gelen 18 yaşından küçük 115 çocuğun hamile olduğunun saptanmasına karşın herhangi bir yasal bildirim yapılmadığı ortaya çıkmıştı. İhlali ortaya çıkaran ve hastane yönetimine ileten

Şöyle bir şey oluyor. İlk önce başlığı görüyorsun, hissediyorsun ne olduğunu, okumuyorsun: “Geç geç, sonra bakarsın, ona kendini hazırla Aylin, kafanda kendini ona hazırla”. Mesela şu hastanede çıkan olay, okuyamadım ben ilk önce. Çünkü zaten hemen birleştirdim kafamda ne olduğunu falan, okumadım, bir iki gün okuyamadım, sonra okuyorsun. Çünkü hazırlaman lazım, çünkü bu ülke gerçekten çok şey öğretiyor insana, çok şey yaşıyor ama yine de onla karşılaşınca bir süre sonra gerçekten aklını kaybedebilirsin onu fark ediyorsun. O yüzden kendimi korumaya almam gerektiğini hissediyorum. Çünkü insan kendi kontrolünü kaybederse çok kötü olabilir, ki bu haberler, bu yığın sürekli geliyor. O geldiği zaman gerçekten gidebilirsin artık, bu dünyada olmayabilirsin. Sonraki aşama mesela, iki üç gün şok halinde yaşıyorsun, yediğin yemek, yaşadığın vakit sana ait değil, sürekli kafada bir şey var ama üçüncü günden sonra kendini korumaya alıyorsun. Öyle bir mekanizma geliştirmişsin, bu da çok insani, hayvani bir şey. (Aylin, 34)

Caner’in dile getirdiği gibi bir yanda bombalar, patlamalar, ölümler var; diğer yanda ise Aylin’in bahsettiği gibi muazzam psikolojik şiddet tazyik eden türden vakalar... Hamile kalmış çocukların kayıtlarının saklanması ve valilik tarafından soruşturmanın engellenmesi var, maddi imkânsızlıklar ve geçim sıkıntıları nedeniyle yaşamlarına son veren yurttaşlar var, cenazesi yedi gün yerde kalan Taybet İnan var, hakları olanı elde etmek için ölüm orucunu son çare sayan Nuriye ve Semih var, Ensar Vakfı’nda cinsel istismara uğrayan çocuklar var, cesedi ormanda bulunan trans seks işçisi Hande Kader var, sayısız kadın cinayeti, kadına yönelik şiddet vakası var. Sayfalarca sürdürülebilir, listenin ucu bucağı yok, ama memleketten yurttaşlara taarruz eden olaylar karşısında Aylin’in ifadelerinde açığa çıkar şekliyle bir üzüntü ve utanç duygusu²⁸ her daim var. Evet, büyük patlamalar ve terör eylemlerinin, kitlesel ölümlere sebep olan katliamların yarattığı acı ve üzüntü burada da var; acı hayatını kaybedenlerin sayısıyla ölçülmüyor şüphesiz. Öte yandan Aylin’in ifadelerine dikkat kesilerek, acı ve üzüntüye eklemlenen, bir utanç duygusundan ayrıca söz etmek gerekiyor. Mağdurun içine düştüğü korkunç durumu akıl mantık çerçevesinde izah edememenin, kavrayamamanın ve mağdurun içine düştüğü duruma engel olamamanın yarattığı vicdani çöküntü var; belki de en iyi

sosyal hizmet uzmanı, bir işlem yapılmaması üzerine, Cumhuriyet Başsavcılığı’na ihbarda bulunmuştu. Savcılığın talebiyle istenen soruşturma iznine ise İstanbul Valiliği’nce izin verilmemişti. 15 yaşın altındaki hamileliklerde rıza aranmaksızın çocuğun cinsel istismar kapsamında olmasına karşın, Valilik yazısında adli görevin ihmal edilmediği, görevi kötüye kullanma suçunun oluşmadığını belirtti. Hamilelikleri saklayan hastane yönetimi ve görevliler soruşturma geçirmezken, skandalı açığa çıkaran sosyal hizmet uzmanı hakkındaysa inceleme başlatıldı ve görev yeri iki kez değiştirildi (Hürriyet, 2018a).

²⁸ Necmi Erdoğan toplumun bir kesimince taşınan kolektif bir utanç duygusu varlığını şu ifadelerle anlatıyor: “Günümüz Türkiye toplumunda kendini utanç içinde hisseden geniş bir kesim var, insanlığını ve aklını yitirmemiş olan geniş bir yurttaşlar kitlesi. Olmaması gereken onca şeyin olması karşısında yurttaş ve hatta insan olmanın utancı içinde kıvrıyoruz.” (Birgün, 2018). Ben de buradaki haliyle bir utanç duygusundan bahsederken onun tespitinden yararlanıyorum.

“insanlığından utanmak” tabirinin karşıladığı bir duygu. Kişinin gündelik hayatını idame ettirmesinin yegâne koşullarından sağlıklı bir ruh halini, dengeli bir duygu durumunu her daim alttan alta sallayan ve muazzam bir psikolojik şiddetle kişiyi ezip geçen bu tip olaylarda gençler adeta duygusal ve zihinsel bir paralizasyona uğruyor. Aylin yediği yemeğin de, sahip olduğu vaktin de üzerindeki kontrolü yitirdiğinden bahsediyor. Kendi gerçekliğini bir cinnetin kapı eşiğinde görürken, en basit anlamıyla akıl sağlığı yerinde bir birey olarak yaşamını devam ettirmek amacıyla, gündemle alışıldık teamüllerin dışında bir etkileşim tutturuyor. Haberin ve olayların içeriğini öğrenmeden önce bir hazırlık süreci tasarlıyor. Haberle kurduğu derin teması takiben olayın yarattığı duygu durumuna bir süreliğine teslim olduğunu, ancak yaşamını sürdürmesi için bastırma ve geride bırakma yönünde hareket etmeye mecbur kaldığını belirtiyor. İçinde öğütüldükleri bu psikolojik şiddet sarmalında Aylin gibi kurbanlarla temas kurmayı vicdani bir yükümlülük addeden bir genç bile yaşananlara birkaç gün dayanabiliyor; devamında o da son derece insani bir refleksle, bir tür hayatta kalma içgüdüleriyle benliğindeki tahribatın müsebbibi duyguları kontrol altına almaya ve uzaklaştırmaya çalışıyor. Yaşanan tüm psikolojik şiddet taarruzuna karşı bu yönde bir savunma kalkanı geliştirmek, şüphesiz büyük ve kapsamlı değil, ancak mikro ve mütevazı de olsa bir tür faillik biçimini gösteriyor. Aylin duygu durumunu ve manevi bütünlüğünü yoğunluğu yüksek bu tip olaylara karşı korumaya aldığı formda bir faillik görünümü sunuyor.

Kulak verdiğimiz ifadeler ülkede son yıllarda yaşanan büyük trajedilerden sonra sosyal medya kullanıcıları tarafından sıkça paylaşılan bir Barış Bıçakçı vecizesini hatırlatıyor: “Yadırgamıyoruz. Çıldırmanın gerek ama yadırgamıyoruz” (Bıçakçı, 2014, s. 97). Evet, Caner ve Aylin gibi bu bölüm altında görüşlerine yer verdiğimiz gençler –ve belki de daha geniş bir perspektifle Barış Bıçakçı’nın söz konusu vecizesine sığınan gençler- artık yadırgamıyorlar; çünkü yadırgamaya başlarsa, ardı ardına gelen her bombada, her katliamda, her trajedide duygulanımlarına tedbir koymamış halde etkileşime geçerlerse bunun duygusal, zihinsel ve psikolojik bütünlüklerine büyük zararlar verebileceğini biliyorlar. Ve bunu yadırgamaları, tepki vermeleri gerektiğini duyumsadıkları halde yapmıyorlar. Çıldırma gerektiği halde yadırgamamaktaki kendine dönük özeleştiriyi ve hatta bir parça hesap sormayı ıskâ geçmek olmaz, değil mi? Ancak nihayetinde bu muhasebeyi yaparken dahi eldeki imkânların sınırlarını da gözden kaçırmıyorlar; ya da eldeki imkânlara göre bir faillik formunu ve tasarısını hayatlarına entegre ediyorlar.

Sessiz ve pasif karşı koyma yöntemleri etrafında biçimlenen failleşme stratejilerinin yanı sıra, görece bir ton daha aktif yöntemlerde karşımıza çıkan failleşme formları da mevcut. Bir yandan yüksek lisans programı kapsamında bir sene yaşadığı Budapeşte'ye kalıcı bir şekilde taşınmayı hiç düşünmediğini belirten; diğer yandan ülkeyi genel bir mekân olarak görmeyi uzun zamandır bıraktığını ifade eden Özgür mücadelesini kişisel ve dar bir perspektifle hayata geçiriyor:

[...] Mücadeleyi de yerel hayatımı, gündelik hayatımı doğrudan etkileyen, daha bire bir etkileyen alanlarda yapmak daha mantıklı geliyor. Hani şey yaparım, kapıcımla “Çöpü neden 100 metredeki ötedeki çöp kutusuna atmıyorsun da, evin önüne bırakıyorsun, sonra kâğıt toplayıcılar geliyor onu açıyorlar” tartışmasını yaparım, bunun mücadelesini her gün yaparım. Ama yani bu ülkeyi kurtarmalıyız gibi böyle büyük bir ideal için ne yapılabilir bilmiyorum. Bunu yapanlara saygım var ama kendimde öyle bir gücü bulamam ya. O yüzden mücadeleyi böyle daha gündelik hayatımla sınırlı tutuyorum. Geçen taksiye bindim, Kızılay'dan Kennedy'ye gideceğiz. Taksici böyle öndeki arabaya gıcık oldu. Tünele girecek öndeki araba biz girmeyeceğiz, sağa devam edeceğiz. Bizimki sağa girmesi gerekirken tünele kadar k.çından ayrılmadı adamın, bayağı taciz etti. Dedim, “Neden sıkıştırıyorsun boş yere?”; “Durduk yere mi yaptım sanki” falan diyor. “Çek sağa ineceğim” dedim. Ne yazık ki benim mücadelem bu kadarla sınırlı. (Özgür, 33)

Çalışmanın önceki bölümlerinden birini bugünkü neslin ne ölçüde bireyselleşen bir zihin yapısına sahip olduğuna ayırdık. Bu yönde bir zihin yapısı, her türlü kamusal kolektif mücadele formunun yasaklanmasıyla birleşince, ses çıkarma pratiği de gençlerin kişisel yaşamlarına yönlüyor. Özgür'ün ifadelerinde tanıklık ettiğimiz büyük ve görkemli puntolarla değil; bilakis küçük harflerle yazılan son derece mütevazı bir mücadele hali. Apartman görevlisi veya taksiciyle olan deneyimlerinin gösterdiği üzere gündelik yaşamın en sıradan anlarının içine sızmasıyla, en alelade gözükken etkileşimlerinin içine yedirilmesiyle açığa çıkan bir itiraz. Politik alanda kolektif bir failliğin hem olanaklı hem de öncelikli olmaması, gençlerin irade ve inisiyatiflerini kişisel ve gündelik yaşamlarında karşılaştığı sorunlar ve hoşnutsuzluklara karşı harekete geçiriyor. Özgür üzerinde etki sahibi olduğuna inandığı tek yerde, kişisel yaşamında sosyal ve toplumsal yaşam ilkelerini korumaya, bu alanı gücünün yettiğince kendi idealleri ekseninde düzenlemeye çalışıyor. Bir kişisel yaşam ve alan savunması –yeniden- karşımıza çıkıyor. Özgür'ün mütevazı savunma kalesinin bir başka burcu da evinde ürettiği birada cisimleşiyor:

Bir de evimde bira yapıyorum ben. Sosyal medyada gördüm, böyle bir şeyden haberim yoktu. Sonra açtım baktım, etrafımda yapanları gördüm. Öncelikli sebep alkol fiyatlarının artmasıydı tabii. İlk hedef marketten aldığın biraya yakın bir tatta bir bira elde etmek, çünkü artık cebindeki parayı alkole veriyor oluyorsun. Okudukça ettikçe hobiye dönüştü, daha farklı bira içebilirim, başkalarıyla bira değiş tokuş

yapabilirim. Fiyat meselesi oradan biraz çıktı, zaten öyle deli gibi tüketen bir adam değildim. Ama tabii kesinlikle bir mücadele alanı o da, çünkü markete gidip bir bira almaya kalktığında, tamam ekonomik olarak seni sıkıntıya sokması ayrı bir şey, ama asıl o içki reyonuna gittiğinde sen bu iktidarla yeniden yüzleşiyorsun, o iyi bir şey değil. Sırf o yüzden bile alkol fiyatlarının bu ülkede fahiş olarak arttığının bilincine her gün yeniden varmak zor bir şeydi. (Özgür, 33)

İktidarın muhafazakârlaşma ve kutuplaş(tır)ma politikalarının seyrinin hatlarından biri alkol kullanımına yönelik söylemde ve yasaklarda izlenebilir. Gösterenleri envaiçeşit: Bizzat Recep Tayyip Erdoğan'ın "Belediye başkanlığımdan bu yana bulunduğum her yerde alkolü ben kaldırdım" (Hürriyet, 2018b), "Topluma hiç yararı olmayan, tersine zararı olan alkol kullanımının yaşam tarzı olarak savunulacak hiçbir tarafı yoktur" (Bianet, 2013a) veya "Kimse alkolü bir kimlik meselesi haline getirmemelidir. Çıkan düzenleme kimsenin yaşam tarzına müdahale anlamında değildir. İçeceksen yine alkollü içeceğini al evinde iç. Yine git ne içeceksen iç. Biz buna karşı değiliz" (Bianet, 2013b) ifadelerine bakılabilir. Hakeza 2011 yılında internetten alkol satışının yasaklanması veya 2013 yılında "gençleri alkolden korumak adına" getirilen geniş kapsamlı yasaklar da AKP'nin alkol ve alkol satışıyla olan münasebetinde önemli sacayakları olarak sıralanabilir.

Söz konusu yasaklar ve uygulamalar, ama bilhassa Özgür'ün vurguladığı vergilerle yükselen zamlar, toplumun seküler kesimlerini alkol tüketiminden caydırma misyonuyla sosyal yaşama enjekte ediliyor. İktidar belki resmi bir alkol yasağı yoluna gitmiyor; ancak alkolden sterilizasyonu sağlanmış bir toplum tasavvuru benimsiyor, imkânlarını bu doğrultuda kullanıyor. Uygulamalar, yasaklar ve zamlardan dahası da bekleniyor. Ola ki seküler kesimde caydırıcı bir etki yaratılamıyorsa, alkol tüketimi yine aynı yoğunlukta sürdürülüyorsa zamlar bu kez bir tür cezalandırma mekanizması olarak işlev kazanıyor. Alkol tüketen vatandaşlar devlete yüksek vergiler ödemekle ve ürünleri fahiş bedelleri gözden çıkararak satın almakla mükellefler. Devletin *defacto* yasağına riayet etmemenin karşılığı bu şekilde ödeniyor. İktidarın mevzubahis politikaları ve baskısı ise, Türkiye'de son yıllarda git gide yaygınlaşır şekliyle, alkol tüketen yurttaşlar arasında evlerde üretim yapmaya dair bir eğilim doğuruyor. Özgür'ün evinde kurduğu bira üretim düzeneğiyle iktidarın kirişlerini sars(a)mayacağı, ne politik ne toplumsal alanda etraflı bir dönüşümün kapısını arala(ya)mayacağı açık. Ancak Özgür'ün hayatına angaje ettiği mütevazı karşı koyma yöntemleri, iktidarın varlığının kapısından girmesine izin vermedikleri, iktidarın gündelik yaşam rejimi dayatmalarına karşı savunabildikleri son yer olan kişisel alanlarını

sahiplenme niyetinde ve pratiğinde değer kazanıyor. Hem söylemsel hem edimsel bazda iktidarın uygulamaya geçirdiği alkol karşıtı stratejisine karşı topyekûn bir bozguna uğramaktansa, artan fiyatlar nedeniyle alkol tüketimini sıfırlamayı veya sınırlamayı düşünmektense, evde üretim taktiğiyle iktidarın stratejisini boşa çıkarmaya ve sorgusuz sualsiz teslim olmamaya yoğunlaşıyor.

Emre, Ankara'daki alternatif mekânlarda sahne alan bir punk grubunun vokali. Eskiden insanların daha politize olduğunu, üniversiteler gibi kurtarılmış bölgeler bulunduğunu; bugün ise “kolektif mücadelenin sürdüğü hiçbir alan kalmadığı için yalnız ve güçsüz hissettiğini” söylüyor. Bu yalnızlık ve güçsüzlük hissiyle nasıl başa çıktığını soruyorum:

Kendimi sanata sepete vurarak başa çıkmaya çalışıyorum. Yazı yazıyorum, mizahi şeyler yazıp stres atmayı sağladığı gerçek. Politik kaygılarım var, insanlara politik olarak ulaşmasam bile mizahımla veya müziğimle ulaşmak değerli geliyor. Onları en azından öyle kolektif kılmak güzel geliyor. Şöyle bir şey oldu mesela: Bir şarkımız var, şarkıya “Tüm devletler katildir” diye başlıyoruz. İşte orada “Askeri bir kafa, doymuyor kanlara” diye bir kısmı var şarkının. Onu bizim bir arkadaşımızın sevgilisi, o da İşçi Partili bu arada, şu anki Vatan Partili, “Bu sözü niye yazdın? Böyle bir şey olduğunu düşünüyor musun?” dedi ve onun üzerinden fikirlerimizi merak edip sordu grupça. Sohbet edip yanıtladığımızda da bir tatmine ulaştı gibi geldi bana, hak verdi bize. Ama bunu müzikten doğru değil de, başka bir taraftan, sadece işte anarşizan bir fanzin çıkardın ve kızın eline tutuşturdu, o zaman o tartışma imkânını muhtemelen bana sağlamayacaktı. Birazcık orada güçlü hissettirdi bana. Fikirlerin bunun üzerinden değişebildiğini gördüm en azından, doğrudan değişmedi ama en azından hak verebildiği kısımlar olduğunu gördüm. Zaten müziği bir mücadele yolu olarak gördüğümüz için yapıyoruz aslında. Dört kişiyiz, dördümüzün de amacı buna dönük, eğlenmek, eğlenirken de politize etmek insanları. [...] Zula'da bir arkadaşımınla içerken Ural Abi'den açıldı konu. Ondan sonra arkadaşım Ural Abi'nin üç yaşındaki kızının ses kaydını dinletti. Toprak, kendi kendine “Annem benim gibi huysuz birisi” diye şarkı söyler gibi söylüyordu. Bana dinletti, benim de dilime dolandı, gittim işte kız arkadaşımın söyledi. Sonra o da “Ne tatlıymış” dedi ama iki gün ikimiz de evde öyle gezdik, “Selen benim gibi huysuz birisi” falan diyerek gezdim ben. Sonra işte çok kulağa oturan bir şey gibi geldi bana, bunu kullanabilirim diye düşündüm. Sonra da bunun üzerine kafa yordum ve Cumartesi Anneleri hakkında bir şarkı yapmaya karar verdim. Nakaratı Toprak'ın söylediği bölüm, “Annem benim gibi huysuz birisi/Avazı çıktığı kadar bağırır Cumartesi”, nakaratı bu. (Emre, 28)

Politik, toplumsal ve kamusal alanlardan tecrit ediledursun muhalif enerji ve itiraz bu sırada hepten kesilmiyor; bilakis kendine akacak alternatif oluklar da arayabiliyor. Bu olukların en gür çağlayanlarından biri ise kültürel alan oluyor. Kültürel alandaki güçlü pozisyon sekülerlere hem direnme potansiyelini hayata geçirip politika ve toplumsal yaşamdan kaynaklanan huzursuzluklarına ses çıkartabilecekleri hem de kültürel kimliklerini ve yaşam tarzlarını muhafaza edebilecekleri bir imkân yaratıyor. Bir yandan

iktidar politikalarına ve baskılarına karşı bir sığınma mekânına dönüşüyor, bir diğer yandan ise iktidarın yolunu kaybedebileceği rotalarda karşı hamlelere elverişli bir vaha sunuyor. Handiyse yaşamın dehlizlerini ve yeraltı tünellerini mesken tutuyor. Emre de bu doğrultuda müzikle kurduğu ilişkiyi anlatırken politik itirazını, sözünü, talebini kültürel üretimle dolaşıma soktuğunu; itirazına, sözüne, talebine kültürel üretimle hayat verdiğini belirtiyor. Sözünün kamusal alanda yasaklandığı ve mecburi olarak kısıldığı yerde yazarak, çizerek, mikrofonundan ses vererek karşı koymaya çalışıyor. Emre müziğine etraflı bir örgütlenme veyahut kitlesel direniş gibi taşıyamayacağı bir rol biçmiyor; ancak omuz omuza vermekten, dayanışmaktan, rüzgâra karşı safları sıklaştırarak karşı koymaktan söz açıyor. Öte yandan sadece iktidarın yasakları ve cezaları değil, çalışmanın önceki bölümlerinde ele aldığımız üzere geleneksel mücadele biçimlerine inancın tükenmesi de Emre gibi politik ilgisi solmamış gençleri alternatif imkânları keşfetmeye itiyor. Tam da bu nedenle Emre anarşizan bir fanzin çıkarmanın etki menziline bir taş atımı mesafede görürken müziğiyle insanlara ulaşmanın gücüne derin bir itikat duyuyor. Ve bu müzik de adeta yaşamın çekirdeğinden besleniyor. Emre bir kız çocuğunun zerre politik çağrışıma sahip olmayan, yalnızca ve yalnızca annesinin huysuzluğundan mustarip bir cümlesini alıyor ve ona bambaşka bir bağlamda can veriyor. Üç yaşındaki bir kız çocuğunun dudaklarından dökülen birkaç kelime Türkiye'nin en büyük politik kördüğümünden birine, on yıllardır çocuklarını arayan annelerin çığlıklarına ulanıyor. Ne Toprak Cumartesi Anneleri'ni ne de Cumartesi Anneleri Toprak'ı tanıyor; fakat Toprak'tan çıkıp Emre'nin mikrofonundan kulaklara hücum eden o cümle Cumartesi Anneleri'nin varlığını ve hak talebini diri tutuyor. Kimi dinleyicisine Cumartesi Anneleri'ni hatırlatıyor kimilerine ise ilk kez tanıtıyor. Politik farkındalık ve itiraz, sosyal ve toplumsal olanın damarlarına otoriter ve baskıcı bir rejimde ses çıkarma cesaretini ve inadını yitirmemiş alternatif bir formda karışıyor. Emre tamamen boyun eğmek ve itaat etmektense, üzerine çullanan tüm sindirme harekâtına karşı beyaz bayrak çekmektense hareket alanının müsaade ettiği ölçüde kişisel yöntemleri seferber ediyor.

Kimi toplumsal hayattan geri çekilir ve kişisel yaşamına dönüp içe kapanırken yaşamının çapını küçültüyor, kendi kendine yettiği sade ve sıradan bir yaşam öğretisini benimsiyor; kimi bozguncu ve çaresiz duygu durumunu telafi etmek adına duygulanımları üzerinde kontrol sağlamaya çalışıyor; kimi hayatına bir komedi filmiymişçesine yaklaşarak ülkenin mantıkdışı gerçekliğinin ötesine geçmeye çalışıyor, var olan gerçekliği esnetirken

kendi gerçekliğini inşa ediyor; kimi haber takip etme alışkanlıklarıyla vedalaşarak gündemle, olan bitenle ilgisini minimize ediyor; kimi de gündelik hayatın en alelade ve sıradan anlarının ve alanlarının içerisinde kişisel, mütevazı mücadelelere girişiyor. Gençler, siyasal alandaki her girişimlerinde yüzleştikleri deneyimler ve travmalar neticesinde politik ve toplumsal faillikten ümitlerini keserken, müdafaa pozisyonu olarak siyasal ve toplumsal yaşamın duygusal ve zihinsel bütünlüklerini işgal etmesine dur diyorlar, demeyi deniyorlar. Kolektif mücadele ve itiraz yöntemlerine artık ne fiziksel ne de duygusal yatırım yaparken, ses yükseltmek ve direnmekle politik ve toplumsal kazanım sağlayabileceklerine dair emare gözlemlemekten elden tek gelenin karşı koymak, elde avuçta kalana sahip çıkmak, bu yönde bir failleşmenin peşine düşmek olduğunu peşinen kabul ediyor ve buna göre bir faillik formu geliştiriyorlar. Deneyimlerin sonunda değiştirme, dönüştürme, hayal kurma, umut etme, ses çıkarma, meydan okuma ekseninden ziyade; geri çekilme, içe kapanma, savunma, karşı koyma, izole olma, mütevazı kazanımların peşinde koşma güdümünde ivmelenen bir faillik mevzubahis. Vaziyet buyken, var olan şartlar ve dinamikler onlara hareket edebilecekleri sınırlı bir alan bırakırken; memleketteki zifiri karanlığa, sadece politik fakirleşme anlamında değil, yaşamın her alanındaki zifiri karanlığa teslim olmayıp kişisel, alternatif ve mütevazı yöntemlerle fener tutmaya çalışan, iyileşmeye ve iyi kalmaya çalışan gençlerin çabasını ve yaşam kararlılığını gözden kaçırmamak gerekiyor.

3. 3. BOMBALARIN GÖLGESİNDE ÖLÜMLE BURUN BURUNA BİR YAŞAM

Gençler farklı yöntemler ve savunma mekanizmalarını seferber ederek yaşama tutunmaya çalışıyor. Giden zaten gidiyor, kalan da gitmeyi bir saat tamircisi titizliğiyle planlamasa dahi arzuluyor ve/veya hayal ediyor. Öte yandan uçağın tekerlekleri uzak bir diyardaki piste dokunana, yaşam uluslararası sınırların ötesine erişene dek hayatın dışlıları memleketinde de yeni bir faillik formunda döndürülmeye devam ediyor. Belki arzuladıkları yaşamı değil; ancak kutuplaştırılarak dışlandıkları, muhafazakârlıkla terbiye edildikleri ve azınlıklaşma duyumsamasıyla birlikte tehdit altında hissettikleri bir iklimde hiç olmazsa tahammül edilebilir ve iyi kötü sürdürülebilir derme çatma bir yaşamı kendilerince mümkün kılıyorlar. Bununla birlikte akıp giden ve bin bir çabayla görece

dinginleşen yakın Türkiye tarihinde öylesine devasa dalgalarla dövülmüş, kişisel yaşamlarda tsunami etkisi yaratmış bir dönem var ki bu noktada soluklanıp kocaman bir parantez açmak gerekiyor. Bu dönem hem kimi gençlerin artık inceldiği yerde kopacak ülkede yaşama düşüncelerinde kreşendo etkisi yaratarak terk etme kararının nihayete erdirilmesine yol açıyor hem de Türkiye’de yaşayan bir genç, kuvvetle muhtemel bir genç olmanın da ötesinde bir insan olmanın duygusal ve zihinsel içeriğini yeniden belirliyor. Politik Failliğin Kaybı bölümü içerisinde kolektif mücadeleye ve seçimlere yönelik inançsızlığı tartışırken ana hatlarını çizmenin yanı sıra, görüşmecilerin ifadelerinde de sık sık değinilen bombalı saldırılar ve patlamalardan bahsediyorum şüphesiz burada. Ancak bu kez bombalı saldırılara politik eylem ve kolektif mücadele hattından değil; gençlerin kişisel yaşamlarındaki izdüşümleri ve etkileri üzerinden yaklaşmayı planlıyorum. Her an her yerde patlayacak bir bombanın yanı başındaki varlığını kanıksamanın ve yaşamı bu eksende düzenlemeyi şart koşan atmosferde nefes almanın gençlerin hayatları ve duygu durumlarındaki yansımalarını anlamayı ve aktarmayı umut ediyorum.

Bombalı saldırılar görüşmeler sırasında en çok gündeme gelen konulardan biri. Pek çok görüşmecinin patlamalar, patlamalara dair kişisel deneyimler ve o deneyimlerin yaşamlarına kısa veya uzun vadede nasıl bir etkide bulunduğu dair söyleyecekleri zengin. Simgede de o gençlerden bir tanesi. İngilizce öğretmenliği yaptığı Amerikan Dil’den çıkıp eve gitmek üzere yola koyulduğu sırada Güvenpark’ta patlayan bomba Simgede’de anksiyete bozukluğu boyutundaki ciddi psikolojik rahatsızlıklara sebebiyet veriyor:

En korkunç şeyde Kızılay’daydım, dershanedeydim. 6.35’te mi ne patladı, ben 6.30’ta dershaneden çıktım. Meşrutiyet’te dersane de işte, sağa gidecektim. O sırada eve gideyim dedim, geri yukarı Kocatepe’ye doğru çıktım. Normalde böyle Güvenpark’tan dolmuşa binip Bahçeli’ye gidecektim. Ondan sonra çıktım neyse, Kocatepe’nin oradayken patlama oldu. Sonra iğrenç bir koku kapladı etrafı, artık bomba kokusu mu bilmiyorum. Sonra ben bir sene orada çalışmak zorundaydım, başka şansım yoktu. Ve her gün kafayı yiyerek gittim. Elim ayağım titriyordu giderken, manyak gibi herkese bakıyordum. Ondan sonra bir de Bilfen’de çalışmaya başladım, bir sene Çayyolu’na gidip geldim. Servisle gidiyordum ve patlamanın olduğu alandan geçiyor, Deniz Kuvvetleri’ni dolanıyor, Bahçeli’ye giriyor, oradan çıkıyor falan. O ara bir de Rus Büyükelçi öldürüldü ya, artık elimde telefon sürekli son dakika bakıyorum. Ekşi son dakika, Twitter son dakika falan diye böyle. Bir şeyler var mı, bir şeyler var mı diye. Bir sene öyle gezdim. Bir sene boyunca da herkese söylüyordum ama herkes geçer ya, çok takmamaya çalış yapıyorlardı. Ama ben kafayı yiyorum git gide. Sonra okulla kavga ettim; bu servis şuralardan geçiyor, ben burada ölürsem bunun hesabını kim verecek diye. Ama cevap veremediler ki, ben bir sakat kalsam bunun hesabını nasıl vereceksiniz? Ve sonunda servisin yolunu

değiştirttim. Artık transit geçmeye başladık, hiçbir yere uğramamaya başladık. Ne Bahçeli, 100.Yıl, ne ora ne bura; ilk beni bırakıyordu artık servis. Ama benim anksiyetem geçmedi. Çok acayıptı, böyle kafayı yiyormuşsun gibi oluyorsun, çıldırıyormuşsun gibi, galiba delirdim diyorsun. Beyninde bin beş yüz tane şey geçiyor ve hiçbirini kontrol edemiyorsun, bir şeyin mantıklı olup olmasının bir önemi yok o esnada, çünkü çat diye ölebilirsin. Bunu kimse de değiştiremez, hiçbir güç bunu değiştiremez de. O yüzden kimseye de güvenmiyorsun, kimseye güvenmedikçe iyice güvensizleşmeye başlıyorsun, güvensizleştikçe de daha çok artıyor anksiyeten, öyle öyle her şey birbirini takip ediyor. Uyuyamıyordum da, uyumadan önce de çok kötü oluyordum, ya uyurken patlama olursa... Ya artık her şeyin sonu patlama, anlıyor musun hani. Evde doğalgaz var ya, ya patlarsa diye uyuyorum. Bir de bizim evin bir üst sokağında bir evde doğalgaz patladı. Sen onu doğalgaz diye düşünmüyorsun ki, kesin bomba diyorsun. Her şeyi işte böyle patlama, patlama... Artık başa çıkamaz oldum. Kendi hayatımı mahvettim bildiğin. Ne yemek yiyebiliyorum, ne rahat uyku uyuyabiliyorum, sürekli serviste kulaklıkla meditasyon falan dinliyorum. Kendi kendimi telkin etmek için her türlü yolu denedim. Yok olmuyor. Bir gün dersteyken helikopterler uçmaya başladı okulun oradan, dersi mersi bıraktım, koşarak dışarı çıktım, çok korktum, elim ayağım titriyordu ne oldu falan diye. (Simge, 28)

Bu çalışmanın görüşmecileri çoğunlukla ülkenin metropollerinde güvenli, korunaklı, steril ortamlarda sürdürülmüş; savaşa, bombayla veya silahlı çatışmayla yolları hemen hiç kesişmemiş geçmişlere sahip bireyler. Ancak ne zaman ki günün birinde ansızın çıkagelen bir bombalı saldırıya çok yakından çıplak gözle tanıklık ediliyor, o vakit deneyimlenen psikolojik ve duygusal sarsıntının yoğunluğu da haliyle son derece büyük ölçekli oluyor. Patlamaların bir yerlerde yabancıların deneyimlediği hadiseler olmaktan çıkıp Simge'nin doğrudan temas ettiği bir deneyime dönüşmesi, ölümle burun buruna yaşadığı hissini ve hayatının bir göz kırpması anında sona erebileceği korkusunu yüreğine salıyor. Ölümü bu kadar yakından hisseden Simge'nin korkusu, daimi bir endişe ve paranoya halini de tetikliyor. Artık kamusal alanlardaki hemen her yabancıya potansiyel birer canlı bomba suretine büründüğü ve hayatına kast etme meyili kazandığı bir korku ve güvensizlik iklimine hapsoluyor. Ancak bu ruh hali elbette yalnızca Simge'yle sınırlandırılabilir bir fenomen değil; diğer gençlerin ifadeleri de özellikle Suruç patlamasıyla başlayarak büyük şehirlerdeki yaşamların kolektif bir korku, endişe ve paranoyanın etkisi altına girdiğini tasdikliyor. Kamusal alanlarda herkesin birbirini güvensiz bakışlarla süzdüğü; çantalı her bir kimsenin bomba taşıdığı şüpheniildiği; uzun sakal, takke ya da pardösü gibi simgelerin doğrudan İslami terör çağrışımları yaptığı bir korku atmosferi Türkiye'nin birkaç senesini doğrudan tanzim ederken Simge'de de uyumak veya beslenmek gibi en temel ihtiyaçlarını karşılamasını dahi talileştiren bir hayatta kalma içgüdüğü diğer her şeye baskın geliyor. Nefes almaya devam etmenin

biricik yaşam gayesine dönüştüğü bu acz halinde aklı üzerindeki hükmünü yitiriyor. Her düşüncenin ölüme çivilendiği yerde sağlıklı düşünme yetisini koruyamazken adeta bir tür akıl paralizasyonu yaşıyor. Sosyal medya platformlarında duyuları ve son dakika gelişmelerini saplantılıca takip etmek ve/veya evin dışında geçirilen zamanı minimum tehdiye kapı aralayacak şekilde kurgulamak en hayati meseleler haline geliyor. Simge bir bakıma ölümlü bezeli bir tür vahşi doğa manzarası tasvir ediyor. Devletin güvenlik ve istihbarat mekanizmalarının varlığı flulaşır, yaşam mantık dâhilinde açıklanamaz hale gelir, meydanlar ve caddeler birer cangıla dönüşürken vahşi doğada her yurttaşın kendi kaderinden mesul olduğu, her yurttaşın canını yırtıcılara kurban vermemesinin tek güdüye dönüştüğü bir dönemde hayata tutunma çabasını dillendiriyor. Bombalar sokaklarda, caddelerde ve meydanlarda av ararken yurttaşlara düşen artık kendi başlarının çaresine bakmaları, saklanmaları ve kaçmaları oluyor.

O günlerde ölüm bombalı saldırıların yanı sıra “kazalar”la da Türkiye toplumunu ziyaret etmekten çekinmiyor. Dilara 10 Ekim Gar patlamasıyla birlikte Ankara’yı artık eskisi kadar sevmediğini, bir an önce ayrılacağı günü gözlediğini dile getiriyor. Ancak dahası Cebeci Kampüsü’nde yer alan Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunu Dilara’ya, bu patlamadan çok kısa bir süre evvel Cebeci’de bir belediye otobüsünün durağa dalmasıyla gerçekleşen kaza, bir mektup kaleme aldırıyor:

Bu trafik kazası dediğim şey de Ankara Üniversitesi Cebeci Kampüsü’nün önünde bir durak var, o duraktan önceki durağa bir otobüs girdi, bir EGO girdi. İşte orada da bir tane ayakkabı gördüm galiba fotoğraflara bakarken. Fırlamış bildiğin öğrenci ayakkabısı; neden öyle düşündüm bilmiyorum ama spor ayakkabısı gibi bir şeydi. Çok, çok naif bir şeydi. Sonra işte sürücü, “Benim hatam değildi, otobüs birden kontrolümden çıktı” dedi, ama yüzde yüz şoför hatasıymış. Bu kadar aptalca bir şey yüzünden ölmek, çünkü ben ondan bir sonraki duraktan yıllarca bindim, aynı şey benim de başıma gelebilirdi. Benden bir önceki durakta başkalarının başına geldi, o kadar, başka hiçbir fark yok. Hatta otobüs olayından okudukça haberleri tutamıyordum kendimi, ağlamaya başlıyordum, böyle saçma sapan bir ruh haline bürünmüştüm. O sırada erkek arkadaşım Belçika’daydı. Biraz onunla da bir şeyleri paylaşmadım gibi oldu. Mesela ona anlatırken ağlıyordum, ne yapmış ki, orada okuldan çıkmış otobüsü bekliyormuş. Bu İsviçre’de başına gelmez, bu Hollanda’da başına gelmez, gelmez yani, eğer İŞİD’li bir manyak çıkıp da seni patlatmazsa gelmez. Ama Türkiye’de bu başına gelir, bu kadar salak bir şekilde ölebilirsin. Sonra ben düşündüm taşındım böyle her otobüse, her metroya binişimde... Bir de şöyle bir şey geliştirdim kendime, metroda çantamı kontrol ediyor mu etmiyor mu, hani o detektörden geçiriyor mu geçirmiyor mu. Geçirmiyorsa mesela şey diye düşünmeye başlıyordum, ben şimdi bombayı soktum, soktum yani, sokabiliyorsun, böyle düşünmeye başladım. Çünkü tipine göre seni kontrol edip etmeyeceğine de karar veriyor güvenlik görevlisi. Şüpheli görüyorsa ediyor, ama istisnasız herkesi kontrol etmesi lazım, bu kadar basit bir iş yani. Ama bunu bile yapamıyor. Sonra mesela bir

kere metroya binecektim, kafamı bir kaldırdım sakallı, uzun elbiseli bir adam. Böyle dondum kaldım. Bineyim mi binmeyim mi. Şimdi binmesem göz teması da kurdum, onun yüzünden binmediğimi düşünüp belki kendisini kötü hisseder, bak bu kadar da geri zekâlıyım yani. Sonra dedim ki bin, ne olacak ki, bindim. Sonra sürekli metroda şimdi ya patlarsa, şimdi ya bir şey olursa böyle düşünmeye başladım. En son dedim ki bu iş böyle olmayacak, en iyisi bir mektup yazayım. Çünkü mesela diyelim ki, bir şey oldu ve öldüm. Ama söylemek istediklerim var, söyleyemediklerim var. O yüzden bir mektup olursa ve üstümde bulurlarsa en azından sevdiklerime, onları sevdiğimi, çok sevdiğimi ama yeterince söyleyemediğimi söylemiş olurum diye düşündüm. Ben bu duruma geldim ya, bu ülke beni bu duruma soktu. Bunların sadece aptal politikaları yüzünden ben bu duruma geldim yani. Bir süre mektupla, kalem kutumun içinde saklıyordum. İşte annem, babam, ailem, kardeşim, erkek arkadaşım hepsine üzülmemelerini... Bak öldüğümü hayal edip bunu yazıyorum, üzülmemeleri gerektiğini çünkü onları çok sevdiğimi, hiçbir şeyden pişman olmadığımı... Böyle şeyler yazdım, anlıyor musun? “Sizi çok seviyorum...” Çünkü benim için önemli olan buydu, en son onu söyleyememek yani. Söyleyemezsem kötü hissederdim kendimi. Ölmüş olmak o kadar sıkıntı değil. Ne bileyim böyle şeyler düşünmeye başladım ve ben daha 27 yaşındayım; ama mesela 60 yaşına geldiğimi düşünemiyorum, özellikle bu ülkede düşünemiyorum. Görebileceğimi de zannetmiyorum. (Dilara, 27)

Bir önceki görüşmecim Simge'nin ifadelerini paylaşırken “ölümle burun buruna yaşamak” gibi bir ifade kullandım; ayrıca pek çok görüşmecinin bombaların patladığı dönemde yaşadığı bir ölüm tehlikesinin varlığından söz açtım/açacağım. Ancak tüm görüşmeler boyunca, Dilara'nın duyumsadığı raddede, ölüm fikrinin üzerine çöreklenerek yaşamını kararttığı bir başka görüşmeci ifadesine daha rastlamadım. Dilara, ölümle burun buruna yaşama korkusunu da aşarak, kişisel ölüm senaryosunu tasavvur ederken ölüm sonrası yaşamda bıraktığı sevdiklerine sesleniyor. Aklından çıkmayan ölüm fikri Dilara'ya, bir tür sevgi vasiyeti kaleme aldırıyor; yaşamını yitirmesi halinde sevdikleriyle nihai bir kucaklaşmayı hayal ettiriyor. Belki de sormak ve üzerine düşünmek gerekiyor; Barış Bıçakçı'nın “Kırk yaşımızda, yüreğimize yirmimizde sıkığımız bir kurşunla ölüyoruz. Böyle bir cümleyi okuyup yıllarca aklınızda tutuyorsanız zaten ölüyorsunuz demektir. Silaha gerek yok.” (Bıçakçı, 2015, s. 65) cümlesini hatırlatırcasına, Dilara'nın o mektuba tüm yüreğini ve ruhunu nakşettikten sonra kelimenin gerçek anlamıyla ölmesine gerek var mı diye? Yoksa henüz 20'li yaşlarında hayatlarının en umutlu, en coşkulu, en renkli günlerini geçirmeleri beklenebilecek Dilara ve Dilara gibi pek çok gencin içinde bir şeyler şimdiden soluyor ve yitiyor mu? Dilara karamsar bir bakışla ayağına prangalanan tüm bu duygusal ve zihinsel bukağıyla ömrünün uzak yıllarına varamayacağını öngörüyor. Bombaların yaşamına el koyma ihtimali zayıflasa ve sular durulsa dahi bu dönemi deneyimlemiş olmanın travmatizasyonunu ömrü boyunca heybesinde taşıyacağını sezinliyor.

Dilara'nın ifadelerinde dikkat kesilmeye namzet bir başka boyut hayata, patlamaların yanı sıra, en sıradan ve alelade gerekçelerle sudan ucuz bir şekilde göz yumabileceği endişesi. Refah ülkelerinde İslami terör sahneye çıkmadığı sürece can güvenliğine bir tehdit görmezken, Türkiye'de bombalara “kaza enflasyonizmi”ne kurban gitme ihtimalinin eklenmesi. Halkaları birleştiren bütünlükçü bir bakışla Dilara, ona malum sevgi vasiyetini yazdıran otobüs kazasına münferit bir hadise olarak yaklaş(a)mıyor. Türkiye'nin “kaza” sicilindeki karalanmış sayfalar ve istikrardan hareketle, bugün yaşanan otobüs kazasının yarın yine denetimsizlikler ve ihmallerden kaynaklı bir cinayet öyküsüne dönüşerek can alabileceğini –ilkini elbette kendi canını alabileceğini– düşünüyor. Ve memlekette ölümün nasıl çat kapı çıka gelebileceğine yönelik fikrini “Türkiye’de bu başına gelir, Türkiye’de bu kadar salak bir şekilde ölebilirsin” sözleriyle tasdikliyor. Nihayetinde güvenlik, istihbarat, denetim mekanizmalarının işlememesiyle veya yetki ve görev sahiplerinin sorumluluklarını yerine getirmemesiyle yaşamına herhangi bir değer biçildiğine inanması güçleşiyor. Hem onca trajediye karşın -toplu taşıma araçlarına herhangi bir denetime takılmadan çantasını sokabilmesiyle örneklediği türden- sürüp giden ihmaller ve önlem noksanlıkları hem de bombaların yarattığı –ve bu ülkede geçireceği yılları tahayyül ettikçe kara kara düşündüren- travma ve anksiyete hali de yaşam(ın)a daha fazla paha biçilen bir yere göçme arzusunu harlıyor.

Güvenpark patlamasının meydana geldiği 2016 yılında Ankara’da yüksek lisans öğrencisi olan, görüşme yaptığımız sırada ise taşındığı İstanbul’da çevirmenlik yapan Seda ülkeyi terk etme kararını söz konusu patlamaya olan yakın tanıklığıyla birlikte aldığını belirtiyor:

Biz Kızılay'da Mavi'de kot bakıyorduk. Bir anda bomba patladı, 100-150 metre ilerimizde patladı. Çok aniden ve çok yüksek bir ses duydum. Dehşete düşüyorsun, anlamıyorsun bile, algın çok yavaşlıyor, her şey çok yavaşlıyor. Daha önce de bomba patladığını bildiğin için bomba patladı herhalde diyorsun. Biz üst kattaydık, aşağı indik, aşağısı toz olmuş tabii. Kepenkleri yarıya kadar kapatmışlar. Dışarı falan baktım, bana şu çok ilginç geldi. Dışarıda pusette bebek götürüyordu bir anne ve koşarak gitmiyordu, normal alışveriş yapıyormuş gibi gidiyordu. İnsanlar bir şey olmamış gibi normal yürüyorlardı, koşmuyorlardı, telaş yapmıyorlardı. 'Ben mi yanlış anladım acaba' durumu oluyor. Bomba mı patladı gerçekten? Bomba patladıysa insanlar niye böyle tepki veriyor? O çok psikolojini etkileyen bir şey. Sonra neyse ki Mavi çalışanları çok yardımcı oldu, biz sizin için bir 15-20 dakika daha burada olacağız dediler. Çünkü o sırada ikinci bomba patlar mı korkusu vardı. Daha sonra hep beraber çıktık. Çıkınca zaten böyle yandaki binalardan falan camlar kırılmış, onları görmek de ayrı bir şok ediyor. [...] Güvenpark patlaması benim artık tamamen koptuğum ve burada kalmak için hiçbir sebebim yok dediğim an oldu. Ben

önceden yurt dışında yaşamayı istiyordum ama hiç böyle bıkkınlık düşüncesiyle düşünmüyordum o zamanlar. Bende hep ben Türkiye'de yaşayacağım düşüncesi vardı, bir de Erasmus'la gidince gurbet hissi çöktü. Ama sonra Ankara'da yaşadıklarım beni çok etkiledi. Mesela yaşadığım patlamaya kadar bende hala burada kalıp bir şeyler düzelebilir falan düşüncesi vardı ama sanırım o patlamadan sonra bitti. Ve daha öncesinde hep bir şeyi oturtabiliyordun ya, atıyorum askerleri patlattılar, barış mitingi patlatıldı, yine çok şey ama bir sebep bulunuyor ona, şundan dolayı oldu diye. Ama sonra bir anda siviller patlatıldı ve diyorsun ki, evet, kendini dışında tutabileceğin hiçbir alan bulamadığın anda çok korkunç hissediyorsun. Ondan sonra da diyorsun ki, hiç, hiç, hiçbir kıymetin yok. (Seda, 25)

Can pazarında yaşamına yok pahasına değer biçildiğini fark etmesiyle birlikte Türkiye'de daha fazla yaşamak istemediğini dile getiren görüşmecilerden biri de Seda. Güvenpark patlamasını en ön sıradan deneyimlemenin ürettiği dehşet duygusu memleketle geleceği arasındaki kader birliğine dair kişisel bir muhasebeye iterken ülkeyle arasındaki zihinsel bağı da kopartıyor. Yakın tanıklığın yanı sıra, Güvenpark patlamasını diğer patlamalara kıyasla farklı bir anlamlandırma sürecine tabii tutması da Seda ve ülke arasındaki yitirilen bağın üzerinde durmaya değer bir vechesine ayrıca işaret ediyor. Seda Güvenpark evvelinde meydana gelen patlamaların spesifik ve homojen kimlik gruplarına güdümlendiğini; misal 10 Ekim'in ağırlıklı sol örgütlere mensup yurttaşları, Diyarbakır patlamasının ağırlıklı HDP'li Kürt seçmenleri, Suruç'un solcu ve Kürt gençleri, Merasim Sokak ve Vodafone Park patlamalarının kolluk kuvvetlerini, Sultanahmet ve İstiklal saldırılarının ise yabancı uyruklu kişileri gözüne kestirdiğini tahlil ederken kendisini tüm bu gruplara olan mesafesi neticesinde görece güvende hissediyor. Ancak Ankara'nın, dolayısıyla ülkenin en merkezi noktalarından birinde; her kesimden, her kimlikten insanın ayaklarını bastığı son derece heterojen bir mekân konumundaki Güvenpark'ta patlayan bomba, azınlık grupları veya devlet görevlilerini değil, "en sıradan ve en sivil vatandaş"ı dahi hedef almasıyla bundan böyle herkesi tehlike cenderesinde tir tir titretiyor. Sıradan bir Pazar akşamı evine varmak üzere tüm yurttaşların kullanabildiği bir otobüs durağı cehenneme dönüştürüldüğü vakit artık kim olduğuna bakılmaksızın tüm toplumun hedef tahtasına yerleştirildiği hissi tetikleniyor. Ve bu his Seda'yı, hayatını ne kadar "makul" veya patlamalara karşı ihtiyatlı yaşarsa yaşasın, tehlike bölgelerinden ne kadar sakınırsa sakınsın ölümden kaçacak ve saklanacak bir köşenin bundan böyle kalmadığı duygusuna sürüklüyor. Kullandığımız metaforik anlatıma tekrar başvurursak, her yerin yırtıcılarca mesken tutulduğu, herkesin yırtıcıların potansiyel kurbanına dönüştüğü ve artık güvenli bir köşenin kalmadığı bir vahşi doğa ortamında göç etme seçeneği de her şeyden evvel hayatta kalmak, canını kurtarmak gayesiyle kucaklanıyor. Bu çalışmanın görüşmecileri

farklı saiklere bağılı olarak ülkeden gitmek istiyor elbet; ama göç itilimi bilhassa bombaların sahne aldığı dönemde harlanan gençler gitme arzusundan ziyade gitme mecburiyeti yaşıyorlar: Yaşamayı, nefes almayı ve bir sonraki güne uyanmayı sürdürebilmek için.

10 Ekim patlamasının hayatından (ç)alıp götürdüklerinin ardından zaten ülkeyle zayıflayan bağının tamamen koptuğunu ve o günün kendisine Türkiye’yi terk etme kararı aldığını ifade eden bir başka görüşmeci de bugünlerde HDP’li bir milletvekilinin danışmanlığını yapan Serdar:

Benim için her şeyin bittiği an, gerçekten kafamda her şeyin bittiği an 10 Ekim anıdır. 10 Ekim günü patlama anında alana doğru yürüyordum, alana uzaktım, Ahmet Taner Kışlalı Spor Salonu’nun oradan yürüyordum patlama anında. Patlama oldu, biz de otomatikman oraya doğru koştuk. Bağırışlar çağırışlar falan, arkamızdan polis geldi. Oradan insanlar bize doğru koşuyor, biz onlara doğru gidiyoruz ve bizim arkamızdan da polisler bize doğru koşan insanlara doğru koşuyorlar. Polis oraya doğru koştu, gaz sıkmaya başladı. İnsanlar da geri patlamanın olduğu alana doğru koşmaya başladılar. Yani yerde zaten insanlar, paramparça, bağırış çağırış bilmem ne duruyor zaten, e bir de üstüne polis gaz sıkıyor. Diğer polisler hiçbir şey olmamış gibi duruyorlar abi, izliyorlar. İşte o ara seçim dönemi falandı ya, amcam da HDP adaydı Bingöl’de. Amcam aradı beni, “Ferhat’tan haber alamıyoruz” falan diye. Sonra işte kuzenimi falan aradım, işte İdris Baluken’le falan konuştuk, “Ferhat’ı bulamıyoruz” falan dedik ona. Neyse arabayı aldık sonra, tüm gün Ferhat’ı aradık, tüm hastaneleri gezdik. Sonra Sağlık Bakanlığında çalışan bir abimiz var, çok da severdim kendisini, daire başkanı Sağlık Bakanlığında. Dedim ki, “Böyle böyle, Ferhat’ı bulamıyoruz, sen bir sordursana, sonuçta daire başkanısın Sağlık Bakanlığı’nda, vardır tanıdıkların”, Numune Hastanesi’nin müdürlüğünü falan yaptı. Bu bana demez mi “184’ü ara”. AKP’li bir [...], ama ben AKP’li olduğumu bilsen de ondan bu cevabı beklemiyordum. Hemşerilik bağı üzerinden bir samimiyet bekledim ben. Bu bana 184’ü ara deyince bende şalterler attı. Kapattım telefonu. Abi en son Ferhat’ın kardeşi de uçağa bindi, buraya geliyor. Bütün hastaneleri gezdik yok. En son Yıldırım Beyazıt Hastanesine gittik, oradaki görevli “Adli Tıpa gidin” dedi, “Bulamadıysanız oraya gidin” dedi. Adli Tıpa gittik, kapının oraya geldik Ferhat’ın ismini okudular. İşte elimizi kaldırdık. İçeriye girdik, çocuk zaten ölmüş, yanmıştı yüzü falan. “Teşhis edebilir misin?” falan dediler. Götürdüler beni, açtılar, ben teşhis edemedim, yüzü çünkü yanmış görünmüyor. Kardeşini bekledik. Kardeşi arıyor sürekli cevap veremiyorum. Ne diyeceğim bu çocuğa? Erhan abi vardı yanımda, o da HDP’den milletvekili danışmanı, o işte konuştu falan. O çocuğun kardeşini görüşü, yere düşüşü, yeri yumruklayışı, onu engellemeye çalışıyoruz falan, bambaşka bir şey ya. Ki orada yerde yaklaşık 10-12 tane cenaze var. Cenazelerin başında bir sürü çevik kuvvet var. Bir şey oldu, CHP’nin milletvekili Ali Hakverdi, HDP’li milletvekilleri vardı. Bir şey oldu, bir karışıklık oldu, çevik böyle saldırmaya başladı. Cenazeler yerde. İşte İdris Baluken kendini bir kaybetti, çeviğin birine bir vurdu. “Siz” dedi, “N’apıyorsunuz?”, “Geri zekâlı mısınız?”, “Yerde cenazeler duruyor!” falan filan. Zaten sabahında polise iyice bir şey yapmışım, ben de kendimi kaybettim orada, polisin üzerine yürüdüm falan bilmem ne. Çok acayip bir gündü o. O gün benim için bitti ya hikâye. Onun öncesinden de vardı ama o an artık tam olarak gitmeliyim dediğim anlardan biriydi. (Serdar, 27)

2015 yılında Diyarbakır'daki HDP mitingiyle başlayıp 2016'nın sonuna dek devam eden patlamalar Türkiyeli insanların kişisel yaşamları ve duygu durumlarındaki, şimdiye dek aktarmaya çalıştığım üzere, en öncelikli parametre. Bombalardan hücum eden travma ve anksiyete hali, bu çalışmanın görüşmecisi gençleri çıkızsız bir labirente mahkûm ediyor. Hemen herkes bir yanıla ölümün sobesinden köşe bucak saklanmaya çabalayan bir fiziksel varoluş savaşının, bir yanıla da hayatta kalma oyununda akıl sağlığını yitirmemek için mücadele veren bir zihinsel varoluş savaşının neferi. Fakat, ne kadar çetin olursa olsun, nihayetinde her iki savaş da yeryüzünde havanın hala ciğerlere çekilebildiği, seslerin hala duyulabildiği ve renklerin hala görülebildiği bir dünyada veriliyor. Öte yandan şimdiye dek paylaştıklarımızın yanında kimi deneyimler var ki, diğer tüm deneyimlerden çok daha keskin ve yakıcı. Evet, şüphesiz o dönem ülkede yaşanan bombalı saldırılar herkesin yaşamını bir korku ve endişe tüneline sokuyor, kitlesel bir travma ve anksiyete girdabına sürüklüyor ve ileride değineceğimiz üzere, kamusal alanla olan ilişkiyi sil baştan düzenliyor. Ancak, tüm bu etkileri de küçümsememekle birlikte, unutmamak lazım ki bu patlamalarda aynı zamanda hayatlar sonsuza değin yitiriliyor; sayılara indirgenemeyecek, birkaç rakamın yan yana gelmesiyle istatistik olarak anılmasına kurban verilemeyecek hayatlar... Bir akşam vakti durakta otobüsünün gelmesi için yolu gözleyen, bir sabah söylediği türküyle barışı çağıran, bir öğle vakti götüreceği oyuncaklarla çocukları gülümsetmenin hayalini kuran hayatlar... Ve saldırılarda yitip giden şüphesiz sadece kurbanların yaşamları ve yarınları değil; yakınlarıyla vedalaşan yüzlerce yaşamın da ışığı sönüyor.

Serdar Türkiye'de devam ettireceği bir yaşamdan ümidini tamamen kestiği kıyamet gününde, sanki bombaların doğrudan sonuçları yeterince korkunç değilmiş gibi, aynı zamanda artçı etkilere dikkat çekiyor. Gar önünde birkaç saniye arayla patlayan bombalar insanlığa atılan ilk kördüğümse, bir ikincisi de polisin patlama sonrası meydandan can havliyle uzaklaşan insanlara doğru koşması, patlama alanına geri sürmesi, üstlerine gaz bombaları göndermesi ve yerde yatan cenazelerin yanı başında yakınlarını kaybedenlere saldırması. En başından istihbarat ve güvenlik aygıtlarının zafiyeti olmasa önlenebilecek bir saldırıda devlet güçleri muktadirliğini merhametsiz yüzüyle ilan ederken, insanların yaşadığı dehşeti ve travmayı katmerliyor. Hayatını kaybeden, yaralı bir halde yardım bekleyen, alandan koşarak uzaklaşmaya çalışan insanlara, ambulandan ve sağlık görevlilerinden evvel, polisler ve üzerlerine gönderilen gaz bombaları yetişiyor. Kolluk

kuvvetlerinin saldırının kurban ve mağdurlarına muamelesine eklenir şekilde hem geleneksel hem sosyal medyada kullanılan ayrımcı ve nefret dolu dil, dönemin Adalet Bakanı Kenan İpek'in "İstifa etmeyi düşünüyor musunuz?" sorusunu gülerek karşılaması (Cumhuriyet, 2015b) veya –daha evvel değindiğimiz üzere- kurbanlar için gerçekleşen saygı duruşunun tribündeki Konyalı seyirciler tarafından ıslıklanması türünden yaklaşımlar devlet, toplum ve muhalif birey üçgeninde birlikte yaşama alan bırakmıyor. Dolayısıyla, patlamanın ürettiği tüm doğrudan sonuçlar bir anlığına unutulsa bile, saldırıdan sağ kurtulanların ve mitingde yer alanlarla benzer politik/toplumsal/etnik kimliklere sahip kesimlerin karşılaştığı bu tutum son kertede bu ülkede yaşama arzusunun köküne kibrit suyu döküyor. Kuzenini bir bombaya kurban vermek; ama dahası saldırı sonrası polis şiddetinde cisimleşen tavır ve toplum tarafından patlamaya gösterilen reaksiyon, Serdar gibi gençlerin, Türkiye'deki yaşam arzusunun dinmesine ve yaşamın başka bir ülkeye taşınması kararının nihai olarak verilmesine yol açıyor.

Bombalı saldırıların bir başka çıktısı da kamusal alanla olan ilişkilene ve buna bağlı olarak şehrin kullanım alanlarının farklı bölgelere kaymasında tebarüz ediyor. Müzisyenliğin yanı sıra Yüksel Caddesi'ndeki bir barda da çalışan Barış ile patlamaların olduğu yıllarda Ankara'nın merkezi bölgeleri olarak tariflenebilecek Emek'te ikamet eden Seda ve Öveçler'de yaşayan Halil bir yanı sıra bombaların yarattığı şahsi psikolojik tahribatı ama daha vurgulu bir şekilde Ankara'yla olan ilişkilerindeki temel dönüşümü benzer bir eksen de dile getiriyorlar:

Tabii ki bombalar, Ankara'da patlayan bombalar. Psikolojimiz bozuldu tabii. Artık sabah işe gideceğim, niyeyse bir algı oluşturuyorsun kafanda, çizelgesini yapıyorsun, sabah bomba patlamıyor genelde diyorsun, daha sakin gidiyordum işe. Akşam işten eve dönerken bildiğin koşuyordum, araba bakıyordum, bu araba bomba mı acaba, şu bilmem ne mi, artık seke seke gidiyorsun eve tavşan gibi. Eve girdiğimde oh diyordum ve de şunu düşünüyorsun abimin eve döneceği saatte abim arıyordum, "Abi döndün mü?", iyi oh herkes evinde rahat... Çünkü evde bir şey olmaz gibi bir algın var, aslında niyeyse, burada her şey olur aslında. Ama çok uzun süre yolda çok tedirgin yürüdüm. Gideceğim yerleri ona göre ayarladım. Kızılay merkeze mümkün olduğunca işimi düşürmemeye çalıştım. O bayağı zorladı beni, rüyamda falan da bayağı bomba patladığını görüyordum o dönem. Ben hassas adamım, takılıyorum böyle şeylere. (Barış, 32)

"[...] İşte Emek'te oturuyorduk, Eskişehir yoluna mı çıkalım, e orada Genelkurmaylık falan var, aşağı, Kızılay tarafına zaten gitmek istemiyorsun. Daha sonrasında üç ay, dört ay hiçbir yere çıkamadım ben. Hiçbir yere çıkmıyordum ve metro kullanmayı bırakmıştım. Metrodayken çok terliyordum, endişeleniyordum ve kalp atışım hızlanıyordu. Ve insanların ellerine, yüzlerine bakıyordum. Eğer birisinden şüpheleniyorsam, insanların çantasına bakıyorsam vagon

değiştiriyordum. Ya da çok büyük bir çantaylıysam ve insanların tedirgin olduğunu hissediyorsam çantamı açıyordum. İnsanların içinde ne olduğunu görebilecekleri kadar açıyordum, içinden bir şeyler alıyordum sırf insanlar rahatlasın diye, çünkü gerildiklerini görüyordum. (Seda, 25)

“Bizimkinin annesiyle benimki yemek yediler o gün. Annem Güvenpark’tan kayınvalideyi bindirmiş, tam onların durağın ora, bindirmiş. Bir 15 dakika sonra olay patladı, bomba. La dedik ne oldu falan, dolmuştayım, şeyden çıkıyorum. Al bak gidebilir yani, herkes gidebilir. Bunun şeyi yok. Ve bu Türkiye’nin en güvenli yerinde, başkentinde oluyor. Her yere yakın, Genelkurmay Başkanlığı, Meclis bilmem ne. [...] Ben mesela o Güvenpark patlamasından beri Güvenpark’a, atıyorum buradan otobüsle Filistin Caddesi’ne gideceksem, Akay’da iniyorum, Meclis’in orada, Güvenpark’a gitmiyorum yani artık. Her an patlayabilir çünkü, şu anda da patlayabilir. Korku var yani. Geçen sene Reina’da da patladı. Bu sene dedim ki yılbaşında dışarı çıkmayı pek istemiyorum dedim ya, geçen sene İstanbul’da olan bu sene Ankara’da olur dedim, dışarı çıkasım bile gelmedi. (Halil, 30)

Her saniye patlayabilecek bir bombanın soğuk nefesiyle yaşamak, sırtlarda her daim o soğuk ürpertiye hissetmek, gençleri, günlerini ve kamusal alanla ilişkilerini saldırı tehdidinde mümkün mertebe önlem alır şekilde düzenlemeye mecbur bırakıyor. Zihinler yalnızca saldırı riskine yönelik işe koşulan hesap makinelerine dönüşüyor. Barış’ın dillendirdiği üzere, sabah saatlerinde güven ve sükûnet duygusuyla etraf süt limanken ilerleyen saatlerle derin bir tedirginlik ve endişeyle seferberlik hali ilan ediliyor. Zihinlerde sarı siyah bir kordon çekilerek yüksek risk ihtiva edercesine işaretlenen bölgeler, meydanlar, caddeler ve sokaklara da kimse yolunu düşürmemeye çalışıyor. Bu durumun yarattığı sonuç, Ankara özelinde, bilhassa Güvenpark patlamasıyla şehrin ve hatta ülkenin en merkezi noktalarından birinde Azrail’in silüetinin belirmesiyle, insanların “şehrin eski merkezleri”yle vedalaşmaları ve daha güvenli ve korunaklı algıladıkları “şehrin yeni merkezleri”ne çekilmeleri. Evet, Ankara özelinde konuşacak olursak, bu çalışmanın da kapsamına aldığı orta/orta-üst sınıf gençlerin Kızılay’dan çekilme sürecinin bombalardan evvel başladığı iddia edilebilir. Sakarya Caddesi’nin 90’lardaki; Yüksel ve Konur sokakların ise 2000’lerdeki popüleritesini yitirmeye başladığı filhakika kabul edilebilir. Dolayısıyla bombaların şehir merkezlerindeki “kavimler göçü”nü başlattığını söylemek abartılı olabilir; fakat özellikle Güvenpark patlamasının özgünlüğü bu süreci yoğunlaştırması, hızlandırmasıdır. Sakarya, Yüksel, Konur gibi daha önce Ankara’nın ana arteri olmuş bölgeler terk edilirken, Olgunlar’dan başlayarak Tunalı’ya kadar olan bölge -eskiden kamusal alan tercihlerini Kızılay’dan yana kullanan- orta sınıfların yeni yuvası haline gelmektedir. Korku ve endişeyle malul benlikler Kızılay’ı baypas ederek şifa bulmayı denemektedir.

Yine, Seda’da rastladığımız türden, toplu taşıma araçlarında baş gösteren bir anksiyete ve panik atak halinin varlığı da pek çok görüşmeci tarafından paylaşılıyor. Herkesi cangıldaki birer yırtıcı olarak algılatan korku ve güvensizlik atmosferinde, kamusal alanda her biri canlı bomba maskesi takma potansiyeli taşıyan yabancılarla bir arada bulunmak kalp çarpıntısı ve sıkışmasına sebebiyet veriyor. Bir anlamda metro vagonları veya otobüs körükleri de, meydanlar ve caddeler gibi, hiç tanımadığımız, dolayısıyla heybesinde sakladığı tehdit katsayısını asla kestiremeyeceğiniz “diğerleri”yle dolup taşıyor; ve bu kolektif dehşet halinde “diğeri”nin hayatınıza kast edebileceğini düşünmek bir tür doğal refleks halini alıyor. İnsanın beraber yaşadığımız, ortaklıklara sahip olduğumuz benzerimiz, özdeşimiz olarak anlaşılmaktan çıkıp daimi bir “öteki”ye, “diğeri”ne, tehlide dönüşmesi gündelik hayat üzerinde yıkıcı bir etki yaratıyor. Aynı uzamı paylaşmak mecburiyetinde kaldığımız insanlarla karşılıklı bir güven ilişkisi geliştirilemediği takdirde Seda’ninkine benzer kaygılar peyda olmaya başlıyor. Sıradan günlerin ve anların yanı sıra en özel günler de bu korkudan nasipleniyor. Reina Saldırısını hafızasındaki çekmecedен çıkarıp tartıya koyan Halil, yılbaşını dışarıda kutlamak yerine evde kalmayı tercih ediyor, vahşi doğa koşullarında hayatta kalma içgüdüsu yılbaşından alınacak birkaç saatlik keyfe pekâlâ baskın geliyor. Tüm bunların sonucuysa kamusalla ve kamusal alanla ilişkiyi mümkün mertebe sınırlamayı önceleyen bir tavır. Artık yabancıları kapının dışında bırakmasıyla, hiç değilse aynı çatı altında birlikte yaşadığımız insanların birer canlı bomba olmadığına yönelik itikadımızla ev tamamen güvenli addedilir tek mekân. Hayatı yitirme endişesinden biraz sıyrılmanın, anksiyete halini biraz törpülemenin, rahat bir nefes alabilmenin olanağına sahip son sığınak. Nihayetinde bombaların gölgesi altında yaşamı korumaya yönelik bir savunma stratejisi mahiyetindeki kolektif davranış kalıbı kamusal alandan çekilirken eve kapanmak oluyor. Kabul etmek gerekir ki, ne dışarıda keyifle geçirilmek istenen bir yılbaşı akşamında eve kapanmak veya her gün yeniden kamusal alanla araya barikatlar dizmek, ne de tanıdık yüzler dışındaki tüm evrene komplocu ve şüpheci bir bakışla yaklaşmak bir mutluluk nişanesi olarak okunabilir. Fakat hayatta kalmak söz konusu olunca dört duvar arasına sıkışmış bir yaşam ve tüm sosyal ilişkilerin tırpanlandığı bir fakirleşme dahi sineye çekiliyor, çekilmek zorunda kalınıyor. Bu hal mutluluğu kurban edip yaşamın sıkı sıkıya kucaklanmasını emrediyor; kimseye o kucaklamanın gençlerde neleri sökü� attığı üzerine çok da düşünecek fırsat vermeden.

Suruç'la “yok edilmek istenmiş” hissettiğini, bütün günü ağlayarak geçirdiğini; 10 Ekim'le birlikte ise hem zihinsel hem duygusal olarak bu ülkeden tamamen koptuğunu dile getiren ve kendisini tanımlayan başat kimlik unsuru olarak kadınlığını işaret eden Pınar, bu iki patlamanın ardından içinde bulunduğu ruh halinin kendisini katılmak istediği bir 8 Mart Dünya Kadınlar Günü eyleminden nasıl alıkoyduğunu anlatıyor:

[...] İşte bu ikisi çok belirleyiciydi benim için. Ondan sonra da hiçbir eyleme katılamadım ben, gidemedim yani, 8 Mart'lar da dâhil. Denedim, bir tane 8 Mart'ı denedim. Kurtuluş Parkı'nın orada toplanılıyordu. Dolandım dolandım, o parkın etrafını iki kere dolandım ama o kalabalığa yaklaşmadım. Elim ayağım boşaldı, öyle bir fiziksel bir korkudan bahsediyorum yani. Ve böyle bayağı Kolej'in öbür tarafından dolanıp, kalabalığa hiç karışmadan çıktım. O günden beri de hiçbir eyleme katılamıyorum. (Pınar, 35)

8 Mart kadınlar için AKP iktidarının kurumsal muhafazakârlaşma politikalarına ve gündelik yaşam içerisinde maruz kaldıkları her türlü şiddet, cinsel şiddet, mizojini ve ayrımcılığa karşı itirazlarını haykırma, kendi arzuladıkları kadınlık halleriyle var olma ve var olarak yaşamaya devam edeceklerini cesaretle ilan etme günü. Ataerkil ideolojiye ve iktidara karşı en genel ifadesiyle toplumsal cinsiyet eşitliği temelli taleplerin meydanlara aktığı bir direniş. Ancak kadınlar için böylesine hayati bir anlam çerçevesine yerleştirilen bir gün -kâh kolluk güçlerinin şiddeti kâh cezai yaptırım uygulamalarıyla sindirilmeye çalışılması yetmiyormuş gibi- şimdi de patlayabilecek bir bomba endişesiyle baskılanabiliyor. Pınar, Suruç ve 10 Ekim patlamalarının yüreğine saldığı korkuyla, kamusal alanda gerçekleşen kolektif eylemlere, ama en çok da büyük bir arzuya parçası olmak istediği 8 Mart'a sırt çevirmek durumunda kalıyor. Pınar'ın Kurtuluş Parkı etrafındaki o halini gözümüzün önüne getirerek bir saniyeliğine düşünelim: Tüm varlığıyla hemhal olmak istediği; sesini ve sözünü onlarca, yüzlerce kadınla beraber tek bir ağızdan haykırmayı tasavvur ettiği; iktidar ve toplum tarafından örselenen cinsel kimliğine sahip çıkmayı kendisine ödev saydığı bir günde o kalabalığa ilkin uzaktan bakmak ve sonra kadınların sesleri hala kulağına çalınırken bir başına inandığı değerleri ardında bırakan adımlar atmak Pınar'a nasıl hissettiriyor? Bir canlı bombanın 8 Mart'ın davetsiz misafiri olabileceği korkusu bir kadının kendisiyle ve yaşamıyla tasarladığı ilişkiye ve özneleşme sürecine nasıl bir etkide bulunuyor? Tüm bu soruların cevabını kestirmek güç değil. Bombalar şimdiye dek sıraladığımız bin bir türlü etkinin yanı sıra atmosfere saldığı korkuyla gençlerin faillik kapasitelerine de büyük darbe vuruyor. Benliğini tanımlayan başat kimlik unsuru olarak cinsel kimliğini, kadınlığını işaret eden

Pınar'ın varoluşunu en içten kucaklayacağı günde yaşama panjurlarını kapatarak kabuğuna çekilmesine, arzuladığı yerde nefes alamamasına ve dilinin ucuna kadar gelen itirazını gerisin geri yutmasına yol açıyor. Ataerki, mizojini ve şiddetin hayatlarını cehenneme çevirdiği kadınların bir araya gelerek dayanışacakları, birbirlerinin varlığıyla hayata sarılacakları yerde uzaktaki bir yalnızlığa boyun eğiliyor. Pınar o günden beri hiçbir eyleme katılmadığını ifade ederken, belki ilk bakışta kamusal alanla yaşadığı bir tür fiziki kopuşu, ama ötesinde itirazıyla, arzularıyla ve tasavvurundaki dünyayla arasına bombaların dizilmesiyle mayınlanmış mesafeyi tasvir ediyor. Pınar'ın yaşamı bu yönüyle kendini gerçekleştirme imkânı ve potansiyeline korku iklimince ket vurulmuş bir izlenim sunuyor.

Hatırlarsak, bölümün başında kulak verdiğimiz Simge, çalıştığı Amerikan Dil'den çıktuktan sonra tanıklık ettiği Güvenpark patlamasının travmatizasyonunun yaşamına dair kısa erimli etkilerini paylaşmıştı. Bu kez katliamın duygusal bütünlüğü üzerinde yarattığı uzun soluklu tahribatın psikiyatrik yardım almasını zorunlu kılacak raddede nasıl kök saldıığını anlatıyor:

Film izleyemiyorum. Dikkatimi veremiyorum. Hiçbir şeye odaklanamıyorum. Anksiyeteden sonra her şeyi bıraktım. Yoga yapıyordum, resim yapıyordum. Beni resmin başından kaldıramıyorlardı, beş altı saat resim yapıyordum böyle ince ince. Ama soğudum hepsinden, hiçbir şey yapamamaya başladım. O kadar da soğumayacak gibiydim ki bu olaylar olmasaydı. Ya buldum dedim herhalde, ben hayatta ne yapmak istediğimi belirledim. Sonra bir dünya olay oldu ve boş yere uğraşma dedim. Başka bir şeyle uğraştığımda, dikkatimi başka bir yere verdiğimde bir şey olacak ve ben buna hazırlıksız yakalanacağım durumu geliştirdim. O yüzden her zaman tetikte olma durumu oldu, uykum da bozuldu. Sonra bir tane psikiyatriste gittim. Bana sen en az üç yıl Prozac kullan dedi. Hem anti depresan verdi, hem uyku ilacı verdi, hem sakinleştirici verdi. Hiçbirini kullanmadım en başta. Başka bir doktora gideyim dedim. Sonra üstünden üç beş ay geçti, o süre zarfında da 15 Temmuz olayları falan oldu. En son artık dayanamıyorum dedim, ilaçsa ilaç, neyse ne, beni bundan daha kötü yapmayacak. Ben fantastiğe çok taktım sonrasında. Gerçek dünya artık beni hiçbir şekilde alakadar etmez oldu. Gerçek dünyadan hiçbir beklentim olmadığı için en güzel şey bence uyumak ve hayal dünyası. Kendi kendime böyle olmadım ben. (Simge, 28)

Uzun uzadıya tartıştığımız üzere patlamaların yeryüzünü bir vahşi doğa havzasına çevirmesiyle Türkiyeli gençlerin kişisel yaşamlarında olağanüstü hal ilan ediliyor. Muazzam bir anksiyete bozukluğu şimdiye dek verili kabul edilmiş yaşamın yasaları ve gereklerini askıya alıyor. Bu ahvalde Simge gibi gençlerin arzularını tatmin ederek kendilerini gerçekleştirmelerine elverişli bir vaha bulmak da imkânsızlaşıyor. Aklından bir saniye çıkmayan, her an tetikte bulunmasını şart koşan katliama kurban gitme endişesi

Simge'yi bu hayata bağlayan her teması -film izlemeyi, resim ya da yoga yapmayı- ilhak ediyor. Anlamanın sonsuza dek yaşamını terk etmesi her türlü uğraşı fuzuli kılıyor. Hayatını doğal deviniminde sürdürmek için gerekli ivmeyi, enerjiyi, motivasyonu ne kadar arasa da nafiye, bulamıyor. Kaygı ve endişelerini kontrol etme ve düzenleme melekelerini hepten yitirmişken dilinin ucunda paslı bir tatla yaşamını ardından sürüklüyor. Sadece Simge değil; bilhassa patlamaların ardından pek çok genç aslına bakılırsa yaşamıyor; yalnızca var oluyor. Hem bombaların ektiği korku tohumları hem patlamaların ardından hayatların yatağında akmasına müsaade etmeyen motivasyon kuraklığı, kitlesel bir depresyonu gençlerin üzerine yağıdırıyor. Simge tekrardan ayağa kalkmaya, tüm ülkenin apokaliptik bir film setini andırdığı bir iklimde tekrardan ayağa kalkmak için bir nedene tutunmaya çalışıyor. Ancak kollarında o gücü çoktan yitirdiğini fark ettiği vakit tıbbi desteklere sarılarak anti depresan kullanmaya, soyutlanarak fantastik bir evrende kaybolmaya, uyuyarak kaygıları ve korkularını uyuşturmaya mecbur kalıyor. Hal buyken ufukta beliren de yaşamını derleyip toplayacak bir failden çok yerçekimsiz ortamda kontrolsüzce salınan bir hayalet benziyor.

Ne kadar bastırmaya çalışırsa çalışsın patlama fikrinin aklından çıkmadığını dile getiren Pınar ise izlediği *Handmaid's Tale* adlı dizide maruz kaldığı bir sahneden sonra diziyi takip etmeyi daha fazla sürdüremiyor:

Tam olarak böyle bir distopya ve bizimki de çok benzer bir hikâye anlatıyor. Muhafazakârlaşma var toplumda ve artık kadınların üreyememesi ile ilgili bir hastalık var dünyada. Bu yüzden üreyebilen ya da geçmişte üremiş kadınları topluyorlar, kamusal alandan çekiyorlar. Birkaç bölüm sonra, altıncı bölümde falan bu hikâye böyle miydi diye düşünüyorsun. O distopyanın kuruluşundan öncesini gösteriyor ve New York'ta geçiyor hikâye, normal bir Amerikalı hayatı yaşayan insanların birden soylu insanların evinde damızlık kadınlar haline gelmesini anlatıyor ve bir yerde bir eylem görüntüsü, distopya başlamadan önceki eylem görüntüsünü gösteriyor. İnsanlar sokaktalar ve bomba patlıyor. Ben o görüntüyü gördükten sonra... Ve şey diyor, bomba patlamadan "O gün anlamalıydık. Bu işin böyle olacağını, bizi, kadınları tamamen sokaktan çekeceklerini anlamalıydık, ciddiye almadık" diye bir şey söylüyor. O zaten yeterince çarpmıştı beni, biz de mi böyle söyleyeceğiz on yıl sonra dediğim bir şeydi. Bir de üstüne o meydanda bomba patlayınca ben dizinin devamını getiremedim, izleyemedim yani. Bayağı öyle bir korku yani. (Pınar, 35)

Bombaların patladığı dönemde -yabancıları dışarıda bırakmasıyla- evin güvenli addedilen son sığınağa dönüştüğünü önceki sayfalarda belirttik. Ancak Pınar'ın deneyimi en özel ve mikro alan olarak nitelenebilecek evin dahi kimi zaman o kesif korkudan yalıtılmadığının bariz bir örneği. Bir dizi, kurgusal bir ürün tetikledikleriyle Pınar'ın en

kişisel alanına sızarak kanlı canlı yaşamına etkide bulunabiliyor. Katliamlarla kirlenmemiş bir atmosferde alelade bir dizi sahnesi olarak ilişkilenecek bir sekans artık en büyük korkuları harekete geçirerek yaşamı doğrudan tanzim edebiliyor. Serdar'ın kuzeninin ölümü veya Dilara'nın sevgi vasiyetini kaleme alması gibi büyük hikâyeler şüphesiz patlamaların o dönemin ruh halini nasıl kararttığının en güçlü nişanelerinden; öte yandan belki de patlamalarla salınan korkunun ne derece zehirli olduğunu anlamanın bir yolu da Pınar'ınki gibi mütevazı ve sıradan hikâyelerden geçiyor. Pınar kapı aralığından ve pencere pervazından sızan korkuya, muhalif bir eyleme katılma veya bir toplu taşıma aracını kullanma gibi "riskler" bir yana, odasında bir dizi izlerken karşılaştıklarıyla dahi teslim olmaktan kurtulamıyor. Nihayetinde korkusunu dizginlemenin tek çaresini diziyi izlemeye son vermekte buluyor. Kişisel yaşamlar yine vazgeçerek sağaltılmaya yazgılanıyor; nihai amaç mutluluk ve huzursa akim kalacağı baştan belli bir yöntem olsa da...

Bu bölümde Türkiye'yi avucuna alan bombalı saldırıların gençlerin kişisel yaşamlarındaki izdüşümlerine dikkat kesildik, hayatlarında nasıl etkiler yarattığına tanıklık ettik. Her şeyden evvel belirtmek gerekir ki, söz konusu patlamalar yitirilen canların ve sevdiklerinin ışığını söndürdü. Mukayese kabul etmeyecek olsa da patlamaların kitlesel etkileri de mevcuttu. En yaygın etkilerden biri katliamların memleketi herkesin kendi can güvenliğinden mesul olduğu bir vahşi doğa havzasına çevirmesiydi. Kamusal yaşamda ölümün böylesine kol gezmesinin sonucunda gençlerde hayatta kalma içgüdüğü diğer her türlü gereğe baskın gelmeye başladı. Psikolojik ve duygusal sarsıntıyla birlikte kolektif bir korku, endişe, güvensizlik ve paranoya iklimi memleketi baştanbaşa kapladı. Bombalar ayrıca kamusal yaşam ve alanla olan ilişkiyi de sil baştan düzenledi. Bombalı saldırıların her bir köşe başından yükselebileceği düşünülünce, kamusal yaşam ve alanla ilişkiyi minimize etmek en evlasydı. Bir yabancıнын varlığından korunmak adına, yabancıyı dışarıda bırakan doğasıyla ev güvenli addedilir son sığınak olarak işaretlendi. Öte yandan kamusal yaşamdan topyekûn bir soyutlanma da söz konusu olamazdı. Bu ahvalde kamusal yaşam ve alanla olan ilişki de bombalı saldırının gerçekleşme riskinin yoğunluğuna göre şekillenmeye başladı. Bununla birlikte bombaların yarattığı korku iklimi failleşme süreçlerini de askıya aldı. Yaşamlarının rotasını belirleme süreçlerinde kendi arzuları veya tercihleri kadar korkuları ve endişeleri de söz sahibiydi. Bugünden bakınca bombalı saldırılar çok uzak bir geçmişe

aitmiş gibi gözüküyor; burada hem kurumsal unutturma politikalarının hem de bu korkunç dönemle başa çıkmada bastırmanın bu dönemi deneyimlemiş yurttaşlarca bir enstrüman olarak kullanılmasının payı yadsınamaz olsa gerek. Ancak ne kadar uzak bir geçmişe aitmiş gibi görünürse görünsün, bu bölüm altında dinlediğimiz tüm hikâyeler patlamaların travmatizasyonunun gençlerin benliklerinde uzun yıllar boyunca taşınacağını, ruhlarında açılan yaraların alttan alta her daim sızlayacağını hissettiriyor.

4. BÖLÜM

GÖÇ

Çalışmanın geride kalan üç ana bölümünde Türkiyeli gençlerin yakın erimli yaşam deneyimlerine konuk olup, göç arzusunu yükselten moment ve dinamikleri anlamaya çalıştık. Göçün doğrudan kendisinden ziyade göç arzusuna büyüteç tuttuk. Son bölümdeki amacımız ise göç olgusuna artık biraz daha yakından bakmak. Bu amaç doğrultusunda da, son dönem göç olgusunu tarihsel bir bağlama yerleştirebilmek için, ilk olarak Türkiye tarihindeki göç hareketliliklerine yoğunlaşacağız. Birbirinden farklı göç deneyimlerinin aktörleri, karakterleri, nedenleri ve beklentilerine dair sınırlı bir tarihsel çerçeve çizeceğiz. İlk durağımız 1960’lardan 70’lerin ortasına kadar süren, ağırlıklı Almanya olmak üzere Batı Avrupa’ya yönelen işgücü göçü olacak; onu 70’lerde başlayıp en yoğun dönemini 80’lerde yaşayan siyasi iltica hareketleri takip edecek; son olarak ise 90’lardan itibaren gelişmiş ülkeleri varış istasyonu seçen beyin göçünü irdedeceğiz. Türkiye’nin göç tarihinin kısa bir panoramasını sunduktan sonra göç niyetine sahip bu çalışmanın görüşmecisi gençlere kulak vereceğiz. Son yıllarda göç arzusu yükselen gençlerin bir başka ülkeye yaşamlarını taşımak isterken ne beklemediklerini, ne umduklarını, ne tasavvur ettiklerini dinleyeceğiz. Ekonomik, politik, toplumsal ve duygusal alanlardaki hedefleri, tartışmanın en kapsamlı kısmını oluşturacak. Ayrıyeten göç arzusu taşıyan gençlerin bir başka ülkeye yerleşmeleri durumunda bunun kalıcı veya uzun vadeli bir tasarı olarak mı, yoksa geçici ve kısa vadeli bir tasarı olarak mı şekillendiğini keşfedeceğiz. Bölümün son sayfaları ise bugünkü göç hareketliliğinin, işgücü göçü, iltica göçü ve beyin göçü hareketlilikleriyle benzeşme ve ayrışma noktalarına odaklanma amacı taşıyor. Böylece, kimi kesişim kümelerine sahip olsa da, aslında bugün duyulan göç arzusunun nasıl özgün bir karakter taşıdığını paylaşma niyeti gütmekteyiz.

4. 1. TÜRKİYE TARİHİNDEKİ GÖÇ DENEYİMLERİ

Kuruluşundan bu yana Türkiye Cumhuriyeti tarihinde öne çıkan dört uluslararası göç hareketliliğine tanıklık edildiği söylenebilir. Bu hareketliliklerin ilki, Aksoy’un (2012, s. 297), işaret ettiği üzere, 1923-1950 yılları arasında gayrimüslim nüfusun dış göçüyle

paralel şekilde komşu ülkelerde yaşayan Türk ve Müslüman nüfusun Türkiye'ye göçüdür. Uluslararası göç olayları bu bağlamda 1960'lara dek etnik ve din temelli nüfus hareketleri olarak ortaya çıkmıştır. 1960 sonrası ise işgücü göçü, göç hareketliliklerinde ağırlık kazanmıştır. 1960'lar dünyada ekonomik gelişimin hızlandığı yıllar olmuş, özellikle Almanya işsizliği tasfiye etmenin yanı sıra, kalifiye olmayan işler için ithal işçiye ihtiyaç duyduğu bir büyüme içine girmiştir. 1960'lı yıllarda Türkiye'de ise, gizli işsizlikle birlikte, endüstri ve tarım sektöründe açık işsizlik mevcuttur (İçduygu, Erder ve Gençkaya, 2009, ss. 181-182). Bu doğrultuda yürürlüğe konan kalkınma politikalarıyla nüfus artışını önleyecek önlemlerin yanı sıra "artan işgücü ihracatı" da demografik bir hedef olarak kabul edilmiş ve 1 Eylül 1961 tarihinde Federal Almanya'yla ikili işgücü mübadele anlaşması imzalanmıştır (Abadan-Unat, 2002, s. 43). 1960'lı yılların ilk yarısında göç eden nüfusun çoğunluğunu kentlerden gidenler oluştururken, ikinci yarısında köylerden gidenler baskındır. Kentlerden göç eden nitelikli işçiler ağırlıkla duvarcılar, marangozlar, matbaa işçileri ve madencilerdir. Kırsal bölgelerde yaşayan insanlar için ise göç tarım dışı işler ve yüksek ücretler anlamına gelmektedir (Toksöz, 2006, s. 219). Dolayısıyla Türkiyeli işçilerin göçündeki temel amaç, ülkedeki gizli ve açık işsizliğin belirleyiciliğinde, yurt dışında daha yüksek ücretlere kavuşmak; memlekete döndüklerinde de bağımsız bir iş yeri kurmalarına imkân sağlayacak ölçüde tasarrufta bulunmaktır (Abadan-Unat, 2002, ss. 42-44).

60'lar boyunca süren göç hareketliliğinin ardından, 1973-74 petrol ambargosu, ekonomik bunalım ve Avrupa'da yaygınlaşan işsizlik birleşince, Avrupa ülkeleri yabancı işçi alımını durdurma kararı almıştır (Abadan-Unat, 2002, s. 47). Bu doğrultuda 1975 yılı Türkiye'den Avrupa'ya yönelen toplu işgücü göçünün son bulduğu yıldır (İçduygu ve diğerleri, 2009, s. 192). Bu süreçte yaklaşık 805 bin işçinin İş ve İşçi Bulma Kurumu vasıtasıyla yurt dışına çalışmaya gönderildiği bilinmektedir. Ayrıca, resmi ve gayri resmî yollardan, 1963-73 yılları arasında toplam 1,5-2 milyon kişinin çalışmak için Türkiye'den ayrıldığı, bunun ülkedeki işgücünün %10-12'sine tekabül ettiği hesaplanmaktadır (Toksöz, 2006, s. 217). 1975'teki göç alımını durdurma kararının ardından ise göç hareketliliği aile birleşmeleri yoluyla devam etmiştir. Nitekim 1973-74'te tüm Avrupa Birliği ülkelerinde yaşayan Türk işçilerin sayısı 711 bin 302 iken, bu nüfus eş ve çocukların gelmesinden sonra 1 milyon 765 bine çıkmıştır (Abadan-Unat, 2002, ss. 37-48). Bununla birlikte yurt dışına çalışmaya gidenlerin çoğunun, tasarruf hedeflerine

ulaşılması veya emeklilik nedeniyle, geri döndüğü tahmin edilmektedir. 1966-67’de, 1974-75’te ve 1983-84’te olmak üzere üç geri dönüş dalgası yaşanmış; sonuncu dalgayla geri dönüş yapan işçiler özellikle çocuklarının eğitimi nedeniyle bu kararı almıştır (Toksöz, 2006, s. 220).

70 ve 80’lere gelindiğindeyse, Batı Avrupa’ya yönelen işgücü göçü yerini siyasal sebeplerden kaynaklanan göçlere bırakmıştır. Aksoy’un ifadesiyle (2012), “siyasal kaynaklı göçler, ülkeler arasındaki rejim farklılıkları, savaş, terör, siyasal baskı gibi yaşamı tehdit eden olayların yol açtığı göçlerdir” (s. 294). Erkiner (2002), Türkiye Cumhuriyeti tarihinde “politik mülteciliğin” 12 Eylül ertesinde başlamadığını; 12 Mart darbesinin ardından sol görüşlü insanlardan yurt dışına gitmek zorunda kalanlar olduğunu; baskılar ve politik cinayetler ve Maraş ile Çorum gibi büyük saldırıların yaşanmasıyla politik göçte de ciddi artış görüldüğünü belirtmektedir. Ancak, siyasal kaynaklı göçlerde dönüm noktası, 12 Eylül sonrasında insan hakları suistimalleri ve devlet ile PKK arasında yaşanan çatışmanın yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan iltica hareketleridir. 1980’lerde en çok iltica talebinde bulunan grup darbe nedeniyle ülkeyi terk edenlerdir (Danış, 2004, s. 220); büyük çoğunluğu sol cenahtan 30 bin kişi siyasal sığınmacı olarak yurt dışına kaçmak zorunda kalmıştır (Cumhuriyet, 2017b). Darbe nedeniyle göç eden grubun yerini ise 1980’lerin sonlarından itibaren Kürtler almıştır (Danış, 2004, s. 220). Türkiyeli Kürtlerin ilticasında siyasal çalkantılar kadar ekonomik yoksunluktan beslenen güvensizlik ortamı da belirleyicidir. Etnik çatışmadan beslenen güvensizlik ortamı Kürtlerin ilticasında itici etkenken, maddi zorluklardan dolayı göç kararı alanlar için de Avrupa’nın işçi göçünü durduğu bir dönemde iltica göç imkânı sunmuştur (Sirkeci’den aktaran Danış, 2004, s. 221). Darbe döneminde ve Kürt sorununa bağlı olarak siyasi sığınmacı şeklinde Avrupa’ya göç edenler, 1981-2005 yıllarında göç eden Türkiyeli toplam nüfusun beşte ikisini oluşturmaktadır (Korfalı, Üstübici ve De Clerck, 2010, s. 25). Ayrıca 1983-1994 yılları arasında Türkiye’den toplamda 348 bin kişinin Batı Avrupa ülkelerine sığınmacı olarak başvuruda bulunduğu bilinmektedir (Toksöz, 2006, s. 216).

Türkiye’nin, işgücü göçü ve iltica göçünün ardından, göç tarihine eklenen dördüncü halka ise 1990’lı yıllarla birlikte ortaya çıkıp 2000’li yıllarda devam eden beyin göçüdür. Beyin göçü, Aksoy’un (2012, s. 295) tanımına göre,

Az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerin iyi eğitim görmüş, nitelikli, alanında uzmanlaşmış bireylerinin daha iyi çalışma koşullarına, daha uygun bir statüye ve daha yüksek gelir düzeyine sahip olmak amacıyla gelişmiş ülkelere yerleşmeleridir. Beyin göçü, eğitim kaynaklı göçün devamı niteliğinde gerçekleşebildiği gibi; sınırlı kaynakları ile uzun sürede yetiştirdiği kalifiye insan gücünü gelişmiş ülkelere kaybetme şeklinde de gerçekleşebilmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerdeki mali sorunlar ve ekonomik istikrarsızlıklar; yetersiz çalışma koşulları; istihdam yetersizlikleri ve işsizlik ile gelişmiş ülkelerin sundukları elverişli çalışma ortamları, kariyer ve ücret imkânları, düzenli ve istikrarlı bir yaşam tarzı beyin göçüne sebep olan başlıca faktörler olarak sıralanabilir (Toksöz, 2006, s. 226).

Türkiye tarihindeki doktorlar, mühendisler ve bilim insanlarınca harekete geçirilen ilk beyin göçü dalgası 1960'lara tekabül etmektedir. Politik istikrarsızlığın belirleyici olduğu bu dalganın ardından 1990'lar ve 2000'lerde, ekonomik krizlerin etkisiyle, beyin göçü artık üniversite mezunlarının kariyerlerini yurt dışına taşıdığı bir içeriktedir. (Tansel ve Güngör, 2003, s. 53). Bilhassa 1970'lerin sonlarından itibaren Türkiye'den gelişmiş ülkelere yönelen göç akımları, yetenekli, vasıflı, eğitilmiş kişilerin, özellikle de araştırmacı ya da üniversite öğrencilerinin göçü şeklinde gerçekleşmektedir (Kurtsal, 2011, s. 68). Türkiye'de değişik dönemlerde beyin göçü üzerine yapılan araştırmalarda ortaya çıkan ortak sonuçlardan biri, yüksek nitelikli elemanların göç etmelerinde öncelikli faktörlerin mesleki alanda duyulan kaygılar olması ve onu ekonomik nedenlerden kaynaklanan sorunların izlemesidir (Toksöz, 2006, s. 231). Ekonomik faktörler veya gelir düzeyindeki farklılıklar yüksek vasıflı işçilerin gelişmiş ülkelere göçündeki en önemli sebep olarak işaret edilebilir, öğrenciler ise yurt dışında eğitim almalarına gerekçe olarak eğitimdeki yüksek kaliteyi ve Türkiye'deki kaynak, donanım ve tesis eksikliğini gerekçe göstermiştir (Tansel ve Güngör, 2003, ss. 59-61). Türkiye'nin beyin göçünün yoğunlaştığı yıllardan 2003 itibariyle yurt dışında 50 bin öğrencisinin bulunduğu, nitelikli eğitim almış öğrencilerinin %60'ını yurt dışına kaybettiği ve en çok beyin göçü veren 34 ülke arasında 24. sırada olduğu ifade edilmektedir (Kaya, 2003).

4. 2. GÖÇ BEKLENTİLERİ VE TASARILARI

Ardımızda bıraktığımız sayfalarda gençlerin göç arzularını harekete geçiren sebepler üzerine düşünmeye, ağırlıklı Gezi sonrası yaşam deneyimlerini mercek altına almaya ve son yıllarda kültürel, politik ve duygusal olarak nasıl dönüşümlerden geçtiklerine tanıklık

etmeye odaklandık. Ancak göç arzusunun kendisini ve önceleyen sebeplerinin yanı sıra, gençlerin olası bir göçten beklentilerine kulak vermek, göç tasarılarının kalıcı mı yoksa geçici mi bir içerik taşıdığını keşfetmek; bir bakıma bugünkü arzusunun geçmişiyle birlikte geleceği üzerine düşünmek de kıymetli. Hem bugünkü göç fenomenini eksik bir yön bırakmadan etraflıca kavramak hem de güncel göç hareketliliğindeki içsel karakterin - Türkiye'nin tarihi boyunca yaşadığı ve yukarıda genel bir çerçevesini çizdiğimiz- diğer göç hareketleriyle hangi noktalarda benzeştiği, hangi noktalarda ayrıştığını da ortaya koymak bakımından. Bu doğrultuda bölüme başlarken ilk olarak gençlerin göç motivasyonunun, refah ülkelerindeki cazip imkânlar, şartlar ve çekici faktörlerden ziyade, Türkiye'de erozyona uğramış dinamikler ve itici faktörler çevresinde şekillendiğini söyleyebiliriz. Bir anlamda bugünkü göçün özünde, yurt dışının cazibesi veya sunduklarından evvel, memleketteki siyasal ve toplumsal yaşamdaki kayıplar ve bu kayıpların duygu durumlarında yarattığı etkiler yatıyor. Dolayısıyla bölüm boyunca izini süreceğimiz göçe yönelik beklentiler, yitirilenleri telafi etme amacıyla harekete geçiyor.

Görüşmeler, göç arzusunun ekonomik ve mesleki beklentilerle/kaygılarla olan ilişkileneşinde ikili bir hatta yürüdüğünü gösteriyor. Bir bakanlıkta memur olarak çalışan Caner, bu ikili hattın statüsünü ve şartlarını muhafaza etmeyi önceleyen çatalının tipik bir temsilcisi:

Tek başıma karar veremem tabii buna şu anda, çocuğum ve karım var. Tabii ki çocuğum ve karımın insanca yaşayabileceği hanenin şartları önemli, eğer bu haneyi götürecek şartlar minimum düzeyde oluşursa gitme isteğim var. İnsanca yaşamaktan kastım şu andaki yaşamım gibi düşünüyorum. Şu anki yaşam benim için, bir insan için gelir düzeyim bir insanın minimum yaşaması gereken sınır bu bence. Ne çok istediğim gibi gezebiliyorum, çok zenginim ne de böyle çok bir ekonomik sorunum var, bir şeyi istediğim zaman alabiliyorum. Çocuğumu istediğim zaman bir yerlere götürebiliyorum, karımla bir yere gidebiliyorum. (Caner, 36)

Gençler göç tasavvurlarında Türkiye'deki maddi şartlarını gidecekleri ülkede de muhafaza etmeyi arzuluyor veya Türkiye'deki sosyoekonomik statülerinden feragat edip daha düşük bir sosyoekonomik statüye razı geliyorlar. Elbette bu yol ayrımında kişisel hikâyeler ve dinamikler baskın bir rol oynuyor. Ailesi ve 30'lu yaşlarının sonuna yaklaşırken sabitlenmiş bir yaşama sahip olması Caner'in risk almasını, Türkiye'deki huzursuzluğunun ve güvende hissetmeyen duygu durumunun müsebbibi sosyopolitik veya sosyokültürel gerekler için sosyoekonomik şartlarını ateşe atabilecek bir konumda olmasını engelliyor. Nitekim eşi ve çocuğunun geleceği için ekonomik beklentilerini

Türkiye'deki şartlarıyla eşlemek zorunda kalıyor. Ancak bu kanaatkâr tutumun bir adım ötesine geçmiyor, göçe yönelik yatırımını ekonomik alana, yani daha yüksek maaşa veya mesleki tatmine değil; -ilerleyen sayfalarda paylaşacağım üzere- toplumsal ve siyasal alana yapıyor. Caner'e göç ederken bugünkü gelir düzeyini ve alım gücünü koruması yetiyor. Elindekiyle yetinen bu tutum sadece Caner'e özgü değil; daha iyi ekonomik imkânlar veya mesleki şartlar görüşmecilerin ifadelerinde işitilmiyor. Bu kanaatkâr tutum göç arzusu duyan gençlerin ekonomik perspektifine dair madalyonun bir yüzünü temsil etmekte. Öte yandan HDP'li bir milletvekilinin danışmanlığını yapan Serdar ile yakın bir tarihte evleneceği kız arkadaşıyla birlikte Atina'daki bir şirkete iş başvurusunda bulunan Barış ise Türkiye'deki mesleki yaşamlarını ve ekonomik ayrıcalıklarını gözden çıkarmaya hazır bir pozisyondan konuşuyorlar:

Ben gitmek isteyen arkadaşlarıma da şunu söyledim: Ben gideyim Kanada'ya, Hollanda'ya, Belçika'ya, işte Avrupa'ya, Avrupa'da herhangi bir ülke fark etmez neresi olduğu; ama bulaşıkçı olarak çalışabilirim, ama garson olarak çalışabilirim, ne çalıştığımın bir önemi yok. Ama sonuç olarak orada insanlar sana insan gibi davranacak. (Serdar, 27)

Atina'da bir çağrı merkezine başvurduk kız arkadaşımın biz, orada çalışan bir arkadaşımın var. Ama sonra öğrendik ki eş olarak almıyorlarmış, kurum politikası mı ne olarak. Şimdi onu çözmeye çalışıyoruz, başka bir yolu var mı diye araştırıyoruz. (Barış, 32)

Serdar ve Barış, Caner'in aksine sahip oldukları hareket alanıyla, sosyoekonomik statülerinin ve toplum içerisindeki konumlarının alt basamaklara düşmesini göze alabiliyor; Türkiye'deki görece ayrıcalıklı şartlarından feragat edebiliyorlar. Serdar'ın garsonluk, bulaşıkçılık veya Barış'ın da çağrı merkezi elemanı olarak örneklediği türden meslekler hem maddi imkânlar hem de sosyal statü bazında pekâlâ bir kayıp ihtiva ediyor; fakat beklentilerin ve önceliklerin sosyoekonomik boyutta motive olmaması, onların gözünde bu durumun bir kayıp olarak okunmasını engelliyor. Ayrıca Atina'daki *Teleperformance* adlı çağrı merkezi şirketinin Türkiyeli çok sayıda genç tarafından son yıllarda bir göç durağı olarak tercih edilmesi, mevzubahis tercihin yalnızca Barış'la sınırlı kalmadığını, gençler arasında nasıl yaygınlaştığını da gösteriyor. Yazılımcıdan, tango okulu sahibine kadar geniş bir meslek spektrumunda gençler hayatlarını Atina'daki bu çağrı merkezine taşırken ekonomik beklentileri öne çıkarmıyor (Gazete Duvar, 2018).

Türkiyeli gençlerin refah ülkelerine göçünden beklentilerinin ekonomik temelli olmadığını çizdik. Peki, o halde gençler ayaklarının bastığı toprağı değiştirmek

isterken ne umuyorlar? Az önce görüşlerini paylaştığımız Caner ve Barış göçe dair beklentilerini sorduğumda toplumsal alana dokunan cevaplar veriyorlar:

Türkiye’de yaşamamak. Daha demokratik, daha özgür, daha rahat yaşamak. Hiçbir baskıya maruz kalmadan yaşamak. Kuzey Avrupa hayatı benim için en ideali. Kimsenin kimseyi hiçbir şekilde germemesi çok önemli. Bir kere toplum çok gergin, trafikte hissediyorsun, komşulukta hissediyorsun, insanlar yolda birbiriyle kavga ediyor. Yolda giderken bakıyorsun üç kere kavga görüyorsun. (Caner, 36)

Huzur. Tamamen özgür olabilmekten bahsediyorum. Ben bu ülkede kontrol manyağı oldum. Herkes o kadar manyak ki, trafikte mesela babamla gidiyoruz, babama hâkim oluyorum. Ya da bir yerde bir şey konuşurken duyan birinin hoşuna gitmeyip sana bir şey yapabilir, bunun olmamasını umuyorum. Ben birinin “Bu da böyle demesini umuyorum. Bu da böyle ne yapalım... Çok saçma da düşünüyor olabilirsin, çok uçta bir fikrin de olabilir ama bu da böyle ne yapalım” diyecek insanlar arıyorum. O yüzden umduğum tek şey kimsenin beni umursamaması. Kimse kimseyi umursamasın. Şimdi Youtube’ta falan sokakta sosyal deneyler falan izliyoruz, insanların verdiği o tepkileri görmem lazım. Burada yapsan 40 kere döverler seni o harekette, orada adam gülüyor geçiyor. Güllüp geçilecek bir yer istiyorum ben. Burada güllüp geçmiyoruz biz, burada nefret ediyoruz. (Barış, 32)

Hem Caner hem de Barış nefretin, hiddetin ve çatışmanın hüküm sürdüğü, toplumun her damarına sızır şekilde gerilimle bezeli bir sosyal yaşam tasvir ediyorlar. Kanımca bu hal, bilhassa “Kutuplaşma” bölümünde değindiğimiz, üst siyaset alanınca tohumu atılan gruplar arası düşmanlaştırma politikalarının ve nefret söyleminin eseri. Grupların birbirlerine karşı sürekli kışkırtıldığı ve her sözün bağıra çağıra dile geldiği yerde toplumun dokusu da benzer bir desene bürünüyor. Tevazunun, diyalogun, nezaketin, huzurun değil ancak gerilimin, hasetin, hırçınlığın hâkim olduğu bir toplumsal atmosferde yaşamak yurttaşlar için duygusal ve zihinsel bir harbe dönüşüyor. Caner ve Barış da buna bağlı olarak sosyal yaşam ve gündelik etkileşimlerde hoşgörü ve tahammül yaygınlaşırken gerilim ve tansiyonunun zayıfladığı bir yaşamı arzuluyor. Toplumsal yaşama katılırken bunu daha demokratik, özgür ve huzurlu bir çerçevede yapmak istiyor. Barış ifadelerinde ayrıca düşünce ve ifade özgürlüğü özlemine dikkat çekiyor. Çünkü Türkiye’de bu haklarını, görüşmemiz sırasında tanık olduğum üzere, kullanamıyor. Barış ile yaptığımız görüşmemizde, 15 Temmuz darbe girişimine dair düşüncelerini paylaştığı sırada, hemen yan masamıza iki kişinin oturduğunu gören Barış sesini kısmak, konuşurken bir yandan çekinceli gözlerle o masaya bakış atmak zorunda kalıyor. Hissettiği korku ve sahip olduğu tehdit algısı, sözünün üzerinde ağırlık yaparken, ifadelerini özgürce dile getirememesine yol açıyor. Nihayetinde baskın düşüncenin, kimliğin, varoluşun yasaladığı bir ülkeden düşünce ve ifade özgürlüğünü doyasıya

yaşadığı, fikrinin ve dilinin önündeki her türlü mekanizmayı ilga ederek özgürleştiği bir yaşama uzanmayı umuyor.

Ankara’da bombaların patladığı bir dönemde metroda yaşadığı bir deneyim ile Erasmus programı kapsamında Belçika’da bulunan erkek arkadaşının aktardığı bir olayı kıyaslayan Dilara ise saygı arayışında:

Ben çok katı bir saygıdan bahsetmiyorum ama insanlara biraz daha değer veren, daha saygılı bir yer. Bir tek bunu istiyorum ya. Çok sessiz sakin bir yer olabilir, çok gürültülü bir yer olabilir, hiç fark etmez, sadece insanlar birbirlerine saygılı olsunlar. Çünkü bu yok bizim ülkede. Sadece biraz daha insana insan gibi davranan bir yer olsun. Bir kere şöyle bir şey oldu. Biz metroya bindik, metroda koltukların bir tanesinde çanta vardı. Sonra güvenliğe, ‘Burada bir çanta var, sahipsiz, gelip bakar mısınız?’ Zannediyorsun ki televizyonlardaki gibi bomba patlatma elbiseli bir adam gelip onu kontrol edecek falan. Güvenlik görevlisi aldı çantayı, hiçbir şey yok, çıplak elle çantayı açtıktan sonra “Boom!” dedi, şaka yaptı. İşte böyle, böyle. Tesadüfen yaşıyoruz, burada da tesadüfen oturuyoruz, gerçekten. Çantayı açtığımda bom diye şaka yapmasın bomba tehlikesi varsa o ülkede. Bak erkek arkadaşım Belçika’ya gitmişti, otobüse bindiğinde sen oturana kadar hareket etmiyor dedi. Bu bildiğin, bizim burada bindiğimiz belediye otobüsleri gibi bir şey. Sen bindiğinde asla hareket etmiyormuş. “Nasıl ya” dedim, “Yaşlılar için mi?”. Yaşlılar sonuçta tutunamaz, güçsüz olurlar. “Hayır, ben bindiğimde de hareket etmiyor” dedi. Ben bindim, bavulumu yerleştirdim ancak o zaman hareket ediyor dedi. Bu benim burada mümkün olmaz, olamaz dediğim bir şey. Ben bu kadar basit bir şey istiyorum. İnsanca davranılsın, hepsi bu. (Dilara, 27)

Dilara’nın beklentilerinin saygı ve insanca muamele temasını öne çıkardığını söyleyebiliriz. Mevzubahis saygı vurgusu daha çok insanlar arası ilişkilere ve sosyal hayata dair. Dilara içinde yaşayan bireylerce uygulamaya geçirilen toplumsal normlar ve kodlarda saygının gözetildiği; insanların birbirlerinin varlığına ve alanına özen gösterdiği bir toplumsal yaşam hayal ediyor. İnsanca muamele yaklaşımı ise daha çok yurttaşların devlet mekanizmasıyla olan ilişkileneşine dair izler taşıyor. Ankara’da herkesin canı için endişe duyduğu ve kayda değer kaygı bozuklukları yaşadığı bir dönemde bomba taşıdığından şüphelenilen bir çantanın bir uzman tarafından kontrol edilmemesi, sonrasında güvenlik görevlisinin insanların korkularını ve endişelerini umursamadan yüreklerini ağızlarına getirmesi bir yanda; Belçika’da otobüslerin basit bir incinme ihtimaline karşın oturana dek hareket etmemeleri, yolcuların handiyse kılına dahi zarar gelmemesine ihtiyat göstermesi bir yanda... Ankara ve Belçika’daki iki hadiseyi ve yaklaşımı karşılaştıran Dilara, yurttaşların sağlığını, huzurunu, ihtiyaçlarını dikkate alan ve bu yönde bir toplumsal yaşam inşa etme gayreti içerisinde bulunan Belçikavari refah ülkelerini arzuluyor. Dilara görüşmeciler arasında göç arzusu en yüksek gençlerden biri

ve bu arzu yaşamına değer verildiğini hissetmesi, endişelerinin ve korkularının alaya alınmak şöyle dursun giderilmesi için çaba harcanması, bireyin en yüksek mutluluğa ulaşacağı standartlardaki toplumsal yaşamın düzenlenmesi türünden kriterlerden besleniyor.

Hatırlarsak çalışmanın bir bölümü Türkiye’de son yıllarda kadın olma deneyimi üzerine yoğunlaşmaktaydı. Biri Bratislava’da diğeri ise Polonya’da Erasmus geçmişine sahip Cansu ve Gül göçten umduklarını cinsiyet kimlikleri ekseninde açıklıyor:

Birey olmak istiyorum. Türkiye’de olmadığım bireyi orada olmak istiyorum. Çünkü Türk aile yapısında kadın olarak tek yaşayamazsın, tek kalamazsın. Ancak çok zaruri durumlarda tek kalabilirsin. Ya da evlenip boşandıktan sonra tek kalabilirsin. Birey olmak istiyorum, kendim olmak istiyorum. Kadın olarak değil, birey olarak var olmak istiyorum. [...] Mesela Bratislava’da gece çıkıp 3.00’te, 4.00’te istediğim yere gidebiliyordum, yürüyordum falan. Kimse de durmuyordu, rahatsız etmiyordu. Biri gelse bile istemediğin zaman hayır diyordun ve gidiyordu. Türkiye’de biri bana gelince ben onun art niyetli olduğunu düşünüyorum. Oradayken öyle düşünmüyordum. Çünkü burada art niyetli geldiğini düşünüyorum ve kendimi direkt çekiyorum, istemediğim zaman bana kötü bir şey yapabileceğini düşünüyorum. (Cansu, 26)

Polonya’da kimsenin seni tanımaması, ne yaptığını eleştirmemesi, sokakta saatlerce yürümek benim çok hoşuma gidiyordu. En çok beklediğim şeylerden biri gece eve özgürce yürüyebilmek. Bu özellikle Konya’da çok zor bir şey. Her seferinde beni duraktan birinin almasını istemek kötü bir şey. İstemesen de başıma bir şey gelecek korkusu var. (Gül, 26)

Türkiye’deki sosyal yaşam içerisinde kadınlığa özgülünen dar bir kalıba ve role hapsolan Cansu ve Gül, bir erkeğe veya aileye düğümlemesiyle mümkün bir varoluş hali tasvir ediyorlar. Gül kamusal alanda maruz kalabileceği türden bir cinsel şiddetin ve şiddet korkusunun kendinde bir varoluş imkânını örselediğinden; bir erkeğin varlığına ve savunmasına adeta muhtaç kaldığından yakınıyor. Bu ahvalde muhafazakârlaşan Türkiye’nin cinsiyet rejimi kadınlara hududu çizilmiş toplumsal cinsiyet kalıpları ve rolleri atfederken, Cansu ve Gül gibi gençler nefes almakta zorlandıkları bu fanusun ötesinde bir yaşam umuyor. Göç fikri akıllarına düşerken beklentileri bir erkeğin ve/veya ataerki kurumunun himayesine muhtaç olmamak, kendilerine çizilen toplumsal cinsiyet kalıplarının ardına basmak, korku ve kaygıyla yaşamlarını idame ettirmemek. Nihayetinde kadınlar, en kapsayıcı ifadeyle, failleşmenin ve özgürleşmenin hayalini kuruyor. Cansu “birey olmak istiyorum” derken, örselenen faillliğini kazanmak, hiçbir toplumsal ve kültürel bariyerle karşılaşmadan var olmak istiyor. Bu iki kadın en doğal hakları sayılabilecek iki simgesel talepte bulunuyor: Bir gece vakti, özgürce, yüreklerine

koru düşmeden yürüyebilmeyi veya bağımsızlıkla kendi evlerine sahip olmayı arzuluyor.

Failleşme elbette yalnızca cinsiyet kimliği değil; gündelik hayat üzerinden de arzuluyor. Bir dönem Brighton şehrinde staj yapan Seda, Türkiye'deki yaşamı ile İngiltere'deki yaşamını kıyaslayarak beklentilerini dile getiren görüşmecilerden:

Hayatımızdaki zaman harcadığımız o vızıldanmalar var ya sağdan soldan, onların hiçbiri yok ya hani; marketteki adama sinir olmuyorsun, yoldan yürürken bakan insana sinir olmuyorsun, metrodan çıkarken birine çarpacakmışsın stresi yaşamıyorsun, yola tüküren adam görmüyorsun... Bunların hiçbirini yapmıyorsun ya, o zamanı o kadar değerli kullanmaya başlıyorsun ki. Brighton'da marketteyim mesela, biri bana tabak gösteriyor, "Bu krem rengi mi? Beyaz rengi mi?" diye soruyor. O günlük etkileşim çok önemli bence. Sen, "O krem rengi diyorsun"; "Teşekkür ederim" diyor. Dışında hissetmiyorsun dünyanın, içinde hissediyorsun. Hiç tanımadığın bir insanla belki çok küçük bir şey ama çok güçlü bir şey bana kalırsa. O insanla iletişim kuruyorsun ve o iletişim kurma hazzı bana kalırsa çok önemli. Seninle aynı düşünen insanları görünce, seninle aynı aktivitede bulunan insanlarla bir şeyler yapınca diyorsun ki, evet, doğru hissettiğim yer burası. Ait hissettiğim, sadece ülke olarak değil, günlük etkileşim ve yapmayı sevdiğin şeylerde de ortak noktalarının olması. (Seda, 25)

Toplumsal gerilim atmosferinden, gündelik yaşamdaki sinir harbinden çıkmak ve daha huzurlu bir sosyal yaşamın içerisine girmek Seda'nın göç beklentileri ve arzularında başı çekiyor; ancak bunun ötesinde insanlarla iletişime geçmenin, diyaloga girmenin, etkileşim tutturmanın değerinin bilhassa altını çiziyor. Seda'nın örneklediği diyalog son derece mikro ve sıradan bir içerikte olabilir; fakat o diyalog aracılığıyla Seda sosyal ilişkilerin varlığının, muhteviyatının ve niteliğinin kendi nezdindeki önemini vurguluyor. Türkiye'deki sosyal yaşam zihinsel ve duygusal dünyasında yıpratıcı ve yorucu etkiler bırakırken, örneklediği türden etkileşimler Seda'yı yaşama bağlıyor. Memlekette dünyanın dışında hissedilen, toplumsal yaşamdan üzerine yalnızca olumsuz duygular akseden Seda bu durumda hayatla bir bağ kurmakta ve failleşmekte zorlanıyor. Oysa örneklediği türden son derece sıradan bir sosyal iletişim kırıntısı dahi bir fail olarak toplumsal hayata katılmasına, dünyaya dokunmasına ve tatmin duymasına imkân tanıyor. Denebilir ki körelen insani melekeleri yurt dışına yürürken tekrar kazanmayı umut ediyor. Bölümün başında göç beklentilerinin ekonomik motivasyonla şekillenmediğini ifade ettiğimiz Serdar da Seda'ya benzer bir failleşme tablosu çiziyor:

Şimdi biz hala toplumu sınıflandırırken AKP'li, İslamcı diye bir şekilde sınıflandırıyoruz toplumu. Tam da kaçmak istediğim şey bu aslında. Sağcı mısın solcu mu, bir şekilde kategorize etme durumu, ben herhangi bir şekilde kategorize

edilmek istemiyorum. [...]. İşte, “Abi sen Türk müsün? Kürt müsün?”, “Şu musun? Bu musun?”... Yani ben o insanlarla oturup konuşmak istiyorum. Tiyatro üstüne bir şeyler tartışmak istiyorum, edebiyat konuşmak istiyorum. Ne bileyim kendim bir şeyler yazıp onu tartışmak istiyorum, bir şeyler üretmek istiyorum. Bir şeyler üretmek ve kritiğini yapmak istiyorum. Hiç tanımadığım insanlarla konuşayım, bir Meksikalı arkadaşım olsun, bir Arjantinli kız arkadaşım olsun istiyorum, böyle şeyler. (Serdar, 27)

Çalışmanın üçüncü bölümünde, bugün Türkiye’de yaşayan gençlerin, yeni faillik stratejileri çerçevesinde, politik alanın sirtlarına yerleştiği yükü hafifletmeye çalıştığını aktardım. Serdar o bölümde ses verdiğim görüşmecilerden biri olarak, yurt dışında politikadan, kutuplaşmadan, toplumsal kategorizasyonlardan azade bir yaşam beklentisine sahip. Türkiye’deki hayatında büyük bir yer kaplayan politik alandan uzaklaşıp kültürel alanda ikamet eden bir yaşam tasarlıyor. Daralan, çölleşen ve yeni bir söz söylemesine imkân vermeyen politik alandaki faillğe inancını kaybederken, tiyatro ve edebiyat gibi kendini gerçekleştirebileceği kültürel ifade alanlardaki bir varoluşa kayıyor. Israrla altını çizdiği kültürel üretim ve etkileşim vurgusu da failleşmeye olan özlemine ve hevesine tasdikliyor.

Caner bölümün başında bir aileye, düzenli bir yaşama sahip olmanın getirdiği hareket alanı darlığını göç kararı önündeki ciddi bir engel olarak nitelemişti. Öte yandan Caner’in göç etmeye yönelik en büyük arzusu da yine ailesinden, görüşme yaptığımız sırada iki yaşında olan oğlunun geleceğine dair planlarından müteşekkil:

Çocuğumun Türkiye’de kesinlikle devam etmesini istemiyorum bu koşullarda. Çocuğumun mutlaka uluslararası bir bağlantısının olmasını ve bir süre sonra ülkeden gitmesini istiyorum. Orada eğitim almasını istiyorum. Çünkü belli bu ülke bir yere kadar gelebilir. Sonra yine tıkanacak. İslam ülkelerinin hepsinin kaderi bu. İslam’ın çok güçlü yaşanıyor olmasından dolayı bir yere kadar gidebiliyorsun, bir yerden sonra tıkanıyor, kaçarı yok. (Caner, 36)

Çalışmanın hemen başında, “Eğitim” alt başlığında, görüşmeciler çocuk sahibi olmanın göç etme niyetlerinde belirleyici bir rol oynadığını dile getirmişti. O bölümde göç arzusunun gerekçelerinden biri olarak ele aldığımız konu bu kez karşımıza göç edilecek ülkeye dönük bir beklenti şeklinde çıkıyor. Caner, İslamileştiğini vurguladığı Türkiye’deki ideolojik ve kültürel yapı içerisinde oğlunun failleşme süreçlerinin engellerle karşılaşacağını; nitelikli bir eğitim alamayacağını öngörüyor. Bir başka ülkeye göç ederken çocuğunun hem varoluşu ve gelişimi sınırlanmaksızın bireysel özgürlük alanına hem de evrensel değerlerle biçimlenmiş bir sistem içerisinde eğitim hakkına kavuşmasını umut ediyor. Oğluna sunmayı arzuladığı politik, toplumsal, kültürel engeller

tarafından mümkün mertebe tökezletilmediği bir yaşam. Arda da gelecekte çocuk sahibi olması durumunda Türkiye’de büyümesini istemeyeceğini belirtiyor ve Avustralya vatandaşı kuzeninin yaşamını örnek göstererek neden yurt dışında bir yaşamı öncelediğini aktarıyor:

Ben çocuğumun burada büyümesini istemem. Gitsin yurt dışında eğitimini alsın. Orada büyüsün, orada insan gibi büyüsün. Orada başka bir dünya var. Benim kuzenim Avustralya vatandaşı, orada doğdu büyüdü. Geçen gün adamın canı sıkıldı, çıktı Londra’da yaşamaya başladı bir anda. Ben Londra’ya vize alıp gidemiyorum bile, adam vize vermiyor. O bir anda gitti orada yaşadı ve yaşıyor orada, bir hayat kurdu. Birazdan canı sıkılıp Hollanda’ya da gidebilir. Böyle bir pasaportu var adamın. Pasaportu var, özgüveni de var. Adam Avustralya’daki işini bırakıp Londra’ya gitti, orada yaşıyor, böyle bir özgüvenleri var yani, bizde yok. Dediğim gibi oradan sıkılırsa Belçika’ya geçer. Muhteşem bir hayat değil mi? Ben çocuğumun da aynı şekilde geçebilmesini istiyorum. (Arda, 31)

Caner’e benzer şekilde Arda da çocuğunun olması durumunda Türkiye’de büyümesi ve eğitim almasını tercih etmiyor. Caner’den farklı olarak ise Arda’da bir hareket, dolaşım ve ikamet özgürlüğü vurgusu dikkat çekiyor. Ulusal sınırlar tarafından engellenmeden hareket özgürlüğüne sahip olmak, bir bakıma sınırları aşarak özgürleşmek aslına bakılırsa sadece Arda’da değil, görüşmeciler arasında da son derece yaygın bir arzu. Kanımca bu arzu Türkiye’den göçmek isteyen; ancak bunu maddi yetersizlikler, istihdam olanaklarının kısıtlılığı, adaptasyon çekincesi, sevdikleri arkada bırakmamak gibi bin bir gerekçenin yanı sıra, göç hareketliliğinde göze kestirilen ABD’ye veya gelişmiş Avrupa ülkelerine özgürce seyahat edememekten besleniyor. Hatta yalnızca göç bağlamında değil, gerektiğinde seyahat etme amacıyla dahi çıkıp gitmek istemek ama bunu Arda’nın Avustralya vatandaşı kuzeni gibi elini kolunu sallayarak yapamamak, söz konusu ülkelerin iznine muhtaç bir ülkenin vatandaşı olmak bir tür tutsak psikolojisi ortaya çıkarıyor. Arda hareket, dolaşım ve ikamet özgürlüğünden yoksun haline serzenişte bulunurken çocuğunun gelişmiş ülkelerde yaşamıyla bu haklara kavuşmasını, kendisi gibi esir düşmemesini istiyor. Çocuğuna biçtiği yüksek standartlardaki bir yaşam ve nitelikli bir eğitimin yanı sıra, sıraladığımız özgürlükler ve haklarla donanması.

Gençlerin yurt dışındaki bir yaşamdan beklentilerini böylesine farklı içeriklerde sıralamak mümkün. Tartışmaya çağıracağımız bir diğer soru ise gençlerin göçe kalıcı mı yoksa geçici bir planlamayla yaklaştıkları. Göç etmeyi en büyük hayali olarak niteleyen Dilara ve görüşmemizin üstünden geçen yaklaşık bir yılın ardından yurt dışında doktora fırsatlarını araştıran Seda göç etmeleri durumunda bunun kalıcı olacağını belirtiyor:

Ben hiçbir zaman tek başıma gitmeyi düşünmedim, ben o cesarete sahip değilim. Ama mesela erkek arkadaşım, evliyse, hadi gidiyoruz derse yüzde yüz giderim yani. Ve yaşamaya gitmek bu, tamamen gitmek. Arada bir sadece ailemi görmeye gelirim. (Dilara, 27)

Şunu düşünüyorum artık, yapabileceğim şeyleri yurt dışındayken yaparım. Atıyorum mesela doktora yapmak istiyorum, burada değil, gerçekleştirmek istediğim şeyleri yurt dışında yaparım. Ya da eğer çok seviyorsam Türkiye'yi yurt dışından buraya doğru yardımcı olabilirim belki. Ama buradayken bir şeye yardımcı olma imkânı yok, çünkü sen iyi değilsin. Ondan gidersem temelli giderim ben, buraya dönmeye çalışmam. (Seda, 25)

Dilara ve Seda göç etmeleri durumunda Türkiye'ye öngörülebilir bir gelecekte dönmeyi tasarlamıyorlar. Dilara entegrasyon sürecinden çekindiğini açık yüreklilikle paylaşıyor, ancak gurbette kendisine destek olacak bir omuz bulduğu takdirde ailesini görmek dışında hiçbir koşulda Türkiye'ye adım atmayı planlamıyor. Seda da metin boyunca tartıştığımız faillik melekelerini ancak yurt dışında kazanabileceğini, buna bağlı olarak da muhtemel bir göç durumunda yaşamının gelecekteki dönemini tamamen yurt dışında geçireceğini ifade ediyor. Dilara ve Seda'nın aksine Arda ve Ece'nin yaklaşımı ise kalıcı bir içerikte gözüküyor:

Ben burayı çok seviyorum ya. Beni düşündüren şey şu: Şimdi yurt dışına gidip yaşarsın, ben gerçekten burayı çok seviyorum, çünkü yurt dışında şunu bulamayacağımı düşünüyorum. Mesela sosyal dil diye bir şey var ya, ben Türkçe konuşurken çok fazla soyutlama yapıyorum, hiç belki düzgün Türkçe konuşmuyor olabilirim ama burada böyle anlaşıyorum, böyle konuşmayı da seviyorum. Orada öyle konuşamayacağım ben, düz konuşacağım hep. En azından beş, altı sene düz konuşacağım onların ayarına gelebilene kadar. Bunu da bırakmak istemiyorum. Çok rahatım çünkü, her şeyim burada. Ona göre insanlar var etrafta. Biraz insanın da gözü korkuyor işte. Vazgeçmem ben, gitsem de geri dönmek isterim bir şekilde. (Arda, 31)

Öyle ya da böyle burada doğdun büyüdün, bir bağın var. Bir şeyleri mutlaka özleyeceksin. O noktada gittiğim yerde neyi yaşarım ve dönmek ister miyim bilmiyorum. Gittikten sonra belki özleyeceğim ve dönmek isteyeceğim. Çünkü burada ailem var, arkadaş ortamım var, öyle ya da böyle ülkenin geneline ait hissetmiyorum desem de belli başlı bağ kurduğum insanlar var. (Ece, 28)

Neden başka bir ülkede temelli bir yaşamı tasarlamadığını paylaşırken Arda'yı en çok düşündüren olgu sosyal dil. Anadilin nimetlerini ve konforunu yitirip yabancı bir dile mahkûm sürdüreceği bir hayatta sosyal iletişiminin ve dolayısıyla sosyal ilişkilerinin niteliğinin tırpanlanacağını, kendisini ifade ederken noksanlaşacağını ve bunun hayatında bir fakirleşme yaratacağını öngörüyor. Seda'nın yurt dışından öncelikli beklentisinin sosyal iletişimin yeniden tesisi olduğuna kulak vermiştik; buradaysa Arda, dil bariyeri nedeniyle, Türkiye'de sahip olduğu sosyal iletişimi yurt dışında koruyamayacağını

düşünüyor. Ayrıyeten Türkiye'ye dönük sevgisinin de kendisini bir gün yeniden memlekete geri çağıracağı ve getireceği inancında. Kimi gençler toplumsal aidiyet bağındaki daimi kopuşu göçe niyet etmelerindeki önemli bir unsur olarak işaretleyedursun, Arda, göç arzusu son derece yüksek olmasına karşın, muhafaza ettiği o bağ nedeniyle yurt dışında daimi bir yaşamı mümkün görmüyor. Ece ise belki Arda'ninkine benzer bir toplumsal aidiyet bağından değil; ama sevdikleriyle arasındaki ilişkiyi öne çıkarır bir kişisel bağdan hareketle uzun vadeli bir göç seçeneğini bugünden bakınca aklına getirmiyor. Gidişinin geçici mi yoksa kalıcı mı olacağını biraz da göç etmesi halindeki şartların belirleyeceğini öngörüyor; ama yakınlarının varlığını dillendirirken, özlem duygusunu vurgularken yüzü geri dönmeye eğilimli bir göç geleceğine bakıyor.

4. 3. GÜNCEL GÖÇ HAREKETLİLİĞİNİN TÜRKİYE'NİN GÖÇ TARİHİNDEKİ YERİ

Göçten beklenenler ve göçün geleceğine dair tasarıların ardından bu bölüm içerisinde son bir konuyu, bugünkü göç hareketliliğinin Türkiye'nin göç tarihindeki yerini anlamaya çalışalım. Bugünkü göç arzusunun diğer göç hareketlilikleriyle hangi bakımlardan benzeştiğini hangi bakımlardan ayrıştığını ortaya koyalım. Ancak bunu yaparken sadece bu bölümde aldığımız beklentiler ve tasarılarla sınırlı kalmadan çalışmanın ana sorunsalı olan göç arzusunun nedenleri ve gelişimini de tartışmaya çağıralım. Böylece nedenler, beklentiler ve tasarılar ışığında söz konusu arzunun geçmişini, bugününü ve geleceğini ele alarak bir değerlendirmeye girişelim. Ancak bu değerlendirmeye girmeden önce son bir şerh düşmeyi yerinde buluyorum: Bu çalışma göçün karakteri ve göç tarihindeki yerine odaklanan bir çalışma değil. Dolayısıyla bu iki soruyu cevaplama noktasında yeterince mahir de değil. Bu yönde bir çaba şüphesiz hem göç literatürünün doğrudan kendisine bakmayı hem de sadece göç arzusu duyan değil, fakat göç hareketliliğini tamamlayarak yaşamlarını başka ülkelere taşımış görüşmecileri çağırır. Benim girişimim ise sınırlı bir veriyle birtakım çıkarımlar yapmaktan öteye gitmeyecek, yalnızca tartışmaya küçük de olsa bir katkı sağlama amacı güdecektir.

Güncel göç arzusunun ve hareketliliğinin, işgücü göçü, politik mültecilik ve beyin göçü gibi Türkiye tarihinde yer etmiş göç türleri içerisinde, en az benzeşim gösterdiği göç

biçimi kuvvetle muhtemel işgücü göçü. Hatırlarsak, Abadan-Unat'ın belirttiği üzere (2002, ss. 42-44), 1960'lı yıllardan başlayarak Türkiye'den Almanya'ya giden işçilerin öncelikli hedefi yüksek ücret ve yapılacak birikimlerle memlekete dönerek iş sahibi olmaktı. Almanya'nın yaşadığı ekonomik büyümeyle birlikte kalifiye olmayan işler için işçi talebinde bulunması, Türkiye'nin ise ekonomik bunalımla birlikte ciddi bir işsizlik sorunuyla yüzleşmesi bu göçü mümkün kılmıştı (İçduygu ve diğerleri, 2009, ss. 181-182) Ayrıca göç eden yurttaş profili de kentten olduğu kadar kırsaldan da beslenen; duvarcılık, matbaacılık, marangozluk gibi el emeğine dayalı işlerde istihdam edilen bir profildeydi (Toksöz, 2006, s. 219). Bugünün göç arzusu taşıyan görüşmecilerine döndüğümüzde ise orta sınıf mensubu, kentli, tahsilli, ağırlıklı hizmet sektöründe çalışan kesimlerle karşılaşıyoruz. Dolayısıyla profil bakımından iki grup arasında ciddi farklılıklar olduğu su götürmez bir gerçek. Aynı zamanda göçün hedefleri bakımından da büyük bir ayrışmadan bahsetmek mümkün. 60'larda yaşanan göçün aksine bugünün gençleri işsizlik kaynaklı geçim derdi sıkıntısıyla, ekonomik beklentiyle, daha yüksek ücret ümidiyle göç arzusu taşıyor. Onların hedefleri ve beklentileri daha dingin bir siyasal ortam, daha huzurlu bir toplumsal yaşam, daha nitelikli bir eğitim gibi sosyopolitik ve sosyokültürel kavşaklarda kesişiyor. Ayrıca işgücü göçünün 1961'de imzalanan bir anlaşmayla yürürlüğe konduğunu; dolayısıyla sürecin çizilen hukuki çerçevede içerisinde resmi kurumlarca yürütüldüğünü, baştan sona devletler tarafından düzenlenen bir içerikte karşımıza çıktığını söyleyebiliriz. Bugünkü göç hareketliliğinde ise devletler sürece müdahil olmazken tamamıyla kişisel girişimler rol oynuyor. Tüm bu hususların ışıklandırdığı tabloda, bugünkü göç hareketliliği, üç hareketlilik içerisinde en az Batı Avrupa ülkelerine akan işgücü göçü hareketliliğinden izler taşıyor. Benzerlik görebileceğimiz tek nokta ise, dedelerinin kalifiye olmayan işlerde çalışması gibi, bugünün gençlerinin de, Serdar ve Barış'ın ifadelerini hatırlarsak, yalnızca refah ülkelerinde bir yaşam uğruna kalifiye olmayan işlerde çalışmayı kabul edebilmesi.

70'lerde başlayan, ancak 12 Eylül sonrası büyük bir patlama gösteren iltica göçünün öznesi ise çoğunlukla siyasal kimliğe sahip sol hareket mensuplarıydı. Göç, siyasi baskılar, politik cinayetler, katliamlar (Erkiner, 2002); ama özellikle de darbe hukukuna bağlı cezalar ve insan hakları suistimalleri sonucunda artış göstermişti (Danış, 2004, s. 220). Çoğunlukla göç arzusu taşıyan bu çalışmanın görüşmecileri ise Gezi'yle birlikte politize olmuş; ancak 68 kuşağının aksine ne birer politik faile dönüşmüş ne de

mevzubahis politizasyon kıvılcımını örgütlü bir harekette büyütebilmiş gençler. Yurt dışında bir yaşam niyetlerinde ardı ardına aldıkları siyasi mağlubiyetler ve bu mağlubiyetlerin tetiklediği bir ebedi yenilmişlik hissi, kutuplaştırarak ve “biz-onlar” dikotomosine hapsederek siyaset yapan bir iktidar karşısında azınlık duygusuna savrulmaları, politik ifade kanallarının tıkanıp fark ederek toplumsal mücadele olgusuna dair inançlarını kaybetmeleri gibi siyasal alana dair veya siyasal alandan türeyen dertlerinin payı yadsınabilir değil şüphesiz. Dolayısıyla politik iklimin her iki göç hareketliliğinde de belirleyici bir rol oynadığını ifade edebiliriz. Ancak 80’lerdeki iltica göçünden bahsettiğimiz zaman can havliyle, kelimenin gerçek anlamıyla hayatta kalmak veya en iyi ihtimalle hapisane parmaklıklarının ardına düşmemek adına gerçekleştirilmiş bir göçten bahsediyoruz. Bugünün otoriterleşen AKP iktidarı ise toplumsal muhalefeti politik alandan silmek için her türlü imkânı seferber etse de, göç arzusunun lokomotifini siyaset ve/veya hukuk mekanizmalarından canını kurtarmak hattında seyretmiyor. 80’lerdeki gibi salt bir politik harbin ardından savaş alanından yaralı bir şekilde uzaklaşmaya benzemiyor ve aynı yoğunluğu taşıyor. Bunun tek istisnası olarak bombalı saldırılara bir parantez açabiliriz; o dönemi yaşamış gençler de şüphesiz nefes almayı sürdürebilmek için terk-i diyar etmek istiyorlar. Ama iltica hareketliliğine kıyasla, yoğunluk ve gençlik profilleri farkına ek olarak, bugünün Türkiye’inde politik alandaki çatışma hali aynı zamanda toplumsal alandaki bir yaşam tarzı gerilimi olarak cereyan ediyor veya görüşmeciler ifadelerinde sıklıkla bir toplumsal aidiyet mefhumunun yitiminden bahsediyor. Dolayısıyla söz konusu çatışma siyasal olduğu kadar toplumsal bir hatta da sürüyor. Bu bakımdan bugünün gençlerini göçe yönelten sebepler daha geniş bir yelpazede, daha farklı alanlarda işliyor ve 68 kuşağının Avrupa ülkelerine iltica ederken sahip olduğu beklentilerden ayrılan beklentiler taşıyor.

Medyada, kimi gazeteciler ve farklı alanlardaki uzman isimler tarafından, bugünkü göç hareketliliğini beyin göçü kapsamında ele almak son derece popüler bir yaklaşım. Fakat hem görüşmeler boyunca dinlediğim ve sayfalar boyunca aktardığım göç arzusunun duyulmasına yol açan gerekçeler hem de Serdar, Caner, Barış tarafından bölümün başında hatları çizilen ve gençlerin yaklaşımının da genel bir panoramasını sunan tablo ışığında, bugün yaşanan göç hareketliliğini beyin göçü olarak tanımlamakta zorlanıyorum. Önceki sayfalarda Toksöz’den (2006, s. 226) aktardığım üzere, beyin göçü, yaşanan ülkedeki ekonomik ve mali sorunlar, işsizlik ve istihdam yetersizlikleri, çalışma koşullarının

yetersizliği ve siyasi istikrarsızlıklarla birlikte göç edilen ülkedeki elverişli çalışma ortamları, kariyer ve ücret imkânları, yaşam tarzı türünden dinamiklere bağlı olarak tarif edilebilecek bir göç türü. Alanında uzmanlaşmış, yetenekli, vasıflı, iyi eğitilmiş kişiler; 90'lardan itibaren de özellikle araştırmacı ya da üniversite öğrencileri tarafından harekete geçirilirken ekonomik, mesleki ve eğitime dair kaygıların, imkânların, hedeflerin tesir ettiği bir göç biçimi (Kurtsal, 2011, s. 68).

Beyin göçü deneyiminin aktörleriyle bu çalışma kapsamındaki görüşmecilere baktığımız zaman benzerlikler bulmak mümkün. Her ikisi de büyük ölçüde tahsilli, orta sınıf mensubu, mesleki anlamda nitelikli kesimler. Hakeza daha nitelikli ve elverişli bir eğitim vurgusu da müşterek. Seda gibi yüksek eğitimini ancak refah ülkelerinde mümkün gören görüşmeciler olduğu gibi, Caner veya Pınar gibi çocuklarının yurt dışında eğitim almasını göç motivasyonları arasında sayan görüşmeciler de mevcut. Ancak benzerlikler olduğu kadar farklılıklar da, özellikle göçün gerekçeleri ve hedefleri bakımından farklılıklar da son derece yoğun. En önemlisi Türkiye'de son yıllarda duyulan göç arzusu kesinlikle ve kesinlikle ekonomik gerekçeler ya da mesleki kaygılar, imkânlar veya hedeflerle büyümüyor. Şüphesiz Caner gibi sosyoekonomik pozisyonundan geri adım atmak istemeyen görüşmeciler mevcut; ancak onlar dahi göç arzularını ne Türkiye'deki yetersiz ekonomik şartlar veya çalışmaya koşullarıyla açıklıyor ne de yurt dışında gelişim gösterecek bir ekonomik veya mesleki beklentiye endeksliyorlar. Sadece sosyopolitik ve sosyokültürel alanlarda kazanım ve iyileşme hedeflerken sosyoekonomik olarak da kayıp yaşamak istemiyorlar. Öte yandan, Serdar ve Barış gibi gençler ise, sosyopolitik ve sosyokültürel kazanımlar için sosyoekonomik durumlarındaki bir kaybı rahatlıkla masaya sürebiliyorlar. Önceliklerini ve beklentilerini ekonomik kaygıları değil; toplumsal, politik, duygusal kaygıları belirliyor. Dolayısıyla, yurt dışındaki bir yaşam için ekonomik ve/veya mesleki kayıpları sineye çekebilmeleriyle, ekonomik standartları veya çalışma koşulları göç edilen ülkede iyileşme göstermesi beklenen beyin göçü olgusundan tamamen uzaklaşan bir içerik sunuyorlar. Bugün yaşanan göç hareketliliğinde beyin göçü olgusuyla temas noktaları bulmak mümkün; ancak iki göç deneyimini eşlemek, şahsında, ezbere ve derinleşemeyen bir okuma intibasını bırakıyor. Politik, toplumsal ve kültürel gerekçeler ile beklentileri dışarıda bırakıyor; konuyu kavramayı imkânsız hale getiren bir analize kapı aralıyor.

SONUÇ

Bu çalışma AKP iktidarı süresince yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümü; bu dönüşüm karşısında seküler kesimin ürettiği duygusal, kültürel ve politik refleksleri ve son yıllarda yükselen göç arzusunu ele alıyor. Bir dönüşümden bahsettik; fakat resmi olarak 2002 yılında başlasa da, AKP iktidarının ilk yıllarında çok büyük toplumsal dönüşümlere ve yapısal değişikliklere tanıklık edildiğini söylemek kolay değil. O yıllarda henüz pozisyonunu koruma ihtiyacında olan parti –laik ve seküler rejimin kurumları, Avrupa Birliği ve farklı toplumsal kesimlere muhtaç olması nedeniyle- sonraki iktidar dönemlerinde çok daha fütursuzca sergileyeceği İslami ve muhafazakâr politikalarını henüz hayata geçirmemektedir (Ateş, 2017, ss. 115-116). Milli Selamet Partisi ile Refah Partisi'nin deneyimlerinden ders alarak Milli Görüş çizgisinden ayrılarak sistemle barışık bir pozisyon benimsemektedir (Doğanay, 2007, s. 68). Gelgelelim 2007 seçimleriyle başlayan dönemde bu anlatı tuzla buz olur. AKP İslamlaşan ve muhafazakârlaşan bir parti kimliğine bürünür; muhafazakârlaşma söylemi ve politikaları topluma muazzam bir tazyikle yansıtılır (Ateş, 2017, s. 116).

Mevzubahis muhafazakârlaşma politikalarının doğrudan izlenebileceği alanlardan biri kurumsal eğitim alanı. Parti 2002 seçimlerine girerken -İmam Hatiplilere uygulanan katsayı dezavantajı ve başörtüsü yasağının kaldırılması olmak üzere- yalnızca iki tane İslami içerikli vaade sahiptir (Kaya, 2015, s. 55). Ancak ilerleyen yıllarda, inanç özgürlüğü temelli vaatlerden şaşarak, İslami ve muhafazakâr bir neslin yetiştirilmesi hedef seçilir. 4+4+4 eğitim sistemi ve en yakın okul uygulamasıyla İmam Hatipler, "Asım'ın Nesli"nin, "Fatih'in Nesli"nin yetişeceği Türkiye'nin gözbebeği okul mertebesine yükseltilir. Buna müteakip MEB bir yandan yeni açılacak okullarda abdesthane ve mescit gibi unsurları şart koşuyor; bir yandan da müfredat değişiklikleriyle bilimsellikten koparak İslami yörengeye yerleşen bir eğitim sistemini yerleşikleştiriyordur. Dolayısıyla, çocuklu veya eğitimci görüşmecilerin ifadelerinde de okullar hem yeni ideolojinin ve rejimin en hilafsız görünümünü sunduğu alan olarak mimleniyor; hem de okulların artık AKP'nin propaganda fabrikası haline geldiği ve ideolojinin neferlerini imal etmeye güdümlendiğini açığa çıkarıyor. Nitekim görüşmeciler de göç arzusu duyma sebepleri olarak, kurumsal ve yapısal düzlemde İslami referanslar ve öğretilerle inşa edilirken, pekâlâ eğitim kademesinde muhafazakârlaşmayı

gösteriyor. Paralel olarak çocuklu veya çocuk sahibi olmayı düşünen gençler, bilimsel, özgürlükçü, seküler bir eğitimi yurt dışından beklentiler listesinin en üst sırasına da koyabiliyor.

Muhafazakâr ideolojinin, öğrenciler ile birlikte, güdümlendiği başlıca toplumsal grup ise kadınlar. AKP iktidarının cinsiyet rejimi erkeklerden ziyade kadınları muhatap alıyor, kadınların yaşamına ve bedenine odaklanıyor, onların hayatlarında somut karşılıklar üretiyor. Muhafazakâr cinsellik söylemi ve politikaları, bu söylemin ve politikaların toplumsal faillerde de karşılık bulmasıyla, mizojini, kadına şiddet, cinsel saldırı gibi görünümde cisimleşiyor. Kadın görüşmeciler meşru kadınlık hallerini belirleyen toplumsal cinsiyet rolleri “annelik” ile “bacılık”a hapsedilirken, cinsel şiddet ve saldırı tehdidi her daim başlarının üzerinde salınırken muazzam bir korku ve endişe duyuyorlar. Ayrıyeten cezasızlık politikalarından şikâyet eder ve her türlü cinsel saldırının, şiddet vakasının ve hatta mizojininin müsebbibi olarak damgalanırken, bir tür vazgeçme ve uyumlanma stratejisine mecbur kalıyorlar. Cinsel tacize, tecavüze ve şiddete maruz kalmamak için makbul bir kadınlığa ve yeğlenen bir kadınlık performansına mahkûm edildiklerini anlatıyor; muhafazakâr toplumun ve ataerkil cinsiyet rejiminin kaidelerini gözetmek zorunda olduklarını itiraf ediyorlar. Artık etek giymekten çekiniyor veya taciz edildiklerinde sorumlu ilan edilmemek için rujlarını silme ihtiyacı hissediyorlar. Bu uyumlanma ve vazgeçme stratejisi ise kadınları belirli tipte varoluşlara itiyor, faillik kaybına sebep oluyor ve bir başka ülkede özgürce yaşayacakları bir hayata kavuşmayı arzulatıyor.

Dinin siyasallaştığı vurgusu ve İslamiyet’in seküler cenahın duygu mevsiminin müsebbibi olarak gösterilmesi de görüşmeciler arasında yaygın. Buna göre hem üst siyaset alanında politika yaparken hem de toplumsal yaşam biçimlendirilirken İslami referans ve öğretilere başvurulmasından şikâyet ediliyor. Gündelik dini pratiğin siyasallaştığı vurgusuyla birlikte, din artık siyasal ve toplumsal bir örgütlenme aracı olarak gösteriliyor. İktidarın meşruiyetini dünyevi değil; ancak İslami bir referansla göklerden alması ve 15 Temmuz’da sokağa çıkma çağrısından demokrasi mitinglerine uzanan süreçte din ve siyaset alanının simbiyotik bir ilişki görünümü arz etmesi ülkede yaşanan makro dönüşümün nişanelerinden. Seküler gençler ayrıca, dünyada herhangi bir gelişmiş İslam ülkesi olmadığı yorumunu yaparken, Türkiye’nin bugünkü entelektüel ve

kültürel fakirliğinin sebebi olarak da İslamiyet'i gösteriyor; Türkiye bir İslam ülkesi olarak kaldığı sürece beklentilerini karşılayamayacağını belirtiyor.

Türkiye'de yaşanan dönüşümün ikinci sacayağı ise kutuplaş(tır)ma politikalarında beliriyor. Türkiye toplumundaki laik/seküler/Batılı ve muhafazakâr/İslamcı/Doğulu kutuplaşmasının ve dikotomik toplumsal yapının kökenini Osmanlı'ya kadar takip etmek mümkün olsa da, kutuplaşmanın AKP'ye özgün bir boyutu da ayrıca mevcut. Buna göre AKP kutuplaşmayı politik bir enstrüman olarak kullanıyor ve alevi harladıkça harlayarak en tepeye ulaştırmaya çalışıyor. Özellikle 2010'lu yıllardan, adeta bir ilam sayabileceğimiz “Bitaraf olan bertaraf olur” tehdidinden ve Gezi sırasında toplumu tamamen birbirine antagonist algılayan okumadan bu yana AKP kitlelerini konsolide etmeye dayanarak, toplumu “biz ve onlar” şeklinde kategorize ederek, politikayı “dost-düşman” ikiliğinden temellendirerek örgütlüyor.

AKP'nin söz konusu politika yapma biçimi, bekleneceği üzere, toplumda kültürel ve politik ayrışmalara sebebiyet veriyor. “Öteki”nin varlığını şart koşarak ve her daim körükleyerek düşünmeye zorlayan bu zihin yapısı, hem seküler hem muhafazakâr grupların algılarını ve yargılarını keskinleştiriyor. Görüşmeci gençlerin ifadeleri de, sekülerlerin, “biz-onlar” dikotomosine dayalı sosyal kategorizasyon anlatısını benimsediklerini ve üst siyaset alanından boca edilen kutuplaşma söylemine angaje olduklarını gösteriyor. Sekülerler, muhafazakâr cenahı belirli kalıp yargılarla tanımlayıp kimliklendirirken hem hasmına yönelik bir anlam örüntüsü inşa ediyor hem de aradaki sınırları belirginleştirerek kendine dönük bir kimlik anlatısı kuruyor ya da var olan anlatıyı güçlendiriyor. Yürütülen etiketleme/damgalama stratejisiyle AKP kitleleri zihinsel olarak yetersiz, entelektüel olarak geri, düşünme melekesinden yoksun, cahil veya düşünme melekesini kullanabiliyorsa dahi –İslamiyet'in çağlar öncesine ait öğretisiyle hareket ettiği vurgulanarak- geri kafalı, çağdışı düşünceli, arkaik zihin yapısına sahip bir kesim olarak okunuyor. Sekülerler, muhafazakâr kesime kaybettiği iktidarın ve toplumsal hiyerarşideki yeni konumunun yarattığı şoku, nefret ve düşmanlık üreterek telafi etmeye çalışıyor. Yetersizlik ve eksiklik vurgusuyla muhafazakâr kesimi aşağılayan etiketleme/damgalama stratejisi, aslında, kendi özgüvenini tamir etmenin bir yolu olarak da işlerken aynı zamanda ayrımcı bir içeriği ve nefret söylemini çoğaltıyor.

Kutuplaşma sonucunda üretilen algılar ve yargılar, seküler ve muhafazakâr yurttaşlar arasındaki yakın ilişkilere de sirayet ediyor. Aile veya arkadaşlık gibi mikro ilişkiler dahi sosyal mesafenin arttığı, diyalog imkânının ve iletişimin sınırlandığı, etkileşimlerin her an çatışma halini alabildiği bir manzara resmediyor. Üst siyaset alanında dinmeyen tansiyon, süreklilik içeren siyasal ve toplumsal olaylar ile gündelik aşırı politizasyonun gölgesinde radikalleşen politik kimlikler, kişilerarası iletişimin ve ilişkilerin en büyük belirleyeni haline geliyor. Bugün itibariyle seküler ve muhafazakâr cepheleşmesinin etkisinden kurtulabilen bir ilişki bulmak istisnai. Yıllarca sürmüş arkadaşlıklar da, bir baba kız ilişkisi de kutuplaşmanın toksik etkilerinden sıyrılamıyor. Özellikle aile ilişkileri ayrı bir parantez açmaya değer bir görünüm sunuyor. Farklı politik tercihlere sahip bir ailede ev politik bir mücadele sahasına dönüşebiliyor; daha vahimi çatışmanın kutupları birbirlerini bir aile ferdi olarak, yani bir baba veya evlattan ziyade karşı politik kutba aidiyetiyle anlamlandırabiliyor. Sevgi ve saygıyla kurulması beklenen aile içi ilişkiler cepheleşmenin belirleyiciliğinde nefrete ve düşmanlığa savrulabiliyor; fiziksel şiddete evrilmeye meyyal hale gelebiliyor. Taraflar, tahribatı yüksek bu durumla başa çıkmak için ise, bir tür çatışmadan kaçınma stratejisi uyguluyor; kontrolden çıkma potansiyeli taşıyan bir siyasal tartışmaya girmektense sessizliğe gömülüyor ve politika konuşmaktan veya birlikte haber bülteni izlemekten kaçınıyorlar. Gerilimlerini, çatışmalarını ve kutuplaşmalarını politik ve kültürel kimliklerini saklayarak, baskılayarak huzura erdirmeyi deniyorlar.

Her ne kadar söz konusu karşılaşmalar gerilim ve düşmanca duygulanımlarla yüklü bir içerikte cereyan etse de, bugün itibariyle seküler ve muhafazakâr kesim arasındaki dinamiği anlamak için karşılaşmaların varlığından ziyade yokluğuna bakmak gerekiyor. Seküler gençler muhafazakâr cenahtan kişilerle temastan bilhassa kaçındıklarını, sosyalizasyon süreçlerinde bu yönde bilinçli bir çaba sarf ettiklerini dile getiriyor. Sosyal dışlamaya dayalı seküler zihin yapısı AKP kitlesiyle ilişki kurmamaya, etkileşime girmemeye, aynı kamusal alanı paylaşmamaya özen gösteriyor. Kimlikler arası temastaki geçirgenliğin zayıfladığı ve araya kalın duvarların örüldüğü bir toplumsal ilişkiler dikotomosi betimleniyor. “Kurtarılmış çevre” anlatısı da, bu bağlamda, muhafazakârlardan “arındırılmış”, yalnızca yakın politik ve kültürel kimlik ile habitusa sahip homojen bir çevreyi tanımlamak için kullanılıyor. Kurtarılmış çevre anlatısına eklenen bir diğer anlatı ise kurtarılmış mekân anlatısı. Benzer şekilde muhafazakâr

kesimden “sterilizasyonu” tarif edilen mekânsal kutuplaşma anlatısı, Ankara’ya ağırlıklı Çankaya, bir parça da Yenimahalle ekseninde olmak üzere şehrin geri kalanından sembolik sınırlarla ayırıyor. Bu korunaklı ve steril alanlar bir yandan “bizlik” üzerinden bir homojenleşme üretirken bir yandan da “öteki”nin istenmeyen varlığına karşı bir sığınak işlevi görüyor.

AKP iktidarı aynı zamanda Türkiye’nin siyasal ve toplumsal yaşantısında merkez-çevre ilişkilerinin dönüşümüne giden kapıyı aralıyor. Aslına bakılırsa, Cumhuriyet Devrimiyle birlikte siyasal ve toplumsal merkez laik-seküler bir karakter kazanmış ve bu yapı AKP’nin ilk iktidar dönemini de kapsayacak şekilde varlığını sürdürmüştü. Ancak 2007 sonrası dönemde ordunun ve yüksek yargının egemenliğini kıran parti merkezi ele geçiriyor ve kendi değerlerini merkeze taşımaya başlıyor. Merkezin kaybedilmesinin ve çevre değerlerin merkeze taşınmasının seküler tabanda yarattığı ise özgün bir duygu durumu. Sekülerler merkezi yitirip çevreye sürüklenirken kendilerini toplum içerisindeki ve “çoğunluk” karşısındaki “azınlık” olarak konumlıyor. Azınlık duyumsaması ise biri dışlanma ve mağduriyet hissi; diğeri korkuyla varlığını tehdit altında görme yönünde iki katmanlı olarak karşımıza çıkıyor.

Farklı politik kimliklere sahip gençler arasında çok geniş bir spektrumda ortaya çıkan azınlıklaşma duyumsaması, kurumsal sosyal dışlama ve ötekileştirme pratiklerinden kök alıyor. Kutuplaşma politikaları çerçevesinde AKP’nin millet kurgusuna dâhil edilmeyen sekülerler, kendilerini toplumdaki dışlanmış hissederken mağduriyet algısı büyütüyorlar. Eşitsiz toplumsal yapı ve ilişkiler içerisinde daha düşük bir vatandaşlık statüsüne reva görülürken, merkezin değerlerini paylaşmadıkları ölçüde kendilerini dışlanmaya, baskıya, müdahaleye açık işaretliyorlar; bunu takiben de “çoğunluk” tarafından uygulamaya konacak ve canlarına dahi kast edebilecek bir şiddetin korkusu ve endişesiyle yaşıyorlar. Korku ve endişenin nedeni üst siyaset alanından aktarılan rövanşist hınç söyleminin toplumda karşılık bulması ve türlü saldırı vakalarıyla deneyimlenmesinde yatıyor. Azınlık duyumsamasının en derin hissedildiği uğrak ise hiç şüphesiz ki 15 Temmuz. Görüşmeciler, 15 Temmuz’da kamusal alanın AKP kitesince domine edilmesinin bir sonucu olarak, yaşam alanlarını işgal edilmiş algılıyor, “kurtarılmış alanları”ndaki korunaklı yapıyı tarumar edilir görüyor. AKP’yi ve AKP kitesini merkezde en güçlü ve özgüvenli haliyle kavrayan; kendisi habitatında dahi savunmasız bir şekilde toplumun ötekisi ve azınlığı. Bununla birlikte, muhafazakâr kesimin gücü ve

azameti karşısında ülkeyi ve toplumu tanıyamazken yabancılaşıyor ve yabancılaşmaya da bir tür tekinsizlik hissi eşlik ediyor. Köprüdeki şiddet vakalarıyla, Kızılay'da zikir görüntüleriyle ya da doğrudan kendi deneyimleriyle 15 Temmuz'da ilk kez varlığını fark ettiği kitlenin rahatlıkla radikalleşebileceğine hüküm getiriyor ve toplumun yeni bir yüzüyle tanışırken varlığını tekinsizlik içerisinde algılıyor. Merkezden uzaklaşmış azınlık sekülerler artık kuşatılmışlık içerisinde aynaya bakarken yaşamını Yeni Türkiye'nin çoğunluğunun insafında görüyor.

Şimdiye dek Türkiye'de muhafazakârlaşma ve kutuplaşma hattında yaşanan dönüşümü aktarırken AKP'nin ve muhafazakâr kitlenin hepten etken, seküler kesimin ise tamamen edilgen betimlendiği bir tablo sunmuş olabilirim. Öte yandan AKP ve devlet aygıtı ile seküler toplum arasındaki ilişkilene elbette böylesine pürüzsüz ve itaatkâr bir içerikte tebarüz etmiyor, rahatsızlıklar ve huzursuzluklar örgütlenen direniş ve itiraz hallerinde açığa çıkıyordur. Seküler kesim, Cumhuriyet mitingleriyle başlayarak, AKP'nin muhafazakâr ve otoriter istikametine farklı uğraklarda ses yükseltiyor ve karşı koyma girişimleri örgütlüyordur. Söz konusu girişimlerin en kitleseli ise muhalif gençlerin AKP iktidarı süresince en yoğun umutla göndikleri moment sayabileceğimiz Gezi direnişidir. Gençler Gezi'yle birlikte varsaydıkları ölçüde azınlıklaşmamış olduklarını fark eder ve kavuştıkları kolektiviteyle özgüven kazanırken; Gezi'yi önceleyen yılların mağlup, bozguncu, yılgın duygu mevsimini ters yüz ederek kendilerini ilk kez değiştirmeye ve dönüştürmeye muktedir failer olarak algılıyordur. O kısa periyotta düşüncelerini, arzularını, taleplerini yaşama enjekte etmek veya rahatsızlıklarına, hoşnutsuzluklarına, mutsuzluklarına deva bulmak amacıyla harekete geçiyor, irade gösteriyor ve nitekim failleşiyorlardır. Artık AKP iktidarının, politikalarının ve söyleminin çeşitli dış dinamiklerce zayıflatılmasını bekleyen bir kesim değil; değişim ve dönüşüme bizzat elleriyle soyunan öznelerdir.

Gezi'nin umutla başlayan günlerinin yolu ise hayal kırıklığı ve umutsuzlukla kesilir. Hem iktidarın diyalog ve uzlaşım imkânını namümkün kılan otoriter ve buyurgan söylemi hem de direnişin son derece orantısız devlet şiddeti ve hiddetiyle bastırılması gençlerde kolektivite duyumsamasının yitirilmesine, kamusal alan aktivizmine inancın sönümlenmesine, failik kuvvetinin erimesine ve derin bir korkuya saplanıp kalınmasına yol açar. Seküler kesim, canına dahi kast edebilecek raddede gözünü karartan cezalandırma politikalarından ürkererek, kamusal alanı mesken tutan her türlü politik

aktivizm pratiğini hayatından çıkarır. Benzer şekilde Gezi'yi takip eden dönemde de, artan denetimin, gözetimin, baskının ve şiddet düzeyinin bir sonucu olarak gençler, korku ve endişeye bulanmış öznellikler edinmekte, sokaktan filizlenecek mücadele repertuarına inanç beslememekte, iktidara karşı itaatkâr ve tamahkâr bir pozisyon benimsemektedir. Gezi'de bile karşılık üretmediyse mücadele etmek hepten nafiledir. Böylece gençler devletin azameti, cezalandırma politikaları ve şiddet tatbiki karşısında, sinik, yılgın ve bozguncu bir tutuma savrulur. Gençler göç arzularını büyütmeden önce huzursuzluklarını ve taleplerini direnerek seslendirir; ancak nihayetinde ne sesine ne de talebine karşılık alamayacağını ve kazanım sağlamayacağını idrak eder.

Gezi kabilinden bir kamusal alan direnişinin otoriter söylemle karşılanması ve ağır devlet şiddetiyle cezalandırılması sonrası kolektif muhalif mücadele seçimler alanına sürüklenir. Gezi seküler kesimde büyük hayal kırıklığı ve umutsuzluk yaratır şüphesiz; buna karşın, yasal ve kurumsal devlet yapısının varlığında AKP'nin seçimlerde elde edilecek bir kazanımı geçersiz kılamayacağı inancı, kolektif umudun ve mücadelenin yeniden örgütlenmesini mümkün kılar. Sivil inisiyatif Gezi sonrasındaki ilk kez 2014'teki yerel seçimlerde örgütlenmeye başlar; 7 Haziran 2015'teki genel seçimde de ilk meyvesini verir. 7 Haziran hem görüşmeler sırasında -Gezi'yle birlikte- en yüksek umutla söz edilen moment hem de Gezi'den sonraki en güçlü toplumsal itiraz ve mücadele eşiğidir. Bir yandan AKP'nin iktidarı koalisyon ortaklarıyla paylaşma mecburiyetinde mukteditliğinin ve otoriter politikalarının frenlenmesi; bir diğer yandan da yürütülen mücadelenin – Gezi'nin aksine- buharlaşmayıp kazanım sağlaması sekülerlerde özgüven tesis ediyor ve siyasal alana dâhiliyeleri anlamına geliyordur. Ancak tarih tekerrür ederken umudun yerini katliamlar ve ülke çapında yaşanan çatışmalarla zifiri bir karanlık alacaktır.

Takip eden dönemde sandıktaki mücadelenin ve iradenin kimi zaman bombalı saldırıların rejimin bekası için işlevselleşmesiyle kimi zaman hile ve usulsüzlüklerle kimi zaman da özerkliğini tümüyle yitirmiş yargı mekanizmalarıyla etkisiz kılındığı yönünde gelişen güvensiz ve şüpheli kanaat, yalnızca sokak aktivizminin değil; fakat mücadelenin her biçiminin her anlamda imkânsızlaştığı fikrinin seküler cenahta kitleselleşmesine yol açar. Seküler kesimin ortaya koyduğu irade iktidarın daha kuvvetli mekanizmalarınca massedilmeye yazgılı okunur. Bozgunculuğun ve paralizasyonun etkisindeki gençler faillik gücünü örgütleyemez hale gelir. Başta 1 Kasım olmak üzere seçimleri kaybetmenin doğrudan sonuçlarını da küçümsemek gerek; ancak 30 Mart 2014 Ankara yerel

seçimlerinin, 2015 yazının ve 16 Nisan referandumunun deneyimlerinde sorgulanan seçim sonuçlarından ziyade sistemin güvenilirliği, geçerliliği ve hatta demokrasinin kendisidir. Bir yanda bombalı saldırıların bir yanda her seçimde suyu bulandıran hile, şaibe ve usulsüzlük iddialarının gölgesinde demokratik kurumlara ve işleyişe inanç kayboluyordur. Rejim parlamenter sistemden Cumhurbaşkanlığı sistemine devşirilir, devlet ve toplum arasındaki uçurum derinleşir, sivil toplum alanı silikleşir, siyasal/toplumsal/kültürel hayat bir otokratın himayesine girerek yurttaşların iradesinden soyutlanırken demokrasinin çöktüğü algısı baskınlaşır. Nihayetinde bunun sonucu demokratik yöntemlere, itiraza ve mücadeleye dönük kesif bir inançsızlıktır. Seküler gençler kriminalizasyona uğradıkları kamusal alan mücadelelerinin ardından kendilerine işaret edilen seçimler alanında da eşit ve adil bir ortam görememiş; direniş potansiyelinden umudunu kesmişlerdir. Evet, hala oy kullanıyorlardır; fakat her seçim günü sandığa bir değişim inancıyla, duygu yatırımıyla ve faillikle değil, teamülen yerine getirilmesi bir görevi ifa etmek için gidiyorlardır. Bir taraftan Gezi gibi geleneksel olmayan diğer taraftan seçimler gibi geleneksel mücadele yöntemlerinin yaşamlarını dönüştürememesi, huzursuzluklarına deva olamaması ve taleplerini hayata geçirecek yolu aralayamaması gençlerin neden itiraz sesi yükseltmediğine ve neden bugün Türkiye’de kitlesel örgütlülüklere rastlayamadığımıza cevaptır.

Kolektif politik failliğin neden sürdürülemediği ve gençlerin direnmek yerine neden gitmekten yana tutum aldığı sorularının cevabının bir boyutu da dünyada yaşanan dönüşümler ve kuşak özellikleriyle açıklanabilir. 1900’lerin ikinci yarısından itibaren tüm dünyada bireyselleşme, küreselleşme ve hedonizm etki sahasını hızla genişletiyordu. Kolektif düşünüşün yerini bireyselliği esas alan bir düşünme biçimi alıyor, yerel kategoriler aşılırken küresel kategoriler öne çıkıyor ve toplumsal aidiyet mefhumunu eritiyor, çilecilikten ziyade hazzı öne çıkararak bir kültür serpiliyordu. Bu çalışmanın görüşmecisi gençler de doğal olarak içine doğdukları dünyanın dönüşen ideolojisinden ve kültüründen besleniyor; bu yönde kuşak özellikleri geliştiriyordu.

Bugünün gençleri artık ulusal ve toplumsal aidiyet hissi duyumsamazken bunun envaiçeşit gerekçesi var. Küreselleşme çağında doğan gençler aidiyeti artık etnisite veya vatandaşlık bağı gibi dar bir bağlamda değil, benzer yaşam tarzları ile kültürel kimliklenmede ya da kişisel keyif ve mutluluk unsurlarında buluyorlar; dolayısıyla içine doğulan yerle organik bir aidiyet ilişkisi taşımayabiliyorlar. Ulusal ve geleneksel

katagoriler çözümler ve ehemmiyetini kaybederken gençler de aidiyetlerini ulusal sınırların ve geleneksel kurumların ötesine taşıyorlar. Artan bireyselleşmenin etkisinde memleketi değil; kişisel yaşamlarını kurtarmayı ve dönüştürmeyi hedefliyorlar. Bireyciliğe, insan doğasının esası ve verili gerçekliği olarak yaklaşılrken, kolektif düşünme, yaşama, davranma biçimleri anomali olarak anlaşılıyor. Bununla birlikte, Türkiye’de son yıllarda ortaya çıktığına inandıkları toplumsal yaşam ve gündelik hayattaki kalitesizleşme ve vasatlaşma dalgasını da aidiyet hissedememelerinin müsebbiplerinden biri olarak işaret ediyorlar. Ayrıyeten aidiyet ortak beğeni ve keyif unsurlarıyla hedonist bir veçhede tanımlanabiliyor, kişiyi mutlu etme kapasitesiyle ölçülebiliyor. Tüm bu farklı sebepleri ve görünümüleriyle toplumsal aidiyet hissindeki kayıp, “Biz” duygusunun üretilmemesine ve kolektif bir anlam birliği kurulamamasına sebep oluyor, ortak bir ülkünün peşine düşerek örgütlenmeyi namümkün kılıyor. Ortada ulusal aidiyet mefhumu ve kolektif bir tasavvur olmayınca kitlesel mücadele fikri de niyeti de eylemi de yeşermiyor. İktidarın kolektif hareketin en minimal formuna dahi aman vermeyen ve ağır şiddetle bastırmaya koşan otoriter karakterine, gençlerin bireyselleşen, küreselleşen, hedonistleşen ve kolektif mücadeleye meyilli olmayan nesil özellikleri eklenince, yaşamlara kişisel bir kurtuluş vaadi biçiliyor ve bir başka coğrafyaya, topluma, kültüre ulaşmak arzulanıyor. Bu iki dinamik nihayetinde bugün Türkiyeli orta sınıf seküler gençler arasında neden mücadele değil de göç arzusunun bu raddede baskın geldiğini anlatıyor.

Her ne kadar mücadeleleri soğurulmuş olsa da, gençler topyekun bir mağlubiyeti kabullenmiyor ve bozguncu bir duygu durumuna da teslim düşmüyor. Politik faillik girişimlerinin tıkanması ve toplumsal yaşamı dönüştürme çabalarının kazanım sağlayamamasının ardından, gündelik yaşamlarında filizlenen yeni bir faillik biçimini benimsiyorlar. Politik ve toplumsal alanlardaki makro kazanım hedeflerinden vazgeçerek kişisel yaşamlarını ve duygu bütünlüklerini kalkındırmayı hedef alan bir faillik stratejisi güdüyorlar. Bozguncu, karamsar, umutsuz duygu durumunun yaralarını sarmaya niyetlenen ve kişisel failleşmeye yüzünü dönen sekülerler, iktidara karşı çeşitli direniş yöntemlerini, karşı koyma taktiklerini ve savunma mekanizmalarını hayata geçiriyor. Maddi dünyadan geri çekilerek içe kapanmaya başlıyor; böylece iç huzurlarını ve duygusal bütünlüklerini korumanın yollarını arıyorlar. Aktüel siyasetin ve dışarıdaki

yaşamın tahripkâr etkilerini hafifleterek iç dünyalarındaki huzura sahip çıkmaya çalışıyorlar. Benimsedikleri sade ve yalın bir yaşam düsturu.

Dahası gençlerin dillendirdiklerinde apolitizasyon yönünde bir çaba da gözlemleniyor. Yakın Türkiye geçmişindeki varoluşların ve öznelliklerin başat belirleyicisi olan politik iklimin ağırlığını hafifleterek duygu durumları üzerindeki kontrolü ve failliği yeniden ele almaya girişiyorlar. Bu doğrultuda ülkedeki siyasal gerilimden, tansiyondan, fakirleşmeden soyutlanmak adına gündemle de mesafeleniyorlar. Haberin gerçekten koparak kurgulaştığını ve medyanın bağımsızlığını yitirerek iktidarla simbiyotik bir ilişki içerisine girdiğini düşündükleri yerde, gerçek dışılık ve manipülasyondan korunmak gençlerce bir savunma mekanizması olarak kullanılıyor. Habere aşinalığın, gündemi takibin ve olan biteni kavramanın çölleştirici etkilerine dur diyorlar. Ayrıca aşırı sayıda uyarının varlığı da gündemle mesafelenme ihtiyacı doğuruyor. Bombalı saldırılar, cinsel istismarlar, hak ihlalleri gibi yoğun psikolojik şiddet tazyik eden trajediler ve toplumsal vakalarla, duygusal bütünlüklerini korumak adına, daha seçici ve ihtiyatlı bir ilişkilene içerisine giriyorlar. Son kertede, iktidarın günlük yaşam dayatmalarına karşı kişisel alanlarını muhafaza etmeyi önceliyorlar; iktidarın kişisel yaşamlarına sirayetini minimum düzeye indirmeye niyetleniyorlar. Yaşamın en mikro anlarına ve alanlarına yedirdikleri direniş halleriyle, topyekûn bir bozguna uğramaktansa, iktidarın stratejilerini boşa çıkarmaya ve sorgusuz sualsiz teslim olmamaya yoğunlaşıyorlar.

Gençler çeşitli karşı koyma yöntemleri ve savunma mekanizmalarını hayatlarına entegre etseler de, tüm faillik stratejilerini etkisiz kılan bombalı saldırıların sahneye çıktığı dönem hem Türkiye’de yaşayan bir genç olmanın zihinsel ve duygusal içeriğini sil baştan belirliyor hem de gitmeye meyyal gençlerin göç kararını nihai olarak almalarına sebebiyet veriyor. Patlamaların, yabancıların başka diyarlarda yüzleştiği hadiseler olmaktan çıkıp, gençlerin çıplak deneyimlerine dönüşmesi ölümle burun buruna yaşadıkları hissini ve hayatlarının bir göz kırpma anında sonlanabileceği endişesini yüreklerine salıyor. Uyumak veya beslenmek türünden en temel ihtiyaçları dahi talileştiren bir hayatta kalma içgüdüğü diğer her şeye baskın geliyor. Bilhassa büyükşehirlerdeki yaşamların üzerine korkunun ve paranoyanın hüküm sürdüğü bir gölge çökerken; anksiyete bozuklukları ve bir tür akıl paralizasyonu peyda oluyor. Gençler bir yanıyla katliamlara karşı canını kurtarmaya odaklanan fiziksel bir savaşın, bir yanıyla da akıl ve ruh sağlığını kaybetmemeye dikkat kesilen zihinsel bir harbin içerisindedir. Diğer patlamaların da etki

sahasını küçümsememek lazım; ancak homojen ve çerçevesi belli kimlik gruplarını değil, “en sıradan vatandaş”ı hedef alan Güvenpark patlamasıyla tehlike hissi ve psikolojik şiddet tazyiki yaygınlaşıp kitleselleşiyor.

Saldırıları ayrıca kamusal alanla olan ilişkilenebilir de yeni bir biçim veriyor. Gençler meydanlarla, caddelerle, sokaklarla olan ilişkilerini artık saldırı tehdidini göz önünde bulundurarak, minimize etmeye yönelik düzenliyor. Şehrin tehlikeye yatkın algılanan eski merkezlerinden el ayak çekilirken güvenli addedilen yeni bölgelere hareket ediliyor. Toplu taşıma araçlarında bomba taşıyıp taşımadığını asla kestiremeyeceğiniz yabancılarla bir arada bulunmak da anksiyete düzeyinin ve panik atak halinin yoğunlaşmasına sebep oluyor. Bu olağanüstü ahvalde ev güvenli addedilir tek mekâna, adeta son sığınağa dönüşüyor. Gençlerin ifadelerinde açığa çıkan -savunma stratejisi mahiyetindeki- kolektif davranış kalıbı, kamusal alandan çekilirken eve kapanmak. Eve kapanarak korkularına, endişelerine ve kaygılarına şifa bulamayan kimi görüşmeciler ise psikolojik destek almaya ve kendilerini yaşamdan soyutlamaya mecbur kalıyorlar. Nihayetinde denebilir ki, göç arzusu bombaların patladığı dönemde harlanan gençler her şeyden evvel hayatta kalmak, nefes almayı sürdürebilmek, yarına uyanabilmek için gitmek istiyor. Omuzlarında ölümün soğuk nefesini hissetmedikleri, canlarına değer verildiği bir ülke ve toplum özlemi duyuyor.

Her ne kadar okumakta olduğunuz göçün kendisinden ziyade arzusuna yoğunlaşan bir çalışma olsa da, metnin son kısmında bugünkü göç arzusunun ve hareketliliğinin Türkiye'nin göç tarihinde nereye yerleştiği ele alınmakta. Ülke tarihindeki ilk büyük dış göç hareketliliği, Cumhuriyet'in ilk dönemindeki mübadele anlaşmalarını bir kenara koyarsak, 1961'den itibaren işgücü göçü olgusuyla başlar. Göçün aktörleri kentler kadar kırsaldan da beslenmektedir ve el emeğine dayalı işlerde istihdam edilmektedir (Toksöz, 2006, s. 219). 60'ların tamamı ve 70'lerin ilk yarısında gerçekleşen göçte temel beklenti, ülkedeki gizli ve açık işsizliğin belirleyiciliğinde, yurt dışında daha yüksek ücretlere kavuşmak, memlekete döndüklerinde de bağımsız bir iş yeri kurmalarına imkân sağlayacak ölçüde tasarrufta bulunmaktır (Abadan-Unat, 2002, ss. 42-44). İşgücü göçünü 80'lerde yoğunluk kazanan siyasal kaynaklı göçler takip eder. Aksoy'un (2012, s. 294) ifadesiyle, “siyasal kaynaklı göçler, ülkeler arasındaki rejim farklılıkları, savaş, terör, siyasal baskı gibi yaşamı tehdit eden olayların yol açtığı göçlerdir.” Siyasal kaynaklı göçlerde 12 Eylül dönüm noktası olmuş, insan hakları suistimalleri ve devlet ile PKK

arasında yaşanan çatışmanın yoğunlaşmasına bağlı olarak çok sayıda yurttaş iltica talebinde bulunmuştur (Danış, 2004, s. 220). Siyasal kaynaklı göçleri ise 90'larda kitlesellik kazanan beyin göçü izler. Aksoy (2012, s. 295), beyin göçünü, “az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerin iyi eğitim görmüş, nitelikli, alanında uzmanlaşmış bireylerinin daha iyi çalışma koşullarına, daha uygun bir statüye ve daha yüksek gelir düzeyine sahip olmak amacıyla gelişmiş ülkelere yerleşmeleri” olarak tanımlar. Beyin göçünde öncelikli faktörler mesleki alanda duyulan kaygılar ve ekonomik nedenlerden kaynaklanan sorunlardır (Toksöz, 2006, s. 231).

Bugün yaşanan göç arzusunun ve hareketliliğini, bu çalışmanın görüşmecisi gençlerin nedenleri ve beklentileriyle kıyasladığımızda, benzerliklerden çok ayrışmalar göze çarpmaktadır. Bugünün gençleri, 1960'larda göç eden dedelerinin ve babalarının aksine, işsizlik kaynaklı geçim derdiyle, ekonomik beklentiyle, daha yüksek ücret ümidiyle değil; daha dingin bir siyasal ortam, daha huzurlu bir toplumsal yaşam ve daha nitelikli bir eğitim gibi sosyopolitik ve sosyokültürel gerekçeleri öne çıkarmaktadır. Hakeza aktörleri bakımından da bugünkü göç hareketliliğinin profili tamamen kentten beslenen, eğitilmiş, orta-orta üst sınıf mensubu kimselerdir. Dolayısıyla ele aldığımız göç hareketliliğinin en az benzeşim gösterdiği biçim işgücü göçüdür. 80'lerde hız kazanan siyasal kaynaklı göçlerle kıyasladığımızda ise benzeşme noktalarının bir nebze artış gösterdiği bir tablo çıkar karşımıza. Politik iklim her iki göç hareketliliğinde de belirleyicidir. Gelgelelim, 68 kuşağı iltica ederken insan hakları suistimallerine, işkenceye ve hatta belki de cinayete maruz kalmamak adına göç seçeneğine sarılmıştır. Bugün de olağanüstü bir rejimin ve siyasal atmosferin etkisinde yaşadığımızı ifade edebilecek olsak da, göç arzusu bu derece hayati bir dinamikten beslenmemekte. Gezi veya bombalı saldırılar gibi cinayetlere tanıklık edilmiş dönemler olsa da, buradaki politik içerik daha çok siyasal alana dâhil olamama veya siyasal mağlubiyetlerle toplum içerisindeki hiyerarşide gerilere düşmekle ifade edilebilir. Ayrıca, iltica hareketinin aksine, bugünkü göç arzusu toplumsal alandaki bir yaşam tarzı gerilimi olarak da cereyan ediyor ve gençler sıklıkla toplumsal aidiyet mefhumunun yitiminden bahsediyor. Dolayısıyla söz konusu çatışma siyasal olduğu kadar toplumsal bir hatta da yürüyor.

Yaşanan göç hareketliliğinin en çok ortaklığa sahip olduğu göç biçimi ise beyin göçü. İlk, her iki hareketliliğinin öznelere de büyük ölçüde tahsilli, orta ya da orta-üst sınıf mensubu, mesleki anlamda nitelikli kimseler. Hakeza, beklentiler bakımından, daha

nitelikli ve elverişli bir eğitim vurgusu da müşterek. Hem yüksek eğitimini ancak refah ülkelerinde gerçekleştirilebilir gören hem de çocuklarının yurt dışında eğitim almasını en öncelikli göç beklentisi olarak ifade eden görüşmeciler mevcut. Öte yandan farklılıklar da azımsanamayacak kadar sarıh ve yoğun. En önemlisi Türkiye’de son yıllarda yükselen göç arzusu, beyin göçünün aksine, kesinlikle ve kesinlikle ekonomik gerekçeler ya da mesleki kaygılar, imkânlar veya hedeflerden mülhem değil. Gençler, göç arzularını ne Türkiye’deki yetersiz ekonomik şartlar ve çalışma koşullarıyla açıklıyorlar, ne de yurt dışında gelişim gösterecek bir ekonomik veya mesleki beklentiye endeksliyorlar. Hatta sosyopolitik ve sosyokültürel kazanımlar için, sosyoekonomik kayıpları göze dahi alabiliyorlar. Gençlerin önceliklerini ve beklentilerini ekonomik kaygıları değil; toplumsal, politik, duygusal kayıpları belirliyor. Dolayısıyla gençlerin ifadeleri, yurt dışındaki bir yaşam için ekonomik ve/veya mesleki kaygıları sineye çekebilmeleriyle, ekonomik standartları veya çalışma koşulları göç edilen ülkede iyileşme göstermesi beklenen beyin göçü olgusundan uzaklaşan bir içerik sunuyor. Bu bakımdan, medya ve kimi uzmanlar, güncel göç hareketliliğini beyin göçüyle eşleştirir, beyin göçü olarak tanımlarken yetersiz, derinleşemeyen ve konuyu kavramaya imkân vermeyen bir analizde bulunuyor.

KAYNAKÇA

- 140journos. (2018). Erişim tarihi: 7 Mayıs 2019, https://www.youtube.com/results?search_query=140journos+sek%C3%BCler+g%C3%B6%C3%A7
- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Açıkel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, 70, 153-198.
- Adnanes, M. (2004). Exit and/or Voice? Youth and Post-Communist Citizenship in Bulgaria. *Political Psychology*, 25(5), 795-815.
- Ağırdır, B. (Haziran 2010). *Siyasette ve Toplumda Kutuplaşma*. Erişim: 20 Mayıs 2019, http://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/2010_06_KONDA_Toplumda_Siyasette_Kutuplasma.pdf
- Akdoğan, Y. (2014). *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Aksoy, Z. (2012). Uluslararası Göç ve Kültürlerarası İletişim. *Uluslararası Sosyal İletişim Dergisi*, 5(20), 292-303.
- Ateş, K. (2017). AKP, Dinsel Popülizm ve Halk-olmayan. *Mülkiye Dergisi*, 41(1), 105-129.
- Ayata, S. S. (2014). Buyurganlığa ve Yasakçılığa Karşı Direniş: “Gezi Hareketi”. *Gazi Üniversiteli Öğretim Üyeleri Derneği Bülteni*, 22-26.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları* (5. bs.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, A. (2006). *Ortadoğu'da Maduniyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beck, U. ve Beck-Gernsheim, E. (2002). *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London: SAGE Publications.
- Bıçakçı, B. (2014). *Bir Süre Yere Paralel Gittikten Sonra* (8. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bıçakçı, B. (2015). *Sinek Isırıklarının Müellifi* (7. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bianet. (2013a, 26 Nisan). Erdoğan: Alkolün yaşam tarzı olarak savunulacak yanı yok. Erişim: Bianet, <https://m.bianet.org/bianet/yasam/146175-erdogan-alkolun-yasam-tarzi-olarak-savunulacak-yani-yok>
- Bianet. (2013b, 28 Mayıs). İçecekse git evinde iç. Erişim: Bianet, <http://bianet.org/bianet/yasam/146966icecekse-git-evinde-ic>
- Bianet. (2017, 24 Aralık). Terör eylemlerini bastıran kişilerin cezai sorumluluğu olmayacak. Erişim: Bianet, <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/192711-teror-eylemlerini-bastiran-kisilerin-cezai-sorumlulugu-olmayacak>
- Bianet. (2018, 25 Nisan). Basın özgürlüğünde Türkiye 157. Sırada Erişim: Bianet, <https://m.bianet.org/bianet/medya/196497-basin-ozgurlugunde-turkiye-157-s%C4%B1rada>
- Bianet. (2019, 14 Şubat). Erkek şiddetinin 2018 grafiği. Erişim: Bianet, <https://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/205428-erkek-siddetinin-2018-grafigi>
- Bilgiç, M. S., Koydemir, F. S. ve Akyürek, S. (2014). Türkiye'de Kimlikler Arası Kutuplaşmanın Sosyal Mesafe Üzerinden Ölçümü ve Toplumsal Güvenliğe Etkisi. *Bilge Strateji*, 6(11).
- Birgün. (2016, 16 Eylül). Genç kadın şort giydi diye otobüste saldırıya uğradı. Erişim: Birgün, <https://www.birgun.net/haber-detay/genc-kadin-sort-giydi-diye-otobuste-saldiriya-ugradi-128245.html>
- Birgün. (2018, 15 Ocak). İslamcılarla yoksullarla anlamlı organik bağı yok. Erişim: Birgün, <https://www.birgun.net/haber-detay/odtu-ogretim-uyesi-prof-necmi-erdogan-islamcilarin-yoksullarla-anlamli-organik-bagi-yok-200027.html>
- Birleşmiş Milletler. (Şubat, 2017). *Türkiye'nin Güneydoğusundaki İnsan Hakları Durumuna İlişkin Rapor*. Erişim: 06 Mayıs 2019, https://www.ohchr.org/Documents/Countries/TR/OHCHR_South-East_Turkey2015-2016_TURK.pdf

- Bora, T. (Aralık, 2010). Beyaz Türkler Tartışması: Kirli Beyaz. *Birikim Dergisi*, 260, 25-37.
- Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2015). *Türkiye’de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası* (3. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Can, Ş. (2011). *Nusayrılık: Sır ve Direniş*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- CNN Türk. (2014, 26 Kasım). Erdoğan: Esnaf gerektiğinde asker, polis ve hakimdir. Erişim: CNN Türk, <https://www.cnnturk.com/haber/turkiye/erdogan-esnaf-gerektiginde-asker-polis-ve-hakimdir>
- CNN Türk. (2016, 17 Haziran). İstanbul’daki Radiohead etkinliğine sopalı saldırı. Erişim: CNN Türk, <https://www.cnnturk.com/turkiye/istanbuldaki-radiohead-etkinligine-sopali-saldiri>
- Coşkun, V. (2017). 16 Nisan 2017 Tarihinde Kabul Edilen Anayasa Değişikliklerinin Değerlendirilmesi. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 22, 3-30.
- Cumhuriyet. (2014, 1 Nisan). Ankara’da 24 saatlik skandal. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/56167/Ankara_da_24_saatlik_skandal.html
- Cumhuriyet. (2015a, 3 Kasım). 7 Haziran’dan 1 Kasım’a kaosun gün gün tarihi. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/403777/7_Haziran_dan_1_Kasim_a_kaosun_gun_gun_tarihi.html
- Cumhuriyet. (2015b, 10 Ekim). Canlı yayında Bakana istifa sorusu güldürdü. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/385251/Canli_yayinda_Bakana_istifa_sorusu_guldurdu.html
- Cumhuriyet. (2016a, 13 Aralık). Yeni Türkiye’nin öğretmeni çocuklara idam ipi verdi. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/foto/foto_galeri/644590/2/Rezalet..._Yeni_Turkiye_nin_ogretmeni_Cocuklara_idam_ipi_verdi.html

- Cumhuriyet. (2016b, 28 Mayıs). Erdoğan: Bunlar ateist bunlar Zerdüşt. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/541650/Erdoğan_Bunlar_ateist_bunlar_zerdust....html
- Cumhuriyet. (2017a, 14 Eylül). Tek seçenek İmam Hatip lisesi. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/egitim/823135/Tek_secenek_imam_hatip_lisesi.html
- Cumhuriyet, (2017b, 12 Eylül). 12 Eylül darbesinin 37. yıl dönümü. Erişim: Cumhuriyet, http://www.cumhuriyet.com.tr/foto/foto_galeri/822032/1/12_Eylul_darbesinin_37_yil_donumu.html
- Çakır, R. (2007). Prof. Mardin: “Mahalle havası diye bir şey var ki AKP’yi bile döver”. Erişim tarihi: 26 Mayıs 2019, <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-havasi-diye-bir-sey-var-ki-AKPyi-bile-dover/749>
- Çelik, A. B., Bilali, R. ve Iqbal, Y. (2017). Patterns of ‘othering’ in Turkey: A Study of Ethnic, Ideological, and Sectarian Polarisation. *South European Society and Politics*, 22(2), 217-238.
- Çetin, A. (2010). Bir Kavramın Kısa Tarihi: Mahalle Baskısı. *Mukaddime*, 3(3), 81-92.
- Çuhacı, A. (2007). Ulrich Beck’in Risk Toplumu Kuramı. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(14), 129-157.
- Danış, D., A. (Ağustos-Eylül, 2004). Yeni Göç Hareketleri ve Türkiye. *Birikim Dergisi*, 184-185, 216-224.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi – I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. (L. A. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi - II: Konut, Mutfak İşleri*. (Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Diken. (2015, 6 Kasım). Savaş değil seçim göçmenleri. Erişim: Diken, <http://www.diken.com.tr/savas-degil-secim-gocmenleri-artik-basip-gitmek-isteyenler-anlatiyor/>
- Diken. (2017, 10 Ocak). Başkanlık sistemine geçerken AKP’li vekiller mecliste gizli oy kullanmadı. Erişim: Diken, <http://www.diken.com.tr/baskanlik-sistemine-gecerken-akpli-vekiller-mecliste-gizli-oy-kullanmadi/>

- Doğanay, Ü. (2007). AKP'nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62(1), 65-88.
- Ekşi Sözlük. (t. y.). Erişim tarihi: 7 Mayıs 2019, <https://eksisozluk.com/turkiyeden-siktir-olup-gitmek--3843083>
- Elliott, A. ve Lemert, C. (2011). *Yeni Bireycilik: Küreselleşmenin Duygusal Bedelleri* (B. Kıcıır, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Enginün, İ. ve Kerman, Z. (2013). *Günlüklerin Işığında Tanpınar'la Baş Başa*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Eren, S. S. ve Bakan, S. (2017). 2000'lerde Türkiye'de Burjuvazi Sınıfının Siyasal Dönüşümü. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 127-149.
- Erkiner, E. (2002). Politik Mülteciliğin Kısa Tarihi: 1980-2000. *Avrupa'da ve Türkiye'de Yazın*, 92. Erişim tarihi: 7 Mayıs 2019, <http://avrupasurgunleri.com/politik-multeciligini-kisa-tarihi-1980-2000/>
- Esen, B. ve Gümüşçü, Ş. (2017). A Small Yes for Presidentialism: The Turkish Constitutional Referendum of April 2017. *South European Society and Politics*, 22(3), 303-326.
- Evrensel. (2015a, 10 Ocak). 6 yaşındaki çocukla da evlenilebilir. Erişim: Evrensel, <https://www.evrensel.net/haber/101814/6-yasindaki-cocukla-da-evlenilebilir>
- Evrensel. (2015b, 12 Kasım). 7 Haziran ile 9 Kasım arasında 602 kişi öldü. Erişim: Evrensel, <https://www.evrensel.net/haber/264980/ihd-7-haziran-9-kasim-arasinda-602-kisi-oldu>
- Evrensel. (2015c, 6 Şubat). Anayasa değişikliği ne getiriyor ne götürüyor. Erişim: Evrensel, <https://www.evrensel.net/haber/307083/anayasa-degisikligi-ne-getiriyor-ne-goturuyor>
- Evrensel. (2018, 18 Aralık). Tutuklu gazeteci sayısında Türkiye üçüncü sırada. Erişim: Evrensel, <https://www.evrensel.net/haber/368752/rsf-2018-bilancosu-tutuklu-gazeteci-sayisinda-turkiye-ucuncu-sirada>

- Garcia-Guadilla, M. ve Mallen, A. (2016). Polarized politics: The experience of Venezuela under 21st century socialism. In *Memo prepared for Polarized Politics Workshop, Georgia State University, Atlanta, GA*.
- Gazete Duvar. (2017, 6 Kasım). Kavimler göçü gibi veliler göçü başlayacak. Erişim: Gazete Duvar, <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2017/11/06/chp-kavimler-gocu-gibi-veliler-gocu-baslayacak/>
- Gazete Duvar. (2018, 21 Nisan). Atina'ya çalışmaya giden Türkiyeliler: Sultanahmet'teki Japon turist gibiyiz. Erişim: Gazete Duvar, <https://www.gazeteduvar.com.tr/hayat/2018/04/21/atinaya-calismaya-giden-turkiyeliler-sultanahmetteki-japon-turist-gibiyiz/>
- Girişimi, E. R. (2018). *Eğitim İzleme Raporu 2017-18*. Erişim: 24 Mayıs 2019, http://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/EIR_2017_2018_29.11.18.pdf
- Gülener, S. (2007). Türk Siyaseti'nde Merkez-Çevre İlişkilerinin Seyri ve 27 Mayıs 1960 Darbesi. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(1), 36-66.
- Gürpınar, D. (2016). *Kültür Savaşları*. İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- Haber Sol. (2015, 20 Temmuz). Suruçtan bu yana canlı bomba katliamları. Erişim: Haber Sol, <http://haber.sol.org.tr/toplum/suructan-bu-yana-canli-bomba-katliamlari-250den-fazla-olum-1000den-fazla-yarali-160627>
- Habertürk. (2015, 3 Temmuz). Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan hükümet kurma sürecine ilişkin açıklama. Erişim: Habertürk, <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1098766-cumhurbaskani-erdogandan-hukumet-kurma-surecine-iliskin-aciklama#>
- HaberVesaire. (2013, 4 Haziran). Gezi Parkı Anketi. Erişim: Habervesaire <http://habervesaire.com/wp-content/uploads/2013/06/gezi-parki-anketi-24df92a1.pdf>
- Hall, S. (1996). Who Needs 'Identity'?. S. Hall ve P. du Gay. (Ed.). *Questions of Cultural Identity*, (ss. 1-17). London: SAGE Publications.

- Hall, S. (2014). Cultural Identity and Diaspora. In *Diaspora and Visual Culture* (ss. 222-237). London: Routledge.
- Han, C-B. (2017). *Şiddetin Topolojisi*. İstanbul: Metis Yayınları
- Hirschman, A. O. (1970). *Exit, voice and loyalty: Responses to Decline in firms, organizations and states*. USA: Harvard University Press.
- Hirschman, A. O. (1993). Exit, Voice, and the Fate of the German Democratic Republic: An Essay in Conceptual History. *World Politics*, 45(2), 173-202.
- Hoffmann, B. (2008). Bringing Hirschman Back In: Conceptualizing Transnational Migration as a Reconfiguration of “Exit”, “Voice”, and “Loyalty”. *GIGA Working Paper*, 91, 1-19.
- Houston, C. (2006). ‘The never ending dance: Islamism, Kemalism and the power of self-institution in Turkey’. *The Australian Journal of Anthropology*, 17(2), 161-178.
- Hürriyet. (2013a, 4 Haziran). Başbakan: Yüzde 50’yi evinde zor tutuyorum. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-yuzde-50-yi-evinde-zor-tutuyorum-23429709>
- Hürriyet. (2013b, 7 Haziran). Başbakan konuşurken bu sloganlar atıldı. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/basbakan-konusurken-bu-sloganlar-atildi-23452585>
- Hürriyet. (2015a, 10 Temmuz). Ahmet Davutoğlu: Koalisyon turu sırasıyla CHP, MHP ve HDP olacak. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/ahmet-davutoglu-koalisyon-turu-sirasiyla-chp-mhp-ve-hdp-olacak-29508747>
- Hürriyet. (2015b, 14 Ekim). Ankara’daki terör saldırısında ikinci bombacı da 21 kişilik arananlar listesinden. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/ankaradaki-teror-saldirisinda-ikinci-bombaci-da-21-kisilik-arananlar-listesinden-30309676>
- Hürriyet. (2016a, 5 Temmuz). İstanbul Fatih’te bayıltan yumruk. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/istanbul-fatih-te-bayiltan-yumruk-40130400>

- Hürriyet. (2016b, 10 Aralık). CHP'den anayasa teklifine ilişkin ilk açıklama. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/chpden-anayasa-teklifine-iliskin-ilk-aciklama-40303012>
- Hürriyet. (2017, 25 Haziran). Okullara abdesthane ve mescit zorunluluğu. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/egitim/okullara-abdesthane-ve-mescit-zorunlulugu-40500965>
- Hürriyet. (2018, 17 Ocak). Türkiye'yi sarsacak utanç listesi. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/turkiyeyi-sarsacak-utanc-listesi-40712654>
- Hürriyet. (2018b, 20 Nisan). Erdoğan adını anmadan o tartışmaya katıldı. Erişim: Hürriyet, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/erdogan-adini-anmadan-o-tartisamaya-katildi-40812199>
- İçduygu, A., Erder, S., Gençkaya, Ö. F. (2009). *Türkiye'nin Uluslararası Göç Ve Sığınma Politikaları 1923-2023: Ulus-Devlet Oluşumundan Ulus-Ötesi Dönüşümlere*. Erişim: 16 Mayıs 2019, <https://mirekoc.ku.edu.tr/wp-content/uploads/2017/01/Tu%CC%88rkiyenin-Uluslararası%C4%B1-Go%CC%88c%CC%A7-Politikalar%C4%B1-1923-2023-.pdf>
- İnsel, A. (2013, 4 Haziran). Haysiyet Ayaklanması. Erişim: Radikal, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ahmet-insel/haysiyet-ayaklanmasi-1136174/>
- Kabakçı, G. Z. (2011). Neo-Kemalist Bir Hareket: Cumhuriyet Mitingleri. *Selçuk İletişim Dergisi*, 7(1), 96-112.
- Katırcıoğlu, E. (2014). Kültürel Kimlikler, Sınıflar ve Kutuplaşma. M. Aktaş (Der.). *Çatışma Çözümleri ve Barış* (ss. 228-234). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaya, M. (2003). Beyin Göçü/Erozyonu. *İŞGÜÇ Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 5(2). Erişim: 7 Mayıs 2019, <https://www.isguc.org/?p=article&id=152&cilt=5&sayi=2&yil=2003>
- Kaya, A. (2015). Islamisation of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity. *South European Society and Politics*, 20(1), 47-69.
- Kazaz, G., Mavituna, İ, H. (2018). *Bu Ülkeden Gitmek*. İstanbul: Metropolis Yayıncılık.

- Keyman, F. (2009). Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek. G. Pultar (Ed.). *Kimlikler Lütfen*. Ankara: ODTÜ Geliştirme Vakfı Yayınları.
- Kınıklıoğlu, S. (2014, 22 Nisan). Ankara Seçiminin Hikayesi. Erişim: Radikal, <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/suat-kiniklioglu/ankara-seciminin-hikayesi-1187912/>
- Kızılay, Ş. E. (2011). Küreselleşme, Madun Kamusalılığı ve Taktikler: Afyon Çavuşbaşı Mahallesi Örneği. *İdealkent*, 2(3), 94-129.
- Koçal, V. (2012). Koçal, V. (2012). ‘Çevre’den ‘Merkez’e Yönelim Bağlamında Türkiye’de Muhafazakârlığın Dönüşümü: Siyasal İslâmcılıktan Muhafazakâr Demokrasiye AK Parti Örneği. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 81-111.
- Kongar, E. (2013). *Gezi Direnişi: Türkiye’yi Sarsan Otuz Gün* (26. bs.). İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Korfalı, D. K., Ustübeci, A. ve De Clerck, H. (2010). Turkey Country and Research Areas Report. *Migration Research Center at Koç University*, 1-94.
- Koyuncu, B. (2013.) *AK Parti’nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslam Unsuru: Türkiye’de Ulusal Kimlik – Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi*. Doktora tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Koyuncu, B. (2014). “Benim Milletim...”: *AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurtsal, Y. (Temmuz-Ağustos, 2011). Türkiye’de Tersine Beyin Göçü: Geçmiş ve Günümüze Bakış. *İstihdamda 3i Dergisi*, 3, 67-69.
- Küçükömer, İ. (1989). *Düzenin Yabancılaşması: Batılılaşma*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Lozada, M. (2014). Us or them? Social representations and imaginaries of the other in Venezuela. *Papers on Social Representations*, 23(2), 1-16.
- Lüküslü, D. (2015a). *Türkiye’de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* (4. bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Lüküslü, D. (2015b). *Türkiye'nin 68'i: Bir Kuşağın Sosyolojik Analizi*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?. *Daedalus*, 102(1), 169-190.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Mardin, Ş. (2004). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. İstanbul: İletişim Yayınları
- McCoy, J., Rahman, T. ve Somer, M. (2018). Polarization and the Global Crisis of Democracy: Common Patterns, Dynamics, and Pernicious Consequences for Democratic Polities. *American Behavioral Scientist*, 62(1), 16-42.
- Milliyet. (2010a, 22 Eylül). Sanata mahalle baskısı. Erişim: Milliyet, <http://www.milliyet.com.tr/sanata-mahalle-baskisi--gundem-1292099/>
- Milliyet. (2010b, 26 Eylül). Mahalle baskını olmadı mahalle baskısı oradaydı. Erişim: Milliyet, <http://www.milliyet.com.tr/mahalle-baskini-olmadi-mahalle-baskisi-oradaydi-gundem-1293827/>
- Milliyet. (2013, 26 Haziran). Gezi Parkı ve Taksim Topçu Kışlası. Erişim: Milliyet,, <http://blog.milliyet.com.tr/gezi-parki-ve-taksim-topcu-kislasi--1-/Blog/?BlogNo=534661>
- Milliyet. (2017, 18 Ocak). Yeni müfredat eğitimcileri böldü. Erişim: Milliyet, <http://www.milliyet.com.tr/yeni-mufredat-egitimcileri-boldu-gundem-2380414/>
- Newman, N., Fletcher, R., Kalogeropoulos, A., Levy, D. A. L. ve Nielsen, R. K. (2018). *Reuters Institute Digital News Report 2018*. Reuters Institute for the Study of Journalism.
- Oda Tv. (2009, 5 Ağustos). Fatih Ürek Oray Eğin'i Doğruladı. Erişim: Oda Tv, <https://odatv.com/fatih-urek-oray-egini-dogruladi-0508091200.html>
- Oda Tv. (2018, 24 Mart). Kadınlar sokakta bir şey yiyemezler, dayak yerler. Erişim: Oda Tv, <https://odatv.com/kadinlar-sokakta-bir-sey-yiyemezler-dayak-yerler-24031856.html>

- Oğuz, Ş. (2016). “Yeni Türkiye”nin Siyasal Rejimi. T. Tören ve M. Kutun (Ed.). *Yeni Türkiye: Kapitalizm, Devlet, Sınıflar* (s. 81-127). İstanbul: SAV Sosyal Araştırmalar Vakfı
- Oy ve Ötesi. (t.y.). Erişim: 4 Mayıs 2019, <https://oyveotesi.org/hakkinda/biz-kimiz/>
- Özbudun, E. (2014). AKP at the Crossroads: Erdoğan’s Majoritarian Drift. *South European Society and Politics*, 19(2), 155-167.
- Özdemir, C. (2001). Kimlik ve Söylem. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 107-122.
- Özet, İ. (t. y). Toplumsal Kutuplaşmanın Mekansal Tezahürlerine İlişkin Kuramsal Bir Perspektif.
- Pessoa, F. (2016). *Huzursuzluğun Kitabı*. İstanbul: Can Yayınları.
- Pfaff, S. ve Kim, H. (2003). Exit-Voice Dynamics in Collective Action: An Analysis of Emigration and Protest in the East German Revolution. *American Journal of Sociology*, 109(2), 401-444.
- Radikal. (2015, 10 Temmuz). Savaşa karşı barış bloku kuruldu. Erişim: Radikal, <http://www.radikal.com.tr/politika/savasa-karsi-baris-bloku-kuruldu-1394966/>
- Sabah. (2018, 11 Mayıs). Cumhurbaşkanı Erdoğan Necip Fazıl’ın o şiirini okudu. Erişim: Sabah, <https://www.sabah.com.tr/gundem/2018/05/11/cumhurbaskani-erdogan-necip-fazilin-o-siirini-okudu>
- Saraçoğlu, C. (2013). AKP, Milliyetçilik ve Dış Politika: Bir Milliyetçilik Doktrini Olarak Stratejik Derinlik. *Alternatif Politika*, 5(1), 52-68.
- Savran, S. (2014). İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı. N. Balkan, E. Balkan ve Y. Öncü (Haz.). *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* (ss. 53-142). İstanbul: Yordam Kitap.
- Semerci, U. P., Erdoğan, E. ve Önal, S. E. (2017). “Biz”liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Semerci, U. P. ve Erdoğan, E. (2018). *Fanusta Diyaloglar: Türkiye’de Kutuplaşmanın Boyutları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Simmel, G. (2012). The Metropolis and Mental Life. G, Bridge ve S. Watson (Ed.). *The Urban Sociology Reader* (s. 11-19). Oxford: The Blackwell City Reader.
- Sputnik. (2017, 18 Nisan). 961 sandıktaki mühürsüz oyların tamamı evet çıktı. Erişim: Sputnik, <https://tr.sputniknews.com/turkiye/201704181028131755-961-sandiktaki-muhursuz-oylarin-tamami-evet-cikti/>
- T24. (2015, 7 Mart). Cumhurbaşkanı Erdoğan Gaziantep’te konuşuyor. Erişim: T24, <http://t24.com.tr/haber/cumhurbaskani-erdogan-gaziantep-te-konusuyor,289627>
- T24. (2017, 15 Temmuz). 15 Temmuz milli eğitimin yeni müfredatında ders olarak okutulacak. Erişim: T24, <https://t24.com.tr/haber/15-temmuz-milli-egitimin-yeni-mufredatinda-ders-olarak-okutulacak,414457>
- T24. (2018, 22 Eylül). Yurttan beyin göçü manzaraları. Erişim: T24, <https://t24.com.tr/haber/yurttan-beyin-gocu-manzaralari-gezi-kusagi-turkiyeyi-terk-ediyor,706195>
- Tansel, A. ve Güngör, N, D. (2003). “Brain Drain” from Turkey: Survey Evidence of Student non-return. *Career Development International*, 8(2), 52-69.
- The Guardian. (2013, 8 Nisan). Margaret Thatcher quotes. Erişim: The Guardian, <https://www.theguardian.com/politics/2013/apr/08/margaret-thatcher-quotes>
- Timur, T. (2015). AKP: Sosyal Sınıf, Siyaset ve Kültür. K. İnal, U. B. Gezgin ve N. Sancar (Ed.). *Marka, Takva, Tuğra* (21-29). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Tok, N. (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset: Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temelli Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Toksöz, G. (2006). *Uluslararası Emek Göçü*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. TESEV.
- Tözeren, A. (2015). Asım’ın Nesli Olmaktan Ara Elemanlığa. K. İnal, U. B. Gezgin ve N. Sancar (Ed.). *Marka, Takva, Tuğra* (472-476). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

- Turgut, S. (2011). Mahalle baskısı ve intihar. Erişim tarihi: 26 Mayıs 2019, <https://www.haberturk.com/yazarlar/serdar-turgut-2025/661041-mahalle-baskisi-ve-intihar>
- Turhanlı, H. (2011, 1 Şubat). Ezilenlerin Taktikleri. Erişim: Birgün, <https://www.birgun.net/haber-detay/ezilenlerin-taktikleri-11332.html>
- Wikipedia. (t. y.). Erişim tarihi: 6 Mayıs 2019, <http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQ3VtaHVyaXlldF9NaXRpbmduZXJp>
- Yaşlı, F. (2014). *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus: Yeni Türkiye Üzerine Tezler* (3. bs.). İstanbul: Yordam Kitap
- Yılmaz, Z. (2018). *Yeni Türkiye'nin Ruhü: Hınç, Tahakküm, Muhtaçlaştırma* (2. Bs.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yiğit, Z. (2012). "Modernliğin Arka Yüzü" Olarak Gündelik Hayat: Aşkı Memnu. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(2), 125-144.
- Yörük, E. ve Yüksel, M. (2015). Gezi Eylemlerinin Toplumsal Dinamikleri. *Toplum ve Bilim*, 133, 132-165.

EK 1: ETİK KOMİSYON MUAFİYET FORMU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/06/2019

Tez Başlığı: Türkiyeli Orta Sınıf Seküler Gençlerde Kültürel, Politik, Duygusal Dönüşüm ve Yurt Dışına Göç Fikri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Adil Özhan Yüksel
Öğrenci No: N15227253
Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri
Programı: Kültürel Çalışmalar ve Medya
Statüsü: Yüksek Lisans Doktora Bütünleşik Doktora

Tarih ve İmza

11/06/2019

(Handwritten Signature)

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

*Dr. Öğr. Üyesi
Gözde Öthal*

(Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCES DEPARTMENT**

Date: 11/06/2019

Thesis Title: Cultural, Political, Emotional Transformation and the Idea of Emigration Among Turkish Middle Class Secular Youth

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Adil Özhan Yüksel
Student No: N15227253
Department: Communication Sciences
Program: Cultural Studies and Media
Status: MA Ph.D. Combined MA/ Ph.D.

Date and Signature
11/06/2019

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Dr. Öğr. Ü. Güneş Özhan

(Title, Name Surname, Signature)

EK 2: ORJİNALLİK RAPORU



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 11/06/2019

Tez Başlığı: Türkiyeli Orta Sınıf Seküler Gençlerde Kültürel, Politik, Duygusal Dönüşüm ve Yurt Dışına Göç Fikri

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 222 sayfalık kısmına ilişkin, 10/06/2019 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 3'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç
- 4- Alıntılar dâhil
- 5- 5 kelimededen daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Adı Soyadı: Adil Özhan Yüksel
Öğrenci No: N15227253
Anabilim Dalı: İletişim Bilimleri
Programı: Kültürel Çalışmalar ve Medya

Tarih ve İmza
11/06/2019

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Dr. Öğr. Ü.
Gülce Özhan

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
MASTER'S THESIS ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCES DEPARTMENT**

Date: 11/06/2019

Thesis Title: Cultural, Political, Emotional Transformation and the Idea of Emigration Among Turkish Middle Class Secular Youth

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 10/06/2019 for the total of 222 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 3%.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

Name Surname: Adil Özhan Yüksel

Student No: N15227253

Department: Communication Sciences

Program: Cultural Studies and Media

Date and Signature

11/06/2019

ADVISOR APPROVAL

Dr. Öğr. Gör. Özhan Yüksel

APPROVED.

(True, Name Surname, Signature)

Tablo 1: Görüşmeci Tablosu

Arda	31	Fotoğrafçı	Ankara
Aylin	34	Köşe Yazarı	İstanbul
Barış	32	Müzişyen/Bar Çalışanı	Ankara
Burak	27	Öğrenci	Antalya
Burcu	26	Öğrenci	Eskişehir
Caner	36	Memur	Ankara
Cansu	26	Eczacı	İstanbul
Dilara	27	Öğrenci	Ankara
Doğın	25	Öğrenci	Ankara
Ece	28	Öğrenci	Ankara
Eda	30	Proje Koordinatörü	Ankara
Elif	26	Avukat	Ankara
Emre	28	Müzişyen	Ankara
Gül	26	Öğrenci	Konya
Halil	30	İşletmeci	Ankara
İrem	26	Öğrenci	Antalya
Müge	26	Öğretmen	Ankara
Ozan	25	Bilgisayar Mühendisi	İstanbul
Özgür	33	İdari Görevli	Ankara
Pınar	35	Akademisyen	Ankara
Seda	25	Çevirmen	İstanbul
Sercan	39	Müzişyen/Müzik Stüdyosu İşletmecisi	Ankara
Serdar	27	Memur/Milletvekili Danışmanı	Ankara
Simge	28	Öğretmen	Ankara
Şenay	40	Memur	Ankara
Ulaş	34	Gazeteci/Editör	İstanbul