

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ\*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA PROGRAMI**

**KENTİN AİDİYET VE BENLİK MEKÂNI OLARAK İNŞASI:  
GENÇLERİN TRABZON DENEYİMİ VE TRABZONLULUK**

**DOKTORA TEZİ**

**Gülmelek DOĞANAY**

**MAYIS-2018**

**TRABZON**

**KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ\*SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**DOKTORA PROGRAMI**

**KENTİN AİDİYET VE BENLİK MEKÂNI OLARAK İNŞASI:  
GENÇLERİN TRABZON DENEYİMİ VE TRABZONLULUK**

**DOKTORA TEZİ**

**Gülmelek DOĞANAY**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nezahat ALTUNTAŞ DUMAN**

**MAYIS-2018**

**TRABZON**

## ONAY

Gülmelek DOĞANAY tarafından hazırlanan “Kentin Aidiyet ve Benlik Mekânı Olarak İnşası: Gençlerin Trabzon Deneyimi ve Trabzonluluk” adlı bu Çalışma 02.07.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Programı’nda **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		Karar		İmza
Unvanı - Adı ve Soyadı	Görevi	Kabul	Ret	
Prof. Dr. Nezahat ALTUNTAŞ DUMAN	Başkan	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. M. Çağatay OKUTAN	Üye	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Şeref KALAYCI	Üye	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. Ayşegül YARAMAN	Üye	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
Prof. Dr. G. Demet LÜKÜSLÜ	Üye	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf SÜRME  
Enstitü Müdürü

## **BİLDİRİM**

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ - Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuz'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Gülmelek DOĞANAY

25.05.2018

## ÖNSÖZ

Mekân toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik bağlamı çerçevesinde gençlerin toplumsallaşma süreçlerini etkilemektedir. Toplumsal normların öğrenildiği bu süreçte gençler, mekânın şeklini alırken, aynı zamanda o mekânın üretimine katılmakta ve kendilerine bir aidiyet inşa etmektedirler. Bu çalışmada, Trabzon kent merkezini deneyimleyen gençlerin benliklerini kente duydukları aidiyet üzerinden nasıl inşa ettikleri ve kentin onlara nasıl bir gençlik deneyimi sunduğu üzerinde durulmaktadır.

Araştırmanın konusunu duyunca heyecanlanan, deneyimlerini paylaşarak araştırma sürecine katkı sunan ve tezin danışmanlığını sabırla yürüten Prof. Dr. Nezahat Altuntaş Duman ile araştırma konusunun belirlenmesi aşamasında “Trabzonlu gençlerin” çalışılması gerektiğine vurgu yaparak konu önerisinde bulunan Doç. Dr. Ayşe Sıla Çehrelî’ye teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tezin her aşamasında desteklerini esirgemeyen, değerli görüşleriyle konunun daha da netleşmesini sağlayan ve tezin kentin dokusuna uygun bir dille yazıya dökülmesinde yardımcı olan Prof. Dr. M. Çağatay Okutan’a; doktora tezinin savunma jürisinde yer almayı içtenlikle kabul eden ve araştırma sürecinde önerileri ile tezin son halini almasına katkı sunan Prof. Dr. Ayşegül Yaraman ile Prof. Dr. G. Demet Lüküslü’ye; anket verilerinin nasıl analiz edilmesi gerektiğini kendisinden öğrendiğim ve ricamı kırmayarak tez savunma jürisinde yer almayı kabul eden Prof. Dr. Şeref Kalaycı’ya ayrıca minnettar olduğumu belirtmek isterim.

Ailemin ve arkadaşlarıminin doktora tezimin sürdürülmesi ve nihayete ermesindeki destek ve katkılarını görmezden gelmem mümkün değildir. Derinlemesine mülakatlarda nasıl bir Trabzonlu genç profiliyle karşılaşacağım konusunda beni sahaya hazırlayan, kendisi de bir Trabzonlu olan Arş. Gör. Çağrı D. Çolak ve anketlerimin analizlerinde bana yol gösteren Arş. Gör. Tuğba Kaplan’a yardımları konusunda ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak, sürecin stresini kendisiyle paylaştığım, beni her engelde motive etmenin yollarını bulan ve hayatımı kolaylaştıran en yakın arkadaşım, eşim ve kızımız Vera’nın babası Arş. Gör. M. Akın Doğanay’a; doktora tezimin biran önce bitmesini arzulayan ve derinlemesine mülakat çözümlerinin kontrolünde bana yardımcı olan babam Necdet Alev, annem Binnaz Alev, kardeşlerim Gizem Alev ve İbrahim Alev’e kendimi çok özel hissettiğim bir aile ortamı sundukları için teşekkür ederim.

Mayıs, 2018

Gülmelek DOĞANAY

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
İÇİNDEKİLER .....	V
ÖZET.....	VIII
ABSTRACT .....	IX
TABLOLAR LİSTESİ.....	X
KISALTMALAR LİSTESİ.....	XI
GİRİŞ .....	1-11

## BİRİNCİ BÖLÜM

<b>1. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ .....</b>	<b>12-86</b>
1.1. Toplumsal Bir Olgu Olarak Gençlik .....	12
1.1.1. Tarihsel ve Sosyolojik Boyutuyla Gençlik .....	13
1.1.1.1. Gençliğin Heterojenliği .....	14
1.1.1.2. Gençliğin Tarihselliği .....	15
1.1.1.3. 20. Yüzyıl Sonrasında Gençliğin Toplumsal Bir Olgu Olarak Keşfi .....	19
1.1.1.4. Gençlik Sosyolojisi.....	23
1.1.2. Türkiye’de Günümüz Gençliği ve Gençlik Araştırmaları .....	29
1.1.2.1. Türkiye’de Gençliğin Tarihsel Seyrine Kısa Bir Bakış .....	29
1.1.2.2. 1980 Sonrası Türkiye’inde Gençliğin Dönüşümü.....	33
1.1.2.3. 2000’li Yıllar: Farklı Gençlikler, Farklı Siyaset Etme Biçimi.....	37
1.1.2.4. Türkiye’de Yapılan Gençlik Araştırmaları .....	39
1.2. Deneyimin ve Toplumsal İlişkilerin Sahnesi: Mekân .....	48
1.2.1. Sosyal Bilimlerde Mekânın Yeniden Kavramsallaştırılması.....	49
1.2.1.1. Mekâna Doğru Yol Alırken.....	50
1.2.1.2. Fenomenolojik Yaklaşım Çerçevesinde Mekân .....	53
1.2.1.3. Eleştirel Teori ve Mekân .....	56
1.2.1.4. Gündelik Hayatın Mekânsal Pratikleri .....	60
1.2.1.5. Kültürel Yaklaşımda Mekân.....	64
1.2.1.6. Küresel Yerler: Mekân Yok mu Oluyor? .....	67
1.2.2. Mekâna Bağlılıkla Kurulan “Benlik” .....	69
1.2.2.1. Mekân ve Aitlik İlişkisi .....	70

1.2.2.2. Mekân ve Kimlik İlişkisi .....	73
1.2.2.3. Mekân Anlatıları, Hafıza ve Mitler .....	77
1.2.2.4. Kendini “Yuva”da Hissetmek .....	80
1.2.2.5. Kamusal-özel Alanların Yuva Olarak İnşası .....	84

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ..... 87-110

2.1. Nitel ve Nicel Araştırma.....	87
2.1.1. Nitel Araştırma .....	88
2.1.1.1. Yorumsamacı Yaklaşım (Hermenötik).....	88
2.1.1.2. Derinlemesine Mülakat ve Doküman İnceleme .....	93
2.1.1.3. Derinlemesine Mülakat Katılımcıları .....	95
2.1.1.4. Nitel Veri Analizi .....	96
2.1.2. Nicel Araştırma .....	97
2.1.2.1. Anket .....	97
2.1.2.2. Örneklem .....	98
2.1.2.3. Nicel Veri Analizinde Kullanılan Testler .....	99
2.2. Araştırmanın Sahası: Trabzon.....	100
2.2.1. Trabzon’un Ekonomisi ve Demografik Dönüşümü.....	101
2.2.2. Trabzon’da Kültürel Hayat ve Eğitim .....	106

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI..... 111-235

3.1. Demografik Veriler .....	111
3.1.1. Nitel Araştırma Katılımcılarının Demografik Verileri .....	111
3.1.2. Nicel Araştırma Katılımcılarının Demografik Verileri .....	112
3.2. Toplumsallaşma Mekânının Gençlerin Benlik İnşasına Etkisi .....	114
3.2.1. Trabzon’da Genç Olmak .....	116
3.2.1.1. Trabzonlu Gençler Gençliği Nasıl Tanımlıyor? .....	116
3.2.1.2. Güvenlik ve Özgürlük Çelişkisi: Kentin Kısıtlılığı .....	123
3.2.1.3. Gençlerin Boş Zaman Aktiviteleri ve Yaşam Biçimleri.....	125
3.2.1.4. Eğitim ve Çalışma Hayatı.....	135
3.2.1.5. Trabzon’da Gençliğin Sorunları, Hayalleri ve Beklentileri.....	139
3.2.1.6. Öteki Gençlikler .....	147
3.2.2. Trabzonlu Gençlerin Siyasal Eğilimleri .....	150

3.2.2.1. Trabzonlu Gençlerde Vatanseverlik Duygusunun Yeri.....	151
3.2.2.2. Farklılıklara Sınırlı Hoşgörü.....	157
3.2.2.3. Gençlerin Siyasal Tutumları.....	166
3.3. Gençlerin Mekân Aidiyeti.....	177
3.3.1. Gençlerin Toplumsal Mekânı: Trabzon.....	178
3.3.1.1. Bir Kentin Yuva Olarak Kurgulanması.....	179
3.3.1.2. İçerisi ve Dışarısının İnşası.....	184
3.3.1.3. Özel ile Kamusalın Arasında Bir Geçiş Yeri: Mahalle.....	189
3.3.1.4. Coğrafya ve Kültürün Trabzon Aidiyeti Üzerindeki Etkisi.....	195
3.3.1.5. Aidiyet Mekânının Mitselleştirilmesi ve Tarih Bilinci.....	202
3.3.2. Kent-Kulüp Özdeşliği: Trabzonspor Taraftarlığı.....	211
3.3.2.1. Trabzon Kent Futbolunun Kısa Tarihi.....	212
3.3.2.2. Efsane Geçmişten Travmatik Bugüne.....	217
3.3.2.3. Yuvayı Değiştirmek: Hüseyin Avni Aker'den Medical Park'a.....	223
3.3.2.4. Kentsel Gündelik Hayatın Bordo-Mavi Rengi ve Şehir Milliyetçiliği.....	228
<b>SONUÇ.....</b>	<b>236</b>
<b>YARARLANILAN KAYNAKLAR.....</b>	<b>246</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>268</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>278</b>



## ÖZET

Toplumsallaşma süreci olarak kabul edilen gençlik dönemi, daha çok kentsel mekânda görünür olan toplumsal bir olgudur. Kent, gençlik araştırmaları içerisinde önemli bir araştırma nesnesi olarak belirmektedir. Günümüzde Türkiye’de gençlik alanında yapılan araştırmaların sayısı önemli ölçüde artmış olmasına rağmen, gençliğin metropol dışı mekânla olan ilişkisine değinen çok az sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışma literatürdeki söz konusu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Çalışma, özelde gençlerin Trabzon kenti deneyimine odaklanmakta; kendisini Trabzonlu hissedeni ve uzun yıllar Trabzon’da yaşayan gençlerin toplumsallaşma mekânının onlara nasıl bir gençlik deneyimi sunduğu ve benlik inşalarını nasıl şekillendirdiği ile mekânın gençler tarafından aidiyet unsuru olarak nasıl inşa edildiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anket, derinlemesine mülakat (yarı yapılandırılmış) ve doküman inceleme gibi çok farklı bilimsel araştırma tekniklerinden faydalanılan bu çalışmada, birbirini destekleyen bulgular elde edilmiştir. Anket çalışması 15-24 yaş arasındaki 395, yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar ise 15-28 yaş arasındaki 38 gençle gerçekleştirilmiştir. Cevaplanan anket formları SPSS programına girilmiş ve analiz kısmında tanımlayıcı istatistiklerden faydalanılmıştır. Derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler betimsel ve sistematik analiz tekniği ile yorumlanmıştır. Son olarak, gençler tarafından sosyal medya kanalları aracılığıyla paylaşılan video, fotoğraf ve yorumlar da dokümanlaştırılarak analize dâhil edilmiştir.

Çalışmanın sonucunda, Trabzon’u deneyimleyen gençlerin, farklı yaşam tarzlarına, zevklere, cinsiyete, toplumsal ve ekonomik statülere ve kültürlere sahip olmalarından ötürü, gençliği “öteki gençlik” ile birlikte farklı şekillerde tanımladıkları ve deneyimledikleri görülmektedir. Gençlerin etrafında güvenli duvarlar ören ve bir aidiyet mekânına dönüşen Trabzon, aynı zamanda gençlerin özgürlüğünü kısıtlayıcı bir toplumsallık inşa etmektedir. Bununla birlikte, milliyetçi, muhafazakâr ve geleneksel özellikler sergileyen Trabzon, gençlerin kimliklerini daha çok bu unsurlar üzerinden kurmalarına ve farklılıklara karşı sınırlı hoşgörü göstermelerine neden olmaktadır. Kentin coğrafi ve kültürel özellikleri ile birlikte bu çocukluk mekânında biriktirilen anılar, yakın ilişkiler, alışkanlıklar, mekâna ilişkin üretilen mitsel anlatılar, gençleri kamusal alana hazırlayan mahalle ve Trabzonspor’un kente olan aidiyeti pekiştirdiği görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Gençlik, Mekân, Aidiyet, Kent, Trabzon

## ABSTRACT

Youth, accepted as a socialization process, is a social phenomenon that is more visible in urban space. The city appears as an important research object within youth studies. However, there are a few studies focussing on the relationship between youth and place/lived space, in despite of significantly increased number of research in the field of youth in Turkey. This study aims to fill this gap in the literature. This study focuses specifically on the experience of young people in the city of Trabzon; the purpose is to analyze how a socialization space provides to “ Trabzonlu” young people a youth experience, shapes their self-construction and also how the place is constructed as an element of belonging by young people.

In this study, it was utilized a variety of scientific research techniques such as questionnaires, in-depth interviews (semi-structured) and document review and obtained the findings supporting each others. The survey was conducted with 395 participants aged 15-24 years and in-depth interviews with 38 young people aged 15-28 years. Answered questionnaires were entered into the SPSS program and descriptive statistics were used for data analysis. The data obtained from in-depth interviews were interpreted with descriptive and systematic analysis technique. Finally, videos, photos and comments shared by young people through social media channels have also been documented and included in the analysis.

As a result of the study, young people living in Trabzon have divergently described and experienced the youth with “the other youth” because of their different lifestyles, taste, sex, social and economic status and culture. Trabzon, which has built secure walls around young people and become a place of belonging, has built also a sociality that restricts the freedom of young people. In addition to this, because of the nationalist, conservative and traditional characteristics of the city, Trabzon, young people establish their identities more often through these elements and show limited tolerance to the groups of difference. It is seen that geographical, cultural characteristics of the city, memories accumulated in this childhood place, close relationships, habits, the reproduced mythical narratives about place/lived space, the neighborhood that prepares young people for the public sphere and Trabzonspor also strengthened the city belonging.

**Keywords:** Youth, Place/Lived Space, Belonging, City, Trabzon

## TABLolar LİSTESİ

Tablo Nr.	Tablo Adı	Sayfa Nr.
1	Katılımcıların Demografik Özelliklerine Ait Oranlar.....	112
2	Çalışma Durumu ve Ailenin Gelir Düzeyine Ait Oranlar .....	113
3	Boş Zaman Aktiviteleri.....	127
4	Tercih Edilen Müzik Türü .....	131
5	Tercih Edilen Müzik Aleti .....	133
6	Gençlerin Kendilerini Baskı Altında Hissettiği Alanlar .....	139
7	Trabzon’da Gençlerin Karşılaştığı En Önemli Sorun Alanları.....	144
8	İlk Üç Kimlik.....	157
9	“Trabzonlular misafirperverdir, din, dil, ırk ayrımı yapmadan herkese eşit yaklaşrlar” .....	161
10	Gençlerin Arkadaş Olmak İstemedikleri Gruplar .....	163
11	Türkiye Siyasal Kültüründe Korunması Gereken İlkeler .....	167
12	En Çok Beğenilen Siyasetçi.....	169
13	Siyasal İdeolojilerin Faktörler Altında Toplanması.....	170
14	Siyasal İdeoloji Faktörlerinin Ortalamaları .....	171
15	Güven Duyulan Kurumlar .....	173
16	Ulusal ve Bölgesel Düzeydeki En Önemli İlk Üç Sorun Alanı .....	175
17	Trabzon’dan Başka Yerde Yaşama.....	185
18	Trabzon’dan Başka Bir Yerde Yaşamama Nedeni .....	185
19	Trabzon Denilince Akla Gelen İlk Şey .....	197
20	“Trabzon’a özgü gelenek, adet, değerler ve inançları öğrenmek ve devam ettirmek benim için önemlidir” .....	198
21	“Trabzonlulara güvenirim” .....	205
22	“Trabzon, önce Karadeniz Bölgesi’nin, sonra Türkiye’nin kalbidir” .....	206
23	“Trabzon diğer şehirlerden farklıdır” .....	206
24	“Trabzonspor şike yapmaz, adil davranır”.....	221
25	“Trabzonspor formasını taşıyan herkes bizdendir”.....	229
26	“Bize Her Yer Trabzon sözüne katılıyorum” .....	232
27	“Bir Trabzonlu Trabzonspor Kulübü’nden başka takım tutmaz” .....	232

## KISALTMALAR LİSTESİ

Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
GSM	: Global System for Mobile Communications – Mobil İletişim İçin Küresel Sistem
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
IRI	: International Republican Institute – Uluslararası Cumhuriyetçiler Enstitüsü
K	: Katılımcı
KMO	: Kaiser-Meyer-Olkin
KTÜ	: Karadeniz Teknik Üniversitesi
LGBTİ	: Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transseksüel/Travesti, İnterseks
MHP	: Milliyetçi Karet Partisi
MİT	: Milli İstihbarat Teşkilatı
Nr.	: Numara
ODTÜ	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
SMS	: Short Message Service – Kısa Mesaj Hizmeti
SPSS	: Statistical Package for the Social Sciences – Sosyal Bilimler için İstatistik Programı
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
T.y.	: Tarih yok
TAYAD	: Tutuklu ve Hükümlü Aileleri ile Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
T.C.	: Türkiye Cumhuriyeti
TOKİ	: Toplu Konut İdaresi Başkanlığı
TÜBİTAK	: Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
Vs.	: Vesaire
Vb.	: Ve benzeri
Vd.	: Ve diğerleri
Yaz.	: Yazar

## GİRİŞ

Farklı dillerin konuşulduğu, farklı dinlere inanıldığı, her gönülde farklı bir idealin yattığı bu şehre bir kez daha merhametle baktım. Hatıralar dışında hiçbir bağ kalmamıştı Selanik’le aramda ama yine de hiçbir zaman eksilmeyecek bir sevgi besliyordum ona karşı. Çünkü beni ben yapan bu şehirdi. Gözümü burada açmıştım, hayatı burada tanımıştım, hatasıyla sevabıyla burada ömür sürmüştüm, inkâr vefasızlık olurdu, ömrümün en güzel günleriydi... (...) Kaybettiğimiz sadece Selanik değildi, çocukluğumuzu, gençliğimizi, ölülerimizi, hatıralarımızı, velhasıl hayatımızın bir bölümünü de şehirle birlikte kaybetmiştik (Ümit, 2015: 311, 314).

Ahmet Ümit *Elvada Güzel Vatanım* başlıklı romanında Selanikli kahramanının çocukluk ve gençlik mekânını yitirilişini yukarıdaki sözlerle ifade etmektedir. Şehsuvar Sami benliğini onunla inşa ettiği bu kentle birlikte tüm yakınlarını, sevdiklerini, anılarını ve çocukluğunu da kaybetmiştir. Selanik, bu anlamıyla başkahraman için ruhu olan bir mekâna dönüşmektedir; insanlar arasındaki ilişkilerin süreç içerisinde yapıldığı, bozulduğu ve yeniden yapıldığı bir mekâna. Bu çalışma ise başka bir kente, Trabzon’a odaklanmakta, bu kente olan aidiyetin nasıl inşa edildiği üzerinde durmaktadır. Kent, gençlerin görünür olduğu bir toplumsal olgu olduğundan onlarsız anlaşılması pek mümkün değildir. Kentin, kente olan aidiyetin ve kentsel toplumsal ilişkilerin inşasında aktif rol alan gençler, bu anlamda önemli bir yere sahiptir. Gençlik bir toplumsallaşma süreci, kentsel mekân da bu sürecin gerçekleştiği yerdir. Bu nedenle kent, gençlikle oldukça ilişkili bir toplumsal olgudur. Bu çalışmada gençlik ve mekân arasındaki ilişkiye bakılırken sosyolojik bir bakış tercih edilmektedir. Çalışmanın amacı, Trabzonlu gençlerin Trabzon’un bir mekân olarak üretimine nasıl katıldığı ile aidiyet ve kimliklerini bu mekân üzerinden nasıl inşa ettiğini anlamaya çalışmaktır. Kendiledikleri ve kök saldıkları Trabzon’u ona atfettikleri bireysel ve kolektif anlamlar çerçevesinde bir mekân olarak inşa eden Trabzonlu gençler, kenti deneyimlerken aynı zamanda kendi benliklerini de inşa eden aktörlere dönüşmektedirler. Söz konusu aidiyet ve benlik Trabzonluluk olarak belirlemektedir. Bu çerçeveden hareketle, benlik inşa süreçlerinde etkili olan Trabzon’un gençlere nasıl bir toplumsallaşma mekânı sunduğu ve gençlerin bu mekânın yeniden üretimine nasıl katıldığı ile mekânın bireysel ve kolektif aidiyet unsuru haline gelebildiği sorunsallaştırılmaktadır. Öyleyse bu çalışmada mekânın bireyi ve toplumsal ilişkileri, bireyin ve toplumsal ilişkilerin de mekânı karşılıklı olarak inşa ettiği kabul edilmektedir. Söz konusu inşa hiçbir zaman tamamlanamayan bir süreç olarak belirlemektedir. İfade edilen kapsam dâhilinde, çalışmanın ana sorunsalını destekleyen varsayımlar aşağıdaki gibidir:

1. Aynı toplumsallaşma mekânını (Trabzon) deneyimleyen ancak farklı yaşam tarzlarına, zevklere, cinsiyete, toplumsal ve ekonomik statülere ve kültürlere sahip olan gençlerin gençlik deneyimi bireysel anlamda da farklılaşmaktadır. Bu durum, gençliğe geçiş ritüellerinin her bir genç için farklı şekillerde deneyimlendiğini göstermektedir.
2. Toplumsallaşma mekânı olan Trabzon, gençlerin yaşam tarzları, boş zaman aktiviteleri tercihleri, eğitim ve çalışma hayatları, hayalleri, beklentileri ve endişeleri üzerinde etkilidir.
3. Deneyimlenen mekânın gençlerin siyasal tutum ve tercihleri üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bu anlamıyla Trabzon gençlere milliyetçi, geleneksel ve muhafazakâr bir öznelik sunmaktadır. Bu durum, gençlerin kimliklerini Müslüman, Türk ve Trabzonlu olarak kurmalarına ve farklılıklara karşı dışlayıcı bir tutuma sahip olmalarına neden olmaktadır.
4. Ortak anlamlar ve sembollerle bezedikleri Trabzon, gençler için güvenli bir yuva, sığınacak bir liman olmaktadır. Bu şekilde Trabzon'u kendilerine mekân kılan gençler aidiyetlerini kente ilişkin kültürel, toplumsal, ekonomik, siyasal ve coğrafi özellikler üzerinden inşa etmektedirler.
5. Kentle bütünleşmiş bir spor dalı olan futbol ve Trabzonspor taraftarlığı da gençlerin kente olan aidiyetini pekiştirici bir güce sahiptir.
6. Yaşanılan yerde geçirilen zamanın uzunluğu ve biriktirilen hatıralar, o mekâna olan aidiyeti kuvvetlendirmekte ve bir yerin mekân olarak inşa edilmesini sağlamaktadır. Bu anlamıyla, doğma büyüme Trabzon'da yaşayan gençlerin o mekânda biriktirdikleri hatıralar, Trabzon'un aidiyet mekânı olarak inşa edilmesine katkı sunmaktadır.
7. Kente olan aidiyetin oluşmasını sağlayan bir diğer unsur ise, gençlerin kentte deneyimlediği mahalle kültürüdür. Akran grupları ile rol model edinilen büyüklerin varlığı, sahip olunan yakın komşuluk ilişkileri, biriktirilen çocukluk hatıraları ve yakınlık, benzerlik ile aşinalığın yaşandığı mahalleler gençlerin kente olan bağını kuvvetlendirmektedir.
8. Son olarak, kente dair üretilmiş olan efsaneleşmiş anlatılar gençlerin toplumsallaşma mekânı olan Trabzon'a bağlanmalarını sağlamaktadır.

İfade edilen sorunsal ve varsayımlar gençlik ve mekân üzerine yapılan teorik çalışmalardan faydalanılarak oluşturulmuştur. Öyleyse öncelikle gençlik ve mekânın tanımlanması ve çalışmada kullanılan kavramsal çerçeveden kısaca bahsedilmesi yerinde olacaktır. Gençlik evrensel anlamda 15-24 yaş arasındaki grubu ifade etmektedir (Birleşmiş Milletler, 2003; 2005; 2007). Türkiye İstatistik Kurumu (2014) evrensel kabulde benzer şekilde 15-24 yaş arası gençlik olarak tanımlarken, Türkiye Cumhuriyeti Gençlik ve Spor Bakanlığı evrensel bir gençlik tanımının yapılamayacağını varsayarak Türkiye'deki gençlik yaşının 14-29 olduğunu kabul etmiştir (Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2013: 1). Söz konusu tanımlar daha çok biyolojik ve kronolojiktir. Ancak gençlik toplumdan topluma, mekândan mekâna ve zamandan zamana farklılık gösteren bir

kategoridir (Görgün Baran, 2013: 10; Wyn ve White, 1997: 10). Hem dünyanın diğer mekânları ve zamanlarında hem de Türkiye içinde farklı coğrafyalarda ve zamanlarda yaşayan gençlerin farklı özellikler sergiledikleri kabul edilmelidir. Karl Mannheim (1990)'ın kuşak kavramına referansla benzer tarihsel ve toplumsal olayların deneyimlenmesine bağlı olarak gençlik her ne kadar ortak özellikler sergiliyormuş gibi görünse ve ortak bir kuşak bilinci oluştursa da kültürel, sınıfsal, cinsiyet ve diğer farklılıklara göre birbirinden ayrı deneyimlere sahip gençliklerin varlığı söz konusudur (Lüküslü, 2005: 71). Benzer şekilde, Pierre Bourdieu (1984) de homojen bir gençlik kategorisinden bahsetmenin laftan ibaret olduğunu belirtmektedir; çünkü gençlik sosyo-ekonomik sınıfları ile birlikte sınıflar içindeki kültürel özelliklerine göre farklılıklar göstermektedir. Tüm bu farklılıklara rağmen, François Dubet (1996) de Mannheim gibi gençlerin aynı dönemde doğmuş olmaktan ve benzer şeyleri yaşamış olmaktan kaynaklanan ortaklık hissine ve bir önceki kuşakla farklılıklara sahip olduğunu belirtmektedir. Öyleyse gençlik, hem kendi içerisinde hem de tarihsel süreç içerisinde yüklendiği roller ve oluşturdukları kimlikler bağlamında farklılıklar gösteren heterojen bir toplumsal kategoridir (Lüküslü, 2005: 69; Bayhan, 2011: 433).

Gençlik araştırma konusu olarak modern zamanlarda yeni keşfedilen bir toplumsal kategoridir. Burjuva erkeklerinin eğitime katılmasıyla keşfedilen bu yeni sosyolojik olgu toplumsallaşma süreci olarak kabul edilmektedir (Galland, 1997: 57-58; Demir, 2012: 89; Neyzi, 2001: 102; Lüküslü, 2014: 19; France, 2007). Sosyolojiye göre gençlik, toplumsal normların öğrenildiği bir süreçtir. Bu süreçte gençler kimliklerini de inşa etmektedirler. Ancak gençler toplumsal normların pasif birer alıcısı değildirler; hem toplum tarafından etkilenen hem de toplumu etkileyebilme kapasitesine sahip aktörlerdir (Beşirli, 2013: 26). Modern anlamıyla gençlik zamanının büyük bir kısmını eğitim kurumlarında geçiren, boş zaman aktiviteleri ile ilgilenen, arzu, heyecan, belirsizlik gibi duygusal hezeyanlar yaşayan, toplum için hem bir tehdit hem de gelecek olarak kurgulanan, ideolojik olarak manipüle edilen, toplumsal ve tarihsel bir kategoridir (Dubet, 1996: 25). Tarihsel süreç içerisinde toplumların dönüşümüne bağlı olarak gençliğin bu akademik tanımı da değişime uğramaktadır. Günümüzde gençlik, farklı yaşam tarzlarına ve alt kültürlerle sahip gruplar olarak belirmektedirler. Artık gençlik ideal vatandaş olmaktan önce popüler kültür ürünlerinin tüketicisi olarak görülmektedir (Koebel, 2001: 63; Galland, 2010: 6).

Türkiye'de de benzer bir süreçle gençliğin dönüşüme uğradığını görmek mümkündür. 1980 sonrasında benimsenen neoliberal ekonomi politikalarına bağlı olarak küresel kapitalist firmaların ve tüketim ürünlerinin Türk pazarına girmesi ile birlikte gençler de birer tüketicisi olarak görülmektedir. Bununla birlikte, küresel ekonomiye eklenilebilen işletme sahipliği ile üst düzey yöneticiler ve uzmanlardan oluşan bir sınıf ortaya çıkmaktadır (Yaraman, 2003: 64-65). Gençliğin tanımı da bu toplumsal dönüşüme bağlı olarak değişmektedir. Gençler artık, neoliberal ekonomik sistemin ondan beklediği yetenekleri okul ve okul dışında aldığı eğitimi aracılığıyla edinen, piyasada karşılaşacağı sorunlara ilişkin fikir yürütebilen, iş piyasasında rekabet edebilen, piyasada hak ettiğine inandığı pozisyonu elde etmeye odaklanan, tüketebilen ve kendisini tükettikleri

üzerinden tanımlayan dinamik kişiler olarak görülmektedir (Bayhan, 2011: 434). Ben merkezli olarak hareket eden 1980 sonrası gençlerinin (Yaraman, 2003: 75) bencil, tüketim düşkünü, memleket meseleleriyle ilgilenmeyen bir kuşak olarak tanımlandığı gözlemlenmektedir (Neyzi, 2001: 111; Lüküslü, 2005: 69). Bununla birlikte, homojen ve ideal gençliği dindar gençlik olarak tahayyül eden mevcut siyasi iktidar gençliği milli ve manevi değerlere sadık, büyüklerine saygılı ve modern bir kategori olarak tanımlamaktadır (Lüküslü, 2016: 639; Özbey, 2016: 163-164). Gençliğin genelde iktidarlar tarafından olumsuz özellikleri ile tanımlandığı görülmektedir. Gençlik üzerine üretilen söz konusu söylem onların gençleri kontrol edebilmelerini sağlayan bir araca dönüşmektedir. Bu çalışma ise, gençlerin sesine kulak vermekte ve onların kendilerini nasıl tanımladığı üzerinden hareket etmektedir. Öyleyse gençlik üstten kurgulanan bir olgu olarak kabul edilmemektedir.

Günümüzde gençlerin büyük bir çoğunluğu kentte yaşamaktadır. Bu nedenle gençlik daha çok kentte görünür olan toplumsal bir olgudur. Kentsel yaşam tarzının sunduğu imkânlar çerçevesinde gençlik, toplumun ve devletin sağlayamadığı toplumsallaşma alanını kentte kendisi yaratabilmektedir (de Bonneval, 2011: 31; Bayhan, 2011: 449). Bu çalışmada da özellikle kent merkezini deneyimleyen ve orada yaşayan gençler tercih edilmiştir. Kentin kendisi de gençler için bir aidiyet unsuru olabilmektedir. Trabzon da onu deneyimleyen gençlerin oluşturdukları ortak anlamlar çerçevesinde mekânsallaşmakta ve diğer kentlerden ayrılmaktadır. Böylece gençler hem kendi kimliklerinin önemli bir unsuru olan Trabzonluluğu hem de Trabzon'u mekân ile kurdukları ilişki çerçevesinde sürekli inşa etmektedirler. Bu anlamda çalışmada gençlik ile ilgili teorilerin yanında mekâna ilişkin teorik çalışmalardan da faydalanılmıştır. Mekân, literatüre coğrafyacılar tarafından kazandırılmış bir kavram olmasıyla birlikte, sosyoloji, antropoloji, çevre psikolojisi, ekonomi, edebiyat, mimarlık gibi farklı disiplinler tarafından da ele alınmaktadır. Söz konusu alanlar öncelikli olarak fenomenolojik yaklaşım çerçevesinde mekânı varlığın önemli bir unsuru olarak kabul etmişler, daha sonra ise kültürel ve eleştirel yaklaşımı benimseyerek mekânın kültür ya da toplumsal ilişkiler tarafından kurgulandığı üzerinde durmuşlardır. Yine benzer şekilde, mekânın toplumsal ilişkiler ile özne-aktörün kimliği ve gündelik hayatını belirlediğini kabul eden yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu çalışmada mekân söz konusu yaklaşımların bir sentezi şeklinde ele alınmaktadır. Bu anlamda mekânın hem iktidar ilişkilerinin hem de özne-aktörler arasındaki etkileşimin hâkim olduğu toplumsallıklar tarafından oluşturulduğu, aynı zamanda toplumsallıkların oluşabilmesinin de mekâna bağlı olduğu kabul edilmektedir. Farklı şekillerde bireysel ve toplumsal olarak deneyimlenen gündelik hayatın mekânının, söz konusu mekân/birey ya da mekân/toplumsallık arasındaki karşılıklı birbirini inşa etme sürecini de farklılaştırdığı düşünülmektedir.

Coğrafya alanındaki mekânın matematiksel bir olgu olmaktan ziyade insanla ilişkisi bağlamında ele alınması gerektiğine dair olan bu keşif fenomenolojik yaklaşım sayesinde gerçekleşmiştir (Soja, 1989: 51). İnsanın varlığının onun içinde bulunduğu dünyadaki mekânına



bağlı olduğunu savunan bu yaklaşım, 1970’lerde mekân kavramının literatüre kazandırılmasında etkili olmuştur. Yi-Fu Tuan, Edward Relph, David Seamon, Jeff E. Malpas, Amos Rapoport, Kimberly Dovey ve Gaston Bachelard gibi düşünürler Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinden etkilenecek mekânı teorileştirmişlerdir (Shields, 1988: 29). Olmak, bir “yerde” olmakla ilişkilidir (Seamon, 2012: 5). Arapça “olmak (kevn)” kökünden türeyen ve “varolunmuş olan” anlamına gelen (Schick, 2000: v; Özpınar, 2014: 7) mekân, söz konusu düşünürler için varlığı işaret etmektedir ve onu nesnelere aracılığıyla değil öznelliklerden ya da öznenin yola çıkarak anlamaya çalışmaktadırlar (Pickles, 1985: 141).

Mekânın dünyadaki varlığın bir kanıtı olduğunu söyleyen fenomenolojik yaklaşıma bir eleştiri olarak, onun toplumsal olarak inşa edildiğini kabul eden eleştirel teoride ise mekân doğal ve verili değildir; toplumsal dönüşüme, aktarıma ve deneyime bağlı olarak örgütlenmekte ve anlamlı hale gelmektedir (Soja, 1989: 79-80). 1980’lerden sonra Marksizm, feminizm ve postyapısalcılığın etkisinde kalan sosyal bilimciler eleştirel bir yaklaşımla toplumun değil, iktidar içeren toplumsal ilişkilerin mekân tarafından desteklendiğini ve yeniden üretildiğini kabul etmektedirler (Jackson, 2003: 38; Massey, 2001: 119). Eleştirel teorisyenler daha çok dışsal mekânla ilgilenmektedirler. Dışsal mekân ise yaşanan ve toplumsal olarak üretilen bir mekândır (Soja, 1989: 17). Michel Foucault, Derek Gregory, Henri Lefebvre, Edward Soja, David Harvey, Doreen Massey gibi eleştirel teorisyenlerin mekânların üretimi ile toplumsal ilişkiler ve gündelik pratiklerin inşası arasındaki etkileşim üzerinde durdukları görülmektedir. Genel hatlarıyla eleştirel teorisyenler mekânın, üretim tarzına göre, toplumsal olan tarafından belirlendiğini ve iktidara dayalı hiyerarşik toplumsal ilişkilerin yeniden üretimine katkı sunduğunu kabul etmektedirler. Eleştirel teoriden beslenen Michel de Certeau ve Henri Lefebvre gibi sosyal bilimcilerin yanında fenomenolojiden etkilenen David Seamon gibi coğrafyacılar da etkileşim halindeki aktörlerin gündelik hayat deneyimlerinin mekânına ilişkin pratiklerin analizlerini yapmaktadırlar. Burada mekânın iktidar ilişkileri tarafından belirlendiği fikri kabul edilmekle birlikte, onu deneyimleyen bireylerin de bir aktör olarak mekânı dönüştürme kapasitesine sahip olduğu kabul edilmektedir.

1990’larda kültürel çalışmalar sosyal bilimlerde etkili olmaya başlamış, kültürel farklılıklar önem kazanmıştır (Jackson, 2003: 38-39). Kültürel yaklaşım çerçevesinde mekân üzerine gerçekleştirilen çalışmalarda mekân deneyiminin ve inşasının kültürden kültüre farklılaştığı kabul edilmeye başlanmıştır (Jackson, 1989: 185). Mekân kültürel grupla birlikte deneyimlenmekte ve oluşturulmaktadır (Relph, 1976: 11-12). Amos Rapoport, David Hummon, James Duncan gibi coğrafyacıların kültürel yaklaşımdan etkilendikleri görülmektedir. Bu teorisyenlere göre kültürel farklılıklara göre mekân tasarlanmaktadır. Söz konusu tasarım, o kültürün üyelerinin yaşam tarzlarını yansıtmakta, onları diğer kültürel gruplardan ayırmakta, cemaat duygusuna bağlı olarak mekâna olan aidiyeti pekiştirmektedir. Bununla birlikte, sembolik anlamlarla bezenen mekân aynı zamanda o kültürel gurubun üyeleri tarafından anlaşılabilen bir metne dönüşebilmektedir.

Tüm bu farklı yaklaşımlardan yola çıkılacak olursa, mekânın kolektif kimliğin inşasında önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Onu deneyimleyen aktörler tarafından inşa edilen mekân, aynı zamanda bir kimlik yerine dönüşebilmektedir. Bu anlamda kimliğin inşası ile bir yerin mekâna dönüştürülmesi arasında ilişki bulunmaktadır. Bir yerin bir mekâna dönüşmesi orada geçen olayların ve yaşayanların anıları, umutları, değerleri ve korkuları ile anlam kazanmasına bağlıdır. Böylece o mekânı deneyimleyen insanlar kendilerini oraya ait hissetmektedirler (Cresswell, 2008: 10; Augé, 1995: 52; Schick, 2000: 40). Söz konusu aidiyet, bireylerin kimliklerinin mekân aracılığıyla oluşmasını sağlamaktadır. Aidiyet mekânı insanların kendilerini buldukları, rahat ve güvende hissettikleri bir yuvaya dönüşebilmektedir. Burada yoğun bir içeridelik hali söz konudur. İçeridelik hissinin şiddeti mekâna olan aidiyetin derecesini etkilemektedir. Söz konusu duygu, ancak insanların çok iyi bildikleri, orada yaşayan diğer insanları çok iyi tanıdıkları kendi yuvalarında, kentlerinde, mahallelerinde, sokaklarında hissedilmekte ve deneyimlenmektedir (Relph, 1976: 49, 55, 142).

Türkiye’de gençlik alanında yapılan araştırmalar daha çok metropolde yaşayan eğitimli gençleri kapsamaktadır. Cumhuriyetin ilk yıllarında gençlik bir kriz olarak ele alınmış ve Batılılaşmaya bağlı olarak meydana gelen ahlaki yozlaşmaya karşı tedbirlerin alınması gerektiğine dair araştırmalar gerçekleştirilmiştir. 1950-1980 arası dönemde üniversite öğrencileri üzerine yapılan araştırmalar (Abadan Unat, 1961; Ozankaya, 1966) oldukça fazladır. Birsen Gökçe (1976)’nin *Gecekondu Gençliği* başlıklı araştırması kentleşme ve göç hareketlerinin gençlik üzerindeki etkisini ortaya koyan önemli bir sosyolojik çalışma olarak belirmektedir. Böylece ilk kez üniversite öğrencisinin dışına çıkmıştır. Aynı dönemde psikoloji ve eğitim alanında da gençlik araştırmaları yapılmıştır. Genç sapkınlığı, gençlerin kariyer hedefleri, boş zaman aktiviteleri, aile ilişkileri, toplumsal, duygusal ve eğitimsel sorunlarının ele alındığı nitel araştırmalar (Baymur, 1961; Kuzgun, 1973; Özgüven, 1974; Uysal, 1970; Varış, 1968; Şemin, 1964) dönemin önemli çalışmalarıdır. Türkiye’de gençlik hareketlerinin ele alındığı çalışmalar (Ergil, 1980; Keleş ve Ünsal, 1982; Bumin, 1998; Bora ve Can, 2000; Kabacalı, 2007) da gençlik araştırmaları içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

1980 sonrasında gençlik üzerine yapılan araştırmalarda akademik yaklaşım ve yöntemlerin değiştiği görülmektedir. Bu dönemde gençlik ve terör, gençlik ve uyuşturucu madde, gençlik ve eğitim sorunları, gençlik ve ekonomik sorunlar gibi gençlerin tehlike olarak algılandığı ve onların sorunlarına çözümler arayan araştırmalar bulunmaktadır (Demir, 2012: 96). Özellikle 1990’larla birlikte küreselleşmenin etkisi altındaki kentsel alanlarda yaşayan yeni yaş grupları ve kimlikler üzerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Sokak çocukları, gençlik alt kültürleri ve kimlikleri dönemin çalışma konularını oluşturmaktadır. Söz konusu yeni alt kültürler ve kimliklerin oluşumunda etkili olan aile, okul, akran grupları, din, popüler kültür, toplumsal hareketler gibi unsurların etkisi üzerinde durulmaktadır (Akay vd., 1997; Erder, 1998; Türkmen, 1996; Doğan, 1994; Saktanber, 2012; Göle, 2000; 2007; 2013; Burcu, 2013). Gençlerin çalışma hayatı, para

harcama biçimleri, eğlenme anlayışları, evliliğe bakışları, aileleri ile olan ilişkileri (Güler, 1997), genç işsizliği, işçi gençler (Tatlıdil, 1990; 1999; 2003), gençlerin kişisel istek ve arzularının politik değil ekonomik olduğuna (Kozanoğlu, 1993; İstanbul Mülkiyeliler Vakfı-Konrad Adenauer Vakfı, 1999), siyasal katılımlarının az olduğuna (ARI Düşünce, Toplumsal Gelişim Derneği ve International Republican Institute, 2001), zenginlik ve para kazanma arzusunun daha önemli olduğuna (Kazgan, 2002) ilişkin araştırmalar bulunmaktadır. 1980 sonrası gençliğini daha anlaşılır kılmak ve onlara atfedilen olumsuz anlamları ortadan kaldırmak için yapılan çalışmalar da bulunmaktadır. Gençlerin varsayıldığı gibi toplumsal meselelerle ilgilenmeyen apolitik bir grup olmadığı, onların siyasal tutumları, tercihleri, şiddete olan yaklaşımları, aidiyetleri üzerine yapılan araştırmalar bunlardan bazılarıdır (Kentel, 1995; 2005; Boyraz, 2009; Beşirli, 2013; Lüküslü, 2014). Metropolde yaşayan eğitimli ya da üniversite öğrencilerinin aidiyeti, dini ve siyasi değerleri ile kişilik özellikleri üzerine yapılan çalışmalar (Erdem Artan, 2005; Zeylan, 2007; Yaraman, 2003) ise oldukça önemli bir yere sahiptir. Gençlik politikaları ve programlarını konu edinen gençlik çalışmaları da özellikle Bilgi Üniversitesi'nde kurulan Gençlik Araştırmaları Birimi kapsamında 2000'li yıllarda önemli bir araştırma alanı haline gelmiştir (Nemutlu, 2012; Değirmencioğlu, 2004; Okcu, 2007; Özdemir, 2010; Yentürk vd. 2012). Dijital teknoloji kullanımı, internet ve internetin toplumsal hareketlerin mobilizasyonundaki etkileri ile gençlik arasındaki ilişkinin ele alındığı araştırmalar (Binark vd., 2009; Yıldız vd., 2003; Aktaş, 2005; Toprakçı, 2007; Telli Aydemir, 2011; İnceoğlu ve Çoban, 2015) da literatürde yer almaya başlamıştır. Günümüzde 2000'li yılların gençliğinin ekonomik, toplumsal, siyasal konumlarını anlamaya çalışan ve gençlerin farklı deneyimlere sahip olduğunu gösteren araştırmalar (Lüküslü ve Yücel, 2013) önemli bir yere sahiptir. Bu araştırmalar arasında farklı mekânları deneyimleyen gençlerin geçmişi nasıl kurguladığına (Neyzi ve Darıcı, 2013), Kürt gençliğinin barışı nasıl tahayyül ettiğine (Baser, 2010), içgöçün gençler üzerindeki etkisine (Aksel vd., 2007; Çelen, 2007; Gün ve Bayraktar, 2008) ve gençlerin “biz” ve “öteki”ni nasıl inşa ettiğine (Uyan Semerci vd., 2017) değinen çalışmalar bulunmaktadır.

Bu çalışmada mekân ve gençlik ilişkisi üzerinde durulmaktadır. Literatürde gençlerin mekân aidiyeti üzerine yapılan araştırmalar oldukça azdır. İsmail Doğan (1994)'ın *Bir Alt Kültür Olarak Ankara Yüksel Caddesi Gençliği*, Deniz Yonucu (2005)'nin *From the Place of the “Dangerous Classes” to the Place of Danger: Emergence of New Youth Subjectivities in Zeytinburnu* başlıklı yüksek lisans tezi ve Hakan Yücel (2006)'in *Une identité générationnelle-territorial? Les jeunes d'origine alévie du quartier Gazi d'Istanbul* başlıklı doktora tezi az sayıdaki mekân ve gençlik arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalardandır. Ancak söz konusu çalışmalar metropol kentin gecekondu mahallelerinde yaşayan gençlere odaklanmaktadır. Bu çalışmalar, gençlerin toplumsallaşma mekânlarının toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal özelliklerine göre inşa ettikleri gençlik alt kültürleri, öznellikleri ve kimlikleri üzerinde durmaktadırlar. A. Çağlar Deniz (2014)'in *“Öğrenci İşi” Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği* başlıklı çalışması ise metropol dışından gelen öğrencilerin metropol mekânı deneyimleri, kent yaşamına

uyum sağlama taktikleri ve mekânla kurdukları ilişki üzerinde durmaktadır. Metropol kent özelliği sergilemeyen, taşra ile kent olma arasında sıkışıp kalmış kentlerdeki gençlerin mekânla kurdukları ilişkiyi ele alan çalışmalar ise bulunmamaktadır. Bu anlamda Trabzon'da yaşayan gençlerin mekân aidiyeti analiz edilen bu çalışma söz konusu boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Çalışma kapsamında toplumsal olguların öznelliklerini yorumlamaya çalışan nitel ve toplumsal olguları istatistiki araçlar kullanarak açıklamaya çalışan nicel yöntemler birlikte kullanılmışlardır. Bu çerçevede anket, mülakat ve doküman inceleme (sosyal medya paylaşımları, fotoğraflar, videolar vb.) gibi bilimsel araştırma tekniklerinden faydalanılmıştır. Kullanılan bütün bilimsel araştırma teknikleri birbirlerini destekler nitelikte hazırlanmış ve uygulanmıştır. Anket formu ve yarı yapılandırılmış mülakat formu 2016 yılının Haziran-Eylül ayları arasında hazırlanmıştır. İki kere olmak üzere 40'ar kişilik pilot gruplara uygulanan anket, son hali verildikten sonra 15-24 yaş arasındaki farklı gruplardan toplamda 395 gençle gerçekleştirilmiştir. Anket uygulanan katılımcılar tesadüfi örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Evrensel anlamda 15-24 yaş arasındaki gruplar genç olarak kabul edildiğinden anket için söz konusu yaş aralığı tercih edilmiştir. Ancak derinlemesine mülakatlarda 24 yaş üzerinde olmasına rağmen toplumsal anlamda genç olduğu kabul edilebilen birkaç gençle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu durumun uzayan gençlik tanımı çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Çalışma kapsamında ailesiyle yaşayan, ekonomik anlamda ailesinden bağımsız hareket edemeyen ve bağımsız bir yetişkin hayatına sahip olamayan söz konusu 24 yaş üstündeki katılımcılar da genç olarak kabul edilmektedir.

Anket formu gençlerin demografi, kültür, mekân aidiyeti, gündelik hayat ve siyasal tercihlerini ölçen 2'si açık uçlu olmak üzere toplam 53 sorudan oluşmaktadır. Beşli likert olarak hazırlanmış olan 20 adet ifade, gençlerin Trabzon'a olan yerel aidiyetini ölçmektedir. Söz konusu ifadelere güvenilirlik analizi uygulanmış ve genel güvenilirlik katsayısı Alfa (Reliability Statistics Cronbach's Alfa) 0,898 çıkmıştır. Bu değer oldukça yüksektir ve ölçek oldukça güvenilirdir. Diğer 33 soru ise alanla ilgili uzmanların görüşüne sunulmuş ve anket formunun son haliyle geçerli olduğu kabul edilmiştir. 2016 yılının Ekim ayında uygulanmaya başlanan anket çalışması 2017 yılının Şubat ayında tamamlanmıştır. Anketler üniversitede, etüt merkezlerinde, liselere yakın kafelerde, kuaför ve diğer esnaf dükkânlarında ve sokakta yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Cevaplanan 395 anket formu SPSS programına girilmiş ve tanımlayıcı istatistikler elde edilerek analize tabi tutulmuşlardır. Her bir anket sorusu için cevapların yüzdesinin görünür olduğu frekans tabloları ile çapraz tablolar hazırlanmış ve yorumlanmıştır. Bununla birlikte, bazı ölçeklere Faktör Analizi de uygulanmıştır.

Derinlemesine mülakat formu da pilot çalışma sonrasında son halini almış ve görüşmeler, kartopu yöntemiyle ulaşılan 15-28 yaş arasındaki toplamda 38 genç ile 2017 yılının Şubat-Mayıs ayları arasında Trabzon'da gerçekleştirilmiştir. Yedi bölümden oluşan yarı yapılandırılmış

derinlemesine mülakat formu dört temaya ayrılmıştır: Gençlik (aktiviteler, Trabzon'da genç olmak, iş ve eğitim hayatı, hayaller ve beklentiler), mekân aidiyeti (Trabzon, yaşanılan mahalle, kültürel ve tarihsel aidiyet, Trabzonluluk), siyasi tutumlar (farklılıkları kabullenme, siyasi kimlikler, önem verilen değerler, milliyetçi duygular) ve futbol/Trabzonspor. Katılımcılarla tanıdıkları aracılığıyla iletişim kurulmuş ve bu sayede herhangi bir güven sorununun yaşanmasının önüne geçilmiştir. Üstelik daha önceden gerçekleştirilen telefon görüşmeleri ile sosyal medya hesaplarının incelenmesi aracılığıyla katılımcıların siyasi, kültürel, ekonomik, yaş, cinsiyet vb. özellikleri hakkında detaylı bilgi edinilmiştir. Böylece onların rahatsız olabileceği konulardan uzak durulması ya da daha uygun bir dille ilgili konulara ilişkin sorular sorulması sağlanmış ve mülakatlar sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar genellikle katılımcıların belirledikleri mekânlarda (kafe, restoran, çay ocağı, tercih edilen üniversite kantini, kayıt stüdyosu, çalıştıkları kuaför salonu gibi) ve araştırmacının ofisinde gerçekleştirilmiştir. Tüm görüşmeler katılımcıların izinleri alındıktan sonra ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve raporlanabilmesi sağlanmıştır. Toplamda yaklaşık 2145 dakikalık ses kaydı elde edilmiştir. Söz konusu ses kayıtları katılımcıların ifadeleri hiç değiştirilmeden çözümlenerek yazıya dökülmüş ve toplamda 540 sayfalık yazılı doküman elde edilmiştir. Hem betimsel hem de sistematik analiz tekniği kullanılmış ve elde edilen veriler yorumlanmıştır.

En son aşamada ise gençlerin aktif olarak kullandıkları sosyal medya ve Youtube gibi video ve fotoğraf paylaşım kanalları gözlemlenmiştir. İkincil veri kaynakları olarak kabul edilen söz konusu doküman inceleme tekniğinde, Trabzon'da yaşayan gençlerin kenti kendilerine mekân kılarak aidiyet ve varoluş ihtiyaçlarını nasıl karşıladıkları analiz edilmiştir. Youtube kanalında paylaşılan klipler ve altına yapılan yorumlar ile taraftar gruplarının sosyal medya kanalları üzerinden yapmış oldukları yorumlar ve fotoğraf paylaşımlarının bir dökümü yapılmıştır. Gençlerin Trabzonluluğa ilişkin paylaştıkları görsel ve yazılı materyaller yaklaşık dört aylık bir çalışma ile toplanmış ve söz konusu dokümanlar Trabzon, futbol/Trabzonspor ve siyasi davranış vb. temalar çerçevesinde analiz edilmiş ve yorumlanmıştır.

Saha çalışması esnasında bir takım kısıtlarla karşılaşmıştır. Çalışma kapsamında hazırlanan anket Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı orta öğretim kurumlarında (liseler) gerçekleştirilememiştir. İl Milli Eğitim Müdürlüğü'ne anketin ilgili kurumlarda uygulanmasına yönelik izin talebinde bulunulmuş, ancak anket formunu incelemek isteyen Müdürlük literatürde kabul gören ve alanında uzman öğretim üyeleri tarafından onaylanan kavramların anketten çıkarılmasını talep etmiştir. Söz konusu müdahale anketin geçerliliğini tehlikeye sokacağı için araştırmacı ve danışmanı tarafından reddedilmiştir. Bu nedenle, lise ve etüt merkezlerine yakın kafelerde lise öğrencilerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, esnaflar arasında kuaförler çıraklarının anket uygulamasına katılması konusunda destekleyici olmasına rağmen, giyim ve ev eşyası satan bazı dükkân sahipleri genç çalışanlarının ankete katılmasına izin vermemiştir. Bu durum anket uygulamasının süresinin uzamasına neden olmuştur.

Araştırmanın sahasını Trabzon kent merkezi oluşturmaktadır. Dışarıdan bakıldığında Trabzon, onu deneyimleyenleri açısından kuvvetli bir aidiyet mekânı özelliği sergilemektedir. İçine girildiğinde ise, Trabzonlulara has bir mikromilliyetçiliğin varlığı daha açık bir şekilde görülebilmektedir. Bu nedenle araştırma sahası olarak Trabzon seçilmiştir. Trabzon'un araştırma sahası olarak seçilmesinin bir diğer nedeni ise, elbette sosyal bilimler alanında çalışan bir araştırmacının (özellikle sosyoloji ile ilgileniyorsa) etrafında olup bitenlere daha duyarlı olmasından kaynaklanmaktadır. Hele dışarıdan gelen ama altı yıl gibi uzun bir süre kenti deneyimleyen araştırmacı için bir araştırma sahası olarak beliren Trabzon, aynı zamanda onun araştırma nesnesine de dönüşmektedir. Çalışmanın konusu gençlerin, mekânı ve mekân dolayısıyla kimliğini nasıl inşa ettiği ile ilgiliyken, özellikle Trabzon'un Ortahisar ve çevresinin de seçilme nedenleri bulunmaktadır. Çünkü kent, gençlerin görünür olduğu bir kamusal mekândır. Gençlerin büyük bir çoğunluğu günümüzde kentte doğmuş ya da çok erken yaşlarda kentte yaşamaya başlamıştır. 2016 yılı Türkiye İstatistik Kurumu verilerine göre, Trabzon'un genç nüfus oranı (%16,3) Türkiye ortalamasında (%16,3) seyretmektedir (<https://www.nufusu.com/il/trabzon-nufusu>; Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2017). Karadeniz Teknik ve Avrasya Üniversiteleri'nde eğitim almaya gelen öğrencilerin nüfusu da hesaba katıldığında, Trabzon kent merkezi genç nüfusun yoğun yaşadığı bir bölge olarak belirmektedir. Diğer taraftan, kente ait tüm ortak sembollerin kent merkezinde yoğunlaşması, Ortahisar ve çevresinin gençlere sunduğu deneyimin üzerinde durulmasını zorunlu kılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde birçok farklılık grubuna ev sahipliği yapmış olan Trabzon bugün daha homojen (Türk, Sünni, muhafazakâr, milliyetçi) bir toplumsal grubun deneyim mekânı haline gelmiş gibi görünmektedir. Kent, kırla olan ilişkisini kesmemiştir. Şehir merkezine çok yakın kırsal yerleşim yerleri bulunmaktadır ve kentte yaşayanların büyük bir çoğunluğunun sık sık ziyaret ettikleri köylerinde de bir evleri bulunmaktadır. Trabzon bu bakımdan kentli olmak ile taşralı olmak arasında bir kimlik sunmaktadır. Bu durum Trabzonlu gençlerin deneyimlerinin metropollerde yaşayan akranlarının deneyimlerinden farklılaşmasına neden olmaktadır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm kavramsal ve kuramsal çerçeveye, ikinci bölüm araştırmanın metodolojisine ve üçüncü bölüm de araştırmanın bulgularına ayrılmıştır. Birinci bölümde, gençliğin evrensel tanımına karşılık farklı gençliklerin tarihsel süreç içerisinde nasıl tanımlandığı üzerinde durulacaktır. Gençliğin tarihselliği ve heterojenliğine yapılan vurgunun ardından, gençliği toplumsallaşma süreci olarak kabul eden gençlik sosyolojinin nasıl ortaya çıktığına değinilecektir. Daha sonra ise toplumsal, siyasal ve kültürel bir kategori olan gençliğin tarihsel süreç içerisinde değişen anlamı Türkiye bağlamında ele alınacaktır. Daha çok günümüz Türkiye gençliğinin genel özelliklerine odaklanılacak ve Türkiye'de gençlik alanında yapılan araştırmalara ilişkin literatür aktarılacaktır. Bu bölümün ikinci başlığını ise, mekâna ilişkin teorik yaklaşımlar oluşturmaktadır. Bu kapsamda mekânın varlıkla olan ilişkisini yorumlayan fenomenolojik; mekânın toplumsal ilişkilerin yeniden üretiminin bir sonucu olduğunu savunan ve aynı zamanda onu kullananların mekâna atfettikleri bireysel ve kolektif anlamları onların gündelik

hayat pratikleri aracılığıyla yorumlamaya çalışan eleştirel; mekânın ve kültürün birbirlerini nasıl inşa ettiğini anlamaya çalışan kültürel; ve küreselleşen dünyada birbirine benzeyen yerlerin daha görünür olduğu ve mekânın yok olmaya başladığını savunan çeşitli yaklaşımlardan bahsedilecektir. Bu bölüm mekânın toplumsal hafıza, aidiyet ve kimlikle olan ilişkisine değinilerek sonlandırılacaktır.

İkinci bölümde, araştırma kapsamında kullanılan nitel ve nicel yöntemlerden bahsedilecektir. İlk çalışma için bir bakış açısı olarak belirlenen yorumsamacı yaklaşımın sosyal bilimlerdeki yerine değinilecek ve ardından derinlemesine mülakat, doküman inceleme ve anket teknikleri ile bu tekniklerle elde edilen verilerin nasıl analiz edildiği, hangi örneklem grubuna uygulandığından bahsedilecektir. Bölümün ikinci başlığını ise araştırma sahası oluşturmaktadır. Gençlerin bireysel ve kolektif hikâyelerinin mekânı olan Trabzon, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal dönüşümlerle anlatılacaktır.

Üçüncü bölümde, araştırmanın bulgularına yer verilecektir. Derinlemesine mülakat ve anket katılımcılarının demografik bilgileri paylaşıldıktan sonra çalışmanın sorunsalı ve varsayımlarından yola çıkılarak gerçekleştirilen araştırmanın sonuçları gençlik ve mekân teorileri ile sentezlenerek sunulacaktır. Toplumsallaşma mekânının sunduğu gençlik deneyimi ve gençlerin Trabzon’u aidiyet mekânı olarak nasıl inşa ettiğinin analiz edildiği bu bölümde, ilkin Trabzonlu gençlerin gençliği öteki ile birlikte nasıl kurguladıkları, Trabzon’da bir genç olmayı nasıl anlamlandırdıkları, eğitim ve çalışma hayatına ilişkin deneyimleri, sorunları, hayalleri ve endişeleri ile onların vatan ve şehitlik ile ilgili düşünceleri, farklılıklara karşı olan bakışları, siyasal tutum ve eğilimleri üzerinde durulacaktır. Daha sonra ise, gençlerin Trabzon’u bir “yuva” olarak nasıl kurguladığından, ayrılış ve dönüş anlatılarının “dışarı”nı nasıl inşa ettiğinden, mahallenin, kente özgü coğrafi, kültürel özellikler ile mitselleştirilmiş anlatıların ve Trabzonspor’un gençlerin aidiyetini pekiştirici yönünden bahsedilecektir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. ARAŞTIRMANIN KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

#### 1.1. Toplumsal Bir Olgu Olarak Gençlik

Gençlik biyoloji, psikoloji, sosyoloji, sosyal psikoloji ve tarih gibi çeşitli yaklaşımlar tarafından tanımlanmaktadır. Örneğin, Biyoloji insanların fizyolojik gelişimlerine göre farklı yaş kategorileri oluşturmaktadır (Beşirli, 2013: 26). Bu yaklaşıma göre gençlik, buluş çağı ile başlamakta ve kemik büyümesi tamamlanınca sona ermektedir (Burcu, 1998: 109). Burada gençliğin tarihsel, toplumsal, ekonomik, siyasal değişimlerden etkilendiği göz ardı edilmektedir (Görgün Baran, 2013: 9). Psikolojik yaklaşımlar ise, gençliği yetişkinliğe geçiş dönemi olarak kabul etmekte ve bu dönemdeki ergenlerin davranışlarını incelemektedir. Sosyoloji, gençleri toplumsallaşma süreci içerisinde toplumsal normları öğrenen, buna göre kimlikler inşa eden ve söz konusu kimlikleri aracılığıyla toplumu etkileyen ve toplumdaki etkilenen aktörler olarak görmektedir (Beşirli, 2013: 26). Genel olarak gençlik biyolojik ve kronolojik anlamda bir yaş grubunu ifade etmesinin yanında işe girme, ekonomik bağımsızlığını kazanma, yetişkinlik statüsüne geçme gibi kültürel, toplumsal ve tarihsel faktörler ile ruhsal, zihinsel, cinsel gelişim gibi fizyolojik ve psikolojik faktörler çerçevesinde tanımlanmaktadır (Görgün Baran, 2013: 10).

Gençlik, Birleşmiş Milletlerin yapmış olduğu tanıma göre, 15-24 yaş arasındaki kişileri ifade etmektedir (Birleşmiş Milletler, 2003; 2005; 2007). Burada gençlik, biyolojik ve kategorik açıklamaya tabi tutulmakta ve çocukluktan yetişkinliğe geçişin bir aşaması olarak tanımlanmaktadır. Gençliğin, biyolojik bir kategori olduğu düşünüldüğünde, ergenlikle başladığı 24 yaşında sona erdiği kabul edilmektedir. Ancak gençlik sadece biyolojik bir unsur değildir, toplumsallaşma süreci sonucunda kurulan ya da kurgulanan, tarihsel ve toplumsal süreç içerisinde farklılık sergileyen bir kategoridir (Görgün Baran, 2013: 10; Wyn ve White, 1997: 10).

Türkiye’de gençlik genel itibari ile henüz evlenmemiş ve ev sahibi olmamış kişiler için kullanılmaktadır (Neyzi, 2001: 104). 1960’larda ilkököl veya sanat okulundan mezun olmuş ancak askerliğini yapmamış olan, 12-20 yaş arasındaki kişiler genç olarak tanımlanmaktaydı (Deniz, 2014: 22). Günümüzde ise söz konusu yaş kategorisi değişmiştir. Türkiye İstatistik Kurumu (2014)’na göre gençlik yaşı 15-24 yaş arasını kapsamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Gençlik ve Spor Bakanlığı gençliğin bulunduğu toplumun sosyo-ekonomik, geleneksel ve kültürel şartlarına göre farklı tanımlamaları yapılabileceğini, evrensel bir gençlik tanımının mümkün olmadığını ifade



ederek Türkiye'deki gençlik yaşını 14-29 yaş olarak belirlemiştir (Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2013: 1).

Bu çalışmada da 15-24 yaş arasındaki Trabzonlu gençler ele alınacaktır. Ancak belirtilen yaş aralığı dışında gençlik dönemini yaşayan gençlerin varlığı da göz ardı edilmemektedir. Öyleyse gençlik, çocukluk ve yetişkinlik arasında bir geçiş dönemi olmakla birlikte, 15-24 yaş aralığında biyolojik ve psikolojik anlamda gelişimini tamamlama, kimliğini inşa etme, toplumsal normları toplumsallaşma kurumları aracılığıyla öğrenme süreci, aynı zamanda toplumsal normlara müdahale ederek değiştirme ve yeni kültürel ürünler oluşturma yetisine sahip birbirinden farklı aktörlerden oluşan toplumsal, tarihsel, siyasal bir kategoridir ve hem toplum içinde hem de diğer toplumlara göre farklı anlamlar kazanmaktadır.

### **1.1.1. Tarihsel ve Sosyolojik Boyutuyla Gençlik**

Gençlik konusunu ele alan çalışmalar iki yaklaşıma ayrılmaktadır: Gençliği bir tehdit, sorun kaynağı olarak gören yaklaşım ve gençliği bir kaynak olarak kabul eden yaklaşım (Wyn ve White, 1997: 18; Yücel ve Lüküslü, 2013: 13). Gençliği tehdit olarak gören yaklaşım, doğal nedenlerden ötürü ergenlik döneminde yaşanan krizlerin gençlerin sorunlu davranışlar sergilemelerine neden olduğunu belirtmektedir. Söz konusu yaklaşım gençlerin tehlikeli olduğunu belirtmekte ve onları damgalamaktadır. Sapma, suç, şiddet kavramları çerçevesinde gençliği ele almaktadır (Vulbeau, 2001: 10-11). Söz konusu söylem, devletlerin gençleri kontrol altına almalarına ve korumaya yönelik politikalar geliştirmelerine neden olmaktadır. Bunun yanında aynı söylem, ideal yetişkinliğe erişme sözü vermiş olan beyaz, orta sınıf, eğitilmiş gençliği yüceltmekte ve norm olarak dayatmaktadır (Wyn ve White, 1997: 19-20). Gençliği bir kaynak olarak gören yaklaşıma göre ise, gençlik kendi sorunlarını çözmede aktif rol alabilmektedir. Söz konusu yaklaşım, gençliğin özellikle kamu politikaları tarafından belirlenmiş konumunu çalışmayı amaçlamaktadır (Vulbeau, 2001: 15). Bu anlamda gençlerin bir aktör olarak aktif bir şekilde kamu politikalarına katılma biçimleri ele alınmaktadır. Gençlerin sadece toplumsal ve politik anlamda belirlenmedikleri, aynı zamanda toplumu ve siyaseti dönüştürebilme kapasitesine sahip oldukları kabul edilmektedir (Koebel, 2001).

Her iki yaklaşım tarihsel süreç içerisinde bazen birlikte bazen birbiri ardına gelerek dünyada ve Türkiye'deki gençliğe bakışı, akademik araştırmaları, siyasal söylemleri etkilemektedir. Aristokrasinin hâkim olduğu modern öncesi dönemde gençlik soya dayalı ilişkiler çerçevesinde ele alınırken, modern zamanlarda burjuva erkeklerinin eğitilmesi ve yeni bir gençlik kategorisinin ortaya çıkması söz konusudur. Bu dönemde gençlik genel olarak toplumun geleceği olarak kurgulanmaktadır. Bu bağlamda kuşak kavramı önem kazanmaktadır. 20.yy'a gelindiğindeyse önce ergenlik krizleri çerçevesinde psikolojik olgunlaşma süreci, daha sonra da toplumsallaşma süreci olarak ele alınan gençlik, sosyolojik bir olgu olarak kabul edilmiştir (Galland, 1997: 57-58). Bu

anlamda zamana, topluma, kültüre, siyasal ve ekonomik düzene göre farklı gençliklerin yaşandığını ve gençliğin farklı anlamlar kazandığını söylemek mümkündür. Yaratıcı aktörlerden oluşan söz konusu gençlik kendi içerisinde de farklılaşmaktadır. Bu bağlamda gençlikten ziyade farklı kültürel, etnik, dinsel, tarihsel, sınıfsal, cinsel ve benzeri gruplar oluşturan gençliklerden bahsetmek gerekmektedir.

Bu bölümde evrensel bir gençlikten ziyade birbirinden farklı gençliklerin “tehdit olarak gençlik” ve “kaynak olarak gençlik” yaklaşımları çerçevesinde tarihsel anlamda nasıl tanımlandıkları üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte sosyolojik yaklaşımın gençliği ele alış biçimine de değinilecektir. Son olarak toplumsal, siyasal, kültürel bir kategori olarak gençliğin Türkiye’deki değişen anlamı yine tarihsellik içerisinde aktarılacaktır.

### **1.1.1.1. Gençliğin Heterojenliği**

Tüm toplumları, kültürleri, mekânları ve zamanları kapsayacak şekilde evrensel bir gençlik tanımı yapmak mümkün değildir (Bourdieu, 1984; Lüküslü, 2014; Kentel, 2005: 13). Çünkü gençliğin kategorik-evrensel tanımı beyaz, orta sınıf erkek deneyimini norm olarak kabul etmekte ve farklı gençlikleri dışlamaktadır. Bununla birlikte, ekonomik ve siyasal değişimlerin gençlik üzerindeki etkilerini de göz ardı etmektedir. Bu yaklaşım içerisinde gençlik gelecekteki gerçek ve ideal yetişkin hayatına hazırlanan ayrı bir hayat evresi olarak kabul görmektedir. Gençlik bu anlamıyla toplumun yetişme aşamasındaki kesimini oluşturmaktadır ve yetişkinliğe erişerek topluma tam bir katılım gösterecektir (Wyn ve White, 1997: 12-13).

Gençlik aynı tarihsel ve toplumsal olayları deneyimlediği sürece ortak özellikler sergiliyor olsa da kültür, sınıf, cinsiyete özgü ve benzeri bir takım farklılıklarından ötürü birbirlerinden ayrılan gençliklerden oluşmaktadır. Herbert Marcuse’e göre, ortak tarihsel ve toplumsal deneyimler yaşayan gençler ortak bir yaş grubu olarak ön plana çıkmaktadır (Lüküslü, 2005: 71). Bu tanım bizi Karl Mannheim’ın kuşak kavramına götürmektedir. Kuşak kavramı, aynı sosyal ve tarihi dönemde yaşamış ve aynı tarihsel olayları deneyimlemiş olan gençlerin kuşak bilinci oluşturması ile ortaya çıkan bir gençliği işaret etmektedir. Ancak söz konusu tanım yine de her kuşağın kendi içerisinde alt gruplar barındırdığını kabul etmektedir (Mannheim, 1990; Lüküslü, 2005: 71).

Pierre Bourdieu (1984)’ye göre ise, gençlik kategorisinin homojen olduğu düşüncesinin dayatılması onun sadece bir laf olduğunu göstermektedir ve gençlik hem sosyo-ekonomik sınıflarına hem de kendi sınıfları içerisinde kültürel özelliklerine göre farklılıklar göstermektedir. Yine de sınıfsal farklarına rağmen gençlerin kuşak olmaktan kaynaklanan ortak çıkarları bulunmaktadır. Gençleri bir aktör olarak kabul eden François Dubet (1996)’ye göre ise, gençler sosyo-ekonomik konumlarına göre farklılık gösterebilirler de aynı dönemde doğmuş olmanın ve

benzer şeyleri yaşamış olmanın verdiği bir ortaklık hissine ve dolayısıyla bir önceki kuşakla farklılıklara sahiplerdir. Bu bağlamda gençlik, heterojen bir toplumsal kategori olarak hem kendi içerisinde hem de tarihsel süreç içerisinde toplum, kültür ve değerler nasıl farklılaşıyorsa yüklendiği roller bağlamında farklılıklar göstermektedir (Lüküslü, 2005: 69; Bayhan, 2011: 433).

Gençliğini yaşayamadan küçük yaşta evlenip ya da çalışma hayatına atılıp yetişkin olmak zorunda kalan gençler de bulunmaktadır (Uyan-Semerci, 2012). Bulunduğu şartlara göre bu şekilde erken gençlikler yaşanabileceği gibi eğitim, askere gitme, iş hayatına atılma, evlenme yaşının uzamasına bağlı olarak gençliğin uzaması da söz konusu olabilir (Neyzi, 2001: 103; Kentel, 2005: 13; Lüküslü, 2005: 70; Bayhan, 2011: 434). Çocukluk ile yetişkinlik arasında bir geçiş dönemi olan gençliğin sona ermesi için gençlerin bir takım sorumluluklara sahip olmaları beklenmektedir: Okulu bitirmek, sabit bir iş ve finansal bağımsızlık sahibi olmak, ebeveynlerden bağımsız ayrı bir evde yaşamak, düzenli ve sürekli bir çift hayatına başlamak gibi (Galland, 2001: 632; Wyn ve White, 1997: 14). Yetişkinliğe geçiş ile ilgili söz konusu toplumsal süreçler evrensel olarak tüm toplumlarda aynı şekilde deneyimlenmemektedir. Hatta cinsiyetlere, sınıflara, etnisitelere, ırklara, coğrafi konumlanışlara, kültürlere, fırsatlara göre de farklılıklar bulunmaktadır (Wyn ve White, 1997: 15-16). Öyleyse yetişkinliğe geçişte farklı gençlik deneyimlerinden bahsetmek gerekmektedir. Bu anlamda, dünyadaki toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve yapısal değişimlere göre gençliğin tanımı değişmektedir. Toplumsal, ekonomik, siyasal, kültürel ve yapısal farklılıklar kişinin toplumsal çevresini oluşturmaktadır. Söz konusu toplumsal çevre gençliğin gelişimi üzerinde etkilidir ve kültürden kültüre farklılık göstermektedir (Burcu, 1998: 110-111).

Günümüzde gençlikler sadece bir geçiş dönemi olarak görülmemekte ve sadece sınıfsal farklılıklardan oluşmamaktadır. Farklı sosyo-ekonomik sınıflardan gençlerin aynı toplumsal ve siyasal hareketler içerisinde yer aldığı da görülmektedir (Gauthier, 1999: 10). Öyleyse gençlik tarihsellik ve toplumsallık içerisinde farklı özellikler sergileyen hem toplumsal bir olgu hem de toplumsal bir kurgudur. Bununla birlikte heterojen yapısıyla gençlik, toplumu, toplumsal değişimleri ve iktidar ilişkilerini anlamak konusunda önemli bir araştırma alanı olarak yerini almaktadır (Yücel ve Lüküslü, 2013: 10). Gençlik kültürden kültüre ve farklılık gruplarına göre değişkenlik gösterebildiği gibi, tarihsel süreç içerisinde de farklı anlamlar kazanmaktadır. Bu anlamıyla gençlikten değil gençliklerden bahsetmek gerekmektedir.

### **1.1.1.2. Gençliğin Tarihselliği**

Gençliğin tanımı tarihsel süreçte meydana gelen değişimlere göre farklılık göstermektedir ve gençlik insanlık tarihi içerisinde bir dönem olarak yeni keşfedilmiştir (Burcu, 1998: 111-112). Gençliğin sanayileşme, kentleşme, okullaşma ve modernleşme ile birlikte toplumsal bir kategori olarak ortaya çıktığı genel kabul görmektedir (Demir, 2012: 89; Neyzi, 2001: 102; Lüküslü, 2014: 19; France, 2007). Bu tarihten itibaren gençlik ayrı bir toplumsal grup olarak ele alınmaktadır.

Gençlik, dar anlamda eğitimle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır ve gençlik üzerine araştırmalar yapan ilk düşünürler de pedagoglardır (Thiercé, 1999: 5). Daha sonra konu ile ilgili çalışma alanları genişlemiştir. Ancak bu durum gençliğin modern öncesi toplumlarda var olmadığı anlamına gelmemektedir. Eisenstadt (1962) çocukluk ve yetişkinlik arasındaki dönemin tarih sahnesinde yer alan bütün toplumlarda gençlik olarak var olduğunun geçiş ritüelleri aracılığıyla gözlemlenebildiğini belirtmektedir. Örneğin insanın doğası üzerine düşünen Platon, Aristo, Rousseau ve Locke gibi filozoflar da gençlikten bahsetmektedirler (Burcu, 1998: 105).

İnsanların hayatlarının ilk yıllarında (6 yaşına kadar) karakterlerinin geliştiğini kabul eden Platon'a göre, ruhun olgunlaşması ile insanın gelişimi tamamlanmaktadır. Ruhun gelişebilmesi çevresel etkiler ve eğitime bağlıdır (Burcu, 1998: 106). Platon, Antik Yunan'da site devletinin geleceğini oluşturan genç kadın ve genç erkeklerin rollerini tanımlamaktadır. Ona göre, genç erkeklerin sitenin korunması ve vatandaşlık rollerine; genç kadınların da yeniden üretim rollerine hazırlanması gerekmektedir (Gauthier, 1999: 12). Aristo da ruhun evrimleştiğini ve buna bağlı olarak doğumundan itibaren her yedi yılda bir insanın gelişim aşamalarının (bebeklik-çocukluk/buluğ- genç erkeklik) bulunduğunu belirtmektedir (Burcu, 1998: 106). Aristo gençliği, sınırsız ve geçici istekleri olan, bedensel hazlarının peşinde koşan, değişken tavırlar sergileyen, birden sinirlenip birden sakinleşen, tutkulu, öfkeli, huysuz, iyiliksever, eli açık, kötülüklerden habersiz, çabuk güvenip bağlanan, büyük hayalleri ve hedefleri olan, aşırı sevip aşırı nefret eden, sürekli yanılan bir yaş grubu olarak tanımlamaktadır (Bayhan, 2011: 433).

John Locke'a göre gelişim, çocukluktaki zihinsel pasiflikten, ergenlikteki zihinsel aktifliğe geçmeyi ifade etmektedir. Locke ergenlik dönemi üzerindeki çevresel deneyimlerin etkisi üzerinde durmaktadır (Burcu, 1998: 107). Toplumların gelişimini insanlığın gelişimi üzerinden anlatan Rousseau (1762: 39, 63) gençliği henüz olgunluğa erişmemiş ama çocukluktan farklı bir evre olarak tanımlamaktadır ve gençlerin toplumsal yasalara boyun eğmeleri için eğitilmeleri gerektiğini belirtmektedir. Rousseau da insanlığın gelişimini aşamalara bölmüştür. Ergenlik yıllarına denk gelen sonuncu aşama 15-20 yaş arasını kapsamaktadır ve bu dönemde duygular olgunlaşmakta, onur ve özsaygı gelişmekte ve sosyal saygınlık önem kazanmaktadır (Burcu, 1998: 107).

Moderniteden önce gençlik ile birlikte çocuğun da tanımı net değildir. Çocuklar ayrı bir toplumsal kategori olarak ele alınmamakta, yetişkinlerin minyatürü olarak kabul edilmekteledir (Ariès, 1973). İslam medeniyetlerinde de aynı şekilde insanlığın gelişim süreci çocukluk ve yetişkinlik (sorumluluk yaşı) olarak iki döneme ayrılmıştır (Deniz, 2014: 21). Yetişkinlerin minyatürü olarak tanımlanan çocuklar Orta Çağ Avrupası'nda her anlamda bir eğitime tabi tutulmaktalardı. Başka ailelerin yanına hizmetçi olarak verilen çocuklar burada şövalye davranışlarını ya da bir mesleği; okula giden çocuklar ise Latin harflerini okumayı ve yazmayı öğrenirlerdi. Bu eğitim süreci, çocukların ailelerinden erken yaşta ayrılmasına neden olmaktadır ve çocuklar yetişkin olduklarında, yani tüm bu eğitim sürecini öğrenerek tamamladıklarında

ailelerinin yanlarına dönerlerdi (Ariès, 1973: 253-307). Burada gençliğin eğitilmesinde ailenin rolünün ortadan kalktığı görülmektedir. Modern öncesi zamanda gençlerin yönetilmesi ve kontrol edilmesi daha çok yerel mekanizmalar aracılığıyla yapılmaktaydı. Çıracılık ya da bir ailenin hizmetinde çalışmak gençlerin disiplin sahibi olmalarını sağlamaktaydı. Bu şekilde burjuva toplumu gençleri Ariès tarafından keşfedilmeye başlanmıştır. Bu dönemde gençlik kelime olarak var olmasa da yaş grupları arasındaki farklardan bahsedilmektedir: Bağımlılık dönemi (çocukluk), yarı bağımlılık dönemi (gençlik) ve bağımsızlık dönemi (yetişkinlik). Bu kabuller modern gençlik tanımının yapılmasına ön ayak olmuştur (France, 2007: 6-8).

Modern öncesi toplumlarda çocukluktan yetişkinliğe geçiş dönemi çok kısadır ve belli ritüeller aracılığıyla bu geçişin gerçekleştiği görülmektedir (Eisenstadt, 1962: 31-32; Lüküslü, 2014: 19-20; Thiercé, 1999: 6; Jeffrey, 2004: 222). Törenler çocukluktan yetişkinliğe geçişi simgelemektedir. Tören öncesinde çocuk olan birey tören sona erince yetişkinliğe, dolayısıyla cemaatin tam bir üyesi olmaya adım atmış olmaktadır (Burcu, 1998: 110). Cinsel ve toplumsal anlamda yetişkinliğe geçiş ritüelleri bedeninin sakatlanması, sünnet, özellikle erkekler için annenin hâkimiyetindeki alandan ayrılma ve eril bağımsızlığını elde etme, sembolik anlamda ölme ve yetişkin olarak yeniden dirilme, kabileye ait efsaneleri öğrenme, kendi kendini kontrol etme ve yetişkin sorumluluklarına sahip olma şeklinde ortaya çıkmaktadır (Eisenstadt, 1962: 31-32). Günümüzde ise, ergenlikten çıkma ve yetişkinliğe geçme ritüelleri arasında askerlik, anne-babanın ölümü sonrasında ailenin sorumluluğunu üzerine alma, okuldan ayrılma, sabit ücretli bir işe girme, arkadaşlarla birlikte tatil yapma, evlenme sayılabilmektedir ve söz konusu ritüeller genellikle erkeklik rollerine ilişkindir (Dubet, 1996: 24; Thiercé, 1999: 18-23).

Modernite ile birlikte eğitim süresinin uzamasına ilişkin olarak gençliğin süresi de uzamıştır (Lüküslü, 2005: 70; Deniz, 2014: 21). Buna bağlı olarak yetişkinliğe geçiş ritüelleri de değişmiştir, hatta Dubet (1996: 25)'ye göre ortadan kalkmışlardır. Günümüzde gençlik aşamasından yetişkinlik aşamasına geçişi sağlayan şey kimliksel farkın gerçekleştiğini gösteren olaylardır. Gençliğe ait kimliklerin görüntülediği okul, park, bar, atölye, spor merkezi, dans yerleri, sokaklar ve benzeri yerler geçiş alanlarını oluşturmaktadır. Hastalık, değerli birini kaybetmek, bir kaza geçirmek, aşk krizleri yaşamak, ebeveynlerin boşanması gibi olaylar gençlerin kendilerini büyümüş hissetmelerini sağlamakta ve yetişkinliğe geçildiğini göstermektedir. Yine de zor zamanlar yaşamak yetişkinliğe geçmek için yeterli değildir. Yetişkin olabilmek için gençlerin cinsiyetler arasındaki farkları, onların rollerini, ebeveyn kurallarını, toplumsal uyum için gerekli olanları, acının, yalnızlığın, otoritenin ve ölümün anlamını yani insanlığın bütün sembolik kurallarını öğrenmeleri gerekmektedir (Jeffrey, 2004: 232-234). Bu nedenle, söz konusu geçiş ritüelleri gençliği anlamak için yeterli olmamaktadır.

17. yüzyılda aşırılık ve coşkunluk gösteren gençlerin eğitim yoluyla ehlileştirilmeye çalışıldığı görülmektedir (Galland, 1997: 17-21). Hem erkeklerin hem de kadınların eğitim yoluyla

toplumsal cinsiyet rollerini öğrenmeleri beklenmektedir. Söz konusu eğitime sahip olmak da toplumda ayrıcalık kazanılmasını sağlamaktadır (de Bonneval, 2011: 19). 17. yüzyıla kadar gençlik ve ergenlik kavramları birbirinin yerine kullanılmış ve söz konusu kavramlar daha çok tıpçılar, psikiyatrlar ve psikologların tekelinde olmuştur. Bu bağlamda ergenlik, fizyolojik ve psikolojik gelişim sırasında yaşanan kriz dönemi olarak tanımlanmıştır (Galland, 2010: 5). Modernite ile birlikte gençlik ergenlikten ayrı ve ailenin dışında okul aracılığıyla toplumsallaşan daha bireysellik içeren bir kavram olarak ele alınmaya başlamış (de Bonneval, 2011: 30) ve sosyoloji ile antropolojinin alanına girmiştir.

Elder, Katz gibi tarihsel yaklaşım içerisinde gençliği açıklamaya çalışan araştırmacılar gençliğin sanayileşme ile birlikte farklı bir anlam kazandığını belirtmektedirler. 18. yüzyılda modernite ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlarda kendisini hissettirmeye başlamıştır (France, 2007: 8). Sanayileşme başlamış, üretimde makineleşmeye geçilmiş, rekabetçi emek ve ürün piyasaları çerçevesinde sermaye birikimi sağlayan kapitalizm kurulmuş, toplumsal hayatı yeniden düzenleyen ulus-devletler inşa edilmiş, enformasyon ve toplumsal denetlemenin sağlanması için gözetim kurumları geliştirilmiş ve şiddet araçları kontrolü için askeri iktidar yaratılmıştır (Giddens, 2010b: 55-62). Sınıfsal anlamda bir dönüşümün yaşandığı söz konusu toplumda kuşaklar arası çatışma da yaşanır olmuştur. Bourdieu (1984: 151-154)'ye göre, burjuva toplumu öncesinde zanaatkâr ve tüccar olan gençlik, burjuva toplumunun yaşlı kuşağını oluşturmaya başlamıştır ve çöken sınıfın mensubu oldukları için iktidarı kaybetme korkusuyla genç burjuva sınıfı ile çatışma içerisine girmişlerdir. Zanaatkâr ve tüccar sınıfın yaşlıları değişime karşı tavır sergilerken, dönemin burjuva gençleri gelecek olarak görülmeye başlanmıştır.

Böylece 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl boyunca gençlik modern bir anlam kazanmıştır (Thiercé, 1999: 7). Sanayi öncesi dönemde ailelerine bağımlı yaşayan gençler sanayileşme ile birlikte kentlere göç etmişler ve işçi ya da hizmetli olarak çalışarak ailelerinden bağımsız bir hayat kurmuşlardır. Sanayi ve ticaretin de gelişmesiyle üst sosyo-ekonomik sınıftaki gençler okullara devam ederken, alt sosyo-ekonomik sınıftaki gençler de çalışarak ailelerine yardım etmeye başlamışlardır (Kimmel ve Wwiner, 1984'ten aktaran: Burcu, 1998: 112). Modern öncesi dönemin çiraklık sistemi de ortadan kalktığı için artık gençlik başıboş kalmış ve gençlik suçlarının da arttığı düşünülmeye başlanmıştır. Bu süreçte gençler sapkın davranışlar sergileyen öteki olarak inşa edilmişlerdir. Devlet de gençleri daha fazla kontrol altına almak için sorumluluk üstlenmiştir. Kamusal ve özel alanların birbirinden ayrılmasıyla birlikte cinsiyetler arasındaki roller de ayrılmaya başlamıştır. İş piyasasından dışlanan genç kızların toplumsal rolleri özel alandaki hizmet ve ev işleri ile ilgilenmeleriyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla hem sınıflar, hem cinsiyetler hem de yaş grupları arasındaki farklar kentsel alanda daha da görünür olmaya başlamıştır. Bu bağlamda daha genel anlamda gençlik tanımı yapılması gereği duyulmuştur. Böylece gençlik çocukluk ve yetişkinlikten farklı, yaşa bağlı geçiş kategorisi olarak inşa edilmiştir (France, 2007: 10-12). Modern anlamıyla gençlik, zamanının büyük bir çoğunluğunu eğitim kurumlarında geçiren, boş

zaman aktiviteleri ile ilgilenen, arzu, heyecan, belirsizlik gibi duygusal hezeyanlar yaşayan, toplum için hem bir tehdit hem de gelecek olarak kurgulanan, ideolojik olarak manipüle edilen toplumsal ve tarihsel bir kategori olarak tanımlanmıştır (Dubet, 1996: 25).

18. yüzyılın ortalarından itibaren gençlik ulus-devlet inşa sürecinde önemli roller üstlenen ve farklı ideolojilerin sembolü haline gelen siyasal bir kategori, ulusal varlık olarak belirmiştir (Lüküslü, 2005: 70; France, 2007: 13). Bu dönemde tehdit yerine kaynak olarak görülen bir gençlik de inşa edilmiştir. Söz konusu gençlik, hem toplumsal hem de siyasal bir veri olarak incelenen bir yaş grubu olarak kabul edilmiştir (Koebel, 2001: 61). 18. yüzyılda ülkenin geleceği için umut ve yatırım kaynağı olarak görülen gençlik burjuva toplumunun aydın kesimini oluşturmuştur (Thiercé, 1999: 8). Bu anlamda diğer gençlikleri dışlamaktaydı. Beyaz, heteroseksüel, orta sınıf genç erkekleri sağlıklı gençliği oluştururken, bu tanım dışında kalan diğer gençlikler (Batılı olmayan sömürge toplumlarının gençleri de) kurtarılması (medenileştirilmeli) ve disiplin altına alınması gerekenler olarak kabul edilmiştir (Brown, 2005: 18-19).

Bu dönemde gençlik hem ulusu inşa eden hem de ulus devlet tarafından sürekli olarak inşa edilen bir kategori olarak belirmiştir. Bu anlamda gençlik faşizm, Nazizm ve komünizm gibi modern ideolojilerin sembolü olarak toplumu dönüştürmeyi amaçlayan siyasal aktörler olarak tarih sahnesinde yerlerini almıştır. Bununla birlikte gençler, geleceğin yetişkinleri yani ideal vatandaşları olabilmek için zihinsel ve fiziksel olarak eğitilmeleri gerekli görülmüştür (Lüküslü, 2014: 20). Bu nedenle ülkenin ekonomik ve toplumsal ihtiyacına yönelik yetenekler kazandıran milli eğitim (resmi eğitim) programları açılmıştır (Galland, 1997: 23). Burjuva gençlerinin yanında kentin çeperlerinde yaşayan işçi sınıfı gençleri de gelecek olarak kabul edildiklerinden kitlesel olarak okullandırılmıştır (de Bonneval, 2011: 19-20). Bununla birlikte, 19. yüzyılda sadece burjuva gençlerinden oluşan ilk üniversite öğrenci tipleri ortaya çıkmıştır. Söz konusu eğitim kurumları özgür vatandaş yaratma amacıyla açılmış olsalar da tek tipleştirici bir özelliğe, dolayısıyla otoriter bir yapıya sahiplerdi (Galland, 1997: 27).

Bu zamana kadar yapılan çalışmalarda ergenlik ve gençlik kavramları aynı anlamlarda kullanılsalar da aslında aralarında küçük bir fark söz konusudur. Gençliğin kuşak kavramı etrafında daha siyasal, ergenliğin de ergenlik krizleri bağlamında daha biyolojik ve ahlaki anlamlar içerdiği görülmektedir (Thiercé, 1999: 12). Bundan sonraki süreçte ise, gençlik ile ergenlik arasındaki ayrım net bir şekilde çizilmiş, gençliğin toplumsal bir olgu olduğu yani toplum tarafından inşa edildiği fikri kabul edilmeye başlanmıştır.

#### **1.1.1.3. 20. Yüzyıl Sonrasında Gençliğin Toplumsal Bir Olgu Olarak Keşfi**

Gelecek için kaynak olarak görülen gençlik söylemi 20. yüzyıla gelindiğinde değişmiş, yerini ergenlik krizleri yaşayan gençlerin tehlikeli olduğu anlayışı almıştır (Thiercé, 1999: 9). Ritüellerin,

cemaat bağlarının ve toplumsal kontrolün zayıflaması, gençliğin anomik bir dönem olarak algılanmasına neden olmuştur (Dubet, 1996: 26). 20. yüzyıl başlarında yeni bir bilim olan psikoloji ergenlik krizlerini çalışmaya başlamış ve çocukluktan ayrı ama yetişkinliğe erişmemiş yaşam döngüsünün ayrı bir etabı olarak “ergen” bilimsel anlamda literatüre girmiştir (de Bonneval, 2011: 21). Bu dönemde ergenler cinsel, ahlaki, toplumsal ve benzeri bunalımlar yaşayan buluş ve okul çağındaki gençleri kapsamaktaydı. Söz konusu tanım ilk zamanlar sadece okula giden burjuva erkek çocukları için kullanılmaktaydı, ancak daha sonra tüm kesimden gençler tanımın kapsamına girmiştir (Thiercé, 1999: 9-10).

Psikolojik yaklaşım, ergenlik dönemini kriz dönemi olarak ele almaktadır. Fizyolojik ve zihinsel değişimin ergenlik döneminde nasıl dışa vurulduğu ve ergenin kişilik gelişimini nasıl gerçekleştirdiği üzerinde durulmaktadır. Sigmund Freud, Anna Freud, Peter Blos ve Erik H. Erikson ergenlik üzerine çalışan psikolojik yaklaşımın temsilcilerindendir (Burcu, 1998: 114-115). Erik H. Erikson (1968) sosyal psikanaliz yöntemleri ile gençliği ve onun kimlik krizlerini incelemeye çalışmıştır. Bu anlamda gençliğin toplumsal bir olgu olarak ele alındığı önemli çalışmalardan biri olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre, gençlik kimliği hem bireysel hem de ortak kültür çerçevesinde oluşmakta ve kültürün değişmesi ile kimlik de değişime uğramaktadır (Erikson, 1968). Kimlik ve kişilik gelişiminin yoğun bir şekilde yaşandığı gençlik döneminde krizler, bu oluşumlar için önemlidir (Lüküslü, 2005: 70).

Zaman içerisinde psikoloji alanında yapılan gençlik araştırmaları genci hem biyolojik hem de sosyal bir olgu olarak ele almaya başlamıştır. Havighurst, ergenlikle beliren fiziksel değişim ile birlikte bu değişimle oluşan yeni bedenin toplumsal kuralları kabullenmesi ve başarması gerektiğini belirtmektedir. Lewin ise, gençliği bir geçiş dönemi olarak kabul etmekte, ne çocuk ne de yetişkin olabilen gençlerin marjinal bir dönemi yaşadıklarını ifade etmektedir. Harry Stack Sullivan’a göre, kişilik bireylerin toplumsal normları öğrenmesi ile gelişmektedir. Sosyal öğrenme teorisyenleri de gençlerin toplumsal davranış normlarını daha çok kitle-iletişim araçlarından öğrendiklerini savunmaktadırlar (Burcu, 1998: 116-118).

Tarihsel yaklaşım, G. Stanley Hall’ün ergenlik psikolojisi üzerine yapmış olduğu çalışmayı, gençlik alanındaki ilk önemli çalışma olarak kabul etmektedir, çünkü yazar ergenlik (*adolescence*) kavramını keşfetmiştir (Burcu, 1998: 113; France, 2007: 26). Hall, ergenliği fizyolojik ihtiyaçlar ile toplumsal normlara uyma arasındaki bunalımın yaşandığı dönem olarak tanımlamaktadır (Burcu, 1998: 108). Burada gençlik ilk kez modern bir yaklaşımla araştırma nesnesi olarak ele alınmıştır. Aydınlanma felsefesini benimsemiş olan Hall, gençleri sorun olarak görmekte ve toplumsal düzeni korumak için söz konusu sorunlara çözüm aramaktadır. Ayrıca çocukluk ve ergenliğin insanlığın ilk halini, yetişkinliğin ise en ileri seviyesini yansıttığını savunmakta, bu anlamda darwinist bir yaklaşımı benimsemektedir. Ergenliğin yetişkinliğe doğru doğal bir geçiş süreci izlediğini savunmaktadır ve bu geçiş sürecinde de ergenlerin krizler yaşadıklarını kabul etmektedir. Söz



konusu geçiş sürecini başarıyla tamamlayanlar yetişkinliğe erişirken, başarısız olanlar sapkın ve yozlaşmış davranışlar sergilemektedir (France, 2007: 25-26).

Bu dönemde ayrıca toplumsal reformcular gençlerin okuldan çalışma hayatına, finansal bağımlılıktan bağımsızlığa, aile evinden bağımsız yaşamaya geçiş süreçleriyle ilgilenmişlerdir (France, 2007: 13; Wyn, 2011: 36). 20. yüzyılda gençlik araştırmaları içerisinde gençliğin daha çok sosyal bir olgu olarak ele alınması söz konusudur. 1950’lerde genç nüfusun ve okullaşmanın artmasına bağılı olarak gençlik araştırmaları da sayıca fazlaşmıştır (Burcu, 1998: 113). İkinci Dünya Savaşı sonrasında meydana gelen zenginlik nedeniyle gençlerin yaşam tarzlarına yönelik altkültürler oluşturduğu gözlemlenmiştir. Söz konusu kültür ve kimlikler gençler tarafından ürünlerin tüketimine ve boş zaman aktivitelerine dayalı olarak inşa edilmiştir (France, 2007: 16). 1950’lere gelindiğinde blue-jean pantolon, rock’n’roll müziği ve sinema filmleri etrafında şekillenen yetişkinlerden farklı gençlik kültürleri ortaya çıkmıştır (Lüküslü, 2005: 70). Bu dönemde ‘Beatniks’, ‘Rockers’, ‘Teds’ ve ‘Hippies’ gibi gençlik altkültürleri akademik anlamda çalışılmıştır.

20. yüzyılın ortalarından itibaren gençler vatandaştan önce tüketici olarak görülmektedir (Koebel, 2001: 63). 1960’lar ve 1970’lere tüketim, yaşam tarzı ve boş zaman etrafında şekillenen gençlik davranışları damgasını vurmuş ve gençlerin saygısız, görgsüz, geleneklere uymayan davranışları toplumsal bir sorun olarak ele alınmıştır (France, 2007: 16). Hâlbuki gençlik popüler kültür ürünlerini tüketerek yeni kültürlerin icat edilmesinde önemli bir kaynak oluşturmakta ve yaratıcı yönleriyle ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, gençlik imajının ehlileştirilmesinden ziyade, yaratıcı yönleriyle sisteme olan katkıları üzerinde durulmalıdır (Pacom, 2004).

Müzik zevkleri ile birlikte giyim tarzları ve görünüş gençler nezdinde önem kazanmaktadır. Tüketim toplumunun bir sonucu olarak “bir tarza sahip” olmak sadece kişisel bir yaratım değil aynı zamanda zorunluluktur (Galland, 2010: 6). Söz konusu tarz bazen karşı kültür olarak belirlemektedir. Bu dönemde Rock ve pop müzik festivalleri, hippie kültürü ile barış için düzenlenen kampanyalar ve barış hareketleri eğitimi orta sınıf gençliğinin oluşturduğu karşıkültürel hareketler olarak ortaya çıkmaktadır (France, 2007: 17). Gençler daha çok yerel kimliklerini ön plana çıkarmakta ve tarihsel süreklilik ve kurumların devamlılığı bağlamında onlara atfedilen bütün tanımları reddetmektedirler (Galland, 2005: 306). Buna paralel olarak 1960’larda öğrenci hareketleri döneme damgasını vurmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri’nden sonra Fransa’ya, oradan da tüm dünyaya yayılan öğrenci hareketleri kuşak kavramı etrafında açıklanmaya çalışılmıştır (Lüküslü, 2014: 50; Burcu, 1998: 113). Söz konusu kuşak kadınların özgürlüğü ile birlikte, cinsel özgürlük talebinde bulunan, ataerki, keyfi hiyerarşiler, eğitimde eşitsizlik ve emperyalist savaşılar karşı tavır alan gençlerden oluşmaktadır (Jeffrey, 2004: 224-225).

Kuşak kavramı gençlik ile yetişkinliğin tamamen ayrı kategoriler olduğunu ortaya koymaktadır. Sosyal bilimler, bu dönemde kuşaklar arasındaki çatışmaları incelemektedir.

Margaret Mead de kuşak kavramı üzerinden gençlik analizleri yapmış ve söz konusu kavrama yeni anlamlar kazandırmıştır. Ona göre üç farklı toplum tipi vardır ve her toplum tipi için farklı gençlik kategorileri bulunmaktadır. Geleneksel toplumda yetişkinler toplumsallaşma sürecini yönetmekte ve gençleri eğitmektedirler. Modern toplumlarda gençler hem yetişkinler ile hem de arkadaş çevreleri ve toplumsal kitle iletişim araçlarıyla toplumsallaşma sürecini geçirirler. Bu toplumda kuşak çatışmaları yaşanır. Gençler ve yetişkinler arasında keskin değer farkları bulunmaktadır. Yaşanılan toplumda ise değişim çok fazladır ve yetişkinler bu değişime ayak uyduramamakta dolayısıyla da gençler sadece akranlarından bir şeyler öğrenmektedirler (Lüküslü, 2005: 71). Lüküslü (2005: 71), günümüz toplumunu Mead'in bu üç toplum tanımının karışımı olarak nitelendirmektedir.

1970'lerde ekonomik alandaki değişimlere bağlı olarak genç işsizliği çalışma konuları arasına girer. Okuldan mezun olup işe giremeyen gençlerin sayısı bu dönemde artmaktadır. 1980'lerde de gençlerin işsizliği bir sorun olarak devam etmektedir (France, 2007: 17-18). Bu dönemde üniversite eğitiminin kitleleşmesi ile birlikte 20'li yaşlarının başındaki gençlerin ikinci üniversitelerini okuduklarına şahit olunmaktadır ve gençler aileleri ile daha uzun süreler yaşamaya meyletmektedirler. Bununla birlikte geç modernizmin yaşandığı bu dönemde, Batı'da gençlerin ailevi değerlere verdikleri önemin ve ailenin gençler üzerindeki etkisini yeniden arttığı da gözlemlenmektedir (Wyn, 2011: 36-38).

1980'lerde de altkültür, kimlik gibi kavramlar çerçevesinde çok farklı gençlikler ele alınmaya başlamıştır (Burcu, 1998: 113). Aynı zamanda modernlik kriziyle birlikte genç suçluluğu ve toplumsal düzensizlik de söz konusudur (France, 2007: 19). X kuşağı olarak adlandırılan 1980 sonrası gençliği, siyasal söylem çerçevesinde baskı ve kontrolün merkezine alınmıştır. Siyasal söylemde gençler içki ve alkol kullanan, tüketim odaklı yaşayan ve memleket meseleleri ile ilgilenmeyen bir kuşağı oluşturmaktadır. Böylesi bir ortamda gençlerin ekonomik emperyalizme olan karşı duruşları küreselleşme karşıtlığına kaymıştır (Jeffrey, 2004: 228).

1990'lardan itibaren yeni bilişim teknolojileri ve medya gençlerin gündelik hayatlarını aile ve okul gibi kurumlardan daha fazla etkilemektedir. Bu dönemde genç işsizliği, eğitimde başarısızlık, eğitimden dışlanma, genç suçluluğu, anti-sosyal davranışlar, alkol-uyuşturucu kullanımı ve risk alma gibi konular kamusal alanda politika yapıcılar tarafından tartışılmaktadır. Dönemin hükümetleri gençleri ahlaki anlamda yoz, yetenek ve sorumluluklar bağlamında yetersiz görmektedirler. Bu dönemde gençlik kriminalize edilmekte ve sorun olarak görülmektedir. Böylesi bir ortamda gençleri sorun olarak gören yaklaşımlara karşı bir akademik alan yaratılmıştır. Neoliberal politikaların yaratmış olduğu sorunların gençler üzerindeki yansımalarını ele alan bu araştırmalar gençlerin gündelik hayatlarındaki başa çıkma stratejileri ve gençlik kültürleri ile ilgilenmişlerdir (France, 2007: 152-155). Buna göre, ötekilik ve farklılık kavramları çerçevesinde gençlerin kimlik politikaları geliştirdikleri görülmektedir. Ancak, tüketim toplumunun genç

bedenleri idealize etmesi durumu, gençliğin mükemmel bir görünüş sunduğu dolayısıyla yaşlıların da genç kalması gerektiği fikrini dayatmaktadır (Wyn ve White, 1997: 20). Genç olmak ideal olandır artık. Gençlik yaş kategorisi olmaktan çok sadece bir görüntüden ibarettir ve güzelliği, inceliği, değişimi, kendiliğindenliği sembolize etmektedir (Dubet, 1996: 28). Tüm bu süreçlerin analizinin yapılabilmesi ise, sosyolojinin altında gençliğin tek başına ele alındığı ayrı bir alanın ortaya çıkması ile mümkündür. Gençlik sosyolojisi, bu anlamıyla, gençlik halini ve farklı gençlikleri anlamak için önemli araştırmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

#### **1.1.1.4. Gençlik Sosyolojisi**

Çocukluktan yetişkinliğe geçişin uzamasıyla birlikte gençlik üzerine yapılan sosyolojik araştırmaların sayısı da artmıştır. Sosyolojik yaklaşıma göre, gençlik sadece biyolojik anlamda yaşam döngüsünün bir evresi değildir. Aynı zamanda kültürel olarak üretilen toplumsal bir olgudur ve yaşa dayalı olan kimlikler ve davranışlar hem akademik araştırmalar hem de popüler medya ürünleri (filmler, müzikler, gazeteler, televizyon programları gibi), kamu idarecileri veya siyasetçilerin açıklamaları, gündelik hayattaki karşılaşmalar, toplum ve tarihe bağlı bireysel yaşam hikâyeleri tarafından yaratılmaktadır (Brown, 2005: 5). Sosyoloji, gençlik kategorisini toplumsallaşma süreci etrafında anlamaya çalışmaktadır. Sanayileşme ile birlikte ailelerinden ayrılan gençler toplumsallaşma sürecini aile dışındaki okul, iş yeri, akran ilişkileri, medya, boş zaman aktiviteleri gibi çeşitli kurumlardan öğrenmeye başlamışlardır. Kentte çalışmak veya okumak üzere aileden uzaklaşan gençler ile yetişkinlerin toplumsal çevreleri birbirlerinden ayrılmıştır ve bu nedenle gençliğin sosyal açıdan yeniden tanımlanması gereği duyulmuştur (Burcu, 1998: 120).

Gençlik, psikoloji tarafından tanımlanan ergenden farklı bir olgu olarak ilk kez Amerikalı sosyologlar tarafından tanımlanmıştır. 1936'dan itibaren *American Sociological Review* kapsamında yapılan araştırmalar, ergenliğin fiziksel olgunluk ve buluğ ile açıklanamayacağını, çocukluğun ne zaman bittiğini ve yetişkinlere özgü bazı sorumlulukların ne zaman üstlenildiğini toplumun söylediğini göstermişlerdir (Galland, 1997: 44). Gençlik sosyolojisi Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkmıştır, ancak kuram Fransa'da geliştirilmiştir (de Bonneval, 2011: 24-25). Talcot Parsons'ın çalışması gençliği yeni bir yaş sınıfı olarak ele alan ilk çalışma olmasına rağmen eskimiş ve gençlik kategorisini açıklamak konusunda yetersiz kalmıştır. Fransa gençlik araştırmaları konusunda geç kalsa da alana önemli katkılar sunmuştur. 1980'lerin ortalarında gençlik Edgar Morin ve Pierre Bourdieu'nün çalışmalarında yaşam döngüsünün bir aşaması olarak yerini almıştır (Galland, 2001: 611-612).

Gençliğin sosyolojik boyutuyla ele alındığı öncü çalışmalar, daha çok kültüralist ve yapısal işlevselci bir yaklaşımla yapılmışlardır. Söz konusu gençlik araştırmaları, gençleri sapkın davranışlar sergileyen bir grup olarak kabul etmektedirler. Toplumun bir bütün olduğunu ve bu

bütünü oluşturan parçaların bir uyum içerisinde çalıştığını kabul eden yapısal işlevselci yaklaşıma göre, gençlik bir geçiş dönemidir ve gençler bu yaşta toplumsal rollerini öğrenirler. Toplumsal normlara uyum sağlayamayan gençler ile ebeveynleri arasında kuşak çatışması meydana gelmektedir (Görgün Baran, 2013: 12; Burcu, 1998: 125-126). Toplumda meydana gelen ekonomik ve toplumsal değişimler gençliği de etkilemektedir (Burcu, 1998: 125-126; Wyn ve White, 1997: 21). Bu değişimlere bağlı olarak işçi sınıfı gençleri farklı tüketim, boş zaman aktiviteleri ve giyim tarzları ile bir gençlik kültürü oluşturmakta ve toplumda norm dışı davranan gençler olarak damgalanmaktadır (Wyn ve White, 1997: 21-22).

Parsons'a göre toplumsal sistem içerisinde yer alan gençlerin sistemin devamlılığı için bazı rolleri gerçekleştirmesi beklenmektedir. Rollerini yerine getirmedeki başarısı onun sistemle bütünleştiğini göstermektedir. Eisenstadt da çocukluk, gençlik ve yaşlılık olarak belirlediği ve birbirlerinden farklılaştığını belirttiği yaş gruplarının her toplumda kendilerine özgü rolleri ve işlevleri olduğunu iddia etmektedir (Burcu, 1998: 127-128; France, 2007: 34-35). İki araştırmacı da gençliği yetişkinliğe geçiş aşaması olarak kabul etmekte ve gençlerin toplumsallaşma sürecinde ailenin yanında okul ve akran gruplarının da yer aldığını belirtmektedirler (Eisenstadt, 1962: 34; Burcu, 1998: 129; France, 2007: 35; Deniz, 2014: 29). Bu anlamda Durkheim'in görüşlerinden faydalandıkları görülmektedir. Durkheim (1894: 20) çocukların (ve dolayısıyla gençlerin) eğitim yoluyla toplumsal düşünüş ve davranış biçimlerini öğrendiklerini belirtmektedir.

Yapısal işlevselci yaklaşım çerçevesinde kültüralist bir bakış açısıyla gençlik kültürü araştırmaları yapılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, gençlik kültürü gençlerin içerisinde buldukları sorunları çözmelerine yaramaktadır (Burcu, 1998: 130). Gençlerin cinsiyet rollerini pekiştirmeyi eğitim ve akran gruplar aracılığıyla gerçekleştirdiğini savunan Parsons (1942)'a göre, gençlerin yaşa ve cinsiyete bağlı olarak oluşturdukları gençlik kültürü, göreceli olarak ilişkiler ve davranışlar bağlamında farklı kültürel sistemler kurmaktadır. Gençlerin bu kültür etrafında oluşturmuş oldukları cinsiyet davranışları, alkol ve uyuşturucu kullanma, sorumsuz davranışları onları yetişkinlerden ayırmaktadır (Parsons, 1942: 608). Parsons'ın gençlik kültürü tanımı, genç kuşağın anomi riski taşıdığını kabul etmektedir. Eisenstadt da yine kültüralist bir bakış açısıyla ele aldığı gençlik döneminde kişisel kimliğin oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre gençlik bir geçiş dönemi olmakla birlikte psikolojik, tarihsel, kültürel, toplumsal süreçler sonucunda oluşan bir kimlik edinme, toplumsal rolleri öğrenme sürecidir (Galland, 1997: 48-50).

Gençlik altkültürü, geniş gençlik kültürüne bağlı olmasıyla birlikte değer, tutum ve davranışlar bağlamında ondan farklılıklar sergilemektedir (Tezcan, 2014: 95). Alt kültür kapsamında ele alınan gençlikler Chicago Okulu tarafından sapkın ve suçlu davranışları etrafında çalışılmıştır. Alt sınıftan gençler, toplumun kurallarına ve değerlerine uyum sağlayamadıkları için sapkın davranışlar sergilerler (Yavuz, 2015: 77). Hobo, sokak çeteleri, hayat kadınlığı ve özellikle genç sapkınlığı gibi konular Chicago Okulu'nun çalıştığı konular arasında yer almaktadır. Çalışma

alanlarını kentin yoksul gençleri oluşturmaktadır. (France, 2007: 33). Bu anlamda altkültür kavramı farklılıkları dışlayıcı bir özelliğe sahiptir: Toplumda tutunamayanların dışlanmasına ve damgalanmasına neden olmaktadır (Yavuz, 2015: 78).

Shaw'a göre, suçluluk yaşanan çevreden öğrenilmekte dolayısıyla kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Albert Cohen'e göre, işçi sınıfının bulunduğu konuma alışamamasından kaynaklanan sorunlarına çözüm olarak gençler, kendilerine orta-sınıf değerlerini reddeden ve ona alternatif bir sistem kurmalarına izin veren altkültürler oluşturmaktadırlar (France, 2007: 34-36). Cloward ve Ohlin de altkültürler oluşturan gençlerin daha iyi ekonomik şartlara ulaşmak için meşru olmayan yollar denemekte olduklarını, çünkü meşru yolların zaten onlara kapatılmış olduğunu belirtmektedir (Galland, 1997: 46). Genellikle toplumsal ve psikolojik özelliklerinden ötürü (ailevi sorunlar ve öğrenmede zorluklar yaşayan gençler gibi) gençler sorunlu bir grup olarak kabul edilmektedir (Wyn ve White, 1997: 22). Söz konusu sorunlu gençlik, ideal norm olarak kabul edilen beyaz, eğitilmiş, heteroseksüel, orta sınıf, genç erkeklere göre tanımlanmaktadır. Bu grubun dışında kalan gençler marjinalleştirilmekte ve beyaz, heteroseksüel, orta sınıf erkek akranlarının oluşturduğu gençlik grubundan dışlanmaktadır (Brown, 2005: 18).

1970'lere gelindiğinde İngiltere Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Okulu ise gençlik altkültürlerini sapkın davranış grupları olarak kabul etmemekte ve oluşan altkültürlerin işçi sınıfının İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki ekonomik düzene verdiği yanıt olarak değerlendirmektedir (Yavuz, 2015: 79; Wyn ve White, 1997: 24). Öte yandan protest mizaca sahip karşı kültürel gençlik hareketleri de bulunmaktadır. 1968 Öğrenci hareketi bu kapsamda incelenerek gençlik araştırmaları içerisinde yerini almıştır (Galland, 1997: 52-53). 1990'larda İngiltere Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Okulu'nun işçi sınıfı temelli açıklaması eleştirilmeye başlanmıştır. Buna göre, altkültür tüketim ve tarzlara göre belirlenmektedir (Yavuz, 2015: 80-81).

Parsons gençlik kültürünü daha cinsiyet temelli strotipler üzerinden yetişkin kültürünün tam zıttı olarak ve sorumsuzlukla özdeşleştirerek anlatmaya çalışırken, Olivier Galland gençlik kültürünün değişen yönlerini göstermiştir (Galland, 2001: 612). Gençlik kültürü, kültüralistlere göre, yetişkin rolleri ve normlarından ayrı bir değerler sisteminin sembolik anlamda dışavurumu iken, Jean-Claude Chamboredon'a göre yasal bir belirsizlik yaşamak için benimsenen bir konformizmdir. Edgar Morin de kültüralistlerden farklı olarak, gençlik kültürünün kitle kültürünü yönlendirebilme gücüne sahip olduğunu belirtmektedir (Galland, 1997: 51-52). Galland'a göre, gençlik artık özerkliğin öğrenildiği bir anı ifade etmektedir. Gençler, kendi kişisel kimliklerini akranları, aileleri ve okul çevreleri ile kurdukları bağlar ile kurmaktadır (Galland, 2010: 8-9). Gençlik sorumsuzluk ve yetişkinliğin zıttı ile özdeş değildir, ulusal ve ailevi sorumlulukların öğrenildiği ergenlik ile yetişkinlik arasında devamlılık sağlayan bir dönemdir (Galland, 2001: 636-637).

Kolej yıllarının gençlerin ortak bir kültür oluşturmada etkili olduğunu savunan Galland (2010) gençlerin tüketim toplumunda oluşturmuş oldukları gençlik kültürlerinden bahsetmektedir. Ona göre, gençlerin bedensel görünimleri (giyim tarzı ve müzik tarzı) medya ve kültürel endüstri aracılığıyla oluşturulmakta ve “bir tarza sahip olmak” söz konusu toplum tarafından dayatılmaktadır. Üstelik akran gruplar ile yaşanan sosyalleşme de gençlere prestij sağlamakta, “ilişkisel sermayeleri”ni güçlendirmekte ve ortak duyguların paylaşılmasına yardımcı olmaktadır. Yeni teknolojiler gençlerin farklı bir şekilde iletişim kurmalarını ve aileleri ile okul gibi kurumların kontrolü dışında özerk alanlar yaratabilmelerini sağlamaktadır: Herkes istediğini ifade edebilmekte, fiziksel görünüm ve toplumsal kodlar serbestçe dolaşabilmektedir (Galland, 2010: 6-8). Öte yandan gençler, onları yetişkinlerden ayıran farklı bir dil (SMS dili) kullanmaktadırlar. Günümüzde genç olmak küresel gençlik tanımının geniş, soyut ve cansız anlamlarından ziyade aidiyet ve mahremiyet ağlarını merkeze koymak anlamına gelmektedir (Galland, 2005). Tüm bu özellikler daha otomerkezli bir gençlik kültürü sunmaktadır. Öyleyse gençler yeni iletişim, ifade, temsil yolları ile yeni görünüş, davranış ve dil biçimleri geliştirerek ve bunları gündelik hayatlarında uygulayarak farklı kültürel gruplar yaratmaktadırlar. Popüler kültür ürünlerinin sadece tüketicisi olmayan gençler yaratıcılık yeteneklerini kullanarak aynı zamanda kültürel ürünlerin üreticisi olabilmektedirler (Saktanber, 2012: 261).

Çatışmacı ve sembolik etkileşimci yaklaşımlar da gençliği sosyolojik boyutlarıyla ele almaktadırlar. 1970’lerde genç işsizliği neo-marksist bir çerçevede ele alınmaya başlanmıştır. Güç, iktidar, emek ve sınıf eşitsizlikleri etrafında oluşturulan çatışmacı yaklaşım gencin ait olduğu sınıfa göre davranışlar sergilediğini kabul etmektedir (Görgün Baran, 2013: 13). Söz konusu çalışmalar daha çok çocuk emeği, genç emeği ve işçi gençler üzerine odaklanılmışlardır. Hızlı değişimlerin yaşandığı toplumlarda ortaya çıkan işsizlik, eğitimsizlik ya da güvensizlik gibi durumlarda gençlerin, yetişkinlik rollerini öğrenme ve benimsemeye zorluklarla karşılaşmakta oldukları ve sapkın davranışlar sergiledikleri kabul edilmektedir (Burcu, 1998: 122-123).

Frankfurt Okulu temsilcilerinden Herbert Marcuse gençliği çatışmacı kuram içerisinde ele almakta ve benzer toplumsal ve ekonomik şartlarda yetişen gençlerin benzer özellikler sergilediklerini belirtmektedir (Deniz, 2014: 29). Fransız sosyoloğu Pierre Bourdieu (1984), yetişkinler ve gençler arasındaki ayrımın iktidar ilişkilerinden kaynaklandığını ve söz konusu ayrımın iki grup arasında çatışmayı simgelediğini belirtmektedir. Ona göre yaşlar arasındaki ayrım keyfi olarak oluşturulmuştur. Yaş biyolojik olarak verilidir, ancak toplumsal olarak manipüle edilmektedir (Bourdieu, 1984: 145). 16. yüzyılda yaşlılar kendilerine bilgeliği uygun görürlerken gençlere şiddet ve delikanlılığı dayatmaktaydılar. Hatta yaş kategorisi ile zenginlik arasında da ilişki olduğunu savunan Bourdieu (1984: 143), söz konusu dönemde yaşlıların sadece zengin gençlerin bir gün onların yerini alabileceğine inandıklarını belirtmektedir. Dolayısıyla yaş, cinsiyet ve sınıfa dayalı olan bütün ayrımlar iktidarın paylaşımına ilişkin olarak yaratılmaktadır. Bir laftan ibaret olan gençlik ise tek değildir, farklı gençliklerden bahsedilmelidir. Toplumsal alanlara göre

farklılaşan gençlik normları bulunmaktadır (Yücel ve Lüküslü, 2013: 9). Sosyal sınıflarına göre gençler farklılık göstermektedir. Bazı gençler bazı prestijli okullarda okumaya hak kazanabilirken ve daha kolay bir hayata sahip olabilirken (ergenliğini uzatabilen burjuva öğrencileri sınıfı), bazıları ekonomik yetersizliklerden ötürü okulu bırakıp iş hayatına atılmaktadırlar (yetişkinliğe geçmek zorunda kalan işçi sınıfı gençleri). Öyleyse eğitim sistemi imtiyaz yaratmaktadır (Bourdieu, 1984: 144-150).

Uluslaşırılık, küreselleşme, yeni medya ve bilişim teknolojileri, vatandaşlık statüsündeki değişiklikler, kimlik politikalarının ön plana çıkmasıyla birlikte gençlik ile ilgili yeni yöntemlerin ve yaklaşımların kullanılması gerekliliği doğmuştur (Neyzi, 2001: 103). Bu yaklaşımlara göre esnek, kırılabilir, akışkan kimlikler toplumsal aktörler tarafından üretilmektedirler (France, 2007: 156). Güncel çalışmalar daha çok, kültürel çalışmalara odaklanmış, gençlik kültürleri, popüler kültür, öteki kimliklerin (kadın, siyah, alt sınıf, ikinci kuşak göçmenler) araştırıldığı bir sürece girilmiştir (Neyzi, 2001: 103). Etnografi ve gündelik hayat çalışmaları gençlik araştırmaları ile ilgilenmeye başlamıştır. Bununla birlikte, aktör kavramı da gençlerin oluşturduğu yeni toplumsal hareketleri anlamak için kullanılmaktadır. Bu kavram ile gençlerin düşünsel yetenekleri sayesinde toplumu inşa ve yeniden inşa edebilme gücüne sahip kolektif tavır sergileyen bireyler olduğu kabul edilmektedir (Gauthier, 1999: 14-15).

2000'li yıllarda ise punk, hipster, reggae gibi yaşam tarzına dayalı altkültür grupları çalışılmaya başlanmıştır. Bu dönemde boş zaman aktiviteleri altkültür gruplarının tanımlanması için önemli unsurlar olarak belirmektedir. Akışkan, parçalı ve çoklu kimlikler çerçevesinde beliren altkültürlerden birçoğunun üyesi olabilen gençliklerden bahsedilmektedir (Yavuz, 2015: 79-81). Öte yandan, siyasal ve kurumsal alanların kurulmasından dışlanan gençler, bu dönemde siyasal örgütlenmeleri için özellikle yeni iletişim araçlarını kullanarak yeni alternatif alanlar yaratılmaktadırlar (Neyzi, 2001: 104).

Bu çerçevede *youthscape* kavramı anlam kazanmaktadır. Küreselleşmenin kültürel eğilimleri gençlerin kendilerine yeni alanlar açmalarını sağlamaktadır.

Toplumsal bir kategori olarak gençlik bu anlamda sosyal ilişkiler kuran; teknolojiyi kullanan ve icat eden; para kazanan, harcayan, ihtiyaç duyan, arzulayan, küçümseyen; kendi orijinal medyasını oluştururken hedef kitlesini de oluşturan; yarattıkları, sürdürdükleri ve bozdukları çeşitli ideolojiler dışında vatandaşlık türleri oluşturan birbirinden farklı gruplar anlamına gelmektedir (Maira ve Soep, 2004: 16).

*Youthscape*, gençlik kültürüne yönelik kavramsal ve yöntemsel bir çerçeve sunmaktadır. Buna göre gençlik popüler kültür ile yerel, ulusal ve küresel iktidar ilişkileri çerçevesinde ele alınmaktadır (Maira ve Soep, 2004: 18).

Gençlik sosyolojisi içerisinde en önemli tespitlerden biri gençlik halinin diğer yaşam dönemlerinde olduğu gibi uzadığı fikridir. Gençliği sosyolojik bir kategori olarak kabul eden Fransız sosyolog Olivier Galland (2001), gençliğin muğlak ve uzun bir süreç olduğunu belirtmektedir. İşsizlik, prekaryalaşma, eğitim ve iş hayatına atılma süresinin, evlilik yaşının uzaması, evlenmeden birlikte yaşamının artması, kişisel özerkliğe erişimde güçlük gibi nedenler gençliğin uzamasına neden olmaktadır (de Bonneval, 2011: 28). Eğitim ile meslek sahibi olmak arasındaki ilişki ile ayrı bir evde yaşamak ile evlenmek arasındaki ilişki ortadan kalkmıştır. Gençler eğitimlerini tamamladıktan sonra iş sahibi olamamakta ve evlenmeden ailelerinin ya da devletin desteği ile ayrı bir evde yaşayabilmektedirler (Wyn ve White, 1997: 9).

Galland gençlik ile ergenliğin uzaması dönemini (*post-adolescence*) birbirinden ayırmakta ve ergenlik dönemini gençlikten hemen önceye yerleştirmektedir. Bu noktada Galland (2001) gençlik ile ergenlik arasındaki ayrımın netleştirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, ergen ebeveynlerin ve eğitimcilerin kontrolü ve koruması altında olduğu için yetişkinden ziyade çocukluğa yakın bir dönemi işaret ederken, gençlik ise bağımsızlığa sahip ama henüz yetişkin olunamamış bir dönemi imlemektedir. Bu anlamda gençlik uzamış ergenlik de değildir, sadece ergenlik ile yetişkinlik arasındaki devamlılığı sağlayan bir süreçtir (Galland, 2001: 617-637).

1970'lerde psikolog Tony Antrella'nın geliştirmiş olduğu *adulescent* kavramı, 24 yaş ile 30'lu yaşların başında olan gençleri ifade etmektedir ve gençlik ile ergenlik arasındaki ayrım bu tanım içerisinde net değildir. *Adulescent* (*adult* -büyümeyi tamamlamış- ve *adolescent* -büyümekte olan- kavramlarının birleştirilmiş hali) uzamış ergenlik (*post-adolescence*) anlamında kullanılmaktadır. Uzamış ergenlik döneminde gençler buluş (11-18 yaş arası) ve ergenlik (18-24) çağlarında keşfetmeye başladıkları kimliklerini oluşturmaya devam etmektedirler (Antrella, 2003: 38). Antrella (2003)'ya göre, günümüz toplumunun kendisi zaten *adulescentriquetir*: Olgunlaşmayı, önemli kararlar almak zorunda olmayı reddetmektedir ve mümkün olduğunca ergenlik dönemini uzatmayı tercih etmektedir, çünkü yetişkin gibi yaşamak toplumu memnun etmemektedir. Bu nedenle de oluşan kimlikler muğlak, kırılgan ve esnektir. Kendilik arayışında olan ergen-yetişkinin (*adulescent*) psikik ihtiyaçlarına odaklanan Antrella ergenliğin uzamasını gençlerin yaşadıkları psikolojik deneyimlere bağlamaktadır.

Görüldüğü üzere gençliğin tarihselliği ve toplumsallığı, farklı yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmıştır. Söz konusu yaklaşımlar gençliğin toplumdan topluma farklılık gösteren çoklu bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmektedir. Çalışmanın konusunu oluşturan Trabzon gençlerini anlamak için aynı zamanda Türkiye'deki gençliğin ne şekilde ele alındığı, tanımlandığı, inşa edildiği, dışlandığı ve içerildiğinden de bahsetmek gerekmektedir. Bundan sonraki bölüm Türkiye'deki gençliğin/gençliklerin inşası ve tarihsel süreç içerisinde gençliğin anlamındaki değişime yer veren çalışmalara ayrılmıştır.



### **1.1.2. Türkiye’de Günümüz Gençliği ve Gençlik Araştırmaları**

Türkiye’de gençlik üzerine üretilen akademik bilgi ve kamusal söylem genel itibari ile dört döneme ayrılmaktadır. Leyla Neyzi (2001: 102)’ye göre, ilk dönem 1923-1950 yılları arasındaki gençlerin ulus inşasındaki aktif rolüne, devleti kurtarma ve kurma misyonuna sahip oluşuna denk gelmektedir; ikinci dönem ise gençlerin “asi” ve “tehdit” olarak tanımlandığı, sağ ve sol grupların şiddete başvurdukları ama hâlâ devleti kurtarma misyonunu benimsedikleri 1950-1980 yılları; üçüncü dönem ise gençliğin modernist inşasının kırılma noktasını oluşturan, gelecek inşası yerine şimdinin önem kazandığı 1980-2000 yıllarını ifade etmektedir. Küreselleşme ve kimlik inşasının önem kazandığı bu son dönemde gençliğin nesne olmaktan özne olmaya geçtiği gözlemlenmektedir (Neyzi, 2001: 102). 2000’li yıllardan günümüze ise farklı bir gençlik söylemi ve inşası söz konusudur (Demir, 2012: 90). Bu bölümde ise söz konusu dört döneme ayrıntılı yer verilmeyecek, neoliberal ekonomik dönüşüme bağlı olarak 1980 sonrası Türkiye’inde ortaya çıkan gençlik tiplerinin genel özellikleri ve gençlik araştırmalarına ilişkin literatür aktarılacaktır. Böylece saha araştırmasının dayandığı Trabzon gençliğinin farklılıkları ve benzerlikleri ortaya konulabilecektir.

Türkiye’de gençlik araştırmaları genellikle gençlik sorunları, kuşak, eğitim, gençlik kültürü, kimlik, göç, gençlik hareketleri, üniversite öğrencilerinin sorunları ile siyasal tutumları, boş zaman faaliyetleri gibi konular üzerine eğilmektedir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında, Türkiye’nin kurucu unsuru olarak kabul edilen gençleri terbiye etmek ve zararlı fikirlerden uzak tutmak amacıyla yazılmış olan çalışmalar bulunmaktadır. 1950’li yıllardan sonra ise, hem üniversite eğitiminin yaygınlaşması hem de kentleşmenin hızlanması gençlik üzerine yapılmış sosyolojik araştırmaların sayıca artmasına neden olmuştur. Bu dönemde, üniversite öğrencilerinin karşılaştığı sorunların yanında, gençlik ve öğrenci hareketleri akademide çalışma konusu olarak boy göstermeye başlamıştır. Gençlik, halen devleti kurtarma ve koruma misyonu yüklenmektedir. 1980’den sonra ise gençliğe olan bakış değişmiş, gençler apolitik olmakla suçlanmışlardır. Gençlik hareketleri ise tehlikeli görülmüştür. 1980’den sonra, gençlerin aileleri ile olan ilişkileri, gelecek kaygıları, arkadaşlarıyla ilişkileri, kuşak çatışması, medyanın gençlik üzerindeki etkileri, alkol-uyuşturucu bağımlılığı, intihar, şiddet, artan suç oranları gibi konular çalışılmıştır. Diğer taraftan, 1990’lı yıllarla birlikte, İslamcı gençlik ve Kemalist gençlik ile Kürt hareketi içerisindeki gençler ile ilgili çalışmalar da yapılmıştır. 2000’li yıllardan sonra konu çeşitliliğinin yanı sıra, sayı bakımından da gençlik araştırmalarında artış görülmüştür. Gençlerde işsizlik, din algısı, gelecek kaygısı, medyanın etkisi, sosyal medyanın etkisi, tüketim, gençlik alt kültürleri, kimlik önemli konular olarak karşımıza çıkmaktadır.

#### **1.1.2.1. Türkiye’de Gençliğin Tarihsel Seyrine Kısa Bir Bakış**

Osmanlı modernleşmesinin yaşandığı 19. yüzyıl genç aydınların siyaset sahnesinde görünür olduğu bir dönemdir. Bu dönemde ortaya çıkan Jön Türk hareketi, dönemin gençliğini tanımlamak

için bir referans noktası oluşturmaktadır. Buna göre, gençlik siyasal bir kategori olarak ortaya çıkmış ve yenilikçi, ilerlemeci, modernist anlayışın taşıyıcı rolünü üstlenmiştir (Demir, 2012: 91). Tanzimat ile birlikte askeri okullardan mezun olan Batılı eğitimi almış genç erkekler kategorisi ortaya çıkmış ve İmparatorluğu kurtarma misyonunu yüklenmişlerdir (Neyzi, 2001: 105). Bu gençler, ulusal bilincin oluşmasında görev üstlenmişlerdir. Öte yandan modernleşme hareketleri çerçevesinde gençlik, aynı zamanda devlet tarafından inşa edilen bir kategoriydi (Lüküslü, 2014: 22). Bu anlamda ideal gençliğin yükümlülükleri belirlenmiş, bir “gençlik miti<sup>1</sup>” yaratılmıştır. Eğitim yoluyla gençlerin terbiye edilmesi fikri de bu zamanlarda başlamıştır. Toplumun ve devletin (ya da rejimin) geleceği olarak görülen gençlerin ve çocukların eğitim yoluyla ideal vatandaş yani yetişkin olmaları beklenmekteydi (Üstel, 2011: 168). Siyasal sistemler, toplumun uyumlu bir şekilde hareket etmesi ve devamlılığının sağlanması için resmi ya da resmi olmayan eğitim programları oluşturmuşlardır. Söz konusu eğitim programları çerçevesinde gençler siyasal davranış ve tutumları öğrenebilmişlerdir (Beşirli, 2013: 14-20). Bununla birlikte, Şerif Mardin (2009: 97)’in de belirttiği gibi, Osmanlı toplumunda gençlik bir çiraklık sürecini işaret etmekte ve dönemin modern eğitim kurumlarında yetişmiş olan gençler söz konusu çiraklık sürecini çağ dışı bulmaktalardı.

III. Selim zamanında başlayan eğitimde reform hareketleri, II Mahmut’un laik okulların açılmasını sağlamasıyla fiiliyata geçirilmiştir. Ancak modern eğitim kurumları Tanzimat ile birlikte kurulmuştur (Lüküslü, 2014: 23). II. Abdülhamid dönemindeki yükseköğretim kurumları arasında 1859’da kurulan ve 1877’de yeniden düzenlenen Mülkiye, askeri ve tıp eğitimi veren Harbiye, 1900’de kurulan ve ilk Türk üniversitesi olan Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) gibi modern yükseköğretim kurumları bulunmaktaydı. Söz konusu üniversitelere öğrenci sağlamak üzere ilk ve ortaöğretim kurumları ile öğretmen okullarının kapsamı da genişletilmiştir. Bu bağlamda hem sivil hem askeri rüşdiyeler modern ilköğretim, idadiler de modern ortaöğretim kurumları olarak kurulmuşlar ve yaygınlaştırılmışlardır. Galatasaray ve Darüşşafaka yönetici ve asker elit sınıfın çocuklarının gittiği en gözde ortaöğretim kurumlarıydı (Lewis, 2014: 246-248; Findley, 2014: 90-91). Batılı modern eğitim kurumlarında yetişen, milliyetçilik ve hürriyet fikirlerinden etkilenen aydınlar, padişah aleyhine hoşnutsuz bir havaya bürünmüşlerdir. Yeni aydın gençler Jön Türk adı altında birleşerek modernleşme savunusu yapacaklardı (Lüküslü, 2014: 23). “Bu devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusunun yanıtını Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılmasını durdurmak ve vatani kurtarmak için ülkeyi daha iyi yönetecek bir hükümetin kurulmasında bulan söz konusu genç aydınlar, ulus-devletin inşasında önemli rol oynamışlardır (Lewis, 2014: 288-289; Mardin, 2009: 273).

---

<sup>1</sup> Demet Lüküslü’nün kullandığı anlamıyla gençlik miti, devletin gençlere biçmiş olduğu devleti kurtarma ve koruma misyonunu ve gençlerin bu misyona uygun davranmasını ifade etmektedir. Gençlik miti çerçevesinde gençler siyasal bir kimlik olarak kurgulanmaktadır. Bkz.: Demet Lüküslü (2014), **Türkiye’de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği**, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

II. Meşrutiyet ile birlikte genç bedenlerin eğitilmesi için eğitim-öğretime yeni dersler eklenmiştir. Avrupa’da da Jimnastik dernekleri açılmış ve dernekler aracılığıyla jimnastik şenlikleri düzenlenmiştir. Bununla birlikte, izcilik de ordunun savaş sırasında mesaj ve emirlerin nasıl taşınacağına öğrenilmesi ihtiyacını karşılamaktaydı (Lüküslü, 2014: 24-25). 1913 yılında, İttihat ve Terakki gençlerini harekete geçirmek ve sağlıklı askerler yetiştirmek amacıyla Türk Gücü Cemiyeti (Toprak, 1985); 1916 yılında da Genç Dernekleri kurulmuş ve gayrimüslim ve Müslüman tüm gençler bu derneklere katılmak zorunda bırakılmıştır. Bununla birlikte, 29 Nisan 1916 yılında ilk Jimnastik bayramları Selim Sırrı Tarcan tarafından düzenlenmiştir (Lüküslü, 2014: 25-26). Vatandaşları bir bütünün parçası olduklarına inandırmak için oluşturulan söz konusu yeni bayramlar (1915 Mektebliler Bayramı, 1916 Çocuklar Bayramı, 1918 İdman Bayramı gibi) vatandaşların yeni kurulan rejime olan sadakatlerini sağlamak ve canlı tutmak için yapılmaktaydı (Üstel, 2011: 168).

1923 yılında Cumhuriyet’in kurulmasından sonra gençler vatani kurtarmak değil korumak görevini üstlenmiştir (Lüküslü, 2014: 27). Mustafa Kemal Atatürk Cumhuriyet Halk Fırkasının İkinci Kongresi’nde gençlere hitap ederek, Türkiye Cumhuriyeti’nin ve bağımsızlığının korunması görevini onlara bırakmıştır (Neyzi, 2001: 105). Buna göre,

Ey Türk Gençliği!  
Birinci vazifen, Türk istiklâlini, Türk Cumhuriyetini, ilelebet, muhafaza ve müdafaa etmektir. Mevcudiyetinin ve istikbalinin yegâne temeli budur. Bu temel, senin, en kıymetli hazinendir (...) Ey Türk istikbalinin evlâdı! İşte, bu ahval ve şerâit içinde dahi, vazifen; Türk İstiklâl ve Cumhuriyetini kurtarmaktır! Muhtaç olduğun kudret, damarlarındaki asil kanda mevcuttur (Atatürk, 2005: 238-239)!

Mustafa Kemal Atatürk’ün ülkenin geleceğini bıraktığı gençler Batılı eğitim almış, dine bağlı, vatansever, Türk ve Müslüman erkeklerdir. Bu gençler Kemalist ilkelere riayet eden aydın kesimi oluşturmaktaydı. Potansiyel bir kamusal özne olarak beliren bu gençler ulusun geleceği ya da geleceğin makbul vatandaşı olarak kabul edilmekteydi (Saktanber, 2012: 260; Üstel, 2004: 32-37). Bu nedenle eğitim, ulus inşasının gerçekleştirilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı. Buna göre gençler, geleceğin ideal Türk vatandaşı olarak sıkı bir eğitimden geçirilmeliydi. Bu bağlamda gençlerin kafa, ruh ve beden eğitimleri için 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında Batılı eğitim veren Milli Eğitim programları oluşturulmuş, ilkokullarda öğrencilere ulus ve devlete karşı olan ödevlerini hatırlatmak üzere andımız okutulmaya başlanmıştır (Neyzi, 2001: 106; Lüküslü, 2014: 27-28).

Osmanlı İmparatorluğu’nun hastalıklı gençlerinin karşısına sağlıklı ve güçlü gençler koymayı hedefleyen Cumhuriyet aydınları beden eğitimlerine önem vermekteydiler. Cumhuriyet’in ilk jimnastik şenliği de 1928 yılında yine Selim Sırrı Tarcan tarafından düzenlenmiştir. Söz konusu şenlikler genç bedenlerin Cumhuriyet değerlerine itaatinin sağlanması için yapılmaktaydı. Gençlik bu anlamda kurulmak istenilen yeni toplumun simgesiydi ve Kurtuluş Savaşı’nın başlangıç tarihi

olarak kabul edilen 19 Mayıs gençliğe armağan edilmiş, resmi bir bayram statüsü kazanmıştır. Bu bayramda gençlerin yapmış oldukları jimnastik hareketleri onların Cumhuriyet'e olan bağlılıklarını ve toplumun birlik içerisinde olduğunu simgelemektedir (Lüküslü, 2014: 32-33).

Bu dönemdeki öğrenci hareketleri daha çok parti politikalarıyla paralel hareket etmekteydi. Gençler Cumhuriyet Halk Fırkası içerisinde siyaset yapabilmekte ve parti içerisinde Kemalizm ilkeleri çerçevesinde görev alabilmekteydiler. Bu politikalara paralel olarak gençler yerli malı kullanma, "Vatandaş Türkçe Konuş!" kampanyaları düzenlemişler, komünizm ve İslamcılık ile Sovyetler Birliği ve Yunanistan'a karşı protestolarda bulunmuşlardır. Bu dönemin gençlik tanımı daha çok eğitilmiş ve kentli erkekler üzerinden yapılmaktaydı ve taşralı eğitimsiz gençler ile kadınlar bu tanımın dışında tutulmaktaydı. Öyleyse bu dönem için (1923-1950) yapılan gençlik analizi kuşağın tamamını kapsamamaktadır. Mannheim'ın belirttiği gibi dönemin kuşağı ile kuşağın farklı mensupları arasındaki ayrımın göz önünde bulundurulması gerekmektedir (Lüküslü, 2014: 41-45). Mannheim (1990)'a göre, aynı tarihsel dönemde yaşayan gençler aynı kuşağı oluştururlar, ancak bu kuşak aynı zamanda farklı deneyimlere sahip alt grupları da içermektedir.

1950'lerden sonra ise döneme damgasını vuran ve adından söz ettiren iki tür gençlik bulunmaktadır: Göçmen gençlik ya da gecekondu gençliği ve öğrenci hareketlerine katılan gençlik. Hızlı sanayileşme, sosyal devlet anlayışının gerilemesi, çok partili hayata geçiş, Soğuk Savaş nedeniyle Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşma yeniden bir toplumsal dönüşüme neden olmuştur. Kırsaldan kentlere göç yaşanmış, hatta 1960'larda Avrupa'ya işçi göçleri gerçekleşmiştir (Demir, 2012: 93). Bu durumda göçmen gençler yeni bir araştırma nesnesi olarak belirmiştir. 1960 Askeri Darbesi sonrasında hazırlanan anayasanın sunduğu özgürlük ortamında ise üniversite öğrencileri örgütlenebilmiş ve Avrupa'daki öğrenci hareketlerinden etkilenmişlerdir (Neyzi, 2001: 107).

Bununla birlikte, kamusal söylemde gençler ulusal çıkarlara karşı bir "tehdit" olarak görülmüştür. Öğrenciler de mevcut hükümeti meşru görmemekte, ona karşı eylemlerde bulunmaktaydılar. Bu bağlamda "anarşist" olarak yaftalanan gençlere karşı baskı politikaları gündeme gelmiştir. Sol örgütlenme içerisindeki bu öğrenciler özgürlük yerine yine bir önceki dönem gençliği gibi ülkeyi koruma ve kurtarma misyonunu benimsemişlerdir. Verdikleri mücadeleyi Türkiye'nin ikinci bağımsızlık savaşı olarak nitelendirmekteydiler (Neyzi, 2001: 107; Lüküslü, 2014: 50). 68 Kuşağı genç liderleri daha çok kentli, orta sınıf ailelerin mensubuydular. Aileleri iyi eğitim almış, Kemalist bir kuşaktan gelmekteydi. Hareket yayıldıkça ve kırsaldan kentlere üniversiteye okumaya gelen öğrenci sayıları artınca, hem sol hem de sağ öğrenci hareketleri kırsaldaki veya işçi sınıfı gençlerini de kapsamaya başlamıştır. Anadolu'da kasabalar Alevi ve Sünni olmak üzere ikiye bölünmüş genç gruplardan oluşmaktaydı. Dini ve etnik kimliklerine göre siyasal görüşler de ayrılmıştır: Aleviler sol, Sünniler sağ hareket içerisinde yer almaya başlamışlardır. Dolayısıyla etnik ve dini aidiyetler de gençler nezdinde kimlik

politikalarının temelini oluşturmaya başlamıştır (Neyzi, 2001: 107-109). Söz konusu aidiyetlerin çeşitlenerek postmodern çağda daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir. Gençler 1980 sonrası dönemde Türkiye'nin tercih ettiği neoliberal ekonomik düzene ayak uydurarak benliklerini yeniden inşa etmektedirler. Bu dönemden sonra tüketim odaklı yaşayan gençlerin küresel ekonomik sistemin ihtiyacına karşılık veren bireylere dönüştükleri ve buna bağlı yeni kişilik özellikleri sergiledikleri görülmektedir.

### **1.1.2.2. 1980 Sonrası Türkiye'sinde Gençliğin Dönüşümü**

Liberal ekonomik hayatın başlaması, özelleştirme, küresel kapitalist firmaların ve tüketim ürünlerinin Türk pazarına girmesi, tüketim toplumunun yükselişi, yeni kitle iletişim araçlarının kullanımının artması, medyanın kitleleri yönlendirici gücü ve kentleşme oranı ile yoksulluğun artması gibi değişimler gençlik üzerine yeni bir kamusal söylemin oluşturulmasını gerekli kılmıştır (Neyzi, 2001: 110; Lüküslü, 2014: 118). 1982 Anayasası'nın 3. Sosyal ve Ekonomik Haklar ve Ödevler Bölümü, 9. Gençlik ve Spor Başlığı altındaki 58. maddesi devletin gençliğe olan bakışını ortaya koymaktadır.

#### **A. Gençliğin korunması**

MADDE 58- Devlet, istiklâl ve Cumhuriyetimizin emanet edildiği gençlerin müspet ilmin ışığında, Atatürk ilke ve inkılâpları doğrultusunda ve Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü ortadan kaldırmayı amaç edinen görüşlere karşı yetişme ve gelişmelerini sağlayıcı tedbirleri alır.

Devlet, gençleri alkol düşkünlüğünden, uyuşturucu maddelerden, suçluluk, kumar ve benzeri kötü alışkanlıklardan ve cehaletten korumak için gerekli tedbirleri alır.

Söz konusu maddeye göre, Devlet, istiklal ve cumhuriyet gençlere emanet edilmiştir ve bu nedenle gençlerin devletin birliği ve bütünlüğüne karşı oluşabilecek tehlikelere ve bir takım kötü alışkanlıklara karşı eğitilmeleri, disiplin altına alınmaları ve korunmaları gerekmektedir. 58. madde ile devletin gençlere müdahale edebilmesi anayasal güvence altına alınmaktadır. Bu durumda gençler Türkiye'de pasif bir konuma yerleştirilmektedir (Kurtaran, 2012: 132-133).

Hizmet sektörünün sınai üretimin yerini aldığı sanayi sonrası toplumunun çok yoğun bir şekilde hissedildiği 1980 sonrası Türkiye'sinde tüketim bir değer haline gelmiştir. Böyle bir toplumda küresel ekonomiye eklenilebilen işletme sahipleri ile birlikte, üst düzey yöneticiler ve uzmanlardan oluşan bir sınıfın ortaya çıktığı görülmektedir (Yaraman, 2003: 64-65). "Ulusalardan küresele, moderninden postmoderne, fordist üretimden esnek istihdama, sanayi toplumundan bilgi toplumuna geçiş" in yaşandığı bu dönemde, gençlik şu şekilde tanımlanmaktadır (Bayhan, 2011: 434):

Genç: Okul ve okul dışında aldığı eğitimi vasıtasıyla içerisinde yer alacağı piyasada karşılayacağı sorunları çözümlenebilecek altyapıya sahip, tahsili ile aynı anda çalıştığından/stajlardan sistemi içeriden bilen, umut ve özgüvenle piyasada hak ettiğine inandığı

pozisyonu elde etmeye koşullanan, tüketim kapasitesi yüksek ve kendisini tükettikleri aracılığıyla tanımlayan tez canlı dinamik bir insandır.

Yukarıdaki tanım üniversite okumuş eğitilmiş üst ve orta sınıf gençliği için oluşturulmuştur. Küresel liberal ekonomiye uygun yaşam ve tüketim biçimlerine sahip gençler toplumsal olarak kabul görmektedir. Hâlbuki söz konusu toplumsal katman dışında kalan, eğitimini tamamlayamadan iş hayatına atılan ya da güvencesiz işlerde çalışan alt sınıf gençleri de bulunmaktadır. Hatta dezavantajlı konumda bulunan engelli, tutuklu, hükümlü gençler de dikkate alınmalıdır.

Neoliberal ekonominin getirdiği yeni tüketim biçimleri geçici ve farklı yaşam tarzlarına dayalı postmodern kültürün oluşmasına neden olmaktadır. Bu yeni kültür dolayısıyla da yeni kimlikler, kişilik özellikleri ve yeni sorunlar ortaya çıkmaktadır (Yaraman, 2003: 72). Gençlerin de kendilerine özgü yaşam biçimleri, diller, kimlikler geliştirdikleri ve kişilik özellikleri sergiledikleri görülmektedir. 1980'lerle birlikte kültür, kimlik, semboller, ahlaki değerler ve kendilik imajlarının özgürce ifade edilebildiği bir sürece girilmiştir (Kentel, 2005: 12; Gürbilek, 2014). Çevreci, insan hakları aktivistleri, feminist, gay, rockçılar gibi birçok farklılık grupları kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. Yeni kolektif kimlikler ortaya çıkmış, melez kimliklerin kendilik inşaları ve siyasal talepleri gündeme gelmiştir (Neyzi, 2001: 110). Küreselleşmenin yoğun bir şekilde yaşandığı bu dönemde gençlerin kullandığı dil ve sohbet şekilleri de değişmiştir. Gençler, İngilizce ve Türkçe kelimelerin karışımından oluşan bozuk bir dil kullanır olmuşlardır. Cep telefonları da gençlerin hayatına girmiş ve internet üzerinden sanal sohbetler gündelik hayatlarının önemli bir parçasını oluşturmuştur (Lüküslü, 2014: 120).

Genç bireylerin kendi özerk kimliklerini oluşturabildikleri bu çağda, artık gelecek değil an önem kazanmış, birey öncelikle “ben merkezi”nden hareket etmeye başlamıştır (Yaraman, 2003: 75). 1980 sonrası dönemde gençliğe atfedilen anlam modernist gençlik misyonundan farklılaşmaktadır. Özal gençliği olarak adlandırılan söz konusu dönemin gençleri daha bencil, bireyselci, tüketim düşkünü, kolektif sorumluluktan uzak bir kuşak olarak tarif edilmektedir (Neyzi, 2001: 111; Lüküslü, 2005: 69). Hızla değişen tüketim nesnelere sürekli cevap verme gayretinde olan gençlerin bu anlamda sahip olduklarından çabuk vazgeçebilen, tutarsız bireyler olduklarını söylemek mümkündür (Yaraman, 2003: 75). En kısa yoldan köşeyi dönmekle suçlanan gençler gelecek umutları olmayan, iyi üniversiteleri bitirmiş olmalarına rağmen iş bulamayan bir gençlik olarak resmedilmektedir (Kentel, 1995). 1980 sonrası gençleri tüketim toplumuna ayak uydurmuş toplumsal meselelerle ilgilenmeyen apolitik bir gençlik olarak tanımlanmaktadır. Genç birey, kendisine dönük yaşamaya başladığı için toplumu oluşturan diğer bireylere yönelik konsantrasyonu da azalmıştır. Bu nedenle etrafında olanlara karşı kayıtsızlık içindedir ve başkalarıyla kurduğu ilişkiler de yüzeyseldir. Kamusal alanla bu şekilde ilişkisini en aza indiren genç birey, aynı zamanda yoğun bilgiye maruz kalmanın verdiği aldırmaçlıkla birlikte depolitik

olmaktadır. Öyleyse kayıtsızlık ya da aldırılmazlık dönemin gençliğini ifade edebilecek kavramlar arasında yer almaktadır (Yaraman, 2003: 90-93).

1980 sonrası dönem, özel bir şirkette yönetici olmayı hedefleyen iş rekabetçi piyasa insanı Yuppie (*young urban professionals*)'lerin dönemidir (Lüküslü, 2014: 123). Yuppie, neoliberal iş piyasasına uygun bir şekilde, özel bir işletmede yönetici olmak için yabancı dilde eğitim veren üniversitelerde okuyan gençleri ifade etmektedir (Deniz, 2012: 121). 1950'lerde başlayan ekonominin liberalleşmesi 1980'lerde zirveye ulaşmış ve söz konusu ekonomik ve toplumsal dönüşüme bağlı olarak artık gençler zengin olma (ya da zengin gibi görünme) kültürel kodunu benimsemişlerdir. Gençlerin kişisel istek ve korkularının nedeninin politik olmaktan ziyade, ekonomik ve zorunlu oy verme dışında siyasal katılımlarının da az olduğu görülmektedir. Buna göre zenginlik, para kazanmak önemli bir değer olarak belirmektedir. Tikky de özellikle 1990'ların gençlerini tasvir eden, pahalı markalar giyinen ve tüketim toplumunun pasif alıcısı gençler için kullanılan döneme damgasını vuran bir diğer kavramdır (Lüküslü, 2014: 124-126). Gençler ihtiyaçtan ötürü değil, toplumsal statü elde etmek için tüketmektedirler. Markanın tüketilmesi de imajın önem kazandığı postmodern toplumda toplumsal statü edinme işlevini yerini getirmektedir. Böylece kendisine odaklanan genç birey aynı zamanda bir kimlik de edinmektedir, çünkü artık aynı olmak için değil farklı olmak için tüketmektedir (Yaraman, 2003: 78-80). Yuppie de Tikky de lüks tüketimi olan gençler için kullanılan iki ayrı kavramdır. 2000'li yıllarda da duruş ve tüketim alışkanlıklarıyla benzer özellikler sergileyen gençler için "Cool" kavramı gençler arasında kullanılmaktadır. "Cool" takılan bir genç heyecansızdır, ince bir zevke sahiptir, umursamazdır, hayatı alaya almakta, pahalı markalar tüketmekte, moda uygun giyinmekte, elit kafelerde takılmakta, özel arabayla ya da taksiyle yolculuk etmekte, kitap okumaktadır (Deniz, 2012: 122, 126-131). Söz konusu tipolojilere bakıldığında aslında hazcılığın da gençler nezdinde öneme sahip olduğu görülmektedir. Tüketim odaklı yaşayan gençlerde bireysel hazlarının tatmini de normalleşmektedir (Yaraman, 2003: 82).

Bununla birlikte, farklı sosyal ve ekonomik statülere sahip gençler aile kurmak, ev ve araba sahibi olmak, iş sahibi olmak ya da kendi işini kurmak gibi benzer bir hayatı yaşamayı hayal etmektedirler (Lüküslü, 2014: 127-128). Çalışmak bu dönemde de hala geçerliliğini koruyan bir erdemdir. Ayşegül Yaraman (2003)'ın 2000'li yılların başında İstanbul'da gerçekleştirdiği araştırmasına katılan gençlerin %84'ü mümkün olsa çalışmayı tercih edeceklerini belirtmişlerdir. Gençlerin çalışmayı arzulamalarındaki asıl maksat boş zamanlarında hoşça vakit geçirebilmek için para kazanabilmektir. Eğlenebilmek için para kazanmak gerekmektedir. Tüketim toplumunun eğlence sektörünü harekete geçirebilmesini sağlayan bir diğer ayağı da hobiler yaratabilmesidir. Herkesin bir hobisi olması gerektiği dayatılmaktadır. Gençler de hobi sahibi olmayı olumlamaktadır. Söz konusu hobiler hem kişisel gelişim hem de eğlenceye ilişkin olabilmektedir (Yaraman, 2003: 84, 87-88). Hobilere sahip olabilmek, sosyal, sportif ve kültürler faaliyetlerde bulunabilmek de ekonomik sermayeyle ilişkilidir. Çünkü bütün bu aktivitelere yönelik kurslar

paralıdır. Yeteri kadar harçlığı olmayan gençler ise bu tür aktivitelerde bulunamamaktadır (Lüküslü, 2014: 169). Bu da gençler arasında statü farkları yaratmaktadır.

Bu dönemde 25 yaş altındaki gençlerin çoğu kentte yaşamaktadır, eğitim süreleri ve evlilik yaşları uzamış, işsizlik oranları da artmıştır (İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı, 1999). Ekonomik eşitsizlikler artmış, sağlık, eğitim ve iş imkânlarını sağlayabilme noktasında devlet yetersiz kalmıştır (Neyzi, 2001: 110). İyi bir eğitimin ardından iş garantisinin olmaması, iş ve okul dışındaki sosyalleşme alanlarının kısıtlılığı gençlerin cemaatleşmelerini sağlamıştır. Neoliberal ekonomi politikalarının yarattığı sosyal sınıflar arasındaki eşitsizlikler, yani toplumsal sorunlar, gençlerin yeni dinselilikler ve yeni milliyetçilikler oluşturmalarına neden olmuştur (Kentel, 2005: 11-12; Bayhan, 2011: 443). Bununla birlikte, Türk-İslam sentezi kapsamında dini eğitim okullarda zorunlu hale gelmiş ve üniversitelerde ilahiyat fakültelerinin açılmasına izin verilmiştir. Böylesi bir ortamda 1980 ve 1990'larda İslamcı hareket ivme kazanmış ve üniversite öğrencileri söz konusu hareket içerisinde yer almaya başlamışlardır (Saktanber, 2012: 110; Göle, 2000; 2007; 2013). Buna paralel olarak, ulusal kimliğin dayatılmasına karşı çıkan bir Kürt hareketi de gençlerin ilgisini çekmektedir. Söz konusu İslamcı ve Kürt hareketleri neo-Kemalizm, radikal Türk Milliyetçiliği ve yeni sola karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmışlardır (Göker, 1998'den aktaran: Neyzi, 2001: 110). 1990'larda da Aleviler kendilerine özgü bir hareket oluşturmuşlardır. Tüm bu farklılıkların önem kazanması ile birlikte laiklik de dönüşüme uğramış, devletin ya da siyasetin dinler arasında eşit mesafede durmasını sağlama işlevini yitirmiş ve yeni bir cemaatin kimliği, yeni dinselilikler karşısında yeni bir aidiyet olarak şekillenmiştir (Kentel, 2005: 12).

Dönemin gençliğinin bir diğer özelliği ise sürekli hareket halinde olmalarıdır. Küresel ekonominin gereklerine bağlı olarak çok uluslu şirketlerde çalışmaya hazırlanan gençler üniversite yıllarında dahi yurt dışına çıkmakta, yabancı bir dil öğrenmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte, ulaşım araçlarındaki gelişmelerle zaman kısıtlılığı da ortadan kalkmakta, zaman ve mekânla olan bağlar kopmaktadır. Sürekli seyahat halinde olunan bir yaşam biçimi hâkim olmaya başlamıştır. Gençler doğdukları yerle sınırlı kalmamaktadırlar. Yerleşiklik değil, artık hareket halinde olmak modadır. Gençler, özellikle iş ya da eğlenmek için mekânını değiştirmektedir (Yaraman, 2003: 97-98). Özellikle yurt dışında (bazı durumlarda da yurt içinde başka bir şehirde) geçici süreli de olsa yaşamak, gençler için daha özgür bir hayata sahip olmak anlamına gelmektedir. Eğitim aracılığıyla ülke ya da şehir değiştirmek bu noktada araçsallaştırılmaktadır. Gezmek, başka yerleri tanımak ve bir macera yaşamak gençlerin yer değiştirme isteklerinin nedenlerindedir. Bununla birlikte genellikle ülkedeki sorunlardan bir kaçış olarak da yurt dışında yaşamayı istediklerini belirtmektedirler (Lüküslü, 2014: 172-173).

Yukarıda bahsedilen 1980 sonrası döneme özgü gençlerin genel özellikleri 2000'li yılları da kapsamaktadır. Ortaya çıkan tablo gençlerin toplumsal meselelerle ilgilenmeyecek kadar ekonomik



sorunlar (iş sahibi olma, ev sahibi olma, yönetici olma gibi) ve lüks tüketime odaklandıklarını göstermektedir. Ancak söz konusu toplumsal dönüşümün gençlerin tercihleri, kültürel kodları ve yaşam biçimleri üzerindeki etkisi onların siyasetle ilgilenmedikleri anlamına gelmemektedir. 2000’li yıllarda artık gençlerin depolitize oldukları gerçeği de sorgulanmaya başlanmıştır. Bu nedenle 2000’li yılların gençlerini ayrı bir başlık altında ele almak daha uygun olacaktır.

### 1.1.2.3. 2000’li Yıllar: Farklı Gençlikler, Farklı Siyaset Etme Biçimi

Yapılan araştırmalar 1980 sonrası gençlerinin siyasetle ilgilenmediği üzerinde durmaktadır. Bu dönemin gençlerinin bir önceki dönemin gençlerinin tersine (öğrenci hareketlerine katılanlar kastediliyor) eğitim düzeyleri yükseldikçe siyasal katılımlarının azaldığı görülmektedir. Aksine eğitim düzeyi düşük olanlar siyasal katılım göstermektedirler (Yaraman, 2003: 94). Hâlbuki 1980 sonrası gençlerinin apolitik tutumlarının aslında politik bir tutum olduğu ancak 2000’li yıllarda yapılan çalışmalarla anlaşılabilmiştir. 1999 Marmara depreminden sonra farklı siyasal görüşlerden gençler, depremzedeler için yardım zincirleri oluşturmuşlar ve medyaya yansıyan bencil, apolitik, bireyci temsillerinin aslında doğru olmadığını göstermişlerdir. Sivil Toplum Kuruluşları aracılığıyla örgütlenen gençler sivil toplumu yaratma konusunda önemli adımlar atmışlardır. Bununla birlikte gerontokrasinin hâkim olduğu siyasal sisteme katılmayı reddederek yeni siyasal önerilerde bulunmuşlardır (Neyzi, 2001: 113-114). Uluslararası Cumhuriyetçiler Enstitüsü (IRI), ARI Hareketi ve Strateji MORI (2001) tarafından birlikte gerçekleştirilen *Türk Gençliği ve Katılım: Katıl Gençliğini Yarat* başlıklı araştırma sonuçlarına göre, gençlerin mevcut kurumlara güven duymadıkları ve gelecekleri konusunda endişe içerisinde oldukları, dolayısıyla da Türkiye’nin daha iyi bir şekilde yönetilmesi konusunda bir şeyler yapmakta isteksiz davrandıkları görülmektedir. Söylenildiği gibi 1980 sonrası gençleri toplumsal meselelerle ilgilenmeyen depolitize, kayıp bir kuşak değildir. Aksine apolitik duruşlarında siyasal bir aktivizm yatmaktadır. Gençler, mevcut siyasal düzene olan güvencelerini yitirdikleri için, klasik siyasal kanallara (siyasal parti üyeliği gibi) katılım göstermemektedir, ancak farklı bir siyasal sistem önerme konusunda aktiftirler (Lüküslü, 2014). Ferhat Kentel (2005) de 1980 sonrası gençlerinde mevcut olduğunu iddia ettiği “görelilik hissiyatı<sup>2</sup>”nın farklı kimlik ve aidiyetlere sahip gençlerin ötekine karşı daha duyarlı yeni bir siyaset anlayışı geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Artık vatandaşlık tanımı gençlerde aidiyet hissi yaratmamaktadır. Bunun yerine gençler farklı aidiyet arayışındadırlar (Kentel, 2005: 12).

---

<sup>2</sup> Ferhat Kentel tarafından kullanıldığı şekliyle görelilik hissiyatı, gençlerin karşıt kimliklerin referanslarını bir arada kullanarak (laiklikle din, devletçilikle liberalizm, özgürlükçülükle otoritarizm, milliyetçilikle evrensellik, politiklik ile apolitiklik gibi), yeni kimlikler inşa edebilmelerini sağlamaktadır. Söz konusu görelilik hissiyatı evrensel ve tek tipleştirici ideolojilerden daha çok birleştirme, birbirine yakınlaştırma kapasitesine sahiptir. Çünkü birey bu sayede ötekini dışlamamakta ve onu kendi içinde taşıyabilmektedir. Böylece farklı kimliklere duyarlı gençler yeni siyaset yapma biçimleri oluşturabilmektedirler. Bkz.: Ferhat Kentel (2005), “Türkiye’de Genç Olmak: Konformizm ya da Siyasetin Yeniden İnşası”, *Birikim*, 196, 11-17, s. 16.

Neoliberal ekonominin getirmiş olduğu tüketim toplumunun bütün faturası gençlere çıkartılmaktadır. Bunun nedeni de vatani koruma misyonuna sadece gençlerin sahip olduğu fikrinin içselleştirilmesidir. Hâlbuki ülkenin sorunlarından haberdar olan ve bu sorunlardan etkilenen gençler, siyasal alanı eleştirdikleri için apolitik bir duruş sergilemektedirler. Varsayıldığı gibi herhangi bir kurum tarafından depolitize edilen pasif öznelere değillerdir. Siyaset ile ilgili tüm kurumlara karşı güvensizlik içerisinde olan gençler de aslında eleştirdikleri toplumsal ve siyasal düzene karşı “zorunlu bir konformizm” göstermektedirler, çünkü mevcut düzenin değiştirilebileceğine olan inançlarını yitirmişlerdir. Bu nedenle kurallara uyum gösterirler, isyan etmezler, miş gibi yaparlar ve farklı taktiklerle mevcut kurallara uymamanın yollarını bulurlar (Lüküslü, 2014: 143, 192-193). 2000’li yılların gençlik hareketleri ise, gençlerin apolitik olmadıklarını göstermektedir. İnternet ve bilişim teknolojilerini kullanan gençler kolektif hareketler oluşturabilmekte ve kendilerine yeni siyasal alanlar yaratabilmektedirler (Lüküslü, 2011). İnternet, sivil ve politik katılım için olduğu kadar kampanyalar, protestolar, forumlar düzenlemek için de etkin bir araç olarak kullanılmaktadır (Telli-Aydemir, 2011).

Leyla Neyzi (2001), gençlerin kendilerine dayatılan misyonun yükünden kurtulabilmeleri ile genç olabileceklerini söylemektedir. Geleceğin müstakbel vatandaşları, şimdinin makbul gençleri “gençlik miti” etrafında şekillendirilirken, söz konusu makbul gencin ötekisi de yaratılmakta ve “tehlikeli” olarak imlenmektedir. 2000’li yıllarda gençlik mitinden ziyade çoğul gençlik mitlerinden bahsetmek daha doğru olacaktır. Bu farklı siyasal projelerin farklı gençlikler inşa ettiği anlamına gelmektedir. Makbul gençlik ile tehlikeli gençlik tanımlarının muğlaklaştığı ve sürekli yeniden tanımlandığı bir dönemdir. Başka bir ifadeyle, tehdit algısının yaratıldığı gençlik atlkültürleri değişmiştir: Metalcilerin, rockçuların, punkçuların, satanistlerin yerini, emolar ve apaçiler almıştır. Bununla birlikte gençlik ve öğrenci hareketleri kapsamında yapılan protestolar hala tehdit olarak algılanmaktadır, ancak söz konusu hareketlerin eylem biçimleri değişmiştir. Makbul gençlik ise imanlı gençlik olarak belirlenmektedir (Yücel ve Lüküslü, 2013: 15-21). Mevcut hükümetin söz konusu gençlik projesi alkol kullanmak, kamusal alanda flört etmek gibi “ahlaksız” olarak tanımlanan davranışlara sahip gençlerin disipline edimesini kapsamaktadır. Yine ulus devlet inşasında olduğu gibi mevcut siyasal iktidarın dindar gençlik tahayyülü homojen ve ideal bir gençlik yaratmayı amaçlamaktadır (Lüküslü, 2016: 639). 2000’li yılların siyasal iktidarı, Cumhuriyet’in ideal olarak işaret ettiği laik gençliğinin karşısında dindar bir gençlik (nesil) koymakta ve onu makbul gençlik olarak topluma dayatmaktadır. Milli ve manevi değerlerine sadık, büyüklerine saygılı ve modern bir gençlik tahayyül edilmektedir. Modern eğitim almış bu imanlı gençlik, yine neoliberal ekonominin hâkim olduğu toplumsal normlara uygun hareket eden bir tüketici olarak kabul edilmektedir (Özbey, 2016: 163-164). Ancak İslam öncesi Türk tarihinin yüceltilmesinin yerini Osmanlı tarihinin ve ecdadının yüceltildiği gençlik ve eğitim projeleri ile Türkçülük yerine yeni Osmanlılık kültürel anlamda gençlere dayatılmaktadır. Bu muhafazakâr bir kültürün neoliberalizm ile iç içe geçtiği bir toplumsal projedir (Lüküslü, 2016: 641-643).

2000’li yıllardan sonra İslamcı gençlik de dönüşüme uğramıştır. İslam ve Batı demokrasisinin birlikte var olamayacağı savunusunun anlamını yitirdiği bu dönemde gençler kendilerini İslamcı ya da dinci olarak değil dindar ve siyasal olarak daha apolitik bir kavram olan mütedeyyin ile tanımlamayı tercih etmektedirler. Bu gençlere göre İslam siyasal radikalliğinden kurtarılmalıdır (Saktanber, 2007: 419). Bu anlamda İslami popüler kültürün de ortaya çıktığı görülmektedir. Söz konusu kültür diğer popüler kültürler gibi sürekli değişen, istikrarsız ve akışkandır ve söz konusu kültür içerisindeki gençler İslami popüler kültür ürünlerini hem tüketmekte hem de üretmektedir (Saktanber, 2012: 267-268). Dindar ya da İslamcı Cool gençlikten de bahsetmek mümkündür. Ekonomik seviyesi yüksek olan dindar gençler, toplumun onlara olan önyargılı bakışlarını bertaraf edebilmenin yolunu bulmuşlardır. Özel üniversitelerde eğitim gören başörtülü öğrenciler, diğer türbanlı kadınlardan kendilerini ayırabilmek adına örtünmek için şal kullanmakta, modayı takip etmekte, aksesuarlarının görüneceği şekilde giyinmekte ve elit kafelerde takılmaktadırlar. Bu şekilde toplumda daha saygın bir yere sahip olduklarını düşünmektedirler. Başka bir ifadeyle “cool takılmak” toplumsal ön yargılardan kaynaklanan baskıdan onları kurtarabilmektedir (Deniz, 2012: 129).

Öyleyse bu dönemde artık homojen gençliklerin değil farklı gençliklerin yaşandığı söylenmelidir. Toplumsal eşitsizliklerin mevcut olduğu, dolayısıyla farklı sınıfsal kategorilerden oluşan gençlerin farklı kimlikler inşa ettikleri görülmektedir (Lüküslü, 2014; Yonucu, 2005; Alemdaroğlu, 2010). 21. yüzyılda eğitimin uzaması, eğitim sonrasında işsizliğin yaşanması, çalışma hayatına girişin, evliliğin ertelenmesi gibi durumların sonucunda aileye olan bağımlılık yaşının dolayısıyla gençliğin uzadığı gözlemlenmektedir (Yücel ve Lüküslü, 2013: 10-11). Yücel ve Lüküslü (2013: 14) çoğul gençlik kimliklerinin oluştuğu bu dönemde gençliklerin çoğulluğunun tehdit olarak değil, kaynak olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedirler. Türkiye’de gençliğin çeşitliliği ve onların genel özelliklerine değinen çeşitli çalışmalar bulunmaktadır. Türkiye’de gençlik üzerine yapılan araştırmalara değinmek, bu çalışmanın diğerlerinden olan farklılığını ortaya koymak için faydalı olacaktır. Bu bölümün son alt başlığını da Türkiye’de yapılan gençlik araştırmaları oluşturmaktadır.

#### **1.1.2.4. Türkiye’de Yapılan Gençlik Araştırmaları**

1923-1950 yılları arasında gençler üzerine (daha çok ergenler) yapılan akademik araştırmalar daha çok psikoloji ve eğitime dayalı ampirik çalışmalardır. Ergenin zihinsel ve kişisel gelişimini ele alan çalışmalar (örneğin Işıklar, 1949), ergenliği insanlığın gelişiminin güçlü bir evresi olarak tanımlamaktadırlar. Bu çalışmalarda Stanley Hall’ün ergenlik tanımı kabul görmektedir. Çoğu araştırma, Türkiye’nin kuruluş yıllarında gençlerin nasıl olması gerektiğini söylemektedir. Dejenerasyona karşı tavrı ile Batılılaşma arzusu gibi iki çelişkili durumun varlığında, gençlerin ahlaki anlamda yozlaşmalarını engelleyecek ama aynı zamanda Batılı entelektüel seviyeye sahip olmalarını sağlayacak bir toplumsal düzenin inşası gerekmektedir (Demir, 2012: 91-92). Batılı

yaşam tarzına sahip gençlerin aydınlanmadan ziyade kültürel yozlaşmaya maruz kaldıkları, dolayısıyla ülke için bir tehlike oluşturdukları düşünülmektedir (Cantek, 2013: 99-115). Bu anlamda gençlere öğütler veren çalışmalar yapılmıştır (örneğin Baltacıoğlu, 1939). İdeolojik misyonlarla ve toplumsal sorumluluklarla yüklenen gençler, eğitilmelidirler. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Ankara'daki sosyolojik eleştirel okul, toplumsal yapı ve toplumdaki değişimleri anlamak için ampirik çalışmalar yapmaya başlamıştır (Demir, 2012: 92-93). Niyazi Berkes (1943) toplumdaki değişimlere adapte olma sürecini "gençlik krizi" olarak tanımlamış ve gençlerin sınıfsal farklarına göre bu değişimleri nasıl deneyimlediklerini ortaya koymuştur. Behice Boran (1943) yetişkinliğe hazırlanan gençlerin farklı toplumsallaşma süreçleri yaşadıklarını belirtmiştir. Sarıoğlu (1943) ve Şerif (1943) de gençlik üzerindeki ahlaki söylemleri eleştirmiştir.

1950'lerde yaşanan ekonomik dönüşüme bağlı olarak, kırsaldan kentlere göç yaşanmış, hatta 1960'larda Avrupa'ya işçi göçleri gerçekleşmiştir. Gençlik araştırmaları da söz konusu göç çalışmaları içerisinde yerini almıştır (Demir, 2012: 93). Birsen Gökçe (1976)'nin, *Gecekondu Gençliği* çalışması kentleşme ve göç hareketlerinin gençlik üzerindeki etkisini analiz eden sosyolojik bir araştırmaya dayanmaktadır. Ankara gecekondualarında yaşayan gençliğin sosyo-ekonomik durumu ve sorunlarını gençlik altkültürü başlığı altında ele almış, böylece, üniversite öğrencisinin dışına çıkmıştır. Bu dönemde toplumsal değişimlerin gençler üzerindeki etkisinin yanında gençlik hareketleri üzerine de çalışmalar yapılmıştır. 1960 Askeri Darbesi'nin sunduğu özgürlük ortamında örgütlenebilen üniversite öğrencileri Avrupa'daki öğrenci hareketlerinden etkilenmişler ve siyasallaşmışlardır (Neyzi, 2001: 107). Bu dönemin gençlerini ele alan araştırmacılar yapısal değişimlerin, kültürün, toplumsal bütünleşmenin ve normların gençlik hareketleri üzerindeki önemine vurgu yapmakta ve söz konusu hareketleri Durkheim'ın anomi, Mannheim'in kuşak kavramları ile açıklamaya çalışmaktadırlar. Temel argüman, gençlik hareketlerinin toplumsal yapıda çelişki yaratan modern ve geleneksel kültürün yarattığı krizden kaynaklandığıdır. Aynı dönemde Batı'da kültürel çalışmalar ile gençlik hareketleri açıklanmaya çalışılırken Türkiye'de henüz kültürel çalışmalara başvurulmamaktadır (Demir, 2012: 94-95).

Örneğin, Kürşat Bumin (1998), 68 Öğrenci Hareketlerinin Türkiye'de Batıdaki gibi yaşanıp yaşanmadığını sorgulamaktadır. Ona göre, Türkiye'deki sol öğrenci hareketi komünizmin en totaliter yorumunu benimsemiştir (Bumin, 1998: 63). 1980'e kadar var olan gençlik hareketleri analizlerinde Türkiye'de özellikle sol gruplar üzerine yapılan çalışmalar çoğunluğu oluşturmaktadır. Sağ gruplar akademik çalışma alanı dışında bırakılmaktadır. Tanıl Bora ve Kemal Can (2000)'ın *Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket* çalışması ülkücü hareketi analiz etmekte ve söz konusu hareketin anti-komünist bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Devlete sahip çıkma, onu kurtarma misyonu yüklenen ülkücü hareket yine sol hareketle benzerlik göstermektedir (Lüküslü, 2014: 87). İki grup gençleri de aynı toplumsal tabandan gelmektedir. 1980 öncesi dönemin militan gençleri üzerine yapılmış çalışmalar arasında Alpay Kabacalı (2007)'nin *Türkiye'de Gençlik Hareketleri*, Doğu Ergil (1980)'in *Türkiye'de Terör*

ve *Şiddet* ile Ruşen Keleş ve Artun Ünsal (1982)'ın *Kent ve Siyasal Şiddet* adlı çalışmalarını saymak mümkündür. İki çalışma da, gençlik çağı ve yetişkinliğin ilk yıllarının şiddet ile çakışmış olduğunu iddia etmektedir (Lüküslü, 2014: 90).

1950-1980 arası dönemde üniversite öğrencileri üzerine yapılan çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Nermin Abadan Unat (1961), *Üniversite Öğrencilerinin Boş Zaman Faaliyetleri: Ankara Yüksek Öğrenim Gençliği Üzerinde Bir Araştırma* adlı çalışmasında, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi ve ODTÜ İşletme Fakültesi'nde eğitim gören öğrencilere uyguladığı anketle, Anadolu'nun farklı yerlerinden gelen gençlerin aile yapıları ve yaşam tarzları ile ilgili bir değerlendirme yapmayı amaçlamıştır. Bu çalışmasında üç farklı gençlik tipi oluşturmuştur. Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi öğrencileri müstakbel idareci-önder, Ankara Hukuk Fakültesi öğrencileri gelenekçi, tatbikatçı, statik tip, ODTÜ öğrencileri başarılı, maddeci, yönetici tipi oluşturmaktadırlar (Lüküslü, 2014: 75-77). Özer Ozankaya (1966), *Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri* adlı doktora tezinde dönemin gençlerinin siyasal yönelimlerini incelemektedir. Gençleri siyasal bir aktör olarak kabul etmektedir. Çalışmanın sonucunda, erkek üniversite öğrencilerinin siyasete daha çok ilgi duyduğu, söz konusu dönemde siyasal örgütlenmelerin başladığı ve gençlerin ülkeyi ilgilendiren konular üzerinde ilgili oldukları sonucuna varmıştır.

Bununla birlikte, bu dönemde yine psikoloji ve eğitim alanında da gençlik araştırmaları yapılmıştır. Genç sapkınlığı, gençlerin kariyer hedefleri, boş zaman aktiviteleri, aile ilişkileri, toplumsal, duygusal ve eğitimsel sorunları dönemin en güçlü çalışmalarını oluşturmaktadır. Bu dönemde yapılan çalışmalar nitel yöntem kullanılarak yapılmıştır, saha araştırmalarına ve anket çalışmalarına dayanmaktadır (Demir, 2012: 95-96). Örnek olarak, Baymur (1961), Kuzgun (1973), Özgüven (1974) ve Uysal (1970), Varış (1968), Şemin (1964)'nin çalışmaları gösterilebilir. 1980'lere gelindiğinde ise, gençliğin siyasal toplumsallaşmasının engellenmeye çalışıldığı ve tüketiciye indirildiği bir döneme girilmeye başlanmıştır.

1980 sonrasında gençlik üzerine yapılan çalışmalarda akademik yaklaşım ve yöntemler de değişmiştir. 1970'lerden itibaren gençler "tehdit" ve "tehlike" unsuru olarak görülmekteydi. Bu dönemde gençliğin toplum için bir tehlike olduğu düşüncesi çeşitlenmiştir. Gençlik ve terör, gençlik ve uyuşturucu madde, gençlik ve eğitim sorunları, gençlik ve ekonomik sorunlar dönemin çalışmalarındandır. Bu dönemde kendilik ve kültürel psikoloji alanları çerçevesinde bu dönemde ergenlerin eğitim, klinik ve kişilerarası ilişkileri üzerine çalışmalar yapılmıştır. İntihar, depresyon gibi davranış ve duygusal sorunlar, ebeveyn tutumları, aile ilişkileri, aşk ilişkileri ve cinsellik gibi konular ön plandadır. Söz konusu çalışmalar sorunları ortadan kaldırmaya yönelik sonuç ve çözüm odaklıdır. Bu dönemdeki araştırmalar kapsamında psikolojik ve sosyolojik çalışmalar arasında kavramsal ayrışmaya şahit olunmuştur. Psikoloji ergen üzerine yoğunlaşırken, sosyoloji daha çok gençlik üzerine odaklanmıştır. 1980'lerden sonra, kimlik politikaları, gündelik hayat, tüketim

alışkanlıkları, eğlence tarzları, dil, kimlikler değişime uğramıştır. Akademide şarkiyatçılık, modernizm ve postmodernizm/postyapısalcılık gibi yaklaşımlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Araştırmacılar toplumsal değişim üzerine daha kuvvetle odaklanmışlar ve modernizm eleştirilmiştir (Demir, 2012: 96-98).

Bu dönemde Avrupa'ya göçen işçi ailelerden Türkiye'ye dönenlerin çocuklarının yaşadığı dil, toplumsal ve psikolojik adaptasyon sorunu ile aile ve akran gruplarla yaşanan sorunlar da çalışılmıştır (Doğan, 1990; Tufan, 1987). Gündüz Vassaf (1983) Avrupa'daki ikinci kuşak Türk göçmen gençleri üzerine yaptığı çalışmasında, bu kuşağı gelecekte beklenmesi olmayan "kayıp kuşak" olarak tanımlanmasının doğru olmadığını ortaya koymuştur. Ona göre, gençler kayıp değildir, henüz seslerini duyuramamışlardır ve Vassaf'ın bu çalışması onların hayat hikâyelerini ve seslerinin duyurulmasını sağlayan ilk çalışmalardandır. Öte yandan, bu dönemde gençlerin değerleri üzerine çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmalara göre, gençlik değerlerinin bireysel ve ilişkisel boyutu bulunmaktadır (Demir, 2012: 96-97).

1990'larda küresel kentlerin büyümesiyle birlikte, yeni kentsel alanlar ve bu alanlara özgü yeni yaş grupları ve kimlikler ortaya çıkmıştır. Sokak çocukları, gençlik alt kültürleri dönemin çalışma konularını oluşturmaktadır. Ali Akay, Derya Fırat, Mehmet Kutlukan ve Pınar Göktürk (1997)'ün *İstanbul'da Rock Hayatı: Sosyolojik Bir Bakış* bu çalışmalar arasında yer almaktadır. Kuşaklar arası çatışmayı ele alan Sema Erder (1998), *Dissolution of Two Traditional Institutions and the Youth Living in Informal Housing Areas* çalışması ile ailenin hâlâ kimlik inşasında önemli olduğunu altını çizmektedir. Öte yandan, Buket Türkmen (1996)'in İstanbul'da lise öğrencileri üzerine yaptığı doktora tezinin de gösterdiği gibi, artık Türk eğitim sistemi öğrencilerin kimlik inşası süreçlerinde akran grupları ve enformel ağlardan daha az etkilidir. Bu çalışmaya göre, sadece üniversite öğrencileri değil, lise öğrencileri de İslamcı hareket etrafında örgütlenebilme imkânı elde edebilmektedirler (Neyzi, 2001: 111). Artık kimlik inşası ulus kimlik dışında yapılmaktadır. Ferhat Kentel yönetiminde sunulan *Türkiye'de 1990'ların Gençliği* adlı araştırma raporu, 1980 sonrası gençliğini analiz eden ilk çalışmalardan birini oluşturmaktadır. Araştırma için üniversite, lise ve çalışan gençlerle hem anket hem de odak grup çalışması yapılmıştır. Çalışma, gençlerin siyasal eğilimleri, aidiyetleri, şiddete yaklaşımlarına yönelik bir analiz sunmaktadır (Kentel, 1995).

Müzeyyen Güler (1997) ise, gençlik ve çalışma hayatı üzerine araştırmalar yapmıştır. Çalışmaları, gençlerin para harcama biçimleri, eğlenme anlayışı, aileleriyle olan ilişkileri ve evliliğe bakışları üzerine derinlemesine bilgi vermektedir. Ercan Tatlıdil (1990; 2003; 1999) ise genç işsizliği, işçi gençler, gençlerin iş sahibi olması konularında çalışmalar yapmaktadır. Hayri Kozanoğlu (1993), *Yuppieler, Prenslar ve Bizim Kuşak* başlıklı kitabında, 1980 sonrası gençlerini, kendisini de konumlandığı 78 kuşağı gençlerinden ayırmakta, 1980 sonrası gençlerini tüketim toplumuna ayak uydurmuş apolitik bir gençlik olarak tanımlamaktadır. Gençlerin kişisel istek ve korkularının nedeninin politik olmaktan ziyade, ekonomik olmaya başladığını belirten *Türk*

*Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı çalışmada, paranın gençlerin hayatında önemli bir yer kapladığı sonucuna varılmaktadır (İstanbul Mülkiyeliler Vakfı-Konrad Adenauer Vakfı, 1999). Yine ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği ve *International Republican Institute* (2001) tarafından yapılan *Türk Gençliği ve Katılım. Katıl ve Geleceğini Yarat* araştırmasında, gençlerin zorunlu oy verme dışında siyasal katılımının az olduğunun altı çizilmektedir. 2002'de Gülten Kazgan, gerçekleştirilen *Kuştepe Gençlik Araştırması* da sağlık, iyi aile ortamı ve iyi bir işin gençlerin öncelikli beklentileri arasında olduğunu belirtmektedir. Buna göre zenginlik, para kazanmak önemli bir değer olmaya başlamıştır (Lüküslü, 2014: 124-128).

Gençlik alt kültürleri alanında yapılan çalışmalar da mevcuttur. İsmail Doğan (1994), *Bir Alt Kültür Olarak Ankara Yüksel Caddesi Gençlik* adlı çalışmasında, gündelik hayatlarını yüksel caddesinde geçiren gençlerin giyiniş tarzları, müzik zevkleri, yeme içme alışkanlıkları, arkadaşlık ilişkilerini, dini inanç, geleceğe dair beklentileri hakkında bilgi vermektedir. Esra Burcu (2000) da çırak ve kalfa üzerine yapmış olduğu çalışmada onlara özgü alt kültürü ortaya koymaya çalışmaktadır. Sema Erder ve Kuvvet Lordoğlu (1998) da çıraklık meselesini çocuk emeğinin sömürülmesi bağlamında ele almaktadırlar. Ayşe Saktanber (2012), Nilüfer Göle (2000; 2007; 2013) İslam üzerine yaptıkları çalışmalarda İslamcı gençliğe değinmektedirler, Buket Türkmen (1996; 2013) Kemalist ve İslamcı liseli öğrenciler, Hakan Yücel (2006) Gazi Mahallesi Alevi Gençliği üzerine yaptıkları çalışmalarla farklı gençlik alt kültürleri olduğunu göstermişlerdir. Engelli gençlerin durumlarını ortaya koyan Esra Burcu (2013) da literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Karikatür dergileri, gençlik dergileri, sokak çocukları, apaçi gençliği, punkçu gençlik üzerine yapılan çalışmalar da mevcuttur. Öyleyse 2000'lere gelindiğinde ötekileştirilen gençliğin yerini farklı yaşam tarzlarına ve deneyimlere sahip gençliklerin aldığı görülmektedir. Bu yıllarda, toplumsal ve kültürel gençlik araştırmaları, değerler, tutumlar ve ergenlerin pozitif gelişimi ile ilgili psiko-pedagojik çalışmalar ile Avrupa'daki gençlik araştırmalarından etkilenen çalışmalar yapılmıştır. Kültürel gençlik araştırmaları kapsamında yükselen kimlikler, kültürel üretim ve yeniden üretim biçimleri, sınıf ve toplumsal cinsiyet ayrımları ve yaşam tarzları konularında saha araştırmasından derinlemesine görüşmelere, etnografiden vaka çalışmalarına kadar geniş yelpazede yöntem kullanılarak araştırmalar yapılmıştır. Tüketim kültürü, gençlerin yaşam tarzları, kültürel üretimleri, gençlik alt kültürleri ve gençlik tüketim kimlikleri de popüler çalışma konularındandır (Demir, 2012: 99-100).

Demet Lüküslü (2014), *Türkiye'de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği* adlı çalışmasında 80 gençle yaptığı derinlemesine görüşme sonucunda 1980 sonrası gençliğinin bir tipolojisini sunmaktadır. Söz konusu çalışmasında 1980 öncesi kuşakları da hatıralar ve arşivlerden edindiği verilerle analiz etmekte, 1980 kuşağının anlaşılmasına bir temel hazırlamaktadır. Ona göre, söylendiği gibi 1980 sonrası gençleri toplumsal meselelerle ilgilenmeyen depolitize, kayıp bir kuşak değildir. Aksine apolitik duruşlarında siyasal bir aktivizm yatmaktadır. Ferhat Kentel (2005) de *Türkiye'de Genç Olmak: Konformizm ya da Siyasetin Yeniden İnşası* çalışmasında 1980 sonrası

gençlerinde mevcut olduğunu iddia ettiği “görelilik hissiyatı”nın farklı kimlik ve aidiyetlere sahip gençlerin ötekine karşı daha duyarlı yeni bir siyaset anlayışı geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Cemil Boyraz (2009)’ın derlediği *Gençler Tartışıyor. Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* başlıklı çalışma, gençlerin siyasal tutumlarının varlığını ortaya koymaktadır. Hayati Beşirli (2013), *Gençlik Sosyolojisi: Politik Toplumsallaşma ve Gençlik* adlı çalışmasında, gençlerin apolitik olmadığını, yeni bir siyasal üslup geliştirdiklerini ve gençlerin her zaman siyasal hareketlerin insan kaynağını oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre, gençler aile, akran gruplar, okul, ordu, kitle iletişim araçları aracılığıyla politik toplumsallaşmalarını gerçekleştirmektedirler (Beşirli, 2013: 115-147).

Toplumsal cinsiyet diğer gözde konulardandır. Nükhet Sirman (1990)’ın *State, Village and Gender in Western Turkey* çalışması da Türkiye’de bireysel kimlik üzerindeki aile ve ulusal ideolojinin merkezi rolünü gösteren en önemli çalışmalar arasındadır (Neyzi, 2001: 104). Acar ve Ayata (2012) farklı okullarda toplumsal cinsiyetin öğrenilmesi ve kimlik inşasını çalışmışlardır. Kezban Çelik ve Demet Lüküslü (2010) ev kızlarının gündelik hayatlarını, Ayça Alemdaroğlu (2007)’da Türkiye’den genç kadınları çalışmıştır. Sorunlu gençlik teması kapsamında ele alınan 18 yaşından küçük seks işçisi genç kızların sorunlarına ve hayata bakış açılarına yönelik, Esin Küntay ve Güliz Erginsoy (2005) tarafından yapılan *İstanbul’da On Sekiz Yaşından Küçük Ticari “Seks İşçisi” Kız Çocuklar* adlı çalışma literatürdeki önemli bir boşluğu doldurması nedeniyle gençlik araştırmaları için önem arz etmektedir.

Ergenlik çalışmaları sosyal psikoloji alanında değerler ve tutumlar ile ilgili çalışmaları içermektedir. Yine nitel yöntem kullanılmakla birlikte istatistikî tekniklere de yer verilmektedir (Demir, 2012: 100). Gençlerin farklı kimliklere ve yaşam tarzlarına olan tutumları, sosyal psikologlar tarafından araştırılmaktadır. Mesela dini farklılıklara (Hortaçsu, 2000), etnik farklılıklara (Bikmen ve Sunar, 2004), cinsel yönelim farklılıklarına (Sakallı Uğurlu, 2001; 2002) ve toplumsal cinsiyet kimliklerine (Sakallı Uğurlu ve Beydoğan, 2002) yönelik tutumlarına bakılmaktadır (Demir, 2012: 101). İnci Erdem Artan (2005) tarafından yürütülen *Üniversite Gençliği Değerleri: Korkular ve Umutlar* başlıklı araştırmada üniversite gençlerinin dini değerlere olan düşkünlüğü ve bu değerlere yükledikleri anlamlar analiz edilmiştir. Umut Sarp Zeylan (2007)’nin derlediği *Eğitimin Değeri ve Gençlik: Eğitimli İstanbul Gençliğinin Değerler Dünyası* adlı çalışma, eğitimli İstanbul gençlerinin hem dini hem de siyasal değerlerini analiz etmesi bağlamında literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Çalışmada, toplumsallaşma sürecinin önemli unsurlarından olan aile, okul ve iş yaşamının gençlerin değerlerinde ne gibi değişiklikler yaptığı tartışılmaktadır. Ayşegül Yaraman (2003) *Toplumsal Değişme ve Kişilik Özellikleri* çalışmasında, İstanbul’daki üniversite öğrencileri ile saha araştırması gerçekleştirmiş ve postmodern kültürel kodları içselleştirmiş günümüz gençliğinin kişilik özelliklerini ortaya koymuştur.



Avrupa gençlik araştırmalarından yola çıkılarak yapılan gençlik araştırmaları ise daha çok gençlerin siyasal eğilimleri, siyasal katılımları, sivil katılım ve gençlerin yetkilendirilmesi konularını sorunsallaştırmaktadır (Demir, 2012: 101). Bu alanda farklı disiplinler ve hem nitel hem de nicel olmak üzere farklı yöntemler kullanılmaktadır. Ayrıca Avrupa Birliği ile olan ilişkiler de söz konusu çalışmalar üzerinde etkili olmakta, proje destekleri alınmaktadır. Bu dönemde gençlik çalışmaları (youth work) yapılmaya başlanmıştır. Gençlik politikaları, programları önem kazanmıştır. Bilgi Üniversitesi'nde Gençlik Araştırmaları Birimi kurulmuştur ve söz konusu birim gençlik politikaları ile ilgili önemli çalışmalar yapmaktadır. Okul aracılığıyla, web aracılığıyla sivil katılım ya da siyasal katılım, siyasal etkinlik ve vatandaşlık gibi konular ele alınmaktadır (Demir, 2012: 102). Nemutlu (2012), Değirmencioğlu (2004), Okcu (2007), Özdemir (2010)'in yaptıkları çalışmalar söz konusu alanla ilgili örneklerdir. Gençlerin Avrupa Birliği'ne karşı tutumları da değerlendirilmiştir. Nurhan Yentürk, Yörük Kurtaran ve Gülesin Nemutlu (2012) tarafından derlenen ve 2008 yılında yayınlanan *Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları* başlıklı çalışma gençlik politikalarının geliştirilmesi önerilerini içermesi anlamında önemli bir araştırma olarak literatürde yerini almaktadır.

Dijital teknoloji kullanımı da önemli konular arasındadır. Gençlerde internet kullanımına ilişkin araştırmalar mevcuttur (Demir, 2012: 102): Binark vd. (2009), Yıldız vd. (2003), Aktaş, (2005), Toprakçı (2007)'nin çalışmaları. İnternet kullanımı günümüz gençliğini anlama noktasında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Aslı Telli Aydemir (2011)'in derlemiş olduğu *Katılımın 'e-hali': Gençlerin Sanal Aleminde* başlıklı kitap bu anlamda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Diğer taraftan, 2013 Gezi Parkı protestoları ve internet üzerine yapılan çalışmalar da gençlik hareketlerinin yeni boyutunu ortaya koymaktadır. Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban tarafından derlenen ve 2015 yılında yayınlanan *İnternet ve Sokak: Sosyal Medya, Dijital Aktivizm ve Eylem* başlıklı çalışması, sosyal medyanın gençliğin birlikte eyleme geçmesi üzerindeki etkisi üzerine derinlemesine analizler sunmaktadır.

2000'li yılların gençlerinin ekonomik, toplumsal ve siyasal konumlarını anlayabilmek ve farklı gençlikleri görebilmek bağlamında Demet Lüküslü ve Hakan Yücel (2013)'in derlediği *Gençlik Halleri: 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak* adlı çalışmaları literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Avrupa'daki ikinci kuşak göçmenlerle ilgili çalışmalar kadar içgöç de gençlik araştırmaları içerisinde öneme sahiptir. İçgöçün Türkiye gençleri üzerindeki etkileri Aksel vd. (2007), Çelen (2007), Gün ve Bayraktar (2008)'in çalışmalarında ele alınmıştır. Bunun yanında Kürt kimliği de çalışılmıştır. Zeynep Baser (2010)'in Kürt gençliğinin barışı nasıl tahayyül ettiğine dair bir çalışması bulunmaktadır. Leyla Neyzi ve Haydar Darıcı (2013) 15-35 yaş arasındaki Diyarbakırlı, Muğlalı ve Berlin'de yaşayan Türkiyeli gençlerle sözlü tarih çalışması gerçekleştirmiş ve gençlerin geçmişi nasıl kurguladıklarını nitel yöntemlerle ölçmeye çalışmışlardır. *Özgürüm ama Mecburiyet Var* başlıklı bu çalışmada, Türkiye'nin doğusu ile batısı ve Avrupa'da yaşayan, Kürtçe bilen ve bilmeyen gençlerin gençliği nasıl inşa ettikleri, geçmişi nasıl hatırladıkları ve geleceği

nasıl hayal ettikleri arasındaki fark ortaya konmuştur. Şahinde Yavuz (2015), Trabzon’da bir gençlik alt kültürü oluşturan Tofaş marka modifiye araç kullanan gençlerle yapmış olduğu nitel çalışmada gençlerin erkekliği nasıl deneyimledikleri ve kimliklerini nasıl inşa ettiklerini incelemiştir. Son olarak da Pınar Uyan Semerci, Emre Erdoğan ve Elif Sandal Önal’ın (2017) yapmış olduğu ve bir TÜBİTAK araştırma projesinin çıktısı olan “*Biz*”liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme adlı çalışma, saha araştırmasının yapıldığı 2014-2017 yılları arasında gerçekleşen siyasi olayların gençlerin ötekini nasıl kurguladığını etkileyip etkilemediğini gözlemleyebilme imkânı sağlamıştır. Çalışma kapsamında hem nitel hem de nicel veri toplama teknikleri birlikte kullanılmıştır.

Sonuç olarak, bu bölümün ilk ana başlığında gençliğin nasıl ortaya çıktığı farklı yaklaşımlarla ele alınmış ve Türkiye’deki gençliğin ekonomik ve toplumsal dönüşüme bağlı olarak nasıl özellikler sergiledikleri bu alandaki önemli çalışmalara değinilerek açıklanmaya çalışılmıştır. Özetlenecek olursa, gençliğin yaşam döngüsünün ayrı bir aşaması olarak daha çok kentte görünür olan bir gerçeklik olduğunu söylemek mümkündür (de Bonneval, 2011: 31). Sanayileşme ve buna bağlı olarak kentleşmenin yaşandığı modern zamanlar aynı zamanda gençliğin toplumsal bir olgu olarak keşfedildiği bir dönemdir. Bu dönemde özel ve kamusal alan ayrımı gerçekleşmiş, ev (yeniden üretim alanı) ve iş (üretim alanı) mekânları birbirinden ayrılmıştır ve böylece kentsel alan uzmanlaştırılmıştır. Kentlere çalışmak için kırsal alanlardan genç işçi göçleri yaşanmıştır. Ülkenin “geleceği” olarak görülen eğitilmiş burjuva gençleri ile toplumsal düzen için “tehlike” yarattığı düşünülen işçi sınıfı gençleri arasındaki ayrım da netleşmiştir. Tehlikeli gençlik söylemi gençlerin eğitim kurumları aracılığıyla eğitilmelerini ve siyasal anlamda kontrol edilmelerini sağlamıştır (Boudreault ve Parazelli, 2004: 9-10). Bu bağlamda gençlerin kentle kurdukları ilişkilerin detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Günümüzde kentler gençlere kültür ve boş zamana yönelik imkânlar sunmakta, özerk olduklarını hissettirmektedir. Kendilerini aile ve akraba hayatının hâkim olduğu daha küçük yerleşim yerlerinde ifade etmekte zorlanan gençlik grupları (eşcinseller gibi), kentte kendileri gibi olabildiklerini ve bu farklılıklarını özgürce yaşayabildiklerini belirtmektedirler (Gauthier, 2004: 36-38). Bununla birlikte kent, nüfusun hem yoğun hem de çeşitlilik gösterdiği bir kamusal mekân olarak gençlere kentli yaşam tarzı içerisinde farklı kimlikler sunmaktadır. Bu sayede gençler toplumun ve devletin sağlayamadığı toplumsallaşma alanlarını kendileri yaratabilmektedirler (Bayhan, 2011: 449). Gençlerin toplumsallaşma deneyimleri, onların kimliklerini inşa ettikleri kentsel pratiklerinde ya da kente dair hayallerinde gözlemlenebilmektedir. Yaşam tarzlarının farklılaştığı ve çeşitlendiği kentte toplumsallaşma biçimleri de değişmektedir. Gençler kentsel mekânları deneyimlerken aile, okul gibi yetişkinlerin yardımıyla gerçekleştirilen toplumsallaşma kurumlarının dışında kendilerine özerk toplumsallaşma ve kendini gerçekleştirme alanları bulabilmektedirler (Boudreault ve Parazelli, 2004: 3-4).

Öyleyse kentin heterojen yapısı millet, cinsiyet, sosyal tabaka, aile yapısı, eğitim, meslek, yaşanılan yer, din, etnisite, tüketim alışkanlıkları gibi bireylerin benzer zevklere, fikirlere, yaşam tarzlarına sahip kişilerle bir araya gelerek aidiyet ihtiyaçlarını karşılamalarını sağlamaktadır (Yavuz, 2015: 84; Bayhan, 2011: 433). Bireysellik ve kolektifliğin ikisi de yeni kentsel alanlarda birlikte yaşanmaktadır ve bireysel özerklik başkalarıyla paylaşılan kolektif değerler ile birlikte ve onun sayesinde gerçekleştirilmektedir (Dressler, 2004: 163-165). Bununla birlikte, gençlerin tehlikeli, yoz, sadece tüketim odaklı ve apolitik oldukları ve benzeri söylemler, yaratılmış bir imajdır. Bu imaja göre gençler aktör olarak kabul edilmemektedir. Hâlbuki kentlerde gençler sürekli öteki ile iletişim halindedir ve her ötekini keşfettiğinde kendisini de inşa etmektedir. Bu anlamda gençler kimliklerini inşa ederlerken aktif bir özne, bir aktördür (Boudreault, 2004: 77-81).

Bu bağlamda kentin bizatihi kendisinin de bir aidiyet unsuru olarak belirlediği görülmektedir. Trabzon'da gençler Trabzon kentine ilişkin ortak anlamlar üretmekte ve onu diğer kentlerden ayırmaktadırlar. Trabzon onlar için bir yuvadır. Gençler, Trabzon'a ilişkin hikâyeler ve mitler oluşturarak kenti kendilik inşalarına katmaktadırlar. Bu, hem Trabzon'u hem de Trabzonluluğu inşa ettikleri bir süreçtir. Bu çalışmada da gençlerin Trabzonluluk inşası araştırılmaktadır. Gençlerin bir mekâna olan aidiyetlerini ölçen çalışmalar literatürde oldukça azdır. Yukarıda bahsi geçen İsmail Doğan (1994)'ın *Bir Alt Kültür Olarak Ankara Yüksel Caddesi Gençliği* çalışması gençlerin toplumsal normlar ve ilişkilerden farklı bir alt kültürü nasıl inşa ettiğini onların Ankara Yüksel Caddesi deneyiminden yola çıkarak ortaya koymaktadır. Zamanlarını söz konusu caddede geçiren bu gençler yaşam ve giyim tarzları ile farklı bir kültürel grup oluşturmaktadırlar. Deniz Yonucu (2005)'nin *From the Place of the "Dangerous Classes" to the Place of Danger: Emergence of New Youth Subjectivities in Zeytinburnu* başlıklı yüksek lisans tezi de tehlikeli olarak imlenen Zeytinburnu semtinin gençlere nasıl bir öznellik mekânı sunduğunu açıklamaktadır. Bu çalışmada yazar, Zeytinburnu'nda yaşayan gençlerin neoliberal tüketim toplumuna eklemleme çabalarının orta sınıf taklitçisi, suçluluk, uyuşturucu satıcılığı ve clubberlik şeklindeki öznellikler inşa etmeleri ile sonuçlandığını belirtmektedir. Hakan Yücel (2006) *Une identité générationnelle-territoriale? Les jeunes d'origine alévie du quartier Gazi d'Istanbul* başlıklı doktora tezinde kendisini toplumsal olarak damgalanmış Gazi Mahallesi üzerinden tanımlayan Alevi gençlerin kentsel hareketin yeni toplumsal aktörleri olarak nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Söz konusu çalışmada Alevi, genç ve damgalanmış bir mahalle sakini olan bu yeni aktörlerin ayaklanmaları analiz edilmektedir. Çalışma mekânsallığın kimlik inşasındaki etkisini kabul etmektedir. A. Çağlar Deniz (2014) *"Öğrenci İşi" Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği* başlıklı çalışmasında taşradan metropole gelen gençlerin kent yaşamına uyum sağlama taktiklerini analiz ederken, gençlerin mekânla olan ilişkisine değinmiştir. Çalışma daha çok gençlerin aidiyetini oluşturan bir çok unsurun (din, etnisite, cinsiyet, kültür gibi) metropol kent mekânlarındaki pratiklerini nasıl etkilediğiyle ilgilenmektedir. Görüldüğü üzere gençlik ve mekân teorisinin kesiştiği çalışmalar oldukça azdır. Bu anlamda Trabzonlu gençlerin mekân aidiyetinin analiz edildiği bu çalışma literatüre bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, doğma

büyüme Trabzon'da yaşayan gençlerin kente olan aidiyetinin Trabzonluluk inşasını ne derece etkilediği üzerinde durulacaktır. Çalışmanın kapsamı dolayısıyla herhangi bir yer olmaktan çıkan ve gençlerin kendilerine mekân kıldıkları Trabzon'a yükledikleri anlamları yorumlayabilmek için mekân üzerine yapılmış teorilere de bakmak gerekmektedir. Bir sonraki bölümde yer/uzam kavramının insan unsurunun da dikkate alınarak nasıl mekânsallaştırıldığı ve teorik açıdan ne tür mekân çalışmalarının yapıldığı irdelenecektir.

## 1.2. Deneyimin ve Toplumsal İlişkilerin Sahnesi: Mekân

Cresswell (2008: 15) mekânı sadece gözlemlenebilir, araştırılabilir ve yazılabilir bir araştırma nesnesi olmaktan ziyade; görmek, araştırmak ve yazmak için bir yöntem olarak kabul etmektedir. Bu çalışmada da Trabzon kenti bir mekân olarak ele alınmış, söz konusu mekân Trabzonlu gençlerin Trabzonluluk inşalarını anlamak, araştırmak için bir yöntem olarak seçilmiştir. Literatüre coğrafyacılar tarafından kazandırılan “mekân” kavramını ele alan çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bunların ilki fenomenolojik yaklaşımdır. Kültürel çalışmalar çerçevesinde mekânı anlamaya çalışanlar da vardır. Mekânın hem toplumsal ilişkiler hem de özne-aktör tarafından inşa edildiğini; benzer şekilde toplumsal ilişkiler ile özne-aktörün kimliği ve gündelik hayatının mekân tarafından şekillendirildiğini kabul edenler de bulunmaktadır. Literatüre baktığımızda mekân kavramı farklı şekillerde ele alınmaktadır ve oldukça kafa karıştırıcıdır. Birçok bilimsel disiplin söz konusu kavramla ilgilenmektedir. Sosyolojik, antropolojik, coğrafi, siyasi, ekonomik, dilbilgisel, edebi ya da kültürel yaklaşımların hepsi birbirini tamamlayan mekânsal tanımlamalar geliştirmektedir (Malpas, 2006: 5).

Söz konusu alanlar *space, landscape, environment, region* ile *place, place-ballet, social space, lived space, spatiality, social environment* gibi çeşitli kavramları mekân ve yer/uzam arasındaki farkı açıklamak için kullanılmaktadırlar. Bu kavramların Türkçeye çevrilmesi ve bir uyum içinde aktarılması güçlüğü de ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen çalışma boyunca geometrik ve soyut bir yeri ifade eden *space, landscape, environment, region* gibi kavramlar için yer/uzam, peyzaj, çevre, bölge; insan ile yer arasındaki ilişkileri -farklı şekillerde de olsa- ifade ettiği iddia edilen *place, place-ballet, social space, lived space, spatiality, social environment* gibi insan deneyimine yer veren kavramlar yerine de mekân, mekân-bale, toplumsal mekân, yaşanan mekân, mekânsallık, toplumsal çevre gibi terimler kullanılacaktır. Mekân ve yer/uzam arasındaki asıl farkı ortaya koyan *place* ve *space* kelimeleri olsa da, literatürdeki kullanımlarında –*social space*'de olduğu gibi- toplumsal sıfatı eklenerek birbirlerinin yerine kullanılabilir oldukları görülmektedir. Benzer şekilde *non-places* ve *placelessness* kavramları yok-mekânlar ya da mekânsızlık olarak değil yok-yerler ve yersizlik olarak çevrilecektir, çünkü içerik olarak yer/uzamı imlemektedirler.

Bu bölümde mekânın sosyal bilimlerdeki yeniden keşfi ile birlikte farklı yaklaşımların bu kavramı nasıl tanımladığına değinilecektir. Bu kapsamda Varlığın mekânsal yönüne vurgu yapan;

mekânın üretim ilişkilerinin toplumsal bir ürünü olduğunu, aynı zamanda mekân kullanıcılarının gündelik hayat pratiklerinden yola çıkarak bireysel ve kolektif anlamlar atfettikleri mekânı nasıl yorumladıkları ve biçimlendirdiklerini açıklamaya çalışan; kültürün ve mekânın toplumsal olarak nasıl kurulduğu ve birbirlerini etkilediklerini savunan; ve son olarak hızın egemen olduğu küresel dünyada birbirine benzeyen yerlerin ortaya çıktığını ve bu nedenle mekânın yok olmaya başladığını ifade eden farklı yaklaşımlardan bahsedilecektir. Bölümün ikinci kısmında ise mekân aidiyetinin benliğin inşasındaki yerine odaklanılacaktır. Mekânla kurulan bağın bireysel ve/veya toplumsal kimlik ile birlikte yer kimliğinin oluşumundaki etkisine odaklanan; mekânın toplumsal hafıza ve toplumsal hafızanın da mekân dolayısıyla nasıl oluşturulduğuna değinen; “yuva” kavramı çerçevesinde bireylerin kendilerini güvende hissettikleri mekânları nasıl yarattıklarına; ve bu mekânların “ev” gibi sadece özel alanın mekânları olmadıklarını ayrıca kent, mahalle, sokak gibi kamusal-özel alanların da bir yuva niteliği taşıyabileceğini belirten teoriler aktarılacaktır.

### **1.2.1. Sosyal Bilimlerde Mekânın Yeniden Kavramsallaştırılması**

19. ve 20. yüzyılın başlarında sosyoloji zaman ve mekânın insan ile ilişkisi üzerinde durmamakta (Urry, 1999: 12-13), hatta mekân konusundan ziyade daha çok zaman konusuna eğilmektedir; çünkü ilerleme fikri mekânsal duvarları yıkmakta, mekânı yok etmektedir (Harvey, 2012: 231-232). Durkheim, Marx ve Weber gibi o dönemin kent sosyologları modernlik ve kapitalist ilişkiler çerçevesinde kenti anlamaya çalışmaktadırlar. Ancak söz konusu yaklaşım kenti anlamak için oldukça yetersiz kalmıştır, çünkü kente dair gündelik yaşam pratikleri, bireyi aktör yapan eylem ve etkileşim üzerinde durmamaktadır (Esgin, 2016: 19-20). Kent sadece bireyleri şekillendiren onların üstünde bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Ancak kenti oluşturan bireylerin anlam üretebilen aktörler olarak kenti dönüştürebildiği de dikkate alınmalıdır (Göregenli, 2010: 133). Bu sosyologların belirttiği gibi zaman ve mekân toplum tarafından ve onun içinde üretilen, nesnel olarak verili, toplumdan topluma farklılık gösteren, bölünebilir ve evrensel anlamda ölçülebilir, hesaplanabilir, planlanabilir olgulardır (Urry, 1999: 14-16). Geleneksel toplumdan modern topluma geçişin eleştirisinin yapıldığı bu yaklaşımlarda insan unsuruna çok az yer verilmekte ve kent modern toplumun bir yansıması olarak sunulmaktadır (Soja, 1989: 33).

Günümüzde ise sosyologlar ve sosyal tarihçiler arasında geçen tartışmada toplumun artık miadını doldurduğu ve onun yerine toplumsallık/toplumsal olandan bahsedilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Toplum daha statik ve homojen bir yapı olarak kabul edilirken toplumsallık daha akışkandır. Toplum sınıflar, cinsiyet, ırklar gibi farklılıklar için kullanılabilir bir kavram değildir artık. Farklı toplumsallıklar bulunmaktadır (Jackson, 2003: 37-38). Bu bağlamda mekânın da toplumsallık tarafından oluşturulmakta olduğu, aynı zamanda toplumsalın oluşabilmesinin de mekâna bağlı olduğu kabul edilmektedir. Karşılıklı birbirini oluşturma süreçleri toplumsallıklardan toplumsallıklara farklılık göstermektedir. Toplumsallık ile mekân arasındaki ilişki ise, disiplinler arası bir çalışma gerektirmektedir. Hem fiziksel mekân hem de mekânda gerçekleşen gündelik

hayata, kültüre ilişkin farklılıklar, bireysellikler ve toplumsallıklar ve bunlara ilişkin tüm deneyimler incelenmelidir (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 2). Bu bölümde de, mekânın yeniden keşfine doğru yol alırken farklı disiplinlerin nasıl bir mekân tanımı ortaya koydukları tartışılacaktır.

### **1.2.1.1. Mekâna Doğru Yol Alırken**

Bireylerin kent yaşamında ne gibi stratejiler geliştirdiklerini ve toplumsal etkileşimin mekâna kazandırdığı anlamı konu edinen ilk kent sosyologları Ferdinand Tönnies (1887-Gemeinschaft and Gesellschaft) ve Georg Simmel (1903- Metropolis and Mental Life)'dir (Esgin, 2016: 21; Urry, 1999: 20). Klasik kent sosyologlarının görüşlerine baktığımızda kentleşme ile birlikte yerel cemaate dayalı yaşamın ve mekâna olan duygusal bağ ile yerel kolektif duygunun düşüşe geçtiği görülmektedir (Hummon, 1992: 256-257). Kent akla ve çıkarıya dayalı ikincil ilişkilerin, kişiler arasında farklılaşmanın, biricikliğin ve bireyselliğin hâkim olduğu bir çevre sunmaktadır (Gauthier, 2004: 31). Bu dönemde yapılan tanımlamalara göre kentler, daha küçük cemaatlere göre daha gürültülü, kirli ve kalabalıktır (Proshansky, 1978: 148). Bu anlamıyla cemaate dayalı topluma ve toplumsal ilişkilere karşı nostaljik bir özlem söz konusudur. Söz konusu teorilerde kent olumsuz anlamlarıyla belirmektedir.

20. yüzyılın başlarında ekolojik yaklaşımı benimseyen Chicago Okulu'nun kentli yaşam tarzı üzerine daha detaylı bilgi sunduğu görülmektedir. Chicago Okulu'ndan Louis Wirth (1938: 2, 9) modern zamana özgü olan kenti tanımlayan öğelerin nüfus büyüklüğü, heterojenlik ve yoğunluk olduğunu belirtmektedir. Wirth, kentin olumsuz sosyolojik ve psikolojik etkileri üzerinde durmaktadır (Proshansky, 1978: 148). Kentin sundukları insan ilişkilerini de etkilemektedir. Wirth (1938: 11-17)'e göre, kentte resmi kontrol mekanizmaları vardır ve insan ilişkileri ikincil, şahsi olmayan, yüzeysel, geçici, akla dayalı ve parçalıdır. Nüfus yoğunluğundan ötürü kişiler arasında fiziksel yakınlık olsa da toplumsal mesafe oldukça fazladır. Birbirlerini yakından tanımayan kişiler, bu fiziksel yakınlık içerisinde kendilerini yalnız hissederler. Kentte sosyal hareketlilik oldukça hızlıdır. Irk, dil, gelir ve toplumsal statü farklarına göre, insanlar, ayrıışmışlardır. Kentte para ekonomisi geçerlidir; insanlar farklılıklarına rağmen kitleye ayak uydurmak ve kente dair olan daha geniş topluluğun ihtiyaçlarına boyun eğmelidir; ve iş kollarına göre uzmanlaşma vardır.

Chicago Okulu'nun büyüklük ve yoğunluğa dayalı olarak mekânın nasıl örgütlendiğine ve kırdan kente olan göçü anlamaya ilişkin çalışmalarıyla birlikte sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji ve dramaturjik teoriler önem kazanmaya ve sosyoloji bireysel olan ile gündelik hayata eğilmeye başlamıştır (Esgin, 2016: 25). Bu anlamıyla yeni mekân yaklaşımları ortaya çıkmıştır. Bu yeni yaklaşımlar sayesinde kimlik, aidiyet, bellek, kültür, toplumsal ilişkiler ve düzenlemeler ile mekân arasındaki bağın analiz edilebilmesi sağlanmıştır (Göregenli, 2010: 120). Toplumsal mekân ve beşeri mekânsallığın üretimi üzerinde duran birçok yaklaşım da bulunmaktadır. Felsefede mesela Martin Heidegger'in yazıları ve Michel Foucault'nun tarihsel

yaklaşım ile ele aldığı coğrafyalar yeniden okumaya tabi tutulmuştur (Gregory, 1994: 4). Kent sosyolojisi alanında ortaya çıkan çalışmalar, Marxist sosyologlar Henri Lefebvre, Michel de Certeau, Manuel Castells ve David Harvey sayesinde daha mikro ölçekli olmaya başlamıştır. Bununla birlikte, Amerikan sosyolojisinin önemli isimleri Erving Goffman, Harold Garfinkel ve Alfred Schutz de aktör merkezli yaklaşımları ile kent çalışmalarının dönüşmesine katkı sunmuşlardır (Esgin, 2016: 30-31). Henri Lefebvre ile artık kent değil, mekân araştırma konusu olmaya başlamıştır.

Sosyolojik yaklaşım bir taraftan semboller ve anlamlar diğer taraftan toplumsal ilişkilerin unsurları arasındaki ilişkiyi analiz etmektedir (Pellow, 1992: 189). Aktör merkezli yaklaşımlardan etkilenen sosyologlar failliğin, edilgen değil etken olmanın ve anlam üretmenin önemine vurgu yapmaktadırlar (Esgin, 2016: 43). Bu kapsamda Toplumsal Varlık olarak insanların diğerleriyle girdiği ilişki sonucundaki eylemleri ve oluşturdukları ortak ve bireysel anlamlarla bir mekân olan toplumsal aidiyeti nasıl inşa ettikleri tartışılmaktadır (Pellow, 1992: 189). Cemaat ve yer duygusu kavramları bu anlamda önemli olmaktadır (Milligan, 1998: 6). Sosyolojide olduğu gibi sosyal bilimlerin diğer alanlarında da 1960'larda insan unsurunun dikkate alındığı yeni bir mekân yaklaşımının benimsendiği ve yeni alt alanların ortaya çıktığı görülmektedir (Gregory, 1994: 4). Teknolojinin gelişmesi, kentleşmenin hızlanması, doğal enerji kaynaklarının tüketiminin artması ile birlikte 1960'larda ortaya çıkan çevre krizine yanıt vermek için çevre psikolojisi yeni bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Çevre psikolojisi, kentsel çevrenin fiziksel yapısının toplumsal, kültürel ve psikolojik etkileri üzerinde durmaktadır. Başka bir ifade ile insan-çevre ilişkisini analiz etmektedir (Proshansky, 1978: 150-151). Proshansky (1978: 153) küresel anlamda kentlerin fiziksel benzerlikler taşıdıkları kabulüne karşı çıkararak, her bir birey ve her bir grubun kentsel alanı farklı şekillerde kullandığına, deneyimlediğine ve kentsel alandan farklı şekilde etkilendiğine vurgu yapmaktadır.

Yine 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarından itibaren coğrafyacılar öznellik ve yer/uzam arasındaki ilişkiyle ilgilenmişlerdir. Beşeri coğrafyacılar, insan öznelerinin yaşanan zaman-yer/uzam coğrafyalarındaki deneyimlerine odaklanmışlardır (Longhurst, 2003: 283). Beşeri coğrafyanın toplumsallaşma üzerinde durması ile birlikte yerin doğa tarafından belirlendiği ya da fiziksel bir nesne olduğu fikrinin yerini, onun toplumsal olarak inşa edildiği fikri almıştır (Gregory, 1994: 4; Christou, 2006: 32). Bölgesel coğrafyacılar ise, ilk olarak bölgeler arasındaki farklılıkları anlamak için mekân anlamında bölge kavramını kullanmışlar ve böylece kültürler arası farkları analiz edebilmişlerdir (Cresswell, 2008: 16-18). Mekânın kültürel özellikler de barındırdığı düşünülmektedir. Her bir mekân kendisine özgü özelliklere sahiptir, bir anlam taşımaktadır (Relph, 1976: 3). Kültürler ya da altkültürler farklı bakış açılarıyla yer/uzama bakmakta ve onu tasarlamaktadırlar (Rapoport, 1980: 11).

Bir coğrafyacı olan Relph (1976: 1) 1976'da *Place and Placelessness* kitabında ilk kez mekân kavramının üzerinde pek durulmadığını söylemiştir. 1970'lerde artık mekân kavramı literatüre girmiştir ve yer/uzamın bilimsel gözlemine bir tepki olarak insan-mekân ilişkileri, insanın mekânı nasıl anlamlandırdığı incelenmeye başlanmıştır (Cresswell, 2008: 19; Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 3). Böylece yer ile mekân arasındaki ayrım ortaya konmuştur. Yi-Fu Tuan, David Seamon ve Edward Relph gibi coğrafyacılar yer/uzamın pozitivist bilimine karşıt olarak insan öznelliği ve deneyimine odaklanmışlardır (Cresswell, 2008: 19-20). Bu yaklaşıma göre, tıpkı toplumda olduğu gibi mekân da artık statik bir şey değildir ve ilişkisel olduğu kabul edilmelidir (Jackson, 2003: 38). Yer/uzam, mekâna göre daha soyuttur, alan ve hacimlerden oluşan geometrik bir yeri ifade etmektedir ve bir yer ancak bilinir kılındığı andan itibaren mekâna dönüşmektedir (Milligan, 1998: 5-6; Cresswell, 2008: 8). Mekân insan duygusunun dışavurumu, toplumsal ve kültürel inşa olarak kabul edilirken, yer/uzam nötr bir alanı fiziksel bir yeri ifade etmektedir (Malpas, 2006: 5). Rakamlardan oluşan koordinatlar herhangi bir yeri göstermektedir. Ancak bu yeri insanlar anlamlı hale getirdikleri ve ona bağlandıkları için yer mekâna dönüşmektedir. Bu mekânın en genel tanımıdır (Cresswell, 2008: 2, 7).

Coğrafyacılar mekân çalışmalarında yer kimliği, yer sevgisi (*topophilia*), kendileme, yere bağlılık, yer duygusu, köklülük/kök salma kavramlarını kullanmaktadırlar. Mimarlık alanında da fenomenolojik yaklaşımın etkisi ile “yer duygusu” kavramı geliştirilmiş ve fiziksel biçimlerinden ötürü mekânın bir ruhu, anlamı olduğu kabul edilmiştir (Milligan, 1998: 6; Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 3-4). Antropologlar da “yere bağlılık” kavramı çerçevesinde insanların bir mekâna olan bağlılıklarını, mekâna yükledikleri anlamları ortaya koymuşlardır. Kültürel inanışlar ve pratiklerin mekânsal yönleri özellikle antropologlar tarafından incelenmiştir. Ancak zamanla antropologlar da mekânsallaştırılmış şekilde kültürü anlama biçimlerini yeniden düşünmekte ve yeniden kavramsallaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu anlamıyla antropolojik olarak beden, bedensel hareketlerin, toplumsal cinsiyetlerin, insan eylemlerinin, taktiklerinin, direniş pratiklerinin, ulus aşırı grupların vs. içerildiği farklı mekânların bulunduğu kabul edilmektedir (Low ve Lawrence-Zúñiga, 2007: 1). Bununla birlikte modernite, postmodernite, küreselleşme ve enformasyon toplumu hakkındaki tartışmalar genellikle yer/uzam ve mekânların çağdaş toplumlardaki rolünün temel bir değişime uğradığını kabul etmektedir. Söz konusu yaklaşımlar modernite ve küreselleşme ile birlikte yer duygusunun yok olduğunu iddia etmektedir (Gustafson, 2001: 5).

Sosyal bilimlerin her alanında mekân kavramına ilişkin çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Mekân üzerine yapılan çalışmalar oldukça yenidir. Geç kalınmış bir alan olsa da mekân çalışmaları günümüzde popülerlik kazanmıştır. Türkiye’de de oldukça bakir olan bu alana ilişkin teorik ve kavramsal çerçevenin daha detaylı aktarılması faydalı olacaktır. Bu bölümde sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında yer/uzamın geometrik tanımından mekânın insan deneyimi ve toplumsal ilişkiler çerçevesinde ele alınışına nasıl geçildiği özetlenmiştir. Mekân konusu her bir alanda farklı



yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Bunlardan ilki mekânı, varlığın ontolojik unsuru olarak kabul eden fenomenolojik yaklaşımdır.

### 1.2.1.2. Fenomenolojik Yaklaşım Çerçevesinde Mekân

Modern Coğrafya, mekânı daha matematiksel bir olgu, haritada bir yer olarak ele almaktadır. Ancak davranışsal yaklaşım ve fenomenoloji sayesinde coğrafyanın insani, beşeri tarafıyla da ilgilenilmeye başlanmıştır (Soja, 1989: 51). Böylece dünya, çevre ve doğanın insan varlıklarının ihtiyaçlarına göre tasarlanan bir nesne olmadığı, insanların yaşadıkları yerle kurdukları ilişkinin yorumlanması gerektiği fikri ortaya çıkmıştır (Pickles, 1985: 154). Özellikle Martin Heidegger ve Maurice Merleau-Ponty ile birlikte, insan ile çevreyi karşı karşıya koyan yaklaşımlar terk edilmiş ve güncel çalışmalar insan varlığının yaşadıkları dünya ile iç içe olduğunu kabul etmeye başlamışlardır (Seamon, 2012: 4). Mekâna ilişkin çalışmaların 1970’lerde ortaya çıktığına daha önce değinilmişti. Bu dönemde Yi-Fu Tuan, Edward Relph, David Seamon, Amos Rapoport, Kimberly Dovey ve Gaston Bachelard gibi düşünürler Heidegger ve Merleau-Ponty’nin fenomenolojisinden yola çıkarak mekânı teorileştirmişlerdir (Shields, 1988: 29).

Mekân ve yer/uzam arasındaki ayrım son kırk yıldır üzerinde tartışılan yeni bir araştırma konusudur. İki kavram arasındaki ayrımın belirtilmesi insan unsurunun da fiziksel bir nesne olan yere anlam kattığının keşfedilmesi ile zorunlu hale gelmiştir. Bu fark Batıda yeni bir keşif olmasına rağmen, aslında Türkçe’de çok eskiye dayanmaktadır. Yer/uzam kavramı insan varlığıyla ilişkili değilken, mekân Arapça “olmak (kevn)” kökünden türemekte ve “varolunmuş olan” anlamına gelmektedir (Schick, 2000: v; Özpınar, 2014: 7). Öyleyse mekânın olduğu yerde varlık da vardır (Lefebvre, 2014: 53). Fenomenolojik felsefede de kişinin varlığı onun mekânda kapladığı alanla ilişkilidir (Göregenli, 2010: 123).

Fenomenoloji felsefi bir yöntemdir ve araştırma nesnelерinin ne olduğu ile değil nasıl olduklarıyla ilgilenir (Heidegger, 2004: 54). Fenomenologlar doğa bilimleriyle nesnel bir şekilde açıklanabilir tek bir gerçeklik (varlık) olduğu fikrini eleştirmekte (Pickles, 1985: 142), doğa bilimleri ve sosyal bilimlerdeki akılcı bilimsel analizlere karşı olarak Özne’nin önemli bir yere sahip olduğunu savunmaktadırlar (Shields, 1988: 29). Fenomenoloji dünyayı nesnelер aracılığıyla değil, öznelliklerden ya da öznenen yola çıkarak anlamaya çalışmaktadır (Pickles, 1985: 141). Fenomenoloji insan bilgisinin yorumlanabilir olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşıma göre gündelik hayat, olguları anlamak için ipuçları vermektedir ve toplumsal fenomenler gözlemlenebilirdir (Shields, 1988: 29-30).

Kendisini kendinde gösteren şeyler olarak fenomenler, bir varlığı işaret etmektedirler (Heidegger, 2004: 56). Kendilerini belli bir ilişki içerisinde gösteren varlıklar ise, birlikte bir anlam inşa ederler (Pickles, 1985: 145). Fenomenoloji de bu anlamı inceler. Öyleyse fenomenoloji,

varlığın bilimidir, varlık bilimdir ve yöntemi ise varlığın anlamını yorumlamaya dayanmaktadır (Heidegger, 2004: 67). Mekân ise sıklıkla fenomenologlarca varlıksal bir olgu olarak ele alınmaktadır (Relph, 1976: 5). Olmak, bir “yerde” olmakla ilişkilidir (Seamon, 2012: 5). Bir şeyin içinde olan Varlık, oradaki-Varlık’ın bir durumunu ifade etmektedir ve varoluşsaldır. Bu içindelik hali -bir yerde yaşamak, bir yerde kalmak- yer/uzamın alışılan, tanınan bir mekân olarak belirmesine neden olmaktadır. İçinde olunan şey, Varlığın kendisine ait olan şeydir. Öyleyse bir yerde olmak, ya da bir şeyin içinde olmak, dünyada yer kaplayan Varlığın özsel durumudur ve Varlığın biçimsel varoluşsal anlatımıdır (Heidegger, 2004: 90). Fenomenologlara göre, mekân varlığın bir unsurudur ve matematiksel bir yer/uzamdan ziyade, anlamlarla yüklü bir yerdir (Relph, 1976: 5-6). İnsanlar belli bir anlam çerçevesinde performanslarını sergilerler ve bu yolla dünyayı deneyimlerler (Pickles, 1985: 152). Varlık, nesnelere ve olayların gerçekleştiği dünyadaki varlıktır. İnsanın dünyada olması ile uzamsallık, yerellik ve cisimleşme arasındaki ilişki farklı alanlardaki diğer düşünürlerin çalışmalarında da görülmektedir (Malpas, 2004: 8).

Batı’da edebi eserlerde ortaya çıkan mekân ve mekânın insani unsurları (insanın mekânla olan ilişkisi ve onunla birlikte varlığının farkına varması) edebiyatla ilgilenen bilim insanlarınınca incelenmiştir. Gaston Bachelard bunlardan biridir. Fenomenolojik ve psikanalitik yaklaşımla mekânı anlamaya çalıştığı *Mekânın Poetikası*’nda Bachelard (2013) daha çok iç mekân üzerinde durmaktadır. Ev, insanı anlayabilmenin bir analiz aracı olarak belirlemektedir. Ona göre, içinde yaşanan mekânlar dolayısıyla insanlar varlıklarını, benliklerini keşfetmektedirler. Çünkü mekâna ilişkin hayaller, ikamet edilen bu mekâna ilişkin benliğin yüklediği anlamları ve benliği gösteren araçlardır. İşte bu nedenle fenomenolojik açıdan incelenmeleri gerekmektedir (Bachelard, 2013: 29-35). Ona göre, insanın yaşadığı, ikamet ettiği mekânlar insan zihnini, duygularını ve düşüncelerini şekillendirmektedir (Malpas, 2004: 5). Mekânlara atfedilen insani değeri Bachelard, “yer sevgisi (*topophilia*)” kavramını kullanarak açıklamaktadır (Schick, 2000: 46). Ona göre yer severlik, mutlu olunan ve poetik detaylardan kaynaklanan farklı mekânların sahiplenilmesi, başkalarına karşı savunulması, övülmesi yani sevilmesi ile ilişkilidir. Böylesi bir mekân aynı zamanda hayal edilen bir mekândır ve hayal de geçmişten gelen yankıların tınlarını içeren varoluşla ilgilidir. Hayal edilerek bilincin anlamaya çalıştığı mekân öyleyse sadece geometrik olarak ölçülebilen basitçe bir yer değildir; yaşanmışlık içerir, dolayısıyla varlığın merkezinde yer alır ve onu koruyucu bir şekilde çevreler (Bachelard, 2013: 8, 27-28).

Bachelard mekân ve yer/uzamın insan hayatı ve zihnini anlamada önemli bir role sahip olduğunu söyleyen tek fenomenolojik ve yorumsamacı yaklaşımın temsilcisi değildir (Malpas, 2004: 7). Yi-Fu Tuan da “yer sevgisi (*topophilia*)” kavramını ondan bağımsız olarak insanın maddi bir yer ile olan duygusal bağını anlatmak için kullanmıştır (Schick, 2000: 46). Tuan’ın *Topophilia* (1974) ve *Space and Place* (1977) eserleri mekân fikrinin geliştirilmesinde önemli yere sahiptir. Ona göre, insan deneyimi ve algısı ile mekânlar aracılığıyla dünya bilinir kılınmaktadır. Buradan yola çıkarak Tuan, insan ile mekân arasındaki duygusal bağı ifade eden “yer sevgisi” kavramını

geliştirir (Cresswell, 2008: 20). Tuan'da mekân ve yer/uzam birbirinden farklı ama birbirini tamamlayan kavramlar olarak belirmektedir. Biri olmadan diğerini anlamak mümkün değildir. Yer/uzam farklı mekânların bir yüzey boyunca uzanması anlamına gelirken, mekân daha sabit bir noktayı (*pause/lokasyon*) ifade etmektedir. Tuan'a göre, toplumsal bir varlık olarak insan kültürel özelliklerini yaşadığı mekâna yansıtılabilmektedir ve söz konusu kültürel farklılıklar mekânın da farklı şekilde oluşturulmasına neden olmaktadır. Semboller aracılığıyla doğrudan deneyimlenen, dolayısıyla hakkında çokça şey bilinen bir yerdir mekân. Coğrafyacı bu mekânı kavramsal olarak tanımlayabilirken, o mekânı deneyimleyen kişi, tüm duyu organlarıyla hisseder ve bilir. Bu farklı şekillerdeki deneyim (koklamak, tatmak ve dokunmak gibi doğrudan ve pasif ile sembolleştirilmenin doğrudan aktif deneyimleri) sayesinde ki insan gerçekliği bilir ve inşa eder (Tuan, 2001: 5-8).

Edward Relph de fenomenoloji çerçevesinde mekânı ele almaktadır ve ona göre mekân eylem ile elde edilen deneyimlerle anlamlandırılmaktadır (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 4). Dünyadaki nesnelere ve dünya insanların onlara kazandırdıkları anlamları ile deneyimlenmektedirler (Relph, 1976: 42). Relph, *Place and Placelessness* (1976) kitabında daha çok pratik bilgilerimizden yola çıkarak mekânı tanımlamaktadır. İnsanların mekânlara karşı verdikleri cevaplar Relph'e göre, mekânın derin anlamının insan "varlığı"ni ortaya çıkardığını göstermektedir (Cresswell, 2008: 21). İnsan olmak demek, dünyada yaşamak demektir. Daha doğrusu insan olmak demek, mekânını bilmek, tanımak demektir (Relph, 1976: 1). Mekânın bireyin ta kendisi olduğunu savunan Relph deneyimlenen bu mekânı "yaşanan-dünya" olarak kavramsallaştırmaktadır.

Relph (1976: 22) deneyimlenen mekânlardan oluşan coğrafyayı "varoluşsal mekân" olarak tanımlamaktadır. Bu mekânın karşısına da yer/uzam anlamında mekân deneyimine dayanmayan ve planlamacılar tarafından yaratılan "mimari yeri" koymaktadır. Relph, Heidegger'in mekânın basitçe bir ikamet etme, bir konum olduğu fikrini geliştirir (Cresswell, 2008: 21). Mekânlara bağlı/ait olmak ve onlarla derin bağlar kurmak insani bir ihtiyaçtır. Mekân, dünyada kendine güvenli bir nokta bulmak ve oraya yerleşmek yani kök salmak demektir (Relph, 1976: 38). Mekânı diğer mekânlardan ayıran cemaat duygusu, zaman duygusu, aidiyet ve kök salma mekânı açıklayan önemli unsurlardandır (Cresswell, 2008: 21). Bununla birlikte, Relph'in geliştirdiği "yersizlik" kavramı da anlamdan yoksun yerleri imlediği için bu yaşanan/deneyimlenen mekânın tam zıttında konumlanmaktadır. Çağımızda yersizlik hissi baskındır; otantik/özgün mekânlar oluşturmak ve bir mekân/yer duygusu hissetmek zorlaşmaktadır (Relph, 1976: 80).

David Seamon da mekânı anlamının en doğru yolunun fenomenoloji olduğunu kabul etmektedir. Mekân, insan hayatında her zaman var olan bir olgu olarak, insan eyleminin, niyetinin, anlamının merkezini oluşturmaktadır, hatta tüm bunlar mekânın oluşmasını sağlamaktadır (Seamon, 2012: 4). Mekân yine ana sorunsal, ancak Seamon için yer/uzamdaki gündelik bedensel hareketlilik, kök salma ve özgünlükten daha önemli bir kavram olarak belirmektedir. Bu anlamıyla Fransız fenomenolog Maurice Merleau-Ponty'den etkilendiği söylenebilir. Posta kutusuna gitmek,

eve sürmek, evden garaja gitmek, berbere gitmek gibi bütün bu davranışları gündelikliğin içindeki bedensel hareketlere örnek olarak vermektedir. Yani hareketten yola çıkarak mekânın deneyimsel özelliğini keşfetmeye çalışmaktadır (Cresswell, 2008: 33). Seamon mekânı üç yönüyle ele almaktadır: Mekânın insan yapımı olmayan çevresel ve maddi özelliklerini ifade eden coğrafi bütün; mekândaki gündelik hayat ve doğal davranışları, bilinçli ya da bilinçsizce yapılan eylemleri, rutinleri, olayları, anlamlandırmaları içeren insan dünyası; ve öznel insan deneyimlerinde oluşan mekânın ruhu, *genius loci*. Seamon *genius loci*'yi Relph'in "yer duygusundan" farklı bir olgu olarak tanımlamaktadır. Yer duygusunda deneyimleyiciden mekâna doğru yönelen bir duygululuk söz konusudur. *Genius loci*'de ise fiziksel çevreden deneyimleyiciye doğru yönelen yaşanan kaliteden bahsedilmektedir (Seamon, 2012: 4-11).

Fenomenolojiden etkilenen bir diğer düşünür Jeff E. Malpas (2004: 1) ise toplumsal ve kültürel olanın da coğrafi olarak inşa edildiğini savunmaktadır. Toplumsal olan ile mekânsal olan birbirlerini karşılıklı olarak inşa etmektedirler (Cresswell, 2008: 31). Buna rağmen yaşadığımız çevre ile olan ilişkimizi belirleyen en önemli şey belki de orayla kurduğumuz duygusal bağıdır (Malpas, 2004: 1). Malpas insanların öncelikli olarak mekânda bulunmadan evvel hiçbir şeyi inşa etmediklerini savunmaktadır. Yani önce mekân olmalıdır, insan orada bulunmalıdır. Ondan sonra anlam ve toplum inşa edilir. Başka bir ifadeyle mekân öncedir. Mekân öncelenir, çünkü mekân bizim varoluşumuzun deneyimsel olgusudur (Cresswell, 2008: 32). Mekân insan deneyimini ve dışavurumunun bir tür biçimidir. Mekân ve varlık birlikte ele alınmalıdır, ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmişlerdir. Ama sadece biri diğerini etkilemez. Varlık sadece mekânda ve mekân dolayısıyla ortaya çıkmaz (Malpas, 2006: 3-6). Malpas mekânın Varlığın oluşumunda etkin bir unsur olduğunu kabul etmekle birlikte, mekâna yüklenen anlamın toplumsal olarak inşa edildiğini de söylemektedir. Bu anlamda mekânın toplumsal bir inşa olduğu fikrine yakın durmaktadır. Mekânın üretim ilişkileri çerçevesinde toplumsal olarak inşa edildiği ve bu inşanın hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreç olduğu argümanı üzerinde ise en çok eleştirel teorisyenler durmaktadır.

### **1.2.1.3. Eleştirel Teori ve Mekân**

Mekânı dünyadaki varlığın kanıtı olarak kabul eden görüşe karşı olarak, mekânların toplumsal olarak inşa edildikleri fikri çağdaş eleştirel sosyal bilimciler tarafından kabul edilmeye başlanmıştır. Mekânın toplumsal olarak inşa edilmesi onun doğal ve verili olmadığını kabul etmektir (Cresswell, 2008: 29-30). Mekân sadece içine nesnelere doldurulmuş bir boşluk, hissedilir olgular toplumu, fiziksel bir gerçekliği olan şekil değil, aynı zamanda içinde insan ilişkilerini barındıran anlamlarla yüklü canlı bir varlıktır (Lefebvre, 2014: 46, 57; Schick, 2000: 5). Mekânın örgütlenmesi ve anlamı toplumsal dönüşümün, aktarımın ve deneyimin bir ürünüdür (Soja, 1989: 79-80). İnsanlar mekânı deneyimler ve ortak anlamlar üretirler, böylece mekânı toplumsal olarak; binalar, yollar, parklar vs. inşa ederek de maddi olarak yaratırlar (Cresswell, 2008: 30). Bununla birlikte tek bir mekân yoktur, insan algılayışı ve kavrayışının çeşitliliğine bağlı olarak tüm

farklılıklarıyla çoğul mekânlardan bahsetmek mümkündür. Hatta bu mekânlar bazen birbirine karşıt olarak konumlanabilir (Harvey, 2012: 230; Schick, 2000: 5), bazen de iç içe girer ya da üst üste binerler (Lefebvre, 2014: 112). Mekânların çoğulluğu sayesinde insani varlıklar birbirleriyle çokça iletişim kurma imkânı bulurlar (Tuan, 2001: 141). Henri Lefebvre bu insanın anlamlar yükleyerek örgütlediği mekânı “ikinci doğa” olarak tanımlamaktadır.

1980’lerin ortasında Marksizm, feminizm ve postyapısalcılıktan etkilenen eleştirel sosyal bilimciler artık toplumun değil toplumsal ilişkilerin mekânsal yapılarca desteklendiğini ve yeniden üretildiğini kabul etmektedirler (Jackson, 2003: 38; Massey, 2001: 119). Bu nedenle Edward Soja (1989) 1980’leri mekânın eleştirel teoride yeniden kabul gördüğü yıllar olarak tanımlamaktadır. Çünkü sosyal bilimlerde yer/uzam kavramına geri dönmüştür (Christou, 2006: 33). Bu yaklaşıma göre, yer/uzam, mekân ve anlam ile birlikte iktidar ilişkilerini anlamada önemli bir role sahiptir (Longhurst, 2003: 283; Jackson, 2003: 41; Cresswell, 2008: 27). Bu anlamıyla eleştirel teorisyenlerin daha çok dışsal mekânla ilgilendikleri görülmektedir. Mesela Michel Foucault, Bachelard gibi, homojen ve boş bir yerde yaşamadığımızı kabul etmektedir. Aksine mekân hayaller, rüyalar, fantazmalar, arzular ve algılarla doludur. Özünü oluşturan unsurlar bunlardır. Öyleyse mekânın bir ruhu vardır. Ancak Foucault’ya göre, Bachelard gibi düşünürlerin bu analizleri günümüz mekânlarını anlamak için çok önemli olsa da sadece “içerisi” ile ilgilendikleri için yetersizdir. Foucault bu anlamda dışarının mekânı ile ilgilendiğini belirtmektedir (Foucault, 1967: 3). Eleştirel teorisinin ele aldığı dışsal mekân ise yaşanan ve toplumsal olarak üretilen bir mekândır (Soja, 1989: 17).

Soja (1989: 57)’ya göre Derek Gregory *Ideology, Science and Human Geography* (1978) eseriyle dönemin en anlamlı çalışmasını ortaya koymuştur ve düşünsel bilgi felsefelerinden faydalanarak beşeri coğrafyaya eleştirel sosyal bilimler arasında bir yer kazandırmıştır. Gregory coğrafya bilimini eleştiriye tabi tutmuştur. Ona göre, coğrafya bilimi, iktidar ve bilginin oluşturduğu topografyadaki toplumsal pratiklerle ilgilenmektedir. Hâlbuki gündelik hayatta insanlar rutin halinde yer duygusu ve mekânları oluşturmaktadırlar (Gregory, 1994: 10-11). Bu anlamıyla Gregory’nin mekânların üretimi ile toplumsal ilişkiler ve gündelik pratiklerin inşası arasındaki etkileşim üzerinde durduğu görülmektedir (Soja, 1989: 57-58).

Foucault’nun eleştirel insani coğrafya yaklaşımının gelişmesine olan katkıları ise daha çok arkeolojiktir. Yani tarihsel süreç içerisinde mekânın değişimini, dönüşümünü ele almaktadır (Soja, 1989: 16). Bilginin arkeolojisinde olduğu gibi Foucault toplumsal olgu, olay ve ilişkilerin tarihsel süreciyle birlikte analiz edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda mekânın keşfinin yeni olmadığını Batı’da bir tarihe sahip olduğunu belirtmektedir. Böylece mekânın, tarihsellik içerisinde farklı örüntülerde olsa da iktidar ilişkileri çerçevesinde oluştuğunu kabul etmektedir (Foucault, 1967: 1). Foucault yer/uzamın ölü, sabit, diyalektik olmayan, hareketsiz olduğu fikrini eleştirmektedir (Christou, 2006: 33). Ona göre baskı, toplumsallaşma, disiplin altına alma ve

cezalandırma iktidar ilişkileri çerçevesinde mekânda gerçekleşmektedir (Harvey, 2012: 239; Soja, 1989: 19; Shields, 1988: 377). Foucault'nun 1967 yılında yazılan ancak 1984 yılında popülerlik kazanan *Des Espaces Autres* makalesi, modern dünyanın karakteristik bir mekânı olarak heterotopyalardan bahsetmektedir. Foucault heterotopyalar olarak tanımladığı mezarlık ve kilise, tiyatro ve bahçe, müze ve kütüphane, panayır ve tatil köyleri, kışla ve hapisane, Müslüman hamamları ve İskandinav saunaları, genelev ve koloniler gibi birçok “gerçek mekânı” ütopyanın “gerçek olmayan mekânları”nın karşısına koymaktadır. Lefebvre bu mekâna “yaşanan mekân (*l'espace vécu*)” diyecektir: Şu anda yaşanan ve toplumsal olarak üretilen, yaratılan, aynı zamanda hem somut hem de soyut, toplumsal pratiklerin habitusu olan mekân (Soja, 1989: 16-18).

Soja'ya göre mekân üzerinde gerçek anlamda ısrar eden düşünür ise Fransız Marxist filozof Henri Lefebvre'dir. *Gündelik Hayatın Eleştirisi*'nde Lefebvre modern kapitalist toplumun ve bürokratikleşmiş tüketim toplumunun özelliklerini incelemekte ve gündelik hayat pratiklerini şekillendiren ve onun içine geçen mekânsal planlamanın araçsallaştırılmasından bahsetmektedir (Soja, 1989: 16, 49). Lefebvre (2014: 24)'ye göre mekân ve mekânsallık, ekonomik ve toplumsal ilişkilerin hem ürünü hem üreticisidir. Üretim tarzı kendi mekânını oluşturur, hiyerarşikleşmiş toplumsal faaliyetleri birbirinden ayırır (iş bölümü). Söz konusu hiyerarşik ilişkiye dayalı üretim ilişkilerinin temsilleri mekânda anıt, bina, sanat eseri olarak cisimleşir (Lefebvre, 2014: 61-62). Lefebvre yer/uzam'ın en soyut türü ile (mutlak mekân) yaşanan ve anlamlarla dolu yer/uzam olan toplumsal mekân arasındaki ayrıma değinmektedir (Cresswell, 2008: 12). Foucault ve Lefebvre gibi teorisyenlerden etkilenen Edward Soja, mekân-zaman-varlığın ontolojik bağını eleştirel toplumsal teori yoluyla anlamaya çalışmaktadır. Ona göre küreselden yerele hayatın bütün evrelerinde toplumun mekânsal organizasyonu krizdeki kapitalizmin acil ihtiyaçlarına göre yeniden yapılandırılmıştır; toplumsal kontrolü sağlamanın yeni yollarını bulmak için, üretim ve tüketim artışını yönetebilmek için bu mekânsal organizasyondan faydalanmaktadır. Yani üretim ilişkilerine göre şekillenen mekân toplumsal olarak üretilmektedir (Soja, 1989: 25, 34, 121).

David Harvey ise esnek sermaye birikimi, postmodernizm ve zaman-uzam sıkışması çerçevesinde mekânı ele almaktadır. Ona göre, mekân tüm bu süreçler tarafından tehdit edilmektedir (Cresswell, 2008: 26). Bu anlamda Harvey, varoluşun temel unsurlarından olan mekânı anlamak için politik-ekonomik süreçlerle kültürel süreçler arasındaki bağı analiz ettiğini belirtmektedir. Yazara göre mekânın (ve zamanın) nesnel anlamı toplumsal yeniden üretim ilişkileri tarafından yaratılmaktadır. Harvey, planlamacıların yaratmış olduğu mekâna göre gündelik pratiklerin şekillendiğini kabul etmektedir. Ancak buna rağmen gündelik pratikler iktidarın dayattığı sabit temsillerden kaçabilme gücü de sunmaktadır (Harvey, 2012: 227-231).

Doreen Massey (2001: 117)'e göre de mekân, uluslararası sermaye birikim süreçlerinin ürünleridir. Buna rağmen yerel coğrafi özellikler de barındırmaktadır. İnsanları mekâna bağlayan anlamlar ve semboller yani coğrafi öznellikler göz ardı edilmemelidir. Bir coğrafyacı olarak

mekânın postmodern tanımını yapmaya çalışan Massey, insan unsurunu da göz önünde bulundurmakta, mekânı salt geometrik bir nesne olarak ele almamaktadır. Ona göre mekân (sosyal mekân olarak tanımlıyor), toplumsal ilişkilerin diğerleriyle etkileşim esnasında zorunlu olarak aldığı mekânsal bir formdur. Bu anlamıyla mekân inşa edilen, belirlenen, diğerleriyle etkileşime girilen, bozulan ve yeniden kurulan toplumsal ilişkilerin gerçekleştiği yerdir (Massey, 2001: 118-120). Doreen Massey'in çalışması yerelden küresele birçok mekân arasında bağlar olduğunu göstermektedir. Küresel anlamda farklı mekânlar yollar aracılığıyla birbirine bağlanmaktadır (Jackson, 2003: 38). Mekân artık bir kök salma ve özgünlük gibi ontolojik korumadan çok bir olayı/etkinliği ifade eder olmuştur. Artık sınırlılık ve kalıcılıktan ziyade açıklık ve değişim, mekânı tanımlayan özellikler haline gelmiştir (Cresswell, 2008: 40).

Toplumsal ilişkiler ve etkileşim ile üretilen ya da inşa edilen ve pratikler içeren mekânlar hiçbir zaman tamamlanmayan, sürekli ola gelen bir süreçtir, çünkü toplumsallık kendi çelişkileriyle dönüştükçe mekânı da dönüştürmektedir (Massey, 2001: 155; Soja, 1989: 122; Schick, 2000: 8; Lefebvre, 2014: 63; Cresswell, 2008: 37). Bu süreçte birey kendisini de inşa etmektedir. Bu süreci gerçekleştiren araçlar da “mekân teknolojileri”dir (Schick, 2000: 8-9). Foucault'nun söylemsel araçlar için kullandığı “teknoloji” kavramından etkilenerek Schick (2000: 8) de “yerin mekân olarak oluşturulması, yani toplumsal olarak inşa ve yeniden inşa edilmesi için kullanılan söylemsel araçlar ve stratejileri betimlemek için mekân teknolojisi terimini önermektedir.”

Eleştirel sosyal bilimciler için mekân, toplumsal ve kültürel çatışmacı bir yaklaşımla ele alınması gereken bir kavramdır. Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik, yaş, etnisite ve diğer toplumsal ilişkiler analizlerinin merkezini oluşturmaktadır. Tüm bu toplumsallıklar belli bir mekânda üretilmektedir. Öyleyse toplumsal olan mekân üzerinden okunabildiği gibi kültür üzerinden de okunmaktadır. Mekân egemenlik, baskı ve sömürü ilişkilerinin yaratılması, korunması ve dönüştürülmesi için bir araçtır (Jackson, 2003: 39-40; Cresswell, 2008: 27-29). Söz konusu yaklaşım kültürel, toplumsal, politik ve fiziksel süreçlerin sürekli olarak özneyi yeniden inşa ettiğini savunmaktadır (Longhurst, 2003: 283-284). Ancak, birey toplumsal yapılar tarafından basitçe belirlenmemektedir, aynı zamanda yapılara karşı hareket edebilen ve eylemde bulunabilen bir özne-aktördür (Shields, 1988: 378). Mekânın farklılık gruplarına ait bedenleri normalleştirmeye çalıştığı ya da farklılık gruplarının yaşadıkları mekânları nasıl farklılık mekânı olarak inşa ettikleri tartışılmaktadır (Cresswell, 2008: 28). Bu bağlamda kimlik, beden ve mekân arasında da ilişki bulunmaktadır (Jackson, 2003: 40; Longhurst, 2003: 285). Öyleyse ırk, sınıf, etnisite, cinsiyet ve diğer toplumsal farklılıklar gibi mekân da kimliksel aidiyeti gösteren unsurlardandır. Bununla birlikte toplumsal hafızanın da en güçlü belirleyicilerindendir (Mills, 2005: 443).

Asla tamamlanmayan mekân, gündelik hayat pratiklerinin sürekli tekrar edilmesi ile üretilmektedir (Cresswell, 2008: 82). Mekânın toplumsal olarak kurulduğunu kabul eden Rob Shields, yer imajlarından oluşan yer-söylencelerinin mekânın kültürel olarak inşa edilmesini

sağladığını belirtmektedir (Urry, 1999: 43). Ona göre, kültür gündelik hayattaki rutinleri ve toplumsal rolleri belirlemektedir ve bu gündelik pratikler yoluyla mekân deneyimlenmektedir. Toplumsal mekânsallaşma gündelik hayat pratikleri ve mekânsal rutinlere bakıldığında anlaşılır olabilmektedir. Ancak bazı durumlarda söz konusu ayrışma üretim-tüketim ilişkilerine göre belirmektedir (Shields, 1988: 370-373). Bu kapsamda gündelik hayatın içindeki mekânsal pratiklerin analizi de gereklidir. Çünkü gündelik rutinleri içinde mekânın kullanıcıları birlikte anlamlar üretirken onun üretiminde etkili olabilmektedirler. İktidar ilişkilerine göre şekillenen mekân aynı zamanda kullanıcılarına iktidara karşı direnebilme gücü de vermektedir.

#### 1.2.1.4. Gündelik Hayatın Mekânsal Pratikleri

“Pratikler” kavramının kökenini eleştirel teoride, performans araştırmalarında, feminizmde ve post-Marxist sosyal teoride bulmak mümkündür. Mekânsal pratikler üzerine en kapsamlı çalışma Michel de Certeau’ya aittir. *The Practice of Everyday Life* (1984) kitabında De Certeau mekânın tekrarlayıcı toplumsal pratikler aracılığıyla nasıl inşa edildiğini göstermektedir (Cresswell, 2008: 275, 39). De Certeau gündelik hayatın içinde Foucault gibi iktidar ilişkilerinin hâkim olduğunu ancak bununla birlikte Henri Lefebvre gibi direnişin de yine gündelik hayatın içinde olduğunu tartışmaktadır (ama Lefebvre’de olduğu gibi devrim kelimesini kullanmadan) (Deniz ve Kentel, 2016: 748). Bu anlamıyla aslında Foucault’nun hapishaneler, hastaneler gibi panoptik toplumsal denetim mekânlarını analiz ederken insan yaratıcılığı ve eylemini göz ardı edişinin yarattığı açığı kapatabilmektedir (Harvey, 2012: 241). Eleştirel teorinin en çok üzerinde durduğu konu mekânın kapitalist iktidar ilişkileri çerçevesinde şekillenmesi ve söz konusu baskıya karşı aktörlerin (mekânı kullananların) direniş pratikleri ortaya koyabilmesidir (Cresswell, 2008: 27). Lefebvre gündelik hayatın kapitalist üretim ilişkileri çerçevesinde şekillendirildiğini söylerken, De Certeau ise bu üst belirlenmecî stratejiler karşısında bireylerin taktikler geliştirdiğini dolayısıyla edilgen değil kentin yeniden üretiminde etken bir role sahip olduğunu savunmaktadır.

Lefebvre, mekânın yeniden üretiminden bahsederken üç kavram ortaya atmaktadır. Ona göre, her toplum kendi “mekânsal uygulamalar”ı aracılığıyla kendine özgü mekânı (“algılanan mekân”) yaratmaktadır. Toplumu oluşturan her bir üyenin gündelik etkinlikleri belli bir mekânsallığa denk düşmektedir. Düşünürlerin, planlamacıların, şehircilerin, teknokratların parçalayıp, düzenlediği yani tasarladığı mekânı “mekân temsilleri” ya da “tasarlanan mekân” olarak tanımlamaktadır. Söz konusu mekân belli bir üretim tarzının hâkim olduğu toplumun egemen mekânıdır. Egemen mekân iktidarın merkezi mekânıdır ve egemenliği altındaki mekânları biçimlendirir, onların üzerinde tahakküm kurar. Orada oturan ve onu kullananların birlikte attıkları imge ve sembollerin mekânını, “yaşanan mekân” ya da “temsil mekânları” olarak adlandırmaktadır. Temsil mekânı zamanla ilişkilidir, yaşanır, canlıdır ve konuşur. Toplumsal mekân bu üç unsurdan oluşmaktadır (Lefebvre, 2014: 67-78). Öyleyse Lefebvre, iktidar ilişkileri ve kapitalist üretim ilişkileri



çerçevesinde şekillenen mekânın (mekânsallık olarak kavramsallaştırmaktadır), aynı zamanda o mekânı kullananlar tarafından da üretildiğini kabul etmektedir.

Lefebvre'nin toplumsal mekânı “ikinci doğa” olarak tanımladığına daha önce değinilmişti. Edward Soja, Lefebvre'nin teorisini geliştirerek üçlü mekânsallık önermektedir. Nesne-özne; madde-ruh, gerçek-hayal, yer/uzam-mekânda olduğu gibi mekânsallığın ikili özelliğini eleştirmektedir. Tüm bu ikili zıtlıklarla mücadele edebilmek için Lefebvre'nin “yaşanan mekân” tanımından yola çıkarak “üçüncü mekân” kavramını geliştirir. Üçüncü mekân, pratik edilen, deneyimlenen mekândır; eylemin mekânıdır (Cresswell, 2008: 38; Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 5). Soja'nın açıklamaya çalıştığı “birinci mekân (fiziksel)” ampirik olarak ölçülebilen ve haritalandırılabilen olguları tanımlamak için kullanılmaktadır; “ikinci mekân (aşkın)” ise temsiller ve imgelerin tasarlanmış yer/uzamıdır (Cresswell, 2008: 38).

Lefebvre'nin mekânsal uygulamalarından ve mekân temsillerinden yola çıkılacak olursa, mekânın inşası toplumun yeniden-üretimi ve topluma içkin üretim tarzına has iktidar ilişkilerinin de yeniden üretildiği bir süreçtir (Schick, 2000: 11, 39; Lefebvre, 2014: 78). Bu çerçevede de temsil mekânlarına çok küçük yer kalmaktadır. Tasarlanan egemenliğini pekiştirirken, yaşanan baskılanır. Egemenliğini dayatan “soyut mekân” farklılıkları ortadan kaldırmaktadır. Bu nedenle ona karşı yeni bir mekân ortaya çıkar. Lefebvre bu mekânı “ayrimsal mekân” olarak tanımlamaktadır. Ayrimsal mekân ise farklılıklara vurgu yapmaktadır (Lefebvre, 2014: 78-80). Burada direniş kavramı önem kazanmaktadır. *In Place/Out of Place* kitabında Cresswell de insanların, şeylerin ve pratiklerin güçlü bir şekilde belli mekânlara bağlı olduğunu belirtmektedir. İnsanlar, mekânı kullanma ve anlam üretme biçimleri sayesinde toplumun ya da iktidarın ondan beklediği davranışlara karşı direnebilmektedirler. Çünkü gündelik rutini içinde mekân kullanıcıların pratikleri yoluyla sürekli deneyimlenmektedir, süreç halinde sürekli olmakta, yapılmakta ve yeniden yapılmaktadır (Cresswell, 2008: 27, 38, 273).

Gündelik hayatın sıradanlığında kenti kullanan aktörlerin uygulamalarını analiz eden De Certeau da mekânı kullananların stratejilere karşı geliştirmiş oldukları taktiklerin önemine değinerek, aktörlerin direniş kapasitesine dikkati çekmektedir. Bu durum iktidar ilişkilerinin varlığını göstermektedir. Bireylerin gündelik hayatlarında stratejilere karşı geliştirdikleri taktikler, modern kentsel alanın küresel zorlamalarıyla başa çıkmalarını sağlamaktadır (Augé, 1995: 38; Esgin, 2016: 50; Deniz ve Kentel, 2016: 748). Politik, ekonomik ve bilimsel akılcılık ile üretilen strateji, erk sahibinin oyununu kurabildiği mekânda geçmektedir. Bu mekânda mülkiyet ve mülkiyete dayalı aidiyet vardır. Erk mekânı, dışarıdakileri (yabancıları) gözlemleyebilir, ölçülebilir ve denetleyebilir, hatta ehliyleştirebilir. Bu anlamıyla panoptiktir (de Certeau, 2008: 54, 112; Esgin, 2016: 51-52). Ancak kent her ne kadar panoptik iktidarın merkezi haline gelmişse de “artık programlı ve kontrollü operasyonların alanı değildir,” çünkü öykü her bir bireyin attığı adımlarla, onların nitel anlamlarıyla oluşmaktadır (de Certeau, 2008: 190-192). Erkin ürettiği ve tüketimini

dayattığı şeyi (yemek, fikir, aile, ideoloji, bina, mekân vs.) her bir birey kendi tarzına göre tüketir, “farklı tatlar alır, farklı anlar, farklı okur, farklı yorum getirir”. Tüketim ikinci bir üretimdir, çünkü sunulan ürünleri (fikirler, ideolojiler, mekânlar, diller, dinler, vatan vs.) başka bir şekilde yeniden üretirler. Bunu da taktik ile gerçekleştirebilmektedirler (Deniz ve Kentel, 2016: 749-752). Taktik gündelik hayatın içindeki sıradan insanların “okumak, konuşmak, pazara gitmek, yemek yapmak” gibi eylemlerine denk gelmektedir. Taktik mülkiyetin olmadığı ötekinin mekânında uygulanır. İktidarın denetimi altındaki mekânda gerçekleştiğinden onunla mücadele halindedir ve iktidara karşı direniş araçlarını içerir. Mülkiyeti olmadığı için mekânsızdır ve bu mekânsızlık taktiğe hareket alanı yaratmaktadır. Taktik, erk içermez (de Certeau, 2008: 55, 113-115).

Kentin kullanıcıları, uzmanların planladıkları kenti gündelik hayat taktikleri ile yürüyerek kentin sokaklarını, binalarını, parklarını, her bir köşesini değiştirir, onlara başka anlamlar katarlar. Bu yenilikleri tanımlamak için plancılar yeni stratejiler geliştirirler. Bu şekilde stratejiler ve taktikler birbirlerini yeniden üretirken kenti de birlikte yeniden inşa ederler (Esgin, 2016: 52). De Certeau, kenti anlamamanın yolunun ona yukarıdan bakmaktan değil, onu kullanan, deneyimleyen, onda yaşayan insanların, bireylerin gündelik hayatlarını yani aşağıyı incelemekten geçtiğini savunmaktadır. Özellikle de yürüyüşçüler yani yer değiştirenlerin deneyimleri bize kenti anlatmaktadır (de Certeau, 2008: 187). Öyleyse birbirlerinden habersiz kentte yaşayanlar, farklı şekilde anlamlandırdıkları kent için çok yönlü bir öykü oluştururlar ve yürüyerek deneyimlenen kent artık aidiyet mekânı olma özelliği taşıyabilmektedir (Deniz ve Kentel, 2016: 757-758). Geometrik olarak hesaplanan bir sokak, yürüyenler tarafından mekâna dönüştürülür. Söz konusu yürüyüş deneyimi mekânı dolayısıyla varoluşu oluşturmaktadır. Yerlere anlamlar yükleyerek onları mekânsallaştıran öznelerin eylemleri ve operasyonları bu anlamda önem arz etmektedir (de Certeau, 2008: 2017-218).

Kültürel coğrafyacılar da gündelik hayat pratiklerinin bedensel hareketliliği üzerinden özneliği anlamaya çalışmaktadırlar. Onlar da gündelik hayat pratiklerinin duygu yarattığını, bağlama göre şekillendiğini, dil ve nesnelere aracılığıyla teknikleştiğini kabul etmektedirler (Longhurst, 2003: 287-288). Fenomenolojik yaklaşımdan etkilenen coğrafyacı David Seamon insanların gündelik hayat deneyimleri ve davranışlarından yola çıkarak yaşadıkları ve hareket ettikleri mekânları, yer/uzamları ve çevreleri analiz etmeye çalışmaktadır (Seamon, 1979: 15). Daha çok mekânsal davranışlarla ilgilenen Seamon, Maurice Merleau-Ponty'den etkilenmiştir. Merleau-Ponty (1945: 173-178) “beden-özne” kavramı çerçevesinde varlığı anlamaya çalışmaktadır. Ona göre dünyada olmak bedensel bir anlam taşımaktadır. Önsel olarak önce bedensel varlıktan bahsedilebilir. Bedenin hareketinin bu fenomenolojik kavrayışı kendiliğinden hareketlilik ve nesnellik dünyası ve temsiliyet arasındaki ayrımı açıklığa kavuşturmuştur. Temelde düşünmeden hareket edilir, ancak şekillendirilmiş hareket ise, fenomenal dünyada yerini alır. Mesela bir kere öğrendikten sonra bir daha düşünmeyi gerektirmeyen bedensel hareketler

vardır (Cresswell, 2003: 276). Bu yaklaşımda mekân beden aracılığıyla deneyimlenmekte, ötekilerle ilişki yine beden sayesinde kurulabilmektedir (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 8).

David Seamon da Merleau-Ponty gibi yer/uzamdaki gündelik hareketliliğe odaklanmıştır (Cresswell, 2003: 276). Hareket, insanların gündelik hayatlarındaki bedensel hareketlerini ifade etmektedir. Söz konusu hareketleri gündelik rutinlerdir: işten eve arabayla gitmek, otobüse binmek, markete gitmek gibi. Ya da bir odadan diğerine geçmek, ışığı açmak, masanın üstündeki tel zımbayı almak gibi daha kısa mesafeli hareketler de gündelik rutinlerimiz içindedir (Seamon, 1979: 33-34). İnanların üzerine düşünmeyi bıraktığı bu türden rutin davranışları tanımlamak için Seamon, “beden-bale” olarak kavramsallaştırdığı dans metaforunu kullanmaktadır (Cresswell, 2003: 276). Çünkü söz konusu alışkanlıkla yapılan hareketler beden aracılığıyla açığa çıkmaktadır. Işığı açmak mesela bir el hareketiyle kendiliğinden gerçekleşmektedir. Mekanik bir şekilde istemsizce alışkanlıklara göre hareket eden özneyi ise, Merleau-Ponty’den ödünç aldığı “beden-özne” kavramı ile tanımlamaktadır. “Beden-özne” eylem aracılığıyla öğrenir. Beden, hareketleri defalarca tekrar ederse o hareketler tanıdık gelmeye başlar artık. Söz konusu tekrarlar sayesinde yakınlık/tanıdıklık kurulur ve rutin hareketlerin gerçekleştiği belli bir sınırı olan çevre belirlenir. “Beden-özne” bildiği hareketlere bağlanır ve kendisini o hareketlere ait hisseder (Seamon, 1979: 40-49).

“Beden-özne”nin sergilediği davranışlardan biri “beden-baleleri” ise, diğeri de “zaman-mekân rutinleri”dir. “Zaman-mekân rutinleri” belli bir zaman diliminde gerçekleşen alışkanlığa dayalı bedensel davranışlardır: Sabah aynı saatte kalkmak, yatağı toplamak, banyo yapmak, giyinmek, evden çıkmak gibi bir sabah rutininde olduğu gibi. “Beden-baleleri” ve “zaman-mekân rutinleri” belli bir çevrede gerçekleşmektedir ve böylece “mekân-bale”yi oluşturmaktadırlar. Birçok “zaman-mekân rutinleri” ve “beden-baleleri”nin etkileşime geçmesi bir yerde gerçekleşmektedir. Böylece içeride, dışarıda, sokakta, mahallede, pazarda, kafelerde “mekân-bale” ortaya çıkmaktadır (Seamon, 1979: 55-56). İşte burada çok kuvvetli bir mekân duygusu, içeridelik ve aitlik hissi bulunmaktadır (Cresswell, 2008: 34). Rutinlerle ortaya çıkan yakınlık/tanırlık “mekân-bale” için oldukça önemlidir. Burası düzenli olarak karşılaşılan insanların birbirlerine tanıdık geldiği bir çevredir. “Mekân-bale”de yer/uzam, kişilerarası ve uzam-zamansal paylaşımlar aracılığıyla mekâna dönüşmektedir. “Mekân-bale” evde olma ve ikâmet etmenin kurucu unsurudur (Seamon, 1979: 57-59, 143). Bu anlamıyla “mekân-bale”nin, mekânın fenomenolojik yaklaşımla ele alındığı bölümde bahsedildiği üzere Relph’in varoluşsal mekânına, varoluşsal içerideliklerine denk düştüğü görülmektedir. Relph bu içeridelik halinin kültürel olarak da oluşabileceğini eklemektedir. Mekânın oluşumunda kültürün; kültürün oluşumunda da mekânın etkisi olduğunun kabul edildiği çalışmalar da bulunmaktadır.

### 1.2.1.5. Kültürel Yaklaşımda Mekân

1990’larda kültürel olanın sosyal bilimlerde etkin olduğu yıllardır. Irk, sınıf, toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler terk edilmiş ve kültürel farklılıklar ile temsiliyet politikaları önem kazanmaya başlamıştır (Jackson, 2003: 38-39). Sosyal bilimciler yapı/faillik tartışmasından ziyade söylem ve temsiller üzerine odaklanmışlardır (Longhurst, 2003: 283). Öncesinde insanların paylaştıkları deneyimler sayesinde bir insan varlığından diğer insan varlığına ulaşmanın mümkün olduğu düşünülmekteydi. Bu yaklaşım iki insan varlığının aynı deneyime tabi olduğunu kabul etmekteydi. İki ayrı kişinin belli bir duruma benzer tavır sergilediği kabul ediliyordu (Hall, 2007: 52). Ancak kültürel yaklaşımla birlikte, mekân deneyiminin ve inşasının kültürden kültüre farklılık gösterdiği kabul edilmeye başlanmıştır (Jackson, 1989: 185). Farklı kültürden insanlar farklı duyuşal dünyalara sahiptirler. Yani yer/uzamları hem farklı şekilde yapılandırmakta hem de farklı şekillerde deneyimlemektedirler (Hall, 2007: 52). Burada kültür ve kişilerarasılık önem kazanmaktadır. Birey, kendi toplumsal ya da kültürel grubu ile birlikte yaşanan mekânı oluşturmaktadır. Söz konusu mekân beraber deneyimlenmektedir (Relph, 1976: 11-12).

Bu yaklaşıma göre, mekân kültürel bağlamdan ayrı düşünülemez. Mekânın toplumsal üretimi, temsili ve inşası kültürel bağlamda anlam kazanmaktadır. Mekân deneyimsel; kültür ise sembolik alandır. Mekân dünya, kültür ise dünya görüşüdür. Mekân tarihsel bir süreç, kültür ise yaratıcı, inşa edici, kurucudur (Christou, 2006: 31-37). Amos Rapoport (1980)’a göre, kültür ve çevresel tasarım arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kùltürler çeşitli olduğu için çevresel düzenlemeler de bu farklılıklardan kaynaklanan ihtiyaçlara göre yapılmalıdır. Grup kimliği sunan ve anlamlarla yüklü çevre, fiziksel bir nesne ya da ekonomik bir çıkar nesnesi olmaktan çok farklıdır. Bu nedenle çevresel tasarım araştırmaları kültürlerarası ve tarihsel olmalıdır. Yani insan unsuru göz ardı edilmemelidir. Belli bir kültüre ait tasarlanmış çevre o kültürün üyesi olan insanların yaşam tarzını yansıtmaktadır, onları diğer gruplardan ayırmaktadır; aynı zamanda bu kültürün sembollerini, anlamlarını üzerinde taşımaktadır (Rapoport, 1980: 7-9). Kültür ile çevresel tasarım arasındaki ilişkiyi anlamak için de insan aktivitelerinin analiz edilmesi gerekmektedir. Rapoport, kültürel sembollerin ve yaşam tarzlarının insanların doğaya adapte olmalarını sağladığını düşünmektedir. Benzer şekilde Aiello ve Thompson (1980) da insanların doğaya adapte olabilmeleri için bazı yaşam modelleri geliştirdiğini kabul etmektedirler. Ancak onlar, çevrenin kültürün oluşumundaki etkisini de dikkate almaktadırlar. İnsanlar, doğadan elde ettikleri araçları kullanarak bir toplum geliştirirler ve bu durum coğrafyadan coğrafyaya değişir. Böylece doğal çevrenin kültürün oluşumunda etkili olduğu görülmektedir. İnsanların ihtiyaçlarına göre inşa edilmiş olan çevre, tamamen kültürün ürünüdür ve gelecek kuşaklara toplumsal normların, adetlerin ve değerlerin aktarılmasında yardımcı olmaktadır. Kùltürler farklı olduğu için, insanların mekânsal davranışları da farklılaşmaktadır (Aiello ve Thompson, 1980: 108-109).

Edward T. Hall (2007) proksemi yöntemini kullanmaktadır. Proksemi insanların yer/uzam algısı ve kullanımı çalışmasıdır; faaliyetlerin davranışsal boyutunu ele almaktadır; bir kültür içerisindeki gözlemlenebilir davranışların yorumlanması anlamına gelmektedir (Hall, 2007: 51). Kültür ve mekân ilişkisine odaklanan Fernandez (2007) de katılımcı gözlem tekniğiyle yer/uzamın nasıl mekâna dönüştüğünü gözlemlemiştir. Antropolojik bir çalışmadır. Mekân deneyiminden yola çıkarak insanların mekânla girdikleri ilişkideki duygu tonlarını ölçmeye çalışmıştır. Bu kapsamda yazara göre inşa edilmiş yer/uzamların uyandırdığı duygu tonları ve onların mekâna dönüştürülmesi sorunsalını açıklığa kavuşturan “arkitektonik” kavramı, kültürlerin mekân ilişkisini anlamada önemlidir (Fernandez, 2007: 187). Ona göre de kültürden kültüre mekânlara yüklenen anlamlar değişmektedir.

Fenomenolojik yaklaşımı temel alarak mekânı ele alan Relph (1976: 12)’e göre varoluşsal ya da yaşanan mekânlar, bir kültürel grubun üyeleri olarak insanların dünyayı deneyimlediğini gösteren mekânlardır. Söz konusu mekânlar ortak deneyimler, göstergeler ve semboller buketi çerçevesinde toplumsallaşılabilir mekânlardır. İnsan eylemleri tarafından sürekli yaratılan her mekân kültürel ve toplumsal inanışlara göre kendisine özgü bir şekilde inşa edilmektedir (Relph, 1976: 12-15). Bu yaklaşımda mekân kültürel grubun varlığının da dışı vurumu olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kültürel gruba olan aidiyet ise mekân aidiyeti ile paralel oluşmaktadır. Bu ilişkiyi David Hummon kültürel açıdan ele almaktadır. “Cemaat aidiyeti” ya da “cemaat duygusu” kavramları üzerinde duran Hummon (1992) cemaat duygusunun yer duygusu anlamında ortaya çıktığını belirtmektedir. Günümüz toplumlarında cemaatin düşüşte olduğu fikri eleştirilmektedir. Çünkü artık bir gruba olan aidiyetin o grubun büyüklüğü, yoğunluğu ve türü ile alakalı olmadığı görülmektedir. Cemaat duygusunun oluşmasının başkaca nedenleri keşfedilmiştir. Bir yaşam alanında uzun süre kalmanın o yere duygusal bağın oluşmasını sağladığını düşünen görüşler bulunmaktadır. Orada birlikte vakit geçirilen arkadaşlar, akrabalar ve onlarla biriktirilen hatıralar yerel duygunun güçlenmesini sağlamaktadır (Hummon, 1992: 253-257).

Kültürel coğrafya içinde “peyzaj (landscape)” üzerine birçok bakış açısı bulunmaktadır: Peyzajın toplumsal bir inşa olduğu ya da “görme biçimi” olduğu genel kabul görmektedir. Bu anlamıyla peyzajın basitçe fiziksel bir şeye indirgenemediğini söylemek mümkündür (Jackson, 1989: 181). Yi-Fu Tuan peyzajı insanın zihin ve duyguları yoluyla inşa ettiği bir imge olarak kabul etmektedir. Denis Cosgrove ise bu derece öznel bir tanım getirmemektedir. Ona göre peyzaj aynı zamanda üstyapısal olarak belirlenen kültürün de bir ürünüdür. Bu anlamıyla peyzaj hem sembolik bir sistem hem de görme biçimi olarak ancak sosyal oluşumlar/formasyonlarla ilişkili olarak anlaşılabilir (Cresswell, 2003: 271-272). Güncel kültürel coğrafya alanındaki önemli eserlerden olan Cosgrove’un *Social Formation and Symbolic Landscape* (1984) çalışması, peyzajı insanların doğal ve inşa edilmiş yer/uzamlar ile olan ilişkilerinin görsel ve görünür yönü olarak kabul etmektedir. Peyzaj bu anlamda bir görme biçimidir (Cosgrove, 2003: 249). Aynı zamanda peyzaj insanların dışsallaştırdıkları dünyaya (doğal ve insan yapımı) karşı duygularını ifade etme ve onu

deneyimleme biçimidir (Cresswell, 2003: 272). Belli bir mekâna duygusal bir cevap vermek için koklamak ya da işitmek güçlü bir araç olabilir, ancak hayal ederek bir yeri zihinde canlandırmak bu duygunun açığa çıkmasını güçleştirebilir. Bununla birlikte, tıpkı mekânlarda olduğu gibi, insanın görme yetisinin de bireysel olarak amaçlı ve kültürel olarak yönlendirilmiş olduğu kabul edilmektedir (Cosgrove, 2003: 249-250).

Peyzaj görülebilen bir toprak parçasının maddi topografyasından oluşmaktadır. Tamamen görsel bir formdur ve ona bakan kişi dışarıdan bakar. Peyzaj bir noktadan ona doğru bakılan bir manzardır. Bu nedenle zaten mekândan ayrılmaktadır. Çünkü mekânı deneyimleyen kişi onun içindedir. Hâlbuki peyzajın içinde yaşanmaz, ona dışarıdan bakılır (Cresswell, 2008: 10-11). Yolcu hareket ettikçe peyzaj da hareket eder. Peyzaja dair manzara hareket ettikçe hafızada hızlı fotoğraf çekimleri kalmaktadır (Augé, 1995: 86). Mekân, yer/uzam ve peyzajdan farklı olarak gündelik hayatımızın tam içindedir ve insanların hayatlarına anlam katmaktadır. Mekân daha çok yaşanan yerdir. Peyzaj zamansallık, akışkanlık, hareket içermemektedir; tamamlanmıştır ve gündelik hayat süreci hakkında yeterince bilgi sunmamaktadır (Cresswell, 2003: 269).

Kültürel coğrafyacılara arasında mekânı bir metin olarak görenler de bulunmaktadır. Buna göre, mekân ideolojinin cisimleştiği yerdir; toplumsal ilişkileri etkiler ve onları yeniden üretir (Mills, 2005: 443). Göstergebilimsel (semiyotik) analizi yapıldığında yer/uzam ve mekân arasındaki ayrımın kültür, kültürel davranış ve kültürel özelliklere göre oluştuğu görülmektedir. Bu anlamda, yer/uzam daha genel ve öncelikli kültürel gelişmeler ile ilişkili iken; mekân daha toplumsal bir doğaya sahiptir ve tarihsel olgular ve olaylar gibi daha somuttur. Din, gündelik hayat bilgisi gibi bazı olgular sayesinde fiziksel dünya hakkında bilgi edinebilmek, bu bilgiyi yorumlayabilmekteyiz. Bu anlamda fiziksel gerçeklik ile göstergebilimsel gerçeklik arasında dinamik bir ilişki bulunmaktadır (Randviir, t.y.: 145-146). Göstergebilimsel yaklaşım, yer/uzamı anlamlarla yüklü bir mesaj olarak kabul etmektedir. Bu çerçevede sembolik nesnelere, ritüeller ve mitler analiz edilebilmektedir (Shields, 1988: 46-48).

Postyapısalcı bir yaklaşımı benimseyen James Duncan özne ile yer/uzamın hem gerçek, hem hayali, hem de sembolik anlamlar dolayısıyla anlaşılabilirliğini iddia etmektedir (Longhurst, 2003: 283). Duncan peyzajı dilsel olarak inşa edilmiş bir metin olarak görmektedir. Ancak ona göre, insanların içinde yaşadığı sembolik sistem tarafından yazılan söz konusu metnin bireysel okumalarının kontrol edilmesi mümkün değildir. Çünkü insanlar metni farklı okurlar (Cresswell, 2003: 272). İnsanlar yaşadıkları çevreye ilişkin duygusal anlamlar oluştururlar ve söz konusu anlamlar kültürden kültüre farklılık göstermektedir. Bu anlamıyla çevrenin toplumsal yapıyı yansıttığı kabul edilmektedir. Mekân toplumsal semboller olarak kabul edildiğinde bu anlamda mekâna bir metin olarak bakılması gerekir. Söz konusu inşa dilini bilenler tarafından okunabilen bir metindir bu. Metni yorumlama söylemsel ya da pratik bilgiye dayanmaktadır (Duncan, 1985: 136-137). Yorumsamacı yaklaşım yer/uzam ve mekânların anlamlarının öznel yorumlanması ile

ilgilenmektedir. Metindeki kelimelerin anlamını anlamak birinin kendi deneyimi üzerine düşünmesi ile gerçekleşir (Shields, 1988: 40). Kültürün kendisi de bir dil, metin, söylemdir; politik, toplumsal ve maddidir (Christou, 2006: 39). Öyleyse mekân kültürel ve toplumsal ilişkilerin sembolik anlamlarını taşıyan bir metindir. Söz konusu metnin içeriği ise üyesi olunan kültüre ya da toplumsal ilişkilere göre değişmektedir. Ancak günümüzde dünyanın her yerinde aynı olan ve bize oldukça tanıdık gelen yerler de bulunmaktadır. Bu yerlerin analizini yapmak da mekân çalışmalarını tamamlayıcı olmaktadır.

### **1.2.1.6. Küresel Yerler: Mekân Yok mu Oluyor?**

Günümüzün küresel dünyanın akışkanlığına vurgu yapan çalışmaları, mekânın sonunun geldiğini ve mekânın yerini yok-yerlerin aldığını kabul etmektedirler. Mekân, şeylerin, insanların ve anlamların küresel akışkanlığına sıkı sıkıya bağlıdır. Kitle iletişim araçlarının ve hareketliliğin arttığı, tüketim toplumunun ortaya çıktığı, dünyanın tektipleşmeye başladığı ve mekânın artık herhangi bir yere dönüştüğü bir süreç yaşanmaktadır. Her yerde aynı görünen, kokan, hissedilen fast-food zincirleri, alışveriş merkezleri, havaalanları, oteller vb. gibi küresel yerler bulunmaktadır (Cresswell, 2008: 43, 82). Öyleyse küreselleşme ve tüketim toplumunun yükselişi ile birlikte birbirinin benzeri yerlerin ortaya çıktığı ve mekânların anlamlarını yitirdikleri görülmektedir. Edward Relph'in "yersizlik", Marc Augé'nin "yok-yerler" ve Michel Foucault'nun "heterotopyalar" olarak kavramsallaştırdıkları bu yerler, söz konusu durumu tanımlamak için üretilmişlerdir. Bu bölümde de bu kavramlardan bahsedilecektir. Böyle bir durumda, yerler mekân olma özelliklerini kaybetmişlerdir ve yer/uzam ile mekân tartışmalarının yeniden gözden geçirilmesi gerekliliği doğmuştur. Ancak yersizlik kavramı Augé'nin yok-yerler ve Foucault'nun heterotopyaları ile benzer durumu ifade etse de, benzer anlamda kullanılmamaktadır. Yok-yerler daha çok seyahat edenlerin mekânıdır ve bu anlamıyla Augé'nin yok-yerleri daha çok Michel Foucault'nun heterotopyalarına benzemektedir.

Edward Relph'e göre çağımızda yersizlik hissi baskındır ve özgün mekânlar oluşturmak, bir yer duygusu hissetmek zorlaşmaktadır. Çünkü mekânlar başkaları tarafından yapay bir şekilde üretilmektedir. Birbirine benzeyen bu mekânlar yersizlik duygusuna neden olmaktadır. Özgün olmayan bu mekânlar sanayileşmiş kitle toplumunun bir ürünüdür. Mekân, kitle değerlerine göre planlanmaktadır. Mekânın yapaylığı kadar özgün olmayan bu mekânın deneyimi de yapaydır, stereotipleştirilmiş davranışlar içermektedir (Relph, 1976: 80-82). Augé (1995: 65-74)'ye göre de çağımızın mekânları Relph (1976: 143)'in de tarif ettiği gibi kentsel mekânlardır ve bu mekânları merkezi yönetim, çokuluslu şirketler, planlamacılar, uzmanlar dizayn etmekte, eğlence mekânlarına dönüştürmekte, sokaklar anma yerleri olarak kullanılmakta (sokak isimlerinin önemli kişiler ya da olaylarla adlandırılması), sanayi bölgeleri oluşturulmakta, süpermarketler yayılmaktadır. Söz konusu mekânlar birbirinin yerine geçebilen ve kitsch yerlere dönüşmüşlerdir. Teknolojik gelişmelerle (ulaşım araçları, medya, internet vs.) iletişimin tüm dünyaya yayılması ve

kolaylaşması, kitle kültürünün (benzer şekilde davranmak, tüketmek, mekânın dizaynı, turistik maksatlı tüketilmesi, disneyland gibi gerçek olmayan mekânların yaratılması, müzeleştirme vs.) yayılması, sanayileşme ve küresel ticaret ile ticaret ve finans merkezlerinin oluşması, küçük işletmelerin yerini büyük şirketlerin alması, bunlara bağlı olarak şehirlerin birbirine benzemeye başlaması, yerel inisiyatiflerin yerini merkezi yönetimlerin alması ve şehirlerin homojen ve tek şekilde standartlaştırılması yersizlik duygusunu pekiştirmektedir (Relph, 1976: 90-117). Ulaşım araçları sayesinde başka yerlere yapılan seyahatlerin arttığı böyle bir çağda (Augé bu çağı süpermodernite olarak tanımlamaktadır), tüketim dolayısıyla farklılıkların içinde homojenleşme yaşanmaktadır. Çünkü insanlar benzer şekilde tüketmektedir ve bu süreç (Amerikan yaşam tarzı) televizyon dizileri aracılığıyla öğrenilmektedir (Augé, 1995: 32). Tüketim toplumunun mekânları bu anlamda derin bir içeridelik hissi uyandırmayan yerlerdir. Bir de içeride olmanın oldukça yapay bir düzeyi vardır ki o mekânı görmek ya da orada bulunmak yeterlidir. Kitle kültürüne özgü bu mekânlar hiçbir anlam ifade etmemektedir ve coğrafi olarak yabancılaştığımız mekânlardır (Relph, 1976: 142).

Bu nedenle Augé, mekân kavramının postmodern tanımlamalar çerçevesinde yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini önermektedir (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 5). Bu kapsamda Augé “yok-yerler”in ortaya çıktığını kabul etmektedir. Yolcuların ve malların dolaşımının hızlandığı bu süpermodernite çağında toplu taşımaların, büyük ticaret merkezlerinin, küresel mültecilerin durakladığı transit kampların bizatihi kendileri yok-yerler olarak belirlemektedir. Aynı zamanda süpermodernite çelişkiler de barındırmaktadır. Birbirinin benzeri olan yok-yerlerin yanında tikelcilik, yuvada huzur içinde kalmak, ana vatanını bulmak arzusu da belirlemektedir. Bireyin yükselişe geçtiği bu çağda yolcunun yer/uzamı yok-yerlerin arketipini oluşturmaktadır. Çağımızın bireyi bu yalnız yolculardır. Bu yolcuların dolaştıkları yer/uzamlar da ne kimliğin ne ilişkilerin ne de tarihin anlam ürettikleri yerlerdir. Bu yerlerde yalnızlık deneyimlenmektedir ve sadece geçici görüntülerin hareketleri gözlemciye geçmişin varlığını varsaymayı ve geleceğin imkânlılığını bir anlık görmeyi sağlamaktadır (Augé, 1995: 34-35, 86-87).

Relph (1976) de Augé (1995) de kök salma duygusunun, varlığın, anlamın, deneyimin, eylemin olmadığı tek tip yerlerin ortaya çıktığını kabul etmektedirler. Anlamını kaybeden mekân da artık sadece geometrik bir yeri ifade etmeye başlamıştır (Relph, 1976: 143). Artık seyahat ve tüketim mekânları, süpermarketler, fastfood zincirleri, tatil köyleri, alış-veriş merkezleri, otel zincirleri, mülteci kampları, gecekondu mahalleleri gibi gelip geçilen ruhsuz yerler bulunmaktadır. Bu nedenle aitlik içermezler (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 5). Yok-yerler, insanların lüks ya da insani olmayan şartlarda yaşadıkları geçiş noktalarıdır. Ulaşım araçlarının sağladığı ağlar, süpermarketler, kredi kartlarıyla alış-veriş yapılan soyut ticaret, insanların bireyler olarak yalnızlaştıkları yerlerin olduğu bir dünyadır. Mekâna atfedilen özelliklerin birçoğu yok-yerlerde de vardır. İlişkiler ve gündelik hayatta stratejilere karşı geliştirilen taktikler vardır. Ne mekân tamamen yok olmuştur ne de yok-yerler tamamen kendisini tamamlayabilmiştir. İkisi de kimliğin



ve ilişkilerin yeniden yazıldığı bir kâğıttır. Mekânlar ile yok-yerler arasındaki ayrım mekân ve yer/uzam arasındaki ayırmadan kaynaklanmaktadır. Yok-yerler öyle yerlerdir ki bireyler sadece metinlerle etkileşime girmektedirler. Tabelalarda yazılı olan metinler bireyleri yönlendirmektedir ve insanlarla etkileşime girilmemektedir. Bireyler bir araya geldiklerinde toplumsal oluştururlar ve mekânları örgütlerler. Ancak süpermodernitede ise bireyler tüketici, yolcu, kullanıcı, dinleyici olmaktan ibarettir ve sadece yok-yerlere girerken ya da çıkarken isimleri, doğum yerleri, adresleri üzerinden kaydedilir ya da tanımlanırlar. Yok-yerlerin çelişkisi ise şuradadır: Bilmediği bir yerde kaybolan yabancı sadece otoyolların, hizmet istasyonlarının, büyük mağazaların ya da otel zincirlerinin anonimliğinde orada kendisini evinde hissedebilir. Çok uluslu markalara sahip benzin istasyonlarını, dükkânlardaki ürünleri görmek insanı evindeymiş gibi hissettirmektedir (Augé, 1995: 78-79, 96-106).

Bununla birlikte Augé yok-yerlerin ütopyaların tersi olduğunu belirtmektedir. Çünkü vardılar ve organik bir toplum içermezler (Augé, 1995: 111-112). Burada Augé Michel Foucault'nun ütopya ve heterotopya ayırımına göz kırpmaktadır. Çünkü Foucault'ya göre heterotopyalar ütopyalar gibi olmayan yerler değildir. Onlar hayal ile gerçeğin çakıştığı yerlerdir: Hem ütopyayı hem de gerçeği içerisinde barındırır. Ütopyalar gerçekte var olmayan ama toplumun gerçek mekânlarıyla iletişim halinde olan yerlerdir. Hapishaneler, psikiyatri klinikleri, huzur evleri gibi toplumsal normlara uygun davranmayanların kapatıldıkları mekânlar ile kolejler, ordu, balayı otelleri, oteller, genel evler, mezarlar, tiyatro, sinema, bahçeler; zamanın içinde biriktiği müzeler, kütüphaneler ile zamanın üzerinden akıp geçtiği fuarlar, tatil köyleri gibi geçici eğlence mekânları; temizlenme ve ayın yerleri olarak hamamlar, saunalar heterotopya mekânları olarak belirtmektedir (Foucault, 1967: 3-9). Söz konusu mekânların geçici mekânlar oldukları görülmektedir. Augé de yok-yerlerin anonim ve insanların gelip geçtiği yerler olduklarını kabul etmektedir.

Bütün bu yersizlik duygusunun oluşmasına neden olan küresel mekânlarla birlikte Augé'nin de belirttiği gibi anlamlarla yüklü, kök salınan mekânların ortadan kalktığını söylemek mümkün değildir. Her ne kadar günümüz toplumunda ekonomik ve toplumsal yeniden üretim ilişkileri çerçevesinde ortaya çıkan bu yok-yerlerin sayısı artsa da insanların benliklerini inşa ettikleri ve kendilerini güçlü bağlarla ait hissettikleri mekânlar da varlıklarını hala korumaktadır. Bundan sonraki bölümde de mekânın kimliğin ve aidiyetin inşasındaki rolüne değinilecektir.

### **1.2.2. Mekâna Bağlılıkla Kurulan “Benlik”**

Bütün bu insan deneyimi ve duygularını içine alan mekân tanımlamaları bizi mekân-kimlik ilişkisine götürmektedir. Mekân bir tanıma, tarihe, anlama ve kendisine ait bir varlığa sahiptir; olgular ve semboller içermektedir; inşa edilmektedir ve anlatılandırılmaktadır (Christou, 2006: 34). Fiziksel özelliklerinin dışında ve onları aşan anlamlarla yüklenen mekânsal alanlar ve alan grupları

aynı zamanda simgesellik kazanmaktadırlar (Schick, 2000: 7-8). Augé bu tür mekânları antropolojik mekân olarak tanımlamaktadır. Antropolojik mekân yer/uzamın somut ve sembolik inşasıdır (Augé, 1995: 51). Yer/uzam anlam içermediği için mekândan ayrılmaktadır. Yerler, oralarda geçen olaylar ve yaşayan (ya da dışarıdan bakan) insanların anıları, umutları, değerleri, korkuları ile anlam kazanmakta ve insanlar kendilerini o yere ait hissetmektedirler. Böylece o yer bir mekâna dönüşür. Anlam da toplumsal olarak (kültürel ya da hegemonya aracılığıyla) inşa edilir (Cresswell, 2008: 10; Augé, 1995: 52; Schick, 2000: 40). Öyleyse insanlarla birlikte paylaşılarak okunma, tartışılma, tanımlama ve anlamlandırma yoluyla yer/uzam mekânsallaştırılmaktadır (Tuan, 2001: 136-138; Milligan, 1998: 6-7).

Bu bölümde mekânın bireylerin kimlik inşalarının üzerindeki etkisine odaklanılacaktır. Bireylerin kendilerini kolektif bir şekilde güvende hissettikleri özel (ev, oda gibi) ve kamusal-özel (sokak, mahalle, kent gibi) mekânların nasıl yuvaya dönüştürüldüğünün tartışıldığı bu bölümde daha çok aidiyet, bağlanma, yer duygusu, yer sevgisi, benlik, kimlik, anlatı, hafıza, mitler gibi kavramlar üzerinde durulacaktır. Bununla birlikte bireyin kendi kimliğini, yaşadığı ve deneyimlediği mekân üzerinden nasıl inşa ettiği incelenirken, mekânın da onu deneyimleyen kullanıcıları tarafından nasıl kimliklendirildiğine değinilecektir. Bu anlamıyla mekânın da kendisine has bir kimliğinin olduğu kabul edilmektedir.

### **1.2.2.1. Mekân ve Aitlik İlişkisi**

Literatürde insanların mekânla kurdukları bağı ifade eden farklı kavramlar ve söz konusu bağı oluşmasında etkili olan unsurların varlığına ilişkin çalışmalar bulunmaktadır. Bu anlamda “yere bağlılık” önemli kavramlardan biri olarak kabul edilmektedir. Söz konusu kavram, bireyin fiziksel bir mekâna olan duygusal bağı ve etkileşim sonrasında mekâna yüklediği anlamı ifade etmek için kullanılmaktadır (Milligan, 1998: 2-7). Yere bağlılık duygu, kavrama ve pratikler yoluyla gerçekleşmektedir ve bireysel, grupsal ve kültürel anlamda farklı toplumsal ilişkileri içermektedir (Low ve Altman, 1992: 8). Bir mekânda geçirilen zamanın söz konusu bağlılıkla ilişkisi bulunmaktadır; ne kadar fazla vakit geçirilirse insanlar kendilerini o mekâna o kadar bağlı hissederler (Marcus, 1992: 107). Bir yere olan bağlılık öncelikli olarak Bachelard gibi fenomenologlarca incelenmiştir. Çevresel davranışlarla ilgilenen Seamon, Relph, Tuan gibi fenomenologlarca da devam ettirilmiştir. Yere bağlılık kavramı çerçevesinde yer sevgisi (*topophilia*), yer kimliği, içeridelik, yer duygusu ya da kök salma, cemaat duygusu ve kimlik gibi kavramlar da tartışılmaktadır (Low ve Altman, 1992: 1-3).

Fenomenologlar mekâna olan aidiyeti varoluş çerçevesinde ele almaktadırlar. Heidegger (2004: 95)’e göre, insanın yaşadığı çevreye duyduğu aidiyet bir yerin içinde olma durumundaki Varlıkla ilişkilidir. Varlık, içinde bulunduğu yerdeki diğer varolan şeyleri yakından tanır, onları bilir ve böylece dünyaya aitlik hisseder. Aidiyet duygusu kişi ve mekân arasındaki duygusal bağı

işaret etmektedir (Seamon, 1979: 75). Relph (1976: 11)'e göre de insanın kendisini güvende hissettiği, düzenli ve durağan, anlamlarla dolu, kendilik inşasının gerçekleştirildiği ve hatıraların biriktirildiği özel mekânlar, anlamlar ve niyetlerle dolu algısal yerlerdir. Anlamın ortaya çıkması insan deneyimine bağlıdır. Mekânın fiziksel unsurlarını deneyimleyen bireyler birlikte oraya ait bir anlam üretirler. Relph insanların deneyimleri ile ortaya çıkan tüm bu anlamları “mekânın ruhu”, “yer duygusu” ya da “*genius loci*” denen ve karakter ya da kişiliğe tekabül eden kavramlarla açıklamaktadır (Relph, 1976: 47-48). Seamon ise yere olan bağlılık deneyimini “duygu-özne” olarak tanımlamaktadır. Duygu-özne tıpkı beden-özne gibi hareket etmektedir, ancak bedenden ziyade daha çok duyguları onu yönlendirmektedir (Seamon, 1979: 76).

Daha çok coğrafyacılar “yer duygusu” kavramı üzerine odaklanmışlardır (Christou, 2006: 33). Yer duygusu, çevreye olan duygusal bağı ifade etmektedir. Gündelik hayatın kişisel ve toplumsal deneyiminde ortaya çıkmaktadır. Mekâna doğru olan kişisel yönelimdir. Yani bir kişinin mekânı algılama ve ona karşı duyduğu his biçimidir (Hummon, 1992: 262). Bu Tuan'ın “yer sevgisi” olarak tanımladığı şeydir. Ona göre insan gerçekliğin nesnel ve öznel dünyalarını yorumlamaktadır (Christou, 2006: 35). Yer/uzam ve mekân arasındaki farkın ortaya konulması gerektiğini savunan Tuan (2001: 3)'a göre mekânı yer/uzamdan farklı kılan şey ona duyulan aidiyettir. Mekân aynı zamanda güvende olma hissi sunmaktadır (Christou, 2006: 33). Yer ise mekâna göre oldukça soyut bir kavramdır ve hareketi içerirken, mekân ise bu hareketlilik içerisinde bir hareketsiz noktaya (dinlenme/duraklama) işaret eder. Söz konusu duraklama, yer duygusunun oluşmasına olanak sağlamaktadır (Tuan, 2001: 138).

İnsanların birlikte anlamlar üretmesi onların bir gruba olan aidiyetleri ile de ilişkilidir (Gustafson, 2001: 9). Bir yere olan bağlılık bireysel olabileceği gibi bir aileye, cemaate özgü yani kolektif ya da kültürel de olabilir (Low ve Altman, 1992: 6). Yere bağlılığın kültürel tanımına göre, insanlar yer/uzamı kültürel olarak anlamlı ve ortak semboller aracılığıyla deneyimlerler ve yer/uzamı bir mekâna dönüştürürler (Low, 1992: 166). Hummon (1992: 262-263), yer duygusunun “cemaat duygusu” ile oluştuğunu savunmaktadır. Cemaat duygusunun üç farklı biçimi olan tatmin, aidiyet ve kimlik aynı zamanda yer duygusunun da farklılaşmasına neden olmaktadır. İnsanlar üyeleri oldukları cemaate özgü bakış açılarına bağlı olarak, kök salma, yabancılaşma ve yersizlik gibi farklı yer duygularına sahiptirler. Bu çalışma kapsamında “kök salma” duygusu ön planda olduğu için sadece bu kavram üzerinde durulması yeterli görülmüştür.

Mekânların hem kolektif hem de bireysel deneyimi bağlılık, benzerlik ve yakınlık duygularını beraberinde getirir. Bu, özel mekânda diğerlerini tanımayı ve diğerleri tarafından tanınır olmayı deneyimlemek demektir. Söz konusu bağlılık mekâna kök salmamızı sağlamaktadır (Relph, 1976: 37). Kök salma sayesinde insanların gündelik rutinleri otomatik olarak gerçekleşmektedir, çünkü çevre artık bilinir bir çevre olmuştur. Kök salma ne kadar fazla zaman geçirilirse o kadar çok güçlüdür (Seamon, 1979: 79-80). Kök salma duygusu insanların yaşadıkları çevreye olan bağı

kuvvetlendirmektedir. Gündelik kök salma ve ideolojik kök salma şeklinde iki tür kök salma duygusu bulunmaktadır. İdeolojik kök salmada tatmin, aidiyet ve yuvaya ilişkin derin duygular bulunmaktadır ve bu duygulara cemaat ile bilinçli kimliklenme eşlik etmektedir. Gündelik kök salmada bireylerin cemaatleriyle olan özdeşleşmeleri bilinçli değildir ve onların yuva duygusu ve aidiyeti, cemaat hayatının biyografik ve yerel imgelerinden oluşmaktadır (Hummon, 1992: 263-265). Gündelik hayat içerisinde geliştirilen ilişkiler dolayısıyla insanlar yaşadıkları mekâna kök salmaktadırlar. İdeolojik kök salmada ise o mekâna ilişkin kimliğin idealleştirilmesi söz konusudur: Kentli olmanın idealize edilmesinde olduğu gibi.

İnsan etrafındaki fiziksel çevrenin farkına varır, onu kavrar. Herhangi bir yer için böyle bir kavrayış söz konusu değildir. Bu bilinçli bir şekilde yapılan kavrayışı duygusal değerlendirme takip eder. Her birey mekânlara, nesnelere ve alanlara güçlü aidiyet duygusu deneyimler: “Aile evi”, “benim favori koltuğum”, “eski mahalle”, “New York ve Londra benim kentlerim”, “benim en sevdiğim odam” gibi cümleler kurarar (Proshansky, 1978: 157-158). Bu tanımlama bizi “kendileme” kavramına götürmektedir. Kendileme kavramı 1960’lardan bu yana kent sosyologları ve çevre psikologları tarafından mekânın kendilenmesi bağlamında kullanılmaktadır (Göregenli, 2010: 123). Kendileme, bir mekânı kendinin kılmak, onu kontrol etme, anlamlandırma, kullanım yetkisine sahip olmaktır. İnsanlar bir nesne ya da yere karşı psikolojik, toplumsal ve kültürel bir bağ kuruyorsa onu kendisinin kılıyor demektir (Werner vd., 1985: 5). Mekânı kendileme onun üzerinde otorite kurma, denetim ve güç sahibi olmak anlamına gelmektedir (Bilgin, 2013: 133). Cresswell (2008: 1), “benim mekâna uğramak ister misin? (Would you like to come round to my place?)” soru cümlesinden yola çıkarak, bu cümledeki benim “mekânım” kavramının bir kişi ve belli bir yer arasındaki bağlantıyı ifade ettiğini belirtmektedir. Burada bir kendileme söz konusudur. Mesela bir yatak odasında yatak, çalışma masası, dolap bulunur. Ancak duvarına asılan posterlerle, kitaplığa konan kitaplarla ve tercih edilen mobilyaların tarzı ile o odayı kendimize ait kılarız, kendimizden bir şeyler ekleriz ona. Böylece bu yeri mekâna dönüştürürüz, “benim mekânım” olur orası. Benim mekânım ifadesi burasının senin mekânın olmadığı anlamına gelmektedir. Yani ben ve sen başka mekânlara sahibizdir. Bu türden kullanımında mekân, mahrem bir anlam ifade etmektedir (Cresswell, 2008: 1-2). Öyleyse kendileme içeriye giriş ve çıkışların kontrol edilebilirliğine de bağlıdır; kişiye mahremiyetini koruma ve kontrol etme yetkisi vermektedir (Seamon, 1979: 81).

Ancak mekânın kamusal anlamları da vardır. Bir şehrin güzel olduğunu belirtmek ortak bir duyuyu ifade etmesi anlamında kamusaldır (Cresswell, 2008: 1). Bu anlamda kendileme sahiplenmekten farklıdır. Kente, mahalleye, sokaklara sahip olmak mümkün değildir, ancak bu mekânlara kendimizden bir şeyler katmamız mümkündür (Göregenli, 2010: 124). Bir bina, yapı ya da anıta sahip olabiliriz, ama bir sit alanı, meydan ve sokağın mülkiyetine sahip olmasak da onları kendimizin kılabiliriz. Çünkü bu mekânlar, orada oturanların yaşantılarını yansıtır, onların öykülerini anlatırlar (Lefebvre, 2014: 183-184). Kendileme süreci zamana göre de değişmektedir;

her yaş grubunda farklılaşmaktadır. Bununla birlikte, zamana göre mekâna yüklenen anlamlar, mekânın fiziksel yapısı, toplumsal ve kültürel değerlerin değişmesiyle de kendileme süreci değişmektedir (Werner vd., 1985: 5-6). Buradan hareketle, kendilemenin kimlik ve benliğin oluşumunda etkili olduğu görülmektedir. Mekânla kurulan ilişki ve anlamlandırma çerçevesinde oluşturulan kendileme bize bir kimlik, dolayısıyla varlık sunmaktadır (Göregenli, 2010: 124). Böylesi kimlik yerleri psikolojik ve sembolik birikim yerleridir (Bilgin, 2013: 99): “Kişiselleştirilmiş, kendilenmiş, tanıdık kılınmış, benlik imajımıza eklenmiş ve ‘benim’ dediğimiz eşyaları kapsarlar.”

Görüldüğü üzere yere bağlılık, yer duygusu, cemaat duygusu, kök salma ve kendileme kavramları, aidiyet ve kimliğin nasıl oluştuğunu ifade etme noktasında benzer tanımlamalara sahiplerdir. Birbirini tamamlayan hatta birbirlerinin yerlerine kullanabilecek kadar benzeyen söz konusu kavramlar insan ile mekân arasındaki ilişkinin analizinde önemli araçlar olarak belirmektedir. Mekân çalışmaları içerisinde mekâna duyulan aidiyetle birlikte, inşa edilen bireysel ve kolektif kimlik önemli bir konu olarak ortaya çıkmaktadır. Kişinin mekân dolayısıyla kendi benliğini inşa etmesinin yanında mekânın da bir kimliği olduğu fikri “yer kimliği” kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır.

#### **1.2.2.2. Mekân ve Kimlik İlişkisi**

Bireyler yaşam alanlarını özelleştirerek, farklılaştırarak ve mekânsallaştırarak onları “yer kimliği”ne dönüştürürler (Bilgin, 2013: 99). Yer kimliği mekâna olan duygusal bağ ile anlaşılabilir (Bernardo ve Palma-Oliveira, 2012: 36). Yer kimliği kavramı Proshansky (1978) tarafından geliştirilmiştir. O, insan-çevre ilişkisi çerçevesinde mekânın bireyin kimliklenmesi üzerindeki etkilerine odaklanmıştır. Mekânlar ve yer/uzamlar bireye fiziksel bir çevre sunmaktadır. Söz konusu fiziksel çevre “kendiliğin” oluşturulmasında etkili olan toplumsal ve kültürel etkilere uygun ortamı sağlamaktadır. Yer kimliği diğerleri gibi kişinin kim olduğunu, nerede olduğunu ve ne olduğunu ifade eder (Proshansky, 1978: 156-157). Bu anlamıyla yer kimliği, kimliğin fiziksel çevre aracılığıyla ifade edilmesi, kendi hafızamızın bir göstergesi, bireylerin çevrelerini düzenlemeleri arzusuyla ortaya çıkan psikolojik yapı, bireyin yaşadığı yer hakkındaki kavrayışın toplamıdır (Birol Akkurt, 2012: 64). Relph (1976: 48)’e göre mekânın üç unsuru (fiziki coğrafya, insan aktiviteleri ve mekâna yüklenen anlam) birbirleriyle karşılıklı ilişki halindedirler ve aralarındaki diyalektik ilişki yer kimliğinin oluşmasına neden olmaktadır. Yer kimliğinin mülkiyetle (ya da sahibi olma, sahiplenme ile) bir ilişkisi yoktur. Mülkiyetin kendisine ait olmadığı bir yeri insanlar sembolik olarak işaretleyebilir, anlamlarla donatabilir ve o yeri kendisinin kılıp ona hâkim olabilir, kendi kimliğini verebilir. Böylece bu yer benliğin somutlaştığı, kimliğin dışsallaştığı bir mekâna dönüşür: Yer kimliği artık kimlik yeri olmuştur (Bilgin, 2013: 134).

Relph, *Place and Placelessness* kitabındaki *On the Identity of Place* başlıklı bölümünde kimliğin gündelik hayatta ne kadar temel bir olgu olduğunu belirtmiş ve mekânın bireysel ve cemaate özgü imgelerini incelemiştir (Christou, 2006: 35). Ona göre, bir gruba olan aidiyet bir mekâna olan aidiyeti kuvvetlendirmektedir. Cemaat ve mekân arasındaki ilişki sayesinde kimlik oluşumu da gerçekleşmektedir. Bununla birlikte, kamuoyu oluşturucuları tarafından kurulan mekân kimlikleri ya da imgeleri de bulunmaktadır. Kitle iletişim araçları ya da pazarlamayla bu imgeler yayılmakta, oldukça yapay bir kimlik sunmaktadır; sembollere ve anlamlara dayanmamaktadır. Bunların yerine keyfi olarak oluşturulmuş streatiplere dayanmaktadır. Bunlar kitle kimlikleridir. Basit ve seçilmiş mekân kimlikleri sunmaktadırlar (Relph, 1976: 33-34, 58). Bu anlamda kimlik sadece bireysel, kişiler arası ya da toplumsal süreçlerle oluşmamakta, fiziksel çevre de kimliğin önemli bir unsuru olabilmektedir (Bernardo ve Palma-Oliveira, 2012: 36). Mekânlar dünyamızı ve mekânsal faaliyetlerimizi yönlendirdiğimiz merkezlerdir ve bu merkezler kişiye mekân kimliği kazandırmaktadır. Bu mekânlar insanların kendilerini buldukları yerlerdir (Seamon, 1979: 73). Bu kapsamda mekânlar kimliğin hem bir kaynağı hem de bir işaretidir (Gustafson, 2001: 9; Milligan, 1998: 4). Öyleyse mekân çok yönlüdür. Coğrafi, tarihi ve kültürel anlamda birçok kimliği ifade etmektedir; etnisite, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıfsal kimliklerimizle çakışmaktadır (Christou, 2006: 33). Augé (1995: 52)'nin antropolojik mekân olarak tanımladığı bu tür mekânların kimlik, ilişkiler ve tarih gibi üç ortak özelliği bulunmaktadır. Antropolojik mekân, doğum mekânı gibi, bireysel kimliği inşa etmekte; başkalarıyla paylaşılmakta ve insanlarla kurulan ilişki üzerinde gerçekleştirilmekte; atalar tarafından inşa edilen bir tarihselliğe sahip olmaktadır (Augé, 1995: 53-54). Mekânın bir metin olduğunu kabul eden düşünürler de kimlik üzerine çalışmalar yapmışlardır. Randviir (t.y.: 143)'e göre bir kente, ulusa ya da kültüre ait kimliğin oluşumunda mekânın ve onun göstergeler sisteminin önemli katkısı bulunmaktadır.

Massey (2001: 151) de çağımızın hareketliliği ve değişimine vurgu yaparak, mekânın anlamının bu hareketlilik ve değişim içinde kimliği koruma ve durağanlığı arzulamaya verilen bir yanıt olduğunu belirtmektedir. Yer duygusu, durağanlık ve sorunsuz bir kimlik sunmaktadır. Böyle bir durumda insanlar kendi özel mekânlarını korumak istemektedirler (Cresswell, 2008: 58). Bununla birlikte bir mekân, mutlak anlamda kusursuz ve tutarlı bir kimlik ile herkes tarafından paylaşılan tek bir yer duygusunun oluşmasını sağlamamaktadır. İnsanların sahip oldukları çoklu kimlikler onların mekânla kurdukları ilişkiyi etkilemektedir. Yuva olarak belirlenen mekânlar olacaktır elbette ama bunlar tek ve durağan değillerdir. Dolayısıyla bir mekânı belli bir cemaate ait kılmak yanlış bir algıdır. Çünkü cemaatler üyelerinin arasındaki ağlar sayesinde aynı mekânda bulunmasalar da yaşarlar ve içe kapalı cemaatlerin belli bir mekânda varlık göstermesi örnekleri oldukça azdır. Bu nedenle tek bir yer duygusunun olduğunu söylemek mümkün değildir. Bir mekânın homojen olması mümkün değildir. O mekânı paylaşan farklı kimliklerden (cinsiyet, yaş, sınıf, etnik grup, din, ulus gibi) insanların ona yükledikleri anlamları da değişecektir (Massey, 2001: 153-154, 152). Bernardo ve Palma-Oliveira (2012: 37) mekânı toplumsal bir olgu olarak kabul etmekle birlikte, mekânın sadece toplumsal anlamda belirlenmediğini ya da verili olmadığını,

mekânı kullananların etkileşimleri sonucu ortaya çıkan ortak anlamlandırma sürecinin de bir parçası olduğunu düşünmektedirler. Öyleyse kimlikler de zaman da mekân da sabit değildir. Mekânlar, farklı gruptan insanların karşılaştıkları ve toplumsal etkileşimde buldukları yerlerdir (Massey, 2001: 171). Bu durum, kimliğin de mekân gibi toplumsal olarak inşa edildiğini göstermektedir. Mekânlar sadece var olmazlar ancak her zaman ve sürekli olarak topluma hâkim olan kurumlar tarafından toplumsal olarak inşa edilirler. Bir mekân belli bir grubun hafızası ya da kimliğinin taşıyıcı olabilir, ancak bu kimlik ve hafızalar genellikle bir toplumsal düzen tarafından dayatılan kimlik ve hafızalardır (Cresswell, 2008: 52, 62). Paasi de “bölgesel kimlik” tanımını buradan yola çıkarak yapmaktadır. “Bölgesel kimlik”, bölgelerin kurumsallaşmasını sağlayan sürecin yorumlanması, bölgesel sınırların, sembolizmin ve kurumların üretilmesini içeren bir süreçtir. Bölgesel kimlikler toplumsal ve kültürel pratikler, söylem ve eylem biçimi olarak var olurlar. Siyasetçiler, sermayedarlar ya da gazeteciler bölgesel kimlik üzerine söylem üretirler. Mekânsal temsiller ve sınırlar/toplumsal ayrımların üretilmesi ve yeniden üretilmesi sürecinde toplumsal aktörler farklı bir konumda bulunmaktadır (Paasi, 2003: 477-481). Bununla birlikte küresel ilişkiler aynı zamanda mekânın karakterini, onun “kimliğini” de belirlemektedir. Geçmişte olduğu gibi bugün de mekânlar diğer mekânlarla karşılıklı bağıntılıdır (Massey, 1995: 186).

İktidar ilişkileri, kültür, toplumsal ilişkiler/kimlikler ile bireysel ve kolektif anlamlandırma yoluyla da olsa aslında insanlar benliklerini inşa ederken dünyayı, dünyayı inşa ederken de benliklerini inşa etmektedirler. Söz konusu benlik, kimliğin inşası olarak ortaya çıkmaktadır. Kimlik, kendisini ötekilerden farklılaştıran aynılık ve teklik konusunda ısrar etmektedir. Bu anlamıyla kimlik hem bireysel olarak hem de kendisini ait hissettiği kültüre göre şekillenmektedir. Kimlik de mekân ve mekâna yüklenen anlamlar gibi toplumsal olarak inşa edilmekte, toplum tarafından onaylanmaktadır. Kimlik mekânın inşasında olduğu gibi bir süreçtir, hiçbir zaman tamamlanmaz ve bir temsildir, kimlik temsili de kimliğin bizatihi inşasıdır (Relph, 1976: 45-56; Schick, 2000: 17). Kimlik inşa süreci ya da kimliklenme gündelik hayatın içinde kolektif ortak yer/uzamlarda gerçekleşmektedir ve düşüncelerin, eylemlerin ve deneyimlerin etkileşimi ile oluşmaktadır (Christou, 2006: 44).

Goffman (2014b)’a göre aktör kendi rolünü sergilerken seyircilerle girdiği etkileşim ve oyununu sergilediği sahne ile birlikte benliğini inşa etmektedir. İnsanlar birbirleriyle girdikleri etkileşim esnasında rollerini sergiledikleri sahnedeki bütün nesnelere (aksesuarlar ve dekor) anlam yüklerler. Aynı zamanda sahnedeki dekor ve aksesuarlar da performansları etkilerler. Öyleyse hem sahne (aynı zamanda fiziksel olarak şehir plancıları ya da mimarlar tarafından inşa edilmektedir) hem de performanslar toplumsal olarak inşa edilmektedirler (Milligan, 1998: 1-2). Ona göre, aktör toplumsal statüsüne göre bir kostüm giymekte ve performans sergilemektedir. Goffman gibi Schick (2000: 18) de kimliğin icra edilmesini kimliğin inşa edilmesi olarak kabul etmektedir, ancak sahnelenecek oyunu seçen ve konuşmaları belirleyen dışsal bir güç, bir asıl-benlik

öngörmemektedir. Bu bağlamda mekân kimliğin performansının sergilendiği yerdir ve mekânın kendisi de bir performanstır (Christou, 2006: 33).

Gündelik hayat denildiğinde beden, kendilik, kişi, kimlik ve özne kavramları tartışılmaya başlanır. Söz konusu kavramlar sayesinde de “özne”nin toplumsal bir çevre içerisinde değerlendirilebilmesi sağlanmaktadır. Öznenin toplumsal kurallar, yasaklamalar ve cezalar tarafından oluşturulması ile diğer taraftan bireylerin duyguları, düşünceleri ve eylemleri olduğu fikri çatışma yaratmaktadır. Aslında ayrı ayrı değil iki yaklaşımında bir arada değerlendirilmesi gerekmektedir. Beden, kendilik, kimlik ve öznellik belli yapılar içerisinde yönlendirilmektedir ya da oluşturulmaktadır. Eylemlilik ise zaman ve uzamda gerçekleşmektedir. Yani bireyler zaman ve uzam içerisinde eylemektedirler: Konumlanırlar, hareket ederler, karşılaşırlar, yorumlarlar, hissederler, olurlar ve yaparlar. Bu anlamıyla özneler pasif alıcılar değil, dönüştürme gücüne sahip birer faildirler (Pile ve Thrift, 1995a: 2-3). Bununla birlikte, mekânsal analizler genellikle bedeni görmezden gelir. Çünkü öznel beden ile nesnel beden düalizmini ve tabii ki beden-uzamın maddi ve temsili yönleri arasındaki ayrımı bir türlü çözemezler. “Bedenleştirilmiş yer/uzam” kavramı ise bu birbirinden ayrılmış olan kavramları bir araya getirmektedir. Beden hem fiziksel hem de biyolojik bir varlıktır, yaşanmış deneyimdir, eylemin merkezindedir. Tüm bu yönleriyle birlikte beden dünyada konuşmanın ve eylemenin lokasyonudur. İnsan varlığı bedene sahiptir ve gündelik hayat ise bedensel varoluşlarla doludur. Beden biyolojik olmakla birlikte toplumsal ve kültürel (Low ve Lawrence-Zúñiga, 2007: 2-3).

Özne kendi nesnel dünyasından (ev ya da şehir olabilir) ayrı düşünülemez. Çünkü özne kendisini ancak bu mekânda bulabilir (Pile ve Thrift, 1995b: 345). Bedenlerimiz ve kendilik duygumuz nerede yer edinmişsek orayla etkileşim halindedir (Probyn, 2003: 290). Özne bedensel olarak “içeride” olandır ve nesnel “gerçek dünya” ise “dışarı”dır. Kendiliğin beden ve onun çevresi ile olan ilişkisinin bu temsili ilksel mekânsal ayrışmayı ortaya koymaktadır: Özel/kamusal, Medeni olan/doğal olan, içeridekiler/dışarıdakiler gibi. Özne aynadaki imge gibidir, görülen kısımdır. Bu aynadaki imge bir kimlik gibidir ve öznenin gerçekte sahip olamadıklarını yansıtır. Bu nedenle özne onu kendisinin kılar (Shields, 1988: 376). Öznellik verili değildir, bir süreç ve üretimdir ve bu üretimde mekânların yeri merkezi bir öneme sahiptir. Yani içerisinde yaşadığımız yer ve mekân bizi üretmektedir (Probyn, 2003: 294). Öyleyse dış dünya onun öznelliğinin kurucusudur ve aynı zamanda özne kendi dünyasının kurulmasında aktif bir faildir. Bu anlamıyla ev, sokaklar ve kentin kendisi öznenin mekânını inşa etmesinin anlamını içermektedir. Bu mekân aynı anda gerçek, hayali ve semboliktir (Pile ve Thrift, 1995b: 345). Özne’nin kendi mekânını inşa etmesinde biriktirmiş olduğu hatıraları ve mekâna ilişkin kolektif anlatıların etkisi de oldukça önemlidir.



### 1.2.2.3. Mekân Anlatıları, Hafıza ve Mitler

Anlatı, kimliğin kurulması ve korunmasında önemli bir yere sahiptir. Birey dünyada sahip olduğu yerin ve zamanın öyküsünü hem kendisine hem de başkalarına anlam taşıyıcı olan kimlik aracılığıyla aktarabilmektedir. Kimlik, ötekinin de inşasına bağlı olduğu için, bireyin kim olduğuna dair anlattığı öyküler aslında kim olmadığına dair söylemiş olduklarıdır (Schick, 2000: 19). Bu anlamıyla kimliğin inşasında anlatının önemli bir yeri bulunmaktadır. Kendilik anlatıları ve kendilik duygusu ait olunan mekân tarafından inşa edilmektedir (Christou, 2006: 32). Bununla birlikte, anlatı mekân deneyimlerini düzenlemekte ve mekân bilincinin oluşmasını da sağlamaktadır. Anlatı yoluyla ifade edilen yer insanileşmekte, dolayısıyla mekânsallaşmakta ve anlatı da mekânsal varoluşu sağlayabildiği ölçüde tam anlamını kazanmaktadır (Schick, 2000: 25).

Anlatılar, ailelerin ve bireylerin mahrem alanlarına dairdir, özeldir ve bize geçmişte var olan ama şuan mevcut olmayanlardan haber verir, onları görünür kılar (de Certeau, 2008: 206-207) ve hatıralar “Ben/Biz”i “bura”ya bağlar. Öyleyse zaman ile varoluş arasındaki ilişki, belleğin mekânla olan ilişkisinde yine ortaya çıkmaktadır. Bu anlamıyla zaman soyut değildir artık, o bellekteki şeyler aracılığıyla cisimleşmektedir (Urry, 1999: 17). Evler, odalar vb. gibi mekânlar, sadece hatıraları değil unutulmaları da içinde barındıran bilinçdışına yerleşmiş haldedir. Yani anılar ve biz bir mekâna yerleşirken, mekânlar da hatıralar ve unutulmalar sayesinde insanın ruhuna, içine yerleşmektedir. Hayal gücü ve hafıza, mekânı anlamak için birlikte bir işlevi yerine getirmektedir (Bachelard, 2013: 30-46).

Milligan (1998: 2) da, yere bağlılığın unsurlarından biri olan “etkileşimci geçmiş” kavramını açıklarken hatıraların önemine vurgu yapmaktadır. Etkileşimci geçmiş, mekânda gerçekleştirilen geçmiş deneyimleri yani “hatıraları” içerir. Etkileşimci geçmiş yoluyla bir mekânda biriktirilen geçmiş deneyimler eski mekâna olan bağlılığı artırmaktadır. Söz konusu etkileşimci geçmiş karşılıklı olarak paylaşılan bir geçmiştir ve orada ortak deneyimler biriktirilmektedir (Milligan, 1998: 12-14). Geçmişe dönüp orada izler aramızın nedeni ise, tamamen kendilik ve kimlik duygusu ile alakalıdır (Tuan, 2001: 186). “Ben”in hatırladıkları mekân sayesinde bellekte canlı kalabilmektedir. Bu nedenle “Ben” her zaman kendisini ait hissettiği mekânlarda dolanmaktadır (Aslanoğlu, 2000: 226). Kendisini ait hissettiği mekânları hatırlatan arkadaşları, akrabaları, ataları, yetenekleri ve bilgisi benliğin geçmişle ilişki kurmasını sağlamaktadır (Tuan, 2001: 187). Bu nedenle sürekli oralara ve o ilişkilere geri dönmeye çalışmaktadır. Bir bakıma bunların hepsi rüyalar ve fantazmaların arzulanları imajlardır. Çünkü varoluşun anahtarını sunmaktadırlar (Aslanoğlu, 2000: 227-228).

Benjamin (1979) *One Way Street and Other Writings*'de kenti insanların anılarını biriktirdikleri bellek ve kültürel semboller deposu olarak tanımlamaktadır. Geçmişin izlerini sürebildiğimiz eski kentsel yapılar ise, mekâna ruh katmakta oldukları için cansız nesnelere

ziyade birer aktördürler, çünkü anlatı üretmektedirler. Ancak günümüzde zamanın plançıları bu “vahşi” olarak kodlanan mekânları ehlileştirir, onları restore eder ve şimdiki zamana uygun hale getirirler. Bu türden restore edilen mekânlar da geçmiş ile şimdiki zaman arasındaki geçitlerdir. Ne kadar değiştirilirse değiştirilsinler her zaman geçmişten izler taşıyacak oldukları için tekdüzeliğin değil çoğulluğun mekânı olarak karşımıza çıkmaktadırlar (de Certeau ve Giard, 2015: 166-168). Öyleyse mekânlar da eşyalar gibi geçmiş ile bugün arasında bir köprü oluşturmakta ve toplumsal bellek etrafında kimliklerin, aidiyetlerin oluşmasını sağlamaktadırlar (Bilgin, 2013: 137). Geçmiş birçok şekilde mekânlarda en azından bir tını/yankı olarak mevcuttur. Bir mekânın (sokaklar, apartmanlar) isimlendirilmesinde olduğu gibi kelimeler, dil, isimler önem kazanır burada ve geçmiş insanların hatıralarında, bilinçli ya da bilinçsizce kurgulanan hikâyelerinde cisimleşir (Massey, 1995: 186-187). Mekânlara verilen özel adlar onların belli bir kimlik grubuna ait olduğunu ya da buyrukları gösterir. Bu nedenle yürüyüş esnasında bireyler bazı mekânlardan geçmekten ya da bulunmaktan sakınırlar, bir diğerinden geçmeyi yeğlerler (de Certeau, 2008: 202).

Geçmişin mekânsallaştırılması anlam inşasıyla ilişkilidir: Mekân dilsiz ve hareketsizdir, ancak geçmişten izler taşıdığı ölçüde anlamlar ve sembollerle yüklüdür (Bilgin, 2013: 137). Hatıralar başkalarıyla birlikte yaşandıkları için hafızanın toplumsal olarak inşa edildiği kabul edilmektedir ve hafıza bir gruba ait olduğu müddetçe varlığını korumaktadır (Halbwachs, 1997: 52-55). Toplumsal olarak inşa edilen hafızaların da müzeler, anıtlar gibi hafıza mekânları aracılığıyla yaratıldığı görülmektedir (Cresswell, 2008: 85). Hafıza mekânları ya da tarihsel yerlerin varlığı bir gruba olan aitliği canlı tutmaktadır, çünkü kolektif hafızanın devamlılığını sağlayan öykülerin taşıyıcısıdır. Mekânın sembolik anlamı orada gerçekleştirilen ritüellerle hissedilebilmektedir (Bilgin, 2013: 138-139). Söz konusu ritüeller zaman ve mekâna bağımlıdır, bu nedenle bir mekânda cisimleşirler. Böylece hafıza mekânları inşa edilir (Nora, 2006: 9). Kutlamalar, anmalar ya da protesto eylemlerinin sürekli olarak bilinen tarihte özel yerlerde tekrarlanması (Connerton, 1999: 72; Bilgin, 2013: 141) o yeri anlamlı kılmakta ve onu mekânsallaştırmaktadır.

Aslında geçmişteki hatıralar, eşyalar ve mekânlar dolayısıyla bir araya getirilirken eski bugünde yeniden kurulmaktadır (Aslanoğlu, 2000: 228-229). Çünkü geçmiş hafızada aynen olduğu gibi saklanmamakta, yaşanılan anın ihtiyaçlarına göre şekillenmekte ve hatırlanarak sürekli yeniden inşa edilmektedir (Özyürek, 2001: 8; Connerton, 1999: 9). Yaşanılan dünyayı geçmişteki olaylarla birlikte deneyimleme durumu hafızanın bir kurgu olduğunu, başka bir ifadeyle hatırlama ediminin sonradan anlatı ya da hikâyeye haline getirilmiş olaylara dayandığını göstermektedir (Sancar, 2007: 43). Bu nedenle hafıza aracılığıyla bize ulaşan geçmiş hiçbir zaman şimdinin gerisinde değildir, şimdinin içindedir, geleceğe anlam kazandırmaktadır (Urry, 1999: 18) ve hatta şimdiye ilişkin bir şeyler aktarmaktadır (Neyzi ve Darıcı, 2013: 12). Öyleyse geçmiş şuanın oluşmasına yardım eder. Aynı şekilde şuan da geçmişi yaratır. Bu nedenle mekânı zamandan, coğrafyayı tarihten ayırmak mümkün değildir (Massey, 1995: 187).

Bununla birlikte, mekânı düzenleyen ve yeri mekâna çeviren efsaneleşmiş “mekân anlatıları” uzam icat etmeye yarayan kurgulardır (de Certeau, 2008: 205-206). Söz konusu anlatılar sosyo-kültürel pratik/söylemin bir parçası haline gelirler ve bölünmeleri ve dışlamaları sağlamak için kullanılırlar. Bu durum, anlatılar ve pratiklerin mekânları ürettiği ve yeniden ürettiği fikrini getirmektedir. Bu anlamda iktidar-bilgi ilişkileri ve kategorileştirme/temsiliyet politikaları kapsamında mekânlara anlam atfedilmektedir (Paasi, 2003: 480). Bunun için yaratılan mitler önemli bir yere sahiptir. Mitler ve imgeler cemaatin sembolik inşasına yaramaktadır ve içsel olarak oluşturulmuş hikâyelerden oluşmaktadır (Shields, 1988: 370). Mitler, grup halindeki bireyler için önemli role sahiptir, çünkü grubu uhrevi bir güce bağlar. Birey bu mitler sayesinde kendisini grupla özdeşleştirir ve grup da kozmosla bütünleşir. Kozmos içerisinde grubun bulunduğu bir mitsel alanı vardır. Başka bir ifadeyle, bireyler sadece bir gruba değil özel bir yer olan bu mekâna da bağlılık hissederler. Böylece her bir birey kozmos içindeki konumunu bilir. Mitler aracılığıyla grup mekânı sembolik anlamlarla yüklenir. Aynı zamanda söz konusu semboller taşıyan bu mekân (kent, kasaba, ev) bireye kimlik sunmaktadır. İnşa edilmiş çevrenin bireyi kolektif toplumsal sisteme bağladığı görülmektedir. Mitler bireyler, grup, yuva-mekân ve kozmos arasındaki bağı kuvvetlendirmektedir (Duncan, 1985: 137-147).

Yi-Fu Tuan (2001: 85-88) iki tür mitsel mekân tanımlamaktadır: Deneyim yoluyla bilinen, pragmatik bilginin kusurlu alanı olan mekân ve toplumsal pratiklerin yer aldığı anlatılar yoluyla efsaneleştirilmiş mekân. İlkinde gündelik deneyimlerimizle hayal ettiğimiz dağın ardındaki mitsel mekân söz konudur. İkincisi ise dünya görüşü ya da kozmoloji gibi daha geniş bir hayali barındırmaktadır. Gerçeğin karşıtı olarak mit, tam bir bilginin olmadığı durumlardan beslenmekte ve böylesi mitik mekânların varlığı karmaşık inanç sistemlerinin de devamlılığını sağlamaktadır (dünyadaki cennet gibi).

Duygusal anlamda bağlanılan kent de mitleştirilir. Bir kent tüm duyularla kavranır (koklayarak, işiterek, dokunarak, izleyerek, tadına bakarak) ve arzu nesnesine dönüşür. Tam da bu noktada hayali ve kurgusal bir kent imajı oluşturulur: Kent yüceltilir ve mitleştirilir (Bilgin, 2013: 132). Jestler (taktik) ve anlatılar (dilbilim) çerçevesinde kentsel mitler yaratılmaktadır. Söz konusu jestler ve anlatılar iktidar ilişkileri ile de ilgilidir ve gerçek anıların yerine hayali anıları yerleştirir, onları yok kılar. Siyasi iktidar, kentçi teknokratları ve medya aracılığıyla söz konusu anlatıları oluşturmakta ve yaymaktadır. Hâlbuki kenti kullanan aktörlerce deneyimlenen anılar ve oluşturulan anlatılar gerçekliği yaratmaktadır. Bunlar bir kent tarihi ile birlikte var olabilirler (de Certeau ve Giard, 2015: 173-174). Mitleştirilen kent, en özel anlamıyla onu deneyimleyen kullanıcıları tarafından bir mekâna, aynı zamanda kendilerini güvende hissettikleri bir yuvaya dönüşebilmektedir.

#### 1.2.2.4. Kendini “Yuva”da Hissetmek

Mekân anlatıları, insanların mekân bilincini içeren, yaşadıkları yerlere anlamlar yükleyerek mekânsallaştırmalarını sağlayan anlatılardır. Burada sadece söylem değil praxis (gezmek, yer değiştirmek) de önemlidir (Schick, 2000: 25). Çünkü anlatı aynı zamanda yolculuk anlatısıdır: Bir yerden bir yere, bir zamandan başka bir zamana gidilirken oluşur. Bir anlatının oluşabilmesi harekete bağlıdır (de Certeau, 2008: 214-215). Tuan (2001: 12)’a göre mekân içinde ikamet edilen bir nesnedir, yer/uzam ise hareket imkânı tanır. Bu hareket bir nesneye, mekâna doğrudur ya da ondan kaçmak, çekilmek şeklindedir. Mekânlar arasındaki bu mesafelerde yapılan yolculuk onları birbirine bağlar ya da birbirinden ayırır. İnsanın bulunduğu konum onun ötekilere olan mesafesini belli eder (Bilgin, 2013: 133). Dünyamızı ve mekânsal faaliyetlerimizi yönlendirdiğimiz merkezler olarak mekânlar, evden uzağa yapılan kısa seyahatler boyunca inşa edilirler (Seamon, 1979: 73). İnsanın geziye çıktıktan sonra dönebileceği bir ev arzusu onu “bura” olarak tanımladığı mekânı/mekânları inşa etmeye itmektedir (Schick, 2000: 23). “Bura”ya dönmek için her zaman dışsallaştırılmış olan “ora”ya ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle varlığın oluşabilmesi için oradan çıkmak ve buraya geri dönmek gerekir. Öyleyse varlık, sabitlenebileceği korunaklı bir yere ihtiyaç duymaktadır (Bachelard, 2013: 256-257). Bireyin kimliğini inşa ettiği tek bir mekân yoktur, kendisini temsil ettiğini düşündüğü çoklu mekânları sahiplenme söz konusudur. Öyleyse kimilerinin “bura” kimilerinin de “ora” olarak tanımlandığı bir mekânlar ağı dolayısıyla kurulan kimlik inşa sürecinden bahsedilebilir (Schick, 2000: 21-22).

Mekânların buldukları konumlar arasındaki mesafe aynı zamanda “biz” ve “onlar” arasındaki mesafenin oluşmasına da neden olmaktadır. Biz “bura”dayızdır, onlar ise “ora”dadır. İç grup ile dış grup arasındaki mesafenin anlamı kişiler arası yakınlık ve coğrafi uzaklık ile belirlenmektedir (Tuan, 2001: 50). Gündelikliği içinde buradaki yerde kişiler rutinlerini, hikâyelerini ve anlamlarını oluştururlar. Söz konusu yer, “içeride olma” duygusu hissettirir (Hummon, 1992: 258). Bir mekânın içinde olmak demek, kendini ona ait hissetmekle, onunla kimliklendirme ile alakalıdır. Ne kadar çok içeride olunursa o kadar çok mekâna ilişkin olan kimlik kuvvetlenir. İçerde olmanın en temel biçimi bilinçsizce sadece anlamları dolayısıyla deneyimlenen mekâna olan aidiyettir. İnsanlar kendi yuvalarında, kentlerinde, bölgelerinde yani çok iyi bildikleri, orada yaşayan insanları çok iyi tanıdıkları yerde bu duyguyu hisseder ve deneyimlerler. Relph söz konusu içeridelik duygusunu “varoluşsal içeridelik” olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu içeridelik bireysel olabileceği gibi aynı zamanda özneler arası olabilir. İçeridelik, mekân duygusunun özüdür. Mekân en özgün haliyle deneyimlenmektedir (Relph, 1976: 49, 55, 142). Relph burada bireysel bir içeridelik tanımı yapmaktadır. Ancak o da içeridelik deneyiminin, Hummon gibi, kültürel ya da cemaate özgü olabileceğini kabul etmektedir. Hummon (1992: 258), içeridelik duygusunun otobiyografik olduğu kadar fiziksel ve toplumsal olduğunu savunmaktadır. Ona göre, içeride olma duygusunu yaşatan yer çok iyi bilinen, cemaat hayatının geçtiği ve hatıraların yer aldığı bir

mekândır. Burada insanlar mekânın simgelediği sembollere derin bir bağlılık hissetmektedirler (Relph, 1976: 142).

Dışarı, içerisini tanımlamak için çok önemli bir role sahiptir (Cresswell, 2008: 102). Bura ile ora arasındaki sınır çizilirken şunu unutmamak gerekir: “Bura sadece ora olmayan değildir”, aynı zamanda “ora”nın tasarlandığı yerdir de. Dolayısıyla “bura”nın inşası “ora”nın varlığına bağlıdır (Schick, 2000: 23). Çünkü bir mekâna bağlanma başka bir mekâna karşı tepkisel konum almak ile ilişkilidir (Massey, 2001: 152). Bu anlamda “biz”in inşası dışarıda olanların inşasına bağlı olduğu gibi, dışlamaya karşı bir tepki olarak da içeride bir grup aidiyeti yaratılabilmektedir (Cresswell, 2008: 39). Öyleyse burası ve orası arasındaki ayırım aynı zamanda “ben” ile “öteki” arasındaki ayırma da işaret etmektedir (de Certeau, 2008: 195; Schick, 2000: vi). Ben ile öteki arasındaki sınırların belirlenmesi de benliğin ve kimliğin varlığını bir mekânla kuvvetlendirmeyi sağlamaktadır (Göregenli, 2010: 125). Bununla birlikte, burası (biz) aynı zamanda şüana tekabül etmektedir ve orası (onlar) ise her zaman ya geçmiştedir ya da gelecekte. Bu şekilde bu zamana ait olmayanlar, dışsallaştırılmaktadır (Tuan, 2001: 126-127).

İçerisi ve dışarı arasındaki ayırmadan yola çıkılacak olursa, içerisini imleyen yuva insanı anlamak için önemli bir analiz aracı olarak belirlemektedir (Bachelard, 2013: 29). Yuva bize en yakın olan yerdir ve deneyimimizin büyük bir çoğunluğu burada gerçekleşir (Cresswell, 2008: 24). Yuva, insanın bir an önce “huzura kavuşmak” için çekilmek istediği bir mekândır ve nereye giderse gitsin insan muhakkak evine, bu özel alana dönmeyi arzular (de Certeau ve Giard, 2015: 175; Göregenli, 2010: 123; Bachelard, 2013: 132). “Çünkü yuva, bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylediği gibi ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmozdur (Bachelard, 2013: 34, 37).” Kök saldığımız yuva güvenlik merkezimiz, bakımından sorumlu olduğumuz mekân, bizi dünyaya hazırlayan yerdir (Relph, 1976: 142). Yuva, samimi bir mekândır: Dokunarak ve koklayarak duyumsanan bütün mobilyaları ve içerikleriyle, binasıyla geçmişten gelen imgeleriyle insanları büyüler, kök salmasını ve aidiyetinin güçlenmesini sağlar (Tuan, 2001: 144; Cresswell, 2008: 24). Bu anlamıyla yuva, içinde yaşanan alelade bir ev değildir, anlamlarla yüklü bir mekândır (Relph, 1976: 39). Zamanla içeridelik deneyimi sunan yuva korunaklı bir merkezdir, kutsaldır, kesinlik ve sabitliğin mekânıdır (Dovey, 1985: 36-37). Bu anlamıyla yuva, evden ayrılmaktadır.

Ev ve yuva arasındaki fark kavramsal yer/uzam ile yaşanan mekân arasındaki farkla benzerdir. Konut mekânı olarak ev, hiçbir zaman yuvanın taşıdığı anlamı ve deneyimi karşılayamaz. Ev bir nesne, çevrenin bir bölümü olsa da yuva, insanlar ve çevreleri arasındaki ilişki türü olarak belirlemektedir. Yani insanların konutlarıyla kurdukları duygusal ve anlamla yüklü bir ilişki ve bağlıdır bu. Yuva aynı zamanda bedensel olarak deneyimlenen yaşanan mekândır (Dovey, 1985: 34-35). Öyleyse yuva sadece, insanların günlük ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde geometrik olarak hesaplanıp inşa edilen bir fiziksel yer değildir; aynı zamanda yaşanan, algılanan ve duygusal, ekonomik ve toplumsal olarak anlamlandırılan bir mekândır (Göregenli, 2010: 122;

Rpoport, 1985: 255). Birincil mekân haline gelen yuva, fiziksel dünyayla ilişki kurmamızı sağlayan varoluşun ilk mekânıdır da (Göregenli, 2010: 123). Yuva olarak imlenen coğrafi bir mekân durağanlık, nostalji ve güvenlik sağladığı gerekçesiyle kimlikle ilişkilendirilebileceği düşünülmektedir (Massey, 2001: 167).

Mekâna ilişkin hayaller, Varlığın ikamet ettiği yuvaya benliğin yüklediği anlamları ve bu anlamlar dolayısıyla da benliği gösteren bir araçtır (Bachelard, 2013: 35-39). Öyleyse yuva bireye bir kimlik sunmaktadır, çünkü nereye ait olduğunu göstermektedir. Yuva hem bireysel hem de kolektif kimliğin inşa edilmesini sağlar. Yuva olarak tanımlanan mekân kimliği şekillendirirken aynı zamanda insanlar ona kimlik duygusu da katmaktadır (Dovey, 1985: 40-41). Bachelard (2013: 123) insanın varoluşunun ilk dünyası olduğunu söylediği yuvanın aynı zamanda kişinin kabuğu, kılıfı olduğunu da belirtmektedir. Burada kişinin ikamet ettiği yerin şeklini aldığını anlatmak istemektedir. Öyleyse yuva, orada ikamet eden kişinin kimliğini yansıtmaktadır, onun ta kendisidir. Çünkü yuvanın sahibinin gündelik hayatını nasıl organize ettiğini gösterir ve böylece yuva, sahibinin hayat anlatısı hakkında bilgi verir. Bu mekânda kişisel tarih ve tercihlere ilişkin sembollerin içinde hem geçmiş hem de gelecek gizlidir (de Certeau ve Giard, 2015: 176; Göregenli, 2010: 125, 127). Söz konusu tercihler ve evin organizasyonu kişisel tercihleri yansıttığı kadar kültürel özellikler de sergilemektedir. Tüm toplumlarda toplumsal normlar ve kurallar evlerin nasıl kullanılması, ne zaman girilip ne zaman çıkılması gerektiğini, uyuma ve yemek saatlerini vs. belirlemektedir (Werner vd., 1985: 3-4). Bu anlamıyla evde gerçekleştirilen ritüeller ve pratikler aynı zamanda o evi paylaşanların sosyokültürel özelliklerini de yansıtmaktadır (Dovey, 1985: 38).

Evdeki eşyalar da bu sürece yardım ederler. Çünkü eşyalar geçmiş, bugünü ve geleceği birbirine bağlarlar: Geçmiş deneyimleri ve anıları temsil eder, onları sürekli kılar; şimdiki zamanda mekânı şekillendirir, işaret noktaları ve eylem araçları sağlar, onu anlamlandırır; gelecek olarak da eylem olanaklarını tahmin etmemizi kolaylaştırır. En önemlisi, eşyalar “beni” temsil eder, onaylar ve pekiştirirler (Bilgin, 2013: 100). Bu anlamıyla ev içinde kullanılacak eşyalardan, evin mimari yapısına kadar yapılan tercihler önemlidir. Çünkü mobilyalar ve hatıralar kimlik ve statü göstergesi olarak büyük bir role sahiptir ve mekânı sahiplenmeyi kolaylaştırır (Rpoport, 1985: 274-277). Eşyalar mekân değişikliğinde de eski mekânı yeni mekâna bağlar ve yeni mekânın bilindik kılınmasına, ona alışılmasına yardımcı olurlar. Böylece yeni mekânın da herhangi bir yer olmaktan çıkarılması, bir yuva kılınması sağlanır (Bilgin, 2013: 102). Bu şekilde anlatı başka yere ve başka bir zamana taşınmaktadır. Bu mekânda biriktirilen anılar eşyalar aracılığıyla sahipleri ile birlikte yolculuk ettiklerinden sıcak yuva belleklerde canlılığını korumaktadır (de Certeau ve Giard, 2015: 179). Öyleyse kimlik bu mekânda geçmişle ilişkili olarak oluşmaktadır (Dovey, 1985: 42). Geçmiş hatıralar evi yuvaya dönüştürür. Bu eşyalarda cisimleşmiş olan hatıralar gelecek kuşaklarla iletişimi sağlamanın bir yoludur (Rpoport, 1985: 277). Belleği canlı tutan ise, Bachelard (2013: 36)’a göre hayaller, hülyalardır. Onlar sayesinde yaşanan tüm evler, birbirinin içine geçerek yeni bir form alır, ancak eski ev hayallerde donmuş bir şekilde bulunmaktadır. Bu hayaller sayesinde eski ev

yeniden yaşanabilmektedir (Bachelard, 2013: 36). Yuva aynı zamanda gelecekle de ilişkilidir. Bir güvenlik merkezi, sahip olunan bölge ve özgürlük mekânı olarak yuva bugün (deneyimler) ve gelecek (hayaller) arasındaki etkileşimle kimliğin oluşmasını sağlamaktadır (Dovey, 1985: 43).

Relph “nostalji” kavramını yuva özlemi anlamında kullanmaktadır. Nostalji mekâna olan bağlılık/aidiyeti anlamak için önemli bir kavram olarak belirlemektedir. Kendimizi adadığımız mekânlar hayatımızın merkezini oluşturabilirler, ancak bazen baskı altında ve sınırlandırılmış hissettirebilir. Varlık duygusunun sıkı sıkıya bağlı olduğu böyle can sıkıcı mekânlar sahneler, rutinler ve semboller aracılığıyla bizi boğabilirler. Bunlar Henri Lefebvre’nin ifadesiyle gündelik hayat mekânlarıdır. İnsanlar böyle mekânlardan zaman zaman kaçmak isterler. Ancak kaçtıkları anda nostaljik özlem duymaya başlarlar ya da melankoliye yakalanırlar (Relph, 1976: 41-42). Sığınılan yer ise, yuva olarak benimsenen kişisel mekândır. Kişisel mekân, bireyin başkalarıyla arasına mesafe koyma tercihini ifade etmektedir ve yabancıya oraya girmesi bireyin iznine tabidir (Aiello ve Thompson, 1980: 113-114). Kişisel mekân, bedenin her istediğini başkalarından sakınmaksızın gerçekleştirebildiği bir kapalı yuva, mahrem alandır: Toplumsal beden üzerindeki baskı dışarıda bırakılmıştır. Mahrem alana izinsiz girişler ise, kullanıcı tarafından bir tecavüz olarak algılanmakta (de Certeau ve Giard, 2015: 177), soygun, sürgün, taşınma gibi olaylar bir saldırı olarak kabul edilmektedir (Bilgin, 2013: 134).

Günümüz toplumunda kentsel hareketlilik içinde hatıraların biriktirildiği “yuva”dan toplumsal ilişkilerin daha zayıf olduğu “toplu konutlar”a geçildiği ve hatta içinde geçirilen zamanın azaldığı bu konutlarda kendileme süreçlerinin zayıfladığı görülmektedir. Buna rağmen yine de insanlar yaşadıkları mekânı öyle ya da böyle kendilemenin yolunu bulmaktadırlar (Göregenli, 2010: 126). Bununla birlikte, bir mekânın korunaklı bir yuva olarak tanımlanmasının nedeni küreselleşen dünyada kapitalist ekonomik ilişkilerin, mekânı birbirinin benzeri şekilde yeniden üretmesinden kaynaklanmaktadır. Üstelik teknolojik gelişmeler sayesinde dünyanın bir ucu ile kolayca kurulan iletişim zaman-mekân sıkışmasına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Mekân özgüllüğünü yitirmiştir. İnsanlar birbirine benzeyen bu mekânlarda gezinirken bir yandan da kendisini evinden uzaklaşmış gibi hissetmemektedir. Bir zaman-mekândan diğer zaman-mekâna kolayca geçilebilen bu zamanda yersiz-yurtsuzluk duygusu belirlemektedir. Bu durum aradaki sınırların muğlaklaştığını göstermektedir, çünkü öteki artık dışarıda değil tam da kendilenen mekânın içindedir. Bu nedenle yuva olarak imlenen mekânın sınırlarının korunması mümkün değildir. Buna rağmen yuva olarak işaretlenen mekânın yerel düzeyde bir yer duygusu olarak belirlediği durumlarla da karşılaşmaktadır (Massey, 2001: 157-166). Üstelik ev, oda gibi kapalı mekânların dışında kamusal alanların da bir yuvaya dönüştürüldüğü örnekler mevcuttur. Bireylerin mikro ve makro düzeyde mekânsal kimliklerini önceledikleri ve bu küresel dünyada kendilerine korunaklı bir yuva inşa edebildikleri görülmektedir. Bu durum yersiz-yurtsuzluk duygusu yaratan birbirinin benzeri yerlerin varlığıyla paralel gitmektedir. Birinin varlığı diğerinin yok olduğu anlamına gelmemektedir.

### 1.2.2.5. Kamusal-Özel Alanların Yuva Olarak İnşası

Genellikle ev ve çalışma mekânları olarak somutlaşan kimlik yerleri, kahvehane, çay ocağı, kafe, dernek, sokak, mahalle, kasaba, kent gibi kamusal-özel alanlar olarak da belirebilirler. Söz konusu kimlik yerleri benliği yansıtan işaretlerle doludur ve bir yuva olarak benimsenebilirler (Bilgin, 2013: 99; Dovey, 1985: 36). Mahalle, köy, kasaba, kent, ev gibi mekânların analizi dünyayı görmenin, tanımanın ve anlamının bir yoludur. Dünyanın mekânlardan oluştuğu düşünüldüğünde insan ile mekân arasında bir bağ ve ilişki olduğu, dünyanın anlam ve deneyimden oluştuğu görülebilir (Cresswell, 2008: 11). “Yuvada olma duygusu”nun hissedildiği bu türden kamusal ama özel mekânlar (ve ev gibi özel mekânlar) sayesinde tanıdık ile yabancı, içerisi ile dışarı arasındaki ayrım yapılabilmektedir. İçerisi güvenli bir ortam sunarken dışarı her zaman tehlikeli olarak imlenmekte (Göregenli, 2010: 119) ve varlığının barınağı olarak kendilene mahalle, sokak, bakkal, komşular ile temas korunaklı duvarlar örerek, insanın içini rahatlatmaktadır (Bachelard, 2013: 35).

Bir kamusal alan olan mahalle, tanıdık bir hal aldığı ölçüde özel alanın unsurlarını taşımaya başlayabilir, çünkü mahalle kentsel uzamın en bilindik parçalarından biridir. Orada herkes birbirini tanımakta, birbirine yakın hissetmektedir ve kimliğin saptandığı yerdir. Mahalle, özel alan (ev/içerisi/bilinen) ile kamusal alan (kentsel alan/dışarı/bilinmeyen) arasındaki sınır, geçiş çizgisi, bir eşiktir. Evi ile olan bağı nedeniyle evinin bulunduğu mahallede yürüyerek yer değiştirirken kullanıcı o mahalleyi de anlamlı kılmakta onu mekânsallaştırmaktadır. Mahalle içerisinin uzantısı, evin genişlemiş halidir ve içerisi ile dışarısının arasında bulunarak kişisel ve toplumsal diyalektiğinin ara yolu olarak belirlemektedir (Mayol, 2015: 32-35). Mahalle mahrem mekânın (yuva) bir uzantısı olarak belirlemektedir. Aktör, evde giyilen kostüm ile dışarı çıkıp, bakkala gidebilmektedir. Ancak mahalle sınırlarını aşması gerektiğinde kostümünü çıkarmalıdır (Goffman, 2014b: 125). Mahallenin mahrem ile anonim olan arasındaki geçiş yeri olmasını sağlayan da yine ne mahrem ne de anonim olan komşudur (Mayol, 2015: 36). Kentsel alandaki gündelik hayat içerisinde komşular artık akrabaların yerini almıştır. Birçok sorunun çözümünde yardımcı olabilen komşular (Göregenli, 2010: 119), aynı zamanda beden normlarına göre disipline edilmesini de kontrol eden mekanizmalara dönüşebilmektedirler. Mahallede rastlantısal olarak karşılaşılan komşularla girilen etkileşimde mahallenin normlarına göre davranmak zorunda kalınmakta, çünkü bedenin hareketlerini kontrol eden bu normlara uygun davranmamak bir takım kazançları elde edememekle sonuçlanmaktadır. Söz konusu uygunluk, kamusal yüzün simgesel yönetimidir. Böylece aktör hem başkaları tarafından algılanabilmekte ve fakat baskıya da boyun eğmektedir. Öyleyse beden toplumsal kabul için klişe davranışlar sergilemektedir (Mayol, 2015: 38-41).

Bu anlamıyla mahalle Goffman’ın kavramlarından yola çıkılacak olursa sahne arkası ile sahne arkasını vitrin bölgesine bağlayan koridor olarak belirlemektedir. Goffman (2014b: 112-113) bir “arka bölge”den bahsetmektedir. Sahneye çıkmadan önce aktörün kostümlerini ve kişisel



vitrinini düzenlediği ve kendisini rahatlatılabildiği (hatta belki kendisi olabildiği) bir “sahne arkası”dır bu bölge. Söz konusu arka bölgeyi sahneye bağlayan ve bir panelle seyircinin görüş açısından ayrılmış bir koridor bulunmaktadır. Koridor sınır görevi görmektedir. Arka bölgeyi ev, koridoru mahalle, sahneyi de kentsel kamusal alan olarak yorumlamak mümkündür. Kentsel kamusal alanın performansın sergilendiği sahnenin dışında kalan alanı ise, “dışarı”dır. Birçok arka bölge ve vitrin bölgesi duvarlarla ayrılmaktadır. Duvarın ardında kalanlar ya da düzenin bir parçası olamayanlar dışarıdakiler olarak belirlemektedir (Goffman, 2014b: 132). İçerisi olarak imlenen mahalle aracılığıyla mekân toplumsal olarak algılanır ve öznenin geçmişinde, belleğinde, tarihinde önemli bir yer kaplar. Böylece kentsel mekânın kullanıcısı olan özne söz konusu kamusal mekânı özelleştirerek, onu hem yeniden üretmekte hem de kendisine mal etmektedir (Mayol, 2015: 36-37).

Bu anlamıyla kentler de (özellikle memleket) bir yuva olarak samimi mekân özelliğine sahiptir. Çocukluğun geçtiği bu mekân, geçmişten izler taşımaktadır ve anlamlarla yüklüdür. Gerçek hayat burası olarak imlenen ev, mahalle, memleket, yaşanan kenttir (Tuan, 2001: 145). Kenti kendimizin kılmak, onu ötekilerin kentinden, yaşam alanından farklılaştırmak anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla kent de bir yuva, kendimizi rahat hissettiğimiz bir mekân haline gelebilmektedir. Kent, ona kendi anlamlarını katan sakinleri aracılığıyla sembolik anlamda işaretlenmekte ve böylece kent yeniden inşa edilmektedir (Bilgin, 2013: 130-131). Her kent farklı özelliklerle işaretlenmiştir. Bu işaretler aynı zamanda failer tarafından farklı anlamlar da içerebilmektedir. Kentin kullanıcıları farklı anlamlar yükledikleri bu kenti birlikte inşa etmektedirler.

Her ne kadar kentin farklı mekânları, farklı aidiyetleri oluştursa da kentin kendisi de bir yer kimliği olabilmektedir. “Kentler de insan açısından kelimenin dolu anlamında bir yaşam alanıdır. Yerleştiğimiz, demir atıp kök saldığımız, bağlandığımız, evcilleştirdiğimiz, aşına kıldığımız bir yaşam alanı (Bilgin, 2013: 130).” Kentsel yer kimliğinde ise insanlar kentin yaşam standartlarına ayak uydururlar ve kalabalık bir yolda yürümek, kalabalık içinde yemek yemek gibi kent yaşam tarzına uygun davranışlar sergilerler (Proshansky, 1978: 161). Kentler de coğrafi sınırları belli fiziksel birer nesne değil, kültür, tarih, inanç, siyaset, değer yargıları ile harmanlanmış canlı varlıklardır. Kentlere kişiler tarafından atfedilen anlamlar (Schick, 2000: vi) ve bu anlamlar dolayısıyla bireyin kentsel yer kimlikleri de farklılaşmaktadır (Proshansky, 1978: 163). Kent, kimliklerin de mekânsallaştığı bir yerdir (Bilgin, 2013: 145). Kentteki bazı mekânlar sınıfsal aidiyeti gösterebileceği gibi yaşa ya da cinsiyete dayalı aidiyetleri de oluşturabilir. Bu anlamda girmeyi istemediğimiz ve bulunmaktan hoşnut olduğumuz mahalleler bulunmaktadır (Mayol, 2015: 73-74).

Sonuç olarak, gençlik ve mekâna ilişkin teorilerin ve farklı yaklaşımların tartışıldığı bu bölümden hareketle, çalışmada söz konusu bilimsel yaklaşımların birbirlerini tamamladıkları kabul

edilmekte ve gençlik ile mekân kavramları bu yaklaşımların bir sentezi şeklinde tanımlanmaktadır. Her ne kadar gençlik biyolojik, mekân da geometrik bir kategori gibi görünse de aslında toplumsal birer olgu oldukları üzerine vurgu yapılmaktadır. Bu anlamda, 15-24 yaş arasındaki bireylerin gençlik kategorisinde sayıldığı evrensel tanım kabul edilmekte, aynı zamanda bu yaş aralığının dışında erken ve uzayan gençliklerin de yaşanabileceği varsayılmaktadır. Öyleyse modern zamanlarda keşfedilen bir olgu olarak gençlik, çocukluk ve yetişkinlik arasında yer alan bir geçiş dönemi olmakla birlikte, toplumsal normların öğrenildiği, gençlerin hem yetişkinliğe hazırlandıkları hem de kendi kimliklerini inşa ettikleri bir toplumsallaşma sürecidir. Gençlik yetişkinler tarafından kurgulanan ve ona roller yüklenen bir kurgu olmaktan ziyade, toplumsal normları dönüştürebilme kapasitesine sahip aktörlerden oluşmaktadır. Söz konusu aktörler ise, birbirinden farklı gençlik deneyimlerine sahiptirler. Bu nedenle homojen bir gençlik tanımı yapmak mümkün değildir. Kuşaktan kuşağa farklılık gösteren gençlikler, aynı zamanda kendi içerisinde de kültüre, mekâna, toplumsal cinsiyete, statülere, sınıflara vs. göre farklılaşmaktadır. Bu nedenle tek bir gençlikten değil farklı gençliklerden bahsetmek gerekmektedir.

Gençlik daha çok kentte görünür olan bir toplumsal kategoridir. Çalışma, kent merkezini deneyimleyen gençlerin kenti aidiyet mekânına nasıl dönüştürdüğü üzerine odaklanmaktadır. Bu anlamda gençliğin yanında mekân, çalışma için önemli bir kavram olarak belirlemektedir. Coğrafyacılara tarafından literatüre kazandırılan mekânın, insan ilişkileri ve toplumsallıkların analizi ile anlaşılır kılınabileceği kabul edilmektedir. Bu anlamda mekânın, hem üretim tarzına dayalı iktidar ilişkilerinin hem de özne-aktörler arasındaki etkileşimin hâkim olduğu toplumsallıklar tarafından sürekli yeniden inşa edildiği varsayılmaktadır. Bu tek taraflı bir süreç değildir. Toplumsallıkların ve etkileşimin oluşabilmesi de mekâna bağlıdır. Mekân ve birey ile mekân ve toplumsallıklar arasında karşılıklı birbirini inşa etme süreci söz konusudur. Bu süreç ise, gündelik hayatın mekânına ve kültüre göre farklılaşmaktadır. Mekân aynı zamanda varlıkla da ilişkilidir. Kişiler benliklerini bir mekân dolayısıyla inşa edebilmekte ya da mekâna kendinden bir parça katabilmektedir. Var olmanın fark edildiği bu mekân, aynı zamanda bir aidiyet unsuru haline gelebilmektedir. Bu anlamda bir yerin mekânsallaştırılması ile bireysel ve kolektif kimliğin inşası arasında bir ilişki bulunmaktadır.

Kullanıcıları tarafından ortak anlamlarla süslenen kent bireysel ve kolektif bir şekilde deneyimlenmekte, bu anlamıyla kişiye bireysel ve kolektif bir kimlik kazandırmaktadır. Yuva olarak imlenen ve uzun yıllar ikamet edilen kent onu deneyimleyen aktörlerine güvenli, korunaklı, rahat bir çevre sunmaktadır. Trabzon kenti de kendisine özgü tarihi, kültürü, inançları, değer yargıları, doğası, insanları ve Trabzonspor'u ile orada yaşayanların benlik inşalarında önemli bir yere sahiptir. Trabzonluluk bu anlamda önemli bir araştırma nesnesi olarak belirlemektedir. Bundan sonraki bölüm Trabzon'da yaşayan gençlerin Trabzonluluğu ve Trabzonluluğun da kendi benliklerini karşılıklı olarak nasıl inşa ettiğini analiz etmeye çalışan araştırmanın metodolojisine ayrılmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

#### 2.1. Nitel ve Nicel Araştırma

Sosyoloji, toplumdaki objektif (toplumsal belirleyenlerin nicel analizi) ve sübjektif (grup ya da bireylerin yüklediği) anlamın bilimi olarak nitelendirilebilir. Öyleyse sosyoloji ampirik verilerden (saha araştırmalarından) ve teorik sorulardan beslenen bir bilimdir. Anket (nicel), mülakat ve gözlem (nitel) yöntemlerinin her biri sosyolojik bir araştırma için ayrı ayrı kullanılabilirdiği gibi, aynı anda da kullanılabilir (de Singly, 2010: 20-23). Nitel ve nicel araştırma yöntemleri sosyal bilimlerde iki ayrı yaklaşımı oluşturmaktadır. İkisi arasındaki temel fark, nicel yöntemin toplumsal olguyu istatistiki açıdan açıklamaya, nitel yöntemin ise toplumsal olguların özelliklerini yorumlamaya çalışmasıdır. Bu anlamıyla aslında doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit eden pozitivist yaklaşım ile yorumsamacı yaklaşım arasındaki farka değinilmiş olmaktadır (Kümbetoğlu, 2012: 23-24). Sosyal bilimciler her iki yaklaşımın belli tekniklerle (anket, deney, mülakat, odak grup görüşmesi, doküman inceleme gibi) analiz ettiği verileri (matematiksel modeller, istatistiki tablolar ve grafikler, haritalar, etnografik anlatım, tarihsel yazım, tarihsel anlatı, film, fotoğraf, hayat hikâyeleri, biyografik ve otobiyografik malzemeler vb.) kullanarak toplumsal gerçekliği anlamaya çalışmaktadırlar (Becker, 2016: 24). Her bir yöntemsel yaklaşımın güçlü ve kuvvetli yönleri bulunmakta ve biri diğerinin zayıf yönlerini telafi edebilmektedir (Cresswell, 2014). Bu yöntemler arasında bir hiyerarşi söz konusu değildir.

Bu çalışmada, toplumsal bir olgu olarak ele alınacak olan Trabzonlu gençlerin gençliğe ve Trabzonluluğa atfettikleri anlam ile söz konusu olguların kültürel ve siyasal boyutları sosyolojik bakış açısıyla açıklanmaya çalışılacaktır. Söz konusu amaç çerçevesinde anket, mülakat ve doküman inceleme gibi birden fazla bilimsel araştırma tekniği kullanılmıştır. Öncelikle gençlik ve mekân aidiyeti konusunda teori ve literatüre ilişkin yapılan okumalar ile dört Trabzonlu gençle gerçekleştirilen sohbetin ardından anket soruları hazırlanmış ve uygulanmıştır. Daha sonra derinlemesine mülakatlar için gerekli olan hazırlıklar anket uygulanarak deneyimlenen araştırma sahasının verdiği ipuçları doğrultusunda yapılmış ve görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Son aşamada ise, gençlerin aktif bir şekilde kullandıkları sosyal medya ve Youtube gibi fotoğraf ve video paylaşım kanalları gözlemlenmiştir. Sonuç olarak hem nitel hem de nicel veriler elde edilerek analize tabi tutulmuştur. Temelde nitel araştırma yöntemlerinin kullanıldığı yorumsamacı yaklaşım

benimsenmiş ve derinlemesine mülakatlar ile görsel, işitsel ve yazılı dokümanların incelenmesi sonucunda elde edilen veriler, kapalı uçlu sorulardan oluşan anket uygulamasıyla da desteklenmiştir. Çalışma boyunca kullanılacak olan nicel veriler saha araştırmasının tamamlayıcısı olarak değerlendirilmektedir.

### **2.1.1. Nitel Araştırma**

Çalışma Trabzon'da yaşayan gençlerin deneyimledikleri kente ve o kenti biçimlendiren tarihsel, toplumsal, coğrafi, siyasal vb. özelliklerine yükledikleri anlamı ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Bu kapsamda nitel anlamda toplanan veriler önem arz etmektedir. Bu çalışmada iki farklı nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İlki farklı demografik özelliklere sahip gençlerle yapılan derinlemesine mülakatlar; ikincisi ise görsel, işitsel ve yazılı dokümanların incelenmesidir. Bu bölümde kullanılan yöntemler açıklanmadan önce yorumsamacı yaklaşımın sosyal bilimlerdeki yerine değinilecektir. Daha sonra, kullanılan derinlemesine mülakat ve doküman inceleme tekniği ile bu tekniklerle elde edilen verilerin nasıl analiz edildiği ve hangi örneklem grubuna uygulandığı açıklanacaktır.

#### **2.1.1.1. Yorumsamacı Yaklaşım (Hermenötik)**

Etnometodoloji, gündelik hayatın içinde aktörlerin birbirleriyle kurdukları ilişkileri hangi metod ve prosedürlerle gerçekleştirdiklerini analiz etmektedir. Söz konusu metodlar ve prosedürler (etnometotlar) bir toplumun ya da toplumsal grubun üyeleri tarafından paylaşılmaktadır (Coulon, 2015: 10). Gerçekte etnometodoloji insanların toplumsal bir olguya yükledikleri anlamları açıklamaya çalışmaktadır. Sosyal bilimlerde “anlama” üzerinden bilimsel yöntemler geliştirmeye çalışan teorisyenlerin katkıları etnometodolojinin gelişimi açısından oldukça önemlidir. Hermenötik yaklaşımın anlaşılması, etnometodolojinin açıklanmasında yardımcı olmaktadır. Hermenötik, sosyal bilimlerde hâkim olan ve anlamdan ziyade açıklamaya odaklanan pozitivist düşünceye bir başkaldırı olarak nitelendirilebilir. İnsan eylemini ve eylemin motivasyonunu anlamayı hedefleyen hermenötik bu anlamıyla doğa bilimleri metodlarından ayrılmaktadır (Bauman, 2017: 15). Anlamaya yönelik ilgi ilkin, sosyal bilimlerin insanların yaşantılarını incelemesi gerektiğini savunan, felsefeci ve tarihçi olan Wilhelm Dilthey ile başlamıştır. Max Weber de bu görüşe katılmış ve sosyoloğun ötekini davranışlarına göre hareket eden toplumsal aktörlerin eylemleri ve niyetleri ile aktörün kendi eylemine atfettiği öznel anlamı anlaşılır kılmaya çalışması, yorumlaması ve açıklaması gerektiğini savunmaktadır (Vergin, 2012: 172-174; Freund, 1968: 9; Aron, 2007: 503). Çünkü toplumsal aktörler güdülerinden olduğundan amaçlarına erişmek için eylemde bulunmaktadırlar. Bu nedenle toplumsal eylem açıklanmamalı ancak anlaşılır kılınmalıdır (Bauman, 2015: 246).

Weber toplumsal eylemin, belli bir kültürel ve tarihsel geçmişi olan toplumun üyelerinin oluşturduğu anlamlar dünyasının belirlediği öznel eylemlerden oluştuğunu söylemektedir. Bu anlamıyla toplumsal eylem hem içsel hem de dışsaldır. Bu nedenle sosyal bilimler anlama metodunu kullanmalıdır. Bireyin toplumdaki doğduğuna ya da kolektif bilinç dışında bireysel anlamların varlığının olmadığına inanan Emile Durkheim'dan farklı olarak Weber, kültürel değer yargılarının öznel boyutuyla ilgilenmiştir. Durkheim ise anlamdan ziyade bir toplumsal olgunun nedenlerini açıklama üzerinde durmaktadır (Aron, 2007: 341, 479, 503). Hâlbuki sosyolojinin görevi toplumsal olguları ve eylemleri yorumlamaktır (Bauman, 2015: 238). Talcott Parsons da insanların belli toplumsal kurallara göre (belli bir sisteme) hareket ettiklerini kabul etmekle birlikte, aynı zamanda insanların kendi güdülerine göre ve karşılıklı olarak eylemde bulduklarını savunmaktadır (Coulon, 2002: 6).

Eylemin anlamı ve bu anlamın yorumlanması durumu araştırmacının nesnelliğini tartışmalı hale getirmektedir. Weber'e göre araştırmacı da bir toplumun üyesidir ve toplumsal bir aktör olarak kendisini saran bu toplumdaki farklı bir şekilde hareket edemez, ancak toplumsal bir olguyu ele alırken olabildiğince nesnel olmalıdır (Ringer, 2003: 126). Weber "Aksiyolojik yansızlık" olarak tanımladığı araştırmacının nesnelliğini, ideolojik ve ahlaki anlamda tarafsız olma olarak belirlemektedir (Vergin, 2012: 242). Nesnel araştırmanın gerçekleşmesini sağlayan bir diğer unsur ise öznel anlamların ideal tiplere ayrılarak rasyonelleştirilmesidir (Bauman, 2017: 94). Bir diğer ifadeyle toplumsal eylemin öznel anlamının nesnel bilgisi sosyolog tarafından oluşturulmalıdır (Bauman, 2015: 247). Durkheim ise toplumsal bir olgunun bir araştırma nesnesi olarak tamamen dışarıdan sistematik gözlem ile analiz edilmesi gerektiğini savunmaktadır (Durkheim, 2010: 38; Aron, 2007: 300; Bauman, 2015: 244), çünkü ancak gözlem yolu ile toplumsal olguların sistematikliği keşfedilebilir (Kümbetoğlu, 2012: 17). Bu yaklaşımla araştırmacı toplumsal olguyu nesnel bir şekilde gözlemler ve toplumsal olgu öznenin farklı olarak araştırmacının incelemesine tabidir, pasif bir nesnedir (Bauman, 2015: 243). Toplumsal olgu, bireyin üzerinde baskı oluşturan ve birbirinin benzeri davranışlar sergilemelerini sağlayan her davranış biçimidir (Aron, 2007: 306). Söz konusu davranış biçimleri toplumsal çevreden kaynaklanmakta ve alışkanlıklar halini almaktadırlar. O toplumu oluşturan bireylerin kolektif inançları, eğilimleri ve pratiklerinden oluşmaktadır (Durkheim, 1894: 20). Öyleyse Durkheim'a göre birey, toplum tarafından belirlenen pasif bir alıcıdır. Durkheim'da pozitivist nesnelğin ağır bastığı görülmektedir. Ona göre, araştırmacı öznel yorumlarla ilgilenmekten kaçınmalıdır (Vergin, 2012: 238, 240). Durkheim pozitif bilimlerin araştırma tekniklerini kabul ederken, Weber ise, sosyolojinin doğa bilimlerinin yöntemlerini kullanmasına karşı bir çıkış göstermektedir (Bauman, 2015: 245). Böylece nesnelğin sadece pozitivist deneyler aracılığıyla sağlanabileceği yargısını yıkmaktadır, ancak rasyonellik olgusu yani insan eylemlerinin rasyonel olduğu öngörüsü dolayısıyla öznenin nesnel bir şekilde analiz edilebileceğini düşünmektedir (Bauman, 2017: 24).

Aynı çıkışı, pozitivism ile olan ilişkiyi sosyal bilimlerde ortadan kaldırmayı hedefleyen etnometodolojik yaklaşım da göstermektedir. Jack D. Douglas, Alfred Schutz, Harold Garfinkel ve Erving Goffman 1970'lerde söz konusu yaklaşımı akademik anlamda ortaya koymuşlardır (Vergin, 2012: 176). Etnometodoloji adı ilkin Garfinkel ile duyulmuştur (Bauman, 2017: 229). Öncesinde insan eylemleri ile toplumsal durumun sabit olduğu ve belli metotlarla keşfedilmeyi beklediği kabul edilirken, etnometodoloji ile birlikte sosyolojide yaklaşım değişimi yaşanmış ve insan eylemleri ile toplumsal olgu arasındaki ilişkinin kültüre ve farklı yorumlama biçimlerine göre değişken olduğu kabul edilmiştir (Coulon, 2002: 6). Hermenötik yaklaşım çerçevesinde Husserl ve Parsons gibi anlam dünyasının yorumuna vurgu yapan düşünürler “gerçek anlamın” aşkın bir öznellik ile ortaya çıktığını savunmaktadırlar. Anlamın, eylem ve deneyimin dünyasının dışında olduğu dile getirilmektedir. Heidegger'in fenomenolojisi ve Schutz'ün etnometodolojisi ile birlikte anlam ve anlama ediminin aşkın bir yerde ve dışarda değil, varoluşun ve deneyimin dünyasının tam da içinde olduğu ortaya konmuştur (Bauman, 2017: 25-26). Bu anlamıyla tam da gündelik hayat dünyasının, insan eylemlerinin ortaya çıkardığı anlamların yorumlanabileceği yegâne yeri olduğunu işaret etmişlerdir (Coulon, 2015: 13). Husserl, anlamı aşkın bir gerçekliğin ya da egonun (mesela filozofun) anlamı olarak ele alırken ya da insan varoluşunu analiz etmeyi reddederken, Schutz, Heidegger gibi, anlamın insan eyleminde aranması ve yorumlanması gerektiğini savunmaktadır. İnsan eylemi toplumsal normlar çerçevesinde dikte edilen ve sosyolog tarafından keşfedilmeyi bekleyen bir davranış, araştırma nesnesi değildir (Bauman, 2017: 232, 242).

Etnometodoloji “toplumsal olguların toplumsal sistem tarafından üretildiği ve bireyin toplumsallaşma süreci boyunca, toplumun denetimi altında kalarak, bu olguları içselleştirdikleri fikrine karşı çıkmaktadır (Vergin, 2012: 177).” Toplumsal aktörler olarak bireylerin de özne olarak eyledikleri ve toplumsal olguları etkileyebildikleri kabul edilmektedir. Burada aslında insan deneyimi de önem kazanmaktadır. Toplumsal deneyim, bir aktörün farklı toplumsal sistemlerden (bir toplum için tek bir evrensel toplumsal sistem yoktur) kaynaklanan eylemlerini yönetmeye çalışırken oluşmaktadır. Toplumsal deneyime sahip olan aktör ise, ne tamamen toplumsal sistemler tarafından oluşturulmakta ne de faydacı yaklaşımda olduğu gibi tamamen geleceği ön görebilecek kadar akılcıdır. Aktör, öznedir ve bu öznellik ile birlikte deneyimin bizatihi kendisi de öznel arası etkileşim esnasında üretilmekte ve yeniden üretilmektedir (Dubet, 1994: 91, 98, 103). Öyleyse sosyoloji için artık önemli olan toplumsal sistem analizlerinden ziyade, bireyin aktör olarak kabul edilmesi ve onun bulunduğu çevreyi nasıl algıladığı ve anlamlandırıldığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda toplumsal aktörlerin gündelik hayat pratikleri analiz edilmeli ve toplumsal olgulara ilişkin veriler buradan yola çıkılarak toplanmalıdır. Durkheim'da olduğu gibi toplumsal olgu sadece araştırmacının analizine tabi bir nesnel araştırma nesnesi, bir “şey” değildir, aynı zamanda öznel de içeren bir etkinliktir. Öyleyse etnometodoloji ile sosyoloji toplumdan yola çıkarak bireyleri değil, toplumsal aktörler olarak bireylerin öznel dünyalarından yola çıkıp toplumu anlaşılır kılmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda, sosyolog da anlama ve yorumlama yeteneğine

sahip olmalıdır (Vergin, 2012: 177-178). Etnometodoloji fenomenin kendisinin değil, fenomen dolayısıyla açığa çıkanların analiz edilmesidir (Bauman, 2017: 252).

Öyleyse topluma ve toplumsal olgulara, aktörlere dair olan soruların cevabı öncelikle gündelik hayat deneyimlerinden alınmaktadır. Toplumun üyesi olan aktörler, birbirleriyle girdikleri etkileşim yoluyla temsiller/anlatılar üretmektedirler. Howard S. Becker (2016: 25-27), söz konusu deneyimlerden ve temsiller/anlatılardan yola çıkarak sosyologların ve diğer sosyal bilimcilerin ürettikleri bilgiyi de “toplum hakkında temsiller” olarak tanımlamaktadır. Henri Lefebvre (2013: 27)’nin de belirttiği gibi gündelik hayatın bizatihi kendisi felsefi “bir nesne” haline gelmiştir. Gündelikliğin bir kesit olarak sunduğu hikâye, o toplumun hikâyesini yansıtmaktadır (Lefebvre, 2013: 12). Bu nedenle gündelik hayatın içindeki bir toplumsal olgunun analiz edilmesi önemlidir. Mekân gündelik hayatın içinde geçtiği bir araştırma nesnesidir ona göre. Schutz’e göre, gündelik hayatın deneyimi kişiden kişiye farklılaşsa da aynı rutini paylaşanların gözünde söz konusu deneyim birbirine benzer gibidir, özdeştir. Öyleyse her bir öznel deneyim birbirinden ayrıdır - çünkü insanların güdeleri ve hedefleri birbirinden farklıdır- ancak benziyormuş gibi görünür. Herkes aynı yere bakabilir ama aynı şekilde göremez. Bu bakış açısı farklılığıdır (yaşa, cinsiyete, statüye dayanabilir). Ortak bir dünyanın içinde ayrı ayrı özel ve biricik dünyalar bulunmaktadır, ancak bu dünyalar her bir birey tarafından ortak dünyaya uyarlanmaya ve farklılıklar bu şekilde aşılmaya çalışılmaktadır (Coulon, 2002: 8-9).

Sembolik etkileşimci yaklaşım da etnometodolojiye giden yaklaşım değişiminde etkili olmuştur. Katılımlı gözlem yöntemi ile birlikte sosyal bilimlerde hâkim olan pozitivist ve nicel araştırma yöntemlerini eleştirmiştir. Sembolik etkileşimcilere göre de, gündelik hayattaki etkileşimin deneyimlenmesi ve bu deneyimin gözlemlenmesi yoluyla sosyolojik bilgiye ulaşılabilmektedir (Coulon, 2002: 10). Peter L. Berger ve Thomas Luckmann gündelik hayatın fenomenolojik analizini yapmaktadır. Diğer etkileşimcilik teorisyenleri gibi onlar da birey ve bireyin öznelliğini ön plana çıkarmaktadırlar. Toplumsal gerçekliği anlamının yolunun bireyden geçtiğini düşünmektedirler. Bireyler gündelik hayatın gerçekliğini yorumlamakta oldukları için aslında gündelik hayatın bizatihi kendisi öznellik içermektedir. Bu da tam olarak sosyolojinin konusudur. Gündelik hayatın dünyası düşünceler ve eylemlerden oluşmaktadır. Her bir birey tarafından nesnelere atfedilen anlamlar nesnelleştirilmekte ve kişiler arası etkileşim ile ortak anlamlar dünyası yaratılmaktadır. Gündelik hayatın bu ortak anlamları öznel yorumlardan oluşmaktadır. Bu nedenle ortak anlamın gerçekliğini tanımlamak için söz konusu yorumlara bakmak gerekmektedir. Ortak anlam dünyası ise nesnel bir şekilde oluşturulmuş işaretler ve işaretler sisteminden oluşmaktadır (belli kuralları olan dil ya da dans etmek gibi) (Berger ve Luckmann, 1996: 70-75, 93). Söz konusu işaret ve sembollerin varlığı zaten sosyolojiyi, anlama olgusuna itmiştir. Sosyoloğun yaptığı şey, sembol ya da işaretin ne anlam ifade ettiğini bilenler ile bir fenomeni işaret eden sembol arasındaki etkileşim ve ilişkinin analizidir (Bauman, 2017: 273). Her bir birey, toplumsal deneyimi sayesinde düzenli bir şekilde eriştiği anlamlardan oluşan bir

koleksiyona sahiptir. Bu birikim jenerasyondan jenerasyona aktarılmaktadır ve bir yabancıнын ortak işaretlere yüklenmiş anlamları anlaması mümkün değildir (Berger ve Luckmann, 1996: 100). Bu mikrososyolojik yaklaşıma göre, semboller ve işaretler insan yapımıdır ve bu nedenle sosyolojinin anlama nesnelere dirler (Bauman, 2017: 274-275). İşaret ve semboller, yani nesnelere yüklenen anlamlar, kişiler arası etkileşim esnasında üretilirler ve yeniden üretilirler. Bu nedenle sabit değillerdir, geçici ve kırılındırlar; burada ve şuan da inşa edilirler (Coulon, 2002: 12). Öyleyse bir topluluğun anlam dünyasını anlaşılır kılmak, o topluluğun üyesi olan kişilerin eylemlerini gözlemlemek ve söylemlerini kaydetmek ile gerçekleşecektir (Bauman, 2017: 291).

Erving Goffman da sembolik etkileşimcilik yaklaşımını benimsemekte ve yine gündelik hayatın içinde gerçekleşen toplumsal fenomenleri anlamaya çalışmaktadır. Tiyatro metaforu ile sahne, dekor, aktör ve roller gibi kavramları kullanarak gündelik hayattaki etkileşimleri analiz etmekte, bu anlamda dramaturjik yaklaşımı benimsemektedir. Aktörler rollerini içinde buldukları dekora ve aktörün yaşı, cinsiyeti, üniforması, jestleri, mimikleri gibi belli anlamlarla yüklü işaretlere göre yerine getirmektedirler. Tüm bu tanımlamalar, bireyin mekanik bir şekilde davrandığını gösteriyor olabilir. Ancak öyle değildir; gündeliklik durumunda aktör, konumuna göre eylemektedir (Goffman, 1973: 29-36). Luce Giard'a göre, kent ve mahalleler dönüştükçe gündelik hayatın yeniden araştırılması ihtiyacı doğmuştur. Mikro düzeydeki gündelik davranışlar ve stratejiler anonim olanı daha açık bir şekilde ortaya koyabilmektedir (Giard, 2015: 23). Bu bağlamda gündelik hayatın sahnelendiği mekânlar da önem kazanmaktadır. Bu mekânlar mahalleler, sokaklar, meydanlar, kafeler, mağazalar gibi kamusal alanlar olabileceği gibi ev, oda gibi özel alanlar da olabilmektedir. Pierre Mayol, Luce Giard ve Michel de Certeau da işte özel alanı kamusal alana bağlayan ilişkiler, taktikler üzerinde çalışmaktadırlar. Gündelik hayatın kamusal alanında nezaket kurallarına katılma ya da onlardan kaçınma davranışlarıyla karşılaşmaktadır. Bu bağlamda gündelik hayat çalışmalarında ilk incelenen şey insan davranışlarıdır (Mayol, 2015: 30).

Gündelik hayat deneyimleri ve pratiklerinin bilimsel analiz yöntemi olan etnometodoloji, aktörler tarafından kavranan (refleksivite) gündelik hayat dilinin, hareketlerinin, eylemlerinin, kurallarının her birinin etkileşim esnasında yeniden üretildiğini dolayısıyla bağlama-gönderimli olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte bir topluluğun üyesi olduğu müddetçe aktör, uyum sağladığı çevreye dair anlamlar üretebilmektedir ve eyleminin anlamı başkaları tarafından anlaşılır ise (açıklanabilir ise) ortak toplumsal dünya oluşabilmektedir (Coulon, 2002: 23-43). Toplumu oluşturan üyelerin gündelik hayat pratiklerini yerine getirirken kullandıkları metotlar aktörlerin gündelik etkinliklerini *görünebilir, rasyonel ve rapor edilebilir*, başka bir ifadeyle *açıklanabilir kılınmaktadır*. Bu nedenle de söz konusu metotların incelenmesi gerekmektedir (Garfinkel, 2014: 7). Etnometodologlar doğrudan gözlem, katılımlı gözlem, mülakatlar, odak grup görüşmeleri, yaşam anlatıları, belgelerin incelenmesi, video kayıtların incelenmesi gibi teknikleri kullanır ve araştırma günlüğü tutarlar (Coulon, 2015: 63). Bu teknikler aracılığıyla aktörlerin gündelik pratikleri ile



konuşmalarının bağlama-gönderimli halleri ayıklanmaya çalışılır. Bağlama-gönderimli eylemler ve söylemlerin metotları birbirinden farklıdır. Onları anlaşılır kılmanın yolu ise, farklılıklarının göstergelerini analiz etmektedir. Bu göstergeler de işaretler, etiketler, semboller, amblemler, analogiler, anagramlar, minyatürler, taklitler, simülasyonlar aracılığıyla açığa çıkmaktadır (Garfinkel, 2014: 28, 52).

Bu bağlamda nitel araştırma yöntemi olan etnometodolojide araştırmaya konu olan gündelikliğin aktörlerinin anlatıları öne çıkmaktadır. Kişisel anlatılar, anlam inşasında kendiliğın sunulduğu önemli araçlardandır. Yaşam öyküleri bireysel kimliğin inşa edildiği yerdir (Christou, 2006: 42). Bu çalışma kapsamında da katılımcıların Trabzon kentine ait ürettikleri ve yeniden ürettikleri anlam, gündelik hayat deneyimleri ve kullandıkları metotlar ile bağlama-gönderimli söylemleri üzerinden yola çıkılarak anlaşılır kılınmaya çalışılmıştır. Bu anlamıyla Trabzon'da yaşayan gençlerin anlatıları ile sosyal medyada paylaştıkları fotoğraflar ve videoların analizleri çalışma için oldukça önemlidir.

#### **2.1.1.2. Derinlemesine Mülakat ve Doküman İnceleme**

Yukarıda bahsedildiği gibi bu çalışmada hem nitel hem de nicel veri toplama tekniklerinden faydalanılmıştır. Bu kapsamda derinlemesine mülakat, anket ve doküman inceleme (sosyal medya paylaşımları, fotoğraflar, videolar vb.) teknikleriyle saha araştırması gerçekleştirilmiştir. 2016 yılının Haziran-Eylül ayları arasında anket formu ve yarı yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. Nitel araştırma önceden belirlenmiş bir varsayımı daha önceden belirlenmiş pozitivist tekniklerle test etmeyi amaçlamamaktadır ve araştırma sahası esnasında toplumsal olgunun aktörlerini gözlemledikçe ve tanıdıkça varsayımlar oluşmaktadır (Kümbetoğlu, 2012: 37). Başka bir ifadeyle, nitel araştırmalarda hipotezler ile araştırmaya başlamak daha zor olduğundan, böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır (Yaman, 2016: 105). Bu çalışmada da, sahaya çıkmadan önce araştırmacı belli başlı sorulara yanıt arıyor olsa da, çalışmanın varsayımları saha gerçekleştirildikten sonra belirlenmiştir.

Nitel ve nicel araştırma yöntemlerini kullanarak, ampirik bulgular elde etmeyi amaçlayan çalışma kapsamında, kartopu yöntemiyle 15-28 yaş arasındaki 38 genç ile Trabzon'da 2017 yılının Şubat-Mayıs ayları arasında derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine mülakatlarda açık uçlu sorular sorulmakta, katılımcı dinlenmekte ve katılımcının cevapları kaydedilmektedir (Kümbetoğlu, 2012: 71). Bu yöntemle katılımcının duygu, düşünce ve bakış açısı hakkında derinlemesine bilgi edinilebilmektedir (Baş ve Akturan, 2013: 111). Böylece belli bir kültürün ya da altkültürün değerler, normlar, temsiller ve sembollerine ilişkin derinlemesine veriler elde edilebilmektedir, çünkü duygu ve anlam yüklü ifadeler, oldukça derin bir bilginin keşfedilmesini sağlayabilmektedir (Michelat, 1975: 230-231). Katılımcılar kendi deneyimlerinden bahsederlerken, üzerlerinde öznel bir etki bırakılmamaya özen gösterilmiştir. Bu nedenle de yarı

yapılandırılmış görüşme tekniği ile sorular sorulmuştur. Net, kesin, direkt, yönlendirici sorular yerine konu başlıklarının yer aldığı bir görüşme kılavuzu hazırlanmıştır (Giraud, 2010: 46-47). Görüşme kılavuzunun varlığı hem bahsedilmesi gereken konuların unutulmamasını hem de zamanın iyi kullanılmasını sağlamaktadır (Kümbetoğlu, 2012: 75).

Katılımcıların anlatımlarına göre mülakat seyir almıştır. Her bir katılımcının ilgisine göre temalar üzerine farklı sıralamalar izlenerek sohbet edilmiştir. Önemli olan, katılımcının özgürce ve uzunca kendi hikâyesini anlatabilmesidir. Otosansür uygulanması araştırmanın gidişatını olumsuz etkileyecektir (Giraud, 2010: 47). Katılımcı, uzunca deneyimlerinden bahsederken, araştırmacı sadece konunun dışına çıkılmaması noktasında müdahalede bulunmuştur. Bunun sağlanabilmesi katılımcının araştırmacıya karşı güven duymasına bağlıdır (Kümbetoğlu, 2012: 73). Tanıdıkları vasıtasıyla iletişim kurulan gençlerle güven sorunu yaşanmamıştır. Her bir katılımcı oldukça açık bir şekilde sorulara yanıt vermiştir. Kendilerini yanında rahat hissettikleri arkadaşlarıyla ya da kuzenleriyle gelen katılımcılar özellikle arkadaşlarının ya da kuzenlerinin desteğiyle açmayı unuttukları konulardan da mülakatın ilerleyen dakikalarında bahsetmişlerdir. Öte yandan, tüm görüşmelerin, katılımcıların da izniyle, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınabilmesi ve raporlanabilmesi sağlanmıştır.

Derinlemesine mülakatların gerçekleştirildiği esnada araştırmacı hem hızlı not tutmalı, konuşulanları dikkatle dinleyebilmeli hem de iyi bir gözlemci olmalıdır ki, katılımcının jest ve mimikleri ile ne anlatmak istediğini kavrayabilmelidir (Kümbetoğlu, 2012: 102-103). Ayrıca bu gözlemlerini not edebilmelidir. Tüm bunlar yapılırken, araştırmacı otoritesini kaybetmeden sohbetin arkadaşça ve sıcak bir şekilde yürütülmesini sağlamalıdır. İyi bir gözlemci olması beklenen araştırmacı, katılımcının rahatsız olacağı konuları da önceden kestirebilir ve daha uygun bir dille o konu hakkında görüşülmesini sağlayabilir. Bu araştırmada da katılımcıların siyasi, kültürel, ekonomik, yaş, cinsiyet vb. kriterlere göre olan farklılıkları dikkate alınarak (daha önceden yapılan telefon görüşmesi ya da sosyal medya hesaplarının incelenmesi ile elde edilen bilgilerle) mülakatlar sorunsuz bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Mülakatların büyük bir kısmı katılımcıların belirledikleri mekânlarda (kafe, restoran, çay ocağı, tercih edilen üniversite kantini, kayıt stüdyosu, çalıştıkları kuaför salonu gibi) gerçekleştirilmiştir. Bir kısmı da araştırmacının ofisinde yapılmıştır.

Hazırlanan yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakat formu yedi bölümden (tema) oluşmaktadır. Trabzon'u bir mekân olarak kabul eden bu çalışmada gençlerin gündelik hayatlarının en önemli parçası olan yaşadıkları ev, oda, mahalle ve etkileşimde buldukları aile üyeleri, arkadaşları, komşularına ilişkin anlam dünyaları birinci bölümün temalarını oluşturmaktadır. İkinci bölümde ev dışındaki gündelik hayat mekânları, yaşam tarzları, alışkanlıkları ve gençliği nasıl tanımladıklarına ilişkin veriler elde edilmesi planlanmaktadır. Üçüncü bölümde Trabzon yöresine ilişkin kültürel aktarımın gerçekleşip gerçekleşmediği, gençlerin yaşam kültürünü gündelik

hayatlarında ne kadar uyguladıkları üzerinden mülakat devam etmektedir. Dördüncü bölümde ise katılımcıların coğrafyaya olan aidiyetleri, tarihi mirasa ilişkin bilgi sahibi olup olmadıkları ve Trabzon'un gençler için ne anlam ifade ettiği tartışılmaktadır. Beşinci bölümde Trabzon'un olmazsa olmazlarından Trabzonspor Kulübü taraftarlığına ilişkin bir sohbet gerçekleştirilmektedir. Altıncı bölüm, Trabzonluluğa özgü siyasal kültürün gençler tarafından nasıl yeniden üretildiğine ilişkin sorulardan oluşmaktadır. Son bölüm ise katılımcının demografik bilgilerini içeren görüşme bilgi kartına ayrılmıştır. Yarı yapılandırılmış mülakat formu pilot çalışma ile katılımcıların öne çıkardıkları konular üzerinden her defasında güncellenmiş ve son halini almıştır.

İkincil veri kaynakları olarak kabul edilen dokümanların incelenmesi nitel araştırma yöntemlerinden biridir. Hem saha araştırması öncesinde sahaya ilişkin bilgi vermekte hem de araştırma esnasında katılımcıların anlatılarından elde edilen verilere destek niteliğinde olabilmektedir. Dokümanlar yazılı olabileceği gibi video, fotoğraf gibi görsel malzemelerden de oluşabilir (Kümbetoğlu, 2012: 145). Yazılı, işitsel ve görsel dokümanların incelenmesiyle araştırmanın sorunsalına ilişkin daha kapsamlı veriler elde edilebilmiştir. Farklı tekniklerin kullanılmasıyla araştırmanın geçerliliğinin de arttığını söylemek mümkündür (Baş ve Akturan, 2013: 117). Trabzon'un gençlerin aidiyet ve varoluş ihtiyacını nasıl karşıladığı anket ve mülakat dışında gençlerin sosyal medyadaki yazılı ve görsel paylaşımları dolayısıyla da analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu kapsamda Youtube kanalında paylaşılan klipler ve kısa skeçlerden oluşan videolar, söz konusu videoların altında yapılan yorumlar, taraftar gruplarının sosyal medya kanalları üzerinden yapmış oldukları yorumlar ve fotoğraf paylaşımlarının bir dökümü yapılmıştır. Yaklaşık dört aylık bir çalışma ile gençlerin Trabzonluluğa ilişkin paylaştıkları görsel ve yazılı materyaller toplanmıştır. Söz konusu dokümanlar Trabzon, futbol/Trabzonspor ve siyasal davranış (milliyetçi tutum) vb. temaları çerçevesinde analiz edilmiş ve yorumlanmıştır.

### **2.1.1.3. Derinlemesine Mülakat Katılımcıları**

Nitel araştırmalarda görüşmelerin uygulanacağı katılımcı sayısı oldukça azdır. Bu nedenle örneklemin rastlantısal olmayan yöntemlerle belirlenmesi daha uygundur. Araştırmacı genellemelere varmayı hedeflemediği için nitel araştırmalarda araştırmacı daha çok evreni temsil eden örnekleme değil, veri toplayabileceği (konuya ilişkin fikir sahibi olan kişilerle) katılımcı grupla ilgilenmektedir. Örneklem büyüklüğü ise, araştırmanın temalarına göre yeterli veriye ulaşıldığı düşünüldüğü ve verileri kendisini tekrar etme, yani doyum noktasına vardığı saha çalışmasının gerçekleştirildiği esnada belirlenmektedir (Kümbetoğlu, 2012: 96-98). Örneklem büyüklüğünün sahanın gidişatına göre, elde edilen verilerin doyum noktasına ulaşmasıyla belirlenmesi teorik örneklem yöntemidir. Bu çalışmada da derinlemesine mülakat yapılan örneklemin büyüklüğü teorik örneklem yöntemine göre belirlenmiştir. Araştırma esnasında katılımcılara ilkin tanıdıkları vasıtasıyla ulaşılmış, daha sonra kartopu yöntemi ile her bir

katılımcıdan yeni kişilerle görüşme gerçekleştirilmesi için aracı olması talep edilmiştir. Böylece 38 katılımcıya kartopu yöntemiyle ulaşılmıştır.

Görüşmeler yapılan Trabzonlu gençler, cinsiyet, yaş, eğitim durumu, gelir düzeyi, öğrenci/çalışan/işsiz olma, yaşadığı yer gibi değişkenleri göz önünde bulundurularak, farklı aidiyet ve siyasal yönelimleri olanlar arasından dengeli şekilde seçilmeye çalışılmıştır. Ankete nazaran daha az sayıdan oluşan örneklemin farklı toplumsal gruplar arasından orantılı bir şekilde seçilmesi araştırmanın güvenilirliği açısından daha uygun olmaktadır (Michelat, 1975: 236). Katılımcıların 16'sı erkek, 22'si kadındır; en küçüğü 15, en büyüğü 28 yaşındadır; 1'i Yüksek lisans, 2'si lisans, 22'si lise, 12'si ilkokul mezunudur; 19'u ön lisans, lisans ve lisansüstü programlarda öğrenci, 7'si lise, 1'i ortaokul öğrencisi, 7'si çalışıyor, 1'i ev hanımı, 1'i herhangi bir işte çalışmıyor ve 2'si üniversite sınavlarına hazırlanmaktadır.

#### **2.1.1.4. Nitel Veri Analizi**

Nitel araştırmalarda elde edilen verilerin analizlerinde nicel yöntemde olduğu gibi ölçeklerden ya da standartlaştırıcı herhangi bir kategoriden bahsetmek mümkün değildir. Nitel araştırmada veriler ayıklanır, düzenlenir ve yorumlanır (Kümbetoğlu, 2012: 151). Bu çalışma kapsamında yapılan derinlemesine mülakatlar ortalama her bir katılımcıyla 56 dakika sürmüş ve toplamda yaklaşık 2145 dakikalık ses kaydı elde edilmiştir. Söz konusu ses kayıtları katılımcıların ifadeleri hiç değiştirilmeden deşifre edilerek (çözümленerek) yazıya dökülmüştür ve toplamda 540 sayfalık yazılı dokümana ulaşılmıştır. Söz konusu metin defalarca okunmuştur. Analiz etmeden önce yapılan mülakatların hepsi detaylı bir şekilde tekrar tekrar okunmalıdır ki araştırmacı açısından belli bir doygunluk seviyesine ulaşmalı ve böylece görüşmecilerin ürettikleri anlamlar araştırmacı tarafından yorumlanabilmelidir (Michelat, 1975: 241). Ardından katılımcıların söylemleri temalara ayrılmış ve her bir tema kodlanmıştır. Kodlar ve kategoriler oluşturma nitel veri analizi için oldukça önemlidir (Creswell, 2015: 184). Söz konusu temalar çerçevesinde her bir katılımcının öznel anlam dünyaları analiz edilmiştir. Buradan yola çıkılarak ortak anlam dünyaları keşfedilmeye çalışılmış ve veriler kuramsallaştırılmıştır. İnternet üzerinden erişilen yazılı, işitsel ve görsel dokümanlar da benzer temalar çerçevesinde analiz edilmiştir.

Hem betimsel hem de sistematik analiz tekniği kullanılmış ve elde edilen veriler yorumlanmıştır. Betimsel analizde derinlemesine mülakatın gerçekleştirildiği katılımcıların söylemleri hiçbir değişiklik yapılmadan alıntılanmıştır ve tanımlayıcı bir analiz yapılmıştır. Sistematik analizde ise, elde edilen verilerle ulaşılan kavramlar ve temalar karşılaştırılarak arasında bir ilişki olup olmadığına bakılmıştır (Kümbetoğlu, 2012: 154). Bu bağlamda gençlik (aktiviteler, Trabzon'da genç olmak, iş ve eğitim hayatı, hayaller ve beklentiler), mekân aidiyeti (Trabzon, yaşanan mahalle, kültürel ve tarihsel aidiyet, Trabzonluluk), siyasal tutumlar (farklılıkları

kabullenme, siyasal kimlikler, önem verilen değerler, milliyetçi duygular) ve futbol/Trabzonspor olarak belirlenen temalar arasındaki ilişki analiz edilerek nitel veri analizi sonuçlandırılmıştır.

### **2.1.2. Nicel Araştırma**

Çalışma kapsamında nicel araştırma yöntemlerinden olan anket tekniği de uygulanmıştır. Anket, derinlemesine mülakatlarda olduğu gibi Trabzon'da yaşayan 15-24 yaş arasındaki farklı gruptan gençlere uygulanmıştır. Evrensel anlamda gençliğin 15-24 yaş arasındaki kişilerden oluştuğu kabul edilmektedir. Bu nedenle 15-24 yaş arasındaki gençlere anket uygulanmasına karar verilmiştir. Ancak derinlemesine mülakatlar ise, 15-28 yaş arasındaki gençlerle gerçekleştirilmiştir. 24 yaşından daha büyük olmasına rağmen toplumsal anlamda gençlik kategorisinde yer aldığı fark edilen birkaç gençle de görüşmeler yapılmıştır. Bu durum ailesiyle yaşayan, ekonomik anlamda aileden bağımsız hareket edemeyen ve düzenli bir yetişkin hayatına sahip olmayan katılımcıların uzayan gençlik kategorisinde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Anket formu, gençlere ilişkin demografi, kültür, mekân aidiyeti, gündelik hayat ve siyasal tercihleri ölçen sorulardan oluşmaktadır. Bu bölümde öncelikle çalışmada uygulanan anket hakkında detaylı bilgi verilecek, daha sonra anketin uygulandığı örnekleme ve elde edilen verilerin nasıl analiz edildiğine yer verilecektir.

#### **2.1.2.1. Anket**

Sadece gözlem yaparak ulaşılamayacak veriler vardır. Bu verilere ulaşmanın yolu soru sormak ile sağlanabilmektedir. Cevapları seçenekler halinde sunulan kapalı uçlu anket soruları ise, daha kısa zamanda daha çok kişiye ulaşabilmeyi sağlamaktadır (Baş, 2013: 13; Vanderstoep ve Johnston, 2009: 79; Neuman, 2009: 180). Anketteki sorular standartlaştırılmalıdır ki katılımcıların cevapları, yani veriler standart değişkenler üzerinden değerlendirilebilsin ve böylece genel bir yargıya varmak mümkün olabilsin. Bu anlamıyla, anketler öznel yargılar barındırmamaktadır (Giraud, 2010: 41-45). Posta anketleri, internet anketleri, telefon anketleri, karşılıklı görüşme, karma anket yöntemi gibi çok çeşitli anket uygulama yolları vardır. Çalışma kapsamında anketler katılımcılara doğrudan uygulanmıştır. Böylece hem katılımcılar tarafından anlaşılmayan ifadeler ve sorular açıklanabilmiş hem de cevapların gizliliği konusunda güvence verilebilmiş, katılımcıların soruları doğru yanıtlayabilmesi sağlanabilmiştir. Bununla birlikte eksik, yarım bırakılmış anket formlarının önüne geçilmiştir (Baş, 2013: 31).

Trabzon'da şehir merkezi ve civarında yaşayan Trabzonlu 15-24 yaş arasındaki gençlere uygulanan anket formu, 2'si açık uçlu olmak üzere toplam 53 sorudan oluşmaktadır. Söz konusu sorularla gençlere ilişkin demografi, kültür, mekân aidiyeti, gündelik hayat ve siyasal tercihler ile ilgili verilere ulaşılması hedeflenmiştir. Sorulardan 20 tanesi beşli likert olarak hazırlanmış ifadelerden oluşmakta ve gençlerin Trabzon'a olan yerel aidiyetlerini ölçmektedir. Anket formu

farklı zamanlarda iki kere 40'ar kişiden oluşan katılımcılara pilot olarak uygulanmış ve söz konusu pilot çalışmalar sonrasında son halini almıştır. 20 soruluk beşli likert ölçeği güvenilirlik analizine tabi tutulmuş ve genel güvenilirlik katsayısı Alfa (Reliability Statistics Cronbach's Alfa) 0,898 çıkmıştır. Söz konusu değer oldukça yüksektir ve ölçek oldukça güvenilir. Diğer 33 soru ise alanla ilgili uzmanların görüşüne sunulmuş ve anket formunun son haliyle geçerli olduğu kabul edilmiştir. 2016 yılının Ekim ayında uygulanmaya başlanan anketler, 2017 yılının Şubat ayında tamamlanmıştır. 395 genç katılımcının cevapları da SPSS programına girilmiştir.

Anketler üniversitede, etüt merkezlerinde, liselere yakın kafelerde, kuaför ve diğer esnaf dükkânlarında ve sokakta yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Liselerde anket uygulanamamıştır, çünkü İl Milli Eğitim Müdürlüğü anket formunu incelemek istemiş, literatürde kabul gören ve alanında uzman öğretim üyeleri tarafından onaylanan kavramların anketten çıkarılmasını talep etmiştir. Bu durum anketin geçerliliğini tehlikeye sokacağı için reddedilmiş ve farklı yollardan lise öğrencisi olan gençlere ulaşılmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan, genel itibariyle kuaförler çıraklarının anket formunu doldurması konusunda onları motive edici olmuşlardır. Ancak Kunduracılar Caddesi boyunca devam eden bazı giyim dükkânı sahipleri genç çalışanlarının anketi doldurmasına izin vermemiştir.

### 2.1.2.2. Örneklem

Anket için derinlemesine mülakattan daha büyük bir örneklem belirlenmiştir. TÜİK (2013: 84, 100) verilerine göre, Trabzon ilinde 15-24 yaş arasında 126.326; Ortahisar ilçesinde ise 52.543 genç yaşamaktadır. 2016 verilerine göre ise, Trabzon ilinde 15-24 yaş arasındaki genç nüfusunun toplamda 118.910 olduğu görülmektedir (TÜİK, 2016). TÜİK'in internet sitesinden Ortahisar ilçesine (İl merkezi ve çevresi) ait 15-24 yaş arasındaki güncel genç nüfus verilerine ulaşılamamıştır. TÜİK Trabzon şubesinde 2016 Ortahisar ilçesine ait genç nüfusu mail aracılığıyla talep edilmiştir ve 2016'da Trabzon'un Ortahisar ilçesinin 15-24 yaş arasındaki genç nüfusunun 55.597 olduğu öğrenilmiştir. Önce 2013 verilerine göre hesaplanan örneklem büyüklüğü 2017'ye girildikten sonra güncel verilerle tekrar hesaplanmıştır.

Bu durumda hedef kitledeki birey sayısı 55.597 olarak belirlenmiştir. Hedef kitlenin birey sayısının bilindiği durumlarda örneklem büyüklüğünün hesaplanmasında aşağıdaki formül kullanılmaktadır (Baş, 2013: 42):

$$n = N \frac{t^2 pq}{d^2(N - 1)} + t^2 pq$$

*N*: Hedef kitledeki birey sayısı

*n*: Örnekleme alınacak birey sayısı

*p*: İncelenen olayın görülüş sıklığı (gerçekleşme olasılığı)

*q*: İncelenen olayın görülmeyiş sıklığı (gerçekleşmeme olasılığı)

$t$ : Belirli bir anlamlılık düzeyinde,  $t$  tablosuna göre bulunan teorik değer

$d$ : Olayın görülüş sıklığına göre kabul edilen  $\pm$  örnekleme hatasıdır.

%95 ( $\alpha = 0.05$ ) güvenilirlik aralığında  $\pm$  %5 örnekleme hatası ile örneklem büyüklüğünü hesaplayacak olursak:

$N$ : 55.597,

$p$ : 0.5,

$q$ : 0.5,

$t$ : 1.96 ( $\alpha = 0.05$ , teorik  $t$  değeri tablosunda 1.96'ya denk gelmektedir.),

$d$ : 0.05'tir.

Formülde yerine koyacak olursak:

$$n = 55.597 \times (1.96)^2 \times 0.5 \times 0.5 / (0.05)^2 (55.597 - 1) + (1.96)^2 \times 0.5 \times 0.5$$

$$n = 53.396,3588 / 138,99 + 0,9604$$

$$n = 53.396,3588 / 139,9504$$

$$n = 381,53773622654$$

$$n = 382$$

Sonuç olarak, %95 ( $\alpha = 0.05$ ) güvenilirlik aralığında  $\pm$  %5 örnekleme hatası ile örneklem büyüklüğü 382 olarak belirlenmiştir.

Nicel araştırmalarda araştırma evrenini temsil eden örneklem sayısındaki kişiye tesadüfi örnekleme yöntemi ile ulaşılmaktadır ve istatistiki çıkarsamalar yapılması hedeflendiğinden örneklem büyüklüğü önemlidir (Kümbetoğlu, 2012: 96, 98). Bu araştırmada anket uygulanan katılımcılar tesadüfi örnekleme yöntemi ile belirlenmiştir. Lise ve üniversite öğrencileri ile birlikte, ilkokul ve lise mezunu veya eğitimine devam etmeyen, çalışan veya işsiz 15-24 yaş arasındaki erkek ve kadın gençlere toplamda 395 anket uygulanmıştır.

### 2.1.2.3. Nicel Veri Analizinde Kullanılan Testler

Anket uygulamasında tanımlayıcı istatistikler kullanılmıştır. Tanımlayıcı istatistikler katılımcıların cevaplarının sayıya dönüştürerek toplamları, oranları, ortalama değerlerini sunan testlerdir (Vanderstoep ve Johnston, 2009: 92; Baş, 2013: 113). Anket ile elde edilen verilerden istatistiksel ilişkiler bulmak için değişkenler arasındaki ilişkilere bakmak gerekmektedir (Neuman, 2009: 180). Çalışma kapsamında uygulanan anket verileri SPSS programına girildikten sonra betimsel istatistiklerden faydalanılmıştır. Her bir anket sorusu için cevapların yüzdesinin görünür olduğu frekans tabloları ile çapraz tablolar hazırlanmış ve yorumlanmıştır. Bununla birlikte bazı ölçeklere Faktör analizi de uygulanmıştır. Faktör Analizi ile birden fazla soruyla ya da ifadeyle ölçülen değişkenler gruplandırılmakta ve genel değişkenler elde edilmektedir (Baş, 2013: 154; Kalaycı, 2016: 321).

Bir toplumsal mekân olarak Trabzon ve Trabzonluluğun nasıl inşa edildiğini ölçmeye çalıştığımız 5’li likertten oluşan 20 maddelik ifadeler ile gençlerin hangi siyasal ideolojilere yakın olduklarını belirleyen 14 maddeye ayrı ayrı faktör analizi uygulanmıştır. KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) (%93,4>0,50) ve Bartlett (sig. 0,000) Testleri’nin sonuçlarına göre, Trabzon ve Trabzonluluğun nasıl inşa edildiğini ölçmeye çalıştığımız 5’li likertten oluşan 20 maddelik ifadeler faktör analizi uygulanabilir çıkmıştır. Faktör analizi sonucunda, söz konusu maddelerin gruplandırılması ve toplamda dört genel faktöre ayrılması sağlanmıştır. Birinci faktör mekân ve mekâna ilişkin “yer kimliği” (mekâna yüklenen anlam ve mekâna yüklenen anlamdan kaynaklı inşa edilen “yer kimliği”); ikinci faktör Trabzonspor aidiyeti; üçüncü faktör “biz ve onlar” ya da “içerisi ve dışarı” karşıtlığı üzerinden Trabzon’un iç grup mekânı olarak inşası; ve dördüncü faktör ise (ilçeler bazında) mikro aidiyetler olarak isimlendirilmiştir. Yine KMO (Kaiser-Meyer-Olkin) (%79,3>0,50) ve Bartlett (sig. 0,000) Testleri’nin sonuçlarına göre gençlerin hangi siyasal ideolojilere yakın olduklarını belirleyen 14 maddeye faktör analizi uygulanabilir çıkmıştır. Faktör analizinin sonucunda söz konusu ideolojiler dört genel faktör altında toplanmıştır. Birinci faktör Kemalist-Atatürkçü-laik; ikinci faktör ülkücü-muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı; üçüncü faktör sosyal demokrat-sosyalist-liberal; ve dördüncü faktör anarşist-Marksist-feminist ya da marjinal ideolojiler olarak isimlendirilmiştir. Daha sonra söz konusu faktörleri oluşturan maddelerin ortalaması alınarak yukarıda bahsettiğimiz diğer testler uygulanmıştır.

## **2.2. Araştırmanın Sahası: Trabzon**

Kent, gençlerin mekânıdır. Başka bir ifadeyle gençlik kentle birlikte görünür olmuştur. Günümüzde de gençlerin büyük bir çoğunluğu kentte doğmuş ya da çok erken yaşlarda kentte yaşamaya başlamışlardır. Bu nedenle bir “yer kimliği” olarak beliren Trabzonluluk ve Trabzon’a olan aidiyeti gençler dolayısıyla anlamak ve yorumlamak daha doğru olacaktır. Şehrin tüm sembollerinin şehir merkezinde yoğunlaşması da Ortahisar ve çevresinin gençlere sunduğu deneyim üzerinde durulmasını zorunlu kılmıştır. Her bir hikâyenin geçtiği bir mekân ve zaman dilimi vardır. Bu araştırmada bireysel hikâyelerden faydalanılmıştır. Genç katılımcılar kendi hikâyelerini anlatırlarken, hikâyenin geçtiği mekânı, Trabzon’u da anlatmaktadır. Bu nedenle Trabzon’un tarihsel süreç içerisinde yaşadığı toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi dönüşüm gençlerin günümüzde deneyimledikleri kenti nasıl anlamlandırdıklarını da etkilediğinden genel hatlarıyla araştırmanın sahası olan Trabzon’u, özellikle kent merkezi ile anlatmak yerinde olacaktır.

Trabzon tarih boyunca farklı kültürlerin karşılaştığı ya da birlikte yaşadığı merkezi bir kenttir. Trabzonluluk da bu farklılıkların sürekli olarak birlikte dönüştürdükleri, yeniden inşa ettikleri ortak bir kültür olarak belirmektedir. Trabzon, kent sakinlerinin ifadesiyle Fatih Sultan Mehmet’in fethettiği, Yavuz Sultan Selim’in valilik yaptığı, Kanuni Sultan Süleyman’ın doğduğu kenttir (Aşut, 2010: 281). 20. yüzyıla kadar Samsun, Giresun, Ordu, Rize, Artvin, Gümüşhane’yi kapsayan bir vilayet olarak Trabzon, bu coğrafyanın bölgesel merkezidir (Sevinç, 2014: 85-86).



Asya ve Ortadoğu transit ticaretinin önemli duraklarından biri olan Trabzon, aynı zamanda farklı kültürlerin de karşılaştığı bir kenttir (Öksüz, 2014: 285). Trabzon, Osmanlı İmparatorluğu'nun fethettiği bir kent değildir sadece, Roma ve İstanbul kadar eski ve önemli bir kenttir. Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet'te olduğu kadar "Trapezus" adıyla Antik Yunan'da ve Bizans İmparatorluğu (Doğu Roma)'nda da merkezi bir yere sahiptir (Öymen, 2016: 19-20). Trabzon, Prens Aleksis Komnenos tarafından 1461'te Osmanlı İmparatorluğu kenti fethedene kadar varlığını devam ettirecek olan Trabzon Devleti (1204)'ne adını veren kenttir (Özben, 1997: 372).

Yunan mitolojisinde Lycaon'un oğlu Trapezut'un Arkadya'daki adaşına verdiği isim olarak kabul edilen Trabzon, kimilerine göre Türkçe "tuğra bozan"dan türemiştir (Hatiboğlu ve Kuğu, 2010: 169). "Tuğra bozan"ı Köroğlu hikâyelerinden biri olarak değerlendiren Goloğlu, Trabzon'un isminin buradan gelmediğini düşünmektedir. Hikâyeye göre Köroğlu Trabzon'da atını nallatmak için bir nalbantta gider ve Trabzonlu nalbant ne kadar güçlü olduğunu göstermek için madeni parayı parmaklarıyla ezip para üzerindeki tuğrayı siler. Buradan hareketle "tuğra bozan"ın yeri olarak tanımlanan kent, daha sonra Trabzon'a dönüşür (Goloğlu, 2000: 55). Evliya Çelebi ise, kentin doğasının güzelliğini ifade etmek amacıyla "eğlence yeri" anlamına gelen "Tarb-ı Efsun" ya da "Tarab-efzûn" adının Fatih Sultan Mehmet tarafından kente verildiğini iddia etmektedir (Öksüz, 2006: 19; Özben, 1997: 371). Hamilton ise, Yunanca masa anlamına gelen "Trapezus" adının kullanıldığını kabul eder. Ancak daha çok denizden Trabzon'a gelip ayak basanların yolların "trapez" şeklindeki dört köşeli taşlarla döşenmiş olduğunu gördükleri için adını "Trapezus" olarak koydukları kabul edilmektedir (Hatiboğlu ve Kuğu, 2010: 169; Özben, 1997: 371).

Trabzon, Doğu Karadeniz bölgesinde bulunan bir liman kentidir. Dağların kıyıya paralel uzanmasına bağlı olarak denizden hemen yükselen yüksek tepelerden oluşmaktadır. Arazisi engebeldir, ılıman ve nemli bir iklime sahiptir. Ulaşım yolları sahil boyunca uzanır, iç kısımlara doğru ise daha kıvrımlı yollar mevcuttur. Şehir merkezine çok yakın kırsal yerleşim yerleri bulunmaktadır. Dağların uzandığı yerlerde dağınık yerleşim hâkimdir. Kışın kentte, baharda köyde ve yazın yaylada yaşayan aileler bulunmaktadır. Trabzon, kırsal alanın kente taşındığı ancak kırsal ile olan ilişkisini tamamen kesmeden (hem köyde hem kentte evin olması), kentli olmak ile taşralı olmak arasında bir kimlik sunmaktadır. Trabzon tarihsel süreç içerisinde hep Doğu Karadeniz bölgesinin ve diğer taşra kentlerinin öncüsü ya da merkezi olma niteliğine sahip olmuştur. Toplumsal, ekonomik ve siyasal dönüşümlere bağlı olarak bölgenin ekonomik, kültürel, toplumsal ve siyasal temsilcisi olma durumunun unsurları da değişime uğramaktadır. Trabzon günümüzde de bu merkezilik konumunu futbol aracılığıyla devam ettirmeye çalışmaktadır.

### **2.2.1. Trabzon'un Ekonomisi ve Demografik Dönüşümü**

Trabzon, Osmanlı İmparatorluğu'nun İstanbul, Selanik, İzmir gibi büyük kentlerinin yanında Avrupa ile ilişki halinde olabilen kozmopolit ve ticari, sosyal, kültürel anlamda aktif kentlerinden

olmuştur (Öymen, 2016: 21-22). Etnik yapı bakımından birbirine benzeyen bu kentler (Hatiboğlu ve Kuğu, 2010: 193) ticari anlamda hemen hemen aynı gelişmişliktedir. İpek yolu ticaretinin zorunlu duraklarından olan Trabzon, Batı'nın Doğu'ya ulaşabildiği, Batılı ürünlerin ve toplumsal yeniliklerin ya da modern fikirlerin Doğu'ya girebilmesinin sağlandığı bir liman ve bu önemi dolayısıyla da bir yandan şehzadeler kentiydi (Tunç, 2011: 15; Ciravoğlu, 1997: 111). 1830'lu yıllarda Avrupa'nın Doğu ile olan ticari ilişkisinin transit duraklarından biri haline gelen Trabzon limanının ticaret hacmi oldukça fazlaydı (Bakirezer, 2010: 29-30). Bunun yanında bu dönemde Trabzon'un Kuzey Kafkas halklarıyla da ticari ilişkisi bulunmaktaydı (Yerasimos, 1997: 285). 19. yüzyılda Trabzon'da ticaretin artmasının birçok nedeni vardır. 1836'da buharlı gemilerin Karadeniz'de çalışmaya başlaması ile Akdeniz'deki transit ticaret de artık Karadeniz'den yapılmaya başlanmıştır (Goloğlu, 2000: 118). İran ticaretine ilgi artmış (1842 İngiliz-İran Ticaret Anlaşması), Boğazlar ve Karadeniz uluslararası denizciliğe açılmış (1841 Londra Anlaşması), İngiltere ile 1838'de Ticaret Anlaşması yapılmıştır (Yerasimos, 1997: 285-286). Kentin Doğu illeriyle İran'a ulaşması için 1850'li yıllarda karayolu yapımına da başlanmıştır (Goloğlu, 2000: 121). Osmanlı İmparatorluğu'nun Kars, Tokat, Diyarbakır ve Malatya'ya kadar olan bölgenin merkezi konumundaki Trabzon, tüm bu gelişmelerle birlikte, Avrupa'nın İran ile olan ticaretinin önemli duraklarından biri haline gelmiştir. Avrupa'da üretilen ürünler hem söz konusu doğu vilayetlerine hem de İran'a; doğu vilayetleri ve İran'da üretilen ürünler de İstanbul ve Avrupa'ya Trabzon-Erzurum-Tebriz güzergâhı üzerinden ulaşmaktaydı (Tunç, 2011: 17). Dolayısıyla Trabzon Batı ve Doğu'dan gelen malların satıldığı bir pazardı ayrıca. Gümüşhane, Erzincan, Erzurum, Van, Bitlis illeri de Trabzon'dan gelecek olan ürünlere bağımlıydılar (Günday, 2004: 49).

Trabzon, Avrupalı ve Doğulu tüccarların ve gezginlerin karşılaştıkları döneminin kozmopolit bir merkezi konumundaydı (Tunç, 2011: 18). Üstelik bu yabancı tüccarlar Trabzon'da ikamet ederken yaptıkları harcamalar kentin ekonomisine katkı sunmaktaydı (Bakirezer, 2010: 33). Bu türden bir ticaret merkezi olması Trabzon'un nüfusunun da artmasına neden olmuştur (Öksüz, 2006: 218). Mısır'da Süveyş Kanalı'nın ve Poti ile Tiflis arasındaki demiryolunun hizmete açılması ile Rusların Kafkasya'yı işgal edip bölgedeki iktisadi etkinliğe hâkim olması sonucunda, söz konusu ticaret ilişkisi 1870'lerden itibaren azalınca, Trabzon'un transit ticarete ve daha çok ithalata dayanan ekonomisinin zayıflamaya başladığı görülmektedir (Hür, 2010: 137; Bakirezer, 2010: 31; Öksüz, 2014: 286-287; Yerasimos, 1997: 286; Kazgan ve Tokdemir, 1997: 305). 18. yüzyılda modern sanayi Trabzon'da bulunmasa da belli alanlarda üretim yapılmaktaydı: Ketembezi, deri, boya, mum üretimi yapan imalat yerleri ile gemi yapım sanayi bulunmaktaydı (Öksüz, 2006: 245-251).

Doğu ile Batı arasındaki bu ticari ilişkiyi sağlayanlar ve söz konusu ilişkiden faydalanarak zenginleşenler ise Trabzon'da yaşayan gayrimüslimler olmuştur. Yeni bir kentleşmeyi tetikleyen bu sınıf, 19. yüzyılda kent merkezinde taş binalardan konutlar, kilise, han, hamam, cami, oteller, tamirhaneler, eczaneler, lokantalar ve kervansarayların çoğalmasına; Rum, Ermeni, İran, Fransız ve

Amerikan okulları ile yabancı konsoloslukların açılmasına; ve Avrupalı yaşam tarzının kente ulaşmasına ön ayak olmuştur (Tunç, 2011: 19-20; Emiroğlu, 1997: 238). Bu durumun nedeni gayrimüslimlerin hem denizcilikten anlaması hem de Batı dillerine hâkim olabilmeleri idi (Hür, 2010: 136). 1860'lı yıllarda 35 bin ile 55 bin arasında olan kent nüfusunun 20 binini Türkler, 10-15 binini Rum ve Ermeniler, 1-2 bin kadarını ise Avrupalı ve İranlı tüccarlar oluşturmaktaydı (Bakirezer, 2010: 33). Uluslararası ticaretle ilgilenen Rumlar, Avrupa ile ilişki halinde olduklarından ve eğitim konusunda da yurt dışına çocuklarını gönderdiklerinden (örneğin Atina'ya eğitim alamaya giden Rum gençleri var) milliyetçilik gibi yeni ve modern fikirlerden de etkilenmişlerdir (Emiroğlu, 1997: 238).

Transit ticaretin kontrolü büyük bir oranda gayrimüslimlerin elinde olmasına rağmen, Trabzon'da iyi eğitilmiş ve ticaretle ilgilenen zengin bir Müslüman sınıf da bulunmaktaydı (Tunç, 2011: 20; Bakirezer, 2010: 34). Ticaretle ilgilenen ve Prens Sabahattin'in adem-i merkeziyetçi görüşlerini benimseyen (Hür, 2010: 161) bu Müslüman sınıf Gayrimüslimlerle olan ticari ilişkisinin devam etmesini desteklemekte, bu nedenle İttihat ve Terakki hükümeti ile karşıt düşmekteydi (Bakirezer, 2010: 34-35). Bu durum Gayrimüslimler ile Müslümanların Trabzon'da birbirleriyle anlaşabildiklerini göstermektedir. Genelde Gayrimüslimler kentin ticaretini elinde bulundururken, ticaret ile ilgilenen Müslüman tüccar sınıf ise il meclislerinde, belediyelerde, mahkemelerde, komisyonlarda görev alarak yerel siyasette egemen sınıfı oluşturmaktaydı (Emiroğlu, 2000: 212). Ticaret ile zenginleşen ve siyaset ile ilişki halindeki Müslüman ailelerin de tıpkı gayrimüslim burjuvaları gibi şehirde konakları bulunmaktaydı (Hatiboğlu ve Kuğu, 2010: 192). Bununla birlikte, diğer Anadolu şehirlerine nazaran Trabzon'daki Müslüman eşrafın ticaretle ilgilenebiliyor olması az rastlanır bir olguydu. Çarlık Rusya'sına gidip orada sanat ve meslek (pastacılık, fırıncılık gibi) öğrenip para kazanan Trabzonlular, kentlerine büyük miktarda para sokabilmekteydiler (Günday, 2004: 48-49). Ancak Bolşevik İhtilali ile birlikte Rusya ile Trabzon arasındaki işçi hareketliliği de sekteye uğramış ve bu durum da yine kentin ekonomisine olumsuz etki yapmıştır (Öksüz, 2014: 288).

Birinci Dünya Savaşı ile birlikte, ekonomik ve toplumsal anlamda Trabzon bir dönüşüme uğramıştır. Rus işgali ekonomik anlamda kenti oldukça olumsuz etkilemiştir. Rus İşgali ile birlikte kentin Rusların eline geçeceği kanaatine varan Müslüman eşrafın büyük bir kısmı ülkenin batısına doğru göç etmiş, savaş sonrasında ise bir kısmı geri dönmüştür (Tunç, 2011: 24; Sevinç, 2014: 93). Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı ve arkasından Kurtuluş Savaşı sırasında Ermeniler tehcire (1915) zorlanmış, Rumlar da nüfus mübadelesi (1924) ile birlikte Yunanistan'a göç etmiştir. Bu dönemde Trabzon en büyük göçü yaşayarak nüfus kaybetmiştir (Tunç, 2011: 24; Bakirezer, 2010: 71). Ulus devlet inşa edilirken uygulanan bu politikalar kapsamında Trabzon'un ticarete önemli bir yere sahip olan nüfus yapısının değişimi kentin ekonomisini olumsuz etkilemiştir (Kazgan ve Tokdemir, 1997: 313, 315). Adlarını ve dinlerini değiştiren Rumlar ise Trabzon'da yaşamaya devam etmiştir (Tunç, 2011: 25). Aslında Meşrutiyet'in ilanı ile –özellikle Islahat Fermanı

sonrasında- Rum Ortodoks nüfusun yoğun olduğu Maçka, Yomra, Tonya ilçelerinde daha önce zorla Müslüman yapılmış olanların da yeniden din değiştirmeye başladıkları, bazı durumlarda bu durumu gizledikleri görülmektedir (Günday, 2004: 50; Hür, 2010: 147-148; Goloğlu, 2000: 125). 1906'da ise Trabzon nüfusunun %82,5'ini Müslümanlar, %13'ümü Rumlar ve %4'ünü Ermeniler oluşturmaktaydı (Hür, 2010: 135)<sup>3</sup>.

Savaş sonrasında gayrimüslim cemaatin elinde olan ticaret ve zanaatkârlık Müslüman eşrafa geçmiştir (Tunç, 2011: 26). Yine de söz konusu nüfus kaybı ile birlikte ülke ekonomisi ağırlıklı olarak Marmara Bölgesi'nden dönmeye başlayınca ve Müslüman tüccarların da İstanbul'a göç etmesi ile Trabzon'un ekonomisi iyice kötüleşmiş (Öksüz, 2014: 288), Trabzon'da dış ticaretin de düşüşe geçtiği bir döneme girilmiştir. Bunun ilk nedeni, İran transit ticaretinin artık işlev görmemesiydi (Bakırezer, 2010: 36). Transit ticaretin merkezi konumunda olan Trabzon, savaş sonrasında kurulan yeni devletin transit ticaret duraklarından biri olma özelliğini yitirmiştir. Trabzon-Erzurum-Tebriz-Hindistan ticaret yolunu sağlayacak olan modern liman ve Trabzon-Erzurum demiryolu hattı projesi modern liman 1950'lerde inşa edilerek, demiryolu ise hiçbir zaman inşa edilmeyerek gerçekleştirilememiştir (Tunç, 2011: 27-28; Öksüz, 2014: 289-290). İnşası 1954'te tamamlanan modern liman da kentte üretilen fındığın ihracatının yapılabilmesini sağlamaktadır (Bakırezer, 2010: 40). Kentin ticaretten kazanç elde etmesinin sekteye uğraması ile birlikte, kent geçimini fındık ve çay ile sağlamaya başlar (Emiroğlu, 2010: 111).

1920'lerde Trabzon bölgenin siyasi, kültürel ve ekonomik merkezi olma konumunu devam ettirmekteydi. Söz konusu merkezi konumun ve Doğu ile Batı arasındaki ilişkinin devamlılığı futbol ile sürdürülmektedir (Tunç, 2011: 51). 1930'larda Trabzon kentinin Erzurum, Gümüşhane, Kars, Iğdır, Muş, Van gibi hinterlandında bulunan kentlerin ticaret yolu 1939 yılında açılan Sivas-Erzurum demiryolu hattına geçmiştir (Bakırezer, 2010: 41). 1930'lara gelindiğinde ekonomi anlamında gerekli desteği vermeyen devlet, futbol konusunda kenti oldukça destekleyici bir tutum içerisinde olmuştur. Trabzon spor kulüplerinin de bu yıllarda İstanbul, Ankara, İzmir gibi şehirlerle temas halinde olması bölgenin merkezi olma konumunu bu sefer futbol üzerinden sağlamaya

---

<sup>3</sup> Trabzon kenti 1461'de Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmeden önce kent nüfusunun büyük bir çoğunluğu Ortodoks Hristiyanlardan oluşmaktaydı. Ancak fetihten sonra on dokuz yerleşim yerlerinden (Samsun, Zile, Turhal, Tokat, Merzifon, Çorum, Gümüşhane, İskilip, Osmancık, Ladik, Amasya, Niksar gibi) Müslüman nüfus Trabzon'a getirilmiştir. Bu tarihten itibaren hem gayrimüslimlerin din değiştirmesi hem de ülkenin diğer yerlerinden Müslümanların kente getirilmesi ile kentteki Müslüman nüfusun sürekli arttığı görülmektedir. 1830'lara gelindiğinde Müslüman nüfusun oranı %80'leri bulmuştur. Bkz.: Ayşe Hür (2010), "Trabzon'un Etnik Tarihine Bir Bakış", Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon'u Anlamak içinde** (127-174), 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 128-133. Fetihden sonra Müslüman nüfusun artmaya başlamasına rağmen Hristiyanlar ile Müslümanlar ayrı mahallelerde yaşamaya devam etmekteydiler. Bkz.: Melek Öksüz (2006), Onsekizinci Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon: Toplum-Kültür-Ekonomi, Trabzon: Serander, s. 168. 19. yüzyıl ortalarında Charles Texier'in hatıralarında Trabzon'un aşağı bölümünde Türklerin, kuzeydoğudaki mahallelerde de Hristiyanların yaşadığı belirtilmektedir. İç hisarın aşağı kısmında kentin ileri gelenleri oturmakta, dış mahallelerde ise Hristiyanlar ve esnaf yaşamaktadır. Kent bu dönemde (muhtemelen hisar civarını, şehir merkezini kastediyor) sekiz bin haneden oluşmaktadır. Bu hanelerin beş yüzü Ermenilere, beş yüzü Rumlara, altı bini ise Türklere aittir. Hristiyan mahalleleri sekiz tane iken Türk mahalleleri yirmi sekiz tanedir. Ermelerin dört, Rumların yirmi dört kilisesi bulunmakta ve bunların sadece yedisi faaliyet göstermektedir. Bkz.: Mahmut Goloğlu (2000), **Trabzon Tarihi: Fetihden Kurtuluşa Kadar**, Serander Yayınları, Trabzon, s. 117.

çalıştığını göstermektedir (Tunç, 2011: 67, 85). Günümüzde de Trabzonlu yazarların benzer bir beklenti içinde oldukları görülmektedir. Öymen (2016: 22), Trabzon'un kültürel, sosyal ve ekonomik açıdan geçmişte olduğu gibi yeniden bölgenin merkezi haline gelmesinin bu sefer Trabzonspor ve onun başarıları aracılığıyla sağlanacağına inanmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı ile birlikte Karadeniz'in mayınlarla döşenmiş olması Trabzon'a olan gemi seferlerinin azalmasına neden olmuştur. Bu durum kentin ticaretini olumsuz etkilemiştir. Doğu ile ilişkinin demiryolu inşasının olmaması nedeniyle kesilmesi ve deniz üzerinden de Batı ile ilişkinin sekteye uğraması sonucu Trabzon içine kapanmış ve 1940-1945 yılları arasında göç vermiştir. Trabzon futbolu da bu dönemde yine benzer şekilde bir içe kapanma yaşamıştır (Tunç, 2011: 95-97). Savaş sonrası dönemde kent ekonomisinin canlandırılmasının yolu toprağa uygun tarımsal ürünlerin yetiştirilmesinde bulunmuştur. Böylece çay ve fındık üretimine ağırlık verildiği görülmektedir (Sevinç, 2014: 103). 1950'lerle birlikte liberal ekonomi çerçevesinde kırdan makineleşmeye geçilmesi, ancak Karadeniz kırsalında coğrafi koşullardan ötürü makinelerin kullanılamaması, alınan dış yardımlar ile karayollarının inşa edilmesi, bu yolla kırsal kente ulaşabilmesinin sağlanması ve kırsaldan kente göçle birlikte toplumsal hareketliliğin artması Trabzon'u da etkilemiştir. Karadeniz sahil yolu ile birlikte kent içi ulaşımın karayolu aracılığıyla kolaylaştırılması, 1954'te modern liman inşasının tamamlanması ve 1957'de de havalimanının açılması Trabzon'un hinterlandında bulunan kentlerden ve kırsaldan Trabzon kentine doğru göçün yaşanmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Trabzonluların da İstanbul gibi metropollere göç ettiği görülmektedir (Tunç, 2011: 114-116; Bakırezer, 2010: 74). 1965-90 döneminde ise dışarıya daha fazla göç verdiği için Trabzon'un nüfus artış hızı düşerken, 1990'lardan sonra ticaret ve turizm dolayısıyla kentin göç hızı düşmüş ve kent nüfusunun önemli bir kısmını civar kentlerden ve kırsaldan gelenler oluşturmuştur (Bakırezer, 2010: 72-76). 1963 yılında kentte üniversitenin de açılmasıyla diğer şehirlerden öğretim üyesi ve öğrenciler kente gelmeye ve modern yaşam tarzının kentte belirmeye başladığı görülmektedir (Akal, 2010: 198). Kentlilerin eğlence pratikleri arasına popüler futbolun yanında sinema, alışveriş ve müzik de girmiştir (Tunç, 2011: 117). 1970'lerde sanayiye entegre bir şekilde fındık üretimi yapılmaya başlanmıştır (Sevinç, 2014: 104).

Hızlı kentleşme 1980'den sonra da devam etmiştir. Küresel ekonomiye eklenme hamleleri ile Türkiye'de tarımın artık desteklenmemesi kırsal nüfusun kente göç etmesine neden olmuştur. Tarımdan gelir elde edemeyenlerin kente gelip esnaflaşmaları görülmektedir (Bakırezer ve Demirel, 2010: 13). 1988'de Sarp sınır kapısının açılması ile Trabzon bu sefer Türkiye'nin kuzeydoğusunun ticaret duraklarından biri haline gelmiş ve 1989'da da turizmden beslenmeye başlamıştır (Bakırezer, 2010: 80-82; Sevinç, 2014: 105). Trabzon'da ticaretin ve kazancın yükselişe geçmesi kenti, hem hinterlandında bulunan şehirler hem de kırsal bölgeleri için çekici kılmaya devam etmiştir. Bunun sonucunda ortaya çıkan demografik dönüşüm kentin kültürel yapısını da değiştirmiştir. Yeni gelenlerin muhafazakâr-milliyetçi temellere dayanan bir cemaat kültürüne sahip oldukları görülmektedir. Zaten 1980 sonrasındaki siyasi elitler toplumu Türk-İslam sentezi ile

toplumsallaştırmaya çalışmaktadırlar (Bakirezer ve Demirer, 2010: 13). Ancak tarihsel süreç içinde değerlendirildiğinde, Trabzonluluk olarak inşa edilen aidiyet duygusunun Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin egemen devlet ideolojisi ile uyum içerisinde olduğu düşünülebilir (Emiroğlu, 2010: 123). 1924 Nüfus Mübadelesi trajedisi yerine, kent sakinleri, 1915-1916 Rus İşgaline karşı verdikleri mücadeleyi, Cumhuriyetin kurucu unsuru olduklarının bir göstergesi olarak kabul ettikleri için, resmi tarihle paralel bir söylem ile hatırlamaları ve aktarmaları bu durumun göstergelerinden biridir (Doğanay, 2016: 24-26). Trabzon'da ulusal kimliğin Trabzonluluk inşasında oldukça önemli bir yere sahip olduğu farklı çalışmalarla da tespit edilmiştir. Kente ve ülkeye olan aidiyet birbirini pekiştirir niteliktedir (Üstün, 2010: 364, 368).

1990'lara gelindiğinde günümüze kadar günden güne artan kentte işsizlik ve yoksullaşma baş göstermiş, tarım (fındık ve çay hariç), hayvancılık ile balıkçılık gerilemeye başlamış, liman canlılığını yitirmiş ve sınai etkinlik oldukça azalmıştır (Sevinç, 2014: 104-106; Bozok, 2016: 414). 2000'lere gelindiğinde Trabzon'un ihracatının büyük bir kısmının (%95) tarım ürünlerinden, özellikle fındıktan ve sonra çaydan kaynaklandığı görülmektedir (Bakirezer, 2010: 84-85). Bu dönemde turizm yeni bir sektör olarak kentin ekonomisini canlandırmıştır. Trabzon'un sahip olduğu kültürel, tarihsel ve doğal mirasının ulusal ve uluslararası mecrada pazarlanmasını sağlayacak ve kenti "turizm cenneti" haline getirecek hamleler atılmaya başlanmıştır. Böylece işsizlik sorununun da çözüleceği düşünülmektedir (Sevinç, 2014: 107). Genç işsizliğinin artış göstermesi Trabzon kentinin en önemli özellikleri arasındadır (Bozok, 2016: 419). Trabzon'un genç nüfus oranı 2016 yılında TÜİK verilerine göre %16,3'tür (<https://www.nufusu.com/il/trabzon-nufusu>). Söz konusu yüzdeler rakam, Trabzon'un 2016 yılındaki 15-24 yaş arasında yer alan nüfusunun (126.968) genel nüfusuna (779.379) oranlanması ile bulunmuştur. Bu oran Trabzon'da genç nüfusun Türkiye ortalamasında (%16,3) olduğunu göstermektedir (TÜİK, 2017). Karadeniz Teknik (58.314 öğrenci) ve Avrasya Üniversiteleri'nde okuyan öğrenciler de hesaba katılacak olursa Trabzon'da, özellikle kent merkezinde yaşayan genç nüfusun oldukça fazla olduğu iddia edilebilir.

### **2.2.2. Trabzon'da Kültürel Hayat ve Eğitim**

Tarihsel sürece bakıldığında Trabzon basın konusunda da taşrada bulunan şehirlere öncülük etmektedir. Kentte açılan kütüphaneler, basımevleri, basılan gazeteler, dergiler, kitaplar, yerli ve yabancı okulları ve medreseleri ile Trabzon 20. yüzyıla girerken önemli bir kültürel merkez olma özelliği taşımaktaydı (Özben, 1997: 368). Transit ticaret ile zenginleşen Rumların kültürel anlamda da etkin oldukları görülmekteydi. 1880'lerde Trabzon'da Rumca, Ermenice ve Fransızca olmak üzere çok sayıda gazete basılmaktaydı. Bununla birlikte, İstanbul dışında ilk vilayet gazetesi "Trabzon" ve vilayet salnamesi (il yıllığı) 1869 yılında Trabzon'da çıkarılmıştır (Aşut, 2010: 284-285). Trabzon Vilayet Matbaası Abdülaziz döneminde 1865'te kurulmuştur ve Trabzon'u diğer iller izlemiştir (Özben, 1997: 375-376). Şakir Şevket'in 1870'te yazdığı *Trabzon Tarihi* kitabı

Trabzon'da açılan matbaada basılan ilk kitaplardandır (Emiroğlu, 1997: 238). Trabzon'daki ilk matbaa Ermenilere ait olmasıyla birlikte, Müslümanlar tarafından açılan ilk özel matbaalardan biri 1901'de kurulmuş (İkbal Matbaası) ve Müslümanlar ancak II Meşrutiyetle birlikte yayın faaliyetlerine başlamışlardır. Basın konusunda Anadolu'daki ilkler yine Trabzon'dan çıkmıştır: İlk tıp dergisi *Hekim* 1908, ilk sözlük *Lügat-ı Cudi* İbrahim Cudi Efendi tarafından 1913, ilk futbol kitabı *Asosyeyin Futbol* ve Cumhuriyet'in ilk kadın dergisi *Çalığışu* 1920'lerde çıkarılmıştır (Tunç, 2011: 22; Özben, 1997: 376). *Çalığışu*, Cumhuriyet'in ilk kadın dergisi olması hasebiyle oldukça ilgi çekicidir. 13 Mayıs 1926 yılında yayınlanmaya başlayan *Çalığışu* Kemalist modernleşme kapsamında toplumun ve kadınların eğitilmesini ve kadınların haklarını kazanmasını hedeflemiştir (Emiroğlu, 2016: 34-35).

Trabzon diğer Anadolu kentleri ile kıyaslandığında II. Meşrutiyet'ten beri en çok basın organına sahip kentlerdendir. Zafer, Halk, Gençlik ve Tilki 1923'te; Zuhul, Genç Fikirler, Yeni Yol 1924'te; Mihrak, Tekamül, Sivrisinek, Diken, Yeni Terbiye, Devekuşu ve Trabzon Muallimler Birliği 1925'te çıkartılan gazeteler ve dergilerdir (Emiroğlu, 2016: 34). 1929-1945 yılları arasında çeşitli nedenlerle yayın sayısı azalsa da 1950'lerden günümüze kadar basılan dergi, gazete ve kitap sayılarında artış görülmektedir (Özben, 1997: 393). Günümüzde ise Karadeniz, Günebakış, Kuzey Ekspres, Taka, İlkhaber, Türksesi gibi yerel gazetelerle birlikte yerel radyo ve televizyon kanalları da bulunmaktadır. Hatta Trabzon Doğu Karadeniz bölgesinin yayın merkezi olma niteliği taşımaktadır (Aşut, 2010: 288). İnternet üzerinden de Karadenizinsesi.com, Haber61.com, 61saat.com gibi yerel gazeteler kentte kamuoyu oluşturabilecek güçtedir.

Boş zaman aktiviteleri bağlamında yine gayrimüslimler eliyle opera, tiyatro, sinema, tenis kortu gibi eğlence ve kültür mekânlarının Trabzon'da yer aldığı görülmektedir (Eroğlu, 2010: 342-343). Cumhuriyet'ten önce Meydan'da bulunan otel ve restoranlarda piyano resitaleri verilmekte, sinemalarda sessiz filmler gösterilmekte, birçok ressam ve yazar yetiştirilmekteydi (Öymen, 2016: 19-20). Trabzon'da özellikle Tanzimat'tan sonra tiyatroya ilgi oldukça fazladır. Hem dışardan tiyatro toplulukları gelmekte hem de kentte tiyatro yazarları yetişmekteydi. Tiyatro etkinliklerinin ise daha çok Ermeniler tarafından yapıldığı bilinmektedir (Özben, 1997: 388). Cumhuriyet döneminde ise Köy Enstitüleri ve Halkevleri aracılığıyla Trabzon'da bu tür sanatsal etkinlikler yapılmaya devam etmiştir (Aşut, 2010: 296). Spor kulüplerinin de yine 1920'lerde Trabzon'da kültürel etkinliklerde buldukları, tiyatro oyunları sergiledikleri, dergiler çıkardıkları, balolar tertipledikleri görülmektedir (Tunç, 2011: 40; Aşut, 2010: 293; Özben, 1997: 399). 1920'de Cumhuriyet aydınlarının desteğiyle opera-tiyatro binası inşa edilmiştir. Günümüzde Meydan Parkı olarak bilinen dönemin Meydan-ı Şarki ya da Millet Bahçesi'nin olduğu yere modern görünümlü restoranlar açılmış ve bu restoranlarda öğle yemeklerinde piyano dinletisi yapılmıştır. Sinema salonlarında yine film gösterimlerinden önce piyano dinletilerinin yapıldığı görülmektedir. 1950'lerden itibaren Trabzon'da çeşitli kültürel faaliyetler düzenleyen kulüpler açılmıştır. Tiyatro ve fotoğraf kulüplerinin yanında sanat galerileri de açılmıştır (Özben, 1997: 391, 393). 1990'lardan

sonra ise, sanatsal faaliyetlerin azaldığı gözlemlenmiştir. Trabzon'da günümüzde bir özel tiyatro bir de devlet tiyatrosu bulunmaktadır (Öymen Gür, 2010: 323).

Gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında yaşam tarzı farklılıkları mevcuttu. Tarlalarında fındık toplayıp Rum işletmesine satan Müslüman nüfus ile Hristiyan nüfus arasındaki yaşam tarzı farklılıkları elbette öncelikle yaşadıkları konutlar bağlamında değişmekteydi. Trabzon'da yaşayan ve ticaretle etkin olan 19. yüzyılın Rumları, İtalya ve Rusya'dan getirilen mimarlara evlerini yaptırmakta ve zenginliklerini kentte görünür kılabilmekteydiler (Hatiboğlu ve Kuğu, 2010: 197-198). Dönemin Müslüman zenginleri de yine benzer konutlarda yaşamaktaydılar. Ancak tüm bu mimari yapı günümüzde görünür değildir, çünkü kent yöneticileri tarafından yıkılıp yerlerine yaşanan dönemin yapısına uygun konutlar, parklar, meydanlar yapılmıştır. Söz konusu durum ise kentin mimari yapısını değiştirmiştir. Tarihin görünürlüğü ortadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte, Trabzon yüzyıllardır farklı dillerin, dinlerin ve kültürlerin birlikte yaşadığı bir kenttir (Öymen, 2016: 22). Trabzon'da bazı ilçelerde ve köylerde Rumca konuşulmaktadır. 1965 yılında yapılan nüfus sayımında 4.565 kişi ana dilinin Rumca olduğunu belirtmiştir, ancak Rumca konuşmayı bilenlerin Müslüman oldukları ve ideal yurttaş tanımının dışında, öteki konumunda oldukları için dillerinin ve kültürlerinin Rumlarla ilişkilendirilmesinden rahatsızlık duydukları da görülmektedir (Asan, 2010: 179-180).

Futbol da Trabzon için önemli kültürel ve sportif etkinliklerdendir. 1913'te açılan ve Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla faaliyetlerine son veren İdman Yurdu Spor Kulübü Trabzonlu Müslümanlar tarafından kurulan ilk spor kulübüdür (Öymen, 2016: 23). Trabzon futbolunun aslında 1920'lerde, öğretmen ve öğrenciler ile kentin ticari ve siyaseten önde gelen seçkinleri tarafından kurulan İdman Ocağı (1921) ve daha sonra kurulacak olan İdman Gücü (1923) spor kulüpleri ile başladığını söylemek mümkündür. Böylece ticaretteki merkezi konumunu yitiren Trabzon futbol ile bu merkez olma özelliğini devam ettirecektir (Tunç, 2011: 28). Günümüzde de iki futbol kulübünün birleşmesi ile 1967'de kurulan Trabzonspor Anadolu'yu İstanbul takımlarına karşı temsil etmekte ve Trabzonlularla birlikte Anadolu'daki birçok kente aidiyet kazandıran önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Kentte amatör anlamda da sporla ilgilenilmektedir. Bu anlamıyla kentte gençlerin sportif faaliyetlerde bulunabilecekleri spor salonları ve sahalar bulunmaktadır.

Bunların dışında kahvehaneler ve çay ocakları Trabzonlu erkekler için önemli sosyalleşme mekânları olarak belirlemektedir. Kahvehaneler Meşrutiyet'ten önce gençlerin girmesi uygun görülmeyen orta yaşlıların ya da genellikle yaşlıların girdiği, sohbet ettikleri mekânlardı. Müslüman ya da gayrimüslim seçkinler dahi kahvehanelere girmezlerdi (Emiroğlu, 2000: 196-197). Ancak günümüzde gençlerin de rahatlıkla girdikleri bir mekân haline gelmiştir. Bunda 1950'lerden sonra kurulan mahalle takımlarının etkisi oldukça önemlidir. Bu takımların kulüp



lokalleri bulunmamakta, mahalle kahvehanelerinde toplanılmaktadır. Böylece kahvehaneler lokal ve toplanma yerine dönüşmüştür (Tunç, 2011: 124-125).

Trabzon'da yaşayan gayrimüslimler çocuklarına evde hem pozitif bilimler hem de sanat alanında Batılı eğitim vermekteydiler. Trabzon'da modern anlamda okullaşma yine gayrimüslimler aracılığıyla 1800'lü yıllarda gerçekleşmiştir. İlk Ermeni Okulu 1803'te kurulmuştur (Tunç, 2011: 20-21). Rumlar da 1830'lu yıllarla birlikte Yunanistan eğitim sistemine uygun okullar açmışlardır (Emiroğlu, 2000: 204). Müslüman ailelerin de teşviki ile Müslüman çocuklarının gidebileceği okullar da açılmıştır. Trabzon'da 1852'de usul-i cedit mektepleri, 1863'te rüştiye, 1867'de ıslahhane, 1879'da askeri rüştiye, 1880'de ilk lise Mekteb-i Hamidiye, 1887'de Trabzon Mekteb-i Mülk-i İdadisi (1910'larda sultaniye çevrilir, şimdiki adı Trabzon Lisesi'dir), 1889'da Darü'l-Muallim (Öğretmen Okulu), 1891'de inas rüştiyesi (kız okulu) açılmıştır (Emiroğlu, 2000: 204; Tunç, 2011: 21; Özben, 1997: 389-390). Bu dönemde açılan okullar köklü ailelere ait evlerde eğitim vermekteydi. Örneğin Mekteb-i Hamidiye Nemlizade Hikmet Efendi'nin girişimiyle Reşit Efendi'nin evinde faaliyete başlamıştır. Daha sonraları ilk ve orta dereceleri kapsayan bir okul olan Mekteb-i Hamidiye'de Cudi Efendi öğretmenlik yapmıştır. Muhasebe, hukuk, edebiyat, müzik, yabancı dil, beden eğitimi dersleri verilen okulda Batılı tarzda ve pozitivist yaklaşım çerçevesinde öğrenim görülmekteydi (Emiroğlu, 2000: 205-206). Avrupa'daki şirketlerle ticari ilişkileri olan gayrimüslim burjuva ailelerinin çocukları yükseköğrenimlerini Avrupa'da yapmakta ve bu yönüyle Müslüman eşrafın çocuklarını da etkilemekteydiler. Müslüman eşraf da çocuklarını ticari temasta buldukları Fransa'nın Marsilya kentine okumaya göndermekteydi (Tunç, 2011: 21). Gayrimüslim ve Müslüman okullarının yanında Trabzon'da Amerika, Fransa ve İran'ın açtığı yabancı okullar da bulunmaktaydı (Emiroğlu, 2000: 205; Günday, 2004: 51-52; Goloğlu, 2000: 135, 145).

1937-1943 yılları arasında kentte sayısı 50'yi bulmayan okul sayısı 150'ye çıkmıştır. 1940'lı yıllardan günümüze kadar da eğitim kurumlarının ve öğrenci sayılarının sayısı günden güne hızla artmıştır. İlkokul, lise gibi okulların yanında çıraklık merkezleri, pratik kız sanat okulları, Halk Eğitim kursları da açılmıştır. Okullaşmaya bağlı olarak kentte okur-yazar oranı da artmıştır (Özben, 1997: 409). 1950'lerde ulaşım ve altyapıya ilişkin yatırımların yanında Trabzon'un eğitim alanında da gelişimini sağlayacak olan Karadeniz Teknik Üniversitesi açılmıştır (Tunç, 2011: 117). 1955'te resmi bir şekilde açılan üniversite 1963'te Orman, Elektrik, Makine, Mimarlık, İnşaat ve Temel Bilimler fakülteleri ile hizmete başlamıştır (Özben, 1997: 409). Bununla birlikte, Avrasya Üniversitesi 2010 yılında kurularak kente özel eğitim veren ilk üniversite olmuştur. 2018 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi'nden ayrılarak kurulan Trabzon Üniversitesi de kentin sadece sosyal bilimler alanında eğitim veren yükseköğretim kurumu olma özelliği kazanmıştır. Günümüzde kamu ve özel olmak üzere birçok ilkokul, ortaokul ve lise Trabzon'da eğitim hizmeti vermektedir. Okullaşma oranı ise oldukça artmıştır. 2013-2014 öğretim yılına ilişkin Trabzon'daki okullaşma oranlarına göre ilkokulda net okullaşma oranı Türkiye'de %99,57 iken, Trabzon'da %99,71;

ortaokulda net okullaşma oranı Türkiye’de %94,52 iken, Trabzon’da %96,95; ortaöğretimde net okullaşma oranı Türkiye’de %76,65 iken, Trabzon’da %91,40’tır (TÜİK, 2013: 25-26, 50-51). Söz konusu oranlara bakıldığında Trabzon’da okullaşma oranının Türkiye ortalamasından daha yüksek olduğu görülmektedir. Özellikle Türkiye geneli ile kıyaslandığında ortaöğretimde net okullaşma oranının Trabzon’da oldukça fazla olduğunu söylemek mümkündür.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. ARAŞTIRMANIN BULGULARI

#### 3.1. Demografik Veriler

Bu bölümde derinlemesine mülakat ve anket katılımcılarına ilişkin demografik veriler paylaşılacaktır. Böylece araştırmaya katılan gençlerin genel profilinin gösterilmesi amaçlanmaktadır. 15-28 yaş arasındaki 38 gence derinlemesine mülakat, 15-24 yaş arasındaki 395 gence de anket uygulanmıştır. Katılımcı gençlerin cinsiyet, yaş grubu, eğitim ve çalışma durumu, gelir düzeyi, ailelerinin kentte yaşayıp yaşamamaları ve gençlerin kaç yıldır Trabzon'da yaşadığına dair marjinal dağılım oranları verilmiştir. 2010 Birleşmiş Milletler Dünya Gençlik Raporu'na göre dünya nüfusunun %17,6'sı (1.218.070) 15-24 yaş arasındaki gençleri temsil etmektedir. Türkiye'de nüfusun %16,3'ünü gençler; gençlerin %51,2'sini erkekler ve %48,8'ini de kadınlar oluşturmaktadır (TÜİK, 2017). Trabzon'un genç nüfus oranı ise %16,3'tür (<https://www.nufusu.com/il/trabzon-nufusu>). Söz konusu yüzdeler rakam, Trabzon'un 2016 yılındaki 15-24 yaş arasında yer alan nüfusunun (126.968) genel nüfusuna (779.379) oranlanması ile bulunmuştur. Bu oran, Trabzon'da genç nüfusun Türkiye ortalamasında olduğunu göstermektedir.

#### 3.1.1. Nitel Araştırma Katılımcılarının Demografik Verileri<sup>4</sup>

Toplamda 38 gençle derinlemesine mülakat yapılmıştır. Mülakata katılanların 16'sı erkek, 22'si kadındır; en küçüğü 15, en büyüğü 28 yaşındadır; 1'i yüksek lisans, 2'si lisans, 22'si lise, 12'si ilköğretim mezunudur; 19'u ön lisans, lisans ve lisansüstü programlarda öğrenci, 7'si lise, 1'i ortaokul öğrencisi, 7'si çalışan, 1'i ev hanımı, 1'i işsiz ve 2'si üniversite sınavlarına hazırlanmaktadır. Katılımcıların hemen hemen hepsi Ortahisar'a bağlı mahallelerde yaşamaktadır. Sadece iki katılımcı şehir merkezine çok yakın iki ayrı köyde ikamet etmektedir. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (25 kişi) gelir düzeylerinin orta derecede olduğunu belirtmiştir; 9'u iyi, 1'i çok iyi, 3'ü kötü olduğunu ifade etmiştir. Gelir düzeyinin belirlenmesinde standart bir rakam kullanılmamıştır. Böylece katılımcının mevcut ekonomik koşullarını nasıl değerlendirdiği (görelî yoksunluk), dolayısıyla aslında benzer gelir düzeyine sahip olmalarına rağmen gelirin kişi üzerindeki etkisinin kişiden kişiye nasıl değiştiği analiz edilebilmiştir. Katılımcılardan biri (K26) Trabzonspor'un herhangi bir maçına gidebilmek için "bilet parasını çıkarabileceği" kadar elinde

<sup>4</sup> Daha detaylı incelemek için sayfa 269'da yer alan Ek 1: Derinlemesine Mülakat Katılımcıları tablosuna bakınız.

harçlığının olabilmesini ailesinin gelir düzeyinin iyi olduğunun bir göstergesi olarak ifade etmiştir. Ya da öğrenci olmalarıyla birlikte üç kardeşin birden burs alabiliyor olmasını (toplamda 1275TL), diğer bir katılımcı (K28) gelirlerinin artmasının, dolayısıyla diğerlerine göre gelir düzeylerinin iyi olmasının nedeni olarak yorumlamıştır.

### 3.1.2. Nicel Araştırma Katılımcılarının Demografik Verileri

Toplamda 395 katılımcıya anket uygulanmıştır. 395 katılımcının 191'i (örneklemin %48,4'ü) kadın, 204'ü (örneklemin %51,6'sı) erkektir. Örneklem cinsiyetin yanında iki yaş grubuna ayrılmıştır. Gençliğin evrensel olarak kabul edilen başlangıç yaşı ile lise eğitiminin tamamlanma yaşına kadar olan aralık 15-18; üniversiteye ya da çalışma hayatına başlama yaşı ile evrensel anlamda gençliğin bitişi olarak kabul edilen yaş arası da 19-24 olarak belirlenmiştir. Bu durumda ankete katılan gençlerin 124'ünü (örneklemin %31,4'ü) 15-18 yaş arasındakiler, 271'ini (örneklemin %68,6'sı) 19-24 yaş arasındakiler oluşturmaktadır. Katılımcıların büyük bir çoğunluğu (%65,1'i) il merkezinde, %24,1'i ilçe merkezinde ve %8,4'ü de köyde doğmuş; yine büyük bir çoğunluğunun (%73,2'si) ailesi Trabzon il merkezinde, %13,7'sinin ailesi Trabzon'da köyde ve %12,7'sinin ailesi Trabzon dışında başka bir ilde yaşamaktadır. Ailesi köyde ya da il dışında yaşayan katılımcılar öğrenci oldukları ya da çalıştıkları için il merkezinde yaşamakta ya da sürekli gidip gelmektedir. Ancak gün içerisinde şehir merkezini deneyimlemektedirler. Katılımcıların %79,7'si doğma büyüme Trabzonlu olduğunu belirtmiştir.

**Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özelliklerine Ait Oranlar**

	Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Cinsiyet	Kadın	191	48,40%
	Erkek	204	51,60%
	Toplam	395	100,00%
Yaş	15-18	124	31,40%
	19-24	271	68,60%
	Toplam	395	100,00%
Doğduğu yer	Köy	33	8,60%
	İlçe	95	24,70%
	İl Merkezi	257	66,80%
	Toplam	385	100,00%
	Cevapsız	10	
	Toplam	395	
Ailesinin yaşadığı yer	Trabzon'da il merkezinde	289	73,50%
	Trabzon'da köyde	54	13,70%
	Trabzon dışında	50	12,70%
	Toplam	393	100,00%
	Cevapsız	2	
	Toplam	395	
Kaç yıldır Trabzon'da yaşıyor	Doğma büyüme buralıyım	315	79,70%
	1 yıldan az	12	3,00%
	1-5 yıldır	37	9,40%
	6-10 yıldır	16	4,10%
	11-15 yıldır	15	3,80%
	Toplam	395	100,00%

**Tablo 1: (Devamı)**

	Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
<b>Eğitim Durumu</b>	İlköğretim mezunu	75	19,00%
	Lise/lise dengi meslek okulu mezunu	282	71,40%
	2 yıllık yüksekokul mezunu	17	4,30%
	Üniversite mezunu	21	5,30%
	Toplam	395	100,00%
<b>Halen eğitim gördüğü kurum</b>	Lise öğrencisiyim	57	14,40%
	Liseyi bitirdim, üniversite sınavına	46	11,60%
	Yüksekokul/Lisans/Lisansüstü	189	47,80%
	Öğrenci değilim	103	26,10%
	Toplam	395	100,00%

Katılımcıların sadece 8'i evlidir, %97,5'i ise bekârdır. Ankete katılan gençlerin %19'u ilköğretim, %71,4'ü lise ve lise dengi meslek okulu, %4,3'ü iki yıllık yüksekokul mezunu ve %5,3'ü ise üniversite mezunudur. Toplamda katılımcıların %14,4'ü lise öğrencisi, %11,6'sı üniversite sınavına hazırlanmakta, %47,8'i yüksekokul/lisans/lisansüstü öğrencisi olduğunu ve %26,1'i de öğrenci olmadığını belirtmiştir. Lise ve lise dengi meslek okulundan mezun olanların %64,9'u yüksekokul/lisans/lisansüstü öğrencisi iken, %18,4'ü öğrenci olmadığını, %16,3'ü üniversite sınavlarına hazırlandığını belirtmiştir. İlköğretim mezunu olanların %74,7'si lise öğrencisi iken %25,3'ü öğrenci olmadığını ifade etmiştir.

**Tablo 2: Çalışma Durumu ve Ailenin Gelir Düzeyine Ait Oranlar**

	Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
<b>Çalışma durumu</b>	Öğrenciyim	265	67,30%
	Öğrenciyim, aynı zamanda çalışıyorum	26	6,60%
	Çalışıyorum	70	17,80%
	İş arıyorum	18	4,60%
	Çalışmıyorum	15	3,80%
	Toplam	394	100,00%
	Cevapsız	1	
	Toplam	395	
<b>Ailenin gelir düzeyi</b>	Dar gelirli	16	4,10%
	Orta halli	277	71,00%
	Ortanın üstü	77	19,70%
	Üst gelirli	20	5,10%
	Toplam	390	100,00%
	Cevapsız	5	
	Toplam	395	

Yukarıdaki tabloya göre, toplamda katılımcıların %73,9'u öğrencidir (öğrencilerin %54'ü kadın, %46'sı erkektir); %6,6'sı öğrenci iken aynı zamanda çalışmaktadır. %17,7 oranında katılımcı çalıştığını, %4,6 oranında katılımcı iş aradığını ve %3,8 oranında katılımcı da ne öğrenci olduğunu ne de çalıştığını ifade etmiştir. Çalışanların %46,5'i tam zamanlı güvenceli (sigortalı) bir işte çalıştıklarını, %12,1'i de tam zamanlı güvencesiz (sigortasız) bir işte çalıştıklarını

belirtmişlerdir. Katılımcıların %71'i ailesinin gelir düzeyinin orta halli olduğunu belirtmiştir. Ailesinin gelir düzeyinin ortanın üstü olduğunu belirtenlerin oranı ise %19,7'dir (dar gelirli olanlar %4,1, üst gelirli olanlar %5,1'dir). Katılımcıların ekonomik seviyelerini orta düzeyde değerlendirdikleri görülmektedir.

Sonuç olarak, nitel ve nicel demografik veriler kıyaslandığında örneklemelerin birbirlerine benzerlik gösterdikleri görülmektedir. Her iki grupta da katılımcıların büyük bir çoğunluğu Trabzon il merkezinde ikâmet etmekte, aynı zamanda lise ve üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. İlkokul ya da lise mezunu olup çalışma hayatına başlayan gençler de azımsanmayacak orandadır. Katılımcılar büyük bir oranda bekârdır ve ailelerinin gelir düzeyinin “orta” derecede olduğunu belirtmişlerdir. Bir sonraki bölümde söz konusu demografik özellikler sergileyen Trabzonlu gençlerin kent deneyiminden yola çıkarak nasıl bir gençlik inşa ettikleri tartışılacaktır.

### **3.2. Toplumsallaşma Mekânının Gençlerin Benlik İnşasına Etkisi**

Deneyimlenen mekân kullanıcılarının kimlik inşa süreçlerinde etkilidir. Bu bölümde Trabzonlu gençlerin toplumsallaşma mekânı olan Trabzon'un, onların benlik inşalarını nasıl şekillendirdiği üzerinde durulacaktır. Goffman (2014b)'ın da belirttiği gibi aktör benliğini, oyununu sergilediği sahne (mekân) ve seyircilerle girdiği etkileşim ile birlikte inşa etmektedir. Bir kente, ulusa ya da kültüre ait kimliğin oluşumunda mekânın ve onun göstergeler sisteminin önemli katkısı bulunmaktadır (Randviir, t.y.: 143). Bu anlamda kimlik bireysel ve toplumsal bir kategori olduğu kadar mekâna bağlı bir kategori olarak belirmektedir (Christou, 2006: 42). İnsanın yaşadığı hem gerçek hem hayali hem de sembolik dış dünyası onun özne olarak kendisini inşa etmesini sağlamaktadır (Pile ve Thrift, 1995b: 345). Beden ve kendilik duygusu özne nerede yer edinmişse orayla etkileşim halindedir ve öznelik ancak bir mekânda konumlanarak deneyimlenmektedir (Probyn, 2003: 290). Trabzon da gençlere güvenli bir ortam ama kısıtlı imkânlar sunmakta ve gençlerin benliklerini ve yaşam tarzlarını bu temalar çerçevesinde inşa etmelerini sağlamaktadır. Bununla birlikte, gençlerin deneyimledikleri mekânın hayalleri ve beklentilerini de şekillendirdiği görülmektedir. Söz konusu deneyim gençlerin gençliğe geçiş ritüellerinin de farklılaşmasına neden olmaktadır.

Diğer taraftan, Trabzon bir mekân olarak gençlere milliyetçi, geleneksel ve muhafazakâr bir öznelik sunmaktadır. Özellikle 2000'li yıllarda milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı tepkilerin kentte daha görünür olduğu gözlemlenmektedir<sup>5</sup>. Gençlerde de benzer bir durum söz konusudur. Özellikle

<sup>5</sup> Ekim 2004'te kent merkezinde bulunan McDonalds bombalanmıştır. Nisan 2005'te F tipi cezaevlerini protesto etmek için bildiri dağıtan Tutuklu ve Hükümlü Aileleri ile Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (TAYAD) üyesi olan gençlere saldırılmıştır. Ağustos 2005'te Maçka'da yakalanan üç PKK militanı linç edilmiştir. Ocak 2006'da Doğu Anadolu Bölgesi'nden gelen işçilerin gittiği çay ocağına molotof kokteyli atılmıştır. Şubat 2006'da bir genç, Rahip Andrea Santoro'yu görev yaptığı kilisede öldürmüştür. Ocak 2007'de Agos Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Ermeni Gazeteci

metropol kentlerde neoliberal ekonomi politikalarının yarattığı güvensizlik ve belirsizlik ortamı ile birlikte, işsizlik gibi toplumsal sorunların ortaya çıkması gençlerin yeni dinsel ve milliyetçilikler geliştirmelerine sebep olmuştur (Kentel, 2005: 11-12; Bayhan, 2011: 443). Tüketim toplumu, boş zamanlarını tüketerek geçirmek gibi gençlerden bir takım rolleri yerine getirmesini beklemektedir. Tüketim odaklı bu neoliberal ekonomik sistem ise en az bir yabancı dil konuşabilen ve çok uluslu şirketlerde çalışma kabiliyetine sahip gençlere ihtiyaç duymaktadır. Öyleyse gençler iş piyasasındaki rekabete hazır olacak şekilde eğitim almak zorundadırlar. Söz konusu beklentileri karşılayamama ve eğlence sektörü aracılığıyla dayatılan hazların doyurulamaması, gençlere hayal kırıklıkları yaşatmaktadır. Bu durum da bir takım kültürel tepkilerin doğmasına ve futbol takımı taraftarlığı, mahalle, milliyetçilik, dindarlık gibi cemaatsel aidiyetlerin ön plana çıkmasına neden olmaktadır. Kişilerin birden fazla aidiyetleri vardır, ancak sosyal olarak yaşanamayanların yarattığı hayal kırıklığı aidiyetlerden birinin “bayraklaşmasına” sebep olmaktadır. Söz konusu tek bir aidiyetin öne çıkması da farklılıklara tahammülsüzlüğü ve şiddeti doğurmaktadır (Kentel, 2005: 14). Söz konusu durum, bazı gençlerde metropol kentlerde var olabilmek için taktiksel olarak cemaatsel özdeşleşmeye neden olmaktadır (Deniz, 2014: 135)<sup>6</sup> Trabzon’da ise daha çok metropole erişememenin verdiği bir cemaatleşme şeklinde kendi kentlerinde ortaya çıkmaktadır. Trabzon’da yaşayan ve buradan dışarı çıkmayı göze alamayan (ya da ailesi tarafından çıkması engellenen) gençler, çok çeşitli farklılık gruplarının birlikte yaşadığı büyük kentlerdeki gençlerle rekabet bile edememektedirler. Bu durum Trabzonlu gençlerin metropol kentlere nazaran daha milliyetçi refleksler vermelerine ve kendi kentleriyle bütünleşmelerine neden olmaktadır.

Bu nedenle bu bölüm Trabzon’da yaşayan gençlerin gençliği nasıl tanımladığı ve deneyimlediği ile siyasal tutumlarının neler olduğu üzerinde durmaktadır. İki ana tema üzerine eğilen bu bölümde ilk önce Trabzonlu gençlerin gençliği nasıl tanımladığından, güvenli bir ortam ve özgür bir yaşam arasında kalmalarının nedenlerinden, boş zaman aktiviteleri ve yaşam biçimlerinin nasıl şekillendiğinden, eğitim ve çalışma hayatı, sorunları, beklentileri ve hayalleri ile öteki gençliği nasıl kurguladıklarından bahsedilecektir. Daha sonra ise gençlerin vatan ve şehitlik ile ilgili düşüncelerine, farklılıklara karşı olan tutumlarına ve genel anlamda siyasal eğilimlerine yer verilecektir.

---

Hrant Dink yine Trabzonlu bir genç tarafından öldürülmüştür. Trabzonsporlu taraftarlar Hrant Dink’in katil zanlısının giydiği beyaz bere ile Hüseyin Avni Aker stadyumuna girmişlerdir. Ocak 2011’de Muhteşem Yüzyıl dizisi protesto etmişlerdir. Nisan 2015’de ise Fenerbahçe futbolcularını havaalanına götüren otobüse Trabzon’da silahla saldırılmıştır. Bkz.: Güven Bakırezer ve Yücel Demirel (2010), “Giriş: Trabzon’u Anlamak”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirel (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (11-24), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 11; Mehmet Bozok (2016), “Yoksullaşma, Sağcılık, Trabzonspor Taraftarlığı ve Nataşaların Gölgesinde Trabzon Erkekliği”, Uğur Biryol (Ed.), **“Karardı Karadeniz”**, 3. Baskı içinde (413-444), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 429.

<sup>6</sup> Metropol kente ve üniversiteye ayak uydurmak için metropol dışı gençler çeşitli (dini) cemaatler, ideolojik ve siyasi oluşumlar ile özel ve devlet yurtları, hobi kulüpleri ve sivil toplum kuruluşları etrafında toplumsallaşmaktadır.

### 3.2.1. Trabzon'da Genç Olmak

Modern bir kategori olan gençlik Dubet (1996: 25)'nin ifade ettiği gibi gündelik rutini içerisinde vaktinin çoğunu eğitim kurumlarında geçiren, boş zaman aktiviteleri ile ilgilenen, kendi arzularına göre hareket eden, belirsizliklerden etkilenen, toplum için hem bir tehdit hem de gelecek olarak kurgulanan, ideolojik olarak manipüle edilen toplumsal ve tarihsel bir kategoridir. Ancak gençlik sadece kurgulanan değildir. Gençler pasif birer alıcı olmaktan ziyade gençliği ve gençliğe ait farklı kültürleri yeniden üretebilmektedirler. Trabzon'da yaşayan gençler de hem toplumsal normlar içerisinde kabul gören gençliği hem de "öteki" olarak imledikleri sorunlu gençliği tanımlamaktadır. Bu bölümde derinlemesine mülakat ve ankete katılan Trabzonlu gençlerin gençliği öteki ile birlikte nasıl kurguladıkları, Trabzon'da bir genç olmayı nasıl anlamlandırdıkları, eğitim ve çalışma hayatına ilişkin deneyimleri, sorunları, hayalleri ve endişeleri üzerinde durulacaktır. Katılımcıların anlatılarından genel yargılara varılacağı gibi aynı zamanda bireysel deneyimlerden faydalanarak aralarındaki farklılıklara da değinilecektir.

Katılımcılara göre, gençlik çocukluktan çıkıp büyüme ama tam anlamıyla yetişkin olamama anlamına gelmektedir. Söz konusu gençlik sürecini, bitmesini istemedikleri ya da bir türlü kavuşamadıkları bir geçiş olarak tanımlamaktadırlar. Bu anlamıyla gençlik bireysel ihtiyaç ve bu ihtiyaçlardan kaynaklanan sorumluluklara sahip olmak iken, aile gibi başkalarını da içine alan bir sorumluluktan muaf olmak demektir. Zamanının büyük birçoğunu okulda geçiren, okul dışındaki boş zamanlarını da akran gruplarıyla birlikte eğlence odaklı ürünleri tüketmekle harcayan bir gençlik tasavvuru söz konusudur. Neoliberal ekonomik ve toplumsal düzenin onlardan beklediği yönde hedefler ve hayaller belirleyen Trabzonlu gençler, yine hayalleri ile paralel endişelere sahiptirler: İyi bir eğitim almak (daha doğrusu en azından bir üniversite mezunu olmak), eğitim sonrasında iyi bir iş sahibi olmak (ya da kendi işini açmak), evlenmek (bunu anne/baba olmak olarak tanımlıyorlar), ev ve araba sahibi olmak. Aslında hayal ettikleri kendilerinin de ifade ettiği gibi toplumun onlardan beklediklerini yerine getirebilmek, insanların kendilerinden gururla bahsedebilmesidir. Ancak belirtmek gerekir ki, kolektif sorumluluk almama konusundaki özgürlükleri onların toplumsal meselelerle ilgilenmedikleri anlamına gelmemektedir. Sonraki bölümde değinileceği gibi devletin ideolojisine paralel de olsa gençler siyasal, toplumsal ve manevi bir takım değerlerin kaybolmasından endişe ettiklerini, onları korumak için üzerlerine düşeni yapmaya hazır olduklarını belirtmişlerdir.

#### 3.2.1.1. Trabzonlu Gençler Gençliği Nasıl Tanımlıyor?

Gençliğin kültürlere, toplumlara, zamana, mekâna, ekonomik ve siyasal sistemlere göre değiştiğinden ve evrensel bir gençlik tanımı yapılamayacağından daha önce bahsedilmişti (Bourdieu, 1984; Lüküslü, 2014; Kentel, 2005: 13; Bayhan, 2011: 433). Her ne kadar Birleşmiş Milletler, diğer devletler üstü kurumlar ve devletlerin ilgili bakanlıkları gençliğin yaşam



döngüsünün 15-24 yaş aralığını oluşturduğunu kabul etse de ve hatta gençlerin genel özelliklerini ortaya koyacak tanımlar yapsalar da, Trabzon’da gerçekleştirilen bu araştırma gençlerin kendilerini yani gençliği nasıl tanımladıklarını ortaya koymak anlamında bir veri sunmaktadır. Gençlik sadece biyolojik bir kategori değildir, toplumsal normların öğrenildiği aynı zamanda bu normların üretilmesinde aktif rol alındığı yani hem kurgulanan hem de kurulan tarihsel ve toplumsal bir süreçtir (Görgün Baran, 2013: 10; Wyn ve White, 1997: 10). Gençlik bir süreçtir, sürekli inşa edilir. Bu nedenle gençlerin kendilerini genç olarak nasıl kurguladıkları da önemlidir. Her bir katılımcıya göre kendilerini ilk kez genç hissettikleri yaş değişmektedir ve gençlik farklı şekillerde tanımlanmaktadır. Çünkü söz konusu gençler farklı yaşam tarzlarına, zevklere, toplumsal, ekonomik statülere ve kültürlere sahiptirler. Örneğin, alışveriş yapmayı seven Uzun Sokak’ta tur atmayı, maç izlemekten keyif alan stadyumda maç izleyebilmeyi, kitap okumaktan zevk alan sahilde kitap okuyabilmeyi gençlik olarak tanımlamaktadır. Bu durumda gençlik, farklı gençliklerin sesine kulak verilmeden anlaşılabilir. Gençlik sadece söz söyleme yetkisine sahip iktidar odakları tarafından kurgulanan ve kontrol altına alınan bir kategori değildir.

Trabzon’da gerçekleştirilen bu çalışmada yaşları 15-28 arasında değişen derinlemesine mülakat katılımcıları gençliği farklı kavramlar çerçevesinde tanımlamışlardır. Katılımcıların “büyümek ama tam anlamıyla yetişkin olmamak” olarak tanımladıkları gençlik, bazen “bir işi tek başına başarabilmek, yolda tek başına yürüyebilmek, aile sırlarının artık kendisiyle paylaşılması, birey olmak, sorumluluk alabildiğini hissetmek, kendi kendine karar verebilmek, kendi eksiklerini tek başına tamamlayabilmek, kendi harçlığını çıkarabilmek, kendi borçlarını ödemeye çalışmak, hayata atılmak, ilk adımlarını atmak” gibi aileden bir nebze olsun bağımsız hareket edebilmeyi ifade etmektedir. Bu anlamıyla gençlik, bir takım bireysel sorumluluklar alabilmek ama aile ile ilgilenmek gibi kolektif bir sorumluluğu da henüz üzerinde hissetmemektir. Aslında gençlik, hem “çocukken yapamadıklarını yapmak, 18 yaşından önce giremediğin mekânlara girebilmek” hem de “yaşlanınca yapamayacaklarını yapmaktır (K35, erkek, 19 yaş, berber çırağı).” Gençliğin bir diğer tarafını ise “arkadaşlarla gezmek, tozmak, eğlenmek, özgürce hareket etmek, geç saate kadar sevgiliyle gezebilmek, Uzun Sokak’ta bir tur atmak, Meydan’da takılmak, hiçbir şey düşünmeden hareket etmek, maçta 90 dakika boyunca bağırabilmek, macera yaşamak, müzik dinlemek, sınavlara girmemek, okula gitmemek, sürekli gülmek, kendine vakit ayırmak, enerjik olmak, alışveriş yapmak, hayatı yaşamak, eve daha geç saatte dönebilmek, keşke şunu da yapsaydım diyeceğin şeylerin hepsini yapmak” oluşturmaktadır. Öyleyse gençlik toplumsal ve ailesel sorumluluklardan biraz uzak yaşayabilen, sosyal aktivite ve eğlence gereksinimleri için gerekli boş zamana sahip olabilir. Bir birey olarak kendisiyle ilgili kararlarda tek başına hareket edebilen, özgür ve özellikle kendi ihtiyaçlarına odaklanmış bir gençlik tanımı yapılmaktadır.

Katılımcılar bu tanımlarla aslında çocuk ve yetişkin olmakla aralarına bir mesafe koymaktadırlar. K26 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi)’nın belirttiği gibi yaşlılar gibi stadyumda

maç izlerken oturup çekirdek yememek ve 90 dakika boyunca ayakta Trabzonspor için tezahürat yapabilmek, enerji gerektiren sadece gençlerin yapabileceği bir şeydir. Burada K26 “yaşlı” olarak tabir ettiği yaş gurubuyla arasına mesafe koymaktadır. Bu tanımlamaya göre gençlik literatürdekine benzer bir şekilde büyümek ama henüz yetişkin olmamak, eğitim hayatını tamamlamamak, sabit bir iş sahibi olmamak, ekonomik özgürlüğünü tam anlamıyla elde etmemek, ebeveynlerden bağımsız bir evde yaşamamak ve evli olmamak anlamına gelmektedir (Galland, 2001: 632; Wyn ve White, 1997: 14). Bu tanım yetişkinliğe geçişin nasıl gerçekleştiğini göstermektedir. Müslüman bir toplumda erkek çocukların sünnet töreni sonrasında “erkek” olmaları gibi, yetişkin olmanın da sabit bir işte çalışmak, aile fertlerinden birinin yitirilmesi sonrasında ya da evlenerek ailenin sorumluluğunu üstlenmek, okulu bitirmek, askerliği yapmak gibi geçiş ritüelleri bulunmaktadır (Dubet, 1996: 24; Thiercé, 1999: 18-23). Söz konusu ritüeller daha çok erkekler için görünürdür. Kadınların ne kadar yetişkin olabildikleri ayrı bir sorunsaldır. Yetişkin bir erkek askerliğini tamamladıktan sonra bir iş bulmalı ve heteronormativiteye uygun bir şekilde evlenmelidir. Hatta babalık statüsüne kavuşan bir erkeğin sorumlulukları daha da artacaktır, daha çok kazanmalı ve ailesini geçindirmelidir (Selek, 2013: 19-20).

Ancak bu ritüellerin sadece birinin gerçekleşmesi bazı durumlarda yeterli olurken, çoğu durumda yetişkinliğe geçiş için yeterli değildir. Bu durumda birkaçının birlikte gerçekleşmesi gerekmektedir. Hatta geçiş ritüellerinin bir kısmı, görüşme yapılan gençler nezdinde yetişkin değil, genç olmak anlamındaki “büyümek”, birey olmak şeklinde nitelendirilmektedir. Bu anlamda genç olmanın da geçiş ritüelleri bulunmaktadır ve kişiden kişiye farklılıklar göstermektedir. K2 (erkek, 24 yaş, A101 çalışmanı) büyüdüğünü askere gittikten sonra anladığını söylemiştir:

Ne ara büyüdük. Gerçi şaka bir yana erkek olduğumuz için söylüyorum hani ben askerliğe adım attığım zaman hani gerçekten hani genç olduğumu, artık vatana millete hani evime ekmek getirebilecek kapasitede olduğumu düşündüm. Çünkü asker ocağına girdiğin zaman arkana dönüp bakıyorsun, arkanda kimsen yok. Asker ocağına bakıyorsun hiçbir surat tanıdık değil. İşte amcaoğlun yok, kuzenin yok, işte annen yok, baban yok. Cidden ciddi anlamda yaşamın şartlarını artık kabulleniyorsun. Artık ben burada tekim diyorsun. Düştüğümde beni kaldıracak bir yakınım olmadığını hissetmek çok farklı bir şey. Hani ben de diyorum ya askere gittiğimde diyelim genç olduğumu fark ettim.

Yukarıdaki ifadelerde askerliği deneyimlerken K2, bir birey olarak yalnız olduğunu ve artık tek başına kaldığını hissettiğinde genç olduğunu fark etmiştir. Katılımcı karşısına çıkabilecek sıkıntılarla tek başına mücadele etmesi gerektiğini öğrenmiştir. Gençlik de zaten aslında toplumsal normların ve değerlerin öğrenildiği bir süreçtir (Jeffrey, 2004: 232-234). Bu da toplumsallaşma kurumları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Askerlik toplumsal normların öğrenildiği ve çoğunlukla erkeklerin katıldığı/katılmak zorunda olduğu bir kurumdur. Söz konusu kurumda genç erkekler devlete bağlı ve onun hizmetinde bir birey olarak aile reisliği yapmayı öğrenmektedirler (Selek, 2013: 28). Genç erkek bedenlerin terbiye edildiği askerlikte erkekler “ölme ve öldürmeye razı savaşçılar” olmayı (ya da hegemonik erkekliği öğrenmeyi) başardıklarında yetişkin bir erkek olma

sınavından geçmiş olmaktadırlar. Savaşçı bir erkeğe atfedilen yenilmez, acıyı, ölümü göze alabilen, korkusuz, acılara, sıkıntılarla başa çıkabilen, sıkıntılardan etkilenmeyen, dayanıklı, bağımsız karar verebilen gibi toplumsal değerler ile K2'nin yukarıdaki ifadeleri örtüşmektedir (Sancar, 2009: 155-156). Günümüzde erkeklerin askerliğe bakış açısında bir dönüşüm söz konusudur. Askerliğin erkekler tarafından yüceltilmesi günümüzde düşüş gösterse ve bedelli askerlik gibi uygulamalarla ya da askerliğin reddedilmesi gibi durumlarla karşılaşılrsa da Trabzon'da yaşayan erkek katılımcılar için askerlik hala önemli bir toplumsallaşma aygıtı, erkeklige geçiş olarak kabul edilmektedir.

Askerliğin yanında kendisine ait borçlarının olmaya başlamasını gençliğe geçiş olarak nitelendiren K5 (erkek, 17 yaş, lise öğrencisi) şunları söylemektedir:

Genç olduğumu nasıl hissettim? Borçlarım olmaya başlayınca. Kendi aramızda da öyle şeyler oluyor yani. Mesela ailemin haberi olmadan kendi geçimimiz de var yani. Oradan alır oraya veririz, oradan alır oraya falan. Mesela arkadaş çevresi olarak böyle kendi çapımızda masraflarımız oluyor yani. Kendi ihtiyaçlarımız oluyor, heves ettiklerimiz. Deplasmana gideceksin ama "okula gideceğim para lazım" diyorsun. Ailemin haberi olmuyor. Onu da söyleyemiyorsun böyle böyle diye. Onun için. Genç oldun mu ciddiye almaya başlarlar seni sokakta. O zaman genç hissedersin, daha şey gözüyle bakarlar sana yani. Mesela dolmuşa binersin, öğrenci dersin. Adam bakar boyun geçmiş gibi, o an anlarsın zaten.

K5 yukarıdaki ifadelerinde henüz ailesinden tam anlamıyla bağımsız olmadığını, onlardan habersiz şehir dışına çıkmasının uygun olmadığını, ama genç olduğu için de artık bağımsız hareket etmesi gerektiğini belirtmektedir. Katılımcı ailesinden habersiz deplasman maçlarına gitmektedir ve şehir dışına çıkmanın gerektirdiği masrafları ailesinden isteyemediğini, bu nedenle arkadaşlarından borç almak zorunda olduğunu anlatmaktadır. Kendisine ait borçların varlığı onun artık genç olduğunu göstermektedir. Bu aynı zamanda genç bir erkek olmak anlamına da gelmektedir. Borçlanma ve kendi bütçesini yönetebilmeyi bu şekilde öğrenen genç erkekler aynı zamanda yetişkin bir baba olmaya hazırlanmaktadır. Ataerkil toplumsal normlar çerçevesinde erkeklerin daha rasyonel davranabildiği ve bu nedenle siyasal ve ekonomik meselelerle ilgilenmesinin daha uygun olduğu düşünülmektedir (Bayhan, 2012-13: 158). Toplumun bu beklentisi yönünde başarılı bir babanın da evini geçindirebilmesi, yönetebilmesi, koruyabilmesi ve evle ilgili her türlü ekonomik, hukuki ve siyasal kararları alabilmesi gerekmektedir (Selek, 2013: 22-23). Genç erkekleri söz konusu sürece hazırlayan ise akranlarıyla kurdukları borçlanma ilişkisidir. Erkekler arasındaki borç alma ve verme ilişkisi onların erkekliklerini kanıtladıkları bir araca dönüşmektedir. "Borç yiğidin kamçısıdır" atasözünde olduğu gibi borçlanmanın bizatihi kendisi bir erkeklik meselesine dönüşürken, aynı zamanda bol keseden harcamak, borç isteyen arkadaşlarını geri çevirmemek gibi tutumlarla erkekler toplumdaki konumlarını korumaya çalışmaktadırlar (Kandiyoti, 2013: 215). Öte yandan katılımcı, gençlerin biyolojik anlamda da çocuktan farklılaşmaya başladığının altını çizmekte, biyolojik değişimin sokaktakiler tarafından fark edildiğini ve artık çocuk muamelesi görmediğini söylemektedir.

Söz konusu ritüeller gençlerin bireysel konumuna, cinsiyetine, sınıfına göre farklılık göstermektedir. Söz konusu farklılıklar gençliğin de tek bir tanımı yapılamayacağını göstermektedir. Bourdieu (1984: 145) yaşın biyolojik olarak verili olduğunu ancak toplumsal olarak manipüle edildiğini söylemektedir. Gençlerin tamamı ortak çıkarlara sahip toplumsal bir birim değildir, ailesini geçindirmek zorunda olduğu için çalışan bir gençle maddi anlamda ailesinin desteklediği bir öğrenci arasında aynı yaşta olmalarına rağmen muhakkak farklar bulunmaktadır. Toplumsal pratikleri benzer değildir. Trabzon'daki gençler de, ne zaman kendilerini genç hissetmeye başladıkları sorulduğunda, farklı farklı yaşlarda (kimisi 16, kimisi 20) genç olduklarını hissetmeye başladıklarını belirtmişlerdir. Mesela K34 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi) sekizinci sınıfı bitirdikten hemen sonra genç olduğunu hissetmiştir, çünkü erkek arkadaşı ile ilk kez konsere gitmiş ve geç saate kadar dışarıda kalabilmiştir. Diğer taraftan K27 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) 19 yaşında arkadaşları mahallede oyun oynarken o işe girdiğinde genç olduğunu hissetmiştir. Henüz kendilerini genç hissedemeyen lise öğrencisi K23 (kadın, 18 yaş), K24 (kadın, 18 yaş) ve K32 (kadın, 16,5 yaş) ancak üniversiteye başladıklarında kendilerini genç sayabileceklerini söylemişlerdir.

Dersler bizi bitiriyor. Ama gençlik bence üniversitede başlıyor. Bence öyle. Çünkü tamam orda da sınavlar var vizeler var ama daha rahat oluyorsun. Lisede şey var, üniversite sınavını geçecek miyim. Sürekli kafada. Son bir sene zaten yoksun, hayatta yoksun. Böyle yani. Çünkü biraz çocuk oluyorsun lisede. Hani 16 küçük bir yaş. Hani 18 sorumluluk sahibi bir yaş. 17 hani o ara güzel 17 yaş. 18'den sonra üniversiteye bence rahat. Sıkıntıları var ama bitirene kadar bence sıkıntı yok. KPSS dönemine kadar sıkıntı yok (K32, kadın, 16,5 yaş, lise öğrencisi).

Üniversite, katılımcılara göre hem aile hem de okul gibi disiplin aygıtlarından bir nebze uzaklaşabilmenin kapısını aralamaktadır. Gençlik modernleşme ile birlikte kent ve okullaşmanın ortaya çıkmasına bağlı olarak belirmiştir. Ailenin yanında artık okul da toplumsal normların öğrenilmesi konusunda gençlerin eğitilmelerini ve disipline edilmelerini sağlayan bir araç olarak kabul edilmektedir (Demir, 2012: 89; Neyzi, 2001: 102; Lüküslü, 2014: 19; France, 2007: 6-8; de Bonneval, 2011: 30; Galland, 1997: 17-21). Ekonometri bölümünde okuyan K13 (kadın, 18 yaş, üniversite öğrencisi) de benzer şekilde üniversiteye başladığında genç olduğunu belirtmiştir:

Benim tam da yani üniversitede başladı tam anlamıyla. Üniversite ilk ayında falan başladı. Çünkü... Yani böyle bir birey gibi hissettirmeye başladı ailem bana. Lise sonda yani tamamıyla ben babamın hayatını yaşıyordum. Gerçekten. Kendi hani kendi isteğimle... Şuanda her şey yani şuanda birazcık ailemin etkisi var tabii ki de ama hani biraz bizimkiler böyle... Ben çok güzel bir bölümde okumuyorum ama hani üniversite, annem de babam da üniversite okumamış böyle üniversiteye çok şey bakıyorlar. Mesela ben bu bölüme girdiğimde annem aşırı sevinmişti üniversite kazandım diye. İşte üniversite kazandım diye birazcık böyle şey oldu tolere ettiler. Ondan sonra birazcık daha işte eve gitme saatlerim birazcık daha gecikti. Daha fazla insanla falan tanıştım. Yani bilmiyorum benim hiç çevrem olmadığı için şu zamana kadar, İnsanlarla tanışınca ben gerçekten ben bir şeyleri öğrendim benimsedim. Benim için üniversite.

Üniversite gençlerin hayatında bir geçiş mekânı olarak belirlemektedir. Tıpkı gençlerin kimlikleri ve yaşam tarzlarıyla görünür oldukları park, bar, atölye, spor merkezi, dans yerleri, sokaklar ve benzeri diğer mekânlar gibi (Jeffrey, 2004: 232) üniversite de gençlerin kendi

belikleriyle görünür olabildikleri bir mekândır. Bu da gençlerin kendilerini üniversite ile birlikte genç hissetmelerini sağlamaktadır. Katılımcılar tek başına alışveriş yapabilmek, maç izlemeye stadyuma ya da deplasmana yine tek başına gidebilmek, sevgiliyle gece geç saate kadar dışarda durabilmek gibi ilk anları yaşadıklarında büyüdüklerini yani çocukluktan çıkıp genç olabildiklerini hissetmişlerdir. Aile sırlarını kimseyle paylaşmamak da genç olunduğunun bir göstergesidir. K19 (kadın, 19 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor) bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

Tabii ne büyümenin yaşı vardır ne de hani olgunluğa ulaşmış bir yaş vardır. Öyle insanlar görüyoruz ki. Neyse artık ailen bile seninle bir şey paylaşmaya çalışıyor. Şöyle bir algı oluyor: Bir tartışırsın dersin ki “ya hani çocuk var yapmayalım” ya da “bunu bunun yanında konuşmayalım”. Büyümeye başlayan bir insanın yanında artık bunlar kalmıyor. Bir şeyi seninle paylaşabiliyorlar. Sana bir sır verebiliyorlar. Mesela “artık büyüdün sır tutabilirsin, yani kimseye söylemeden durabilirsin” dediğin zaman büyümeye başlıyorsun. Ama ne kadar büyüyebilirsin ki. Bu da çelişen bir soru. Bir insan ne kadar büyüyebilir. O büyümeye bence sorumlulukla ya da bir takım bir şeyleri elde etmekle başlayabiliyorsun. Başlangıç.

Genç olmanın belli bir yaşı olmadığına vurgu yapan K19 aynı zamanda sır tutabilme sorumluluğu ile de tam anlamıyla büyümüş olunamayacağını, aileden bağımsız bir birey olunamayacağını altını da çizmektedir. K9 (kadın, 25 yaş, üniversite mezunu, çalışmıyor) da ablası evlendikten sonra fatura yatırmak, ailesindeki yaşlıları hastaneye götürmek gibi bir takım işler ablasından kendisine geçince genç olduğunu, yani büyüdüğünü hissetmiştir. Yukarıdaki anlatılarda toplumsal cinsiyet farklarına göre gençlik tanımının da değiştiği görülmektedir. Erkekler daha çok askerlik, borçlanma ve part-time işe girme ile genç olduklarını hissettiklerini belirtirlerken, kadınlar sevgilisiyle tek başına konsere gidebilmeyi, eve giriş saatlerinin uzamasını, üniversiteye başlamayı ve hastaların hastanedeki işlerinin halledilmesini gençliğe geçiş ritüeli olarak ifade etmişlerdir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rollerine göre geçiş ritüellerinin de değiştiği görülmektedir. Katılımcıların ifade ettiği söz konusu geçiş ritüelleri, onların toplumsal cinsiyet rollerini öğrenmelerini ve birer kadın ve erkek olarak yetişkinliğe hazırlanmalarını sağlamaktadır. Cinsiyet farkları ile cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini ifade eden toplumsal cinsiyet kavramı, kadınlık ve erkekliğin toplumsal bir inşa olduğunu kabul etmektedir (Berktaş, 2000: 16) ve söz konusu kadınlık ve erkeklik halleri de toplumsallaşma sürecinde öğrenilmektedir. Çocuklukla başlayan ve gençlikle devam eden (De Beauvoir, 1949) bu süreçte, erkekler kamusal ilişkileri idare etmeyi, aile resiliğini, evi geçindirmeyi ve korumayı; kadınlar ise, ev işleriyle ilgilenmeyi, hasta ve çocuk bakımını, erkeğe hizmet etmeyi öğrenmektedirler. Erkekler sünnet olduktan, askerliğini tamamladıktan, iyi bir iş bulup evlendikten ve cinsel iktidarını da evlendiği kadının bekâretini bozarak gösterdikten sonra başarılı birer “adam” olurlarken (Selek, 2013: 19-20), namusunu korumakla yükümlü olan kadınlar da evlenip (özellikle erkek) çocuk sahibi olduktan sonra kadınlığını ispatlayabilmekte, ataerki toplumdaki statüsünü kuvvetlendirebilmektedir (Kandiyoti, 2013: 26-29). Günümüzde genç kadınların üniversite eğitimi alması ve iyi bir iş sahibi olması beklenmektedir. Bu durum kadının daha uzun süreler kamusal alanda görünür olmasını ve özgürlük alanının genişlemesini sağlamaktadır. Bu nedenle kadın

katılımcıların daha geç saatte eve dönebilmeyi ve üniversiteye başlamayı bir geçiş olarak değerlendirdiği görülmektedir.

K16 (kadın, 17 yaş, lise öğrencisi) söz konusu geçişi babasının hastalığıyla birlikte yaşadığından bahsetmiştir. Hastalık, aile bireylerinden birini kaybetmek, kaza geçirmek, aşk krizleri yaşamak gibi durumlarda da gençler kendilerini büyümüş hissetmektedirler. Ancak yetişkin olabilmek için söz konusu sıkıntılar yeterli değildir, toplumsal normların ve sembolik kuralların tam anlamıyla öğrenilmesi gerekmektedir (Jeffrey, 2004: 232-234). Zaten yaşamış oldukları sıkıntılara ve sahip oldukları sorumluluklara rağmen kendilerini bir yetişkin olarak değil, çocukluktan çıkmış bir genç olarak nitelendirmektedirler. Öte yandan sosyo-ekonomik statüsü düşük olan katılımcılar gençlik evresini çabuk geçtiklerinden, genç olduklarını anlayamadıklarından bahsetmişlerdir. Çalışıp ailesine bakmak zorunda olduğundan ve bireysel harcama yapamadığından bahseden az sayıda katılımcı ile karşılaşmıştır. Bunun gibi erken gençliklerden ve doktora/post doktora vb. eğitim alanlarının sayısının artması, evlilik, çalışma ve askere gitme yaşının uzamasına bağlı olarak uzayan gençliklerden de bahsetmek mümkündür (Bourdieu, 1984: 146; Neyzi, 2001: 103; Kentel, 2005: 13; Lüküslü, 2005: 70; Bayhan, 2011: 434). Katılımcıların arasında 28 yaşında olup eğitimini yarıda bırakmış ama düzenli bir işte çalışmayan ve ailesiyle yaşayan bir genç de bulunmaktadır.

Her ne kadar gençliği aileden bağımsız hareket edebilmek olarak tanımlasalar da, aslında derinlemesine mülakat katılımcıları, tam anlamıyla ailelerinin denetiminden uzaklaşamadıklarına da değinmişlerdir. Ailelerinden izinsiz başka bir şehre gidememek ya da akşam belli bir saatten önce eve dönmek gibi bazı kurallara uymaları gerektiği ve bu kuralların aileleri tarafından belirlendiğinden bahsetmişlerdir.

Mesela ben ailemde olsun bir yere gideceğim zaman hani hemen böyle bir ön yargı olur bende. "Acaba ne diyecekler?" Uzak olmayan bir yere gitmeyi düşünürüm hep yani... Aile çok önemli insanın hayatında. Bana çok yardımcı oluyorlar ama çok da sıkı olmak iyi değil yani. Çocuk en azından hani kendi ayakları üstünde durmasını öğrenecek. Girişimci olacak. Ben o yüzden kendimi yetersiz buluyorum şuan. Biraz da çekinik olduğumu düşünüyorum. Ama bunu aşmak istiyorum tabi (K18, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Trabzon'da yaşayan gençlerin tanımlamalarından yola çıkılacak olursa, gençlik bireysel ihtiyaçlarına yönelik eylemlerde bulunabilen, kendi eylemlerinin sonuçlarıyla tek başına mücadele edebilen, özgürlüğüne düşkün, ancak ailesinin denetiminin de tam anlamıyla dışında olamayan, kolektif sorumluluktan uzak, kendisine özgü sıkıntıları ve sorunları olan, çalışıp bir aile geçindirme yükümlülüğü olmadığı için boş zamanlarını eğlenerek, gezerek, alışveriş yaparak ve Trabzon'da özellikle Trabzonspor'un futbol maçlarını takip ederek geçiren toplumsal bir kategoridir. Çocukluktan çıkmayı ama yetişkin olmamayı imleyen gençlik, katılımcılar tarafından farklı şekillerde deneyimlenmektedir. Aynı kentte gençlik farklı şekillerde deneyimleniyorken, Trabzon kentinde genç olmanın bizatihi kendisinin de diğer kentlerde genç olmaktan farklılaşmaması

mümkün müdür? Bir sonraki başlıkta bu konu yine gençlerin anlatıları doğrultusunda irdelenecektir.

### 3.2.1.2. Güvenlik ve Özgürlük Çelişkisi: Kentin Kısıtlılığı

Bu araştırmada gençlerin Trabzon'da genç olmayı tanımlarken güvenlik ve özgürlük kavramları arasında kaldıkları gözlemlenmiştir. Buna göre, Trabzon güvenli ama özgür olunamayan bir kenttir. İstanbul gibi bir metropol ise özgür olunabilen ancak kendini güvende hissedemediğin bir yerdir. Bu çelişkili durum gençlerin kente ilişkin bir ikileme düşmesine neden olmaktadır. Çünkü onların beklentileri ikisinin de aynı anda olması yönündedir. Trabzon kenti gençler için güvenilir olduğundan Trabzon'da genç olmak oldukça avantajlı bir durumdur. Ankette yer alan “Trabzon'da kendimi güvende hissedirim” ifadesine cevap verenlerin %46,7'si “kesinlikle katılıyorum”, %27,9'u “katılıyorum” demiştir. Bu anlamda toplamda %64,6'lık bir kesim kendisini Trabzon'da güvende hissetmektedir. Trabzon'da neden güvende hissettikleri derinlemesine mülakat katılımcılarının söylemlerinde ortaya çıkmaktadır. İlki kendisine benzeyenlerle birlikte olmanın verdiği bir güvenken, Trabzon'da terör eylemlerinin gerçekleşmemesi katılımcıların kendilerini güvende hissetmelerinin ikinci nedenidir. Katılımcılara göre, aile yapısı bozulmadığından, dolayısıyla gençlerin uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklara diğer büyük şehirlerden daha az sahip olduklarından Trabzon gençlere “temiz” bir ortam sunmaktadır.

Trabzon'da kendimi dibine kadar güvende hissediyorum. Her yeri tanımaktan yana birazcık daha hani tabii ki de o yirmi senenin yirmibir senenin vermiş olduğu kendi mahallem, kendi çevrem olduğu için. Onlar da beni tanıyor. O yüzden korkmuyorum (K8, kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi).

Üstelik ülkenin diğer kentlerinde olduğu gibi Trabzon'da bombalar patlamamaktadır. Bu da gençler için dışarda bulunmanın tehlikesiz olduğunu göstermektedir. 7 Haziran 2015 Genel seçimleri ardından başlayan ve 2017 yılına kadar ülkenin birçok yerinde devam eden terör eylemleri ile 15 Temmuz 2016 darbe girişimi gençleri olumsuz etkilemiştir<sup>7</sup>. Söz konusu

---

<sup>7</sup> Söz konusu süreçte, oldukça önemli sayıda vatandaşın ölmesi (1533 kişi olduğu tahmin edilmektedir) ve yaralanması ile sonuçlanan olaylar şöyle sıralanabilir: Diyarbakır'da Halkların Demokratik Partisi (HDP)'nin 5 Haziran 2015 tarihinde düzenlediği seçim mitingine bombalı saldırı, Şanlı Urfa'nın Suroç ilçesinde 20 Temmuz 2015'te canlı bomba saldırısı, 10 Ağustos 2015'te İstanbul Sultanbeyli Polis Merkezi'ne saldırı, 10 Ekim 2015'te Ankara'da düzenlenen Barış Mitingine bombalı saldırı, Sabiha Gökçen Havaalanı'nda 23 Aralık 2015'te gerçekleşen patlama, 12 Ocak 2016'da Sultan Ahmet Meydanı'nda canlı bomba saldırısı, 13 Ocak 2016'da Diyarbakır'da ilçe emniyet müdürlüğüne yapılan saldırı, 17 Şubat ve 13 Mart 2016'da Ankara'daki bombalı araç saldırısı, 19 Mart 2016'da İstiklal Caddesi'ndeki intihar saldırısı, 31 Mart 2016'da Diyarbakır'da otogar saldırısı, 27 Nisan 2016'da Bursa Ulu Cami civarına saldırı, 1 Mayıs 2016'da Gaziantep Emniyet Müdürlüğü'ne yapılan saldırı, 10 Mayıs 2016'da Diyarbakır'da polis aracına düzenlenen saldırı, 12 Mayıs 2016'da yine Diyarbakır'da, 7 Haziran 2016'da İstanbul Vezneciler'de, 8 Haziran 2016'da Mardin'de, 28 Haziran 2016'da Atatürk Havalimanı Dış Hatlar Terminali'nde, 20 Ağustos 2016'da Gaziantep'te, 26 Ağustos 2016'da Cizre'de, 9 Ekim 2016'da Şemdinli'de, 16 Ekim 2016'da Gaziantep'te, 4 Kasım 2016'da Diyarbakır'da, 10 Aralık 2016'da İstanbul'da, 1 Ocak 2017'de İstanbul'da bir gece kulübünde ve 5 Ocak 2017'de İzmir'de saldırılar gerçekleştirilmiştir. Bkz.: Pınar Uyan Semerci vd. (2017), “Biz”liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 1-2.

olaylardan Trabzon'un etkilenmemiş olması, gençler için oldukça güvenli bir ortam hissi yaratmaktadır.

Trabzon'da genç olmak, güzel aslında. Çok tehlike yok. Hergün bomba patlayacak diye beklemiyorsun mesela. Rahatça gezip dolanabiliyorsun. Hani her yerde olduğu gibi değil (K32, kadın, 16,5 yaş, lise öğrencisi).

Güvende olmamak gibi bir sorunla karşılaşılmayan Trabzon aynı zamanda daha geniş boş vakite sahip gençler için kısıtlı imkânlar sunmaktadır. Neoliberal ekonomi politikaları çerçevesinde küresel serbest ekonominin dünyaya hâkim olmasına bağlı olarak 20. yüzyılın başında yeni bir tüketici kitle gençlikle belirmeye başlamıştır (Koebel, 2001: 63). Boş zamana sahip olan gençlerin tüketim alışkanlıkları kazanması ve bu tüketim alışkanlıklarına bağlı yaşam tarzları inşa etmeleri bir zorunluluk halini almıştır (France, 2007: 16). Bu anlamıyla gençlerin boş zamanlarını değerlendirebilecekleri tüketim alanları arayışında olduklarını söylemek mümkündür. Hazcılığı ön plana çıkaran eğlence kültürü, tüketim toplumunda özellikle gençlere hitap etmektedir. Gençlerin (yönlendirilmiş) beklentilerine göre oluşturulmuş tüketim mekânları ve hobiler, söz konusu eğlence sektörünü ayakta tutabilmenin araçlarıdır. Herkesin müdevimi olduğu bir boş zaman mekânı ve hobileri olmalıdır. Hem kişisel gelişim hem de eğlenceye ilişkin hobi sahibi olmak da gençler tarafından olumlanmaktadır (Yaraman, 2003: 84, 87-88). Metropol kentlerde hobi sahibi olmak oldukça kolaydır. Dolayısıyla metropolde yaşayan gençlerin söz konusu kültürel, sportif, sosyal etkinliklere katılımı daha fazladır (Deniz, 2014: 316). Trabzon'da ise bu etkinliklere erişim oldukça düşüktür. Trabzon sosyal aktivite anlamında bazı gençler için oldukça yeterli bir kent iken, bazıları için değildir. Doğa ile iç içe olmayı ve tarihi yerleri gezmeyi sevenler kentte hiç sıkılmadıklarını belirtirken, kent içinde gençlik aktivitelerinde bulunmak isteyenler ise, yeterli imkânların olmadığından bahsetmişlerdir. Bu yetersizlik şu şekilde dile getirilmektedir:

Hani öyle dışarı çıkayım da şunu yapayım kendime ait bir şey yapayım tarzında bir şeyim yoktur. Çünkü burada dışarıya çıkıp da yapabileceğin bir şey yok. Ama mesela İstanbul'da yaşıyor olsaydım, tek başıma olsun mesela bir tiyatroya giderim. Mesela ne bileyim kültür sanat merkezlerine giderim. Ama burada öyle şeyler olmadığı için hani gidip de alışveriş merkezinde de gezmeyi zaten hiç sevmiyorum. Alışveriş yapmayı hiç sevmiyorum mesela (K9, kadın, 25 yaş, üniversite mezunu, çalışmıyor).

Bununla birlikte, çocukluktan henüz yeni çıkmış olan 15-18 yaşlarındaki gençler için kent yeni yeni keşfedilen bir yer olduğundan, bu yaşlardaki katılımcılar Trabzon'da genç olmanın aksine eğlenceli olduğunu ifade etmişlerdir (K37, kadın, 15 yaş, lise öğrencisi; K38, kadın, 15 yaş, ortaokul öğrencisi; K23, kadın, 18 yaş, lise öğrencisi; K24, kadın, 18 yaş, lise öğrencisi). Onlar için sıkıcı olan okula gitmek ve evde vakit geçirmektir. Meydan'a ya da Forum Alışveriş Merkezi'ne gidip alışveriş yapabilmek ise en çok keyif aldıkları etkinliktir. Lisedeysen Trabzon'da yapacak çok şey olduğunu hayal eden K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) fikrinin değişimini şu sözlerle ifade etmektedir:



Şöyle. Ben üniversiteye gelene kadar yapılacak sanki çok şey varmış gibi gelirdi bana. Bir kere zaten lise faktörü olduğu için, yani hayatımız lisemizin etrafı hani bu şekildeydi. Ama mesela üniversiteye başlayınca arkadaşlarım hep şey derdi “biz yapacak bir şey bulamıyoruz, gidecek bir yer bulamıyoruz, siz burada ne yapıyorsunuz?”

Yine çok sosyal bir insan olmadığını söyleyen K6 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) üniversite öğrencileri için kentte yeterli aktivite alanları olduğunu belirtmiştir. Kendisi zaten bu tür aktivitelerde bulunmaktan keyif almadığı için, arayış içerisinde de değildir ve kentten sıkılmamaktadır. Üniversite sınavına hazırlanan gençler ise sosyal aktivitede bulunamamaktan yakınmaktadırlar. Lise öğrencisi olan K32 (kadın, 16,5 yaş) bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: “Üniversiteye geçince belki daha aktif olurum, arkadaşlarımla giderim. Ama şimdi lisede anne baba faktörü olsun hani dersler, sınavlar, üniversite sınavı olsun bir yere gidemiyorsun.” Bununla birlikte, maddi imkânsızlıkları olan gençler de yapacakları aktivitelerin sınırlı olduğundan bahsetmektedirler. K31 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) bu imkânsızlığı şu şekilde anlatmaktadır:

Meydan var. Meydan’ın içinde sıkışıp kalıyorsun. Gideceğim yerler de belli. Ya çay ocağı ya kafe ya playstation ya internet. Ekonomik olarak da her yerde gidip oturamazsın... Gideceğimiz çok yol var. Tabii her şeyi yaşamak istiyorsun ama maddi ekonomik durumda da şey oluyor, istediğimiz şeylerin yüzde ellisini, yüzde yetmişini hatta yüzde seksenini yaşayamıyoruz. Yaşamak isteyip de... Telefon olsun, elbise olsun bunları düzene çekiyorsun. Bunları almak için bazı şeylerden kısarık yaşıyorsun.

Yukarıdaki anlatıda da gözlemlendiği gibi söz konusu hobilere sahip olabilmek, sosyal, sportif ve kültürel faaliyetlerde bulunabilmek aynı zamanda ekonomik sermaye ile ilişkilidir. Söz konusu aktiviteler genellikle paralıdır ve yeterli maddi imkânı olmayan gençler bu etkinliklerin dışında kalmaktadırlar (Lüküslü, 2014: 169). Gençlerin sosyal, kültürel ve sportif aktivitelerde bulunabilmelerinin, kentin sunduğu imkânlarla birlikte aile kontrolünün dışında olup olmamak ve ekonomik güce sahip olup olmamakla da ilişkisi bulunmaktadır.

Görüldüğü üzere, Trabzon çoğu gence yeterli sosyal alan sunmamaktadır. Ancak bu durum, onların yine de boş zamanlarını değerlendirecek aktiviteler bulmalarının önünde engel değildir. Söz konusu aktivitelerin tercihi de mekânın onlara sunduğu imkânlar ile kültürel, toplumsal ve ekonomik özellikleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bir sonraki bölümde gençlerin, toplumsallaşma mekânı olan Trabzon’da nasıl sosyalleştikleri ve yaşam biçimleri inşa ettikleri üzerinde durulacaktır.

### **3.2.1.3. Gençlerin Boş Zaman Aktiviteleri ve Yaşam Biçimleri**

Yaşam biçimi, bireyin parçası olduğu grupsal bütünlüklerin benimsediği pratikler toplamıdır. Söz konusu pratikler, bireyin hem ihtiyaçlarını karşılamakta hem de ona bir kimlik sunmaktadır. Kuşaktan kuşağa aktarılamayan ama benimsenen yaşam biçimi, seçimlerin çokluğu ile ilişkilidir.

Yaşam biçimi giyim, beslenme, davranış alışkanlıkları ve başkalarıyla karşılaşma mekânlarına dair rutinleşmiş pratikleri içermektedir. Yaşam biçimleri oldukça çeşitlidir; bireyin sosyo-ekonomik koşullarına, ait hissettiği gruplara ve zaman-mekâna göre değişmektedir (Giddens, 2010a: 110-111). Gençlerin farklı yaşam biçimlerinden kaynaklı çeşitli rutinelere sahip olduklarını söylemek mümkündür. Trabzon'da gençlerin boş zamanlarını farklılaşan yaşam biçimlerine göre organize ettikleri görülmektedir. Trabzon'da yaşayan gençlere boş zamanlarında yaptıkları aktivitelere yönelik hem derinlemesine mülakat esnasında hem de anket uygulamasında sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların anlatılarına ve cevaplarına göre, her gencin farklı zevkleri ve yaşam tarzları, dolayısıyla keyif aldıkları aktiviteler bulunmaktadır. Bilardo oynamak, futbol maçları yapmak, kafede arkadaşlarla vakit geçirmek, kişisel gelişim kurslarına katılmak (İngilizce kursuna gitmek gibi), gençlik meclisine katılmak, aileyle vakit geçirmek, tiyatroya gitmek, sinemaya gitmek, alışveriş merkezine gitmek, piknik yapmak, Meydan'da dolaşmak, Boztepe'ye çıkmak, kitap okumak ve kitap okuyanlarla birlikte oluşturdukları grupla belli aralıklarla toplanmak, maça gitmek/izlemek, bilgisayar oyunu oynamak, internette takılmak, ülkü ocaklarına gitmek, çay ocağına gitmek, sporla ilgilenmek/antrenman yapmak, sahilde vakit geçirmek ve parkta oturmak mülakat katılımcılarının dile getirdikleri etkinliklerdir.

Ankete katılanların boş zaman aktivitelerine bakıldığında da benzer etkinliklerde buldukları görülmektedir. Ankete katılan kişi sayısı daha fazla olduğu için söz konusu etkinlikler arasında tercih sıralaması yapılabilmektedir. Boş zaman aktivitelerine ilişkin sorulara yanıt verenlerin %45,4'ü "arkadaşlarıyla vakit geçirdiğini" ilk sırada ifade etmişlerdir ("televizyon izlerim" seçeneğinin oranı %33,8'dir). Öyleyse gençlerin boş zamanlarını akranlarıyla birlikte geçirdiklerini söylemek mümkündür. Gençler için aile, okul, kitle iletişim araçları nasıl ki birer toplumsallaşma aracı ise, akran gruplarıyla iletişimde olmak ve onlarla vakit geçirmek de önemli bir toplumsallaşma unsurudur (Lüküslü, 2005: 71; Eisenstadt, 1962: 34; Burcu, 1998: 129; France, 2007: 35; Deniz, 2014: 29). Gençler akran gruplarıyla birlikte kendilerini yetişkinlerden ayıran özerk bir gençlik kültürü oluşturmaktadırlar ve bu kültür aracılığıyla gençlik davranışlarına ilişkin toplumsal normları öğrenmekte ve kimliklerini inşa etmektedirler (Parsons, 1942: 608; Galland, 2010: 8-9). Akran gruplarıyla gerçekleştirilen sosyalleşme aynı zamanda gençlere bir saygınlık sağlamak ve ortak duyguların paylaşılmasında yardımcı olmaktadır (Galland, 2010: 6-8). İlgili soruya cevap verenlerin ikinci sırada tercih ettiği etkinlik yine %21,8 oranıyla "arkadaşlarıyla vakit geçiririm" seçeneğidir. Bunu %18,1 oranıyla "ailemle vakit geçiririm" seçeneği takip etmektedir. Üçüncü sırada boş zaman aktivitelerine cevap verenler %19,8 oranıyla ilk sırada "maç izlerim/maça giderim" seçeneğini işaretlemişlerdir. Bunu %16,2 oranıyla "alışveriş yaparım" seçeneği takip etmektedir. Görüldüğü üzere Trabzon'daki gençler kitap/dergi okumak, tiyatro/sinema/konsere gitmek gibi kültürel faaliyetlerde bulunmamaktadırlar. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 11) 1999 yılında Türkiye'de birçok ilde gerçekleştirilen *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı saha araştırmasında ise, gençlerin daha çok kitap ve dergi okuduklarını belirttikleri görülmektedir. Eğitimli İstanbul

gençliğinin ise, 2007 yılında tamamlanan diğer bir saha araştırmasında en çok müzik dinledikleri ve televizyon izledikleri görülmektedir. Boş zamanlarında kitap/dergi okuma oranları ise Türkiye ortalamasına göre yüksektir (Zeylan, 2007: 44). Bu durum Trabzonlu gençlerde kitap, dergi ve gazete okuma oranının diğer kentlere göre düşük olduğunu göstermektedir. Özellikle gazete okuma sıklığının sorulduğu anket sorusunda Trabzonlu gençlerin çok azının gazete okuduğu görülmektedir<sup>8</sup>.

**Tablo 3: Boş Zaman Aktiviteleri**

	Kategori	Cinsiyet		Toplam	
		Kadın	Erkek		
Boş Zaman Aktiviteleri 1. Seçenek	Televizyon izlerim	Sayı (Kişi)	86	46	132
		Cinsiyet %	<b>45,30%</b>	<b>23,00%</b>	33,80%
	Arkadaşlarımla vakit geçiririm	Sayı (Kişi)	78	99	177
		Cinsiyet %	<b>41,10%</b>	<b>49,50%</b>	<b>45,40%</b>
	Ailemle vakit geçiririm	Sayı (Kişi)	12	9	21
		Cinsiyet %	6,30%	4,50%	5,40%
	Kitap/dergi/gazete okurum	Sayı (Kişi)	8	11	19
		Cinsiyet %	4,20%	5,50%	4,90%
	Spor yaparım	Sayı (Kişi)	3	18	21
		Cinsiyet %	1,60%	9,00%	5,40%
Toplam	Sayı (Kişi)	190	200	390	
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	
Pearson Chi-Square				0,000	
Boş Zaman Aktiviteleri 2. Seçenek	Arkadaşlarımla vakit geçiririm	Sayı (Kişi)	51	26	77
		Cinsiyet %	<b>29,00%</b>	14,60%	<b>21,80%</b>
	Ailemle vakit geçiririm	Sayı (Kişi)	44	20	64
		Cinsiyet %	<b>25,00%</b>	11,20%	18,10%
	Kitap/dergi/gazete okurum	Sayı (Kişi)	28	19	47
		Cinsiyet %	<b>15,90%</b>	10,70%	13,30%
	Sinema/tiyatro/konsere giderim	Sayı (Kişi)	21	13	34
		Cinsiyet %	<b>11,90%</b>	7,30%	9,60%
	Spor yaparım	Sayı (Kişi)	13	29	42
		Cinsiyet %	7,40%	<b>16,30%</b>	11,90%
	Kahvehaneye giderim	Sayı (Kişi)	0	24	24
		Cinsiyet %	0,00%	<b>13,50%</b>	6,80%
	Bilgisayar oyunları oynarım/sosyal medyayı takip ederim	Sayı (Kişi)	10	29	39
		Cinsiyet %	5,70%	<b>16,30%</b>	11,00%
Toplam	Sayı (Kişi)	176	178	354	
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	
Pearson Chi-Square				0,000	

<sup>8</sup> İlgili soruya yanıt verenlerin %43,1'i çok seyrek, %20,9'u haftada birkaç gün, %18,6'sı hiç ve %11,5'i her gün gazete okuduğunu belirtmiştir.

**Tablo 3: (Devamı)**

	Kategori	Cinsiyet		Toplam	
		Kadın	Erkek		
Boş Zaman Aktiviteleri 3. Seçenek	Ailemle vakit geçiririm	Sayı (Kişi)	17	6	23
		Cinsiyet %	10,20%	3,60%	6,90%
	Kitap/dergi/gazete okurum	Sayı (Kişi)	18	4	22
		Cinsiyet %	<b>10,80%</b>	2,40%	6,60%
	Sinema/tiyatro/konsere giderim	Sayı (Kişi)	15	5	20
		Cinsiyet %	<b>9,00%</b>	3,00%	6,00%
	Spor yaparım	Sayı (Kişi)	7	20	27
		Cinsiyet %	4,20%	12,00%	8,10%
	Kahvehaneye giderim	Sayı (Kişi)	0	13	13
		Cinsiyet %	0,00%	7,80%	3,90%
	Bilgisayar oyunları oynarım/sosyal medyayı takip ederim	Sayı (Kişi)	19	29	48
		Cinsiyet %	11,40%	<b>17,40%</b>	14,40%
	Alışveriş yaparım	Sayı (Kişi)	52	2	54
		Cinsiyet %	<b>31,30%</b>	1,20%	16,20%
	Maç izlerim/maça giderim	Sayı (Kişi)	14	52	66
		Cinsiyet %	8,40%	<b>31,10%</b>	<b>19,80%</b>
	İçkili/içkisiz eğlence mekânlarına giderim	Sayı (Kişi)	9	23	32
		Cinsiyet %	5,40%	<b>13,80%</b>	9,60%
Toplam	Sayı (Kişi)	166	167	333	
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	
Pearson Chi-Square				0,000	

Yukarıdaki tabloda boş zaman aktivitelerindeki ilk üç sıranın cinsiyete göre farklılık gösterdiği gözlemlenmektedir. Aşağıdaki tabloda boş zaman aktiviteleri içerisinde kadınların ilk sırada belirttiği seçenek “televizyon izlemek”tir (%45,3). “Arkadaşlarımla vakit geçiririm” diyen kadınların oranı ise %41,1’dir. Erkek katılımcılar ise %49,5 oranıyla ilk sırada “arkadaşlarıyla vakit geçirdiklerini” ifade etmişlerdir. Kadınların da erkeklerin de ilk sırada kültürel ve sportif etkinliklere (kitap/dergi/gazete okumak, sinema/tiyatro/konsere gitmek ve spor yapmak gibi) yer vermedikleri görülmektedir. Kadın katılımcıların %29’u ikinci sırada “arkadaşlarımla vakit geçiririm” seçeneğini işaretlemişlerdir. Hemen arkasından “ailemle vakit geçiririm” seçeneği (%25 oranıyla) gelmektedir. Erkekler ise %16,3 oranıyla “spor yaptığımı” belirtirken yine %16,3 oranıyla “bilgisayar oyunları oynadıklarımı” ve “sosyal medyayı takip ettiklerini” ikinci sırada belirtmişlerdir. Boş zaman aktivitelerinde üçüncü sırada belirtilenlerde de cinsiyete göre farklılık gözlemlenmektedir. Kadınların %31,3’ü “alışveriş yaptığımı” belirtirken, erkeklerin %31,1’i “maç izlediğini/maça gittiğini” ifade etmiştir. Özetle, kadınlar boş zamanlarında sırasıyla televizyon izlediklerini, arkadaşlarıyla vakit geçirdiklerini ve alışveriş yaptıklarını belirtmişlerdir. Erkekler ise, sırasıyla arkadaşlarıyla vakit geçirdiklerini, spor yaptıklarını/bilgisayar oyunları oynadıklarını/sosyal medyayı takip ettiklerini ve maç izlediklerini/maça gittiklerini ifade etmişlerdir.

İkinci ve üçüncü sıradaki tercihlerde cinsiyete göre farklılıklar kültürel faaliyetlerde bulunup bulunmama arasında da görülmektedir. Yukarıdaki tabloya göre ikinci sırada kadın katılımcıların erkeklere oranla kültürel etkinliklerle (kitap/dergi/gazete okuma oranı %15,9, sinema/tiyatro/konsere gitme oranı %11,9) ilgilendikleri görülürken, erkeklerin de benzer oranda (%13,5) kahvehaneye gittiği gözlemlenmektedir. Üçüncü sırada ise, erkeklerin (%17,4) kadınlara (%11,4) göre daha çok bilgisayar oyunları oynadıkları ve sosyal medyaya katıldıkları görülmektedir. Kadınlar yine daha çok kültürel etkinliklere vakit ayırırken (kitap/dergi/gazete okuma oranı %10,8, sinema/tiyatro/konsere gitme oranı %9), erkekler (%13,8) içkili/içkisiz eğlence mekânlarına gittiklerini belirtmişlerdir. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 12) 1999 yılında gerçekleştirilen *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı saha araştırmasında da kadınların erkeklere göre daha çok kitap ve dergi okudukları tespit edilmiştir. Yine aynı çalışmaya göre erkeklerin “spor yapmak, bilgisayar/internet kullanmak, diskotek ya da bar gibi yerlere gitmek ve maça gitmek” gibi etkinliklerle genç kadınlara göre daha çok ilgilendikleri görülmektedir. Her ne kadar kitap, dergi ve gazete okumak gibi kültürel etkinlikler her iki grup için ilk üç sırada yer almasa da cinsiyet farklarına bakıldığında Trabzon’da da 1999 yılında gerçekleştirilen çalışmaya benzer sonuçlar elde edildiğini söylemek mümkündür. Kadınlar kültürel faaliyetlerle ilgilenirken, erkekler kahvehane, içkili ve içkisiz mekânlara gitmektedirler.

Derinlemesine mülakat katılımcıları daha çok çay ocağı, kafe, ev ve mahalle/sokakta arkadaşlarıyla buluştuklarını belirtmişlerdir. Gençlerin akranlarıyla buluştukları bu yerler daha önce yapılmış olan çalışmalarla benzerlik göstermektedir. Eğitimli İstanbul gençliği ile gerçekleştirilen 2007 yılında tamamlanmış saha araştırmasında gençlerin daha çok kafeterya/kafe gibi yerlerde (%29,7) ve kendi evlerinde (%21,1-daha çok kadınlar dile getirmiştir) arkadaşlarıyla buluştukları görülmektedir. Bunu okul kantini (%16,4) ve mahalle/sokak (%13,7-daha çok erkekler dile getirmiştir) takip etmektedir (Zeylan, 2007: 41). İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 14) 1999 yılında gerçekleştirilen saha araştırmasında ise, gençlerin daha çok ya kendi ya da arkadaşlarının evlerinde buluştukları görülmektedir. Ev dışında daha çok kafe, kafeterya, sokak, pastane ve çay bahçelerinde bir araya geldikleri tespit edilmiştir. Trabzonlu gençlerin ise, çay ocağı vurgusu oldukça önemlidir. Bütçelerine göre kafe tercihlerinde bulduklarını belirten derinlemesine mülakat katılımcıları için samimiyet mekânı çekici kılan unsurlardan biridir. Çay ocağı, kafe/kafeterya gibi ikincil ilişkilerin ve yersizlik duygusunun hâkim olduğu gençlik mekânlarından ayrılmaktadır. Bu mekân aynı zamanda genellikle erkekler tarafından tercih edilmektedir. Toplumsal cinsiyet rollerine göre mekânların da ayrıştığı kabul edilen bir gerçektir. Çay ocağı bu anlamda erkekliğin üretildiği ve kadının dışlandığı ya da misafir olarak kabul edildiği bir mekândır (Özbay 2012-13, 192). Bu türden mekânlarda erkeklere özgü meseleler üzerinde tartışılmaktadır. Aşağıdaki anlatılarda da görüleceği üzere maç izlemek, daha önce izlenmiş maçlar üzerine sohbet etmek, siyasetten konuşmak ya da kart oyunları oynamak gibi

erkeklere özgü aktiviteler bu mekânlarda, kadınların uzağında gerçekleşmektedir. K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) neden çay ocağını seçtiğini şu sözlerle anlatmaktadır:

Trabzon şehrinde kafede böyle sevmiyorum mesela Tufan'da oturuyorum, 3 milyon çaya veririm, Bordo Mavi'de 5 milyon çaya veririm. Çünkü ben günde 10 tane çay içiyorum. 1,5 liradan 15 milyon çaya veriyorum. Tufan'da 4 çay içemem ama. 1 çay içip böyle bir saat iki saat tamam canım yapamam. Benim doğama ters yani “kardeşim bir çay getirir misin?” veya gel orda bir maç izleyelim. 5 dakika bakarız Antalya maçına. O maç bitti mi Kasımpaşa maçı var, izleriz. Geçeriz uşaklarla bir tavla atarız falan filan. Dernekte takılırız, çay ocağında otururuz. K14 (erkek, 18 yaş, üniversite öğrencisi) ise yukarıdaki anlatıyı desteklemektedir:

(...) Biraz daha böyle samimiyeti olan mekânlar. Nasıl diyeyim kafe değil de bir çaya 5 lira vermek değil de, biraz daha böyle samimi olan sıcakkanlı insanların olduğu mekânlarda takılmak keyifli (...) Çay ocağına giderim ben. Çay evleri çok daha samimi gelir, öyle yaşlı amcalarla emekli amcalarla konuşmak... Mesela Nazar Çay Ocağı var Meydan'da. Benim lise hayatım orda geçti. Hani benim eğitim koçum gibi bir şeydi orası. Veli toplantıma bile geldi oradaki. Öyle samimiyet kurduğum bir yer. Çok güzeldi mesela. Ben orada bütün kart oyunlarını öğrendim. Tavlayı öğrendim. Güzeldi yani. Kafeleri sevmiyorum. Daha samimi yerlerde hiç tanimasam bile bir anda muhabbete girebiliyorum. Gerek iddia olsun gerek işte başka bir siyaset olsun.

Akraba ilişkilerinin yoğun yaşandığı bir kentte gençlerin mekân tercihlerini daha çok yakınlık ve samimiyet arayışına göre belirlemesi normaldir. Trabzon sokaklarında yürürken bir gencin sık sık tanıdık biri ile karşılaşmaması mümkün değildir. Bu kenti deneyimlerken toplumsallaşan bir genç kendisini yabancı hissetmediği, kentin özelliklerini sergileyen mekânları tercih etmektedir. Çünkü bu mekânlar “bizlik” duygusunun kuvvetlenmesini sağlamaktadırlar. Daha pahalı olan lüks mekânlar Trabzon kent kültürü ve alışkanlıklarını değil, küresel kültür öğeleri barındırmakta ve katılımcılara yabancı gelmektedir. İleriki bölümlerde bahsedildiğinde görülecektir ki bazı katılımcılar eski usul esnafların bulunduğu sokaklardan geçmekten keyif aldıklarını söyleyeceklerdir. Trabzon'da gençlerin gitmek istemediği ya da gittiğinde ise içinde kendisi gibi hissedemediği bu yerleri Relph'in “yersizlik”, Augé'nin “yok-yerler” kavramı ile açıklamak mümkündür. Özgün olmayan, yapay bir şekilde üretilen, yapay ve stereotipleşmiş ilişkilerin hâkim olduğu ve dünyanın her yerinde karşılaşılabilecek bu özgün olmayan mekânlar, Trabzonlu gençlerde yersizlik hissi yaratmaktadır (Relph, 1976: 80-82). Benzer mekânların benzer şekilde tüketildiği, farklılaşmanın değil homojenleşmenin yaşandığı mekânlardır (Augé, 1995: 32). Kitle kültürüne özgü bu mekânlar derin bir içeridelik hissi yaratmayan, anlamsız ve yabancılaşan yerlerdir (Relph, 1976: 142). Augé (1995: 77-78) bu yerleri gelip geçilen, anlamdan, deneyimden, eylemden yoksun ruhsuz yerler olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle Trabzonlu gençlerin kendilerini güvende hissettikleri çay ocağı gibi samimi mekânları tercih ettikleri görülmektedir.

İmaj, giyim tarzı ve müzik zevkleri gençlerin kendilerini ifade etmelerinin bir yoludur. Aynı zamanda “bir tarza sahip olmak” tüketim toplumu tarafından medya ve kültürel endüstri aracılığıyla dayatılmaktadır (Galland, 2010: 6). Yaratılan bu imaj müzik zevki ile birleşerek bazı durumlarda karşıkültürel bir duruş olarak belirmektedir (France, 2007: 17). Rap müzikle ilgilenen

K2 (erkek, 24 yaş, A101 çalışanı) ve K3 (erkek, 28 yaş, rap müzik sanatçısı) vakitlerinin çoğunu kendilerinin açtığı Mektep Kayıt Stüdyosu'nda geçirdiklerini belirtmişlerdir. Bu stüdyoda hem kendi şarkılarının hem de rap ile ilgilenen diğer Trabzonlu gençlerin şarkılarının kayıtlarını yapmaktadırlar. Hatta K3 parasını bu işten kazanmaktadır. Tek sosyal mekânlarının bu stüdyo olduğunu belirten katılımcılar için orası bir yuvadır, çünkü kendi olabildikleri, toplumsal mesaj üretebildikleri tek yerdir. K2 ve K3 çeşitli internet kanalları aracılığıyla piyasaya sürdükleri bazı şarkılarıyla ileride değinileceği gibi Trabzonluluğa özgü milliyetçi devlet ideolojisini ve erkekliği yeniden üretmiş olmalarına rağmen rap müziğini bir karşı duruş, eleştiri olarak tanımlamakta, yaptıkları bestelerle toplumsal eşitsizliği eleştirdiklerini belirtmektedirler. Bu anlamda aslında kendilerine eğitici bir rol biçmekte, kendilerine toplumsal farkındalık yaratma misyonu yüklemekte ve böylece dinleyici kitlelerini egemen güçlere karşı harekete geçirmeyi umut etmektedirler (Kaya, 2012: 464-465). Rap müzikle ilgilenen gençlerin kentte yaptıkları şey de budur. Gençler arasında yaygın bir popüler kültür malzemesi olan rap müzik, K2 ve K3 tarafından kendilerine özgü bir biçimde yeniden üretilmektedir. Söz konusu kültürün sadece tüketicisi değil, aynı zamanda üreticisidirler. Yeni iletişim araçlarını da kullanarak böylelikle yeni bir müzik dili geliştiren katılımcılar kurdukları stüdyo ile farklı bir kültürel grup yaratabilmişlerdir (Saktanber, 2012: 261).

Trabzon'da yaşayan gençlerin müzik zevkleri de popüler müzik endüstrisine göre şekillenmektedir. Anket katılımcılarına ne tür müzik dinledikleri sorulmuştur ve yanıt verenlerin %31,6'sı pop müzik, %29,3'ü Karadeniz'e özgü yerel müzik, %14,2'si Punk, Rock/Heavy metal, Jazz/Blues, Rap/R&B ve %10,9'u da arabesk müzik dinlediğini ifade etmiştir (Halk müzik/Folk müzik/Türkü dinleyenlerin oranı %4,4, klasik müzik dinleyenlerin oranı %3,9, Türk sanat müziği dinleyenlerinki %2,8, Karadeniz'e özgü etnik müzik dinleyenlerinki %1,6 ve protest müzik dinleyenlerin oranı 1,3'tür). Daha önce yapılan çalışmalara göre gençlerin en çok dinledikleri müzik pop müziktir. Erdinç Yazıcı tarafından 58 üniversitede 37.680 öğrenci ile gerçekleştirilen saha araştırmasının sonuçlarına göre gençler en çok pop müzik dinlemektedir. Bunu Türk halk müziği ve yabancı müzik takip etmektedir (<http://www.milliyet.com.tr/2003/04/20/guncel/gun04.html>).

**Tablo 4: Tercih Edilen Müzik Türü**

Kategori		Cinsiyet		Toplam
		Kadın	Erkek	
Karadeniz'e özgü yerel müzikler	Sayı (Kişi)	45	68	113
	Cinsiyet %	24,20%	34,00%	29,30%
Karadeniz'e özgü etnik müzikler	Sayı (Kişi)	0	6	6
	Cinsiyet %	0,00%	3,00%	1,60%
Halk müziği/Folk müzik/Türkü	Sayı (Kişi)	3	14	17
	Cinsiyet %	1,60%	7,00%	4,40%
Arabesk	Sayı (Kişi)	14	28	42
	Cinsiyet %	7,50%	14,00%	10,90%

**Tablo 4: (Devamı)**

Kategori		Cinsiyet		Toplam
		Kadın	Erkek	
Protest müzik	Sayı (Kişi)	2	3	5
	Cinsiyet %	1,10%	1,50%	1,30%
Türk Sanat Müziği	Sayı (Kişi)	3	8	11
	Cinsiyet %	1,60%	4,00%	2,80%
Punk, Rock/Heavy metal, Jazz/Blues, Rap/R&B	Sayı (Kişi)	28	27	55
	Cinsiyet %	15,10%	13,50%	14,20%
Pop müzik	Sayı (Kişi)	81	41	122
	Cinsiyet %	<b>43,50%</b>	<b>20,50%</b>	<b>31,60%</b>
Klasik	Sayı (Kişi)	10	5	15
	Cinsiyet %	5,40%	2,50%	3,90%
Toplam	Sayı (Kişi)	186	200	386
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,000

Yukarıdaki tabloda müzik zevklerinin cinsiyete göre değiştiği görülmektedir. Erkeklerin %34'ü Karadeniz'e özgü yerel, %20,5'i de pop müzik dinlediğini ifade etmiştir. Kadınların ise %43,5'i pop müzik dinlerken, %24,2'si Karadeniz'e özgü yerel müziklerden hoşlandıklarını belirtmişlerdir. Bu durumda kadın katılımcıların Trabzonlu gençler arasında müzik endüstrisine hâkim olan popüler müziği dinleme oranını artırdıkları söylenebilir. Yapılan diğer çalışmalarla da benzerlikler görülmektedir. İnönü Üniversitesi'nde gerçekleştirilen çalışmada kadınların erkeklere göre daha çok pop müzik dinledikleri, erkeklerin ise arabesk ve halk müziği dinleme oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir (Bayhan, 2013: 143). Bu durumda Trabzon'da yaşayan gençlerin de Türkiye'de yaşayan diğer gençlerle benzer müzik zevklerine sahip oldukları; kadınların pop müzik ve erkeklerin de halk müziği ya da yerel müzik türlerini dinleme oranlarının yüksek olduğu görülmektedir. Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Trabzon'da Karadeniz'e özgü yerel müziklerin dinlenme oranı erkeklerde kadınlara göre daha fazladır. Ancak bu durum derinlemesine mülakat verileriyle çelişmektedir, çünkü kadın ve erkek bütün katılımcılar Karadeniz'e özgü yerel müzik türlerini zaten dinlediklerini belirtmişlerdir. Anket kapalı uçlu sorulardan oluşmaktadır. Müzik türü seçenekleri içerisinde Karadeniz'e özgü yerel müziğin varlığı katılımcıların bu seçeneği işaretlemesini gerekli kılmıştır. Hâlbuki derinlemesine mülakatlarda katılımcılara ne tür müzikler dinledikleri sorulduğunda, büyük bir çoğunluğu Karadeniz'e özgü yerel müzikleri dinlediklerini belirtmemiş, ilkin müzik piyasasına hâkim olan diğer müzik türlerini saymıştır. Ancak "Karadeniz müziği de dinler misiniz?" diye sorulduğunda onu elbette dinlediklerini, söyleme gereği bile duymadıklarını, "hastası olduklarını" belirtmişlerdir. Trabzon'da yaşayan gençlerin büyük bir çoğunluğu zaten Karadeniz müzikleri dinlemektedir. Karadeniz müziği dinlemek gündelik rutinlerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Karadeniz müziği dışında ise genelde Türkçe/yabancı pop, arabesk, rap müzik dinlediklerini, kısmen Türk sanat müziği ve Türk halk müziği, çok nadir de jazz ve rock dinlediklerini belirtmişlerdir.



Katılımcılar için kemençe önemli bir kültürel semboldür. Ankette yer alan çalmayı tercih edecekleri müzik aleti sorusuna yanıt verenlerin %25,7'si kemençe, %23,7'si gitar/elektrogitar ve %16,5'i piyano çalmayı tercih edeceklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların yerel kültürlerini yansıtan kemençeyi diğer müzik aletlerine nazaran daha çok tercih etmesi ve yine gençlerin küresel müzik endüstrisinin etkisinde kalarak gitar/elektrogitarı da neredeyse kemençe kadar çalmak istemeleri olağandır. Bu durum Trabzon'da yaşayan gençlerin yerel ile küresel arasında melez bir kimlik inşa ettiklerinin göstergesidir.

**Tablo 5: Tercih Edilen Müzik Aleti**

Kategori		Cinsiyet		Toplam	Yaş		Toplam
		Kadın	Erkek		15-18	19-24	
Kemençe	Sayı (Kişi)	28	73	101	19	82	101
	Cinsiyet ve Yaş %	14,70%	36,00%	25,70%	15,30%	30,50%	25,70%
Keman	Sayı (Kişi)	39	11	50	15	35	50
	Cinsiyet ve Yaş %	20,50%	5,40%	12,70%	12,10%	13,00%	12,70%
Gitar/elektro gitar	Sayı (Kişi)	40	53	93	39	54	93
	Cinsiyet ve Yaş %	21,10%	26,10%	23,70%	31,50%	20,10%	23,70%
Bateri davul	Sayı (Kişi)	11	19	30	14	16	30
	Cinsiyet ve Yaş %	5,80%	9,40%	7,60%	11,30%	5,90%	7,60%
Tulum	Sayı (Kişi)	9	16	25	10	15	25
	Cinsiyet ve Yaş %	4,70%	7,90%	6,40%	8,10%	5,60%	6,40%
Akordeon	Sayı (Kişi)	1	1	2	1	1	2
	Cinsiyet ve Yaş %	0,50%	0,50%	0,50%	0,80%	0,40%	0,50%
Piyano	Sayı (Kişi)	49	16	65	22	43	65
	Cinsiyet ve Yaş %	25,80%	7,90%	16,50%	17,70%	16,00%	16,50%
Kaval	Sayı (Kişi)	2	4	6	2	4	6
	Cinsiyet ve Yaş %	1,10%	2,00%	1,50%	1,60%	1,50%	1,50%
Yan flüt	Sayı (Kişi)	9	4	13	2	11	13
	Cinsiyet ve Yaş %	4,70%	2,00%	3,30%	1,60%	4,10%	3,30%
Diğer	Sayı (Kişi)	2	6	8	0	8	8
	Cinsiyet ve Yaş %	1,10%	3,00%	2,00%	0,00%	3,00%	2,00%
Toplam	Sayı (Kişi)	190	203	393	124	269	393
	Cinsiyet ve Yaş %	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,000	Pearson Chi-Square		0,009

Müzik aleti tercihlerinde cinsiyete göre farklılıklar görülmektedir. Kadınların %25,8'i piyano, %20,5'i keman %21,1'i gitar/elektrogitar ve %14,7'si kemençe çalmayı tercih etmektedir. Erkek katılımcılar ise %36 oranında kemençe, %26,1 oranında gitar/elektrogitar ve %9,4 oranında bateri davul çalmayı tercih edeceğini belirtmiştir. Bu durumda kadın katılımcıların Batılı enstrümanlara yerellerine göre daha çok önem verdikleri, erkeklerin ise tam tersi bir tercihte buldukları görülmektedir. Müzik aleti tercihlerinde yaş gruplarına göre de farklılık gözlemlenmiştir. 15-18 yaş arasındaki katılımcıların %31,5'i gitar/elektrogitar, %17,7'si piyano, %15,3'ü kemençe ve %12,1'i keman; 19-24 yaş arasındaki katılımcılar ise %30,5 oranında kemençe, %20,1 oranında

gitar/elektrogitar, %16 oranında piyano ve %13 oranında keman çalmayı tercih etmektedirler. Yine yaşı daha küçük olanların, kadın katılımcılar gibi Batılı enstrümanlara daha çok önem verdikleri görülmektedir. Kadınlarda yaş gruplarına göre müzik aleti tercihinde herhangi bir fark görülmemekle birlikte, erkeklerde müzik aleti tercihinde önemli bir fark gözlemlenmiştir. Erkeklerde 15-18 yaş arasındaki gençlerin %40,9'u gitar/elektrogitar; 19-24 yaş arasındaki gençlerin ise %42,30'u kemençe çalmayı tercih etmektedir. Bu durumda yaşça daha büyük olan erkeklerin kemençe çalma konusunda istekli oldukları görülmektedir.

Kemençe her ne kadar Lazlara özgü bir yerel müzik aleti olarak bilirse de Karadeniz coğrafyasında yaşayan Rumlar da kemençe yapımına ve icrasına önemli katkılar sunmuşlardır. Hatta nüfus mübadelesi ile 1924'ten sonra Yunanistan'a göç etmek zorunda kalan Trabzonlu Rumların bu müzik aletini (ve horonu) gittikleri yere taşıdıkları ve çocuklarına aktardıkları görülmektedir (Ertaş, 2016: 317-319). Söz konusu folklorik öğelerde katılımcılar kendi hayat hikâyelerinden parçalar bulmaktadırlar. Bu öğeler, onları tamamlayan, varlığını inşa eden unsurlardır. Kolbastı nasıl ki Faroz'da geçen bir hikâye ise ve Farozlu katılımcılar geçmişleri ile kolbastı arasında bir ilişki kuruyorlarsa, lise ikinci sınıfta kemençe çalmaya başlayan K14 (erkek, 18 yaş, üniversite öğrencisi) de kemençe ile benzer bir ilişki kurmaktadır:

Tamamen kemençe oldu hayatım. Cidden kemençeden başka bir şey dinlemiyorum. Sadece müziğe önem vermeye başladım. Bağlama da çalıyorum biraz. Gitar da az çok çalıyorum. Kemençede kendimi geliştirdim. Kemençe müziği duyunca bana bir şeyler oluyor böyle, durup dinliyorum falan. Öyle yani. Piçoğlu Osman Gökçe vardır bilir misiniz? Kemençenin ordinaryüsü olarak şey yapılır. Giresunlu. Hatta Atatürk'ün karşısında çalmış bir insan. Benim ikinci kuşaktan. Torunuyum ben onun. Bizde aileden gelme zaten müzik aleti çalmak ya da müzik dinlemek falan (...) Bir araştırıyorsun ben bunu niye çalıyorum ya da bunun tarihi nedir. Bir bakıyorsun, kendinle bağdaştığı zaman daha çok zevk veriyor sana. Benim kan bağımlı olan bir insan yapmış.

Yukarıdaki anlatıda K14 kemençenin ordinaryüsü olarak kabul edilen ve TRT arşivlerinde de yer bulan Piçoğlu Osman Gökçe ile olan akrabalık bağının kemençe ile olan ilişkisini kuvvetlendirdiğinden bahsetmektedir. Bu anlamda aslında kemençenin aileden aktarılan bir kültür olduğu kabul edilebilir. Çünkü Osman Gökçe de kemençe çalmayı babası İsmail Efendi'den öğrenmiş, daha sonra Karaman Halil Ağa (Halil Kodalak)'nın yanında bu yeteneğini geliştirmiştir. Osman Gökçe'ye Piçoğlu lakabı da bu son ustası tarafından verilmiştir (Ertaş, 2016: 314-315). Görüldüğü üzere Trabzonlu gençler yerel öğeler üzerinden benliklerini inşa etmekte ve yaşam tarzları edinmektedirler. Katılımcı gençler yukarıda bahsi geçen boş zaman aktivitelerini eğitim ve çalışma hayatı dışındaki zamanlarda yapmaktadırlar. Okul ve iş yeri gündelik rutinleri içerisinde en çok buldukları yerdir ve okul ve iş yerine yönelik etkinlikler de vakitlerinin büyük bir çoğunluğunu kapsamaktadır.

### 3.2.1.4. Eğitim ve Çalışma Hayatı

Okul ve akran ilişkileri gençlerin aile dışındaki toplumsallaşma araçlarındandır<sup>9</sup>. Kentte yaşayan gençler, okullaşmanın kitleselleşmesiyle okumak ve eğitimini tamamlamadıklarında da çalışmak için ailelerinden uzaklaşmışlardır. Böylece gençler ile yetişkinlerin toplumsal çevreleri birbirinden ayrılmıştır (Burcu, 1998: 120). Özellikle eğitim gençlerin gündelik hayatlarında önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda gençlikten bahsederken eğitim ve çalışma konusuna değinmemek mümkün değildir. Modern zamanlarda okul, milli duyguların ve ulusal bilincin öğrenildiği, gelecek için ideal yetişkinlerin hazırlandığı bir kurum olarak işlev görmektedir (Lüküslü, 2014: 20). Bu nedenle toplumun uyumlu bir şekilde hareket etmesi ve devamlılığının sağlanması için ülkenin ekonomik ve toplumsal ihtiyacına yönelik yetenekler kazandıran milli eğitim (resmi eğitim) programları açılmaktadır (Galland, 1997: 23; Beşirli, 2013: 14-20). Böylece toplumun geleceğinin teslim edileceği gençler eğitim yoluyla terbiye edilmekte, ideal bir vatandaş, yani yetişkin olmaları beklenmektedir (Üstel, 2011: 168). Günümüzde de benzer işlevleri yerine getiren okul, aynı zamanda kadınlık ve erkeklik rollerinin ve gençlerin toplumda bir birey olarak yaşayabilmeleri için gerekli olan tüm bilgilerin öğrenildiği bir kurumdur (de Bonneval, 2011: 19).

TÜİK temel istatistiklere bakıldığında 2015-2016 öğretim yılında Türkiye’de ilkokuldaki okullaşma oranı %94,87, ortaokuldaki okullaşma oranı %94,39, ortaöğretimdeki (lise) okullaşma oranı ise %79,79 ([www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt\\_id=1018](http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018)), 2016 yılındaki yükseköğretimde okullaşma oranı ise %42,6’dır (TÜİK, 2017). Trabzon’daki okullaşma oranlarına ilişkin verilere ancak 2013-2014 öğretim yılı göstergelerinden ulaşılmıştır. TÜİK (2013: 25-26, 50-51) verilerine göre, 2013-2014 öğretim yılında ilkokulda net okullaşma oranı Türkiye’de %99,57 iken Trabzon’da %99,71; ortaokulda net okullaşma oranı Türkiye’de %94,52 iken Trabzon’da %96,95; ortaöğretimde net okullaşma oranı Türkiye’de %76,65 iken Trabzon’da %91,40’tır. Söz konusu oranlara bakıldığında Trabzon’daki okullaşma oranının Türkiye ortalamasının üzerinde olduğu görülmektedir.

Okullaşma oranının yüksek olduğu Trabzon’da görüşmeye katılan gençlerin büyük bir kısmı ilkokul ve lise eğitimlerini yaşadıkları mahallede ya da civar mahallelerde, üniversite eğitimini de Karadeniz Teknik Üniversitesi’nde almış/almaktadırlar. Gençlerin genellikle eğitim sistemine ilişkin sorunlardan bahsettikleri görülmektedir. Meslek liselerinde okuyan öğrenciler eğitim ve sınav sisteminden yakınmaktadır. Okulda sınava dair herhangi bir eğitim almadıklarına, bu nedenle normal liselerde okuyanlara göre daha dezavantajlı olduklarına vurgu yapan meslek lisesi öğrencileri/mezunları üniversite sınavının üzerlerinde büyük bir baskı oluşturduğunu belirtmektedirler. Yüksek puanlar nedeniyle hayalini kurdukları bölümlerde eğitim alamadıklarını

<sup>9</sup> Okul ve akran gruplarının dışında yeni bilişim teknolojileri, medya, boş zaman aktiviteleri, iş yeri, sokaklar da gençlerin bir takım toplumsal normları öğrendikleri yerlerdir.

ifade etmektedirler. Üstelik muhtemelen puanları düşük bölümlerde eğitim alacaklarını düşündüklerinden mezun olduktan sonra da iyi bir iş imkânı elde edemeyecekleri yargısına sahiptirler. Bu nedenle iş imkânı elde edebilecekleri bölümleri tercih etmek zorunda kaldıklarını söylemişlerdir. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 34) 1999 yılında Türkiye’de birçok ilde gerçekleştirilen saha araştırmasında gençlerin eğitimin ezbere dayanıyor olmasından ve öğretmenlerin/öğretim üyelerinin yeterli bilgi düzeyine sahip olmamasından yakındıkları tespit edilmiştir. Öğrencilere kendi eğilimleri yönünde tercih yapma olanağının tanınmaması da bir diğer şikâyet edilen konudur. Trabzon’da gerçekleştirilen bu çalışmada da benzer şikâyetler katılımcılar tarafından dile getirilmiştir.

Ya yaşadıkları ya da civar mahallelerdeki okullarda okuyan katılımcıların birçoğu ilköğretim ve lise eğitimlerini aldıkları okulların, buldukları mahallelerden ötürü, gençler için kötü ortamlar sunduklarından bahsetmişlerdir. Uyuşturucunun dahi girdiği bu okullarda kavga erkekler için gündelik bir rutindir. K14 (erkek, 18 yaş, üniversite öğrencisi) lisesini değiştirmek zorunda kalma sebebini “çünkü yanımda artık uyuşturucu satanlar mı olmadı ya da grup kavgalarına mı girmedim” sözleriyle açıklamaktadır. Okulda (ya da mahallede) yapılan kavgalar bir toplumsallaşma aracı işlevi görmektedir. Zarar vermek için değil de –çünkü kavganın ardından hiçbir şey olmamış gibi arkadaşlıklara devam edilmekte- dövüşmeyi öğrenmek için kavga etmektedirler. Çünkü şiddet ve güç erkekliğin toplumsal göstergeleri olarak belirmektedir. Akıllı, başarılı, rekabet becerisine sahip olmak gibi özelliklerin yanında kahramanlık, güç, şiddet uygulayabilme, çatışmadan/kavgadan kaçmama gibi davranışlar toplumsal normlar çerçevesinde erkeklere atfedilen “erkeksi” davranışlar olarak kabul edilmektedir (Sancar, 2009: 28-29). Böylece genç erkekler kendinden olmayana karşı cesurca karşı gelebilmeyi öğrenebilmektedirler. Bu durumu K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) şu sözlerle ifade etmektedir:

Kavga çok olurdu. Biz bile ilkokulda liselerin kavga ettiğini duyardık. Biz de ortaokuldayken bizimki İskenderpaşa öbürü Cudi Bey, bir sebep bulup kavga etmeliyiz, derdik. Olması gereken bu. Yıllarca bu sürmüş. Yani mezun olan, iki sene senden üstün olan, sen üçüncü sınıfsın beşinci sınıflar diyor ki “geçen sene dayak yedik, o zaman bu sene vurmalyız.” Yani böyle bir şey. O kültürü yaşatmak adına şiddet vardı. Şiddet vardı ama şimdisini bilmiyorum, o bizim dönemimizde bir çakı taşıyacak, bıçak, susta işte kelebek taşıyacak şekilde değildi. Niye yürüdün, niye baktın, sen kimsin, ben kimim başla çık birbirinin üstüne, yumruk at, şamar at, ayağına çelme tak, yere düşür. Yere düşürdükten sonra vur. Bu şekilde olurdu. Zaten bir dakika iki dakika sürmez hemen gelir birileri sizi ayırırdı. Ondan sonra öbür gün de barışırdın. Yani bu şekildeydi.

Meslek Yüksekokulu’nda okuyan öğrenciler ise gelecekte oldukça umutludurlar. Özellikle köyde yaşayıp iki yıllık olmasına “rağmen” (çünkü toplumsal anlamda iki yıllık üniversite mezunu olmanın çok bir anlamı olmadığı bilincindedir) üniversitede okumak için kente gelebilmek, onlar için oldukça önemli bir başarı göstergesidir (K17, kadın, 19 yaş, üniversite öğrencisi; K18, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi). Bu ilk adım hayallerinin de büyümesine, dört yıllık bir üniversite ve iyi bir iş için neler yapacaklarına dair planlar geliştirmelerine vesile olmuştur.

Üniversite ve kent hayatı gelecekte umutlu olmalarını sağlamıştır. Ancak meslek yüksekokullarının şehir merkezinden uzak bir yerde konumlanmasını öğrenciler bir dezavantaj olarak nitelendirmektedirler. Bu anlamıyla üniversiteye başlayarak gerçekten gençliğin ne olduğunu anlayan bu katılımcılar için gençlik aktiviteleri yapamamak/yapmak için şehir merkezine gelmek zorunda kalmak bir takım olanaklardan uzak kalmalarına neden olmaktadır<sup>10</sup>. Bu durum katılımcıları rahatsız etmektedir. Ancak üniversitenin sunduğu eğitimden ve onlara kazandırdıklarından oldukça memnun oldukları gözlemlenmiştir.

Üniversite hayatı birçok katılımcının yaşamlarını değiştiren bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Katılımcıların bir kısmı üniversite mezunlarıyla üniversite eğitimi almamış olanlar arasındaki farka vurgu yapmışlardır. Üniversite okuyanların yaşam tarzları ve düşünüş biçimlerinin olumlandığı bir anlatı üretilmektedir. Gençler, üniversitenin hayatlarında önemli bir dönüm noktasını oluşturduğunu, yaşayış ve düşünüş tarzlarını değiştirdiğini söylemişlerdir. Sosyal bilimler alanındaki bir bölümden mezun olmanın etkisinden bahseden K9 (kadın, 25 yaş, üniversite mezunu, çalışmıyor) hayatındaki değişimi şu sözlerle anlatmaktadır:

Hayata daha bir geniş açıyla bakmaya başladım. Bende de biraz milliyetçilik vardı ama o tamamıyla gitti bende. Hiç yok. Ya önceden nasıl biliyor musun? Mesela Trabzon herkes mesela Trabzon çok özel bir yermiş gibi düşünür. Ben de mesela Trabzon çok güzel bir yermiş işte Trabzonlu olmak çok insana özel bir şeymiş gibi hissedirdim. Böyle tüylerim ürperirdi ya Trabzonlu deyince falan. Zaten Trabzonsporluyum ve ben futbola bayılırdım... Kürtler için “neden Kürtçe konuşuluyor, işte onlar da Türkçe konuşmalı, sonuçta burası Türkiye” diye düşünüyordum. Önceden bu konuda çok keskindim. Ama şimdi mesela öyle düşünmüyorum.

Üniversite okuyan gençlerin genellikle Karadeniz Teknik Üniversitesi’nde öğrenci oldukları gözlemlenmiştir. Aileleri daha güvenli olduklarına inandıkları Trabzon’da bir üniversite varken onları başka bir şehirde eğitim almaya göndermemiştir.

Puanım yetiyordu. En büyük hayalim İzmir’de okumaktı. Ama babam göndermedi. Çünkü benim ailemin, babama göre dünyanın en güvenilir şehri Trabzon. Buradan böyle Giresun’a bile gitsen sanki bütün kötü olaylar seni bulacakmış gibi. Ya kapkaççı ya karşına böyle sapık çıkacak, bir şey olacak böyle bir an. En güvenilir şehir Trabzon gibi geliyor onlara. Ondan dolayı hep buradayım. İnşallah bundan sonraki zamanlara nasip olur (K22, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Ailem KTÜ’de okumamı istiyor, pek dışarı gönderme taraftarı değil. Yalnız yapamazsın diye. Haklılar bir bakıma ama hani kendimi geliştirmek açısından iyi bir üniversiteye gitmem gerekiyor yani. KTÜ ne kadar iyi olsa da Boğaziçi ile KTÜ bir değil sonuçta maalesef. O yüzden Ankara’ya gitmek isterim ama ortam hani sanki denizsiz yaşayamam gibi geliyor... İzmir’i çok istiyorum. Hatta İzmir’de radyo-sinema falan okumak isterim. Ama işte olmaz sanırım. İstanbul da çok büyük şehir. Ben karışık yerde korkarım. Büyük baya (K32, kadın, 16,5 yaş, lise öğrencisi).

<sup>10</sup> Meslek Yüksekokul öğrencileri, kampüslerinin şehir merkezinden uzakta olmasının onlar için bir dezavantaj olduğunu belirtmektedirler. Bu nedenle hem ana kampüsteki öğrenci kulüpleri ve gezilerinden haberdar olamamakta, haberdar olsalar dahi bunlara katılım gösterememektedirler. Bununla birlikte, gençlerin boş vakitlerini arkadaşlarıyla geçirebilecekleri kafeler de Meslek Yüksekokulu’nun bulunduğu yerde yeterli sayıda değildir. Bunun için şehir merkezine gelmeleri gerekmektedir. Hâlbuki şehir merkezine gelmek ise öğrenciler için hem vakit anlamında hem de maddi anlamda ekstra bir yük getirmektedir.

Ailesi göndermek istemese de gençler de kendilerini sınırlandırmanın bir yolunu buluyorlar aslında. Pek de Trabzon'dan çıkma cesareti gösteremiyorlar. Kimi katılımcılar da kendi anne babası Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde okuduğu için, nostaljik bir öneme sahip olduğundan Trabzon'da okumayı tercih etmektedir. Yine üniversiteye hazırlanan lise öğrencileri de mecburen Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde okuyacaklarını, ancak puanları yetmezse civar kentlerdeki üniversitelere gidebileceklerini belirtmektedirler. Civar kentlerin tercih edilmesinin nedeni yine aileden uzaklaşmamaktır. Trabzon'dan kopmamak için oraya yakın bir şehir olan Gümüşhane'de üniversite eğitimini alan K7 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) eğer Gümüşhane Üniversitesi'ni kazanmasaydı Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi'ni ya da Ordu Üniversitesi'ni tercih edeceğini belirtmektedir. Kocaeli Üniversitesi Beden Eğitimi Bölümü'nde eğitimini alan K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) de eğitimini tamamladıktan sonra "şehrine", Trabzon'a dönmeyi planlamaktadır. K11 uzak bir kentte okusa da bir gün geri dönmenin hayalini kurmaktadır.

Genelde eğitimlerini (zorunluluktan ya da kendi istekleriyle) tamamlamayıp iş hayatına atılmış olan gençler kuaför, lokanta, giyim mağazası gibi hizmet sektörüne ilişkin yerlerde düşük ücretle çalışmaktadırlar. TÜİK (2017) verilerine göre gençlerin %51,1'i hizmet sektöründe çalışmaktadır. Katılımcılar genellikle esnaf kültürünü devam ettiren yerlerde ve ailelerinin, arkadaşlarının ya da tanıdıklarının dükkânında çalışmaktadırlar. Bu nedenle patronlarından aileden biri gibi bahsetmekte, çalıştıkları mekândan ve yaptıkları işten memnun olduklarını belirtmektedirler. 3-4 yıldır erkek kuaföründe çalıştığını ve çıraklık okuluna gittiğini belirten K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) başka bir yerde çalışmama nedenini yaptığı mesleği en iyi şekilde öğrenebileceği bir ustayla çalışmasına bağlamaktadır. Sema Erder ve Kuvvet Lordoğlu (1998: 75) tarafından gerçekleştirilen *Geleneksel Çıraklıktan Çocuk Emeline: Bir Alan Araştırması* başlıklı çalışmada da İstanbul, Ümraniye'de çıraklık yapan gençlerin benzer şekilde aileleri nezaretinde bir ustaya teslim edildikleri veya yakınları aracılığıyla bir işe yerleştirildikleri sonucuna varılmıştır.

Üniversite öğrencileri düşünüş ve yaşayış tarzlarının değişmesinde nasıl ki üniversitenin etkisi olduğunu ifade ediyorsa, eğitimini yarıda kesmek zorunda kalan ve çalışma hayatına başlayan gençler de yaptıkları işin özgüven kazanmalarında etkili olduğunu belirtmektedirler. Ortaokul eğitimini yarıda bırakan K29 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Ben şu anki işyerimde müşterilerimle çok daha rahatım, çok daha cana yakınım, çok daha konuşkanım. Ben müşterilerimle artık böyle müşteri değil de abla kardeş gibi oluyorum (...) Artık kendime güvenim var. Arkadaşlarla sıkıntı yaşamıyorum. İnsan çevre edindikten sonra özgüveni oluyor (...) Önceki hayatımla şimdiki hayatım arasında dağlar kadar fark var. Yani ben evden çıkamayan bir insandım. Hiç hiç hiç yani. Ama şimdi biri olsa da çıksam istiyorum. Hala tek gidemiyorum gerçi o huyum var hala.

Bununla birlikte, gençlerin yazları köye çıkıp bölgenin tarımsal geçim kaynağı olan fındık toplamada ailelerine yardım ettikleri görülmektedir. Çalıştıkları yerden ve yaptıkları işlerden memnun olan gençlere rağmen, katılımcıların işsizliği Trabzon'da önemli bir sorun alanı olarak gördükleri gözlemlenmiştir (%28,9 oranıyla katılımcıların işsizliği gençliğin karşılaştığı en önemli sorun alanı olarak belirledikleri görülmektedir). Bir sonraki bölümde Trabzon'da yaşayan gençlerin bu kentte karşılaştıkları sorunlara, onların hayalleri ve beklentilerine değinilecektir.

### 3.2.1.5. Trabzon'da Gençliğin Sorunları, Hayalleri ve Beklentileri

İbrahim Armağan (2004: 18-19, 82-83) tarafından gerçekleştirilen çalışmada gençlerin sorunlarının ekonomik, eğitim, psikolojik ve sosyo-kültürel nedenlerden kaynaklandığı belirtilmektedir. Buna göre, gençler özgürce kendini ifade edememeyi ve toplumsal baskıyı öncelikli bir sorun olarak görmektedirler. Toplumsal baskı ve geleceğin belirsizliği dönemin gençlerinin dile getirdiği önemli gençlik sorunlarından biridir. Bu araştırmada da derinlemesine mülakata katılan gençler toplumsal baskı nedeniyle Trabzon'da özgür olamadıklarından bahsetmişlerdir. Ancak söz konusu durum anket sonuçlarıyla çelişmektedir. Ankette hangi konuda Trabzon'da baskı hissettikleri sorulan gençlerin %61,4'ü kendilerini hiçbir konuda baskı altında hissetmediklerini söylediği görülmektedir (Kadınların %51,9'u erkeklerin ise %70,2'sini oluşturmaktadır). Katılımcıların %16,3'ü giyim tarzı/saç stili; %9,4'ü yaşam tarzı nedeniyle Trabzon'da kendisini baskı altında hissettiğini belirtmiştir.

**Tablo 6: Gençlerin Kendilerini Baskı Altında Hissettiği Alanlar**

Kategori		Cinsiyet		Toplam
		Kadın	Erkek	
Cinsiyetim/cinsel eğilimim nedeniyle	Sayı (Kişi)	17	4	21
	Cinsiyet %	9,30%	2,00%	5,50%
Giyim tarzım/saç stilim nedeniyle	Sayı (Kişi)	43	19	62
	Cinsiyet %	<b>23,50%</b>	<b>9,60%</b>	<b>16,30%</b>
Yaşam tarzım nedeniyle	Sayı (Kişi)	17	19	36
	Cinsiyet %	<b>9,30%</b>	<b>9,60%</b>	<b>9,40%</b>
Siyasal tercihlerim nedeniyle	Sayı (Kişi)	7	12	19
	Cinsiyet %	3,80%	6,10%	5,00%
Hiçbir konuda kendimi baskı altında hissetmiyorum	Sayı (Kişi)	95	139	234
	Cinsiyet %	<b>51,90%</b>	<b>70,20%</b>	<b>61,40%</b>
Diğer	Sayı (Kişi)	4	5	9
	Cinsiyet %	2,20%	2,50%	2,40%
Toplam	Sayı (Kişi)	183	198	381
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,000

Derinlemesine mülakat ve anket sonuçlarının çelişkisi soruların benzer şekilde sorulmamasından kaynaklanmaktadır. Derinlemesine mülakat katılımcısı gençler direkt değil, dolaylı yoldan toplumsal baskıyı üzerlerinde hissettiklerini anlatılarında aktarmışlardır. Trabzon'un baskıcı bir kent olduğunu direkt söylemek, kente karşı bir sadakatsizlik olacaktır. Hâlbuki

derinlemesine mülakatlarda gençlerin büyük bir çoğunluğu aile ya da akrabalarının gözlerinin sürekli üzerinde olmasından ötürü rahatsızlık duyduğunu ve Trabzon'un baskıcı bir kent olduğunu direkt söylemeden aktarmıştır. Bir taraftan da katılımcılar zaten gençliği aileye yarı bağımlı olmak şeklinde nitelendirmektedirler. Bu nedenle onları rahatsız etse de söz konusu durumu baskı olarak tanımlamayı tercih etmemektedirler. Bununla birlikte, toplumsal baskıyı üzerlerinde hissettiklerini söyleyenler özellikle kadın katılımcılardır. Keza “hiçbir konuda kendimi baskı altında hissetmiyorum” seçeneğini cevaplayanların %70,2'sini erkekler, %51,9'unu kadınlar oluşturmaktadır. Gençliğin kültürlere, toplumlara, etnisitelere, sınıflara, cinsiyetlere, fırsatlara göre farklı şekilde yaşandığından daha önce bahsedilmişti (Wyn ve White, 1997: 15-16). Öyleyse Trabzon'da da gençlik cinsiyetlere göre farklı şekillerde deneyimlenmektedir.

Topluma hâkim olan cinsiyet rejimi kadınlara ve erkeklere özgü davranış kalıpları dayatmaktadır. Söz konusu cinsiyet rejiminde egemenlik daha çok kendisini kadınlardan farklılaştırarak kuran erkeklere aittir. Kadın ise kendisini erkekten farklılaştırarak değil (çünkü öteki olan kendisidir), “cahil olmayan”, “bedensel olmayan”, “iffetsiz olmayan” şeklinde aslında başka kadınlarla kıyaslayarak inşa etmektedir (Bora, 2012: 47). İffet ya da namus kavramı bu anlamda kadınların bedenleri üzerinden toplumsal baskıyı daha fazla hissetmelerine neden olmaktadır. Özellikle babanın otoritesine dayalı böyle bir toplumda kadının emeği ile birlikte, cinselliği, doğurganlığı ve bedeni denetlenmektedir (Berktaş, 2000: 24). Bu durumda kadın ya ailenin erkeklerinin haberi dâhilinde/himayesinde erkek arkadaşı ile görüşebilecek ya da erkek arkadaşının varlığını gizleyecektir. Üstelik kadın giydiklerine de dikkat etmek zorundadır. Kadın katılımcılar Trabzon'da erkekler kadar özgür olmadıklarını, daha çok kısıtlandıklarını belirtmişlerdir. Erkek arkadaşı ile bulaşacağı zaman ailesine haber vermesi gerektiğini düşünen ve böylece gizli saklı iş yapmadığını belirten kadın katılımcı, Trabzon'da ancak bu şekilde biraz daha rahat hareket edebildiğini söylemiştir.

Ben babama rahatlıkla söyleyebiliyorum ve gizli saklı iş yapmadığımı düşünerek rahatlıkla Trabzon'da gezabiliyorum. Rahatım ama gene de milletin ağzına laf vermeme için. Çünkü yani Trabzon biraz gerilemiş. Diğer şehirlere göre çok eski kafa. Herkes aynı. 29 yaşında olsun, 26 yaşındaki kişinin mantığıyla 30 yaşındaki aynı, 35 yaşındaki de aynı. Çünkü gelişmemiş bir şehir olduğumuz için şort giyeyim ben şuan şort giyeyim, tanıdık görsün, “işte falancanın kızına bak”. Ama farklı bir yere gittiğin zaman rahatlıkla giyilip o dile getirilmiyorsa demek ki arada çok bir şeylik var... Şimdi en ufak örnek tırnak uzatıyoruz mesela. Tırnaklı kızı erkekler almayacakmış. Bir tırnak yüzünden almayacaksa varsın almasın. Yani ayıp bir şey değil. Çok farklı bir konumdayız. Mesela çok rahatsız oluyorum. Yırtık pantolon, açık seçik giyinmeyi seviyorum ama sırf milletin ne diyeceği için, milletin diyeceğini bırak o bakışları var ya gözüyle zaten adamı yiyorlar. Laf demiyorsa bile diyormuş gibi düşünüyor. O yüzden gerek duymuyorum (...) Bir tatil yerinde plaja gittiğin zaman, denize girdiğin zaman bikini, mayo giyiyorsun, şort giyiyorsun erkekler dönüp bakmıyor. Ama Trabzon'da bunu yaptığın zaman sanki dersin çok affedersin yatakta seni görmüş gibi bakıyor. Yani genelinde Trabzon'da olan bir şey (K30, kadın, 20 yaş, satış danışmanı).

Toplumsal kontrol mekanizmasının hâkim olduğu Trabzon'da genç kadınlar bedenlerini toplumun beklentilerine göre konumlandırmak ve şekillendirmek zorunda kalmaktadırlar. Kadının



kıyafetinin ve yaşayış tarzının sınırlandırıldığı böyle bir toplum, genç kadınların kendilerini özgür olarak hissedememelerine neden olmaktadır. Çünkü ait olunan toplumsal grup uygun davranış biçimlerinin hangileri olduğunu onlara öğretirken her zaman özgürlüğün sınırlarını çizmekte ve kişiyi sınırlandırmaktadır. Özgür bir seçimle içerisine girilmeyen, doğumla belirlenen bu toplumsal grup, bu anlamda özgürlük değil bağımlılık anlamına gelmektedir (Bauman, 2015: 33-34). Söz konusu toplumsal grubun kimlik ve şerefini taşıyan kadınların toplumsal yaşamı da namus kavramı çerçevesinde şekillenmektedir (Ecevitoglu, 2012: 279). Kadınların toplumsal grubun şerefini sarsacak bir utanca sebebiyet veren davranışlarının önceden engellenmesi için de eve kapatılma, örtülme gibi bir takım toplumsal baskılara maruz bırakılması söz konusudur. Bu bağlamda, genç kadınların davranışları anne, baba, kardeşler, akrabalar ve komşular tarafından sürekli denetlenmektedir. Genç kadınlar da bu süreçte kendi bedenleri ve cinsellikleri üzerinde özgürce karar alabilme yetkisine sahip olmadıklarını içselleştirmektedirler (Kandiyoti, 2013: 80-81). Kamusal alanda dikkat çekici şekilde giyinmemek Trabzonlu genç kadınların özellikle dikkat etmeye çalıştığı toplumsal davranış kalıpları arasındadır. Trabzon'u İzmir gibi daha modern kentlerle kıyaslayan genç katılımcılar o kentlerde yaşayan genç kadınlar kadar da özgür olmadıklarını söylemişlerdir. Üniversite sınavına hazırlanan K23 (kadın, 18 yaş, lise öğrencisi) İzmir'de yaşayan kuzeninin daha serbest olduğunu, gece dışarı çıkabildiğini, erkek arkadaşı ile dolaşabildiğini, istediği kıyafeti giyebildiğini, sigara içebildiğini ancak kendisinin bunları yapma olasılığının olmadığını belirtmiştir. Liseye yeni geçmiş olan katılımcılar ise artık sokakta arkadaşlarıyla oyun oynayamadıklarını belirtmişlerdir, çünkü onlar artık çocuklar gibi dışarıda oyun oynayamayacak kadar büyümüşlerdir.

Yani sokakta yürümek bile sorun bence. Artık o dereceye geldi. Böyle bir makyaj yapalım, süslenelim Meydan'da yürüyemezsin. Yani çok kötü oldu artık açık konuşmak gerekirse. Hani ben bile kiloluyum, bana bakmazlar edası hiç yapmadım. Rahatsızım. Yani ben bile yürürken rahatsız oluyorum sokakta (...) Asla mini etek giyemezsin, şort giyemezsin. Hep öyle bir algı var.

Şöyle söyleyeyim, aynı mahalledeydik, hala daha görüşüyoruz kendisiyle. Aynı mahallede olduğumuz için Trabzon'u geç aynı mahalle olduğunda buluşmak bile sıkıntı. Ben mahallede tanınan bir kıyım. Mahalle kızyım. Herkes de bilir. O da esnaf sonuçta, çalışıyor burada. Komikti biraz, buluşamıyorduk. Trabzon küçük bir yer (K36, kadın, 21 yaş, kuaför çırağı).

Erkek arkadaşıyla birlikte sokakta rahat dolaşamamak ya da sokakta birilerinin sürekli onlara laf atması önemli bir sorun olarak belirtilirken, diğer taraftan yine de Trabzon, kadınlar için oldukça korunaklı bir yer olarak kabul edilmektedir. K16 (kadın, 17 yaş, lise öğrencisi) Trabzon'un genç kadınlar için "korunaklı" bir yer olduğunu şu sözlerle anlatmaktadır:

Yani ya ben çok dışarı çıkmadığım için hani (...) Bir kız olarak ne diyebilirim ki yani güzel hani. Bir insana tabii ki böyle şeyler var terbiyesizler var, hani böyle laf atan o zaman oldu mu hiç bakmıyoruz zaten. Kendim için konuşuyorum ama. Mesela eğer hani bir ağabey bir amca sana biri laf attığında gördüğünde "sen ne yapıyorsun?" diye hemen çıkışabiliyor. Yani koruyorlar. O yönden iyi. O tarzda olunca seviyorum yani. Ve Trabzon'da genç olmak bence güzel ya. Çünkü insanlar birbirine bağlı (...) Yani güvenebiliyorsun insanlarına az çok.

Genç kadın katılımcılar Trabzonlu erkekler tarafından “korunma” karşılığında, bedenlerinin toplumsal cinsiyet normları çerçevesinde kontrol edilmesini kabul etmektedirler. Onlara göre, “kendisini taşıyabilen” ve “kendisini koruyabilen” bir genç kadın her yerde rahat edebilmektedir. Yerine göre davranmasını bilen bir genç kadın, Trabzon’da girmeyeceği mekânları, selam vermeyeceği insanları belirleyebilmektedir.

Aslında Trabzon’da genç kadın olmak zor değil bence. Çünkü hani mesela büyük şehirlerde bir kendini kollama söz konusu ama burada öyle değil. Yani herkes güvenilir geliyor insana. Mesela İstanbul’a falan da gittim, hani büyükşehirlere. Oradaki yaşam buradaki gibi değil. Mesela burada sokağa çık, rahatça dolanırsın. Hani hiç bilmesen, birine sorsan, hiç korkmazsın hani başına bir şey gelecek diye (K34, kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi).

Yukarıdaki anlatıların yanında ailelerin gençlerin takıldıkları mekânlara karışmasına, aynı zamanda başkalarının çocuklarıyla kendi çocuklarını kıyaslamasına ve böylece gençler üzerinde bir baskı unsuru oluşturmalarına değinen katılımcılar da bulunmaktadır.

Söz konusu toplumsal baskı, çoğunlukla genç kadınların Trabzon’da yaşadığı sorunlar arasındadır. Ancak toplumsal baskıyı sadece kadın katılımcılar hissetmemektedir. Erkek katılımcılar da toplumsal baskı nedeniyle, henüz gençken girebilecekleri bar, disko gibi mekânlara giremediklerini belirtmektedirler. Ya aileleri izin vermemekte ya da gizli gizli gidecek olsalar da tanıdıkları bir büyükle karşılaşma ihtimalleri doğmakta ve ona görünmeden çıkmak zorunda kalmaktadırlar. Bu tür mekânlara gitmek isteyip de gidemediğini çekinerek anlatan berber çırağı K31 (erkek, 19 yaş) şunları söylemiştir:

Trabzon yetersiz. O konuda çok sosyal alan yok. Yani hani gidip eğlenebileceğin zaten olsa da baskı var üzerinde. Bunu yapsam görür mü biri? Nasıl diyeyim mesela o şey konuya giriyor ama... ya zaten gidemezsin, gittin mi... bu şeyi ben çok merak ederim. Bu Vatan Partisi’nin üst tarafı olsun (rock bardan bahsediyor). Şimdi oraya giderim mesela öyle yerleri merak ediyorum ama...

K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) de benzer bir durumdan bahsetmektedir:

Trabzon bir genç için sıkıcı bir yer. Üniversite mahallesi, Konaklar veyahut da Kalkınma üniversite mahallesi gibi değil yani birçok yönden yetersiz. Ha burada alkol almak isteyen bir öğrenci çok yakın bir zamana kadar araçla gidebileceği bir yerde ancak alkol alabilirdi. Ve orası da şehirde herkesin kullandığı bir alandı. Hâlbuki üniversite öğrencisi üniversitenin yakınında yalnızca üniversite öğrencilerinin geldiği bir yer ister mantık olarak. Benzer yaş gurubunda olduğu insanlarla takılmak ister. Çünkü öyle bir yerde takılsa kimse kahkahasına efendime söyleyeyim haline, hareketine, tavrına, kıyafetine bakıp onu yargılamaz orada. Ama şehrin böyle daha iç yerlerine girdiği zaman, şehrin yerlileriyle muhatap olduğu zaman davranışlarını, hareketlerini birazcık daha dizginlemek zorunda kalır. Genç olan hiç kimse de eğer eğlenecekse hareketlerini dizginlemek gibi bir tribin içerisine girmek istemez (...) Ya biz mesela lisedeyken puba giderdik. Bir sürü amcamızı, abimizi, tanıdığımızı görürdük, mecbur dönerdik. E bilardo oynamak isterdik, bakardık bir sürü kişi var, oynayamazdık yani.

K1 erkekler üzerindeki aile baskısını da aşağıdaki sözlerle çeşitlendirmektedir:

Trabzon'da genç olmak bir sorundur. Ama bu sorun tamamıyla aileyle genç arasında bir sorundur. Ailenin sözünden çıkarsan asi olursun, çıkmazsan hayırlı olursun. Benim babamın yaşındaki bir adam, oğlu için konuşuyorum, küpe takmasın, saçlarını kestirsin, enteresan sakal şekilleri bırakmasın, değişik kotlar bilmem neler yırtık pırtık kotlar giymesin, benim arkadaşlarımı gördüğünde onlara “amca selamun aleyküm” desin, işinde çalışsın, okulunu güzel okusun, dönsün etliye sütlüye fazla karışmasın, Trabzonspor'u tutsun, çevresindeki insanlar ondan razı olsun, model budur yani bunu isterler. O çocuk farklı giyinmeyi, farklı bir hayat sürmeyi, farklı imajlar yapmayı, farklı oluşumlara katılmayı isteyebilir. Bu konuda babaların, ailelerin tavrı nettir. Aksi istikamette bir şey yaparsa kendi istediği hayatı evet yaşar ama o zaman babasız yaşar onu.

Yukarıdaki anlatılarda görüldüğü üzere, erkek ve kadın katılımcıların bahsettikleri toplumsal baskı deneyimleri arasında farklar bulunmaktadır. Kadınlar daha çok kadınsılıklarını gizleyerek kamusal alanda bulunmaları ve toplumun namus düzenini bozmayacak şekilde davranmaları gerektiğinin altını çizmektedirler. Etraftan gelecek her türlü sözlü tacize yönelik önceden tedbirli olmaları hareket alanlarını kısıtlamaktadır. Erkekler için ise, dini ve manevi değerlerin yüceltildiği bir toplumda alkol kullanılan bir mekâna girmek ayıp karşılanmaktadır. Üstelik ideal bir Trabzon erkeği imajı çizmek zorunda kalmak da erkek katılımcıların üzerinde bir baskı oluşturmaktadır. Bu nedenle gençler kendilerini Trabzon'da yeterince özgür hissetmemektedirler. Ama her iki grup için de “el âlem ne der” üzerine kurulu bir oto kontrol söz konusudur. Toplumsal baskının hissedilmesine neden olan şey aslında Trabzon'da her an bir akraba ile karşılaşma olasılığının yüksekliğidir. Katılımcılar aile bağlarının oldukça kuvvetli olduğunu, babalarının kuzenlerinin çocukları ile dahi yakın ilişki halinde olduklarını belirtmişlerdir. Aile kavramının Trabzonlu gençler için çok geniş akraba bağlarını ifade ettiğini söylemek gerekmektedir.

(...) Aile ilişkilerimiz çok kuvvetlidir. Akrabalar ile çok kuvvetlidir. Bazen derim kuzenim diye, aslında kuzenim olarak tanıştırdığım kişi amcamın işte halasının oğlu. O tarz bir şey oluyor (K19, kadın, 19 yaşında, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Benim mesela dedemin amcasının oğlunun oğlu, bu amcaoğludur. Yani benim öz olarak bir tane amcam var ve onun bir tane oğlu var. Ama benim arkadaşlarım bilir ki benim 40-50 tane “emiceoğlu” diye tabir ettiğim insan var. Bu birazcık da hani dedemin dedesinden itibaren bütün ailemin hani kan bağı daha zayıf olsa da hep iç içe hep birlikte olmasından kaynaklanan bir şey. Kuzen senin amcanın oğludur ama veyahut da kızıdır ama babanın kuzeninin çocukları da, dedenin kuzeninin çocukları da yine senin kuzenin oluyor (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Araştırmaya katılan gençlerin dile getirdiği bir diğer sorun alanı ise işsizliktir. Hem mülakatlara hem de ankete katılanlar, Trabzon'da gençlerin karşılaştığı en önemli sorunu işsizlik olarak belirtmişlerdir. Ankette ilgili soruya yanıt verenlerin %28,9'u “iş bulamama”, %18,6'sı “ahlaki yozlaşma”, %14,6'sı “eğitim”, diğer %14,6'sı “toplumsal baskı” ve %10,9'u “aile tarafından anlaşılammama”yı gençlerin karşılaştıkları sorunlar olarak sıralamışlardır. Benzer sonuçlar daha önce yapılan çalışmalarda da görülmektedir. İnönü Üniversitesi'nde üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen saha araştırmasında da geleceğin belirsizliğinin bir göstergesi olan işsizlik (%51 oranında katılımcı) ilk sırada önemli bir sorun olarak belirmektedir. Bunu %28 oranıyla psikolojik sorunlar ve %16 oranıyla toplumsal baskı takip etmektedir (Bayhan, 2013: 146). İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 102) 1999 yılında

Türkiye’de birçok ilde gerçekleştirilen *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı saha araştırmasında da gençlerin işsizlik, eğitim ile ilgili sıkıntılar ve parasızlığı önemli ölçüde bir gençlik sorunu olarak gördükleri tespit edilmiştir. Deniz (2014: 355)’in metropol dışından üniversite eğitimi almak için İstanbul’a gelen öğrencilerle gerçekleştirdiği saha çalışmasında ise, metropol dışı öğrencilerinin mezun olduktan sonra iş bulma konusunda daha umutlu oldukları sonucuna vardığı görülmektedir. Örneklem %95,4’ü eğitimlerine ve kendilerine duydukları güvenden ötürü mezun olduktan sonra iş bulabileceklerine inanmaktadır. Ancak katılımcıların %47,7’si ise mezuniyetin hemen ardından iş bulabileceğini düşünmemektedir. Öğrencilerin birçoğu metropol kentte diğer kentlere göre daha hızlı iş bulabileceklerine inanmaktadırlar. Bu tıpkı yukarıda baksi geçen kırsal alandan üniversite okumak için kente gelen Trabzon’daki meslek yüksekokulu öğrencilerinde görülen durumla benzeşmektedir. Trabzon’da üniversite okumak için kente gelen gençlerin de iş bulma konusunda umutlu oldukları gözlemlenmiştir.

**Tablo 7: Trabzon’da Gençlerin Karşılaştığı En Önemli Sorun Alanları**

Kategori		Cinsiyet		Toplam
		Kadın	Erkek	
Eğitim	Sayı (Kişi)	22	33	55
	Cinsiyet %	12,10%	16,90%	14,60%
İş Bulamama	Sayı (Kişi)	61	48	109
	Cinsiyet %	<b>33,50%</b>	<b>24,60%</b>	<b>28,90%</b>
Meslek Edinme	Sayı (Kişi)	13	14	27
	Cinsiyet %	7,10%	7,20%	7,20%
Sağlık	Sayı (Kişi)	0	4	4
	Cinsiyet %	0,00%	2,10%	1,10%
Evlilik	Sayı (Kişi)	3	2	5
	Cinsiyet %	1,60%	1,00%	1,30%
Askerlik	Sayı (Kişi)	0	3	3
	Cinsiyet %	0,00%	1,50%	0,80%
Aile Tarafından Anlaşılama	Sayı (Kişi)	16	25	41
	Cinsiyet %	8,80%	12,80%	10,90%
Ahlaki Yozlaşma	Sayı (Kişi)	22	48	70
	Cinsiyet %	<b>12,10%</b>	<b>24,60%</b>	<b>18,60%</b>
Toplumsal Baskı	Sayı (Kişi)	41	14	55
	Cinsiyet %	<b>22,50%</b>	<b>7,20%</b>	<b>14,60%</b>
Diğer	Sayı (Kişi)	4	4	8
	Cinsiyet %	2,20%	2,10%	2,10%
Toplam	Sayı (Kişi)	182	195	377
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,000

Yukarıdaki tabloya göre, bu soruya yanıt verenlerin cevapları hem cinsiyete hem de yaş grubuna göre farklılık göstermektedir. Kadınların %33,5’i iş bulamamayı, %22,5’i de toplumsal baskıyı Trabzon’da gençlerin yaşadığı sorunlar olarak belirtmişlerdir. Erkeklerin ise %24,6’sı iş

bulamama ve diğer %24,6'sı da ahlaki yozlaşmayı bir sorun alanı olarak kabul etmektedir. Derinlemesine mülakat katılımcılarında da özellikle daha genç erkeklerin ahlaki yozlaşma üzerine vurgu yaptığı gözlemlenmiştir. Bu konu "öteki" gençliğin kurgulandığı bölümde tartışılacaktır. Ankette 15-18 yaş grubundakilerin %23,1'i ahlaki yozlaşma ve %16,2'si de toplumsal baskıyı önemli bir sorun alanı olarak kabul etmektedir. 19-24 yaş arasındaki katılımcılar ise %35,8 oranında iş bulamamayı ve %16,5 oranında da ahlaki yozlaşmayı önemli bir sorun olarak görmektedir. Özetle işsizliğin dışında kadınlar toplumsal baskıyı, erkekler de ahlaki yozlaşmayı önemli bir sorun olarak görmektedirler. Daha genç erkekler ise işsizlik dışındaki ahlaki yozlaşma ve toplumsal baskının en önemli sorun alanları olduklarını belirtmişlerdir. Derinlemesine mülakat katılımcıları arasında lise öğrencileri ise öncelikle eğitim sisteminin önemli bir sorun olduğunu belirtmişlerdir. İş bulamama daha genç erkekler için gelecekte karşılaşılabilecek bir endişe iken, aileye bağımlı olmaktan kaynaklanan toplumsal baskı, eğitim sistemi ve ahlaki yozlaşma kendi yaşlarında hissettikleri sorunlar arasındadır.

1980'den günümüze kadar genç işsizliği önemli bir sorun olarak belirlemektedir. Üniversite mezunu olan gençlerin işe girememesi ve üniversiteli gençlerin işsizlik oranının artması tüm dünyada görülen bir durumdur (France, 2007: 17-18). Türkiye de bundan nasibini almıştır. K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) aşağıdaki ifadelerde bulunmaktadır:

Her gece yatarken işsiz kalmamak için dua ediyorum. Çok fazla üniversite açıldı. En alakasız yerlere, ufacak bir şehre iki tane çok. Hep sayıya önem verildi. Ama nitelik olarak demiyoruz ki bir Karadeniz Teknik Üniversitemiz var, bunu çok fazla geliştirelim. Buradan çok nitelikli insanlar yetiştirelim demiyoruz. Olabildiğince alalım. Gerçekten gençleri uyutma var burada... Çok fazla genç üniversite mezunu diye çıkıyor, boş çıkıyor. Belki ben de boş çıkacağım hiç bunun garantisini veremiyorum. Yani bir şekilde çabalıyoruz ediyoruz ama ne kadar doluyuz, ne kadar yeterliyiz kestiremiyorum. Ve işsiz kalıyoruz. Bu yani bence Türkiye'de gençlerin en büyük sorunu.

Trabzon'da sadece üniversite mezunları değil, eğitimini tamamlamamış/bırakmış ve para kazanma derdine düşmüş olanlar da Trabzon'da işsizlikten yakınmaktadırlar. TÜİK (2017) verilerine göre 2016 yılında Türkiye'de ne eğitimde ne istihdamda yer almayan gençlerin oranı %24'tür. Bu oran erkekler için %14,6, kadınlar için %33,5'tir. Aynı yılın genç işsizlik oranı ise %19,6'dır. 2017 yılının genç işsizlik oranı ise %19,2'dir (TÜİK, 2018)<sup>11</sup>. Yaş gruplarına göre bakıldığında ise en yüksek işsizlik oranı 20-24 yaş arasındaki gençlerde görülmektedir. Bunun nedeni ise bu yaş aralığındaki gençlerin üniversiteyi henüz yeni bitirmiş olmaları ve iş arayışı sürecinin uzun sürmesi ile ücret beklentilerinin yüksek olmasıdır (Yentürk ve Başlevent, 2012:

<sup>11</sup> Dünya Bankası'nın 2017 verilerine göre yüksek gelir grubundaki ülkelerin genç işsizlik oranı Avustralya'da %12,5, Avusturya'da %10,6, Bahreyn'de %6, Belçika'da %19,2, Kanada'da %12,9, Çek Cumhuriyeti'nde %9, Danimarka'da %12,7, Finlandiya'da %19,4, Fransa'da %23,7, Almanya'da %6,1, İzlanda'da %6,2, İrlanda'da %13,1, İtalya'da %36,6, Japonya'da %4,2, Çin'de %10,1, Norveç'te %10,4, İspanya'da %39,8, Birleşik Krallık'ta %12,1 ve Amerika Birleşik Devletleri'nde %10'dur. Bkz.: Dünya Bankası (2018), **World Development Indicators**, <http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators&savedlg=1&l=en#advancedDownloadOptions> (15.03.2018).

347-348). Trabzon'a ilişkin rakamlara baktığımızda işsizlik oranının Türkiye ortalamasının altında olduğu görülmektedir. TÜİK (2013: 29) verilerine göre, Türkiye'de %9,7 olan işsizlik oranı Trabzon'da %7,4'tür. Trabzon'da güncel genç işsizlik verilerine ulaşılammıştır. TÜİK'in 2010 yılı verilerine göre ise Doğu Karadeniz Bölgesi'nde (TR90 Trabzon, Ordu, Giresun, Rize, Artvin, Gümüşhane) 15-19 yaş arası işsizlik %11,5, 20-24 yaş arası işsizlik ise %22,9'dur. Trabzon'da her ne kadar turizm önemli bir ekonomik etkinlik olarak görülse de sınai ve tarımsal etkinliklerin yetersizliği ile birlikte limanın eski canlılığına sahip olmaması işsizliğin hissedilmesine neden olmaktadır (Bozok, 2016: 419).

Genç katılımcıların hayalleri ve endişeleri ise birbiri ile paralellik göstermektedir. Mevcut toplumsal ve ekonomik düzenin gençlerden beklediği yönde hayallere sahiplerdir ve bu hayallere sahip olamamaktan ötürü endişe duymaktadırlar. Tüketimin bir değer haline geldiği 1980 sonrası Türkiye'sinde küresel ekonomiye eklenilebilen işletme sahipliği, üst düzey yöneticilik ve profesyonellik önem kazanmaya başlamıştır (Yaraman, 2003: 64-65). Sanayi sonrası toplumunun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde gençlerden eğitimi ve yaptığı stajlarla küresel piyasada yer edinebilecek yeteneklere sahip olması, piyasada değerli görülen pozisyonlar için (özel bir işletmede yöneticilik gibi) umut ve özgüvenle hareket etmesi, yabancı bir dil bilmesi, tüketmesi ve kendisini tükettikleri üzerinden tanımlaması beklenmektedir (Bayhan, 2011: 434; Deniz, 2012: 121). Gençler için iyi bir iş sahibi olmak bir erdemdir. Toplumun ondan beklediği üzere eğitimini tamamladıktan sonra bir iş sahibi olmayı arzulamaktadır. Çünkü ancak para kazanabildiği zaman boş vakitlerinde tüketim ürünleri satın alabilecektir.

Diğer gençlik araştırmalarının sonuçlarıyla benzer şekilde, katılımcıların hayallerine bakıldığında farklı sosyal ve ekonomik statülerde olsalar da benzer şeyleri hayal ettikleri görülmektedir. Hemen hemen hepsi üniversite okumayı ya da üniversiteyi bitirebilmeyi, iş sahibi olmayı (ya da kendi işini kurmayı), evlenmeyi/anne ya da baba olmayı, ev ve araba ile takım elbise sahibi olmayı hayal etmektedirler (Lüküslü, 2014: 127-128). Toplumda saygın bir yer edinmenin koşulu da öncelikli olarak çalışmak, disiplinli olmak ve sorumluluk almak ile iyi bir üniversiteden mezun olmaktır (Kazgan, 2007: 75). Toplumun ondan beklediği gibi "okumak ve büyük insan olmak" gençlerin ilk hayalleri arasında iken, ailenin ve toplumun beklentilerine cevap verememek de endişelerini oluşturmaktadır. Bununla birlikte kilo vermek, roman yazmak, özgür olmak gibi bireysel hayallerinden de bahsedenler bulunmaktadır. Hala bir ihtimali olmasa dahi asker ya da polis olmanın hayalini kuran katılımcılar da bulunmaktadır.

Dönemin gençlerinin genel özelliğinde olduğu gibi gençlerin kişisel beklentileri ve korkuları daha çok ekonomiktir. Para kazanmak önemli bir değerdir (Lüküslü, 2014: 126). İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı (1999: 64) tarafından gerçekleştirilen çalışmada gençlere göre Türkiye'nin en önemli sorunu ekonomiktir ve gençlerin devletten beklentilerinin iş ve ekonomik destek olduğu görülmektedir. Bu çalışmada kendi ayakları üzerinde durabilmeyi

hayal eden genç katılımcıların endişeleri, genelde üniversiteyi kazanıp kazanamama/bitirip bitirememe ve mezuniyet sonrasında iş sahibi olup olamama üzerineyken, artan terör olaylarından, gençlerin mevcut olumsuz durumundan, Trabzonspor'un ve ülkenin geleceğinden endişe duyduğunu ifade edenler de bulunmaktadır. K5 (erkek, 17 yaş, lise öğrencisi) üniversite okuyup iyi bir iş sahibi olmanın yanında ülkenin iyi durumda ve Trabzonspor'un şampiyon olmasını istediğini ifade etmiştir. K21 (kadın, 22 yaş, üniversite öğrencisi) şehit haberlerin artmasından, artık vatani koruyacak gençlerin sayısının da azalmasından endişe duyduğunu belirtmiştir. Endişeler biraz da aslında gençlerin korkularını yansıtmaktadır. 15 Temmuz Darbe girişimine şahit olan bu gençler tekrar darbe olmasından endişe duyduklarını belirtmişlerdir.

Üniversiteden mezun olduktan sonra iş bulamama endişesi, katılımcıların en sık söylediği endişeleri arasındadır. İyi bir üniversite eğitimi almış olmalarına rağmen iş bulamamak gençlerin günümüzdeki önemli sorunlarından biridir (Kentel, 1995). Bir işe girilmediği iddia eden K34 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi) iş bulma ihtimalinin düşüklüğünü aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

Okuduktan sonra adamın varsa bir yerde çalışsın. Adamın olur, şu çalışacak falan der, zaten şuan hiç okumadan o çalışır. Mesela benim arkadaşım lise mezunu ve doktorun yanında çalışıyor. Ben şuan onun yaptığını okuyorum (Meslek Yüksekokulunda Yönetici Asistanlığı bölümünü okuyorum). Adamı vardı girdi. Adamı olmayan dışarıda kalıyor malum. Şimdi ben bunu okudum, adamım yok diyelim, o zaman dışarıda kalacağım (...) Dört yıllığa tamamlamayı düşünüyorum ya da hani tekrar sınava hazırlanmayı düşünüyorum. Ee burada bulamasam da hani dışarı gitmeyi düşünüyorum. Hayatımı bir şekilde devam ettirmek istiyor insan. İş sıkıntısı gittikçe artıyor. Herkes mezun olmaya başlıyor. İş bulamayınca bu sefer ne oluyor? Herkes buradan gidecek.

K34 adam kayırma olduğu için iş bulamayacağından endişe duyduğunu belirtirken, K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) ve K12 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) çevrelerindeki insanlar sayesinde işsiz kalmayacaklarını, onlara güvendiklerini ve diğer gençler gibi iş beğenmemezlik yapmadıklarını ifade etmişlerdir. Söz konusu katılımcılar bir yandan ellerine geçen iş fırsatlarını küçümseyerek geri çeviren gençlerle aralarına mesafe koymaktadırlar. Trabzonlu gençler gençliği tanımlarken kendilerinin “öteki”si olanı yani kendilerinin ne olmadığını da kurgulamaktadırlar. Bu esnada idealize edilen bir gençlik profili de ortaya çıkmaktadır.

### **3.2.1.6. Öteki Gençlikler**

Kendilerini büyümüş olarak tanımlayan katılımcılar yeni nesil gençlerden olumsuz özelliklerine vurgu yaparak bahsetmekte, böylece “öteki gençliği” de söylemleriyle kurgulamaktadırlar. 2000’li yıllarda doğmuş olan gençlerin toplumsal meselelerle ilgilenmediklerine, bilinçsiz siyasal tercihlerde bulduklarına, sosyal medya üzerinden sosyalleştiklerine (sosyal medya katılımcılara göre gençliği tüketen bir şey), büyüklerine saygı duymadıklarına, dik kafalı ve sigara, alkol, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklara sahip boş bir gençlik

olduklarına değinmektedirler. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 47) 1999 yılında Türkiye’de birçok ilde gerçekleştirilen saha araştırmasında da gençlerin kendi kuşaklarından bahsederken “gençlik içinde amaçsızlığın, idealsizliğin ve vurdumduymazlığın yaygın olduğu” görüşüne sahip oldukları görülmektedir. Burada sorunlu bir gençlik tanımı söz konusudur. Bu gençlik beyaz, eğitilmiş, heteroseksüel, orta sınıf, erkek değerlerini barındıran ideal gençten farklıdır ve marjinalleştirilmekte, dışlanmakta, onlara karşı mesafe alınmaktadır (Brown, 2005: 18). Trabzon’da yaşayan ve 90’larda doğmuş olan genç katılımcılar tarafından 2000’li yıllarda doğmuş olan gençlere ithaf edilen yukarıdaki tanımlamalar (alkol ve uyuşturucu kullanma ve sorumsuz davranma gibi), Parsons (1942: 608)’a göre aynı zamanda anomik özellikler sergileyen bu gençleri yetişkinlerden ayıran davranış kalıplarıdır. Gençlerin sorunlu davranışlar sergilediğini kabul eden söz konusu bu yaklaşım, gençlerin tehlikeli olduklarını belirtmekte ve onları damgalamaktadır (Vulbeau, 2001: 10-11).

Bu gençliği “bizden sonra gelen gençlik” ve “zamane gençleri” olarak tanımlayan K20 (kadın, 20 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor) ve K21 (kadın, 22 yaş, üniversite öğrencisi) 90’lar gençliği ile 2000’lerin gençleri arasındaki mesafenin de altını çizmektedirler. “Egosu yüksek” söz konusu gençliğe güvenemeyen katılımcılar hem Trabzon’un hem de ülkenin paramparça olmasından korktuklarını belirtmişlerdir. Çünkü bu zamane gençleri büyüklerine karşı saygıyı unutmuşlardır.

Ben 95 doğumluyum, bayağı şanslı kuşak olarak görüyorum kendimi, yaştlarımı. Çünkü bizden sonraki gelen nesil teknolojinin gelişmesiyle telefonda bazı şeylere yöneldiler. Biz sokakta saklambaç oynardık, yakalamaca oynardık, sabah saat onda top oynamaya başladık. Skor hiç önemli değil, akşam beşe kadar hiç durmadan ara vermeden – bir mola verirdik dinlenmek için-top oynardık. Akşamüzeri ancak dağılmaya başladık. Bu şekilde hep sokakta geçmiştir çocukluğumuz. Okula giderdik, çantamızı bırakır direkt topa inerdik. Bazen ders aralarında oynardık. Hep böyle çevremizle iletişim halindeydik. Daha sonrakilere bakıyorum, bilgisayarın başına oturuyorlar, dışarı çıktıklarında buluşmak için ellerine telefonu alıyorlar, sadece fotoğraf çekmek amaçlı. Sohbet neredeyse bitti, arkadaşlık bitti. Bizim eski samimiliğimiz yok (...) Şimdiki evden dışarı çıkmıyorlar. Yaptıklarını sanki başkaları beğensin amaçlı yapıyorlar. Kendileri de beğenmiyor ama sadece başkasına beğendirmek amaçlı yapıyorlar. Kendileri sevdikleri için değil de, çekeyim fotoğrafımı Facebook’a atayım, Instagram’a atayım, başkası görsün beğensin, o amaçla yapıyorlar. Üzülüyorum gördükçe (K27, erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi).

Yukarıdaki anlatıda 1990’lı yıllarda doğanların toplumsal ve sosyal ilişkilerinde iyi olduğundan, ancak 2000’li yıllarda doğan gençlerle iletişim kurmanın mümkün olmadığı, çünkü sadece sosyal medya aracılığıyla ilişki kurulan bu gençlerin “ben merkezli” ilişkiler yürüttüklerinden bahsedilmektedir. Aslında katılımcıların anlatıları özellikle Türkiye’de 1980 sonrası gençleri için oluşturulan kamusal söylemle paralellik göstermektedir. Ahlaki anlamda yoz, yetenek ve sorumluluklar bağlamında yetersiz sorunlu bir gençlik profili çizilmektedir (France, 2007: 152-155). Söz konusu gençlik siyasal iktidar tarafından baskı ve kontrol merkezine alınmıştır. İçki ve alkol kullanan bu gençler tüketim odaklı yaşamakta ve memleket meseleleri ile



ilgilenmemektedir (Jeffrey, 2004: 228). Bu söylem, gençlerin siyasal iktidarlar tarafından kontrol ve koruma altına alınması gerektiği fikrini üretmektedir. İdeal normlara uygun davranmayan gençleri ötekileştiren aynı söylem, ideal yetişkinliğe erişme sözü vermiş olan beyaz, orta sınıf, eğitilmiş gençliği de yüceltmekte ve norm olarak dayatmaktadır (Wyn ve White, 1997: 19-20). Keza 1982 Anayasası devlete gençlerin eğitilmesi için sorumluluklar yüklemiştir. Anayasa'ya göre gençlerin devletin birliği ve bütünlüğüne karşı oluşabilecek tehlikelere ve bir takım kötü alışkanlıklara karşı eğitilmeleri, disiplin altına alınmaları ve korunmaları gerekmektedir (Kurtaran, 2012: 132-133).

Bununla birlikte, Uzun Sokak ve Ganita'da takılan gençlerin “varoş” özellikler sergilemesinden ötürü o mekânlara gitmeyi tercih etmeyeceğini belirten katılımcılar bulunmaktadır (K20, kadın, 18 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor). Aralarına sosyal mesafe koymayı tercih ettikleri söz konusu gençler için olumsuz anlamlar içeren “apaçi” kavramını kullanmaktadırlar. Benzer şekilde Yavuz (2015: 95) da yapmış olduğu bir araştırmada, modifiye Tofaş araba kullanan Trabzonlu gençlerin kendilerine apaçi kavramını yakıştıramadıklarını ve son ses müzik açık bir şekilde arabaya doluşup şehri turlayan ve kızlara laf atanların aslında apaçi olduklarını söyleyerek kendilerini bu olumsuz kavramın dışında konumlandıklarını göstermiştir. Apaçiler 2000'li yılların tehlikeli gençliği olarak imlenmektedir (Yücel ve Lüküslü, 2013: 17). Apaçi gençler giyim tarzları, dinledikleri müzikler, duruş ve tavırlarıyla farklı bir gençlik alt kürünü oluşturmaktadırlar. Apaçi, 2000'li yılların gençleri için kullanılan “kıro, maganda, zonta, amele, hırbo” gibi olumsuz içeriklere sahip bir kavramdır. 1980 sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesinden kente göç edenlerin çocukları, torunları için kullanılmaktadır. Bu anlamıyla eğitimsiz, yoksul, kente adapte olamamış gençleri ifade etmektedir. Apaçi, uyuşturucu gibi tehlikeli maddeler kullanan, yoksul semtlerde yaşayan, “çakma marka” giyinen, şiddete başvuran, dolayısıyla uzak durulması gerektirir (Yaman, 2016: 87-89, 100-101). Diğer yandan Uzun Sokak'ta bulunan lüks kafelerde takılan bir genç kitlesi de bulunmaktadır ve bu kitleyi K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) “tikiler” olarak tanımlamaktadır. Tiki (*Tikky*) pahalı markalar giyinen ve sürekli tüketen gençleri ifade etmektedir (Lüküslü, 2014: 124-125). “Bir tarafta tikilerin bir tarafta da apaçilerin bulunduğu” Uzun Sokak K22'nin hoşuna gitmemektedir.

Şimdi Uzun Sokak'ta çok fazla şeyle karşılaşabilirsin. Nasıl desem, böyle apaçi tarzı da bulabilirsin, tikisini de bulabilirsin Uzun Sokak'ta. (Kunduracılar Caddesi'nde) Böyle daha dedelere, ninelere, teyzelere hani onların arasında yürümek daha iyi geliyor bana. Esnaf hani o tür şeyler. Ama Uzun Sokak'a girdiğinde işte bir tarafta apaçiler, bir tarafta tikiler denilen yani o şey grupları. Kafelerden çıkmışlar, ellerinde çanta. (Kunduracılar Caddesi) Ora daha cazip geliyor bana niyeyse (K22, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Bir de üniversite gençlerinin daha “rahat” bir giyim tarzına sahip olmasından ötürü rahatsızlık duyan gençler bulunmaktadır. Daha önce de gençlerin ahlaki yozlaşmayı gençler için bir sorun olarak gördüklerinden bahsedilmişti. Söz konusu rahatsızlık yine siyasi iktidarın söylemleriyle örtüşmektedir. Çünkü mevcut siyasal iktidarın makbul kabul ettiği gençlik, imanlı gençliktir.

2000’li yılların siyasal iktidarı, Cumhuriyet’in ideal laik gençliğinin karşısına dindar gençliği koymaktadır. Söz konusu gençlik modern değerlerle örtüşebilen bir dindarlıkla eğitilmelidir. Büyüklerine saygılı, milli ve manevi değerlerine bağlı ve modern eğitim almış olan söz konusu makbul gençlik, Özbey (2016: 163-164)’e göre neoliberal ekonominin dayattığı toplumsal normlarla uyum içerisinde bir tüketicidir. Milli ve manevi değerlere vurgu yapan derinlemesine mülakat katılımcıları üniversite öğrencilerinin davranış ve giyim tarzlarından memnun olmadıklarını söyleyerek hâkim olan siyasal söyleme paralel bir anlatı geliştirmektedir.

(...) Eteği dizinden yukarı bir kız bulamazdın. Niye? O zamanlar saygı, sevgi, her şey vardı. Ne oldu? Bence yani daha çok üniversite ortamı biraz sosyalleştirmeye başladı Trabzon’u. Yani üniversite gençleri geldi işte küpe taktı, biri gördü o da taktı. Hep özentî gibi tarzında. Yani üniversite öğrencilerine özentî. Rahat oluyor üniversite öğrencileri (...) Bakıyorum işte burada üniversiteye giriyorum, arkadaşlarım var. Küpe takanı mı ararsın... Zaten buralı olan yapmıyor, çok nadir (...) Sonuçta buralı olanın annesi babası köyde yaşamış, doğmuş, büyümüş. Sonuçta yakıştıramıyor kendine (...) Dedem var sonuçta babaannem var. Elini gidiyorsun öpüyorsun falan filan, yakıştırmıyor kendine. O yüzden de karşı çıkıyor (...) Ben de yani takmam sevmem zaten takmayı. Ne buluyorlar zaten küpe takıp da ne bileyim (K35, erkek, 19 yaş, berber çırağı).

Sonuç olarak, araştırmaya katılan gençlerin gençliği ve onun sorunlarını tanımlarken, Trabzon için sorunlu ve tehlikeli olan gençliği de kurguladığı görülmektedir. Olumlu ve olumsuz anlamlarıyla üretilen gençlik kavramı aslında Trabzon’a yaraşan ve yaraşmayan gençlikler arasındaki mesafeyi göstermektedir. Trabzon bu kenti deneyimleyen gençler için oldukça önemli anlamlar ifade etmektedir. Dolayısıyla onun temsili de gençlerin omuzlarında ulvi bir yere sahiptir. Bununla birlikte, gençlerin milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı siyasal eğilimler göstermelerinin üzerinde deneyimledikleri mekânın yani Trabzon’un önemli bir etkisi bulunmaktadır. Bir sonraki bölümde Trabzon’da yaşayan gençlerin siyasal eğilimlerine yer verilecektir.

### **3.2.2. Trabzonlu Gençlerin Siyasal Eğilimleri**

Genelde 1980 sonrası gençliğinin tüketim toplumuna adapte olmuş apolitik bir gençlik olduğu sıklıkla ifade edilmektedir. Diğer taraftan, eğitim düzeyi yükseldikçe siyasal katılımın azaldığı, eğitim düzeyi düştükçe de siyasal katılımın arttığı yönünde sonuçlara varan çalışmalar bulunmaktadır (Yaraman, 2003: 94). Gençlerin oy kullanma ve mevcut siyasal partilere katılım gösterme davranışı üzerinden ölçülen siyasal katılım aslında gençlerin apolitik olduklarının bir göstergesi değildir. 2000’li yıllarda yapılan çalışmalar ise, oy kullanma oranındaki düşüş ve siyasal partilere üye olma ya da onlar için çalışma gibi siyasal katılımların azalmasını bu kurumlara duyulan güvensizlikle açıklamaktadır. Bu çalışmalara göre, aslında gençlerin apolitik duruşunun kendisi politik bir duruş olarak kabul edilmelidir (Lüküslü, 2014). Trabzon’da gençlerin oy kullanma dışında çok fazla siyasal katılım göstermedikleri görülmektedir. Bu durum kentte protesto, imza kampanyaları gibi farklı siyasal katılım türlerinin varlık gösterememesinden ya da söz konusu eylemlerin görünür olmamasından kaynaklanmaktadır. Gençler oy kullanmak dışında bir siyasal katılımın varlığının farkında değillerdir. Ancak söz konusu durum onların toplumsal

meselelere kayıtsız olduklarını göstermemektedir. Her ne kadar milliyetçi bir söylemle de olsa ülkenin geleceği hakkında oldukça endişe duydukları görülmektedir. Gelişmiş modern kentlerde gençlerde sıklıkla görülen kayıtsızlığın Trabzon'daki gençlerde görülmesi mümkün değildir. Çünkü bu kentte hiçbir genç kendisini yalnız hissetmemektedir. Daha önceki anlatılarda da bahsettikleri gibi, Trabzonlu gençler her sokakta bir tanıdıkla karşılaşmakta, her köşede muhabbet edecek birilerini bulabilmektedirler. Trabzon, modern kentlerdeki gibi birey olmanın yabancılaşma ve yalnızlık gibi duygularla birlikte yoğun bir şekilde hissedildiği bir kent değildir. Modern bir kentte birey sadece kendi ihtiyaçlarına, hazlarına konsantre olmuş ve bu nedenle kamusal alanla ilişkisini azaltmıştır. Dolayısıyla etrafında olup bitenle ilgilenmemeyi tercih etmektedir (Yaraman, 2003: 92-93). Ancak Trabzon'da durum tam tersidir. Trabzon'da gençlerin metropol kentlerdeki gençler gibi birbirine duyarsız ve yabancılaşmış bir tutum (Deniz, 2014: 202) içerisinde olduklarını söylemek mümkün değildir.

Bu çalışmada gençlerin siyasal katılımları ölçülmeye çalışılmamıştır, ancak siyasal tutum ve eğilimlerinin ölçülmesi onların sağ ideolojilerle olan yakın ilişkilerini gösterecek olması bağlamında önem arz etmektedir. Trabzon'da gençlerin milliyetçi bir sağ ideolojiye sahip oldukları gözlemlenmiştir. Söz konusu ideoloji ataerkil değerleri de yüceltmektedir. İçlerinde elbette radikal bir şekilde milliyetçi duygulara sahip olanlar da bulunmaktadır. Ancak milliyetçi duygularını değişik siyasal ideolojilerle yumuşatabilen katılımcılar da vardır. Sol eğilimli bir genç de milliyetçi bir söylem üretebilmektedir. Bu durum, gençlerin genel ortalamasının radikal olmayan bir milliyetçiliğe sahip olduklarını göstermektedir; ancak bu durum, gençlerin sağ siyasal eğilimlere daha yakın oldukları gerçeğini değiştirmemektedir.

### **3.2.2.1. Trabzonlu Gençlerde Vatan Duygusunun Yeri**

Trabzon'da gerçekleştirilen saha araştırmasında, gençlerin milliyetçi tutumlarını ölçen ve İstanbul'da gerçekleştirilen diğer çalışmalarla hemen hemen benzer sonuçlar elde edilmiştir. Gençlerin milliyetçiliği tanımlarken kullandıkları ifadelerin benzerleri bu çalışmada derinlemesine mülakat katılımcılarına yöneltilen “Vatan sizin için neresidir?” sorusuna verilen yanıtlarda görülmüştür. Yanıtların geneline bakıldığında Türk unsuru bir nebze daha ön plana çıkarılmaktadır. Bu anlamıyla, Trabzon'daki gençlerin İstanbul'dakilere nazaran Türk ortak kimliğini daha çok öncelikle söyledikleri söylenebilir. Bu da onların daha milliyetçi bir görüşe sahip olduklarını göstermektedir. Üstelik İstanbul'da gerçekleştirilen bir araştırmada da Karadeniz'den İstanbul'a giden ve Rumca konuşan Müslüman gençlerin kendilerini Türk milliyetçiliği üzerinden tanımladıkları sonucuna ulaşılmıştır (Deniz, 2014: 251). Gülten Kazgan (2007: 42-43)'ın İstanbul gençliği üzerine yapmış olduğu çalışmasında katılımcıların %60,2'si milliyetçiliği “kişinin ülkesini ve milletini sevmesi” gibi aşırı olmayan bir şekilde; %19,4'ü “kişinin Türk milletini diğer tüm milletlerden üstün görmesidir”; %11,5'i de “Türkiye sınırları dışında yaşayan tüm Türkleri aynı çatı altında toplamaya çalışması, sınırları daha büyük bir Türkiye istemesidir” gibi daha

radikal olarak tanımladıkları görülmektedir. İlk seçenek eğitim düzeyi yüksek olan gençler tarafından dile getirilirken, son iki seçenek daha çok eğitim seviyesi düşük olan gençler tarafından ifade edilmiştir. Dolayısıyla İstanbul'da yaşayan gençlerin aşırıya kaçmayan bir milliyetçilik anlayışına sahip oldukları söylenebilir. Benzer bir sonuç *Eğitimin Değeri ve Gençlik: Eğitimli İstanbul Gençliğinin Değerler Dünyası* başlıklı çalışmada da dile getirilmiştir. Eğitimli İstanbul gençliğinin aşırı bir milliyetçi söyleme ve siyasal tutuma sahip olmadığı görülmektedir. Milliyetçilik daha çok siyasal aktörler tarafından oy kazanmak için araçsallaştırılan bir söylem niteliğindedir (Kaya, 2007: 153).

Bu çalışma kapsamında, derinlemesine mülakat katılımcılarının genellikle vatanlarını Türkiye olarak tanımladıkları görülmektedir. Çok azı (4 kişi) öncelikli olarak Trabzon'un vatanları olduklarını söylemiştir. Birkaçı ise (3 kişi) Türklerin yaşadığı her yerin vatan olduğunu belirtmiştir. Böylece Türkiye sınırlarının dışına da çıkıldığı ve tüm Türki devletlerin vatan olarak kabul edildiği gibi aşırı bir söyleme sahip gençlerin var olduğu da görülmektedir. Ancak çoğunluk için vatan Türkiye'dir. Genel itibari ile vatani "doğduğum yer", "benim toprağım", "Türklerin var olduğu, Türklüğü yansıtabileceğimiz her yer", "81 ilin tamamı", "aynı kültürü paylaşabildiğin her yer", "doğduğum, desteklendiğim yer", "Türk yeri", "geçmiş, tarih, dökülen kanlar", "namus" ve "sınırları çizilmiş kara parçası" olarak tanımlamışlardır. Bu anlamıyla katılımcılar için vatan, aynı ortak kültürün paylaşıldığı, yansıtıldığı, yaşatıldığı, Türklere ait olan, onları var eden, sınırları çizilmiş, uğruna fazlaca kan dökülerek korunmuş, doğulan, doyulan ve kan bağıyla bağlı olduklarının desteğinin alındığın toprak parçasıdır. Katılımcıların anlatılarında Türkiye öncelense de hemen ardından Trabzon'un da bir memleket olduğu vurgulanmaktadır. Böylece gençlerin kente olan aidiyetlerinin mikromilliyetçi bir tutumla dile getirildiği görülmektedir. Hatta "Bize her yer Trabzon" sözünde olduğu gibi ikisi çoğu durumda iç içe geçmektedir. Türkiye Trabzon'dur, Trabzon ise Türkiye'dir. K7 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) bunu "Trabzon dışına çıkmayı pek hani istemeyiz, rahat edemeyiz diyoruz ama Türkiye'nin neresinde olursak olalım, o vatandır, bizim içimizdedir" sözleriyle ifade etmektedir.

Bir koltuktan dünyaya kadar farklı seviyelerde mekânlar bulunmaktadır. Vatan da bu skalanın ortalarında yer alan önemli bir mekân türüdür ve ona aidiyet/bağlılık bazı durumlarda çok kuvvetli olabilir. Genellikle insan grupları kendi vatanlarını dünyanın merkezi olarak görme eğilimindedirler (Tuan, 2001: 149). Hatta vatan, bir yuva olabilmekte (Christou, 2006: 120), karşılıklı güvene ve ortak bağa dayanan ideal bir aile sunabilmektedir (Bauman, 2015: 53). Derinlemesine mülakat katılımcıları da vatani sevmenin bir zorunluluk olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü geçmişte uğruna dökülen kanlar nedeniyle vatan kutsaldır. Gençler ev olarak tanımladıkları vatanları olmaz ise kimliksiz kalacaklarına, yaşamlarının sona ereceğine inanmaktadırlar. Dolayısıyla zorunlu olan vatanseverlik övünülecek bir şey değildir, çünkü olması gerektir. Her şeyden daha kıymetli olan vatani K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) şöyle anlatmaktadır:

Ben mesela bazen öyle içime vatan aşkı doğuyor ki, bazen diyorum ki bu dünyada haşa Allah'tan daha ötede Türkiye, Türk Bayrağı veya vatanımız. Haşa bir anlık duygularla dersin ya. Allah bir vatan iki. Anam babam herkes ölsün. Vatanım kalsın. Ben öleyim, anam babam ölsün. Şuanda anında kesilsin ömrümüz kalmasın ama vatan sağ olsun. Böyle farklı bir duygu yani. Her şeyden öte. Vatan sevgisi biraz fazla.

Yukarıdaki anlatıda K11 kendi vatanını hayatının merkezine koymaktadır. Öyle aşırı bir sevgidir ki vatan olarak tanımladığı mekân bazı durumlarda dini inancının, ailesinin ve kendi hayatının ötesine geçmektedir. Vatansever duyguların daha aza indiği İstanbul'da ise bireyin kendi çıkarlarını ülke çıkarlarından daha üstün tuttuğu görülmektedir. 2003 yılında gerçekleştirilen araştırmada gençlerin %54'ünün kendisinin ve yakınlarının geleceğini ülkesinin ve dünyanın geleceğinden daha çok önemsedikleri görülmektedir (Yaraman, 2003: 96). Trabzon'da yaşayan gençlere göre ise, varlığının sonsuza dek devam etmesi gereken vatandır. Modern bir ideoloji olan milliyetçilik Trabzon'da sürekliliğini korumaktadır. İslami ve ulusal sembolleri kentten her bir köşesinde görmek olasıdır. Dükkânların vitrinlerinde, dolmuşlarda, kıyafetlerde Türk bayrağı, bordo-mavi renkler, hatta bazen MHP (Milliyetçi Hareket Partisi)'nin sembolü olan kurt simgesini görmek mümkündür. Dolayısıyla sağcılık Trabzon'da gündelik hayatın oldukça içerisindedir (Bozok, 2013: 181).

Toplumsal ilişkilerin ve kimliklenmenin yer/uzamı olarak vatan, ulusal imgeler ve hayalleri de içermektedir. Kendi vatanını yeryüzünün merkezi olarak görmek tamamen bir mittir ve bu şekilde yeryüzünde birbiri ile çatışmayan farklı dünyanın merkezi mitleri birlikte yaşayabilmektedir. Vatana olan bu uhrevi aidiyet/bağlılık sadece tek bir kültüre ya da ekonomiye değil tüm dünyaya özgü bir olgudur, sadece şiddeti kültürlere ve tarihsel süreçlere göre değişmektedir (Tuan, 2001: 150-158). Bununla birlikte, ortak yuva olan vatanın güvenliği ve bütünlüğü için “öteki” her zaman bir tehdit unsuru olarak algılanmaktadır. Burada aidiyet yabancılara karşı kendi kimliğini korumayı gerektirmektedir (Christou, 2006: 123). Trabzon'da gençler genellikle PKK militanlarını vatana karşı bir tehdit olarak algılamakta ve onları öteki olarak kurgulamaktadır. Belirsizlik ve güvensizliğin olduğu durumlarda bireyler ortak gruplarına daha kolay bağlanmakta ve ötekini de çok kolay bir şekilde tehlike olarak görebilmekte, onu marjinalleştirebilmektedir (Uyan Semerci vd., 2017: 269).

K2 (erkek, 24 yaş, A101 çalışanı) ve K3 (erkek, 28 yaş, rap müzik sanatçısı) vatan sevgisini “Bir ölür bin doğarız” ismiyle çektikleri ve sosyal medya kanallarından paylaştıkları iki video ile dile getirmişlerdir<sup>12</sup>. Duygularını anlatmak için rap müziği tercih eden katılımcılar, söz konusu videoları milli ortak duygu ve vatan uğruna ölen şehitlerin hatıralarının canlı kalmasını sağlayan mekânlarda çekmişlerdir. Beşirli sahilinde bulunan Meçhul Asker Anıtı (anıtın altında “vatan size minnettar” yazmaktadır), Atatürk Köşkü ve Sülüklü mezarlığında bulunan Şehitlik bu önemli

<sup>12</sup> Videoları izlemek için bkz.: URL, “Bir Ölür Bin Doğarız 1”, <https://www.youtube.com/watch?v=x6vZNXHxhoY> (10.03.2017); URL, “Bir Ölür Bin Doğarız 2”, <https://www.youtube.com/watch?v=aooHL7jdY0s> (10.03.2017).

mekânlardandır. Bir diğer mekân ise, Trabzon'un yukarıdan seyredilmesini sağlayan Boztepe'deki "Trabzon" yazısının olduğu yerdir. K2 ve K3 ise bazen ay yıldızlı bir t-shirt bazen de Trabzonspor forması giymektedirler. Videolarda kullanılan bir diğer obje ise, Türkiye bayrağıdır. Şarkının söylenmediği yerlerde "her Türk asker doğar" sözü duyulmaktadır. Videoların bazı yerlerinde K3'ün eliyle MHP ile özdeşleşen kurt işaretini yaptığı görülmektedir. Bazı yerlerde de (iki katılımcı da) asker selamı vermektedirler. Şarkı sözlerinde vatanın ve bayrağın kendilerine ait olduğunu söyleyen katılımcılar, bayrağın altında olduktan sonra ölümden korkmadıklarını belirtmektedirler. Şarkı daha çok PKK militanlarına karşı yazılmıştır. "Camileri bombalayan" ve "bebekleri öldüren" "cani" olarak tanımladıkları PKK'yı "köpekten ayırt etmediklerini" ifade etmektedirler. Şarkı sözleri aşağıdaki gibi devam etmektedir:

(...) Duy sesimi köpek soyu, bir ölür ve bin doğarız. Duy sesimi köpek soyu elhamdülillah Müslümanız. Bayrağında kanım var ve and olsun yeminim var (...) Ben Türküm, ben Lazım, Ben Kürdüm, ben Çerkesim. Ve ben ülkem için savaşıyorsam emin ol ki herkesim. Sen kimsin soyun kim? Sen kimsin, katilsin. Ermeni tohumusunuz siz PKK'lı köpeksiniz. Gök beyaz, yer kırmızı, kalbim temiz, başım dik. Dar gelecek bu topraklar henüz bugün ölmedik. Seccadeye başımı koydum, gel de vur beni. Allah'tan korkmayanın cehennemdir merkezi (Bir Ölür Bin Doğarız 1).

(...) Bu Türk'e dur demek ne haddine çakal senin. Bakınca ölüm şakaklarımda bayrak için, yakar seni. Bizde vatan candan önce gelir, namus vur hançeri. Emri Fatih Sultan Mehmet verdi, vur hançeri. Şehit kanı yerde kalmaz, askerimle oyun olmaz. Kendi kazdığın çukurdan emin ol ki dirin çıkmaz. Bizde inanç kundaktan mezara kadar, vatan. Canıma can katan vatan. Sen rahat dalgalan (Bir Ölür Bin Doğarız 2).

Yukarıdaki sözlerde biz ve öteki arasındaki çizgi keskin bir şekilde çizilmiştir. Ermeni, köpek, katil gibi anlatıcılar nezdinde olumsuz anlamlar içeren kavramlar PKK militanlarına atfedilirken, Türkiye için savaşan bütün halkların Türk ve Müslüman kimliği altında birleştiğinden bahsetmektedirler. PKK militanlarının Ermenilik ile ilişkilendirilmesini Tanıl Bora (2012: 33) hâkim millet sendromu olarak nitelendirmektedir. Gayrimüslim azınlıklarla birlikte ve bu kimlikler araçsallaştırılarak, Kürtler gibi diğer grupların da ideolojik (milliyetçi) açıdan ikincilleştirildikleri görülmektedir. Şarkı sözlerinde vatana ihanet edenin ise, sonunun ölüm olduğu vurgulanmaktadır. Bu anlatıda dinsel farka daha çok vurgu yapılsa da çoğu derinlemesine mülakat katılımcısı Türkiye çatısı altında yaşayan ve milli (ve dini) değerlere saygılı olan Kürtler ile PKK militanı olanlar arasındaki ayrımı da dile getirmeyi unutmamaktadırlar. Ancak Trabzon'da erkekliğin nasıl inşa edildiğini araştıran Bozok (2013: 190) Trabzonlu erkeklerle yaptığı derinlemesine mülakatlardan elde ettiği verilerle militan olmayan Kürtlerin de yine şehir merkezinde barınmadığı sonucuna varmıştır. Anlatılarda Trabzonlu erkeklerin kente çalışmak için gelen Kürt asıllı vatandaşları şehir merkezine ve merkezde bulunan çay bahçelerine kesinlikle sokmadıklarını söyledikleri görülmektedir. Gençlerle yapılan derinlemesine mülakatlarda ise, böyle bir söylemin inşa edilmediği görülmüştür. Onlara göre militan olmayan ve Türk milli değerlerini özümseyen her Kürt Trabzon'da barınabilir, istediği her yere girebilir (ancak bölücü söylemlerden uzak durması kaydıyla). Bu durum gençlerin farklılıklara karşı daha ılımlı olduklarını göstermektedir. Tıpkı

Ferhat Kentel (2005: 12)'in 1980 sonrası gençlerinde hâkim olduğunu savunduğu görelilik hissiyatının gençlerin “öteki”ne karşı daha duyarlı bir tutum sergilemelerine neden olduğunu söylemesi gibi. Ancak Trabzonlu gençlerin daha homojen kimliklerle kendilerini tanımladıkları düşünülürse bu görelilik hissiyatının tam anlamıyla oluştuğunu söylemek de mümkün değildir.

Mülakat katılımcıları da çoğunlukla militanlardan “terörist” ya da “onlar” şeklinde bahsederken, karşılıklarına “biz” diye olumladıkları bu vatanın gerçek sahipleri olan Türkleri koymaktadırlar. “Biz” ve “onlar” arasındaki ayrım “duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, işbirliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil” etmektedir. “Onlar” olarak kurgulananın “biz”e hınç duydukları düşünüldüğünden, her an “biz”e zarar verebilirler korkusu belirlemektedir (Bauman, 2015: 51). Bu alanda herkes ötekinin saldırılarına karşı tetikte olmalıdır. Trabzonlu gençlerde, yabancı ve tehditkâr olan “onlar”a karşı Türk kimliği duygusal anlamda yüceltilmekte ve toprak parçası uğruna vatansever coşkular yaratılmaktadır. Söz konusu coşkulu hal ise savaşmayı meşru kılmaktadır (Hobsbawm, 2014: 202). Tam da bu esnada şehitliğin kutsandığı görülmektedir. İdeal bir aile olarak görülen iç grubun tüm üyeleri milli bir dayanışma içerisinde ve milleti, vatani için kendisini feda etmeye her zaman hazırdır (Bauman, 2015: 53). İçerideki bu dayanışmayı ve hayal edilen ulusal sınırların korunması uğruna ölmeye razı olunmasını sağlayan şey ise kardeşliktir (Anderson, 2004: 22).

İstanbul gibi metropol kentlerde yapılan araştırmaların aksine, vatan için şehit olmak Trabzon’daki katılımcılar için oldukça kutsal bir mertebedir. Yaraman (2003: 96-97)’ın İstanbul’da gerçekleştirdiği araştırmasında erkeklerin %62’sinin olanak olsaydı askerlikten muaf olmak isteyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Birey olmanın en çok hissedildiği böyle bir kentte hem modern hem de ataerkil değerlerin çözüldüğü görülmektedir. Trabzon’da ise durum tam tersidir. Çoğu erkek katılımcının asker ve şehit olmak için oldukça hevesli olduğu görülmektedir. Çünkü bu şekilde vatani için ölen kahramanlara dönüşebileceklerdir. Aralarında biran önce askere gitmek için okulunu bırakmayı bile düşünenler bulunmaktadır. Askerlik genel olarak erkeklerin katıldığı bir kurumdur. Erkekler bu kurumda eğitilerek “savaşçı” yapılmaktadırlar. Tamamen erkek egemen değerlerin yüceltildiği askerlik “kahraman erkekler” mitini de kurmaktadır (Sancar, 2009:154). Ordu aynı zamanda yönetsel olarak da genellikle erkeklerin egemenliğinde olan bir kurumdur. Bu nedenle egemen erkeklik ve milliyetçilik oldukça iç içe geçmiş iki ideoloji ve kültürdür. Özellikle milliyetçiliğin militarist taleplerini karşılayabilen bir erkeklik kültürü söz konusudur ve şeref, korkaklık, cesaret, vatanseverlik ve görev gibi kavramlar hem milliyetçilik hem de erkeklik ile ilişkili kavramlardır. Üstelik çoğu erkek için askerlik görevini yerine getirememek bir utanç vesilesi olabilmektedir. Aksi halde korkaklıkla suçlanacaklardır (Nagel, 2011: 75-80)<sup>13</sup>. Vatan ve millet erkekler tarafından korunmalı ve temsil edilmelidir. Kadınlar da bu söylemin yeniden

<sup>13</sup> Kadınlara düşen görev ise ulusun sağlıklı bir şekilde üremesini sağlamak, toplumun ideolojik olarak yeniden üretimine katılmak, ulusal kültürü gelecek nesillere aktarmaktır.

üretimine katılmaktadırlar. Onlara göre de erkekler askere gitmeli ve borçları olan bu görevi yerine getirmelidir ve K9 (kadın, 25 yaş, üniversite mezunu, çalışmıyor)'un ifadesi ile de "şehit olduklarında vatani kurtarmış olmaktadır". Çünkü vatanın varlığı ve devamlılığı onların bedensel varlıklarının son bulması ile sağlanabilmektedir. K36 (kadın, 21 yaş, kuaför çırağı) da kilosundan ötürü askerlikten muaf olan eski erkek arkadaşından bu nedenle ayrıldığını şu sözlerle anlatmaktadır:

Vatan demek benim için can borcu demek. Her erkeğin yapmak isteyeceği, yapacağı bir şey demek. En son erkek arkadaşım da bu yüzden ayrıldım. Kilosu var diye askerlikten muaf oldu. Muaf olmak için yedi kilosu vardı, o yedi kiloyu inat edip vermedi, üzerine on kattı. Ve ben direkt ayrıldım. Benim için vatan bu demek. Her erkeğin bu borcu vermesi demek.

Şehitlik ya da vatan konusundan bahsedildiğinde, katılımcıların konuyu hemen 15 Temmuz darbe girişimine getirdikleri ve bu olaydan örnekler verdikleri görülmektedir. 15 Temmuz'daki şehitlerden bahsetmekte ve bu olay sayesinde vatanın ne kadar önemli olduğunu anladıklarını belirtmektedirler. Demokrasi nöbetlerine katılmak ise katılımcılar için vatani korumayı, milletin birlik içerisinde olduğunu göstermeyi ve her şeye rağmen cesurca ölümden korkmadan sokaklarda olabilmeyi ifade etmektedir.

Bence çok iyi bir duyguydu. Niye? Sonuçta devletini koruyorsun, devlete yani sahip çıkıyorsun. O gecede herkes zaten gösterdi devlete olan sevgisini. O gecede gördüm zaten. Oturup ağlıyordum nerdeyse o kadar. Ben mesela pek fazla, şey geldim böyle görüyordum mesela küpeli çocuklar işte yırtık pantolon giyenler bilmem nereli. Bunlar mı diyecektim vatani koruyor? 15 Temmuz'da gördük yani yüzümüzü kara çıkarmadılar. Hepsi sokaktaydı, yaşlısından, bayanına, gencine. Herkes, herkes sokaktaydı. Yani demek ki herkes vatani seviyormuş Türkiye'de. Yani sevinecek de bir ülkemiz var. Taşı toprağı altın değerinde (K35, erkek, 19 yaş, berber çırağı).

15 Temmuz darbe girişiminden sonra Meydan'daki demokrasi nöbetlerine katılan K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) hissettiği duyguları anlatmaktadır:

Yanımda abla var İstiklal Marşı okuyoruz. Böyle marş falan söylüyor, bayrak sallıyor. Öyle azimle bayrağı sallıyor ki hala mesela unutamıyorum. Gözümün önünden gitmiyor. Biz ilk iki gün gittik bir iki arkadaşla. 2-3 gün gittik sonra biraz ara verdik. Sonra yine gittik. Gittim mesela böyle yanımdaki ablanın bayrak sallarkenki aşkı sanki ben Trabzonspora öyle o duygularla gidiyorum gibiydi. O öyle farklı ki daha da ötesinde bir aşkla sallıyordu o bayrağı. Böyle azimle, heyecanla hem korku yok içinde böyle bir mücadele var. O bakışları gitmiyor mesela gözümün önünden. Nasıldı acaba diyorum hayal mi gördüm. Öyle bir bayrak sallayarak öyle bir şarkı söylüyordu ki böyle abartılı değil ama duygulu. Böyle coşkulu dersiniz ya mesela bağırsan farklı olur ama böyle "Türküm, Doğruyum" daha hafif tonla ama böyle daha duygu yüklü söylersin ya. Abla böyle. Bak böyle 5-10 dakika baktım ona. Sadece izledim onu. O kadar güzel. Sanki vatani kurtarıyor yani. O aşkla gelmiş oraya. O duygu mesela çok hoşuma gitmişti.

15 Temmuz 2016'da gerçekleştirilen darbe girişimi, terör saldırılarının dışında günümüz gençlerinin Türkiye siyasi tarihinde deneyimledikleri en önemli travmatik olay olarak belirmektedir. Bu travma gençlerde vatani yitirme korkusu yaratmıştır. Üstelik 15 Temmuz darbe girişimi, mevcut hükümet açısından ulusal kimliğin İslamcı formunun ve imanlı gençliğin



oluşturulmasında önemli bir tarihi olay olarak belirlemektedir (Lüküslü, 2016: 645). Dolayısıyla söz konusu olayın milli ve manevi duyguları gençler nezdinde pekiştirdiği görülmektedir. Bununla birlikte, katılımcıların vatan olarak tanımladıkları mekâna atfettikleri anlamın yanında kendisini ve ötekini hangi unsurlar üzerinden kimliklendirdiklerinin analizi de Trabzon'daki gençlerin sağ eğilimli tutumlarını göstermesi açısından önemlidir. Bundan sonraki bölüm katılımcıların farklılıklara karşı olan tutumlarının analizine ayrılmıştır.

### 3.2.2.2. Farklılıklara Sınırlı Hoşgörü

Birey kendi kimliğini öteki aracılığıyla ulus, ırk, cemaat, mezhep, sınıf, siyasal parti gibi ortak aidiyetler üzerinden kurmaktadır (İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı, 1999: 77). İstanbul gibi metropollerden farklı olarak, görece daha homojen bir toplum profili çizen Trabzon'da gençlerin kendilerini daha yüksek oranlarla kente hâkim olan Müslüman Türk kimliği üzerinden tanımlamaları olasıdır. Çalışmada kullanılan ankette gençlere kendilerini ait hissettikleri ilk üç kimlik sorulmuştur. İlgili soruya yanıt verenlerin %43,3'ü Türk kimliğini ilk sırada; %36,7'si Müslüman kimliğini ikinci sırada; %17,2'si kadın ve %15,8'i Trabzonlu kimliğini üçüncü sırada belirtmişlerdir. Üçüncü sıradaki bu çeşitlilik cinsiyet farklarından kaynaklanmaktadır. Üçüncü işaretlemelerde kadınların %33,3'ü kadın, erkeklerin de %19,4'ü Trabzonlu olmayı üçüncü kimlikleri olarak ifade ettikleri görülmektedir (erkeklerin %16,3'ü de erkek olmayı seçmiştir). Öyleyse kadınların toplumsal cinsiyet rollerini erkeklere göre daha çok vurguladıkları görülmektedir.

**Tablo 8: İlk Üç Kimlik**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	3. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
Türk	Sayı (Kişi)	68	100	168	42	53	95	21	10	31
	Cinsiyet %	35,80%	50,50%	43,30%	22,30%	27,00%	24,70%	11,50%	5,10%	8,20%
Müslüman	Sayı (Kişi)	41	50	91	66	75	141	12	13	25
	Cinsiyet %	21,60%	25,30%	23,50%	35,10%	38,30%	36,70%	6,60%	6,60%	6,60%
Kadın	Sayı (Kişi)	16	1	17	42	0	42	61	4	65
	Cinsiyet %	8,40%	0,50%	4,40%	22,30%	0,00%	10,90%	33,30%	2,00%	17,20%
Erkek	Sayı (Kişi)	0	11	11	0	24	24	0	32	32
	Cinsiyet %	0,00%	5,60%	2,80%	0,00%	12,20%	6,30%	0,00%	16,30%	8,40%

**Tablo 8: (Devamı)**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
T.C. Vatandaşı	Sayı (Kişi)	10	7	17	17	14	31	20	33	53
	Cinsiyet %	5,30%	3,50%	4,40%	9,00%	7,10%	8,10%	<b>10,90%</b>	<b>16,80%</b>	<b>14,00%</b>
İnsan	Sayı (Kişi)	48	19	67	12	9	21	18	23	41
	Cinsiyet %	<b>25,30%</b>	<b>9,60%</b>	<b>17,30%</b>	6,40%	4,60%	5,50%	9,80%	11,70%	10,80%
Dindar	Sayı (Kişi)	1	1	2	1	1	2	4	5	9
	Cinsiyet %	0,50%	0,50%	0,50%	0,50%	0,50%	0,50%	2,20%	2,60%	2,40%
Ateist	Sayı (Kişi)				0	1	1	0	2	2
	Cinsiyet %				0,00%	0,50%	0,30%	0,00%	1,00%	0,50%
Trabzonlu	Sayı (Kişi)	3	5	8	5	8	13	22	38	60
	Cinsiyet %	1,60%	2,50%	2,10%	2,70%	4,10%	3,40%	<b>12,00%</b>	<b>19,40%</b>	<b>15,80%</b>
Trabzonsporlu	Sayı (Kişi)	2	4	6	1	9	10	14	21	35
	Cinsiyet %	1,10%	2,00%	1,50%	0,50%	4,60%	2,60%	7,70%	10,70%	9,20%
Karadenizli	Sayı (Kişi)	1	0	1	2	2	4	11	15	26
	Cinsiyet %	0,50%	0,00%	0,30%	1,10%	1,00%	1,00%	6,00%	7,70%	6,90%
Toplam	Sayı (Kişi)	190	198	388	188	196	384	183	196	379
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,00	Pearson Chi-Square		0,00	Pearson Chi-Square		0,00

Yukarıdaki sonuçlarla benzer şekilde, Trabzon'da gerçekleştirilen bir araştırmada Trabzonlu erkeklerle yapılan derinlemesine mülakatlarda da erkeklerin kendilerini Türk, Müslüman ve Trabzonlu (ya da Karadenizli) şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Hatta çoğu durumda Trabzonlu olmak Türk olmaya öncelenmektedir. Söz konusu tanımlama ise, sağcılıkla iç içe geçmektedir (Bozok, 2013: 178, 184). Trabzonlu olmak zaten vatanını sevmektir. Dolayısıyla özne her zaman Trabzonludur aslında, vatan değildir. Türkiye genelinde de gençlerin Trabzonlu

gençlerde olduğu gibi Türk kimliğini öncelediği görülmektedir. 2017 yılında tamamlanan ve gençlerin “biz” ve “öteki” inşalarının araştırıldığı çalışmada Türkiye’de gençlerin öncelikli olarak kendilerini Türk kimliği (%23,1) ile tanımladıkları görülmektedir (Uyan Semerci vd., 2017: 226). Söz konusu oranın düşük olması, Türkiye genelinde gençlerin kendilerini diğer azınlık kimlikleri ile de tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler de anket sonuçlarını destekler niteliktedir. Derinlemesine mülakat katılımcılarına ilk üç kimliği sorulduğunda Müslüman, Türk, Trabzonlu ve Trabzonsporlu olmanın öne çıktığı görülmektedir. Bu kimliklerin yerleri kişiden kişiye değişse de genel hatları ile katılımcıların kendilerini bu dört kimlikle tanımladıkları gözlemlenmektedir.

Özetle, Trabzonlu gençlerin kimliklerini Türk-Müslüman-Trabzonlu ya da Türk-Müslüman-Kadın/erkek olarak kurdukları görülmektedir<sup>14</sup>. Dolayısıyla Trabzon’da yaşayan gençlerin toplumda baskın olan kimlikler üzerinden kendilerini tanımladıklarını söylemek mümkündür. Türkiye geneline bakıldığında da genellikle geleneksel, dinsel ve milliyetçi kimliklerin iç içe geçtikleri görülmektedir. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 81) 1999 yılında Türkiye’de birçok ilde gerçekleştirilen *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı saha araştırmasında da gençlerin gelenek-İslam kimlik oluşumu ile milliyetçiliğin iç içe geçtiği gözlemlenmektedir. Kendilerini gelenek-İslam üzerinden tanımlayan gençlerin %45’i aynı zamanda kendilerini milliyetçi olarak tanımlamaktadırlar. Sonuç olarak, Türkiye’de de genel anlamda gençlerin kimliklerini geleneksel, İslami ve sağ-milliyetçi referanslar çerçevesinde inşa ettikleri görülmektedir.

Gençlerin kimliklerini bir ulus ve din üzerinden kurmaları onların farklılık gruplarını nasıl tanımladıklarıyla da ilişkilidir. Bu aynı zamanda bir öteki inşasıdır. Türkiye’de gençlerin kendilerini tanımladıkları kimliklerden referansla çok farklı toplumsal grupları öteki olarak işaretledikleri görülmektedir. Siyasal ideolojilerine göre özellikle siyasal İslamcılar, milliyetçiler, ulusalcılar ve “kafa taşçılar”la birlikte Kürt milliyetçilerinin ve Yahudilerin öncelikli olarak öteki olarak kurgulandığı görülmektedir. Yaşam tarzlarına göre ise, daha çok LGBTİ (Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transeksüel/Travesti, İnterseks) bireylerin ve etnik ve mezhepsel olarak Alevilerin, Suriyelilerin, Arapların daha çok ötekileştirildiği görülmektedir. Bu grupların ötekileştirilme gerekçeleri de toplumda daha fazla söze sahip olmaları, samimi olmamaları, kendisine verilenleri

---

<sup>14</sup> Ankette yer alan “Trabzonlu olmak kimliğimin önemli bir parçasıdır” ifadesine cevap verenlerin %54,8’i ifadeye “kesinlikle katıldığımı” belirtirken, %19,1’i “katıldığımı” ifade etmiştir (Toplamda %73,9). Söz konusu sonuçlar, Trabzonluluğun gençlerin kimlik inşasında önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Türk ve Müslüman olmak ise Trabzonluluğa öncelenmektedir. Trabzonluluğun üçüncül konumunu destekleyen bir diğer sonuç ise katılımcıların ankette yer alan “Trabzonlu ya da Karadenizli olmayan birisiyle evlenmem” ifadesine verdikleri yanıtlarda da görülmektedir. İfadeye cevap verenlerin %10,9’u “kesinlikle katılıyorum”, %5,9’u “katılıyorum”, %14,7’si “ne katılıyorum ne katılmıyorum”, %23,3’ü “katılmıyorum” ve %45,2’si “kesinlikle katılmıyorum” demiştir. Bu durumda Trabzonlu gençlerin Trabzonlu olmayan birisiyle evlenebileceğini düşündüklerini söylemek mümkündür. Toplamda katılımcıların %68,5’i Trabzonlu ya da Karadenizli olmayan birisiyle evlenebileceğini ifade etmiştir.

hak etmemeleri olarak belirtilmektedir (Uyan Semerci vd., 2017: 161-169)<sup>15</sup>. Konya’da üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen çalışmada da feminist, Alevi, eşcinsel, dinsiz, Yahudi, Rum, Ermeni, Kürt ve Çingene kimliklerinin ötekileştirildiği görülmektedir (Alptekin, 2012: 136)<sup>16</sup>. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 84) 1999 yılında gerçekleştirilen saha araştırmasında da dinsizler ve eşcinsellerin daha çok kendisini geleneksel-İslamcı ve milliyetçi olarak tanımlayan gençler tarafından ötekileştirildikleri gözlemlenmiştir. Trabzon’da ise, katılımcıların ötekini daha çok dinsel ve etnik temel üzerine kurdukları görülmektedir. Katılımcılar bu farklılık grubunun Trabzon’da yaşayabilmesini bu kentin değerlerine saygı duymasına bağlamaktadırlar. Bu anlamda, gençlerin çokkültürlülüğe tamamen açık olmadıklarını söylemek mümkündür. Çünkü gençler, farklılık gruplarından kamusal alanda ortak yaşama uygun pratikleri yerine getirmelerini beklemektedirler. Burada (sınırlı da olsa) hoşgörü prensibinin Trabzonlu gençlerde hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Farklılık gruplarının özel alanlarında dini ve kültürel pratiklerini yerine getirmeleri bir sorun teşkil etmezken, kamusal alanda bu farklı pratiklerinin görünür olması Trabzonlu genç katılımcıları rahatsız etmektedir. Eğer farklılık gruplarının kültürel özellikleri ortak yaşam ve kolektif değerlerin talepleri ile uyumlu ise bir sorun teşkil etmemektedir (Schnapper, 1998: 258-259). Bu durumda Trabzonluların değerlerini zedeledikleri anda farklılıkların varlığı gençler için bir tehlike olmakta, dolayısıyla engellenmeleri gerekmektedir. Tehlikeli olarak imledikleri bu farklılık gruplarıyla da aralarına sosyal mesafe koymaktadırlar. Gençlerin ötekileri etnik ve dinsel temeller üzerinden milliyetçi bir saikle kurmalarının üzerinde milli eğitim kapsamında okullarda gençlere okutulan kitapların da etkisi bulunmaktadır. Üstel (2012: 447-448)’in belirttiği gibi devlet otoritesinin, Türk-Sünni kimliğin yüceltildiği ve kutsallaştırıldığı, iç ve dış düşmanların tanımlandığı ve sürekli bir tehdit altında olduğu algısı eğitim kurumları aracılığıyla gençlere enjekte edilmektedir<sup>17</sup>.

Ankette yer alan “Trabzonlular misafirperverdir, din, dil, ırk ayrımı yapmadan herkese eşit yaklaşır” ifadesine cevap verenlerin %40,3’ü bu ifadeye “kesinlikle” katıldığını, %23,6’sı da sadece katıldığını belirtmiştir. Toplamda katılımcıların %63,9’u Trabzonluların din, dil, ırk ayrımı yapmadığını düşünmektedir (Katılımcıların %18,5’i söz konusu ifadeye ya hiç ya da sadece katılmamaktadır).

<sup>15</sup> Aynı çalışmada gençlere hangi gruplarla ortak yanları olmadığı anket sorusu şeklinde sorulmuştur. Sonuçta sırasıyla eşcinseller, ateistler/dinsizler, başka dinden olanlar, azınlıklar, aşırı dinciler, Geziciler, sosyalistler/komünistler, göçmenler, Aleviler, Kürtler %50 oranının üstünde yakın hissedilmeyen gruplar olarak ifade edilmişlerdir. Bkz.: Pınar Uyan Semerci vd. (2017), “**Biz**”liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 242. Din üzerinden farklılıklar ilk sıralarda yer alsalar da ötekinin çok farklı kimlikler üzerinden kurgulandığı görülmektedir. Kozmopolit bir kent olmayan Trabzon’da farklılık gruplarının sayısı oldukça azdır ve kamusal alanda bu farklılıklarla karşılaşma oranı oldukça düşüktür. Bu nedenle Trabzon’da gençler daha çok milli ve dini değerler üzerinden bir kategorileştirme ile ötekini inşa etmektedir.

<sup>16</sup> Üniversite öğrencilerinin başka şehirlerden geldiği ve daha farklı gruplarla kamusal alanda karşılaştıkları, en azından bunların farkında oldukları göz ardı edilmemelidir.

<sup>17</sup> Çeşitli tarih ve milli güvenlik bilgisi kitaplarında 2000’li yılların başında şiddet ve kırımların asıl aktörlerinin gayrimüslimler oldukları, Türklerin ise azınlıklara karşı oldukça hoşgörülü olduklarına dair bilgiler paylaşılmıştır. Bkz.: Füsün Üstel (2012), “Okul, Gençler ve Ötekiler”, Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (445-457), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 449-450.

**Tablo 9: “Trabzonlular misafirperverdir, din, dil, ırk ayrımı yapmadan herkese eşit yaklaşırlar”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	35	9,00%
Katılmıyorum	37	9,50%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	69	17,70%
Katılıyorum	<b>92</b>	<b>23,60%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>157</b>	<b>40,30%</b>
Toplam	390	100,00%

Ancak derinlemesine mülakat katılımcıları anket katılımcılarından farklı olarak Trabzon’da genel eğilimin dışlayıcı olduğunu ifade etmiştir. Mülakatların yapılması sırasında araştırmacı da benzer bir sonucu gözlemlemiştir. Diğer taraftan, mülakat katılımcıları kendilerinin farklılıklara açık olduklarını da eklemiştir. Onlara göre, farklılıklar Trabzon’da ve Türkiye’de birlikte yaşayabilmelidir. Türkiye genelinde yapılan çalışmalarda da gençlerin farklılıkların tanınmamasından yakındıkları görülmektedir. Gençler farklılıkların toplum tarafından kabul edilmesi ve gruplar arasındaki çatışmanın son bulması gerektiğini düşünmektedirler (Uyan Semerci vd., 2017: 153)<sup>18</sup>. Ancak Trabzon’da yaşayan gençlerin farklılıkları kabulü biraz sınırlıdır. Katılımcılara göre, bu farklılıklar Trabzon’da varlığını sürdürebilmek için kamusal alanda pek de görünür olmamalıdır. Bu durum ötekinin özne olarak tanınmadığını göstermektedir. Hâlbuki bireyin kendisini özne olarak tamamlayabilmesi farklılıkları tanımasıyla ilişkilidir. Farklılıklar ancak azınlık kaldıkları takdirde onlara hoşgörü ile bakılabilmektedir (Touraine, 2008: 254). Farklılık gruplarının Trabzon’da yaşayabileceğini söyleyen katılımcılar bunun kendilerine ait olan dini ve milli değerlere saygı duyulması koşuluyla gerçekleşebileceğini düşünmektedirler. Bu durum K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi)’in ifadelerinde çok net görülebilmektedir:

Tek bayraksa tek bayrak arkadaşım bırak bizi karışma. Tek dinse tek karışma. Saygı duyarız, ha duymuyoruz değil. Burada Trabzon’da ateist olan da, bir dünya var ateist arkadaşım var. Bir arkadaşım öldüreceğim onu diyordu dalga geçiyor falan dinle diyordu. Yazıyor face’ye böyle Hz. İsa’dır. Diyorum ki oğlum ona niye karışacaksın. Trabzonspor’a sövmesin Allah’a sövmesin yani sosyal medyadan veya bir yerden, ama sevmesin, inanmasın. O onun bileceği iş. O yanacak ben yanmayacağım. Ama e gidip de Meydan’da demesin. “Allah yok” bağırsan dayacağı yer. Ona ben karışmam. Onu yaratana saygı duymuyorsa bana nasıl saygı duyar bu adam (...) (Hristiyan turistler için söylüyor) Ama şunu demeyecek “yok Ayasofya kilisedir” de demeyecek. Ayasofya bir kere cami oldu bitti kardeş, senin devrin kapandı. Ben burayı fethettim. Burası Türk’ün yurdu. Türk’ün yurdundan bir tane ha böyle nokta kadar toprak alamazsın (...) Kiliseye git kardeşim. Ama gidip de mahallede çan fııs fııs çanlan dolanma benim mahalleimde. Çünkü burası benim mahalleim. Benim mahalleimden burda kimseyi Hristiyan yapamazsın. Yapmaya çalışırsan dayak yersin. Ama ben “Hristiyanlığımı yaşayacağım, oğluma da yaşatacağım”, yaşat. Ama gelip de benim mahalleimde küçük çocuğu kandırıp fis fiuf yapıp da o da o yani ona

<sup>18</sup> Trabzon’da gerçekleştirilen bu çalışmada da çoğu katılımcının siyasal anlamdaki kutuplaşmaların son bulmasını istedikleri görülmüştür. Söz konusu çatışmaların Trabzon’da stadımda ortadan kalktığını ve bütün Trabzonspor taraftarının bir çatı altında birleşebildiğini belirtmişlerdir. Ancak bu yine farklılıkların görünürlüğünün yok olması, yani herkesin tek tip renklere (bordo-mavi) bürünmesi ile gerçekleşmektedir. Bu anlamıyla Trabzon’da yaşayan gençlerin Türkiye geneli ile kıyaslandığında, farklılıkları tam anlamıyla kabullendiklerini söylemek oldukça güçtür.

karşılız (...) Ben mesela Müslüman Türk'üm. Ama adam Hıristiyan ise Hıristiyan yaşayabilir. Beni bozmadığı sürece beni bozmaya çalışmadığı sürece dursun kenarda köşesinde. O da yaşasın ben de yaşayayım. Ben de mesela yurtdışında bir yere geldiğimde kılayım namazımı. Mesela Doğu Türkistan'da çıldırıyorum Müslümanlara zulüm ediyorlar diye.

Yukarıdaki anlatıda katılımcı misafir olarak gördüğü Hristiyanların kendi mekânında misyoner faaliyetlerinde bulunmasından korktuğunu, dolayısıyla onun varlığını bir tehdit olarak gördüğünü ifade etmektedir. Müslüman olmak Türkiye'de çoğu farklılık grubunu birleştirebilen önemli bir kimlik bileşenidir ve genellikle Türk kimliği ile iç içe geçmektedir. Eğitimli İstanbul gençliği üzerine yaptığı çalışmasında Umut Sarp Zeylan (2007: 138) da gençlerin Türkiye'de insanları en fazla bir arada tutan unsurun Müslüman olmak (%40,7) olduğunu belirttiklerini göstermiştir (%29,7 oranında Türk olmak, %26,3 oranında TC vatandaşı olmak seçenekleri işaretlenmiştir). Konya'da Selçuk Üniversitesi'nde gerçekleştirilen araştırmada da ortak değerler, gelenek ve görenekler, tarihsel geçmiş, din ve inançların toplumda birlikteliği sağlayan en önemli değerler olarak belirdiği görülmektedir (Alptekin, 2012: 114). Trabzon'da yaşayan gençlerin de İslam'ı birleştirici bir unsur olarak kabul ettikleri görülmektedir. Yukarıdaki anlatıda bir Müslüman Türk'e ait olan topraklarda gayrimüslimler mekânın asıl kullanıcılarını kendi dinine döndürmediği müddetçe yaşayabilir<sup>19</sup>. Din görüldüğü üzere tek bir etnik gruptan oluşan milletin oluşumunda önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Kutsal ikonlar üyelerine gerçekliği sunan ortak ritüellerin, pratiklerin ve sembollerin temsili olarak belirlemekte ve üyelerin birbirlerine bağlanmasını sağlamaktadır (Hobsbawn, 2014: 93). Bu ortak kutsal ikonlara sahip olmayanlar ise birer yabancıdır.

Bununla birlikte, gençlerin arkadaş olmak istemedikleri kişilerin özelliklerine baktığımızda, gençlerin hiç tereddütsüz olarak yine din ve ırk ayrımı yaptığı görülmektedir. Gençlere anketin sonunda kimlerle arkadaş olmak istemeyecekleri sorulmuştur. İlgili soruya yanıt verenlerin %31,6'sı Ermenilerle arkadaş olmak istemediğini ilk sırada ifade etmiştir. Katılımcıların %23'ü Yahudi, diğer %23'ü ise Ateist kişilerle ikinci sırada arkadaş olmak istemeyeceğini belirtmiştir. Üçüncü sırada işaretleme yapanların %43,8'i ise, eşcinsellerle arkadaş olmak istemediğini belirtmiştir. Din ötekinin belirlenmesinde oldukça etkilidir. Tarihsel arka planı ile birlikte Ermeniler, Yahudiler ve Ateistler İslam dinine inanmadıkları, eşcinseller de bu dine aykırı yaşam tarzına sahip oldukları için Trabzonlu gençler tarafından arasına mesafe koyulan gruplardır. Dinin yanında siyasal aktörlerin söz konusu gruplar hakkında ürettikleri ötekileştirici söylemin de etkili olduğunu söylemek gerekmektedir. LGBTİ birey ayrıca ataerkil değerlere karşı bir tehdit olarak da görülmektedir ve bu nedenle ötekileştirilmektedir. LGBTİ birey olarak Trabzon'da kamusal alanda görünür olmak oldukça güçtür. Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirilen bir çalışmada da benzer

<sup>19</sup> Kültür, öteki kültürün pratiklerini ve değerlerini sapkınlık olarak nitelendirir ve bu nedenle ötekinin kendi dinine döndürülmesi gerektiğine inanır. Öteki kültürden olanların adetlerini ve inançlarını terk etmesini, yerine kendi kültürüne ait adetler ve inançları benimsemesini ister. Bkz.: Zygmunt Bauman (2015), **Sosyolojik Düşünmek**, (Çev. Abdullah Yılmaz), 11. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 178.

şekilde, sosyo-ekonomik seviyesi orta ve üstünde olan gençlerin en çok Ermeniler, Romanlar, Rumlar ve Kürtler ile aralarına sosyal mesafe koydukları, Laz, Çerkes, Gürcü gibi Müslüman gruplara ise olumlu anlamlar atfettikleri görülmektedir (Sunar ve Bikmen, 2002’den aktaran: Üstel, 2012: 452-453).

**Tablo 10: Gençlerin Arkadaş Olmak İstemedikleri Gruplar**

Kategori		1. Seçenek	2. Seçenek	3. Seçenek
Gayrimüslim	Sayı (Kişi)	26		
	Geçerli %	7,10%		
Ermeni	Sayı (Kişi)	<b>115</b>	6	
	Geçerli %	<b>31,60%</b>	2,30%	
Rum	Sayı (Kişi)	7	18	1
	Geçerli %	1,90%	6,80%	0,40%
Yahudi	Sayı (Kişi)	48	<b>61</b>	12
	Geçerli %	13,20%	<b>23,00%</b>	5,10%
Çingene	Sayı (Kişi)	32	31	4
	Geçerli %	8,80%	7,90%	1,70%
Kürt	Sayı (Kişi)	14	33	15
	Geçerli %	3,80%	12,50%	6,40%
Alevi	Sayı (Kişi)	11	11	10
	Geçerli %	3,00%	4,20%	4,30%
Ateist	Sayı (Kişi)	25	<b>61</b>	37
	Geçerli %	6,90%	<b>23,00%</b>	15,70%
Eşcinsel	Sayı (Kişi)	23	40	<b>103</b>
	Geçerli %	6,30%	15,10%	<b>43,80%</b>
Feminist	Sayı (Kişi)	1	8	10
	Geçerli %	0,30%	3,00%	4,30%
Marksist	Sayı (Kişi)	2	4	40
	Geçerli %	0,50%	1,50%	17,00%
Diğer	Sayı (Kişi)	60	2	3
	Geçerli %	16,50%	0,80%	1,30%
Toplam	Sayı (Kişi)	364	265	235
	Geçerli %	100,00%	100,00%	100,00%

Rumlarla arkadaş olmak istemeyenlerin sayısının az olması oldukça ilgi çekicidir. Bu durum son zamanlarda Trabzon’da geçmişte Rum gerçekliğinin kabul edilmesi ile ilgisi olması mümkündür. Ancak Ermeni hala olumsuz bir içeriğe sahiptir. Bunu “Trabzon’dur yolumuz” facebook hesabının 16 Nisan 2017’de gerçekleştirilen Anayasa değişikliği referandumu öncesinde “Yüzde 61 HAYIR’a hazır olun” başlığıyla yaptığı paylaşımında da görmek mümkündür. Bu türden paylaşımlarından ötürü admini Ermeni ve Rum olmakla suçlanmıştır. Sayfayı yöneten admin farklılıkları üzerinden kimliğini tanımlamaktadır. Söz konusu farklılıklarından ötürü tehditler aldığından bahsetmektedir. Sayfa yöneticisi referandumda hayır oyunu kullanacağını belirtmekte

ve Trabzon'dan %61 oranında Hayır oyunun çıkması yönündeki propagandasını %61 HAYIR! sloganıyla yapmaktadır. 61 rakamı Trabzon'u simgeleyen önemli bir semboldür. Kentin plakası olmakla birlikte, kentin fetih tarihini (1461) de anımsatmaktadır. Paylaşımın altına yapılan yorumlar söz konusu paylaşımı destekler nitelikteyken, eleştirenler de bulunmaktadır. Eleştiren yorumlardan biri %61 oranında EVET çıkacağı beklentisini dile getirmektedir. Gerçek Trabzonlular bu yoruma göre EVET, admine göre ise HAYIR demelidir. Bu iki kutuptan biri olan EVET tarafı, HAYIR tarafının vatan haini olduğunu ve bu vatan hainliğinin de Ermeni olmasından kaynaklandığını işaret etmektedir. HAYIR, olumsuz bir damgaya sahip olan Ermeni ile özdeşleştirilmektedir, çünkü bir Trabzonlu her zaman vatani için en iyisini isteyebilir. Ermeni kimliği Tanıl Bora'ya referansla daha önce belirtildiği gibi Türkiye'de olumsuz anlamlara sahip bir azınlık grubunu ifade etmektedir ve diğer farklılıklar da bu azınlık gurubu üzerinden değersizleştirilmektedir.

Benzer durum Hrant Dink ve Andrea Santoro'nun öldürülmesi olaylarına ilişkin anlatılarda da görülmektedir. İkisi de milli ve manevi değerlere zarar vermiştir. Derinlemesine mülakat katılımcıları o döneme hâkim olan şiddet temelli milliyetçi tutumu eleştirmekte, hatta birçoğu utanç verici bulmaktadır. Bununla birlikte, Dink ve Santoro'nun ceza almaları meşrulaştırılmakta ama bu cezanın ölüm olmaması gerektiği düşünülmektedir. Hrant Dink Ermeni soykırımı mevzusunu deştigiinden, Andrea Santoro da misyonerlik faaliyetlerinden ötürü milli değerlere zarar vermektedirler. Katılımcılara göre, hukuksal düzlemde çözülmesi gereken bir suçun varlığı söz konusudur.

Diğerlerinin ölümüne baktığımda bence tamamıyla milliyetçi duygularda olduğu (...) Bak şöyle Trabzon'a şöyle zarar veriyormuş, böyle zarar veriyormuş, Müslümanlara karşı dil uzatılıyor, işte insanlar Hristiyan olmaya zorlanıyor gibi şeyler. Çünkü şu öldürülen papazın şeylerini duymuştum ben o zamanlarda hani "Hristiyan ol şu kadar para vereceğim" gibi söylemlerini falan duymuştum. Hani ne kadar doğru bilemem sonra işte kulaktan dolmadır belki. O yüzden ona hani tamam milliyetçi duygularla. Ya insana kutsal bir şey yaptıklarını düşünüyorlar. Din adına savaş ya da Türkiye için, devletim için savaşıyorum, şehitlik gibi böyle (K9, kadın, 25 yaş, üniversite mezunu, çalışmıyor).

Hrant Dink'i 2007 yılındaki ölümüne kadar çoğu Trabzonlu gencin tanımadığını söyleyebilirim. Ben Trabzon Kanuni Anadolu Lisesi'nde okudum. Görece olarak emsallerim, yaşlıtlarım içerisinde genel kültür seviyesi, siyasete ilgi alakası bağlamında ortalamanın üstünde biri olduğumu düşünüyorum. Ben de dâhil olmak üzere, Hrant Dink'in adını öldükten sonra biz duyduk. Öldürüldüğünde ilk etapta soykırımı kabul edip sürekli olarak dünyanın gündemine sokan, Türk vatandaşı olmasına rağmen, Türkiye'nin ekmeğini yemesine rağmen, uluslararası camiada sürekli olarak soykırım yalanını içerden pompalayan, karakersiz, yediği ekmeğe ihanet eden bir gazeteci olarak, ölümünden sonra Trabzon sokaklarında bu şekilde konuşuluyordu bu adam. Niye öldürüldü? Böyle bir adamdı. Haa o zaman normal öldürülmesi gibi bir algı birçoğumuzda oluştu. Bununla beraber birçok Trabzonlu kendinden övündü, o dönemi hatırlıyorum. Devletin yapamadığını yapmak gibi bir şey. Devletin çok yapmak isteyip de devlet olduğu için yapamadığı bir şeyi bir çocuk bütün gençliğini yıkmayı göze alarak yaptı. Bunu ancak bir Trabzonlu yapardı gibi bir hava estirildi... Durumun aslında vahametinin çoğumuz farkında değildik yani. "Hepimiz Ogünüz" o ara bir slogandı. Hepimiz Ogünüz. İsmail Türüt'ün bir şarkısı vardı Fatihalar Yasinler işte ... diye. Ama gençlik nazarında Ogün gibi beyaz bere giymek, onun o zaman beyaz beresi vardı, yer etmişti yani. Ve ilk etapta öldürüldükten sonraki



iki üç aylık zamanda da ben de dâhil olmak üzere sanki aslında haklı. Yani öldürülmesi çok da gayrimeşru değil, adam yanlış yapmış yani gibi düşündüm. Yani. Ha sonradan, şimdi böyle mi düşünüyorsun? Şimdi tabii ki böyle düşünmüyorum. Bu adam öyleyse bile öldürülmesi, bir kere öldürülmemeli anlatabildim mi? O adam o bahsedilen davranışların hepsini sergiliyor olsa bile bunu öldürmemelisin yani, buna hakkın yok. Yargıların (...) Adam İsviçre’de soykırım var dedi diye, sadece bu gerekçeyle içeri atıyorlar adamı, demokrasinin beşiği denilen yerde. Sen de bir kanun çıkarırsın, o kanun çerçevesinde bu gibi söylemlerin, gerçi düşünce özgürlüğüne aykırı bir şeydir ama, en azından misilleme o şekilde yaparsın. Önünü kesmeye çalışırsın. Kanuna aykırı bir durum olduğunda da yargıların, öldürmek ne demek yani. Bu işte görüşlerimin yumuşamasından, empati yapmamdan, Hrant Dink’i anlamamdan değil, insani değerlerden (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Yukarıdaki anlatıda katılımcı Hrant Dink’i anladığı için değil, insani olanın öldürmek değil yargılamak olduğunu düşündüğünden artık fikirlerinin değiştiği üzerine ısrarla vurgu yapmaktadır. Olayların yaşandığı dönemde yerel halkta bir övünme duygusu oluşsa da bu duygunun zamanla ortadan kalktığından bahsedilmektedir. Bununla birlikte, Trabzon’da ya da diğer kentlerde Trabzonlular tarafından gerçekleştirilen bu türden şiddet olaylarının ise, Trabzon dışından kimselerce (dış güçler) teşvik edildiği yönünde ortak bir kanı hâkimdir (Bozok, 2013: 193). Trabzon’da yaşayan gençlerin de anlatılarında Hrant Dink ve Andrea Santoro’nun ölümüne ilişkin benzer bir söylemin tekrar edildiği görülmektedir. İkisinin ölümünden sorumlu olan Trabzonlu iki genç, başkalarının teşviki ve desteği ile bu eylemleri gerçekleştirmişlerdir.

Özetle, farklılık grupları Trabzon’da misafir gibi davranmalı ve ev sahibinin kurallarına uygun hareket etmelidir. Yabancı, kendilene mekâna ait olmayan bir dış gruptur ve bu dış grup mekânın asıl sahibi olan iç grubun zıddıdır. İç grubun kendi içerisinde dayanışma ve güven ağını oluşturabilmesi de dış grubun varlığına bağlıdır (Bauman, 2015: 52)<sup>20</sup>. Öteki olarak inşa edilen dış grup ise, genellikle dinsel ve etnik farklılıkları vurgulanarak olumsuz sıfatlarla tanımlanmaktadır (Hobsbawn, 2014: 87). Benzer bir anlatı K15 (erkek, 22 yaş, yüksek lisans öğrencisi) tarafından yinelemektedir:

Barınabilirler. Kürdünü Çingenesini zaten biliyoruz barındığını. Şeyler de gayrimüslimler de bence saygı gösterdiği sürece barınırlar. Şimdi bilmiyorum siz o dönem burada mıydınız? Ne kadar eski bir olay hatırlamıyorum ama. Burada bir rugby maçı oynandı şey Bulgaristan - Gürcistan maçı, iki Hristiyan devlet. Yazın geldiler buraya hocam. İşte şimdi Trabzon’da şehrin ortasında kimseyi elinde birayla rakıyla görmezsiniz mesela. Şehre biraz ters gelen şeyler bunlar. Yapıya. Şu an olsa belki ne kadar olur bilmiyorum ama gene tepki çekeceğini düşünüyorum. Adamlar geldiler mesela Bulgarlar Gürcüler işte topluştular Trabzon’a. İşte şehrin ortasında işte ne bileyim adam kahvaltı gördük ya sabahın 9’unda dürüm yiyordu yanında bira içiyordu mesela. Bize garip gelmişti yani nasıl kaldırıyor midesi ama onda su gibi bir şey demek ki. Tepki çok çektiler mesela. Hani halkın gözüne sokacak şeylerden uzak kaldıkça yaşarsın. Ya da ne bileyim Kürtsen de işte tutup da burada işte bu bölücülüğü şeyi savunursan yine yaşayamazsın hocam. Çingeneysen tutup insanları kesmeye şey yapmaya soymaya çalışırsan

<sup>20</sup> Zygmunt Bauman yabancıyı her ne kadar ne “biz” ne de “onlar” grubuna ait olarak tanımlamasa da, bu çalışmada saha araştırmasına katılan katılımcıların anlatılarından yola çıkılarak yabancı (misafir) olarak işaretledikleri tespit edilen gayrimüslim grupları aynı zamanda bir tehdit unsuru, dolayısıyla bir öteki olarak kurguladıkları kabul edilmektedir. Bauman’ın bahsettiği yabancı daha çok aynı kentsel mekânın paylaşıldığı ama ortaklık duygusunun paylaşılmadığı kişilerdir. Bkz.: Zygmunt Bauman (2015), *Sosyolojik Düşünmek*, (Çev. Abdullah Yılmaz), 11. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 66.

yine barınamazsın. Hani onun biraz çok ırklarla alakalı olduğunu değil de hocam böyle insan olmakla alakalı olduğunu düşünüyorum ben.

Yukarıdaki anlatıda katılımcı belli başlı stereotipler üzerinden farklılık gruplarını tanımlamakta ve hangi durumlarda bu farklılıkların Trabzon'da yaşayabileceğinin sınırlarını çizmektedir. Irk, ulus ve din gibi farklılıkların toplumda beklenenden farklı özellikler sergilemesi ya da toplumun ondan beklediklerini yerine getirememesi bu farklılıklara sahip bireylerin damgalanmasına ve itibarsızlaştırılmasına neden olmaktadır. Bu nedenle toplumsal normların dışında yer alan bu bireylere insanlar sırtlarını çevirmektedirler (Goffman, 2014a: 30-33). Çoğu durumda damga bir kategorileştirmeye dönüşmektedir. Sosyal mesafesini vurgulamak için katılımcılar diğer gruplara olumsuz anlamlar atfetmektedirler. (PKK militanı olan) Kürtlerin bölücü, çingenelerin hırsız, gayrimüslimlerin ise İslam dinine karşı saygısız oldukları söyleminin yeniden üretildiği görülmektedir. Katılımcılar böylece kendilerini ait hissettikleri Türk Müslüman grubunun daha olumlu niteliklere sahip olduğunu ifade etmeye çalışmaktadırlar. Katılımcılar Trabzon'da yaşamayı planlayan farklılık gruplarının Trabzon'a özgü değerleri içselleştirerek, topluma "ayak uydurarak" yaşayabileceğinin altını sürekli çizmişlerdir. Suriyeliler ile ilgili olarak çoğu katılımcı kucak açılmasını doğru bulmakla birlikte, Trabzon'da iş imkânı kısıtından ve PKK gibi başka bir terör örgütünün ortaya çıkmasından ötürü endişe duyduklarını söyleyen katılımcılar da bulunmaktadır. Farklılıklara sınırlı hoşgörü gösteren Trabzonlu gençlerin milli, manevi ve ailevi değerlere önem verdikleri görülmektedir. Gençlerin siyasal tutumlarının da söz konusu değerler üzerinden oluştuğu görülmektedir. Bir sonraki bölümde gençlerin sağ siyasal söylem çerçevesinde gelişen siyasal tutumları analiz edilecektir.

### **3.2.2.3. Gençlerin Siyasal Tutumları**

Bu bölümde Trabzon'da yaşayan gençlerin siyasal tutumlarına ilişkin diğer nitel ve nicel veriler paylaşılacaktır. Sağ siyasal eğilimin Trabzonlu gençlerde hâkim olduğunu gösteren diğer bulgular onların önem verdikleri değerler, güvendikleri kurumlar, beğendikleri siyasetçiler gibi göstergelerden elde edilmiştir. Derinlemesine mülakat katılımcılarının önem verdikleri değerler insani, dini, kültürel ve siyasi olmak üzere oldukça çeşitlidir. Katılımcıların bir kısmı (10 kişi) dürüstlük, saygı, hoşgörü, sevgi ve insan olmayı önem verdikleri değerler olarak saymışlardır. Bir kısmı (2 kişi) yerel sanatçılar ve yemekler gibi kültürel değerlere önem verdiğini belirtmiştir. Dini, ailevi ve milli değerler ise birlikte dile getirilmiştir. Katılımcıların büyük bir kısmı aile, din, gelenek-görenekler ile vatani, milleti, Türklüğü ve bayrağı önemli değerler olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Sadece bir katılımcı düşünce özgürlüğünün kendisi için daha önemli olduğunu belirtmiştir. İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 43-48, 68-72) 1999 yılında yapılan saha araştırmasında gençlerin sırasıyla ailevi, entelektüel, toplumsal, bireysel, dinsel ve maddi değerlere önem verdikleri görülmektedir. Bu sıralama Türkiye'deki gençlerin daha seküler ama ahlakçı bir dünya görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Gençlerin

toplumsal değerler içerisinde en çok devlet, vatan ve millet kavramlarını ön plana çıkardıkları, yurttaşlık kavramına ise görece daha düşük önem verdikleri görülmektedir. Örneklemin %28,1'i "devlete ve millete bağlı", %36,3'ü "dine bağlı" ve %42,9'u da "geleneğe saygılı" oldukları ile övünmektedir. Diğer taraftan pratikler bağlamında dini ve geleneksel ritüellerin tam anlamıyla yerine getirilmediği gözlemlenmiştir. Trabzon'da ise, Türkiye geneline kıyasla gençlerde seküler bir değer anlayışının var olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. İslam ile iç içe geçmiş bir milliyetçiliğin varlığı sıkça dile getirilmiştir.

Bu çalışma kapsamında uygulanan ankette Türkiye siyasal kültüründe korunması gereken en önemli ilk üç ilke sorulduğunda, gençlerin vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğünden önce demokrasi ile hak ve özgürlüklere daha çok önem verdikleri görülmektedir. 1997'de yapılan araştırmada gençlerin önem verdikleri değerlerin sırasıyla para-zenginlik, sevgi, eğitim, iletişim, demokrasi, özgürlük, eşitlik ve aile olduğu saptanmıştır (Armağan, 2004: 126). Dolayısıyla genelde gençlerin özgürlük ve demokrasi gibi insan haklarını kapsayan evrensel değerlere daha çok önem verdiklerini söylemek mümkündür. Derinlemesine mülakatlarda aile, din ve vatan en önemli değerler olarak ifade edilse de Trabzon'da gençler, siyasal zeminde öncelikli olarak demokrasinin, ardından hak ve özgürlüklerin ve üçüncü sırada da vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğünün korunması gerektiğini düşünmektedirler.

**Tablo 11: Türkiye Siyasal Kültüründe Korunması Gereken İlkeler**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	3. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
Demokrasi	Sayı (Kişi)	88	88	176						
	Cinsiyet %	<b>46,80%</b>	<b>43,80%</b>	<b>45,20%</b>						
Laiklik	Sayı (Kişi)	23	21	44	27	19	46			
	Cinsiyet %	12,20%	10,40%	11,30%	14,90%	10,40%	12,70%			
Din	Sayı (Kişi)	29	56	85	14	16	30	4	3	7
	Cinsiyet %	<b>15,40%</b>	<b>27,90%</b>	<b>21,90%</b>	7,70%	8,80%	8,30%	2,30%	1,70%	2,00%
Hak ve özgürlükler	Sayı (Kişi)	30	11	41	45	29	74	17	6	23
	Cinsiyet %	<b>16,00%</b>	<b>5,50%</b>	10,50%	<b>24,90%</b>	<b>15,90%</b>	<b>20,40%</b>	9,60%	3,40%	6,50%
Devletin bekası	Sayı (Kişi)	10	12	22	16	47	63	8	3	11
	Cinsiyet %	5,30%	6,00%	5,70%	<b>8,80%</b>	<b>25,80%</b>	<b>17,40%</b>	4,50%	1,70%	3,10%

**Tablo 11: (Devamı)**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	3. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
Halk/toplum/ millet	Sayı (Kişi)	5	1	6	30	26	56	7	9	16
	Cinsiyet %	2,70%	0,50%	1,50%	16,60%	14,30%	15,40%	4,00%	5,00%	4,50%
Cumhuriyet	Sayı (Kişi)	1	3	4	36	27	63	26	22	48
	Cinsiyet %	0,50%	1,50%	1,00%	<b>19,90%</b>	<b>14,80%</b>	<b>17,40%</b>	14,70%	12,30%	13,50%
Tarihi miras	Sayı (Kişi)	0	3	3	7	11	18	6	8	14
	Cinsiyet %	0,00%	1,50%	0,80%	3,90%	6,00%	5,00%	3,40%	4,50%	3,90%
Vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğü	Sayı (Kişi)	2	4	6	6	7	13	105	117	222
	Cinsiyet %	1,10%	2,00%	1,50%	3,30%	3,80%	3,60%	<b>59,30%</b>	<b>65,40%</b>	<b>62,40%</b>
Devlet büyüklerine saygı	Sayı (Kişi)	0	1	1				4	8	12
	Cinsiyet %	0,00%	0,50%	0,30%				2,30%	4,50%	3,40%
Toplam	Sayı (Kişi)	188	200	388	181	182	363	177	176	353
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%
		Pearson Chi-Square		0,003	Pearson Chi-Square		0,002	Pearson Chi-Square		0,095

Yukarıdaki tabloda katılımcıların %45,2'si ilk sırada korunması gereken ilke olarak "demokrasiyi" belirtmişlerdir. %21,9 oranıyla bunu din takip etmektedir. Din daha çok erkek katılımcılar tarafından (%27,9 oranıyla) dile getirilen önemli bir ilke olarak görülmektedir. Kadın katılımcılar ise (%16 oranıyla) hak ve özgürlükleri dine öncelemektedirler. İkinci sırada ise, katılımcıların %20,4'ü en önemli ilke olarak "hak ve özgürlükler"i işaretlemiştir. %17,4'er oranla bunu devletin bekası ve cumhuriyet takip etmektedir. Kadın katılımcılar yine (%24,9 oranıyla) hak ve özgürlükleri tercih ederken, erkekler (%25,8 oranıyla) devletin bekasının daha önemli olduğunu düşünmektedirler. Katılımcıların %62,4'ü "vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğü"nü üçüncü sırada korunması gereken ilke olarak belirlemiştir. Üçüncü sırada dahi olsa bu seçeneği seçenlerin oranı oldukça yüksektir. Bu durum Trabzon'daki gençlerde milliyetçi bir eğilimin olduğunun göstergelerindedir.

Önem verilen değerlerin yanında, Trabzon'da gençlerin sağ eğilimli siyasi tutumlara sahip olduklarını gösteren bir diğer unsur beğendikleri siyasetçilerdir. Trabzon'da gençlere uygulanan

ankette “gelmiş geçmiş en beğendiğiniz siyasetçi kimdir?” sorusu açık uçlu olarak sorulmuş ve katılımcıların yanıtlarına göre kodlanarak SPSS programına girilmiştir. Yanıt verenlerin %35,3’ü Mustafa Kemal Atatürk, %24,7’si Recep Tayyip Erdoğan, %14,1’i Alparslan Türkeş, %4,4’ü Devlet Bahçeli, %3,8’i Muhsin Yazıcıoğlu, %3,4’ü Necmettin Erbakan, %1,9’u Adnan Menderes, %1,6’sı Turgut Özal ve %1,3’ü Bülent Ecevit yanıtını vermişlerdir<sup>21</sup>. Hatta daha önce yapılan çalışmalarla kıyaslandığında Trabzonlu gençlerin merkez sağ ile birlikte aşırı sağ liderleri de önemsedikleri görülmektedir. İstanbul’da gerçekleştirilen *İstanbul Gençliği: Gençlik Değerleri Araştırması 2004* başlıklı araştırmada gençlerin ülke yönetiminde görmek istedikleri ilk üç lider sırasıyla şöyledir: Recep Tayyip Erdoğan (%18,3), Mustafa Kemal Atatürk (%18,2) ve Turgut Özal (%8,8). Dolayısıyla gençlerin merkez sağ liderleri tercih ettikleri görülmektedir. Söz konusu çalışmada aşırı dinci ve milliyetçi liderleri ülke yönetiminde görmek isteyenlerin oranı oldukça düşüktür. Kürt liderlerini (%4,5), padişahları (%4,3) ve Alparslan Türkeş (%2,8)’i lider olarak görenlerin sayısı oldukça azdır (Kazgan, 2007: 45).

**Tablo 12: En Çok Beğenilen Siyasetçi**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Mustafa Kemal Atatürk	113	35,30%
Recep Tayyip Erdoğan	79	24,70%
Alparslan Türkeş	45	14,10%
Devlet Bahçeli	14	4,40%
Muhsin Yazıcıoğlu	12	3,80%
Necmettin Erbakan	11	3,40%
Adnan Menderes	6	1,90%
Turgut Özal	5	1,60%
Bülent Ecevit	4	1,30%
Diğer	31	9,70%
Toplam	320	100,00%

Yukarıdaki tabloda görüldüğü üzere, Mustafa Kemal Atatürk ilk sırada yer almaktadır. Cumhuriyet’in kurucusu olan Mustafa Kemal Atatürk gençlerin ortak hafızasında önemli bir yere sahiptir. Derinlemesine mülakatlarda CHP’ye oy vermeyi hiçbir zaman düşünmeyen gençlerin dahi Mustafa Kemal Atatürk’ü önemsedikleri ve ona değer verdikleri görülmektedir. Mustafa Kemal Atatürk’ün ardından Bülent Ecevit’e gelinceye kadar sırasıyla gençlerin (toplamda %53,9’u) Recep Tayyip Erdoğan, Alparslan Türkeş, Devlet Bahçeli, Muhsin Yazıcıoğlu, Necmettin Erbakan, Adnan Menderes ve Turgut Özal gibi sağ liderleri beğeniyor olması onların da siyasal eğilimlerinin bu yönde olduğunu göstermektedir. Alparslan Türkeş’in üçüncü sırada çıkması da oldukça önemli

<sup>21</sup> Katılımcıların %9,7’si siyasetçi, sultan, devlet lideri, futbolcu ve sanatçı olmak üzere Muharrem İnce, Kim Jong-Un, Abdülhamit Han, Fatih Sultan Mehmet, Winston Churchill, Selahattin Demirtaş, Osman Pamukoğlu, Mahir Çayan, Genç Osman, Erdal İnönü, Ahmet Davutoğlu, Berat Albayrak, Adolf Hitler, Deniz Baykal, Bob Marley, Süleyman Demirel, İbrahim Yattara, Sinan Oğan, Koray Aydın, Mandela, İlker Başbuğ, Savcı Sayan gibi farklı isimleri birer kere kullanmışlardır.

bir göstergedir. Trabzon’da ülkücü örgütlenmenin yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Bu da gençlerin milliyetçi olduğunu gösteren bir başka veridir. Üstelik Alparslan Türkeş, Devlet Bahçeli ve Muhsin Yazıcıoğlu gibi milliyetçi ideolojiye yaslanan liderleri beğenen katılımcıların toplam oranı yadsınamayacak kadar fazladır (%22,3). Milliyetçi ve İslamcı bir siyasal eğilime sahip olan gençlerin kendilerini tanımlama biçimleri de bu siyasal eğilimlerle örtüşmektedir.

Ankette açık uçlu olarak yöneltilen en beğenilen siyaseçi sorusunda katılımcıların yerel siyasette etkin olan isimlerden bahsetmemeleri oldukça dikkat çekicidir. Bu durum Trabzonlu gençlerin yerel siyasetle ilgilenmediklerinin ya da belediyenin faaliyetlerini takip etmediklerinin bir göstergesidir. Ankette gençlere belediyenin faaliyetlerini takip edip etmedikleri ve beğenip beğenmedikleri sorulmuştur. Katılımcıların %48,2’si Trabzon Büyükşehir Belediyesi’nin çalışmalarını takip ettiğini, %51,8’i ise takip etmediğini belirtmiştir. Trabzon Büyükşehir Belediyesi’nin çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz sorusuna ise katılımcıların %39,5’i “fikrim yok”, %31,5’i “başarısız”, %28,9’u ise “başarılı” cevaplarını vermiştir. Güven duyulan kurumlar arasında da Trabzon Büyükşehir Belediyesi yer almamaktadır<sup>22</sup>.

Yukarıdaki bulgularda gençlerin milliyetçi bir ideolojiye sahip oldukları gözlemlense de siyasal ideolojilere olan yakınlıklarına ilişkin sorularda ulusalcı, sağcı ve solcu siyasal görüşlerin oranının hemen hemen birbirine yakın çıktığı görülmüştür. Gençlerin bu ideolojilere biraz mesafeli yaklaştıkları, marjinal ideolojilere ise uzak durdukları gözlemlenmiştir.

**Tablo 13: Siyasal İdeolojilerin Faktörler Altında Toplanması**

Kategori	FAKTÖRLER			
	1. Grup	2. Grup	3. Grup	4. Grup
Kemalist	0,806			
Atatürkçü	0,781			
Laik	0,649			
Ülkücü		0,795		
Muhafazakâr		0,789		
Milliyetçi		0,732		
İslamcı		0,673		
Sosyal demokrat			0,811	
Demokrat			0,761	
Sosyalist			0,651	
Liberal			0,539	
Anarşist				0,847
Marksist				0,723
Feminist				0,534

<sup>22</sup> Sayfa 173’te yer alan Tablo 15: Güven Duyulan Kurumlar tablosuna bakınız.

Ankete katılan gençlerin 14 ideoloji ile 5'li likert (1: Hiç yakın hissetmiyorum, 2: Yakın hissetmiyorum, 3: Ne yakın ne uzak hissediyorum, 4: Yakın hissediyorum ve 5: Çok yakın hissediyorum) olarak ölçülen siyasal kimliklerine faktör analizi uygulanmış ve siyasi ideolojilerin gruplar altında toplanmaları sağlanmıştır. Birinci faktör “Kemalist-Atatürkçü-laik” gibi ulusalcı; ikinci faktör “ülkücü-muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı” gibi sağcı; üçüncü faktör “sosyal demokrat-demokrat-sosyalist-liberal” gibi solcu; beşinci faktör ise “anarşist-Marksist-feminist” gibi marjinal ideolojiler altında toplanmıştır. Söz konusu faktörlere tanımlayıcı istatistik uygulanarak, ankete katılanların cevaplarının ortalamasına göre gençlerin genel eğilimi tespit edilmeye çalışılmıştır. Faktörlerin ortalamaları alınırken kayıp değerler hesaba katılmamıştır. Bu nedenle katılımcı sayısı her bir faktör için 395'ten azdır. Tanımlayıcı istatistik sonuçlarına göre ankete katılan gençler kendilerini ulusalcı (3,4480), sağcı (3,4588) ve solcu (3,3061) ideolojilere “3: Ne yakın ne uzak hissetmektedir.” Marjinal ideolojilere (2,1853) ise “2: Yakın hissetmediklerini” belirtmişlerdir.

**Tablo 14: Siyasal İdeoloji Faktörlerinin Ortalamaları**

Kategori	Sayı (Kişi)	Min.	Max.	Ortalama	Standart Sapma
Ülkücü-Muhafazakâr-Milliyetçi-İslamcı	334	1,00	5,00	3,4588	1,02172
Kemalist-Atatürkçü-Laik	340	1,00	5,00	3,4480	1,16695
Sosyal demokrat-Demokrat-Sosyalist-Liberal	321	1,00	5,00	3,3061	,99627
Anarşist-Marksist-Feminist	340	1,00	5,00	2,1853	1,01544

Yukarıdaki tabloda cevapların ortalamalarına göre faktörler sıralanmıştır. Katılımcılar her ne kadar kendilerini ideolojilere ne yakın ne uzak hissetseler de sıralamaya bakıldığında ülkücü-muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı şeklinde iç içe geçen sağ ideolojilerin ilk sırada yer aldığı görülmektedir. Tanıl Bora (2012) milliyetçilik, muhafazakârlık ve İslamcılığı birbiriyle uyumlu ve iç içe geçen, bu özelliklerinden ötürü de sağ siyasal söylemin gövdesini oluşturan ideolojiler olarak kabul etmektedir. Maddenin sırasıyla katı, gaz ve sıvı halleri olarak tanımladığı bu üç ideoloji birbirlerine çok kolaylıkla dönüşebilmektedirler. Ülkücülük, laik bir Türkçülük ön tarihine sahip olsa da milliyetçi-muhafazakâr akımdan etkilenmiş ve İslamcı bir söylemle Türkçülüğü yeniden tanımlamıştır. Dini sembolizm, ülkücü milliyetçiliğin önemli bir unsuru haline gelmiştir (Bora, 2012: 7-8, 128-129). Buna karşılık, gençlerin büyük bir kısmının kendisini ikinci sırada da olsa Kemalist-Atatürkçü-laik ideolojiye yakın hissettikleri görülmektedir. Trabzon'da gençler Anarşist-Marksist-Feminist gibi marjinal ideolojilere ise, oldukça mesafeli durmaktadırlar. Bu durum daha önce üzerinde durulduğu gibi, gençlerin farklılıklara olan mesafeli duruşunu da destekler niteliktedir. Öteki olarak kabul edilen bu ideolojilerin Trabzon'daki varlığına endişeli bakılmaktadır. Bu anlamıyla, Trabzon'daki sonuçlar yine gelişmiş kozmopolit şehirlerdeki sonuçlarla çelişmektedir. Metropol kentte daha çok gençler kendilerini toplumun marjinal olarak tanımladığı ideolojilerle (ama onun için de boşaltarak) özdeşleştirdikleri görülürken, milliyetçilik

gibi modern ideolojilere mesafeli yaklaştıkları gözlemlenmektedir (Yaraman, 2003: 95-96)<sup>23</sup>. Genel itibarıyla Trabzon'daki katılımcı gençlerin ideolojiler hakkında çok yüzeysel bir bilgiye sahip olmalarının da ideolojilere mesafeli olmalarında bir etkisi bulunmaktadır.

Türkiye'de yapılan çalışmalar, gençlerin (mevcut siyasal katılım sistemi içerisinde) siyasal katılım gösterme konusunda çekimser olduklarını göstermektedir. 1999 yılında gerçekleştirilen *Türk Gençliği ve Katılım: Katıl ve Geleceğini Yarat* araştırmasına göre, bunun nedeni gençlerin söz konusu siyasal partilere güvenmemesidir<sup>24</sup>. Yine aynı araştırmaya göre gençlerin en çok güven duydukları kurum silahlı kuvvetlerdir. Bunu sivil toplum kuruluşları, üniversiteler, devlet bankaları ve TRT takip etmektedir. Gençlerin en az güvendikleri kurumlar ise hükümet, parlamento, siyasi partiler ve bakanlıklardır. Eğitim düzeyi düşük olan ve siyasal partilerle doğrudan ilişki halindeki gençlerin Diyanet İşleri Başkanlığı ve polise daha çok güvendiği görülmektedir. Milli Güvenlik Kurulu, Mahkemeler, Devlet Güvenlik Mahkemeleri ve yerel yönetimlere daha az güvenmektedirler. Bu durum, görece düşük eğitilmiş gençlerin gelenekçi tutumunun bir sonucu olması ile birlikte 28 Şubat sürecinin ardından laik-İslamcı kutuplaşmasının da söz konusu sonuçlarda etkisi bulunmaktadır (Erdoğan, 2001: 10-11, 23-24). 2000'li yılların başında da laik-İslamcı kutuplaşmasının kurumlardaki etkisini devam ettirdiği görülürken, mevcut siyasal iktidarın askeri vesayeti sona erdirme çabası ile söz konusu durum değişmiştir. Ordu, yargı, emniyet ve eğitim kurumlarında hâkim olan laik ideoloji tersine çevrilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla günümüzde gençlerin güven duydukları kurumların değişmesi olasıdır.

*İstanbul Gençliği: Gençlik Değerleri Araştırması 2004* başlıklı araştırmanın sonuçlarına göre de, gençlerin az güven duydukları kurum siyasal partiler, özellikle muhalefet partileri, en çok güven duydukları kurum da silahlı kuvvetler (%58,1)'dir. Aynı çalışmada Cumhurbaşkanlığına güven duyanların oranı %47,3 iken, Başbakan'a güvenenlerin oranı ise %43,6'dır. Sivil toplum örgütlerine (%36,9) duyulan güven TBMM (%34,4)'ye olan güvenden fazladır (Kazgan, 2007: 46-47)<sup>25</sup>. Görüldüğü üzere 1999'da gerçekleştirilen çalışmada hükümet en az güvenilen kurumlar arasındayken 2004'te güven duyulanlar arasında yer almaya başlamıştır. Konya'da gerçekleştirilen araştırmada da benzer şekilde gençlerin sırasıyla silahlı kuvvetler, Cumhurbaşkanlığı ve emniyet teşkilatına güven duydukları görülmektedir. Medya ve eğitim kurumları ise en az güvenilen kurumlardır (Alptekin, 2012: 137-138). Trabzon'da gerçekleştirilen bu çalışmada da katılımcılara

---

<sup>23</sup> Türkiye genelinde gerçekleştirilen araştırmada ise, gençlerin ideolojilere uzak olmasıyla birlikte görece milliyetçi bir profile sahip oldukları gözlemlenmiştir. Bu durumda mevcut siyasal söylemin milli duyguları araçsallaştırılmasındaki rolünün etkili olduğu yorumunu yapmak mümkündür. Bkz.: Pınar Uyan Semerci vd. (2017), "**Biz**"liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 153.

<sup>24</sup> Gençlerin en yaygın olarak gösterdiği siyasal katılım yetişkinlerle paralel bir şekilde oy kullanmaktır. Bunu dilekçe imzalamak izlemektedir. Siyasal gösteriye katılma ve siyasal parti üyesi olma oranları ise oldukça düşüktür.

<sup>25</sup> Eğitilmiş İstanbul gençliği üzerine yapılan araştırmada da silahlı kuvvetler en çok güven duyulan kurum olarak ifade edilmektedir. Bunu üniversiteler ve Cumhurbaşkanlığı takip etmektedir. Bkz.: Umut Sarp Zeylan (2007), **Eğitimin Değeri ve Gençlik: Eğitilmiş İstanbul Gençliğinin Değerler Dünyası**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, s. 130.



en çok güven duydukları ilk üç kurum sorulmuştur. İlk işaretlemelerde soruya yanıt verenlerin %32,3'ü (124 kişi) Cumhurbaşkanlığı'na güven duyduğunu (%24,2'si de hiçbir kuruma güven duymadığını) belirtmiştir. İkinci işaretlemelerde yanıt verenlerin %23'ü ikinci sırada polis teşkilatını, diğer %23'ü de orduyu güven duyduğu kurum olarak belirtmiştir. Üçüncü işaretlemelerde yanıt verenlerin %23,7'si yine polis teşkilatını güven duyulan kurum olarak belirlemiştir.

**Tablo 15: Güven Duyulan Kurumlar**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	3. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
Cumhurbaşkanlığı	Sayı (Kişi)	57	67	124						
	Cinsiyet %	<b>30,80%</b>	<b>33,70%</b>	<b>32,30%</b>						
Hükümet	Sayı (Kişi)	10	7	17	17	19	36	0	1	1
	Cinsiyet %	5,40%	3,50%	4,40%	14,90%	13,40%	14,10%	0,00%	0,80%	0,40%
TBMM	Sayı (Kişi)	21	22	43	24	11	35	8	7	15
	Cinsiyet %	11,40%	11,10%	11,20%	<b>21,10%</b>	<b>7,70%</b>	<b>13,70%</b>	7,80%	5,40%	6,50%
Ordu	Sayı (Kişi)	21	52	73	17	42	59	10	11	21
	Cinsiyet %	<b>11,40%</b>	<b>26,10%</b>	<b>19,00%</b>	<b>14,90%</b>	<b>29,60%</b>	<b>23,00%</b>	9,80%	8,50%	9,10%
Yargı	Sayı (Kişi)	4	4	8	15	8	23	8	7	15
	Cinsiyet %	2,20%	2,00%	2,10%	13,20%	5,60%	9,00%	7,80%	5,40%	6,50%
Polis	Sayı (Kişi)	5	4	9	24	35	59	29	26	55
	Cinsiyet %	2,70%	2,00%	2,30%	<b>21,10%</b>	<b>24,60%</b>	<b>23,00%</b>	<b>28,40%</b>	<b>20,00%</b>	<b>23,70%</b>
MİT	Sayı (Kişi)	1	2	3	1	9	10	10	17	27
	Cinsiyet %	0,50%	1,00%	0,80%	0,90%	6,30%	3,90%	9,80%	13,10%	11,60%
Üniversiteler	Sayı (Kişi)	2	2	4	4	3	7	4	3	7
	Cinsiyet %	1,10%	1,00%	1,00%	3,50%	2,10%	2,70%	3,90%	2,30%	3,00%
Muhalefet partileri	Sayı (Kişi)	1	4	5	1	5	6	2	8	10
	Cinsiyet %	0,50%	2,00%	1,30%	0,90%	3,50%	2,30%	2,00%	6,20%	4,30%
Medya	Sayı (Kişi)				0	1	1	3	3	6
	Cinsiyet %				0,00%	0,70%	0,40%	2,90%	2,30%	2,60%
STK'lar	Sayı (Kişi)	1	1	2	7	3	10	5	12	17
	Cinsiyet %	0,50%	0,50%	0,50%	6,10%	2,10%	3,90%	4,90%	9,20%	7,30%

**Tablo 15: (Devamı)**

Kategori		1. Seçenek		Toplam	2. Seçenek		Toplam	3. Seçenek		Toplam
		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek	
Diyanet İşleri Başkanlığı	Sayı (Kişi)	1	0	1	4	2	6	9	14	23
	Cinsiyet %	0,50%	0,00%	0,30%	3,50%	1,40%	2,30%	8,80%	10,80%	9,90%
Trabzon Belediyesi	Sayı (Kişi)	1	0	1	0	1	1	14	18	32
	Cinsiyet %	0,50%	0,00%	0,30%	0,00%	0,70%	0,40%	13,70%	13,80%	13,80%
Hiçbiri	Sayı (Kişi)	60	33	93						
	Cinsiyet %	<b>32,40%</b>	<b>16,60%</b>	<b>24,20%</b>						
Diğer	Sayı (Kişi)	0	1	1	0	3	3	0	3	3
	Cinsiyet %	0,00%	0,50%	0,30%	0,00%	2,10%	1,20%	0,00%	2,30%	1,30%
Toplam	Sayı (Kişi)	185	199	384	114	142	256	102	130	232
	Cinsiyet %	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%	100,00%
Pearson Chi-Square				0,012	Pearson Chi-Square		0,001	Pearson Chi-Square		0,516

Görüldüğü üzere, silahlı kuvvetler Trabzon’da gençlerin en çok güvendikleri kurum değildir, katılımcılar en çok Cumhurbaşkanlığı’na güvendiklerini ifade etmişlerdir. Bu değişimin en önemli nedenlerinden biri katılımcı gençlerin hayatlarında yaşamış oldukları en önemli siyasal travmanın yakın bir zamanda gerçekleşmiş olmasıdır. 15 Temmuz 2016’da gerçekleştirilen darbe girişimi gençlerin orduya olan güvenini sarsmıştır. Bu durum aynı zamanda darbenin hedefinde olan Cumhurbaşkanı’na olan güvenin de artmasına neden olmuştur. Ancak yine de polis teşkilatı ile birlikte silahlı kuvvetlerin ikinci sırada yer aldığı görülmektedir. Türkiye’de yapılan diğer araştırmalara göre de gençlerin orduya olan güvenlerinin 2005 yılından günümüze kadar düştüğü, polis teşkilatına olan güvenin ise yükseldiği görülmektedir (Bayhan, 2013: 148-149). Trabzon’daki gençlerin güvendikleri kurumlara bakıldığında, sonuçların söz konusu tespiti destekler nitelikte olduğunu söylemek mümkündür. Medya, muhalefet partileri, üniversiteler ve sivil toplum kuruluşları ise en az güven duyulan kurumlardır. Üniversitelere duyulan güvensizlik, gençlerin eğitimi önemli bir sorun alanı görmeleriyle örtüşmektedir. Muhalefet partilerine olan güvensizlik ise, gençlerin mevcut siyasal aktörlere olan güvensizliği ile açıklanabilir.

**Tablo 16: Ulusal ve Bölgesel Düzeydeki En Önemli İlk Üç Sorun Alanı**

	1. Seçenek		2. Seçenek		3. Seçenek	
	Sayı (Kişi)	Geçerli %	Sayı (Kişi)	Geçerli %	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Türkiye Ekonomisi	65	17,00%				
Karadeniz Ekonomisi/Turizm	19	5,00%	3	0,80%		
Yolsuzluk/rüşvet/İltimas	57	14,90%	11	3,00%	1	0,30%
Sivil Anayasa	3	0,80%	1	0,30%		
Ülkenin bölünme tehlikesi	43	11,20%	15	4,10%		
Eğitim	<b>87</b>	<b>22,70%</b>	61	16,60%	5	1,40%
Adaletsizlik	57	14,90%	<b>88</b>	<b>24,00%</b>	28	7,80%
Kadın hakları	13	3,40%	34	9,30%	23	6,40%
Terör	20	5,20%	81	22,10%	65	18,20%
Hak ve Özgürlükler	4	1,00%	14	3,80%	24	6,70%
İşsizlik	11	2,90%	34	9,30%	<b>75</b>	<b>20,90%</b>
Yoksulluk			11	3,00%	28	7,80%
Dış güçlerin müdahalesi/oyunları	1	0,30%	11	3,00%	42	11,70%
Şike	1	0,30%	2	0,50%	66	18,40%
Diğer	2	0,50%	1	0,30%	1	0,30%
Toplam	383	100,00%	367	100,00%	358	100,00%

Trabzonlu gençlere ulusal ve bölgesel düzeyde en önemli gördükleri üç sorun alanı da sorulmuştur. Yanıt verenlerin %22,7'si ilk sırada eğitim alanında sorun olduğunu belirtmişlerdir (%17'si Türkiye ekonomisi demiştir). Soruya yanıt verenlerin %24'ü ikinci sırada adaletsizliği ulusal ve bölgesel bir sorun olarak görmektedir (Bunu %22,1 oranıyla terör takip etmektedir). Yanıt verenlerin %20,9'u işsizliği üçüncü sırada önemli bir sorun olarak gördüğünü ifade etmiştir (Bunu %18,4 oranıyla şike takip etmektedir). Eğitim, adaletsizlik ve işsizlik Trabzonlu gençlerin sorun olarak gördükleri alanlardır<sup>26</sup>. Konya ilindeki Selçuk Üniversitesi'nde üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen saha çalışmasında gençlerin sırasıyla terör (%28,2), işsizlik (%22,6) ve eğitim (%22,3)'i Türkiye'nin en önemli ilk üç sorunu olarak belirledikleri görülmektedir (Alptekin, 2012: 112). İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı tarafından (1999: 86-90) 1999 yılında Türkiye'de birçok ilde gerçekleştirilen *Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında* başlıklı saha araştırmasında gençlerin en önemli sorunu işsizlik olarak belirledikleri görülmektedir. İşsizliği ikinci sırada eğitim yetersizliği ve üçüncü sırada terör izlemektedir. Gençler sorunların çözümü için de meclis, hükümet, cumhurbaşkanı ve partiler gibi demokratik

<sup>26</sup> Ulusal ve bölgesel ilk üç sorunun sıralaması cinsiyete göre farklılık göstermektedir. Kadın katılımcıların %29,7'si ilk sırada eğitimi, %25,8'i ikinci sırada adaletsizliği, üçüncü sırada ise %25,4 oranıyla işsizliği en önemli sorunlar olarak seçmişlerdir. Erkek katılımcıların %18,20'si ilk sırada Türkiye ekonomisini ve diğer %18,20'si de yolsuzluk/rüşvet/iltiması, %23,8'i ikinci sırada terörü, üçüncü sırada ise %26,5 oranında şikeyi en önemli ilk üç sorun olarak belirlemiştir. Kadın katılımcıların bir kısmının ikinci (%15,9 oranıyla) ve üçüncü (%10,7 oranıyla) sırada kadın haklarının da ulusal ve bölgesel düzeyde önemli bir sorun olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Çok az sayıda erkek katılımcı (5 ve 4 kişi) bu seçeneği işaretlemiştir. Bu durum erkeklerin yolsuzluk/rüşvet/iltimas ve şike gibi toplumsal ve ekonomik adaletsizliklere ve terör sorununa daha çok önem verdiklerini; genç kadınlarda ise toplumsal cinsiyet eşitliği anlamında bir bilincin oluşmaya başladığını göstermektedir.

siyasal kurumlara güvendiklerini belirtmişlerdir. Çalışmaların genel olarak birbirlerini destekledikleri görülmektedir. Gençlerin en önemli sorun olarak gördükleri eğitim ve işsizlik gençlikle ilişkilendirilebilecek önemli alanlar olarak belirlemektedir.

Sonuç olarak, Trabzon'un gençler için bir toplumsallaşma ve kimlik mekânı olarak belirlediğini söylemek mümkündür. Aynı kenti deneyimleyen ve etkileşimde bulunanlar, kenti ortak kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal sembollerle bezemekte, söz konusu semboller de gençleri yetişkinliğe hazırlamaktadır. Hiçbir zaman tamamlanmayacak bir süreç olan gençliğin inşası bu toplumsallaşma mekânına göre şekillenmektedir. Bu bağlamda gençliği kolektif sorumluluktan muaf, bireysel ihtiyaçlarına yönelmiş ve akranlarıyla boş vakitlerinde hoşça vakit geçiren bir grup olarak nitelendiren katılımcılar için Trabzon, güvenli ancak gençlik aktiviteleri bağlamında kısıtlı imkânlar sunmaktadır. Öte yandan, yakın ilişkilerin kurulduğu Trabzon'da gençlerin tercihleri de genellikle samimiyetin ve güven duygusunun hissedildiği mekânlar ya da aktiviteler yönünde olmaktadır. Böylece gençlerin kentle olan bağı kuvvetlenmekte ve kendilerini kente ait hissedebilmektedirler. Gençlerin yaşam tarzları ve tercihlerinin yerel kültürel özellikler tarafından belirlendiği bir gerçek olmakla birlikte, küresel popüler kültür öğelerinin de kente sızdığı ve yerel ile küresel arasında melez yaşam tarzları geliştirdikleri görülmektedir. Bu yerel olan ile küresel olanın içiçe geçişini gençlerin hayalleri, beklentileri ve endişelerinde görmek de mümkündür. Gençlerin hayalleri ve beklentileri ile paralellik gösteren endişeleri, Türkiye genelindeki gibi sadece neoliberal ekonomik ve toplumsal yapının beklentilerinin (üniversite eğitimi almak, iş sahibi olmak, ev ve araba sahibi olmak, evlenmek gibi) karşılanamamasından ibaret değildir. Gençler aynı zamanda Trabzonspor ve ülkenin geleceği konusunda endişeli olduklarını da belirtmektedirler. Trabzon'a hâkim olan milliyetçi tutumun gençlerin endişelerini şekillendirdiği görülmektedir. Diğer taraftan, gençlerin karşılaştığı sorunlar da diğer kentlerle hem benzerlikler hem de farklılıklar göstermektedir. Taşra özelliği sergileyen Trabzon'da gençlerin toplumsal baskıdan yakındıkları görülmektedir. Metropollerle kıyaslandığında gençlerin, etraflarına korunaklı duvarlar ören Trabzon'da kendilerini güvende hissetmekten memnun oldukları bilinse de, toplumsal baskı öncelikli olarak vurguladıkları önemli sorun alanlarındandır. Bir diğer önemli sorun alanı ise işsizliktir. Tüm bunların yanında gençler için bir aidiyet ve kimlik mekânı haline gelen Trabzon, onlara milliyetçi, geleneksel ve muhafazakâr bir öznellik sunmaktadır. Trabzon'da yaşayan gençlerin sağ eğilimli tutumlara sahip olduklarını söylemek mümkündür. Bu eğilim onların Trabzon'u nasıl deneyimledikleri ile ilişkilidir. Toplumsallaşma mekânları özellikle milliyetçi ve muhafazakâr sembollerle gündelik hayatlarını öylesine sarmaktadır ki tıpkı Trabzonsporlu olmak gibi milliyetçi olmak da gençler için bir kadere dönüşebilmektedir. Ancak gençlerin bu türden siyasal eğilimlerinin diğer Trabzonlulara göre aşırıya kaçmadığını ama metropol kentlerdeki akranlarına göre ise, Trabzon'da yaşayan gençlerin daha milliyetçi olduklarını vurgulamak gerekmektedir. Trabzon'un gençlerin yaşam biçimleri ve kimliklerinin inşasında bu denli etkili olmasının en önemli nedeni bu kentin onu deneyimleyen gençler için bir aidiyet

mekânına dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Bir sonraki bölümde gençlerin Trabzon'u nasıl kendilerine ait kıldıkları üzerinde durulacaktır.

### 3.3. Gençlerin Mekân Aidiyeti

Mekân, onu deneyimleyen aktörlerin ona yüklediği ortak anlamlar çerçevesinde sürekli inşa edilmekte ve aidiyetin önemli bir unsuru haline gelmektedir. Bir kente olan aidiyet o kente dair mekânlarda geçen gündelik pratiklerin gözlemlenmesi ile açıklanabilmektedir. Bir birey kendi hayat hikâyesini, yani varlığını ya da kimliğini inşa ederken bu deneyimlediği mekânlara hâkim olan pratiklerden beslenmektedir. Aslında kimlik ve mekân bilincinin oluşması işte tam da bu gündelik hayata dair anlatıların oluşturulmasına dayanmaktadır (Schick, 2000: 25). Kendilik anlatıları bir mekâna, hatta kültürel bir mekâna aittir, başka bir ifadeyle bir mekânda geçmektedir (Christou, 2006: 32). Bu bölümde Trabzonlu gençlerin anlatılarında vücut bulan bir mekâna, Trabzon'a değinilecektir. Söz konusu anlatılarda doğulan ve yaşanan kentin kültürel, toplumsal, ekonomik, siyasal ve coğrafi özellikleri ile ilişkili bir aitlik oluşturulmaktadır. Trabzon'da gençler kente olan aidiyetlerini bu unsurlar üzerinden inşa etmektedirler. Söz konusu insanın hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreç olduğu da göz ardı edilmemelidir. Kendisini de inşa ettiği bu süreçte gençler, bir yeri söylemsel araçlar ve stratejilerle birlikte “anlamlandırmakta, insanileştirmekte, toplumsallaştırmakta yani mekânsallaştırmaktadır” (Schick, 2000: v). Mekânsallaştırma bir yerin insanlarla birlikte paylaşılarak anlamlandırılması ile gerçekleşmektedir (Tuan, 2001: 138). Dolayısıyla de Certeau (2008)'nin de ifade ettiği gibi gücü elinde bulunduran iktidarın stratejilerinin yanında, birey de geliştirdiği taktiklerle mekânın inşasında aktif role sahiptir. Kenti ya da mekânı deneyimleyen kullanıcılar birlikte bir öykü yazmaktadırlar.

Bu çalışmada kullanılan ankette 5'li likertten oluşan (1: Kesinlikle katılmıyorum, 2: Katılmıyorum, 3: Ne katılıyorum ne katılmıyorum, 4: Katılıyorum ve 5: Kesinlikle katılıyorum) ve Trabzon'da yaşayan gençlerin toplumsal bir mekân olarak birlikte inşa ettikleri Trabzon'a olan aidiyetlerinin ölçüldüğü 20 ifade bulunmaktadır. İfadeler faktör analizi uygulanarak 4 grup altında toplanmıştır. Söz konusu 4 faktörden ilki mekân ve mekândan kaynaklanan “yer kimliği”ne yüklenen anlamı; ikincisi Trabzonspor'a olan aidiyeti; üçüncüsü “içerisi” ve “dışarı” karşıtlığı üzerinden Trabzon'un iç grup olarak nasıl inşa edildiğini; dördüncüsü ise ilçeler bazında mikro aidiyetleri ölçen ifadelerden oluşmaktadır. Söz konusu faktörlere uygulanan tanımlayıcı istatistik ile ankete katılan gençlerin cevaplarının ortalamaları alınmıştır. Test sonucunda birinci faktörün cevaplarının ortalamasının 4'e (3,8978) yakın olduğu gözlemlenmiştir. Bu durumda ankete katılan gençlerin Trabzon'un kendilerine “yer kimliği” sunduğuna “4: Katılıyorum” olarak cevap verdikleri görülmektedir. Yer kimliği kişinin yaşadığı çevreyi kavraması ve bu çevre dolayısıyla kim olduğunu, nereye ait olduğunu tanımlamasını ifade etmektedir (Proshansky, 1978: 157). İkinci faktöre verilen cevapların ortalaması da 4'e (3,6995) yakındır. Öyleyse ankete katılan gençler Trabzonspor aidiyetinin Trabzonluluk inşasını etkilediğine “4: Katılıyorum” demişlerdir. Üçüncü

faktör diğer şehir ve aidiyetlerden Trabzon ve Trabzonluluğun farkını ortaya koymaktadır. Tanımlayıcı istatistik sonucunda ankete katılan gençlerin ortalama cevaplarının 3'e (2,7273) yakın olduğu, dolayısıyla "3: Ne katılıyorum ne katılmıyorum" şeklinde cevapladıkları görülmektedir. Bu sonuca göre, katılımcıların Trabzon'un kültürel anlamda diğer kentlerden farklı olup olmadığı konusunda kararsız oldukları gözlemlenmiştir. Dördüncü faktör ise, Trabzon'un ilçeleri arasındaki rekabetin olup olmadığını ölçmektedir. Tanımlayıcı istatistik sonuçlarına göre, katılımcıların ilçeler arasında bir rekabetin olup olmadığı konusunda kararsız kaldıkları görülmektedir [cevapların ortalaması 3'tür (3,38)].

Buna göre, gençlerin Trabzon'a olan aidiyeti mekâna duyulan bağ ile mekâna yüklenen anlam çerçevesinde şekillenmektedir. Trabzonspor ise, söz konusu aidiyetin önemli bir tamamlayıcı unsurudur. Trabzonspor'a olan aidiyet Trabzonluluğun inşasını da pekiştirmektedir. Bu bölümde Trabzonlu gençlerin yükledikleri ortak anlamlar dolayısıyla Trabzon'u nasıl mekânsallaştırdıkları ve Trabzonspor taraftarlığı aracılığıyla kentle nasıl özdeşleştikleri üzerinde durulacaktır. Söz konusu iki tema üzerine inşa edilen bu bölümde, öncelikle Trabzon'un bir "yuva" olarak nasıl kurgulandığından, ayrılış ve dönüş anlatılarının "dışarı"yı nasıl inşa ettiğinden, mahalle, coğrafi ve kültürel özelliklerin aidiyeti pekiştirici yönünden ve kentin mitselleştirilmesinden bahsedilecektir. Daha sonra ise, kent futbolunun kısa tarihine, Trabzonspor'un kuruluşuyla elde ettiği başarılarından taraftarlarına yaşattığı travma yıllarına nasıl geçildiğine, gençlerin gündelik hayatı içerisinde Trabzonspor'un ne kadar yer edindiğine ve şehir milliyetçiliğinin kulüp üzerinden nasıl pekiştirildiğine yer verilecektir.

### **3.3.1. Gençlerin Toplumsal Mekânı: Trabzon**

Yaşadığım şehir, doğup büyüdüğüm yer, buralıyım yani. Ben Trabzonluyum. Bu şehirde artılar olsun, eksiler olsun, yaşadığım çok güzel şeyler olsun, kötü şeyler olsun, ama ben buralıyım. Dünyanın öbür ucuna da gitsem, orda para da kazansam ben Trabzonluyum (K22, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Tarihsel süreç içerisinde Trabzon, farklı etnik kimliklere mekân olmuş olsa da tüm bu farklılıkların, Trabzonluluk adı altında yoğunlaşmalarının etkisiyle aslında ne kadar da benzer oldukları görülmektedir (Emiroğlu, 2010: 99). Söz konusu farklılıklar cinsiyet farklılıkları ile de birleşerek hep birlikte bir aidiyet inşa etmektedir: Adı, her ne kadar eril özellikler sergiliyormuş gibi görünse de Trabzonluluk olan kent aidiyeti (Üstün, 2010: 361). Yuva olarak imlenen kent, eğer çocukluğun geçtiği bir mekân ise geçmişten izler taşımakta ve bu nedenle anlamlarla yüklenmektedir (Tuan, 2001: 145). Bu şekilde kendilenen kent, öteki kentlerden farklılaşmakta ve kişinin kendisini rahat ve güvende hissettiği bir mekân haline gelmektedir. Kentin mekânsallaştırılması ona kendi anlamlarını katan sakinleri aracılığıyla sembolik anlamda işaretlenmesi ile gerçekleşmektedir (Bilgin, 2013: 130-131). Trabzon da çocukluğundan beri onu deneyimleyen gençler tarafından farklı şekilde anlamlandırılmakta ve bir mekân olarak sürekli

yeniden inşa edilmektedir. Gençlere güvenli duvarlar ören Trabzon bir kent olarak coğrafi sınırları belli fiziksel bir nesne değil, kültür, tarih, inanç, siyaset, değer yargıları ile harmanlanmış canlı bir varlıktır (Schick, 2000: vi).

Bu bölümde katılımcıların anlatılarından yola çıkılarak ve bazı anket sonuçları ile de karşılaştırılarak gençlerin Trabzon'u bir mekân olarak nasıl inşa ettiğine değinilecektir. Bu kapsamda, söz konusu mekân ve mekâna dayalı kimlik inşasının gerçekleşmesini sağlayan aidiyet, mahalle, kültür, tarih gibi unsurlardan da bahsedilecektir. Trabzon kendisini deneyimleyen gençlere yoğun bir içeridelik hissi sağlamaktadır. Bu his onların kendilerini yuva olarak kabul ettikleri bu mekânda güvende hissetmelerine neden olmaktadır. Varlıklarının merkezini oluşturan Trabzon ise, gençler tarafından idealize edilmekte ve mitselleştirilmektedir. Bu durum, tehdit algısı oluştuğunda gençlerin tepkilerinin de yüksek olmasına neden olmaktadır.

### **3.3.1.1. Bir Kentin Yuva Olarak Kurgulanması**

Mekân olarak inşa edilen kent, onu deneyimleyen kullanıcılarına bir kimlik sunmaktadır. Trabzon'da yaşayan gençler tüm farklılıklarına rağmen bu kente ilişkin ortak anlamlar üretmektedirler. Böylece hem gençler mekânı, mekân da onların kimliklerini, toplumsallıklarını inşa etmektedir. Böylece gençlerin Trabzon'u kendilerine ait kıldıkları görülmektedir. Söz konusu aitlik kişinin varlığının farkına varması ile de ilişkilidir. Çünkü mekân ile varlık arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır. İnsan varlığı toplumsal olana bağlı olduğu kadar mekâna da bağlıdır, çünkü toplumsal ilişkilerin gerçekleşmesi bir mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda mekâna yüklenen anlam oldukça önem arz etmektedir, çünkü mekân insanın ona anlam kattığı yerdir (Pickles, 1985: 158). Mekân içinde olunandır, yani yaşanılan, alışılan, tanınan bir yerdir. Bu içeridelik hali de varoluşla alakalıdır (Heidegger, 2004: 90). Kişinin bir mekâna kendisini ait hissetmesi, ona bağlanması, kök salması ve kendisine dünyada güvenli bir nokta bulması insani bir ihtiyaçtır (Relph, 1976: 38). Yaşanılan bu zamanda teknolojinin gelişimine bağlı olarak hareketliliğin artması zaman ve mekân sıkışmasına neden olmakta, zamanın ve mekânın sınırlarının aşılmasını sağlamaktadır. Söz konusu durum güvensizlik hissi yaratmaktadır. Bu nedenle insanlar bir şeye ya da bir mekâna bağlanma ihtiyacı duymaktadırlar (Massey, 2001: 151).

Derinlemesine mülakat katılımcıları “iyi ki Trabzonlu olduklarını”, “bir daha dünyaya gelselerdi yine Trabzonlu olmak isteyeceklerini” belirtmişlerdir. Benzer şekilde ankete katılanların da Trabzonlu olmayı kimliklerinin önemli bir parçası olarak kabul ettikleri görülmektedir. Ankette yer alan “Trabzonlu olmak kimliğimin önemli bir parçasıdır” ifadesine cevap verenlerin %54,8'i ifadeye “kesinlikle katıldığını” belirtirken, %19,1'i “katıldığını” ifade etmiştir (Toplamda %73,9)<sup>27</sup>. Söz konusu oran, gençlerin kimlik tanımlarında Trabzonluluğu önemli bir yere koyduklarını

<sup>27</sup> Katılımcıların %15,3'ü Trabzonlu olmayı kimliğinin bir parçası olarak görmemektedir.

göstermektedir. Bu kimlik inşası ise bir mekân olarak ortak anlamlarla inşa ettikleri Trabzon'a olan aidiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Trabzon'un kendilerine ait bir mekân olduğunu bilmek, çoğu katılımcının içini rahatlatan ve kendisini güvende hissetmesini sağlayan bir duygudur. Bacherlard (2013: 27-28) söz konusu duyguyu, mekânın mutlu olunan, sahiplenilen, başkalarına karşı savunulan, övülen yani sevilen bir yer olması anlamında, "yer sevgisi" (topophilia) kavramı ile açıklamaktadır.

Beni Trabzon'a bağlayan şey kader, burada doğdum bir kere. Eskiden şöyle bir şey şöyle bir tweet atmıştım: Hani Allah'ım sana çok şükür Türkiye'de doğmuşum. Müslüman bir ülke kökeni olan bir ülke. Türk'üz yani. Türk olmak benim için hep gurur olmuştur. Yani ne mutlu Türküm sözünü içten söyleyenlerden biriyim. Ve hep şey derdim, böyle iyi ki de Trabzon'da doğmuşum derdim. En azından hani bir buraya dışardan gelmek var, bir de buradan dışarıya gitmek var. Buradan dışarıya gitmek daha iyi. En azından burası sana ait bunu bilirsin (K22, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Bence Trabzon herkesin yaşaması gereken bir yer. Mutlaka yani ben Trabzonsuz bir hayat düşünemiyorum hani. Türkiye'nin neresi olursa olsun bu kadar özgüvenli bir şehir zaten yok. Herkesin mi bir özgüveni olur, herkeste görüyorum ben onu. Ben Trabzonluyum deyince çok farklı oluyor, sanki dünyanın merkezinde yaşıyormuşsun gibi (K10, kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi).

Dünya'nın neresinde yaşanırsa yaşansın Trabzon'un varlığını bilmek bile katılımcılara göre yeterlidir. Söz konusu duygunun bir dışı vurumu olarak da sloganlaşan "Bize her yer Trabzon" metaforu sınırları belli olan bir mekânı aşabilme (ya da özgürleşebilme) hayalidir (Sevinç, 2014: 155). Ancak bu aşma aynı zamanda o mekânı peşinde götürmeyi de içermektedir. Katılımcıların anlatılarına göre Trabzon "hayattır", "yaşamın" ta kendisidir. Doğdukları, büyüdükları ve yaşadıkları yer olan Trabzon onlar için özel bir yerdir. Bu anlamıyla Trabzon, katılımcıların ifadesiyle bir "evdir". İnsanın ilk evreni olan ev dünyadaki korunaklı bir köşeyi imlemektedir (Bachelard, 2013: 34, 37). Varoluşunun temelini oluşturan bir mekân olarak ev, bireyler ve gruplar için korunaklı bir "merkez" ve kimlik sağlamaktadır (Relph, 1976: 41; Dovey, 1985: 36-40). Ev kişinin kendisi olabildiği tanıdık, bildik bir mekândır (Cresswell, 2008: 24). Ayağında ayakkabısı olmadan sokaklarında yürümekten gocunmayacağını söyleyen K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) Trabzon'un evi olduğunu aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

26 senelik 27 senelik hayatımın tamamını gözden geçirdiğimde Trabzon bir ev, bir ev kadar küçük. Trabzon'un her sokağı, o sokakta görmüş olduğun her insan bir akraban. Kendini güvende hissetmen noktasında bu kadar rahat, bu kadar böyle elin cebinde dolaşabileceğin başka bir şehir daha yok... (Küçükken) Avni Aker'e maça gidiyorsun, tanınmana şey yapmana gerek yok. Herhangi bir kişi "abi beni önüne alsana" dediğinde o sana "ne münasebet ne diyorsun" falan demiyor. "Tabii oğlum herhalde yani küçüksün turnikeye sığarsın, gel tabii ki." Çünkü insanlar senin gözünde "aa işte yabancı mı, zarar verir mi sana, vermez mi?" şeklinde düşünebileceğim bir insan topluluğu yok.

Katılımcıların kendilerini evlerinde hissettikleri yerdir Trabzon, çünkü oradaki herkes bir yabancı değil, kendisinden bir parçadır. Dolayısıyla bu kişilerden zarar gelmesi mümkün değildir. Bu anlamıyla Trabzon, metropol kentlerden ayrılmaktadır. Metropol kentte yabancılarla olan



mesafe oldukça azdır ve gündelik rutin içerisinde çok fazla sayıda yabancı ile karşılaşma olasılığı bulunmaktadır (Bauman, 2015: 78-79). Üstelik Trabzon metropol kentlere hâkim olan para ekonomisinin tam anlamıyla yerleşmediği, güvene dayalı ilişkilerin kurulduğu bir mekândır<sup>28</sup>. Metropol dışından üniversite okumak için İstanbul'a gelen öğrencilerle gerçekleştirilen saha araştırmasında Deniz, (2014: 220-221) bu metropol kente hakim olan "daha fazla para kazanma" davranışının gençler tarafından "kazıklanma" olarak yorumlandığından ve bu nedenle güven eşiklerinin düştüğünden bahsetmektedir. Hâlbuki güvene dayalı ilişkilerin varlığı kente olan aidiyeti pekiştirmektedir. K34 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi)'ün de yukarıdaki anlatıyı desteklediği gibi, Trabzon'un sadece bir yeri değil, her yeri ev gibidir. Herkesin birbirini çok iyi tanıdığı, her bir köşesini avuçlarının içi gibi bildikleri bir mekândır, Trabzon. Düzenli olarak karşılaşılın insanlar artık birbirlerine tanıdık gelmektedir. Gündelik rutin içerisinde gerçekleşen bu karşılaşmalar ise, güçlü bir mekân duygusu yaratmaktadır (Seamon, 1979: 56-57). Yakınlık, benzerlik ve tanınırlık mekâna kök salmayı sağlamaktadır (Relph, 1976: 37).

Ben Trabzon'a geldikçe yani kendimi rahat hissediyorum. Çünkü herkese ulaşabileceğimi hissediyorum. Akçaabat'ta sadece halam var. Allah razı olsun o çok yardımcı oluyor bize. Onu da çok seviyorum. Bu tarafa geldikçe burada yine halam, teyzem, dayım herkes böyle bir noktada olduğu için, yani elimin altında gibi rahat hissediyorum. Herkese ulaşabileceğim. Burada rahat hissediyorum. Erdoğan'da güzel oluyor. Çarşıya yakın, akrabalarımın yakın güzel oluyor (K32, kadın, 16,5 yaş, lise öğrencisi).

Akrabalarının oturduğu mahalleden (Erdoğan) Akçaabat'a taşınan K32, kendisini Akçaabat'ta değil Trabzon merkezde iken daha güvende ve rahat hissettiğini belirtmektedir. Çünkü güvenebileceği tüm akrabaları Erdoğan'da yaşamaktadır ve her an onlara ulaşabilme hissi kendisini güvende hissetmesini sağlamaktadır. Trabzon akrabadır, sevilen insanların olduğu yerdir. Öyleyse mekân toplumsal ilişkilerin bir ürünüdür denebilir. Mekân bireylerin etkileşimlerinin, karşılaşmaların gerçekleştiği yerdir (Massey, 2001: 120). Trabzon, katılımcıların toplumsal ilişkilerinin parçası olan kişilerle anılarını biriktirdiği bir mekândır. Dolayısıyla yabancılaşma çekmedikleri bir yerdir. Çünkü birlikte vakit geçirilen arkadaşlar, akrabalar ile onlarla biriktirilen hatıralar mekâna ilişkin cemaat duygusunun güçlenmesini sağlamaktadır (Hummon, 1992: 257).

İnanır mısınız gidiyoruz Kemeraltı'nın oraya, Kumsal pastanesinin oraya. Oradan yürüyerek Kemeraltı'ndan aşağı gidiyoruz. Dükkânlar kapatmış oluyor ama biz beraber olduğumuz için, bir de oraları bildiğimiz için hiç böyle sıkıntı yok. Eğleniyoruz, sohbet ediyoruz, gülüyoruz, gidiyoruz. Ama şimdi turist bir adam geldi, oraya geçerken ne kadar şey yapıp gidebilir. Dükkânlar zaten kapalı adam ne hissedecek. Ama biz yıllardır burada olduğumuz için bizim için hoş bir şey oluyor. Elimize bir şey alıp yiye yiye gidiyoruz (K20, kadın, 18 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Boztepe Trabzon'un en gezilesi, en görülesi, akla ilk gelen alanıdır. Aynı zamanda benim mahallem de Yenicuma olması hasebiyle çocukluğumun geçtiği yerd. Yani ben birazcık evimden uzaklaşmaya kalksam yukarı doğru direkt Boztepe'ye geliyordum. Yani

<sup>28</sup> Kemeraltı'nda esnaf kültürünün hâkim olduğundan daha önce bahsedilmişti. Bu mekânda bulunan dükkânlarda çalışan katılımcılar, müşterilerinin yüksek fiyatlarla aldatılmadıklarından bahsetmişlerdir.

çocukluğumdan gelen bir bağım da var. Bu şöyle bir şey, senin burada yeni tanıştığım birisi direkt sana Boztepe'ye gidelim der. Bu yeni tanıştığım kişiyle Boztepe'ye giderken ona doğduğun evi gösterirsin. Yani öyle bir aidiyet. Dolayısıyla Boztepe bir numaradır o konuda. Şehri görürsün, ayaklarının altındadır. Mesela Hıdırellez olduğu zaman köyde olmadığımızda o bütün annem, yengelerim onlarla beraber yürüme bizi toparlardılar, çullar işte ekmekler şeyler, bizi Boztepe'deki piknik alanına götürürdüler. Ve köyü orada yaşadık bu sefer (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Yukarıdaki anlatılarda katılımcılar hatıralarını biriktirdiği bir mekândan bahsetmektedir. İlk anlatıcı için Kemeraltı, sadece kendisi ve arkadaşlarına anlamlı gelen bir yerdir. Kemeraltı'na yabancı olan birisi oradan geçmekten zevk almayacaktır. Ancak K20 ve arkadaşları da başka bir şehirde Kemeraltı gibi bir yer bulamayacaktır. İkinci anlatıcı ise, çocukluğunun mekânı olan Boztepe ile geçmişi arasında bir köprü kurmaktadır. Nostaljik bir sevgi duyduğu Yenicuma ve Boztepe onun Trabzon'da bulunmaktan zevk aldığı en önemli mekânlardan biridir. Katılımcıların belleklerinin cisimleştiği ve bedenleri aracılığıyla da deneyimledikleri söz konusu mekânları unutmaları mümkün değildir (Urry, 1999: 41). Çünkü bu yerler oralarda yaşananlar, anılar, umutlar, değerler ve korkular ile anlam kazanarak mekâna dönüşmektedirler (Schick, 2000: 40). Söz konusu hatıralar “Ben/Biz” olan katılımcıları “bura” olarak imledikleri yere bağlamaktadır (Urry, 1999: 17). Sadece hatıralar ve o hatıralara sahip kişiler bir mekâna yerleşmemiştir, mekânlar da hatırlananlar ve unutulanlar sayesinde insanın içine yerleşmiştir (Bachelard, 2013: 30). Geçmişe dönüp orada izler aranmasının sebebi de kendilik ve kimlik duygusu ile alakalıdır (Tuan, 2001: 186). Mekân sayesinde hafızada canlı kalan hatıralar nedeniyle “Ben” her zaman kendisini ait hissettiği bu mekânlarda dolanma arzusu duymaktadır (Aslanoğlu, 2000: 226). Çünkü “Ben” arkadaşları, akrabaları, ataları, yetenekleri ve bilgisi gibi sahip olduklarından ibarettir. Bu sahip oldukları da geçmişle ilişki kurmasını sağlamaktadır (Tuan, 2001: 187). Bu nedenle de sahip olduklarının mekânına geri dönmeye çalışır.

Trabzon'dan uzun süreler ayrı kalmamış olan derinlemesine mülakat katılımcıları için Trabzon bir nevi katedir. Önceden ulvi anlamlar yüklediği Trabzon'un katederden ibaret olduğunu K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

On sene öncesinde sordular mı “tabii ki Trabzonlular, Trabzonlu olmak ayrıcalıktır, Trabzon bambaşkadır, Türkiye'de Trabzon gibisi var mı, işte Trabzonlular işte şöyle yapmıştır, böyle yapmıştır, işte bilim adamı çıkarmıştır, sanatçı çıkarmıştır, asker çıkarmıştır, polis çıkarmıştır.” İşte bunları çok aşırı şekilde yani anlatmak isterdim. Yani karşımdaki insanı Trabzon'un bir numara olduğuna ikna etmek isterdim. Daha yaşım küçükken. Şuan sadece evet ben Trabzonluyum, çünkü bu bir gerçek. Ben 26 yıldır burada yaşıyorum. Görmüş olduğum birçok şeyi burada gördüm, yaşadım. Ve buranın kültüründen beslendim. Ve dolayısıyla gidip de farklı bir şey söylemem dikkat çekmek için yapılmış olan sahte bir söylem olur yani. Doğrusu bu, Trabzon.

Yukarıdaki anlatıda katılımcının kenti deneyimleyen başkalarıyla birlikte oluşturduğu ortak anlamın zamanla kendisi için değiştiği görülmektedir. Çünkü insan ve mekân arasındaki etkileşim insanın hayat döngüsü boyunca devam etmektedir ve yaşam ilerledikçe diğer tüm durumlarda

olduğu gibi insanın yaşadığı mekânla ilgili düşünceleri, duyguları, değerleri, hatıraları ve tutumları da zaman içinde değişmektedir (Proshansky, 1978: 156). K1 de aldığı doktora eğitiminin sosyal çevresini değiştirdiğinden ve buna bağlı olarak Trabzon’la kurduğu duygu yüklü ilişkinin coşkusunun eskiye nazaran değiştiğinden bahsetmektedir. Bu değişimin sonunda Trabzonlu olmak onun için bir lütuf ya da ayrıcalık olmaktan çıkmıştır. Trabzon onun için kaderden ibarettir, tıpkı Trabzonspor’un çoğu katılımcı için bir yazgı olması gibi. Trabzon, K1 için gerçek hayattır. Çocukluğunun geçtiği bu mekân geçmişten izler taşımaktadır, gündelik hayatının geçtiği yerdir, anlamlarla yüküdür (Tuan, 2001: 145). Çocukluğundan beri deneyimlediği bu mekân onun kimliğinin oluşumuna katkı sağlayan unsurların bulunduğu yerdir. Bu nedenle onun için Trabzon bir aidiyeti imlemektedir. Diğer taraftan, ona göre bu aidiyet gerçekliğin kabulünü gerektirmektedir. Gerçeklik Trabzon’dur.

Trabzon bir kaderdir, ancak bu kader bir zaman sonra aşk olarak tanımlanmaktadır. K2 (erkek, 24 yaş, A101 çalışanı) bir arkadaşı ile birlikte Trabzon’a duyduğu aşka dair arabesk-rap bir şarkı yapmış ve YouTube kanalı aracılığıyla şarkıya çektiği klipin geniş kitlelere ulaşmasını sağlamıştır. İki ayrı beste ve iki ayrı klip bulunmaktadır. Söz konusu videolar defalarca izlenmiş ve videoların altına yapılan yorumlarla birlikte analiz edilmiştir. Videolarda, kullanılan formlar ve atkılarla Trabzonspor vurgusu ön plandadır. Çünkü bordo-mavi renkler aynı zamanda Trabzon’u simgelemektedir. Dolayısıyla Trabzon’a yönelik olan aşkı pekiştiren unsurlardan biri Trabzonspor’dur. Videoların altına yapılan yorumlarda da yine aynı vurguya rastlandığı görülmektedir. İlk videoda mekân olarak daha çok sahil, ikinci videoda ise stadyum kullanılmaktadır. Sosyal medya kanallarının kullanılması ile Trabzon sınırlarının aşıldığı ve diğer illerdeki ya da ülkelerdeki gurbette yaşayan Trabzonlularla da iletişim kurulabildiği görülmektedir. 2014 yılında yayınlanan Aşk-ı Trabzon 2<sup>29</sup> videosunun altına yorum yapan gurbetçilerden biri bu şarkıyı her dinlediğinde Trabzon’daki akrabalarını hatırladığını ve Trabzon’a büyük özlem duyduğunu belirtmektedir.

(...) Trabzon’umu anlatayım, sesini kes de kulak ver. Aşk dedun mi orda dur da, bordo mavi sevgidir (...) Avni Aker dedin mi kulaklarda bordo mavi. Bir kor ateş yanar da kalbimin ortasında. Tek kazılı bir tarih vardır, 1967. Trabzonspor mu? İşte o zaman kalp durur. Bütün şehir tek bir yürek, tek bir sesle yankılanır. Şimdi diyorum bordoyu, siz de deyin maviyi, oynayın da kolbastiyi, coşturun bu sevdai. Gir koluma dolaşalım, Beşirli’den başlayarak. Ayasofya, Yenimahalle, Faroz’a doğru gel benümle. Yorulduysan laz kizi Ganita’da oturalum. Bir bakış at bana Trabzon’u sallayayım. Vazgeçilmez bir cümledir “Bize her yer Trabzon.” Boş laflara gerek yok, bu şehir aşkı Trabzon’da buldu (...) Habura neresidir? Habura Trabzon’dur. Oynayın ha uşaklar, bizim oyun kolbastidir. Coşturun Trabzon’i oynayın kolbastiyi. Geri dur laz kizi, yıkar geçirir bizi (Aşk-ı Trabzon 2) (...)

Alıntının başında Trabzon’a sahiplik belirten iyelik eki eklenmiştir. Benim “Trabzon’um” ifadesi sahipliğin yanında (mülkiyet sahipliği ile karıştırılmamalıdır) anlatıcı ile Trabzon arasındaki

<sup>29</sup> Videoyu izlemek için bakınız: URL, “Aşk-ı Trabzon 2”, <https://www.youtube.com/watch?v=eBdgUyx4dRQ> (10.01.2018).

bağlantıyı ifade etmektedir. Bu ifadede kullanılan iyelik eki “Ben” ve “Sen”in başka mekânlara ait olduklarını göstermektedir (Cresswell, 2008: 1). Burada kendileme söz konusudur. İnsanlar bir yerle psikolojik, toplumsal ve kültürel bağlar kurduğunda o yeri kendisinin kılmakta ve anlamlandırmaktadır (Werner vd., 1985: 5). Kişilerin bir sokağa, mahalleye ya da kente sahip olması elbette mümkün değildir, ancak kendilerinden bir şeyler katmaları mümkündür. Böylece o yeri kendileyen bireyler aynı zamanda ortak bir kimlik de inşa etmektedirler (Göregenli, 2010: 124). Öte yandan, şarkı sözlerine bakıldığında Trabzonspor’a duyulan aşkla Trabzon’a duyulan aşkın iç içe geçtiği görülmektedir. Trabzon’un her semti sevmeye değerdir ve Laz kızı ile yaşanan aşk ise ancak bu şehirde bir anlam ifade etmektedir. Karadenizli olmaktan ötürü Laz kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Hatta videoların altına yorum yapan izleyicilerden birinin rumuzu ise laz61’dir. Trabzon’da Laz bulunmadığı derinlemesine mülakat katılımcıları tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Trabzon, Lazların yaşadığı bir coğrafya değildir, ancak Trabzonlu olmak aynı zamanda Karadenizli olmaktır. Farklı etnik, dini ve kültürel grupların ortak kimliği olan Karadenizlilik popüler kültür ve medya aracılığıyla Laz kimliği altında tektipleştirilmektedir (Taşkın, 2018: 19). Trabzon’da Laz olmadığını bilen Trabzonlular, bir popüler kültür ürünü olan arabesk-rap aracılığıyla söz konusu söylemin yeniden üretilmesine katkı sunmaktadır. Bununla birlikte, Trabzon’a, Trabzonspor’a ve Laz kızına olan aşkı coşkulu bir şekilde yaşamak kolbastı metaforu ile anlatılmaya çalışılmaktadır. Kolbastı oldukça hareketli, yöreye özgü bir folklorik oyundur. Trabzon’a duyulan bu sevgi gençlerin kenti terk etmelerini de engellemektedir. Çünkü gençler kök saldıkları bu mekânda kendilerini içeride hissetmekte, dolayısıyla dışarıya çıkma konusunda tedirgin olmaktadır.

### 3.3.1.2. İçerisi ve Dışarısının İnşası

Günümüz toplumunda hareketlilik bir gereklilik halini almıştır. Teknolojik gelişmelere bağlı olarak zaman ve mekânla olan bağlar kopmuş ve gençler doğdukları yerlerin sınırlarını aşmanın yollarını bulabilmişlerdir. İstanbul gibi metropol kentlere özgü bir davranış olan bu hareketlilik hali gençlerin özellikle iş, eğitim ve eğlence maksadıyla mekân değiştirmek istemelerine neden olmaktadır. Söz konusu durumun bir başka nedeni ise, metropol kentte gençlerin kendi çıkarlarını ülke çıkarlarından daha önemli görmeleridir (Yaraman, 2003: 96-98). Hâlbuki daha önce de ifade edildiği gibi, Trabzon’daki gençlerde ülke çıkarları bireysel ve ailevi (hatta bazı durumlarda dini) çıkarların üzerindedir. Trabzon’da yaşayan gençler bu kentten başka bir yerde yaşayabileceklerini söylemişlerdir, ancak metropol kentteki gençlerden daha farklı saiklerle, bir tercih olarak değil bir zorunluluk olarak yapabileceklerini ifade etmişlerdir. Zorunlu olarak yapılan bu ayrılışın ise muhakkak bir dönüşü olduğunu da kabul etmektedirler. Metropol kentte yerleşiklik hali tercih edilmezken, Trabzon’da gençler yerleşikliği daha güvenilir bulmaktadır.

**Tablo 17: Trabzon'dan Başka Yerde Yaşama**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Evet, düşünürüm	275	70,30%
Hayır, düşünmem	116	29,70%
Toplam	391	100,00%

Çalışma kapsamında uygulanan anketteki ilgili soruya cevap verenlerin %70,3'ü Trabzon'dan başka bir yerde yaşamayı düşündüğünü, %29,7'si ise düşünmediğini ifade etmiştir. Görüldüğü üzere katılımcıların çok azı (derinlemesine mülakatta 6 kişi, ankette katılımcıların %29,7'si) direkt olarak Trabzon'dan başka bir yerde asla yaşayamayacağını söylemiştir. Derinlemesine mülakat katılımcıları bu durumun nedeni olarak Trabzon'daki doğal güzelliği başka bir yerde bulamamayı ve aileleri ile arkadaşlarından uzak kalmaktan korkuyor olmayı göstermektedirler. Katılımcılar için (özellikle 15-18 yaş arası) aile, kendilerini Trabzon'a bağlayan önemli unsurlardan biridir. Trabzon'dan başka bir yerde yaşamayı düşünmeyen anket katılımcılarının %46,2'si ise, Trabzon'da kendisini rahat hissettiği; %16'sı Trabzon'un doğal güzelliklerini, havasını, suyunu başka bir yerde bulamayacağını düşündüğü için başka bir yerde yaşamak istemediğini söylemiştir.

**Tablo 18: Trabzon'dan Başka Bir Yerde Yaşamama Nedeni**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Trabzon'un bana sunduğu imkânları oldukça yeterli buluyorum	16	15,10%
Trabzon'da kendimi rahat hissediyorum	49	46,20%
Trabzon şivesi ile birlikte kültürel değerlerimi istediğim gibi yaşayabiliyorum	12	11,30%
Trabzon'un doğal güzelliklerini, havasını, suyunu başka bir yerde bulamam	17	16,00%
Diğer	12	11,30%
Toplam	106	100,00%

Görüldüğü üzere Trabzonlu gençler akrabalık bağlarının hâkim olduğu (yakınlık/tanımlılık) Trabzon'da kendilerini yabancı hissetmedikleri ve Trabzon'un doğal güzellikleri nedeniyle Trabzon'u terk etmek istememelerinin nedenini Trabzonspor'a bağlamaktadır, çünkü Trabzon Trabzonspor renklerine bürünüp tüm şehirle tek beden olduğu yerdir.

Mekân, gündelik hayat deneyimlerinin gerçekleştiği bir yerdir. Söz konusu deneyim, insanların doğdukları, yaşadıkları ve büyüdüğü mekâna yönelik bir bilinç geliştirmelerini sağlamaktadır. Bu bilinç sayesinde mekâna bağlılık gerçekleşmekte ve mekân bireyin ta kendisi olabilmektedir (Relph, 1976: 43). K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) kendisinin Trabzon olduğunu, onunla bütünleştiğini dolayısıyla Trabzon'dan başka bir yerde yaşayamayacağını ve her fırsatta okuduğu üniversitenin şehrinden Trabzon'a gelmeye çalıştığını şu sözlerle ifade etmektedir:

Bazen diyorum fanusla hava alacağım kamaşla koklayacağım. Ne alakası var aslında değil mi? Bir fark yok ama işte öyle bir psikoloji öyle çökmüş ya. Ben değilim, Trabzon içimde benim. Ben, ben değilim yani. Kendi benliğimi yaşayamıyorum. Samsunlu olsaydım veya hatta Ankaralı olsaydım belki de özgürce her yerde yaşardım derdim, ama Trabzon beni almış kapatmış kendine. Demiş ki sen bensin. Ben istediğim zaman yaşarsın dışarda. İstemezsem yaşayamazsın.

K30 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) başka bir şehirde yaşayamayacağını alışkanlıklarından vazgeçememesine bağlamaktadır:

En ufak şey, ekmek var ya ekmek. Bildiğiniz ekmek o kadar farklı ki. Ankara'da yediğim ekmek böyle sünger gibi. Böyle yapıyor poğaçaya kadar küçük kalıyor. Bir de Trabzon ekmeğini yapıyor. Ya ben su içtim Ankara'da. Suyu bozdu beni. Midemin ağrısından ölüyorum. Havası bile değişik geliyor. Sürekli burnum kanamaya başladı (...) Çok farklı yani. Alışmışız Trabzon'un havasına, suyuna yani. Trabzon'da duymuş musundur? Meşhur karalahana derler. Ankara'ya git onun karalahanasıyla Trabzon'unki bir değil. Yani onu bile arıyorum. Trabzon'daki yaşantıyı başka yerde bulmamız, vardır maalesef ama yüzde yüz bulamayız.

Bedensel hareketlerinin rutininin dışına çıkmak katılımcıları rahatsız etmektedir. Trabzon'da alışık oldukları ve rutinleşen jestler katılımcıların mekânla olan ilişkilerini kuvvetlendirmektedir. Daha yumuşak bir ekmek değil de daha sert ve kıtır bir ekmeği yemeğe alışık olmak gibi bedensel hareketin istemsizce edindiği alışkanlıklar, öznenin kendisini tanıdık bir yer ile özdeşleşmesini sağlamaktadır. Böylece kişi bildiği hareketlerin mekânına bağlanmakta ve kendisini ona ait hissetmektedir (Seamon, 1979: 41-49). Yukarıdaki anlatıda da katılımcı Trabzon'da edindiği alışkanlıklardan uzaklaşmaktan korkmaktadır.

Trabzon'dan başka bir yerde yaşamayı düşünen katılımcılar ise, uzun süreli değil aksine kısa süreli bir ayrılıştan bahsetmektedirler. İnönü Üniversitesi öğrencilerine uygulanan ankette de gençlerin %61'inin yurt dışına ancak geri dönmek kaydıyla çıkabileceklerini ifade ettikleri görülmektedir (Bayhan, 2013: 146). Bu Trabzon'da yaşayan gençler için ülke içindeki diğer şehirlere gitme konusunda da aynıdır. Başka yerleri keşfetmek, gezmek ya da üniversite okumak için Trabzon'dan ayrılacaklarını ama söz konusu etkinliği sona erdirince geri döneceklerini söylemişlerdir. Kendi kentlerinin dışında (bu yurt dışı da olabilir) geçici süreli de olsa yaşamak gençler nezdinde özgürlük olarak nitelendirilmektedir. Eğitim bahanesi ile şehir değiştirmek bu anlamda araçsallaştırılmaktadır. Gençlerin yer değiştirme isteklerinin başında ise gezmek, başka yerleri tanımak ve bir macera yaşamak gelmektedir (Lüküslü, 2014: 172-173). Trabzon'u evi olarak gören K8 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi) Trabzon'dan gezmek için çıkmayı, kopmak olarak değil, evinden sıkıldığında dışarı çıkıp geri gelmek olarak tanımlamaktadır. Trabzon'dan ayrılmayı oldukça güç bulan K20 (kadın, 18 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor) üniversiteyi başka bir şehirde okumanın ona bir takım deneyimler kazandıracığını, böylece gelecekte tek başına hareket edebileceği kabiliyetlere sahip olabileceğini düşünmektedir. K6 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) de benzer şeyler söylemektedir:

Yani bu şeye bağılı birazcık da, Trabzon dışında yaşamaktan kasıt benim için biraz daha tek başıma yaşayabilme yani. Bir şeyleri tek başıma görebilme, tek başıma bir şeye tepki verebilme, ailesiz yaşama (...) Yani ben eskiden bu duruma hep soğuk bakardım. Benim arkadaşlarım burada, sevdiklerim burada, yani benim hayatım burada bir kere yani. Ama şöyle bir durum var, ilerleyen yaşımı bakılacak olursa. Bir yuva kurma babında düşünürsek olabilecek bir şey bu yani.

Derinlemesine mülakat katılımcılarının Trabzon'dan ayrılmalarına neden olabilecek bir başka ihtimal ise, Trabzon'da iş bulamamaktır. İyi bir iş imkânı çıkarsa mecburen Trabzon dışında bir şehirde ikamet edebileceklerini söyleyen katılımcılar, gittikleri yerde Trabzon'daymış gibi yaşamayı tercih edeceklerini (Trabzon'a özgü kültürel birikimlerini orada da yaşatarak) ve emekli olduktan sonra da geri döneceklerini söylemişlerdir. Turizm okuyan abisiyle ortak iş yapmayı planlayan K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) bu durumu şu sözleler ifade etmektedir:

Yani büyük ihtimal Akdeniz tarafına filan gitmeyi düşünüyorum. Trabzon'un iş gücü geleceği yok. Çünkü genel bir araştırma yaptım, Trabzon'da hiç geleceği yok bu işin (kuaförlük). En azından dönüyorum, kafamı bir kaldırıyorum, çevreme bakıyorum, her yerde kuaför var, her yerde (...) Yani sadece demiyorum ki ben bu işi öğreneyim de küçük bir mahallede berber olayım. Yani kendimi geçindireyim demiyorum. Diyorum ki bu işi okay yapıyoruz, en zirvesine çıkmayı düşünüyorum. Şuanda gittim bayağı yer gezdim yani. Türkiye'de bayağı yer gezdim, dolaştım. Aklıma yatan işte bu Ege tarafları falan, Akdeniz tarafları falan oldu (...) Çıktım, gittim, çalıştım, baktım işim de çok güzel gidiyor daha dönmem diye düşünüyorum (...) Ha şöyle olur, işte emekli oluruz falan filan gelirim. Burada gelir dururum. Yatarım köyümde.

Katılımcılar eğer Trabzon dışında yaşamak zorunda kalırlarsa iş imkânı olan İstanbul, Ankara, İzmir gibi şehirlerin yanında Ege ve Akdeniz gibi turistik bölgelere gidebileceklerini ifade etmişlerdir. Türkiye genelinde gerçekleştirilen bir çalışmada da benzer şekilde üniversiteli gençlerin %55,6'sının Marmara ve Ege bölgesinde çalışmak istedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcıların %29,4'ü ise, İstanbul'da yaşamak ve çalışmak istediğini belirtmiştir ("Doğduğum Yere Dönmek mi, Asla!" (20.04.2003), <http://www.milliyet.com.tr/2003/04/20/guncel/gun04.html>). K6 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) da diğer katılımcılar gibi gidebileceği yerleri aşağıda sıralamaktadır:

Yani mesela neresi olabilir, kulaktan dolma bir kere Eskişehir olabilir, İzmir, Antalya gibi bir yerler benim için çok uçuk diyebileceğim yerler olabilir. O şehirler güzeldir diye bahsediliyor. İstanbul mega kent orada geçim sıkıntısı, yani kendi evimde kalmazsam yani teyzem halam var. Kendi evimde kalmadığım sürece yani geçim sıkıntısı pek de yaşamam yani. Mesela başka neresi olabilir? Daha çok Karadeniz bölgesinde olabilecek Doğu Karadeniz'de Rize, Samsun gibi yerlerde veyahut da arkadaşlarla birlikte ortak mesela eğer arkadaşlarla birlikte ortak bir yerde kalmış olsaydık onlarla gitmeyi düşünüyordum ben neresi olursa. Gümüşhane mesela hepimizin aklına gelmiştir.

Yukarıdaki anlatıda iş ve eğitim imkânı olan büyük şehirlerin yanında diğer Karadeniz illeri de sayılmıştır. Bu durum, gençlerin kültürel anlamda Trabzon'dan tam anlamıyla kopmak istememeleri ile açıklanabilir. Trabzon'dan yapılan kısa ayrılışlar ise, özlemle sonuçlanmakta, her tatil dönüşlerinde katılımcılar neredeyse toprağı öpecek gibi olduklarını belirtmektedirler. Dönüş kimi katılımcılar için daha kısa sürede kimileri için ise daha uzun sürede gerçekleşecek olsa da

yuvaya dönüş her durumda elzem görülmektedir. Çünkü insan her zaman bir an önce huzura kavuşmak için bu özel alanına, yuvasına dönmek istemektedir (de Certeau ve Giard, 2015: 175; Göregenli, 2010: 123; Bachelard, 2013: 132).

Yani Trabzon'dan gitmek demek bu şehri arkada bırakıp bir yandan gitmek demek. Hani hep dersin bir ay sonra geleceğim. Gittiğin şehirde bir ay sonra gelmek elverişli mi diye düşünüyorsun. Yani eğer aileden bir insan kopabiliyorsa bence gidebilir. Ama kopamıyorsa kalması daha iyi olur. Çünkü nereye gideceksen oraya ayak uydurmak zorundasın ve bu senin yaşayış biçimin olacak (...) Yani ben gezmeye çok düşkün bir insanımdır, gezmeye nasıl diyeyim eğlenmeye düşkün bir insanımdır. Gezip tozup geleyim. Yani vatanım demiş ya kuşu bir kafese koymuşlar orası sanki kafes gibi geliyor insana. Eğlencen, işin bitiyor, sonra evine dönmek istiyorsun. Ben o tarz düşünüyorum. Yani bu şehirden gitmeyi. Gezeyim tozayım işimi halledeyim, her şeyim bitsin, ben yine buraya dönüp geleyim (K19, kadın, 19 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Trabzon'dan her ayrı kalış bir özlemdir. Gezip kafa dağıtmak için İstanbul'a giden ve bir yılını orada geçiren K36 (kadın, 21 yaş, kuaför çırağı) özlemini aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

İşte İstanbul hep diyorlar ya yaşanacak yer değil, gezilecek yer diye. Galiba öyle. Çünkü bir sene kaldım ama burayı çok özledim. Geldiğimde hani mesela Uzungöl'e gitmezdik, Sümela'ya gitmezdik. Geldiğimde hemen oralara koştuk. Memleket özlemi başka evet. Tuhaf yani. Gittim orda İstanbul'dasın gez yani, ama öyle olmadı. Burayı çok özledim. Ailemi de çok aradım. Ailemsiz gitmişim tabi. İlk defa uçakla kendi başıma gitmişim. Çok güzel bir sene geçirmişim ama burayı çok özledim.

Trabzon'a duyulan hasreti "mübarek toprakları" görmek için umreye gitmenin hasretini çekmeye benzeten K29 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) da Sakarya'dan Trabzon'a doğru olan eve dönüş yolunda duyduğu heyecanı aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

Otobüste geliyoruz. Allah'ım sabah olsa diyorum. Samsuna geldim bir nebze içim rahatladı ama tam rahatlamıyor için. Şoförümüz de mesela bizim Beşikdüzü Trabzonluymuş. Abla diyor Samsun'u görüyorum sanki Trabzon'a ayak basmış gibi. Yok abi dedim. Sen öyle olabilirsin, ben Trabzonluym Trabzon'da olmadan sevinmiyorum. Giresun, Beşikdüzü'nü de Trabzon'dan saymıyorum açıkçası. Böyle gidiyorsun gidiyorsun, böyle bir şey, Akçaabat'ı görüyorsun, şurana (kalbini işaret ediyor) bir öküz oturmuş oluyor. O kalkıyor. Böyle bir nefes alıyorsun. Trabzon çok çok farklı bir yer.

Görüldüğü üzere, kente dair oluşturulan anlatılar aslında bir yolculuk anlatısıdır da. Bu anları, bir yerden bir yere, bir zamandan başka bir zamana gidilirken oluşturulmaktadır. Çünkü anlatının oluşabilmesi harekete bağlıdır (de Certeau, 2008: 214-215). Mekânlar arasındaki mesafelerde yapılan yolculuk onları birbirine bağlamakta ya da birbirinden ayırmaktadır (Tuan, 2001: 12). Trabzon'dan gitmek demek dışarıya gitmek demektir. Trabzon'da bulunmak ise içeride olmaktadır. Bu anlamıyla Trabzon gençler nezdinde bir merkez olarak inşa edilmektedir ve yolculuklar hep bu merkezden uzağa doğru yapılmaktadır (Seamon, 1979: 73). İnsan geziye çıktıktan sonra eve dönmeyi arzulamaktadır. Söz konusu arzu da "bura"nın inşasına bağlıdır (Schick, 2000: 23). "Bura"ya dönebilmek için dışsallaştırılmış bir "Ora"ya ihtiyaç duyulmaktadır. Yani benliğin oluşumu "Ora"dan çıkıp "Bura"ya dönmekle tamamlanmaktadır (Bachelard, 2013: 257).



Anlatılarında katılımcılar dışarı ve içeri arasında keskin bir ayrıma işaret etmektedirler. Trabzon'dan başka bir yerden bahsederken "dışarıda", "dışarı" kelimeleri kullanılmaktadır. Hatta Trabzonlu olmayan birisinden "yabancı" diye bahsedilmektedir. Mekânla ilişkili olarak kendilik (kim olduğu) ve ötekiliğe (kim olmadığı) dair anlatılan hikâyeler birbirinden ayrılamaz iki önemli inşadır (Schick, 2000: 19). Toplumsal imgeleri de bulunan mekân bireylere "Biz" duygusunu hissettirmektedir (Relph, 1976: 57). Biz (kendilik) ve Onlar (ötekilik) arasındaki ayrım Bura ve Ora arasındaki ayrımı da getirmektedir (Schick, 2000: 21). Katılımcılar içeri ve dışarı arasındaki ayrımından bahsederken Trabzon'un ailevi ve manevi değerlere önem veren bir yer olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Trabzon sakin ve güvenilir bir yer iken, dışarı çok farklı tehlikelerle karşılaşma olasılığının olduğu bir yerdir. Dolayısıyla dışarıda, yani orada bulunan kişiler de tekin kişiler değildir. Bu türden bir iç grup ve dış grup arasındaki mesafenin anlamı kişilerarası yakınlık ve mekânsal uzaklık ile belirlenmektedir. Örneğin aynı mekânı deneyimleyen mahalle sakinleri hem birbirlerini yakından tanımakta hem de coğrafi anlamda da birbirlerine yakın olarak konumlanmaktadırlar (Tuan, 2001: 50). Böylece evde olma duygusunun hissedildiği bu mekân dolayısıyla tanıdık ile yabancı, içeri ile dışarı arasındaki ayrım yapılabilmektedir. İçeri güvenli bir ortam sunarken, dışarı her zaman tehlikeli olarak imlenmektedir (Göregenli, 2010: 119). İçeride hissi Trabzonlu gençlerin kente olan aidiyetlerini kuvvetlendirmektedir. Katılımcıların içeri olarak tanımladıkları bir başka mekân ise, yaşadıkları ya da en azından çocukluklarının geçtiği mahalleleridir.

### 3.3.1.3. Özel ile Kamusalın Arasında Bir Geçiş Yeri: Mahalle

Ev, çalışma ofisi gibi iç mekânların genellikle kimlik yerleri olarak tanımlandıkları görülmektedir. Ancak bir kahvehane, çay ocağı, kafe, dernek, sokak ve mahalle gibi kamusal özel alanlar da benliği yansıtan birçok işaretle sahip olduklarından kimlik yerleri olarak inşa edilebilmektedirler (Bilgin, 2013: 99; Dovey, 1985: 36). Mahalle bu anlamıyla gençler için önemli bir toplumsallaşma mekânı olabilmektedir. Yaşanılan mahalle gençlerin kimlikleri üzerinde pekiştirici bir etkiye sahiptir. Mahalledeki arkadaşlar ve rol model alınan büyüklerin rolü gençlerin kimliklenmeleri üzerinde oldukça etkilidir. Örneğin, Türkiye gençliğinin kimliğini ve ötekini nasıl inşa ettiğinin araştırıldığı *Bizliğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme* başlıklı çalışmada mahalle arkadaşlarının gençlerin siyasi görüşlerini etkilediği sonucuna varılmıştır. Mahallenin demografik, etnik, sosyal ya da ideolojik özelliklerine referansla gençlerin kimlik oluşumlarının gerçekleştiği görülmüştür (Uyan Semerci vd., 2017: 139-140). Diğer taraftan, kendilenen mahalle ya da sokak, komşularla kurulan yakın temasla birlikte birey için korunaklı bir mekâna dönüşmektedir (Bachelard, 2013: 35). Bu anlamıyla mahalle, hızlı bir dönüşüm geçiren kent içerisinde bireylerin güvenlik ve aidiyet gibi varoluşsal ihtiyaçlarını karşılayan bir mekân olarak belirlemektedir. Kentin kültürel, ekonomik, toplumsal ve siyasal dönüşümüne bağlı olarak geleneksel mahallenin de çözülmeye başlamasına rağmen, mahallenin

özellikle metropol dışı kentlerde hala ortak bir kültürün oluşumunda etkin olduğu görülmektedir (Özbek Eren, 2017: 12-14).

Bu çalışmada katılımcılar Trabzon'dan sonra kendilerini en çok ait hissettikleri yer olarak mahallelerini söylemişlerdir. Çünkü mahalleleri onların hatıralarını biriktirdikleri, büyüdüğü ve kimliklerini inşa ettikleri yerdir. Ancak metropol kentlerde olduğu gibi Trabzon şehir merkezinde bulunan söz konusu mahalleler etnik, dinsel ya da sınıfsal açıdan damgalanmamışlardır ve içe kapanmaya neden olmamaktadır. Bu nedenle Trabzonlu gençler tarafından mahalle aidiyeti rahatlıkla dile getirilebilmektedir. Doğdukları bu yerde uzun yıllar yaşamak, katılımcıların mahallelerine olan bağlılıklarını kuvvetlendirmektedir. Mahalle değişse de orayla kurulan ilişkinin sürekliliği mekâna dönüşen bu yeri ayrı kılmaktadır (Relph, 1976: 31). Bununla birlikte, "Mahallecilik" Trabzon'da hâkim bir örgütlenme biçimidir. Böylece kentin o bireysel hareket etme ve yalnızlaşma duygusu Trabzon'da çok fazla hissedilmemektedir. Diğer mahalleler ile girilen rekabet ise, içerde dayanışmayı sağlamlaştırmaktadır (Sevinç, 2014: 100). Hem ilkokulunu hem de lisesini yaşadığı Ayasofya'da okuyan K7 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) mahallesine duyduğu sevgiyi "benim Türkiye'm mahallemizdi, yani sokağımızdı" sözleriyle ifade etmekte, mahallesini hayatının merkezine koymaktadır. Merkezde bulunan eski mahallelerin tehlikeli olduğuna vurgu yapan gençler, kendi mahallelerini diğerlerinden ayırmaktadırlar. Kaşüstü'nde yaşayan K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) daha önce çok kısa süre ikamet ettiği Arafılboyu hakkında şunları söylemektedir:

Arafılboyu çok böyle nasıl diyeyim, genç nesli çok iyi değil. Hiç iyi değil. Mahallede top oynarken birinin burnu kanasın, biri gelir vurur, biri bıçakla gelir. Her gün bir kavga. Arafılboyu'nu o yüzden sevmiyorum. Çok kötü bir mahalle. Zaten Trabzon'un en eski mahallelerinden Çömlekçi, Arafılboyu işte Faroz falan gibi mahalleleri. Oralar da çok kötü yerler.

Buna göre, girilmekten çekinilen ya da bulunmaktan memnun olunan mahalleler bulunmaktadır. Aslında bir "bura" ve "ora" yaratılmaktadır. Belli bir toplumsal çevrenin üyesi olmak anlamına gelen mahalleye olan aitlik, içerisi olarak inşa edilirken, diğer mahalleler de dışarı olarak işaretlenmektedir (Mayol, 2015: 73-74). Kendilenen mahalle yuvada olma hissine sebep olmaktadır. Böylesi kamusal ama özel anlamlarla yüklü mekânlar içerisi ile dışarı arasındaki ayrımı belirginleştirmektedir. İçerisi güvenli bir ortam sunarken, dışarı her zaman tehlikelidir (Göregenli, 2010: 119). Varlığın kaynağını oluşturan söz konusu mahalle ya da sokakta komşularla kurulan temas orayı deneyimleyen kişiye korunaklı bir mekân sunmaktadır (Bachelard, 2013: 35). Kendi mahallelerinin de tehlikeli olmasına rağmen orada kendilerini güvende, rahat ve mutlu hisseden bazı katılımcılar diğer mahallelere girmeye çekineceklerini, çok az bir kısmı da zaten tehlikelere alışık oldukları için diğer mahallelerde de sorun yaşamayacaklarını söylemişlerdir. Katılımcılar Arafılboyu, Faroz, Yenicuma, Yenimahalle, Erdoğan, Fatih, Ayasofya arasındaki farklara değinerek, mahallelerin tehlikeli ve korunaklı yönlerine vurgu yapmaktadırlar. K29 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) da Arafılboyu'nun tehlikeli olduğunu söylemektedir:

Şöyle söyleyeyim: Trabzon'da doğmuş büyümüşsen şayet, Trabzon'un iyi ya da kotu yönünü biliyorsan şayet, bilindik yerleri çok iyi. Ama misal veriyorum Arafılboyu denilen bir yer var, çok kötü mahallelerden bir tanesidir. Bu tarz bir yerde tek başına bulunduğunuz takdirde orada her türlü insan var, iyisi var, kötüsü var, içkilisi var, hapçısı var. Bu tarz bir ortamda bulunmak bence korkutucu bir şey. Ama Meydan olsun, Kemeraltı tarzı bir yer olsun, daha Kalkınma tarzı bir yer olsun, merkezde olsun tereddütsüz insanlar sana sahip çıkar.

Kendi mahallelerinin “serserileri” kendilerine korkunç değil, aksine güvenilir gelmektedir. Bu güven hissi özellikle kadın katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Kadın katılımcıların korunma karşılığında, mahallenin kamusal denetimini erkeklere bıraktıkları görülmektedir. Burada Deniz Kandiyoti'nin kullandığı ataerkil pazarlık kavramının geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Ataerkil pazarlık, kadınlara uyum ve direnme gibi belli stratejiler geliştirme imkânı sunmakta, böylece kadınlar ataerkil düzen içerisinde güvence ve itibar elde edebilmektedirler. Tıpkı erkek çocuk sahibi olan bir gelinin ileride kayınvalide olma statüsünü garantileyebilmek için gelinlerin ailedeki aşağı konumunu normalleştirmesinde olduğu gibi (Kandiyoti, 2013: 119-145), Trabzon'da genç kadınlar “namus”larını koruyabilmelerinin garantisi olarak, mahallelerinin kamusal güvenliğini, özgürlük alanlarının daralmasına rağmen, erkeklere bırakmaktadırlar. K20 (kadın, 18 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor) mahallesinde uzun yıllardır yaşadıkları için herkesin abilerini ve ailesini tanıdığını, dolayısıyla kimsenin kendisine zarar vermeyeceğini, aksine onu koruyacağını dile getirmiştir. K30 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) da “Trabzon'u çok seviyorum. İnsanlarını çok seviyorum. Çünkü nerede oturuyorsun? Erdoğdu'da mı oturuyorsun? Başına bir şey geldiği zaman Erdoğdu senin arkadadır. Trabzon'un bu güzellikleri de var” sözleriyle K20'yi desteklemektedir. Eskiden Erdoğdu'da yaşayan ve orayı özlemle hatırlayan K34 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi) eski mahallesinin bir kadın için oldukça güvenli olduğunu belirtmiştir:

Ben mesela Erdoğdu'yu çok seviyordum. Yani hala daha severim. Çünkü gerçekten önce demiştim ya bir kız geçer, bacımdır o durumlar orda hala var. Ve böyle şeydir nasıl desem gençleri falan şuan ki gibi değiller, daha olgunlaşmışlardır. Yani orda yaşayanlar, ona göre davranıp hareket ederler. Arafılboyu nasıl desem böyle kavgacı tipler falan öle oluyor. Faroz da böyle bana şey geliyor, Faroz'dan geçince hani onlarda böyle pusuya yatmış bir sessizlik vardır. Hani bir şey olursa hemen çıkarlar meydana. Ama hani böyle normal bir şeydeki gibi kimse yoktur sokakta, hani boş gibidir ama bir olay olsa hemen onlar koşar. Öyle. Eeee Boztepe Boztepe şu an siteleştiği için hani önceki şey yok. Boztepeyi tanımlayamıyorum yani. Eeee Erdoğdu, Arafılboyu daha çok mahalle. Hala yıkılmadığı için daha çok mahalle ortamı oluyor. Yenimahalle mesela öyle. Beşirli de böyle doktor kesiminin, öğretmen kesiminin olduğu, mesela benim kapı komşum tanımıyorum merhabalığımız bile yok hani öyle bir kesimin birbirinden kopuk olduğu bir yer gibi geliyor. Ama mahalle duygusu Erdoğdu'da, Arafılboyu'nda, Yenimahalle'de, Faroz'da bunlarda var. Hala yaşıyor bence.

Katılımcılar, tüm tehlikelerine ve gençlerin kötü alışkanlıklara sahip olmalarına rağmen doğdukları mahalleleri çok sevdiklerini, oradaki sosyal ilişkilerin daha samimi olduğunu söylemişlerdir. Çocukken etrafındaki küfreden ve sigara kullanan arkadaşları sayesinde bu tür alışkanlıkların kötü olduğunu öğrendiğini belirten K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) ilk arkadaşlıklarını yaşadığı mahalleden aşağıdaki sözlerle bahsetmektedir:

Mahalle şöyle bir mahalle. Eskiden çok olaylıymış, mesela mahallenin kendine özgü karakolu varmış. Ama o karakol sonradan kapatılmış. Böyle serseri kavramı çok fazla var. Böyle yürürken karşınıza balıcı çıkabilir. Böyle bir mahallede yaşıyoruz ama onun dışında mahallemizde şöyle bir şey var, komşuluk ilişkileri çok üst safhada. Hani kapıdan çıkıp bir yere gidiyorsan on kişi sana balkondan “nereye gidiyorsun?” diye seslenebilir. Yazın kadınların oturup el işi yaptığı sokakların olduğu bir mahalle. Halen daha çocukların top oynadığı, hani o betonlaşmış ilişkilerin olmadığı bir mahalle. Bu yönlerini seviyorum. Bir ruhu var. Benim sitelerde oturan çok fazla arkadaşım var. İşte Beşirli’de, Çamlık’ta. Gidiyorum ruh yokmuş gibi geliyor bana. Benim mahallem öyle değil. Yani ruhu olan bir mahalle. Çok hoşuma gidiyor. Hani öyle yazın kapıya çıkıp çekirdek çitlayacağın bir mahalle.

Mahallesinin bir ruhu olduğundan sadece K22 bahsetmemektedir.

Ben kendimi bildim bileli biz Boztepe mahallesinde oturuyoruz. O sadece mahalle semtinde, yukarıdaki Boztepe (sitelerin olduğu) ile hiç alakamız bile yok. Ben mahallemden vazgeçmem diye düşünüyorum. Hani onlar ile beraber büyüdük. Bazen komşularımız geliyor, anlatıyorlar bize sen elimde büyümüştün. Annen bir yere gittiği zaman seni bize bırakırdı. Hani derler ya akrabadan daha çok komşudur diye, biz onlar ile beraber büyüdük (...) Mahalleden yana sıkıntım hiç bir zaman olmadı. Dediğim gibi aile gibi yaklaşmışlardı bize. Hala öyleyiz. Yani 41 evler apartmanı diye geçer gerçekten o 41 kişi bizim ailemiz oldu yani. Tek bir kişi aile diyemeyiz, yani 41 tane ailemiz var diyebiliriz. Aile açısından orda, çocukluğumuz o mahallede geçti. Top oynardık, ip atlardık. Yani bazen öyle olurdu ki mahalle taşandı, taşın üstünde piknik yapardık. O derece bir şeyimiz olurdu, ortamımız olurdu, dostluk olurdu, ilişkiler olurdu (K19, kadın, 19 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Benim yaşadığım mahalle bence böyle insani ilişkilerin çok çok güzel olduğu bir yer. Hani en azından böyle sitelerde böyle çoğu komşu komşuyu tanımaz. Bizim mahalle öyle değil. Benim mahallenin marketine geldiniz en basiti sorsanız X’in evi nerededir, mutlaka söylerler. Yani herkes birbirini tanıyor diyelim. Mesela annem yok mu evde, hiç sorun değil hani komşularımız, hatta akrabalarından bile daha samimiyiz onlarla, git onda otur, yemeğini ye, onda kal hiç bir problem yok (K21, kadın, 22 yaş, üniversite öğrencisi).

Yukarıdaki anlatıda K19 ve K21 mahallesinden evinin bir uzantısı şeklinde bahsetmektedir. Mayol mahalleyi özel alan (ev/içerisi/bilinen) ile kamusal alan (kentsel alan/dışarı/bilinmeyen) arasında bir geçiş çizgisi, bir eşik olarak tanımlamaktadır. Eviyle kurduğu yakın ilişkiye bağlı olarak kişi evinin bulunduğu mahalleyle de bir bağ kurmakta, onu anlamlı kılmakta ve mekânsallaştırmaktadır. Bu nedenle mahalle neredeyse evin bir uzantısı gibidir. Mahalle kişiyi kamusal alana hazırlayan yerdir, çünkü mahrem ile anonim olan arasındadır. Bu nedenle mahalleyi de kişi kendisine mal etmektedir (Mayol, 2015: 34-37). Mayol’un mahalleyi eşik olarak tanımlaması, Goffman’ın sahne arkası ile vitrin bölgesini birbirine bağlayan koridor kavramını anımsatmaktadır. Aktörün sahneye çıkmadan önce rolüne uygun kostümlerini giydiği ve kendisi olabildiği bir sahne arkası bulunmaktadır. Sahne arkası bir ev, özel alandır. Bu arka bölgeyi sahneye (kamusal alan olarak kabul edilebilir) bağlayan ve izleyicinin görüş açısına girmeyen bir de koridor bulunmaktadır. Mahalle işte sahne arkası ile sahneyi birbirine bağlayan koridor görevi görmektedir. Sahne arkasına hiçbir seyirci izinsiz giremezken, koridorda başkalarıyla karşılaşma ihtimali yüksektir. Mahrem alanın bir uzantısı olan mahalleye aktör evdeki kıyafetleri ile çıkabilirken, mahallenin sınırlarını aştığında ise kostümünü değiştirmek zorundadır (Goffman, 2014b: 112-113, 125). Mahallenin özel alanın uzantısı olduğunun hissedilmesini sağlayan şey de tıpkı mahalle gibi ne anonim ne de mahrem olan komşularla kurulan yakın ilişkidir (Mayol, 2015:

36). Katılımcılar da mahallelerinden bir evmiş gibi bahsederken komşuları ile olan sıcak ilişkilerine vurgu yapmaktadırlar. Komşularla yakınlık ve aşinalığın oluşmasını sağlayan, din ya da etnisite gibi ortaklıklardan ziyade, mahremin uzantısı olan mekânda ikâmet etmenin yakınlığı ve dayanışmadır (Özbek Eren, 2017: 30-32).

Kişinin kendisini rahat ve güvende hissettiği bir yerdir mahallesi. Derinlemesine mülakat katılımcılarının anlatılarına göre, mahalle kültürü gençlerin oldukça hoşuna gitmektedir. Hatta ilerleyen yaşlarında ailesinin daha hijyenik olan sitelere taşınma kararı alması ile birlikte Aydınlikevler, Beşirli, Boztepe gibi yeni yeni kentleşen semtlerde apartmanlara ya da kentsel dönüşüm nedeniyle TOKİ konutlarına taşınmak zorunda kalan gençler eski mahallelerinden özlemle bahsetmekte ve oraları sık sık ziyaret ettiklerini, geri dönmeyi hayal ettiklerini belirtmektedirler (K34, kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi; K31, erkek, 19 yaş, berber çırağı; K13, kadın, 18 yaş, üniversite öğrencisi; K14, erkek, 18 yaş, üniversite öğrencisi).

Diğer taraftan, mahallelerde de dikey yapılaşma başlamıştır. Katılımcılar, gecekonduların yıkılıp yerine apartmanların yapıldığından bahsetmişlerdir. Ayrıca bir iki katla yaptıkları evlerini zamanla kat çıkararak apartmanlaştırdıklarından bahsedenler de vardır. Söz konusu dönüşüm olumsuzlanmaktadır, dayanışmanın hâkim olduğu mahallelerin samimiyetini zedelediği düşünülmektedir (K2, erkek, 24 yaş, A101 çalışanı; K3, erkek, 28 yaş, rap müzik sanatçısı). Çünkü geçmiş her zaman idealize edilmekte ve hatıralarda donmuş bir şekilde canlı tutulmaktadır. Gençler gelecek odaklı yaşasalar da kendi kısa geçmişlerine ve sahip oldukları eşyalara karşı nostaljik bir yakınlık hissetmektedirler (Tuan, 2001: 188). İçerisini inşa eden mahalle aracılığıyla mekân toplumsal olarak algılanmakta ve gençlerin geçmişinde, belleğinde, tarihinde önemli bir yer kaplamaktadır. Böylece mahallenin kullanıcısı olan Trabzonlu gençler söz konusu kamusal mekânı özelleştirerek, onu hem yeniden üretmekte hem de kendisine mal etmektedir (Mayol, 2015: 36-37). Bu nedenle mahalledeki eski yaşantıları ya da eski mahallerini özlemektedirler. Bununla birlikte, bir evden konuta dönüşen apartman daireleri evin sunduğu yuva sıcaklığını hissetmelerini engellemektedir. Yuva insan deneyimlerini ve ilişkilerini barındırmaktadır, bu ilişkilerden ve deneyimlerden uzak olan konut, kullanıcıları açısından hiçbir anlam ifade etmediği için orayla olan bağ da zayıflamaktadır (Dovey, 1985: 34).

Üniversite mahallesi olarak geçen Kalkınma'da oturan katılımcılar ise, mahallelerinin çehresinin değişmesinden memnun değillerdir. Doğma büyüme mahallede yaşayanların dışında hiç tanımadıkları insanların çok sık Kalkınma'ya gelmesi onları rahatsız etmektedir. Farklılıklarla birlikte yaşamak, bireylerin kendilerini güvende hissedememelerine neden olmaktadır. Yapılan çalışmalar, örneğin Avrupa ülkelerinde kendilerini çoğunluk kimliğiyle tanımlayanların azınlıklarla yaşarken güvende olma hissini yitirdiklerini göstermektedir. Benzer durum metropol kente üniversite okumaya giden gençlerde de görülmektedir. Hem etnik farklılıkları hem de gündelik hayatlarında geldikleri yörenin şivesi ile konuşmalarından ötürü gençler metropol sakinleri

tarafından dışlama mekanizmalarına maruz kalmakta ve tehdit unsuru olarak algılanmaktadır (Deniz, 2014: 225-226). Yabancıların varlığı kamusal alanı deneyimleyenler arasında gerginlik yaratmaktadır. Çünkü bir mekânı kendileyen ve orasını kendisine yuva kılan kişiler beklenmedik kişilerin bu mekâna girmelerinden rahatsızlık duymaktadırlar. Bu durum mekânın asıl sahipleri tarafından mahremiyetin sınırlarının aşılması, bir tecavüz olarak nitelendirilmektedir (Seamon, 1979: 81; de Certeau ve Giard, 2015: 177). Kendilenen mekân (ya da kişisel mekân), bireyin başkaları ile arasına mesafe koymayı istediğini göstermekte ve yabancıların oraya girmesi de ancak izne tabi olmaktadır (Aiello ve Thompson, 1980: 113-114). Üniversiteden ötürü Kalkınma'da birçok kafe açılmış ve sokaklarda araba park edecek yer kalmamıştır. Öğrencilerin konut ihtiyacına yönelik apartların da bulunması ile Kalkınma kışın tanınmayan öğrencilerin, yazın da tanınmayan Arapların yaşadığı bir yer haline gelmiştir. Bu değişim Kalkınma sakinlerini oldukça rahatsız etmektedir.

Cocukluğumda çok iyi hatırlıyorum yani, küçüklüğümü de hatırlıyorum yani. Çok sakindi buralar. Ama şimdi son 5 senedir hatta 4-5 senedir yani baya felaket yani. Çok kalabalık. Biz hiç memnun değiliz bu durumdan. Yani ne bileyim Meydan gibi bir yer oldu Kalkınma. Artık kimseler Meydanlara gitmiyor. Herkes Kalkınma'ya geliyor. Eve giderken kırk bin tane şey olabiliyor, kalabalıktan dolayı. Öyle yani çok memnun değiliz (...) Yani hiç güvenli bir mahallemiz değil maalesef. Yani herkesin rahatlıkla gelebilmesi, tabi her cinsten insanın geldiği çok popüler kafelerin oluşu yani (K36, kadın, 21 yaş, kuaför çırağı).

Yabancılarla karşılaşma yukarıda bahsi geçen Trabzon'un eski mahallelerinde de gerçekleşmektedir. Zamanla mahalleden çıkıp daha güvenli sitelerin olduğu semtlere taşınanların yerini ülkenin Doğusundan göç edenlerle birlikte, Afganistan, Suriye, İran gibi ülkelerden gelen mülteciler almıştır. Mahalleden çıkan katılımcılar ise, daha çabuk kentlileşebildiklerini belirtmişlerdir. Mahallenin kırsal özellikler taşıdığını iddia eden K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) mahallesinden çıktığı andan itibaren farklılıklara karşı daha açık olduğunu ve kentli yaşam tarzına daha kolay ayak uydurabildiğini söylemiştir.

Mahalleler erkekler için bir özgürlük alanı iken kadınlar için öyle görünmemektedir. Erkek katılımcılar küçüklükten beri sokaktan dışarı çıkmadıklarını belirtmişlerdir. Erkekliğin öğrenildiği mahallede hâkim olan ve erkekleri özgürleştiren bu kültürü K27 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

Ayasofya şimdi benim doğduğum zamanla şimdi arasında çok fazla fark var. Eskiden böyle hani mahalle mahalle bölünmüştü. Herkes kendi mahallesinin reisi gibiydi. Başka mahalleden çocuklar gelirdi, burası bizim mahallemiz sokmazdık onları içeriye. Geçerken başınız öne eğilecek bu şekilde gideceksiniz (...) Mesela bir bakıma da iyiydi. Şimdi sigara içmek için mahalle aralarını tercih ediyor insanlar. Bu tür insanları sokaklarda barındırmazdık, kovardık, asla gelemezlerdi. Böyleydi. Aslında bir bakıma mahallemize sahip çıkmak.

Yukarıdaki anlatıda görüldüğü üzere, kamusal bir alan olan sokak mahallenin sahibi olan erkeklerindir ve mahalle onların korumasına muhtaçtır. Sokak gibi kamusal alanların Trabzon'da

erkeklerin hâkimiyetinde olmasını Bozok (2016: 414) gündün güne kentteki işsizlik ve yoksulluk oranının artmasına bağlamaktadır. Dolayısıyla kentin kamusalılığı bu “işsiz, umutsuz ve şiddet kullanmaktan kaçınmayan ataerkil erkekler” tarafından kontrol edilmektedir. Toplumsal yapı içerisinde yer alan ve kendi cinsiyet rejimlerini oluşturan aile, okul, devlet, ordu, din gibi kurumların yanında sokak da yer almaktadır. Bu anlamda sokak erkeklerin tahakkümünün yeniden kurgulandığı bir cinsiyet rejimi aygıtına dönüşebilmektedir (Özbay, 2012-13: 186). Kadının kamusal alanın denetiminin dışında tutulması ve evin tam merkezine yerleştirilmesi “cinsiyetlendirilmiş toplumsal iş bölümü”nden kaynaklanmaktadır (Sancar, 2013: 202). Erkek merkezli bu iş bölümüne dayalı cinsiyet rejiminde erkeğin tahakküm alanı da oldukça genişlemektedir (Bourdieu, 2014: 38). Ayrıca mahalleler, eril bir kültürün hâkim olmasının yanında kırsaldaki kültürel ritüellerin de kentte orijinaline en yakın şekilde yaşanabildiği mekânlardır. Hatta bazı kültürel pratiklerin mahallelerde yeniden üretildiği görülmektedir. Söz konusu kültürel pratiklerin de kente olan aidiyeti pekiştirici bir gücü bulunmaktadır. Trabzonlu gençler, Karadeniz’e özgü coğrafi ve kültürel özelliklerin kentle özdeşleşmelerinde etkili olduğundan bahsetmişlerdir.

#### **3.3.1.4. Coğrafya ve Kültürün Trabzon Aidiyeti Üzerindeki Etkisi**

Gençlerin Trabzon’da en çok keyif aldıkları mekânlar yaşam tarzları ve zevklerine göre değişmektedir, çünkü kenti deneyimleyenlerin kullanımına sunulan ve bir erk tarafından planlanmış olan mekânların her biri bireyler tarafından farklı şekillerde anlaşılma ve yorumlanmaktadır. Bundan dolayıdır ki birey söz konusu mekânı yeniden üretmektedir (Deniz ve Kentel, 2016: 752). Kent içerisinde çok fazla deneyimlenen mekân bulunmaktadır ve her bir mekân üzerinde hareket edildiği ve başkaları ile etkileşime girildiğinde ortaya çıkan anlamlar dolayısıyla mekânsallaşmaktadır (de Certeau, 2008: 216-218). Derinlemesine mülakat katılımcıları genellikle denizi ve kenti izleyebilecekleri mekânlardan, sahil ya da Boztepe’den keyif aldıklarını söylemişlerdir. Kimi katılımcı da kentin eski dokusunu yansıtan Kemeraltı, Kunduracılar Caddesi gibi daha samimi, esnaf kültürünün hâkim olduğu mekânları sevdiğini, kimisi de Uzun Sokak gibi daha kalabalık yerlerden hoşlandıklarını belirtmişlerdir. Köyde ve yayla gibi doğanın seyredilebileceği yerlerde vakit geçirmekten keyif alan katılımcılar da bulunmaktadır. Genelde yazlar köyde geçirilmektedir. Köy kente oldukça yakındır ve gün içerisinde dahi köye gidilip gelinebilmektedir. K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) Sümela Manastırı’na gitmeyi doğada bulunmaktan hoşlandığı için sevdiğinden bahsetmektedir:

Çok güzel değil mi ya? Ben ölüyorum oraya. Böyle mesela çok uzak olduğu için böyle hop hadi gidelim olamıyor ama diyelim ki bir plan yapılacak şey piknik ileriki zaman için, yalvartıyorum ne olur Sümela Manastırı’na gidelim. Çok seviyorum. Hani orda bir dağ oymuşlar. Oranın bana çok büyük bir havası varmış gibi geliyor. Dere, yol boyu gidiyorsun o dere şar şar akıyor. Bir bakıyorsun su, bir kafanı kaldırıyor sun etraf yemyeşil. O çok hoşuma gidiyor. Hani oradaki piknik alanları, o dere yanında hani kafanı kaldırıyor sun bir bakıyorsun o Sümela Manastırı.

Orada bulunmaktan çok mutlu oluyorum. Onun dışında bulunmaktan mutlu olduğum işte Beşirli sahili diyebiliriz.

Sahilde denizi izlemek keyif verse de Beşirli ve Ganita sahilinden bahseden gençler ikisi arasında statü farklarından bahsetmişlerdir. Ganita daha önce de değinildiği gibi apaçi gençlerin takıldığı, dolayısıyla bazı katılımcıların (özellikle kadın katılımcılar) gitmeyi tercih etmediği bir yerdir. Burada ötekiler üzerinden de mekânın inşa edildiği görülmektedir. Söz konusu inşa stereotipler oluşturma şeklinde gerçekleşmektedir (Gustafson, 2001: 10). Stereotiplerle tanımlanan mekânların varlığından ötürü yürüyüş esnasında bireylerin bazı mekânlardan geçme ya da bulunmaktan sakınma konusunda özen gösterdikleri görülmektedir (de Certeau, 2008: 202). Bazı katılımcılar benzer şekilde Ganita yerine Beşirli sahilinde bulunmayı yeğlemektedirler.

Burada sahil dendiği zaman pek hoş karşılanmaz. Sevgililer falan oluyor. Sahile gideceğim desem, annem bana kesinlikle izin vermez. Beşirli falan öyle değil ama bu Ganita, oralar biraz bozuk yani açıkçası. Trabzon'un da kötü yanları var tabii ki. Oradan geçmeyeceksin, orası da Ganita. Bir de Zağnos Vadisi. İşte bu yönden biraz kötü oluyor. Çok güzel yerler var, gidemiyorsun. Niye? E tuhaf insanlar gidiyor rahatsız oluyorsun. Ailecek gidiyorsun, biri attı sana laf, e ne oluyor? Bir sıkıntı oluyor bir şey oluyor. O yüzden geri çekiyoruz kendimizi (K20, kadın, 18 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Faroz ise sahil ile iç içe olunan bir başka mekândır. Faroz limanından denize girmek, balıkçı damlarından denizi seyretmek oldukça keyifli bir eylemdir. Trabzonspor tutkunu olan katılımcılar aynı zamanda stadyumdan ve taraftar gruplarıyla belirledikleri toplanma yerlerinden keyif almaktadırlar. Çünkü bu mekânlar kendileri olabildikleri, kendilerine benzeyenlerle buluştukları yerlerdir. Bu çalışma kapsamında uygulanan ankete katılanlar da benzer cevaplar vermişlerdir. Onlar için de Trabzon'un doğası ve Trabzonspor Trabzon'u simgeleyen önemli unsurlardandır.

İnsanlar yaşadıkları mekânı onu temsil eden sembollerle tanımlamaya çalışmaktadırlar. Bir başka ifadeyle, fiziksel özellikleri ile birlikte onu deneyimleyenlerce derin anlamlarla yüklenen mekânsal alanlar aynı zamanda simgeseldirler (Schick, 2000: 7-8). Trabzon dendiğinde katılımcıların akıllarına Trabzonspor ile deniz ve doğa gelmektedir. Onlara göre, Trabzon denizin kokusunu alabilmektedir. Uygulanan ankette “Trabzon denilince aklınıza ilk ne gelir?” sorusuna cevap veren katılımcıların %32'si Trabzonspor, futbol, taraftar grupları, sporun; %21,9'u coğrafi özellikler, doğa ve ikliminin (deniz, yayla, yağmur gibi); %11,7'si kente ve kente özgü karakteristik özelliklerinin (asabi, hırçın, güvenli, milliyetçi, cana yakın olması gibi); %11,2'si yaşam kültürüne özgü özelliklerin (horon, kolbastı, yemek kültürü gibi); %9'u hamsi/balığın; %9'u kente duyduğu sevginin (huzur, sevgi, aile, yaşam, çocukluk gibi); ve %5,2'si de kenti özel kılan mekânların (Sümela Manastırı, Uzungöl, Ayasofya Müzesi, Atatürk Köşkü, Uzun Sokak, Boztepe, Meydan, Faroz gibi) ilk aklına geldiğini belirtmiştir.



**Tablo 19: Trabzon Denilince Akla Gelen İlk Şey**

Kategori	Sayı	Geçerli %
Trabzonspor/spor/futbol/taftar grupları	117	32,00%
Coğrafi özellikler/doğa/iklim	80	21,90%
Yaşam kültürü	41	11,20%
Kentin ve kentlilerin karakteristik özellikleri	43	11,70%
Hamsi/balık	33	9,00%
Kente dair kişisel duygular	33	9,00%
Kent mekânları	19	5,20%
Toplam	366	100,00%

Açık uçlu sorulan söz konusu soruya verilen cevaplarda, katılımcıların Trabzon'u simgeleyen (tanınır kılan) tarihi, kültürel, coğrafi, sportif yerler ve nesnelere bahsettikleri görülmektedir. Mülakatlar esnasında da katılımcıların vurguladığı gibi Trabzon'u Trabzon yapan en önemli özelliklerinden biri Trabzonspor'dur. Trabzonspor kentin görünür ve bilinir olmasını sağlamaktadır. Trabzonspor'un ön plana çıkması daha çok erkek katılımcılardan kaynaklanmaktadır. Kadınlar ile erkekler arasında cevaplar farklılaşmaktadır. Kadınların %30,7'si ilkin coğrafi özellikler/doğa/iklimin aklına geldiğini belirtirken, erkeklerin %48,9'u Trabzon denilince ilk aklına gelenin Trabzonspor/spor/futbol/taftar grupları olduklarını ifade etmiştir. Futbol, erkek egemen bir spordur. Öncelikli olarak erkeklerin oynadığı, izlediği ve taraftarı olduğu bir spor dalı olarak futbol, erkek egemen değerlerin yüceltilmesinde de etkilidir. Futbol dayanıklı, güçlü, genç, saldırgan olmak gibi erkeklere atfedilen değerlerle örtüşmekte ve erkekler arasındaki kardeşlik bağının kuvvetlenmesini sağlamaktadır (Bozok, 2013: 52). Bu nedenle genç erkeklerin futbol ve Trabzonspor'a daha fazla önem atfetmesi olasıdır. Trabzonspor'un mekân aidiyetini artırıcı etkisinden ilerleyen bölümlerde bahsedilecektir. İkinci sırada ise, kentin doğal güzellikleri gelmektedir. Hatta yağmuru, kapalı havası ve "pis dumanı" (kışın yakıt olarak kömür kullanıldığından kentin üstünde bir duman tabakası oluşmaktadır) bile katılımcıların hoşlarına gitmektedir. Hem derinlemesine mülakat hem de ankete katılanlar, aynı zamanda Trabzonluların bazı karakteristik özelliklerinin kentin coğrafi yapısından kaynaklandığını düşünmektedir. Trabzonlular asabi, hırçın, çabuk sinirlenip çabuk sönen, inatçı, kaba, dik kafalı, babacan, tez canlı, aynı zamanda neşeli, dinç, komik ve eğlencelidir. Kimisine göre ise bağınaz, çok konuşan ama hiçbir şey bilmeyendir. Anket katılımcılarının %66,2'si Trabzonluların hırçın ve asabi olduklarına "kesinlikle katılmakta", %22,3'ü ise sadece "katılmakta"dır (Toplamda %88,5). %7,2 katılımcı ise, Trabzonluların hırçın ve asabi olduğunu düşünmemektedir. Katılımcılar tüm bu özelliklerin Karadeniz'in coğrafi yapısından kaynaklandığını düşünmektedirler. Trabzonluluk Karadeniz'in hırçınlığı, rüzgârı, yağmuru, fırtınası, dağları gibi zorlu ve çetin bir coğrafyanın yansımasıdır (Sevinç, 2014: 170-171). Kültür, toplum ve birey mekânın oluşumunda nasıl etkiliyse, mekân da benzer şekilde toplumsal olan üzerine etkilidir (Tuncer Gürkaş ve Barkul, 2012: 2). Diğer taraftan,

anlatılara göre, Trabzonlular iyi niyetlidir, başka yere de gitse kendisini bozmaz, bir insanı kazıklamaya çalışmaz ve misafirperverdirler.

Derinlemesine mülakat katılımcıları Trabzon’u simgeleyen unsurlar arasına tarihi ve turistik yerleri de eklemiştir. Sümela Manastırı, Ayasofya Cami (Müzesi), Atatürk Köşkü ve Uzungöl’ün de önemli derecede Trabzon’u simgelediğini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte, katılımcılar 61, 1961, 1461, 1967 gibi rakamları gündelik hayatlarında çok sık kullandıklarını belirtmişlerdir. 61 kiloda olmak ya da sınavlardan 61 puan almak çoğu zaman olumlanmaktadır. Sosyal medya hesaplarında ya da araba arkası yazınlarında “Hayat bizi 61 kenara”, “6 üstü 1 sevda” gibi yazılarla karşılaşmaktadır.

Kentin yaşam kültürüne özgü kemeçe, horon, kolbastı ve şive gibi simgesel unsurların üzerine de vurgu yapıldığı görülmektedir. Kültürel öğelerin mekânsal varlıkla ilişkisi bulunmaktadır. Varlık mekânları, aynı kültürden insanlarla birlikte deneyimlenen ve ortak sembollerle bezenen mekânlardır (Relph, 1976: 12). Kültür yapay bir düzenin inşa edilmesi ve inşa edilen bu düzene değer atfedilmesidir; uyulması gereken standartların, normların oluşturulmasıdır. Kültürün ürettiği kodlar ve işaretler ise, ancak o kültürün üyelerince anlaşılır olabilmektedir (Bauman, 2015: 160-169). Kültürün sembollerini ve anlamlarını üzerinde taşıyan mekân, o kültüre ait bireylerin yaşam tarzlarını yansıtmaktadır. Söz konusu yaşam tarzı da kültürel grup üyelerinin yaşadıkları mekâna adapte olmalarını sağlamaktadır (Rapoport, 1980: 9). Bu anlamıyla kültürün mekânın inşasında oldukça önemli bir etkisi bulunduğunu söylemek mümkündür. Trabzon, kendisine özgü kültürel pratiklere sahiptir ve bu kültürel pratikleri dolayısıyla onu deneyimleyenler için ortak bir anlam ifade etmektedir. Bu çalışma için Trabzon’a olan aidiyetin bir diğer ölçütünü de yaşam kültürünün gençler tarafından ne kadar korunduğu oluşturmaktadır.

**Tablo 20: “Trabzon’a özgü gelenek, adet, değerler ve inançları öğrenmek ve devam ettirmek benim için önemlidir”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	20	5,10%
Katılmıyorum	44	11,30%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	83	21,20%
Katılıyorum	121	30,90%
Kesinlikle katılıyorum	123	31,50%
Toplam	391	100,00%

Uygulanan ankette bulunan “Trabzon’a özgü gelenek, adet, değerler ve inançları öğrenmek ve devam ettirmek benim için önemlidir” ifadesine cevap verenlerin %31,5’i ifadeye kesinlikle katılırken, %30,9’u sadece katıldığını belirtmiştir (Toplamda %62,4). %16,4 gibi önemli bir oranda da “Trabzon’a özgü gelenek, adet, değerler ve inançları öğrenmek ve devam ettirmek benim için

önemlidir” ifadesine katılmamaktadır. Bununla birlikte, yine ankette yer alan “Trabzonlular kültürüne sahip çıkan kişilerdir” ifadesine katılımcıların %45’i “kesinlikle” katılırken, %28,5’i bu ifadeye sadece katıldığını söylemiştir (Toplamda %73,5). Anket sonuçlarına göre, söz konusu kültürel değerleri yaşatmanın önemli olduğu katılımcılar tarafından kabul edilse de derinlemesine mülakatlarda gençlerin aslında çok fazla kültürel ritüelleri yerine getirmedikleri gözlemlenmektedir. Kentte köy ritüelleri ya da masallarıyla karşılaşmak mümkün görülmediği için araştırmacılar genellikle kentsel ilişkiler üzerinde durmaktadırlar (Mayol, 2015: 71). Ancak Trabzon’da kent merkezine yakın köylerin bulunuşu köyle olan ilişkinin tamamen kopmasını engellemektedir. Hatta gençlerin büyük bir çoğunluğunun köylerini sık sık ziyaret ettiği görülmektedir. Bu durum, köydeki ritüellerin kentte de farklı şekillerde görünür olduğunu göstermektedir. Örneğin Kalandar kutlaması gibi köye ait bazı ritüellerin kentte yeniden uyarlanarak (yeniden icat edilerek) uygulandığını söylemek mümkündür. Görüşme yaptığımız gençler kent merkezinde yaşamaktadırlar. Dolayısıyla kültürel aktarımın biraz daha yavaş gerçekleştiği, kent kültürüne adaptasyon ile bazı kültürel özelliklerin gençler tarafından unutulduğu, bilinmediği ya da modern versiyonlarıyla kente uyarlandığı gözlemlenmektedir. Katılımcılara Trabzon’un geleneksel kültürünü yansıtmadıkları sorulduğunda pek de kültürü yansıtmadıkları cevabı alınmıştır. Şive, horon, kolbastı, Karadeniz müziği ve Karadeniz yemekleri dışında yerel kültürel pratiklerini pek bilmedikleri sonucuna varılmaktadır.

Horon ve kolbastıyı hemen hemen bütün katılımcılar oynayabilmektedir. Sadece kadınlar özellikle kolbastı oynama noktasında çekingen davrandıklarını ifade etmişlerdir<sup>30</sup>. Ancak özellikle horon, katılımcıların çok sevdiği ve Trabzonluluğu yansıtabildikleri bir dans türüdür. Çünkü bir halka özgü olan danslar o yöre halkının yaşam biçimini coğrafi özellikleriyle birlikte yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda horon Trabzon (ve Karadeniz) için sadece bir eğlence değil, tarihsel süreç içerisinde biriken deneyimlerin ritim haline gelmiş hali, bir bellektir (Sevinç, 2014: 175). Bu türden geleneksel unsurlar geçmişle bağ kurulmasını sağlamakta ve gelenekler sayesinde mekân geçmişteki bir anda donmuş bir şekilde sunulmaktadır (Massey, 1995: 184). Geç Osmanlı döneminde, bugün popüler olan ve Trabzonlulukla özdeşleşen kemençe ve horon, halkın müzik kültürüne ait oldukları için aşağı kültür olarak kabul edilmekteydi<sup>31</sup>. Horon ve kemençe gibi

<sup>30</sup> Kadın katılımcılar, kolbastının çok fazla hareketli bir oyun olmasından ötürü bedenlerini o hareketlerle topluluğa sergilemekten çekindiklerini ifade etmişlerdir. Evde diğer kadınlarla yalnız kaldıklarında kolbastı oynadıklarını söylemişlerdir.

<sup>31</sup> Bu dönemde makbul olan kentlilerin ve sarayın müziği Türk Sanat Müziği idi ve kentte eğlenceler ut ve tambur eşliğinde yapılırdı. Osmanlı İmparatorluğu’nun saray ve kent müziği olan Türk Sanat Müziği dönemin makbul müziği olarak kabul edilmekteydi. Bu anlamıyla Halk müziği ise, taşranın müziği olarak ötekileştirilmekteydi. Halk müziği ve folklor ulus-devlet inşasına dayanmaktadır, her (etnik gruba değil) yöreye ait çeşitli halk oyunları oluşumu itibarıyla millidir ve kurumlar aracılığıyla kitlelere öğretilmesi gerçekleştirilmiştir. Bu kurumlardan biri 1932’den 1951’e kadar varlığını sürdüren halkevleridir. 1950’lerden sonra ise okullar aracılığıyla halk oyunları popülerleşmeye başlamıştır. Bkz.: Kudret Emiroğlu (2010), “Trabzon Ne Yetiştirdi?”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (97-125), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 115; Martin Stokes (2016), “Müzik”, Metin Heper ve Sabri Sayarı (Ed.), **Dünden Bugüne Türkiye: Tarih, Politika, Toplum ve Kültür içinde** (131-145), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 131; Arzu Öztürkmen (2012), “Folklor Oynuyorum”, Deniz Kandiyoti ve Aysel

yerel folklor, enstrüman ve müziğin seçkinler tarafından kabul görmesi de Cumhuriyet dönemine rastlamaktadır. Ulusal kimlik ile birlikte, Trabzonluluğun bu kentte kültürel anlamda yeniden inşa edilmesi sürecinde, horon ve kemençe yani halk ezgileri ve folklorunun önemli bir katkısı vardır (Emiroğlu, 2010: 115). Anket katılımcıları “Horon ve kolbastı en sevdiğim dans türlerindedir” ifadesine %53,7 oranında katıldıklarını belirtmişlerdir. Bir kafede çalışan K8 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi) horona olan hayranlığını aşağıdaki sözlerle anlatmaktadır:

Bir Karadenizli olarak horona bayılırım. Kemençe dinlemeyi sever miyim? Sevmem, ama horon oynamak aşırı derecede. Hani bir düşün olsun. Hatta başımdan geçen bir olayı anlatayım. Bir gün öyle ağlıyorum, annem öğrenmiş ilişkiyi nasıl ağlıyorum ama eve ben nasıl gideceğim? Öyle bir ağlıyorum ki patronum dedi ki çıkartın onu da bir hava alsın falan. Horon çalmaya, kemençe başladı çalmaya. Canlı müzik yapılan bir yer. İki dakika sonra beni horonda gördüler. Şöyle dikilmiş bana bakıyorlar böyle, “e sen az önce ağlıyordun şimdi sen ne yapıyorsun?”

Trabzon kültürünü birçok kişiye göre daha çok yansıttığını düşünen ve horonun aslında davul-zurna ile oynandığını ısrarla vurgulayan K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) de horon ve kolbastıyı olması gerektiği gibi tüm kurallarına uyarak oynadığını ve bundan mutluluk duyduğunu şu sözlerle anlatmaktadır:

Bu şöyle yani, düşünün gidiyorsunuz, dedeniz sizi horon oynarken izleyince, davul zurna eşliğinde, bir buçuk saat süren ve tamamıyla atalarından miras aldığı şekilde. Onu oynadığını görünce, birçok torununun, yeğenin, yeni gelen neslin bundan kopuk olmasına rağmen, işte benim torunum oynuyor, işte ben öğrettim veyahut da öğrendi bu değerlerimizi yaşatıyor deyince, onları mutlu etmekten de hani kaynaklı bir mutluluk.

K1 kendi çocuklarının da benzer şekilde yerele özgü kültürel değerleri yaşatmasını istediğini de eklemektedir:

Ben oğlumun, kızımın buranın yerel değerlerini, yerel oyunlarını becermesini, yerel değerlerini muhafaza etmesini isterim. Bu bir renktir benim gözümde, hoşuma gider. Ama bu şöyle bir şey değil, geleneksel ol modern olma. Kemençe çal, gitar kesinlikle çalma şeklinde değil. Renktir, onlar da olsun, yeni olanlar da olsun.

Yukarıdaki anlatıda görüldüğü gibi her ne kadar gençler kültürel ritüellerini tam anlamıyla yerine getirmese de, hatta birçoğu kültürel pratiklerinden haberdar olmasa da yine de bunların öğrenilmesi ve aktarılması onlar için önem arz etmektedir. Şehirde yaşayan gençlerin kültürel özellikleri yansıtmamasını ve Trabzonspor’un kültürden ziyade daha çok ön planda olmasını K6 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) aşağıdaki sözlerle açıklamaktadır:

Gençler Trabzonspor’a aşırı derecede önem vermiştir. Yani Trabzon işte Trabzonspor ortamında oluşmuş. Trabzonspor açısından bakarsak gençler haddinden fazla savunuyorlar, ama diğer konulara bakarsak siyasi insanlar olsun, şive konusu olsun, kıyafetler ya da gelenekler konusunda eksiğiz gibime geliyor bence.

Kültür dendiğinde ilk akla gelen şey şive ya da yemek kültürüdür. Katılımcılar, şiveyi resmi ortamlarda değil, sadece aileleri ya da arkadaşlarıyla birlikleyken kullandıklarını söylemişlerdir. Hiç “kasmadan” ve saklamadan şiveli konuşabilmeyi de özgürlük olarak tanımlamaktadırlar. Trabzon dışında şivesinin kaba ya da komik karşılanmasından rahatsızlık duyduğunu belirten K11 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) üniversite eğitimi için gittiği İzmit’te şivesi ile konuşamamaktan yakınmaktadır:

Şimdi mesela zaten ben dışarıda yaşadığım için biliyorum, fark ediyorum. Mesela ötede (İzmit’te) konuşuyorum “ne yapıyorsun kardeşim, nasılsın?” Bir de İzmit’te bir dil var. Boğuldum. Biraz da onlar farklı konuşuyorlar. Geliyorum buraya (Trabzon’a), uçaktan inip gidiyorum arkadaşlarımın yanına “napaysın kardeşim?” sarılıyorum falan. Sanki böyle üstümde çimento vardı da üç ay taşıdım onu, attım üstümden. Bir rahatlama oluyor. Ya zaten dilimiz oldukça farklı o konuda.

İstanbul’da yapılan bir araştırmada metropol dışından gelen üniversite öğrencilerinin bir çoğunun İstanbul Türkçesi ile konuşamamasından ötürü arkadaşları tarafından alaya alındığından bahsedilmektedir. Bu durum, söz konusu gençlerin sadece özel alanda şiveleri ile konuşmayı tercih etmelerine neden olmaktadır (Deniz, 2014: 226-227). Bu tespit yukarıdaki anlatı ile örtüşmektedir. Şive, Trabzon dışına çıktığında bir tür stigmaya (damga) dönüşmektedir. Toplumsal farklılığından ötürü damgalanan birey itibarsızlaştırılmaktadır, çünkü toplumsal olarak normal olana benzememekte ve onun farklılığı hemen dikkatleri üzerine çekmektedir. Damga çoğu zaman olumsuz anlamlar içermektedir (Goffman, 2014a: 30). Karadeniz şivesi İzmit’te katılımcının (K11) işaretlenmesine ve dışlanmasına; Trabzon’da ise, “bizlik” duygusunun oluşmasına ve kendisini içeride hissetmesine neden olmaktadır.

Kalantar, katılımcı gençler tarafından hatırlanan önemli bir kültürel ritüeldir. Geleneksel olarak yılbaşı anlamına gelen Kalantar Rumi takvime göre hesaplanmakta ve Miladi takvime göre Ocak ayının 13. gecesinde kutlanmaktadır. Bu gece kılık değiştiren gençler (“papaz” denen bir damat, bir gelin ve üç adet koyun postu giyinmiş koruyucu) köydeki evlerin kapısını bir takım tekerlemelerle<sup>32</sup> çalmaktadırlar. Ev sahipleri gelinin kim olduğunu görmek için oyunlar yapmakta, üç koruyucu da bıçağıyla ev sahibini korkutmaktadır. Ev sahibi horon oynamaları karşılığında mısır ya da fasulye gibi yiyecekler vererek, misafirlerini göndermektedir. Bu bir tiyatrodur ve kılık değiştirenlerin kim olduğu kimse tarafından bilinmemektedir. Gecenin sonunda ise, tüm köy halkı ortak bir alanda toplanmakta ve Kalandarı kutlamaktadırlar (Doğanay, 2016: 28). Daha çok köyde kutlanan bu yılbaşı günü, kente de uyarlanmıştır. K2 (erkek, 24 yaş, A101 çalışanı) aradaki farkı anlatmaktadır:

Şehirde biz bir iki kere yapmıştık ama köydeki gibi tat vermiyordu. Köyde şöyle bir şey vardı, hani kızlar mesela işte babalarının pantolonlarını giyiniyordular, gömleklerini, montlarını falan giyiniyordular, işte sakal çiziyordular kendilerine. Bu şekilde uzun bir kazığın ucuna çuval

<sup>32</sup> Kalantar gecesi, Devlet bacası, Tası dolduran cennet hocası, Tası doldurmayan cehennem hocası.

takarak elinde iğne gizliliği ile beraber giderdiler. Mesela birinin kapısının önüne ilk başta zile basarlar ya da kapıya vururlar. Kapı açıldığı zaman, zaten kapıda o değnekle çuvalı gördüğü zaman, Kalandar olduğu belliydi zaten işte, ne varsa atıyorum o an, zaten o akşam hani Kalandar olacağı akşamı herkes meyvesini, sebzesini, fındığını, cevizini falan bir kaba koymuş şekilde herkes yani hazırlıktı. Hani kapı çalsa işte gelenlere şey versek, fındık versek, ceviz versek gibilerinden. Biz de çok gidiyorduk mesela... Hani bu şehirde şöyle oldu. Hani biz bir kaç kere gitmiştik. Normal bir market poşeti getirip kapıya takıyorduk, zile basıyorduk, kaçıyorduk. Açıyorlardı. Bazen anlamayanlar vardı mesela. Allah Allah işte bu şey poşeti buraya niye taktılar hesabını yapan vardı. Güzel şeylerdi aslında, ben zevk alıyordum. Kalandar ayını bekliyordum yani hoşuma gidiyordu. Çünkü hani karanlıkta yürüyordun işte. Köyde elinde el feneri ile beraber yürüyorsun, işte patika yollardan doğru çıkıyordun. Hani hiç atıyorum hani kapısı dahi, zili dahi çalınmayan, hani yakınları hiç olmayan insanların kapısını çalıp işte onlarla beraber muhabbet edip, işte onların cevizi işte fındığı (...) Amaç burada şey değildi, fındık olsun işte mandalina, portakal, ceviz falan değildi. Maksat burada eğlence olsun, örf olsun, adet olsun.

Köyde ritüelin daha etkin bir şekilde uygulandığından bahseden K2, bu ritüelin aynı zamanda yakını olmayan kişilerin de gönlünü almak, onlarla sohbet etmek, kendilerini yalnız hissetmelerine engel olmak anlamına geldiğini de söylemektedir. Köyde abiler, ablalar, yengeler gibi büyüklerle birlikte yapılan bu kutlama kentte sadece çocukların yapabildiği bir eğlence haline gelmiştir.

Böyle önce poşeti koyarsın. Böyle şey kapıyı tıklarsın. Herkesin önce yeri bellidir, nereye kaçacağız. Meliha beni orda dürtüklese ben başlayacağım gülmeye, o zaman kim olduğum anlaşılacak. Poşeti bırakıyorsun kaçıyorsun. Anlıyorlar mı? Bazen anlıyorlardı. Ve şöyle bir şey de vardır. Mesela bizde oluyor, annem der bu akşam Kalandar akşamıdır, birkaç bir şey yapalım. Biri belki poşet koyar da en azından koyabilelim poşetine diye. Onlar da belli başlı şeylerdir meşhurdur: Meyve, fındık. Çoğunlukla o tarz şeyler. Ya da evde o an ne varsa. Hemen poşeti koyuyorsun kaçıyorsun. Hemen poşeti alıyorsun, çit çit itiyor kapıyı kapatıyor. Gidiyor içeriye o poşete koyuyor işte ya da gönlünden ne koparsa koyuyor. Bir daha kapıya asıyor. Aslında şeydir böyle bazen kapıda beklerler hemen poşet bittiği zaman assınlar. Bazıları yakalamayı çok sever, bazıları da yakalamayı hani gönüllerini kırmamaktan yanadırlar. Ama çok eğlenceli bir şey. Ben çok seviyorum Kalandarı. Bir de onun paylaşılması da vardı. 3-5 kişinin, hemen oturup birlikte yerdin (K19, kadın, 19 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Kalandarın ne anlama geldiğini ve aslında ne zaman olduğunu tam anlamıyla bilmeyen katılımcılar, çocukken annelerinin uyarısı ile poşetlerle sokağa çıkıp kapı kapı dolaşmaktadırlar. Ev sahibi de evinde bulunan yiyeceklerle o poşeti doldurmaktadır. Gün sonunda tüm toplanan yiyecekler arkadaşlar tarafından birleştirilmekte ve eşit bir şekilde paylaşılmaktadır. Bu nedenle genç katılımcılar için Kalandarın anlamı yılbaşı değil, “paylaşmak”tır. Kültürel pratiklerin gençler tarafından gerçek anlamları dışında “paylaşmak” ve “akrabası olmayan yalnızlarla vakit geçirmek” gibi farklı şekillerde anlamlandırılması onların öznelliklerinin bir dışavurumudur. Benzer şekilde gençlerin Trabzon’a özgü mitselleştirilmiş anlatılar ürettikleri ya da bu mitsel anlatıların yeniden üretimine katıldıkları görülmektedir.

### **3.3.1.5. Aidiyet Mekânının Mitselleştirilmesi ve Tarih Bilinci**

Trabzon’da yaşayan gençlerin mekâna özgü mitsel anlatılar oluşturdukları görülmektedir. Bu anlatılar sosyo-kültürel pratik/söylemin bir kurgusudur ve dışlama mekanizmalarının işlerliğini

kolaylaştırmaktadırlar (Paasi, 2003: 480). Gerçeği pek de yansıtmayan mitler bilginin tam olmadığı durumlarda ortaya çıkmaktadır (Tuan, 2001: 85-86). Söz konusu mitler cemaatin sembolik inşası için içsel olarak oluşturulmuş hikâyelerden meydana gelmektedir (Shields, 1988: 370). Mitsel alan içerisinde, birlikte yaşayan grup üyeleri arasında ve mekân ile bir özdeşleşme gerçekleşmekte, mekâna sembolik anlamlar yüklenmektedir. Böylece mitsel anlatılar sayesinde birey ile grup ve mekânı arasında bir bağ kurulmaktadır (Duncan, 1985: 137-147). Duygusal anlamda bağlanılan kent de mitselleştirilmektedir. Bir kent tüm duyularla kavranmakta (koklayarak, işiterek, dokunarak, izleyerek, tadına bakarak) ve arzu nesnesine dönüşmektedir. Tam da bu noktada hayali ve kurgusal bir kent imajı oluşturulmaktadır: Kent yüceltilmekte ve mitselleştirilmektedir (Bilgin, 2013: 132). Katılımcılar Trabzon'un güvenli bir yer ve bölgenin merkezi olması konusunda çeşitli mitler üretmektedirler. Daha önce de değinildiği gibi gençler Trabzon'u güvenilir bulmaktadır. Anlatılara göre "hiç kimse gelip Trabzon'da terör eyleminde bulunamaz, çünkü zaten herkesin evinde silah vardır ve herkes korkmadan teröristlerle çatışmaya girebilir." Keza Maçka'da terör saldırısına<sup>33</sup> uğrayan polisleri korumak için halk eline silahları almış ve teröristlerin peşine düşmüştür. K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) Trabzon'un Türkiye'nin en güvenilir ili olduğunu şu sözlerle anlatmaktadır:

Anket yapılmış herhalde, Trabzon Türkiye'nin en güvenilir ili seçilmiş, diye biliyorum ben. Hiç öyle duydunuz mu? Ben geçen bir yerde okudum, öyle gördüm. Doğru mu yalan mı bilmiyorum ama gördüğümüz kadarıyla doğru. Yani hiç ne terör olayları oluyor ne başka bir şey oluyor, ne üniversitelerimizde sıkıntılar oluyor. Bilmem oluyor mu, siz daha iyi bilirsiniz? Öyle işte, güzel güvenilir bir yer yani. O yüzden çok denediler işte Trabzon'u Türkiye'nin kalesi gibisinden, Trabzon'da bir şey yapabilesek daha iyi olur falan diye. Mesela Maçka'ya kadar gelebildiler, Maçka'dan sonra inemediler aşağıya. Bayağı olaylar oldu. 6-7 tane terörist vardı Maçka'da. Muhtar yardımcı oluyormuş bunlara. Köy muhtarı. Hem köy muhtarını linç ettiler. Bildiğiniz gibi değil ya. Biz buradan silahlarla çıktık Maçka'ya.

Yukarıdaki anlatıda Trabzon Türkiye için bir kale olarak nitelendirilmektedir. Tıpkı tarihsel süreçte İstanbul'un fethinin Trabzon'un fethi ile tamamlandığını kurgulayan mitte olduğu gibi, Trabzon bu anlatıda da mitselleştirilmekte ve Türkiye'nin kalbi, son kalesi olarak tanımlanmaktadır. Trabzon düşerse Türkiye'nin parçalanacağı inancı yaratılmaktadır. Çoğu Trabzonludan duyulabilecek bu sözler, aslında onların milliyetçi tutumlarının da göstergesidir. Söz konusu milliyetçilik hem şehir hem de ülke milliyetçiliğidir. İnanca dönüşmüş bu mitsel anlatı bir Trabzonlu'nun kendisini ortak duyguyu paylaştığı grupla ve o grubun mekânı ile özdeşleşmesini sağlamaktadır. Mitler aracılığıyla bu grup, mekâna sembolik anlamlar yüklemektedir (Duncan, 1985: 138). Anlatıda aynı zamanda Trabzonlular kahramanlaştırılmaktadırlar. Kahramanlaştırılan elbette yine erkeklerdir. Militarize edilmiş Trabzon erkekleri kahraman koruyucular olarak kurgulanmakta ve hegemonikleştirilmektedir. Silahını alan her bir Trabzonlu erkek, teröristlerin

<sup>33</sup> Temmuz 2016 tarihinde Maçka'da yol kontrolü yapan polis ekiplerine saldırı gerçekleştirilmiştir. Saldırıda 3 polis şehit, 4 polis gazi, 1 vatandaş da yaralanmıştır. Olayın hemen ardından ormanlık alana kaçan teröristleri yakalamak için operasyon başlatılmış, orada yaşayan vatandaşlar da silahlarıyla polise yardım etmek için ormanlık alana girmiştir. Halkın silahlarıyla teröristleri yakalamaya çalışması medyada sıklıkla vurgulanmıştır. Bkz.: www.61saat.com (10.03.2018).

Maçka dağlarından şehre inmesine izin vermemiş, onlara destek olan vatan haini köy muhtarını da cezalandırmıştır. Şehirde terörist saldırıların olmaması Trabzonlu erkeklerin varlığıyla ilişkilidir. İşte böylesi cesur erkeklerin bulunduğu Trabzon'da insanların kendilerini güvende hissetmemeleri mümkün değildir. Öyleyse Trabzon'da erkekliğin ataerkil değerler üzerinden hissedildiğini söylemek yerinde olacaktır. Saldırganlık, şiddet, sınırsızlık, savaşçılık, zafer ve kahramanlık gibi eril öğeler Trabzonlu erkekleri anlatmaktadır (Bozok, 2013: 197). K31 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) de “Karadeniz’in en güvenilir yeri” olan Trabzon’u Karadeniz’in “delikanlı” şehri, “Türkiye’nin emniyet sbobu” olarak tanımlamaktadır. Trabzonlu olmanın bizatihi kendisinin eril öğeler içerdiğini gösteren anlatı burada da belirlemektedir. K6 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) Trabzonlu olmayı şöyle tanımlamaktadır:

Bizim Trabzonspor taraftarının bir lafı vardır: “Dünyada Türk olmak gibiydi, Türkiye’de Trabzonsporlu olmak.” Yani öyle bir şey yani Trabzonlu olmak. Nasıl diyeyim insanın erkek evladı olarak erkekliğini kabartan bir şey. Yiğitlik, mertlik açısından gerekirse kadını dinlemek açısından. Asalet gerektirir. Vallahi şimdi yani Anadolu insanı gibi sıcak, cana yakın, Karadenizli olmasından dolayı hiddetlenebilin.

K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) de aynı söylemi tekrar etmektedir:

Ha şu güvenli bir yer evet. Şöyle bir klişe vardır, Trabzonluların çoğu da bundan böbürlenir. İşte Trabzon anaların “oğlum kendine işte dikkat et, bak işte kolla kendini dediği yer” değil de, “kimseye musallat olma” dediği yerdir. Yani. Bu ne demek? İşte Trabzon’da kişilerin hani özgüveni yüksektir, Trabzon’daki birine zaten kimse zarar veremez. Ha o birine zarar vermesin. Yani. O yönden korumacı içgüdü.

Trabzonluların en önemli özelliği birlikte yaşadığı insanlarla bir bütün olabilmesi ve ülkeyi koruyabilmesidir. Burada çok kuvvetli bir cemaat duygusu hâkimdir. Söz konusu duygu yer duygusunun da oluşmasını sağlamaktadır. Ait oldukları cemaatle özdeşleşme beraberinde mekânla özdeşleşmeyi getirmektedir (Hummon, 1992: 262-265). Bu duygu gündelik hayatta cemaatin diğer üyeleriyle karşılaşılması ile oluşmaktadır. Trabzonlu gençler de ait oldukları mekânı birlikte deneyimleyen topluluğa dair idealize edilmiş, mitselleştirilmiş anlatılar oluşturmaktadırlar. “Ülkeye bir şey olmayacaksa Trabzonlular sayesinde olmayacağını” söyleyen K34 (kadın, 20 yaş, üniversite öğrencisi), Trabzonluları Türkiye’nin her yerine yayılmış “koruyucu melekler” olarak tanımlamaktadır. K32 (kadın, 16,5 yaş, lise öğrencisi) de Trabzonluları vatanına milletine düşkün insanlar olarak tanımlamaktadır. Trabzonluların milliyetçiliği ve vatanseverliği ile övünen K7 (erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi) ise, Türkiye’nin T’sinin Trabzon’un T’si olduğunu söylemektedir<sup>34</sup>. Trabzonlu olmaktan gurur duyulmasının önemli nedenlerinden biridir “milliyetçi tutum”. Söz konusu milliyetçi tutumun göstergesi de aslında “Trabzonlu” adı altında genelleştirilen

<sup>34</sup> Benzer tespitler Bayram Sevinç tarafından da yapılmıştır. Sevinç, “Bize her yer Trabzon” metaforunu bazı durumlarda Trabzonluların kendilerini milliyetçi, yani Türkiye’nin bütün illerini Trabzon kadar kendi memleketleri olarak görmeleri şeklinde yorumladıklarını belirtmektedir. Trabzonlu milliyetçi ve vatansever olduğu için de Trabzonlu olmak bir ayrıcalıktır. Bkz.: Bayram Sevinç (2014), **Trabzonluluk Kimliği: Bir Şehrin Ruhunu**, Serander Yayınları, Trabzon, s. 180-181, 187.



ve kadınların görünürlüğünü kısıtlayan Trabzon erkeğidir. Trabzon'da özellikle 2000'li yıllarla birlikte kendisini hissettiren milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı motivasyonların yükselişe geçmesi, futbol ve Trabzonspor taraftarlığı ataerkil söylemi yüceltmektedir (Bozok, 2016: 415).

Bununla birlikte, Trabzonlu olmanın kendilerine belli alanlarda ayrıcalık sağladığını ifade eden katılımcılar da olmuştur. Bu ayrıcalık Trabzon'un güvenli olmasına paralel olarak, Trabzonlu gençlerin de güvenilir kişiler olmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ayrıcalık daha çok erkekler tarafından dile getirilmiştir. Bu ayrıcalıklı hal onların erkeklik rollerini eksiksiz yerine getirmesine bağlıdır. Anlatılara göre, komutanlar askerde dahi Trabzonlulara ayrıcalık tanımaktadır (K28, erkek, 21 yaş, üniversite öğrencisi), çünkü Trabzonlu genç erkekler ülkenin savunmasında cesurca görev alabilecek güvenilir kimselerdir. Hatta erkekliğin öğrenilmesinin mahalle tedrisatında gerçekleşmesine bağlı olarak, Farozlu ya da Ayasofyalı bir genç olmak kentte bu ayrıcalıklı durumu artırmaktadır (K26, erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi; K27, erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi). Trabzon'un eril bir kent görünümüne sahip olmasının bir göstergesi olan bu anlatı, Trabzonlu olmanın da eril öğeler içerdiğini en azından eril öğeleriyle ön plana çıktığını göstermektedir. Bu eril öğelerle ön plana çıkan Trabzonluluk, genç erkekler için bir gurur kaynağı olmaktadır. Daha önce paylaşılan anlatılarda da görüleceği gibi Trabzonlu (Trabzon erkeği) milliyetçi, muhafazakâr, dindar ve ailevi değerlere önem veren bir tipoloji olarak belirlemektedir (Bozok, 2016:413-414). Söz konusu erkekliğin öğrenildiği yerler de şehir merkezindeki mahallelerdir. Söz konusu mahallelerin genç erkekleri güvenilir kişilerdir. Derinlemesine mülakatlarla benzer şekilde ankete katılanlar da Trabzonlulara güvendiklerini belirtmişlerdir. Ankette yer alan "Trabzonlulara güvenirim" ifadesine cevap verenlerin %30,7'si "kesinlikle katılıyorum", %26,1'i "katılıyorum", %25,6'sı "ne katılıyorum ne katılmıyorum", %11'i "katılmıyorum" ve %6,6'sı "kesinlikle katılmıyorum" demiştir. Toplamda katılımcıların %56,8'i Trabzonlulara güven duyduğunu belirtmiştir.

**Tablo 21: "Trabzonlulara güvenirim"**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	26	6,60%
Katılmıyorum	43	11,00%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	100	25,60%
Katılıyorum	<b>102</b>	<b>26,10%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>120</b>	<b>30,70%</b>
Toplam	391	100,00%

Trabzon ile ilgili kurgulanan bir diğer mit ise, Trabzon'un Karadeniz bölgesinin merkezi olmasıdır. Trabzon'un Karadeniz bölgesinin merkezi olduğu fikri tarihler boyunca söylenegelmiştir. K29 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) "Karadeniz dendiğinde ilkin Trabzon akla gelmektedir," demektedir. Trabzonlu gençler de Trabzon'un Türkiye'nin ve Karadeniz bölgesinin

merkezi olduğuna inanmaktadır. Ankette belirtilen “Trabzon, önce Karadeniz Bölgesi’nin, sonra Türkiye’nin kalbidir” ifadesine cevap verenlerin %45,9’u bu ifadeye kesinlikle katıldığını, %22,3’ü de sadece katıldığını belirtmiştir. Toplamda %68,2 katılımcı Trabzon’un bölgenin ve ülkenin kalbi olduğuna inanmaktadır.

**Tablo 22: “Trabzon, önce Karadeniz Bölgesi’nin, sonra Türkiye’nin kalbidir”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	24	6,20%
Katılmıyorum	38	9,70%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	62	15,90%
Katılıyorum	<b>87</b>	<b>22,30%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>179</b>	<b>45,90%</b>
Toplam	390	100,00%

Trabzon’un diğer şehirlerden farklı olduğuna yapılan vurgu da onun merkezi olma durumunu desteklemektedir. Ankette yer alan “Trabzon diğer şehirlerden farklıdır” ifadesine cevap verenlerin %55,8’i Trabzon’un diğer şehirlerden “kesinlikle” farklı olduğunu ifade etmişlerdir, %21’i ise sadece katıldığını belirtmiştir. Bu durumda toplamda %76,8 oranında katılımcı Trabzon’un diğer şehirlerden farklı olduğunu düşünmektedir. %11,8’i ise Trabzon’un diğerlerinden farklı olduğunu düşünmemektedir.

**Tablo 23: “Trabzon diğer şehirlerden farklıdır”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	24	6,10%
Katılmıyorum	22	5,60%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	45	11,50%
Katılıyorum	<b>82</b>	<b>21,00%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>218</b>	<b>55,80%</b>
Toplam	391	100,00%

Benzer şekilde, derinlemesine mülakat katılımcıları da genellikle Trabzon’un bölgenin merkezi bir kenti olduğunu ve diğer şehirlerden ayrıldığını ifade etmişlerdir. Bunun nedeni ise, katılımcılara göre ilkin Trabzonspor, daha sonra kentin yerele özgü kültürel özelliklerini yansıtabiliyor olmasıdır. K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) bu durumu şöyle anlatmaktadır:

Samsun’un daha ileri olduğunu düşünüyorum. Ama yine Artvin, Rize, Giresun, Ordu bu şeyden bakacak olursak şey ekonominin ve Trabzonspor’un getirdiği artı var. Trabzonspor’dan dolayı çok duyuldu. Eskiden burada liman olmasından dolayı ekonomisi daha kuvvetli. Bunlardan dolayı daha üstün olduğunu düşünüyorum, ama Samsun’dan daha büyük olduğunu düşünmüyorum. Gerçi kültürel olarak eline su dökemez. Trabzon daha tarihi olarak, kültürel olarak çok daha üstün. Ama kalkınma açısından bence Samsun daha önde.

Trabzon'un Karadeniz'in merkezi olması tarihsel bir gerçekliği yansıtsa da bu söylem gençlerin anlatılarında mitselleştirilmektedir. Söz konusu mite şuan o kadar yoğun bir şekilde inanmadığını, ancak eskiden yeniden üretilmesinde etkin olduğunu söyleyen K1 (erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi) Trabzonluların büyük bir kesiminin katıldığı anlatıyı şu şekilde aktarmaktadır:

Yani Trabzon buraların (Karadeniz'in) abisidir. Trabzon zaten eskiden devletin de başkentiydi, Pontus'un da başkentiydi, diğerleri ilçesiydi. İşte Cumhuriyet dönemine bile gelindiğinde Rize'nin ismi yok ama Trabzon'un ismi vardı. Hatta ve hatta Samsun Atatürk'ün 42 numaralı ayağıyla bastıktan sonra meşhur hale gelen bir ildi. Osmanlı döneminde esamesi bile okunmazdı. Ora bile Trabzon'a bağlıydı. Trabzon ipek yolunun son halkasıydı, işte önemli bir metropoldü. Farklı etnik grupların da yaşamış olduğu bir şehirdi. Ki bu yönde yapmış olduğum lise dönemlerinde merak salıp da okuduğum tarih okumalarında cidden cumhuriyet döneminde bir numaranın Trabzon, iki numaranın Zonguldak olduğu söylenirdi. Samsun'un esamesi bile okunmazdı. Ve Zonguldak da nüfus yoğunluğu açısından Trabzon'dan müthiş derecede geç almış. Onun başarısı da Trabzonlulardan kaynaklanıyor.

Yukarıdaki anlatılarda Trabzon'un özellikle Karadeniz illeriyle kıyaslandığı görülmekte ve onlardan daha üstün olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, Trabzon'un tarihten gelen merkezi konumunu yitirmeye başlamasından kaynaklanmaktadır. Bu, tıpkı hegemonik erkeğin yaşadığı iktidar krizi gibi Trabzonluların iktidarını kaybetme korkusudur. Son bir gayretle imajın korunması ve bölgenin "abisi" olma konumunun yeniden kazanılması için oluşturulmuş bir anlatı, bir hayaldir.

Gençlerin bir takım tarihsel olaylar üzerinden de kente özgü mitler oluşturdukları ya da mevcut mitlerin yeniden üretimine katıldıkları görülmektedir. Ancak kente özgü tarihsel mitin oluşumu tarih bilincinin gençlerde olmayışıyla belirmektedir. Kişilerin tarih bilincine sahip olması onların (bilimsel olması gerekmeseyse de) tarih bilgisine sahip olmasına bağlıdır. Ancak salt tarih bilgisi yeterli değildir. Bu bilginin toplumla, sorumluluklarla, kültürle, ideolojilerle ve özneler arası ilişkilerle yoğrulması gerekmektedir. Ancak bu şekilde tarih bilinci oluşabilir (Tekeli, 2013: 109). Derinlemesine mülakat katılımcıları bölge tarihleri hakkında detaylı bilgiye sahip değillerdir, dolayısıyla kente dair bir tarih bilinci tam anlamıyla oluşmamıştır. Çok azı Trabzon, aile ve köylerine ilişkin tarihi bilgiye sahip olduğunu belirtmiştir. Tarihi olarak ifade ettikleri olaylar da bu zamana kadar söylene gelen kurgulardan ibarettir. Fatih'in fethettiği, Yavuz'un yönettiği, Kanuni'nin doğduğu, Atatürk'ün de ayak bastığı kent olarak özetlemektedirler, Trabzon tarihini. Söz konusu olaylar mitselleştirilerek anlatılmaktadır. Mesela Fatih Sultan Mehmet, "Trabzon fethedilmeden İstanbul'un fethi tamamlanmamıştır", Atatürk de Samsun'a ayak bastığında "en önde Trabzonluların olduğunu gördüğünden gurur duyduğunu" söylemiştir. Bununla birlikte, Trabzon aynı zamanda milli mücadelenin öncülüğünü yapan bir ildir. Örneğin, Trabzon Lisesi Çanakkale Savaşı'nda mezun verememiştir. Katılımcılar söz konusu tarihsel olayların ne zaman ne şekilde gerçekleştiği hakkında ise bilgi verememekte, sadece üstten kurgulanan bir söylemi tekrar etmektedirler. Bu kurgulanmış anlatılar aslında bir mekân olan Trabzon'un da kimliğini oluşturmaktadır. Tarihin mekânlardan nasıl bahsettiği bu anlamda önemlidir (Massey, 1995: 186). Katılımcılar Trabzonluların Türkiye Cumhuriyeti'nin temel taşı olduğuna yönelik resmi tarih

söylemine paralel bir anlatı oluşturmaktadırlar. Trabzonlular bu nedenle ayrıcalıklıdır. Kıbrıs Harekâtı'nda da Trabzonlulara önemli görevler düşmüştür. Kıbrıs'ın millileştirilmesi için özellikle Trabzonluların oraya yerleştirildiğinden bahsedilmektedir:

Şöyle de bir şey var, benim bildiğim kadarıyla, zaten mesela Kıbrıs Harekâtı olduktan sonra Kıbrıs'ı özellikle Doğu Karadenizli, özellikle Trabzon insanını yerleştirmişler. Mesela ben çok duyuyorum niye bu kadar çok Trabzonlu var Kıbrıs'ta, ben mesela çok tartıştım. Oraya özellikle Trabzon'un insanını seçtiler, orayı Türkleştirmek, milliyetçileştirmek için. Milliyetçileştirmek için orayı özellikle bizim insanımızı seçtiler (K11, erkek, 22 yaş, üniversite öğrencisi).

Katılımcıların kendi tanımlarına göre Trabzon milliyetçi bir kenttir ve bu nedenle diğer şehirlerden de destek görmektedir.

Milliyetçi bir şehir olduğu için burayı kabullenmiş birçok insan var. Hani sosyal medyada gördüğüm kadarıyla mesela Trabzon denildiği zaman milliyetçiliğimizden bahsedenleri görüyorum. Yani dediğim gibi burada başka bir parti diyeyim (HDP'den bahsediyor), siz oradan anlayın, onun bir binası olmadığı için genelde burada yaşamak isteyen birçok insan var (K3, erkek, 28 yaş, rap müzik sanatçısı).

Trabzon'a ilişkin tarihi bilgiden yoksun olan gençler tarih konusu açıldığında genellikle köyde bahsi geçen hikâyelerden (Rumlara ait gömülerin kazılması gibi) ve köydeki eski gündelik yaşantılardan, evliliklerden, kan davalarından bahsetmişlerdir. Eskiden insanların çok zorluklar çektikleri, köyden şehre yürüyerek gidip gelmek zorunda oldukları sıklıkla anlatılmıştır. K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) köylerindeki Rumlardan kalma gömüye ilişkin aşağıdaki hikâyeyi anlatmaktadır:

Eskiden Rumlar yaşardı diye biliyorum Trabzon'da (...) Bizim köyde bayağı hazine çıkaran vardı zaten. Hatta bu Yalıncağ'ta bir yerde bir tane hoca (...) Bir yerde hazine kazmışlar, bulmuşlar işte. Çıkaramıyorlarmış hazineyi. Hoca lazımmış diyorlar. Hocayı getirdiler. Hoca demiş ki buraya dokunamazsınız. Bu hazineye kimse dokunamaz, cinler tarafından korunuyor demiş. Hoca gitmiş akşam çalmış hazineyi kaçmış.

Rumların bahsi sadece söz konusu gömü hikâyelerinde geçmektedir. Direkt "köyünüzde eskiden Rumlar yaşar mıydı, dedeleriniz, nineleriniz size anlatır mıydı?" diye sorulduğunda ise dedelerinin, Rumlar yerine ulus-devlet inşasının hemen ardından gerçekleştirilen asimilasyon politikalarından bahsettiklerini söylemişlerdir.

Yok onlardan değil de daha çok şeyden bahsederdi. Bu bir zamanlar kuran okumanın yasak olduğu zamanlardan bahsetti. Öyle birisi geliyormuş, o kişi hani kızıyormuş galiba. Nasıl desem harabe gibi bir yerde okurlarmış dedem. Bir kişi var kimdi hatırlayamadım. Haber verirlermiş, o kişi geliyor. Hemen kaldırıp saklarmış onları. Tek anlattıkları şeyler bu dedemin. Yaşadıkları şeyler bu (K17, kadın, 19 yaş, üniversite öğrencisi).

Genellikle katılımcılar Trabzon'da Rum varlığından pek haberdar olmadıklarını belirtmişlerdir. K18 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) pek bilgisi olmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

Trabzon'da ben sadece çok sınırlı yani çok genel bir şey bilmiyorum. Eskiden Rumlar yaşıyormuş herhalde. Onlardan mesela şuan duyduğuma göre şuan Rumca konuşan insanlar da varmış. Şu yükseklerde mesela. Onları duymuştum. Dillerin değişmediği hatta soyunun Rumlardan geldiği olanlar da varmış onları duydum işte. Öyle o kadar duydum sadece.

K18 Rumlar hakkında bir şeyler duyduğunu, ancak bu konuda pek emin olmadığını yukarıdaki anlatısında dile getirmektedir. Ona göre evet Rumlar var“mış”, ancak çok uzakta, “yükseklerde” yaşamaktay“mış”. Burada unutilan bir hafıza dikkati çekmektedir. Bu unutilan hafıza ise, üst bir söylemle tarihe dönüşmektedir (Nora, 1997: 40). Toplumsal hafıza her ne kadar tarihten bağımsız olsa da çoğu durumda resmi tarih tarafından yönlendirilmektedir (Connerton, 1999: 27). Hatta asimilasyon politikaları çerçevesinde ulus-devletler unutmayı hızlandırmaktadırlar. Topluma kusursuz bir kurgu olarak dayatılan ulusal hafıza, kendisini suçlu gösteren olayların anımsanmasını yasaklamaktadır (Sancar, 2011: 18). Resmi tarihe eklenme ile sonuçlanan söz konusu unutma ise, gençlerin Müslüman-Türk kimliklerini pekiştirmelerini sağlamaktadır. Rumların varlığından hasbelkader haberdar olan katılımcılar kendi köylerinde değil daha çok Tonya, Çaykara civarındaki köylerde Rumca konuşanlarla karşılaşılacağını söylemişlerdir. Dolayısıyla başka bir kültürel özellik olan Rumca konuşma ile aralarına mesafe koymaktadırlar. Çünkü öteki kültür ne kadar uzakta kalırsa o kadar hoşgörü ile karşılanmaktadır. Her bir kültür kendi düzenlerinin devamlılığı için mekânsal olarak sınırlarının çizilmesini istemektedir (Bauman, 2015: 177). Bugün Trabzon'da Rumca daha çok Çaykara, Dernekpazarı, Tonya, Of, Sürmene ve Maçka'nın köylerinde konuşulmaktadır (Tursun, 2016: 16). Bu bölgelerde Rumcanın aktarımı gerçekleşebilmişse de Rumca konuşanların çoğunluğu oluşturmadığı (mesela şehir merkezi gibi) yerlerde ise söz konusu anadilin yeni nesle aktarımı gerçekleştirilememektedir (Deniz, 2014: 251). Köyü Akçaabat'ta bulunan K22 (kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi) ise Akçaabat'ta Rumca konuşulamayacağını, çünkü modern bir toplum olduklarını şu sözlerle anlatmaktadır:

Yok. Akçaabat için şöyle deniliyor, Trabzon merkezin fakir olduğu zamanlarda Akçaabat insanı sosyetikmiş. Böyle Akçaabat Trabzon'un en gelişmiş ilçesi. Hani o yüzden Akçaabat insanında öyle bir şey yok. Bizim burada Rumca konuşan kesim Tonya o tarz yerlerde var. Çok değişiyor. Oranın insanıyla yani hani biz şehir şehir ayırıyoruz, ama şehrin içinde bir ilçe bile o kadar fark ediyor ki.

Yukarıdaki anlatıda K22 kütüğünün kayıtlı olduğu ilçe ile diğer ilçeleri karşılaştırmakta ve “öteki” olarak imlenen Rumca konuşmayı diğer ilçelere atfetmektedir. Rumca konuşmak diğer katılımcıların da belirttiği gibi dağda yaşayanlara özgüdür. Dolayısıyla katılımcıların anlatılarına göre Trabzon'da oldukça aşağı bir dil olarak görülmektedir. Rumcanın anadil olarak dağlık ve kırsal alanlarda konuşuluyor olmasının nedeni ise, Trabzon'un 1461'deki fethinden sonra Hristiyan

nüfusun ağır vergilerden ötürü şehri terk edip dağlık bölgelere, kırsala doğru göç etmesidir (Tursun, 2016: 23).

Tarihten bahsedildiğinde bahsi geçen bir diğer anlatı ise, Rus İşgalidir. Birinci Dünya Savaşı sırasında gerçekleşen bu işgalde yerel halk çeteler halinde Rus ordusuna karşı savaşmış ve 1917 yılında Bolşevik İhtilali dolayısıyla Rus birliklerinin geri çekilmesiyle işgal sona ermiştir (Doğanay, 2016: 24). K5 (erkek, 17 yaş, lise öğrencisi) babaannesinden öğrendiklerini aktarmaktadır:

Anlatır işte babaannem. Rumlar geliyor, şey işte Ruslar geliyordu. İşte bizim askerler buradaydı falan. Top patlamış bizim askerlerin tarafında. Kendileri şehit oldu. Yanlışlıkla kendilerini şehit etmişler yani. Bahçede bir şehit var bir tane. Onun kim olduğu belli. Sadece kellesi var adamın. Her sene Gümüşhane'den mi bir yerden akrabaları geliyor. Sonra tepede şey var şehit mezarlığı. Bayağı büyük yani. Her taraf şehit orada. İşte orada top patladığı zaman taş koydular mezarlıkların üzerine. Kale var karşıda, hatta bu siperler var ya hala bellidir. Kapanmaya başladı ama. Öyle oyuklar şeklinde belli.

Rus işgali Trabzon için bir travmadır ve ilk anlatılan tarihsel olaylardandır. Yukarıdaki anlatıda dile getirilen söz konusu savaşın kalıntılarının da köylerde hala görünür olması bu hafızanın canlı tutulmasında etkili olmuştur. Hafızanın canlı kalmasını sağlayan bir diğer önemli unsur ise, her yıl 24 Şubat'ta düzenlenen Trabzon'un kurtuluşunun kutlandığı etkinliklerdir. 24 Şubat 1918 tarihinde Osmanlı birlikleri Trabzon'u Ruslardan geri almıştır (Hür, 2010: 150). Bu nedenle 24 Şubat tarihi Trabzonlular için oldukça önemlidir. Derinlemesine mülakat katılımcıları da, 24 Şubat'ta düzenlenen kutlamaların Trabzon'u simgeleyen önemli etkinlikler arasında olduğunu ifade etmiştir. Bu türden anmalar geçmiş hatıraların gelecek nesle aktarılmasını kolaylaştırmaktadır. Aynı gün ve mekânda her yıl gerçekleştirilen anma ritüelleri geçmişin teatral bir şekilde tekrarını ve bugünde yeniden kurgulanmasını sağlamaktadır. Böylece söz konusu tarihi olay hafızalarda canlı tutulabilmekte, mekânsal ve zamansal bağ güçlü kalabilmektedir (Assman, 2001: 42-43, 60-62). 24 Şubat'ta gerçekleştirilen söz konusu etkinlikler ortak bir milli duygunun da oluşmasını sağlamaktadır. Bu yıl düzenlenen 24 Şubat etkinliklerinde 18 Şubat 2018 tarihinde Eren Bülbül adına halk koşusu düzenlenmiştir. Eren Bülbül, Trabzon'un Maçka ilçesinde PKK militanlarının köydeki evlerine girerek erzak çaldığını jandarmaya haber vermiştir. Bunun ardından, bölgeyi bildiği gerekçesiyle, 15 yaşında olan Eren Bülbül'ü yanına alan Jandarma bölgede bir keşif yapmaya gitmiştir. 11 Ağustos 2017'de gerçekleşen bu olayda çatışma çıkmış ve Eren Bülbül şehit olmuştur. 2018 yılında 38.'sinin düzenlendiği Uluslararası Trabzon Yarı Maratonu "Eren için koşuyoruz", "İyi ki varsın Eren" sloganlarıyla gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, Eren Bülbül ve aynı çatışmada şehit düşen Jandarma Astsubay Başçavuş Ferhat Gedik'in isimleri Ortahisar-Maçka yolundaki tünellere verilmiştir. Trabzon'da neredeyse bütün üst geçitlerde şehit isimlerini görmek mümkündür. Şehit isimleri ile donatılan söz konusu geçitler, tüneller ve anma etkinlikleri sürekli olarak şehitleri hatırlatmakta ve Trabzonlularda milliyetçi

duygunun canlı kalmasını sağlamaktadır<sup>35</sup>. Bu türden yerler, anıt özelliği de sergilemektedir. Söz konusu anıtta cisimleşmiş olan hafıza (milliyetçi ideoloji ile birlikte) ise, gelecek kuşaklara aktarılabilir. Çünkü toplumsal hafıza ancak mekânsallaştığı, somut bir bedene sahip olduğu ölçüde canlı kalabilmekte, zamanı durdurmakta ve unutmayı engellemektedir (Bachelard, 2013: 39; Nora, 1997: 34-38). Her yıl aynı zamanda ve aynı yerde tekrarlanan anma etkinlikleri de toplumsal hafızanın canlı kalmasını sağlamaktadır (Connerton, 1999: 72).

Gençlerin ulusal ve yerel düzeydeki milliyetçi aidiyetlerini pekiştiren bir diğer husus da Trabzonspor taraftarlığıdır. Sağlık ve futbol birbirlerini besleyen ve Trabzonluluğu anlamak için başvurulması gereken iki önemli unsur olarak kabul edilmektedir. Bozok (2016: 423) bu iç içelik halinin görünürlüğünün öncelikle “Bize her yer Trabzon” sloganı, daha sonra ise Hrant Dink’in katili Ogün Samast’ın beyaz beresinin Trabzonspor taraftarları tarafından giyilip Avni Aker Stadyumu’na girilmesi ile stadyumlarda gerçekleştiğini söylemektedir. Bir sonraki bölümde Trabzonspor taraftarlığının gençlerin kente olan aidiyetleri ve şehir milliyetçiliği üzerindeki etkisinden bahsedilecektir.

### **3.3.2. Kent-Kulüp Özdeşliği: Trabzonspor Taraftarlığı**

Sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan futbol, sanayi sonrası toplumda medya desteği ile birlikte geniş halk kitlelerine ulaşabilmekte ve izlenilen bir eğlence biçimine dönüşmektedir (Şentürk, 2010: 34). Aynı zamanda futbol taraftarlığı, bireyin aidiyet kazanmasında etkili hale gelebilmekte ve ortak bir değer olabilmektedir. Futbol, taraftarlarına kendilerini ifade etme, bir gruba ait olma imkânı tanıdığından, yerel düzeyde kimlik inşasına yardım etmektedir. Bir gruba olan aidiyet mekâna olan aidiyeti de güçlendirmektedir. Birbirine benzeyen bireylerden oluşan bir topluluğa üye olmak, o topluluğun bulunduğu mekânla olan bağını da kuvvetlendirmektedir. Topluluk ve mekân arasındaki bu ilişki kimliğin oluşmasında etkilidir (Relph, 1976: 33-34). Trabzonspor taraftarı olmanın da mekâna dayalı böyle bir grup aidiyeti yarattığı; katılımcıların Trabzon’a olan bağlılığını artırdığı görülmektedir.

Trabzon’da yaşayan gençlerin büyük bir çoğunluğu Trabzonsporludur. Ankete katılan katılımcıların %69,1’i Trabzonspor dışında başka bir takım tutmadığını, %14,3’ü Trabzonspor’u ve başka bir takımı birlikte tuttuğunu, %15,6’sı Trabzonspor taraftarı olmadığını ve başka bir takımı tuttuğunu belirtmiştir. Katılımcıların %1’i (4 kişi) ise takım tutmadığını ifade etmiştir. Kadın

<sup>35</sup> Eren Bülbül’ün şehit haberinin ardından Trabzonluların sosyal medyada oldukça fazla paylaşımlarda buldukları gözlemlenmiştir. Söz konusu paylaşımlar, Eren Bülbül’ün daha önce yapmış olduğu bir sosyal medya paylaşımına referansla #İyikiVarsınEren etiketi ile yapılmışlardır. Trabzonspor Kulübü, statta bütün taraftarların ayakta asker selamı verdiğini gösteren fotoğrafla birlikte “Yiğidimiz Eren hep 15 yaşında... Unutulmayacaksınız” sözlerini sosyal medya hesabından paylaşmıştır. VİRA grubu da tribünlerde açmak üzere Eren Bülbül için pankartlar hazırlamıştır. Pankartlarda şunlar yazmaktadır: “Tarihin dilinden düşmez bu destan. Nehirler Gazidir, dağlar Kahraman (Gazi ve Kahraman kelimeleri kırmızı renk ile yazılmıştır). Her taşı yakut olan bu vatan, can verme sırtına erenlerindir (Orhan Saik Gökyay şiiri). Ferhat gibi yüreği olup Şehadete Erenler! (Ferhat ve Eren isimleri kırmızı renkle yazılmıştır) Selam olsun.”

katılımcılarda (%21,2'si) Trabzonspor dışında başka bir takımı tutma oranı erkek katılımcılara (%10,3) göre yüksektir. Erkeklerin %75,4'ü, kadınların da %62,4'ü Trabzonspor dışında başka bir takım tutmadığını ifade etmiştir. Derinlemesine mülakatlarda da kadınların özellikle küçükken başka bir takım tuttuğu ancak büyüdükten sonra Trabzonspor taraftarı olmaya karar verdiği yönünde hikâyelerle karşılaşmıştır. Bu durum erkeklerin kadınlara göre kent futboluna daha ilgili olduklarını göstermektedir. Herhalükarda Trabzonspor ve futbol gençlerin gündelik hayatlarında oldukça önemli bir yere sahiptir. Kadın ve erkek bütün derinlemesine mülakat katılımcılarının küçükken en sık oynadıkları “oyun” futbol maçı yapmaktır. Futbol, kentle bütünleşmiş önemli bir spordur. Hatta kentin gündelik hayatı futbol maçlarına göre düzenlenmektedir. Trabzonspor maçı öncesi çoğu dükkân erkenden kapanmakta, öğrenciler sınava hazırlanmayı ertelemektedir. Yıllardır şampiyonluk görmeyen kent sakinleri kazandıkları herhangi bir maçta kenti bayram yerine, kaybettiklerindeyse matem yerine çevirmektedirler. Kısacası kentin nabzını belirleyen Trabzonspor'dur.

Daha önce de belirtildiği gibi Trabzon'u simgeleyen en önemli şeyin Trabzonspor olduğu katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Bu nedenle Trabzonspor taraftarlığı her ne kadar milliyetçi ideolojiden beslense ve kendisi de milliyetçi ideolojiyi beslese de sadece bununla açıklanması mümkün değildir. Trabzonspor aynı zamanda artık mitselleşmiş olan hem ekonomik hem de kültürel anlamdaki merkezi konumunu yitiren Trabzon için yeni bir umut ve gurur kaynağıdır (Bozok, 2016: 423). Bu bölümde, kent futbolu ile Trabzonspor'un kısa tarihine yer verildikten sonra, kulübün gençlerdeki mekân aidiyetini nasıl sağladığı üzerinde durulacaktır. Daha çok gençlerin efsaneleşmiş Trabzonspor anlatılarını nasıl yeniden ürettiklerine ve gündelik hayatlarını nasıl Trabzonspor ile şekillendirdiklerine değinilecektir.

### 3.3.2.1. Trabzon Kent Futbolunun Kısa Tarihi

Cumhuriyet'ten önce İmparatorluğun doğusundaki vilayetlerin merkezi olan Trabzon kenti 1920'lerde bu merkezi konumunu yitirmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren kentin zenginlerinin futbol üzerinden Trabzon'u bölgenin merkezi haline getirme çabaları dikkati çekmektedir. Başka bir ifadeyle, bölgenin dışarıya ve İstanbul ile olan ilişkisini ticaret üzerinden sağlayan Trabzon, söz konusu ilişkiyi artık futbol üzerinden kurmaktadır (Tunç, 2011: 14). Cumhuriyet'in ilk fikstürlü turnuvaları futbol kültürüne sahip olan Trabzon'da yapılmaya başlanmıştır (Öksüz, 2014: 267)<sup>36</sup>. Fikstürlü turnuvaların düzenlenmesine ön ayak olan ise, 1921 yılında kurulan “Trabzon İdman Birliği” (Beden Terbiyesi Bölge Müdürlüğü) idi. Söz konusu birlik futbol, atletizm, bisiklet,

<sup>36</sup> Ülkede ilk futbol turnuvaları ise, İzmir'de 1890 tarihinde yapılmıştır. İzmir'de ticaretle uğraşan ve orada yaşayan İngiliz ailelerin çocukları tarafından bir futbol kulübü kurulmuştur (Football and Rugby Club). Daha sonra Türk gençleri de futbol oynamaya başlamıştır. 1895'te İstanbul'da futbol da oynayan spor kulüplerinin açıldığı görülmektedir. Anadolu'nun ilk futbol takımları ise Trabzon'da oluşturulmuştur. Bkz.: Hikmet Öksüz (2014), **20. Yüzyıl Başlarında Trabzon: Toplumsal Tarih Yazıları**, Serander Yayınları, Trabzon, s. 279.



hentbol, kürek, yüzme, hokey, eskrim, boks ve güreş branşlarıyla ilgilenmekteydi (Baş, 1997: 434-435). Ancak Trabzon'un futbol tarihi daha eskiye dayanmaktadır.

Trabzon'da futbolun oynanmaya başlanması Balkan Savaşı yıllarıdır. Birinci Dünya Savaşı öncesinde futbolun ilkin Kemer kaya'daki Rum Lisesi'nin Rum öğrencileri tarafından oynandığı tahmin edilmektedir (Tunç, 2011: 15, 29). Trabzon'da futbolun gelişiminin kentin diğer ülkelerle temas halinde olmasının da etkisi bulunmaktaydı. Dolayısıyla diğer kentlere göre dünyadaki tüm gelişme ve yeniliklerden daha çabuk haberdar olabilmekteydi. İstanbul ile hemen hemen aynı zamanlarda futbol kentte oynanır olmuştur (Gökaçtı, 2008: 229). Ticaretle uğraşan Rumların, Avrupalılarla olan ilişkileri dolayısıyla 1910'larda Trabzon'da futbol oynamaya başladıkları bilinmektedir. Rum futbol takımlarının varlığına yönelik kesin bir bilginin varlığı söz konusu değildir, ancak 1913'te kırmızı beyaz renklerle Türk gençleri tarafından İdman Yurdu futbol takımının Rum ve Ermeni takımlarına karşılık kurulduğu iddia edilmektedir (Eroğlu, 2010: 343). Trabzon'dan İstanbul'a izcilik eğitimi almaya giden öğretmenler tarafından futbol öğrencilerle birlikte oynanmaktaydı. Balkan Savaşı yıllarında milliyetçilik fikirleri yaygınlaşmış ve İttihat ve Terakki sporu ve futbolu gençlerin milliyetçi idealler etrafında mobilizasyonu için uygun bir faaliyet olarak görmüştür. Türk ve Müslüman gençlerden oluşan futbol takımları ile gayrimüslim cemaatine ait takımlar arasındaki müsabakalar gençlerin ve onları izleyen halkın milli duygularını pekiştirmekteydi. Trabzon'da da Türklere ait ilk spor kulübü milliyetçi duyguların aşılması ve yaygınlaştırılması amacı ile bu yıllarda kurulmuştur. Uzun ömürlü olmayan ve İdman Yurdu ismi ile kurulan bu kulüp savaş koşullarından ötürü 1914 yılında kapanmıştır (Tunç, 2011: 29-33). Savaş sonrasında ise futbol, kentin ileri gelen zengin ve aydın kesiminin yönetiminde ve öncülüğünde yine öğrenciler (çoğu Galatasaray Sultanisi'nde eğitim almış) ama bu sefer Müslüman öğrenciler tarafından oynanmıştır. Trabzon futbolunun gelişimi söz konusu sınıflar aracılığıyla gerçekleşmiştir (Tunç, 2011: 15; Öksüz, 2014: 267).

Cumhuriyet döneminde Trabzon'da futbol konusunda öncü olan takımlar Trabzon Sultanisi, Muallim Mektebi ve Zağnos Rüşdiyesi'nin oluşturdukları okul takımlarıydı (Öksüz, 2014: 279). 1920'lerde Trabzon'da görev yapan öğretmenler Muallimler Cemiyeti himayesinde spor kulübünün açılmasına karar vermişlerdi. Öğretmenler arasındaki anlaşmazlık dolayısıyla biri Cemiyet dâhilinde diğeri de Cemiyet haricinde iki kulüp kurulmuştur. Cemiyet haricinde kurulan ve Trabzon futbolunun Trabzonspor kurulana kadar en tanınan spor kulüplerinden olanı İdman Ocağı idi. İdman Ocağı iyi eğitilmiş, aydın ve ticaretle uğraşan tanınmış ailelerin desteğiyle 20 Ocak 1921'de kurulmuştur (Tunç, 2011: 34-35). Özellikle Milli Mücadele yıllarında kurulmaya başlanan söz konusu spor kulüplerinin işlevi, Trabzon'da halkın moralinin yüksek tutulmasını ve halkın Kurtuluş Savaşı'na destek vermesini sağlamaktır (Baş, 1997: 435). Bu dönemde sporla ilgilenen ve spor kulüplerinin kurulmasında ön ayak olanlar dönemin zengin ve elit ailelerinden gelmekte, hatta siyasi kurumlarda üst düzey görevlerde bulunmaktaydılar (Tunç, 2011: 35-36). İdman Ocağını takiben İdman Grubu Sebat Gençlik, Birlikspor gibi kulüpler de kurulmuştur (Öksüz, 2014: 280).

Muallimler Cemiyeti dâhilinde kurulan İdman Grubu uzun süreli olmamıştır. İdman Ocağının renkleri Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi)'den mezun olan gençlerden oluştuğu için sarı-kırmızı iken, İdman Grubunun renkleri ise sarı-lacivertti. Bu iki kulüp dışında okulların bünyesinde kurulan spor kulüpleri de mevcuttur: Yıldırım (1921-Öğretmen Okulu), Altınışık (1921-Eytam Sanayi Mektebi) ve Sultani İdman Birliği (1922-Trabzon Lisesi). Futbolun bu dönemde mektepliler tarafından yapıldığı ve idare edildiği görülmektedir (Tunç, 2011: 36-38).

İyi eğitilmiş aydın sınıfın sporu olarak futbol, bu dönemde beden terbiyesinin taşrada uygulanmasının bir aracı olarak da görülmekteydi. Böylece genç bedenler herhangi bir savaş ihtimaline karşı vatani koruyabilecek sağlıkta hazır bir şekilde bulunabilecekti. Bununla birlikte, futbol ve özellikle atletizm/jimnastik, gençleri kahvehane gibi yerlerden uzak tutarak hem ahlaki hem de pedagojik anlamda eğitmekteydi. Spor bir bütün halinde hareket edebilmenin ve dayanışmanın öğrenildiği aktivite olarak kabul görmekteydi (Tunç, 2011: 39-40). Ahlak ve beden terbiyesinin yanında, spor kulüplerinin kültürel anlamda da taşradaki gençleri modernleştirdiği ve Batılılaştırdığı görülmektedir. Her spor kulübünün müzik ve temsil kolları bulunmakta, kulübe üye olan gençler sergiler, geceler ve balolar düzenlemekte, dergiler yayınlamaktaydılar (Tunç, 2011: 40; Aşut, 2010: 293). Örneğin Necmiati Spor Kulübü kültür ve sanat etkinlikleriyle ön plana çıkmakta, futbola ağırlık vermemekteydi (Baş, 2016: 57). Gençler artık kahvehanelerde değil, kulüp lokallerinde toplanmakta ve sosyalleşmekteydiler. 1923 yılında kurulmuş olan Gençlerbirliği Kulübü müzik ve tiyatro gösterileri düzenlemekte ve "Akın" isimli dergi çıkarmakta, bu anlamıyla Trabzon'daki sosyal anlamda üretken kulüplerin başını çekmekteydi. 1920'li yıllarda kulüplere bağlı olan gençler tek bir spor dalında uzmanlaşmamışlardı. O dönemin anlayışına göre farklı spor dallarıyla ilgilenmek ve spor üzerinden para kazanmak değil, gönüllü sporcu olmak, centilmence yarışmak önemliydi (Tunç, 2011: 41-42, 54).

1923 yılında kurulan Necmiati Spor Kulübü'nün yanında, 1924 yılında Trabzon futbolunda İdman Ocağı'na rakip olabilecek ikinci kulüp İdman Gücü kurulmuştur (Tunç, 2011: 42-43). Yeşil-beyaz renklere sahip olan İdman Gücü, Faroz ve Sotka mahallelerinin takımı olarak kurulmuş ve İdman Ocağı-İdman Gücü rekabeti kentteki futbolun canlı kalmasını ve gelişmesini sağlamıştır (Baş, 1997: 436). 1920'lerde hiçbir kulüp (okul takımları dışında) sınıfsal, mesleki, etnik ya da dini bir kimlik çerçevesinde kurulmamıştır, hepsi benzer toplumsal tabakanın üyelerinden oluşturulmuştur: Ekonomik, siyasi ve toplumsal anlamda kenti temsil eden seçkinler. 1920'li yıllarda kent düzeyinde lig maçları da oynanmaya başlanmıştır (Tunç, 2011: 43-45).

Kenti futbolda temsil eden takımlardan biri olan İdman Ocağı, İstanbul takımlarıyla da müsabakalara katılmış ve futbolun İstanbul temsilcilerinden her zaman bir şeyler öğrenme gayretinde olmuştur (Tunç, 2011: 58). İdman Ocağı bu temasları sayesinde 1923 yılında, sağlıklı bir Türk nesli yetiştirmek, birlikte ve dayanışma halinde gençlerin hareket etmelerini sağlamak ve milli duygularını pekiştirmek için sporun yaygınlaştırılması amacıyla kurulan Türkiye İdman

Cemiyetleri İttifakı'na (1922) kaydolmuş ve “tescil edilmiş ilk Anadolu kulübü” olma özelliğini kazanmıştır (Talimciler, 2017: 480-481; Tunç, 2011: 59). 1923-1924 sezonundan itibaren de amatör ligler İstanbul, Ankara, İzmir, Eskişehir, Adana ve Trabzon'da oynanmaya başlanmıştır (Talimciler, 2017: 481).

Futbolun entelektüel anlamda Anadolu'da yaygınlaşmasını sağlayan bir Trabzon futbolundan da bahsedilmektedir. Cumhuriyet'in ilk kadın dergisi olan *Çalikuşu* kadınlar tarafından yönetilmekte ve hem kadın hakları hem de futbola ilişkin yazılar yayınlamaktaydı. 1926'da “Çalikuşu Kupası” adında bir futbol müsabakası da düzenlenmiştir (Tunç, 2011: 50; Emiroğlu, 2016: 38-40). Bununla birlikte, içinde futbolun tarihçesi, teknik bilgiler, oyun kuralları, futbol terimlerinin Türkçe karşılıklarının yer aldığı Türkiye'deki ilk futbol kitabı olan *Asosyeyşin Futbol* isimli kitap doğu illerinde yaşayan gençlere futbolu, amatör ruhunu öğretmek ve beden terbiyesini gerçekleştirmek amacıyla Trabzon'da, Süleyman Rıza Bey (Kuğu) tarafından yazılmıştır (Tunç, 2011: 52-53; Baş, 1997: 434).

1930'larda devlet futbol alanında Trabzon kentine destek olmaya başlamıştır, çünkü spor artık devlet tarafından milli bir dava olarak görülmekteydi (Tunç, 2011: 67). 1922 yılında kurulmuş olan Türkiye İdman Cemiyetleri İttifakı'nın yerini 1936'da Türk Spor Kurumu gibi bir resmi kuruluşun alması ile sportif faaliyetler devlete ve partiye bağlanmıştır. Artık tüm sporcular Cumhuriyet Halk Fırkası üyesi, partinin bölge başkanları da spor bölge başkanları olmuştur. Türk sporu devletin denetimine geçmiştir (Talimciler, 2017: 481). Bu dönemde futboldan ziyade diğer spor dallarına öncelik verilmekteydi. Yurdu savunmada faydalı olacak spor dallarının yapılması öncelikliydi. Bu nedenle de futbolu bir nebze dışarıda tutan Beden Terbiyesi Kanunu 1938'de kabul edilmiştir (Tunç, 2011: 70). Çünkü bir dünya savaşına katılma tehlikesi baş göstermiş ve gençlerin her an savaşa hazır olmaları ve askeri talim için gerekli spor eğitime tabii tutulmaları gereği doğmuştur (Talimciler, 2017: 483). Bu kanun çerçevesinde futbol dışındaki diğer spor dallarında şubelerin açılması gerekli görülmekteydi. Trabzon Bölge Spor Teşkilatı'nda da atletizm, futbol, su sporları, voleybol, bisiklet, dağcılık, güreş ve atıcılık spor şubeleri açılmıştır. 1920'lerde başlayan spor kulüplerindeki kültürel sosyal faaliyetlerin 1930'lu yıllarda artış gösterdiği görülmektedir, çünkü Cumhuriyet Halk Fırkası ve Halkevleri bu alanda kulüplere maddi anlamda destek olmaktadır. Bu yıllarda futbol kulüplerinin de sayısı azaltılmaya çalışılmıştır (Tunç, 2011: 70-73, 78).

1940'da çıkartılan bir nizamname ile spor kulüplerinin belli bir yerleşim yerinde tek bir gençlik kulübü adı altında toplanmaları zorunlu kılındı. Bu kapsamda üye sayısı fazla olan spor kulübü o yerleşim yerinde faaliyet gösterebilecekti. Bu nedenle hem İstanbul gibi büyük şehirlerde hem de Anadolu'da kulüpler arası birleşmeler yaşanmıştır. Trabzon'da birleşmeyi kabul etmeyen kulüpler ise oyuncu sayılarını arttırabilmenin yolunu mahallelerde buldular. 1940'lı yılların başında Trabzon futbolunun mahallelerden oyuncu devşirdiği döneme bu şekilde girilmiş

oldu. Böylece Trabzon'da futbol amatör ruhla siyasi ve ekonomik elitlerce yapılan bir spor olmaktan çıktı ve avamlaşmaya başladı (Tunç, 2011: 100-102). Özellikle ileriki yıllarda fanatikleşme kültürünün de yerleşmesiyle kent sporuna uygun olmayan şiddete başvurma gibi davranışlar ortaya çıkmıştır (Emiroğlu, 2010: 124-125). İkinci Dünya Savaşı sonrasında Trabzon'da mahalle düzeyinde futbol takımlarının oluşturulduğu görülmektedir. Ortahisar Mahallesi sur içinde, şehrin merkezinde yer alır. Batı ve doğuya doğru genişleyen kent merkezi Ortahisarı çevreleyen mahallelerden oluşur. Ortahisar ile birlikte Meydan'ı çevreleyen Tekke Mahallesi, Hacıkasım, Yenicuma, Pazarkapı, Ganita ve Kemer kaya mahalleleri de merkez mahalleler olarak kabul edilmektedir. Batıda ise surların bitiminden sahil boyunca Sotka ve Faroz (Yalıspor) mahalleleri gelir. Doğuda da Arafilboyu (Gençlerbirliği) ve Çömlekçi mahalleleri bulunur (Baş, 2016: 55-56). Gençlerbirliği Arafilboyu Mahallesi takımı, Yeni Cuma Mahallesi'nin Fatih Gençlik takımı, Faroz Mahallesi'nin Yalıspor (Karadenizgücü) takımı mahalle takımlarıdır. Bu takımların kulüp lokalleri bulunmamakta, futbolcular mahalle kahvehanelerinde toplanmaktadırlar. Kahvehaneler lokal ve toplanma yerine dönüşmüştür (Tunç, 2011: 124-125). Varoşlar olarak beliren batı ve doğu mahallelerinin takımları merkez takımları ile mücadele etmekteydiler (Baş, 2016: 57). Ancak mahalle takımları hiçbir zaman İdman Ocağı, İdman Gücü, Necmiati gibi Trabzon futbolunda 1920'lerden beri etkin olan ve kenti futbol nezdinde temsil eden takımlar kadar güçlü olamamışlardır ama bu takımlara futbolcu yetiştirmişlerdir. Bu takımların yanında işletme takımları da bulunmaktadır: Yolspor (1953-karayolu işçileri) ve Tütünspor (1957, Orman Okulu) gibi. Bu yıllardan itibaren kulüpler artık kültürel, ahlaki ve beden eğitimi gibi pedagojik işlevlerini yitirmişlerdir ve futbola daha yoğunluk vermeye başlamışlardır. Futbol artık popüler bir eğlence unsuru haline gelmiştir. Bununla birlikte futbol, oyuncular için artık para kazanma aracıdır. Amatörlüğün gerektirdiği gönüllülük ve centilmence yarışmanın yerini para kazanma, para kazanmak için de daha iyi bir kulübe transfer olma ve böylece prestij sahibi olma almıştır (Tunç, 2011: 114, 129-130, 135).

1951'de Futbol Federasyonu'nun profesyonelliği kabul etmesinin ardından (Talimciler, 2017: 484), turnuvalar Türkiye Amatör Futbol Şampiyonası adı altında yapılmaya başlanmış ve artık Anadolu'daki amatör futbol takımlarının ulusal çapta tanınırlığının önü açılmıştır. Anadolu takımlarının Türkiye şampiyonluklarından (1958, 1964, 1966) nasibini alan kentlerden biri de İdman Ocağı sayesinde Trabzon'dur (Tunç, 2011: 155-157). Profesyonelliğe geçiş Milli Lig'in de düzenlenmesini sağlamıştır. 1959'da Türkiye 1. Futbol Ligi (Milli Lig), 1963-64'te Türkiye 2. Futbol Ligi ve 1967-68'de Türkiye 3. Futbol Ligi kurulmuştur. 1960'larda Anadolu sermayesinin de gelişimine bağlı olarak Anadolu kentlerinde gelişmeye başlamış olan o kenti ve sermaye grubunu, İstanbul takımları ve sermaye grubuna karşı temsil edecek yeni futbol kulüplerinin kurulduğu görülmektedir. Bu futbol kulüpleri genellikle o kentte faaliyet gösteren yerel spor kulüplerinin birleşmesiyle oluşturulmuştur (Talimciler, 2017: 485, 488). Türkiye 2. Futbol Ligi'ndeki ilk Anadolu takımları Bursaspor (1963), Adana Demirsport (1965) ve Mersin Çukurova İdman Yurdu'dur (Tunç, 2011: 169).

Futbol Federasyonu'nun futbol kültürüne sahip her ilden bir takımı 1. Lig'de oynatacağını kabul etmesi üzerine, Trabzon'da kenti temsil eden bir spor kulübünün kurulmasına karar verilmiştir (Kondel, 2016: 472). Trabzon'da kenti temsil edecek profesyonel spor kulübünün kurulması fikri 1965'te oluşmaya başlamış, ancak Trabzon futbol tarihinde önemli bir yere sahip olan İdman Ocağı bu prestijli konumundan, isim ve renklerinden vazgeçerek yeni bir isim ve renklerle ayrı bir takımın kurulmasına yanaşmadığı için Trabzonspor'un gerçek anlamda kurulması vakit almıştır (Tunç, 2011: 169-177). 1966-67 sezonunda İdman Gücü, Karadeniz Gücü, Yolspor ve Martıspor kulüpleri birleşerek Şehir Stadyumu'nda Trabzonspor Gençlik Kulübü'nün açılışını bir törenle ilan etmişlerdir (Kondel, 2016: 472; Tunç, 2011: 178-179). Ancak 1967 yılında İdman Ocağı'nın Kulübe katılması yönünde çalışmalar yeniden başlamış ve en nihayetinde İdman Ocağı ile İdman Gücü anlaşmış ve yeni renklerle Trabzonspor Kulübü adı altında birleşme gerçekleştirebilmiştir (Tunç, 2011: 183-187). Bu tarihten itibaren Trabzon merkezli olarak Karadeniz Bölgesi'nin siyaseten kontrolü Trabzonspor ve futbol aracılığıyla gerçekleştirmeye başlamıştır (Kondel, 2016: 472). Sonraki dönemde elde ettiği başarılarla da adından söz ettiren Trabzonspor kent sakinleri için bir gurur kaynağı haline gelmiştir. 1975-1976 sezonundan 1983-1984 sezonuna kadar olan süreçte kazanılan şampiyonluklarla Trabzonspor, aynı zamanda Anadolu'nun diğer kentlerinden de taraftar toplamıştır. Şampiyonlukların elde edildiği bu dönem bütün Trabzonspor taraftarları tarafından efsaneleştirilerek nesilden nesile aktarılmaktadır.

### 3.3.2.2. Efsane Geçmişten Travmatik Bugüne

Trabzonspor 1974-1975 sezonunda Türkiye 1. Futbol Ligi'ne yükselmiştir. Bu yıllarda Kıbrıs'ta yapılan Kıbrıs Barış Turnuvası'na Galatasaray, Beşiktaş ve Trabzonspor katılmış ve Trabzonspor kupayı kazanan taraf olmuştur. 1975-1976 sezonunda ise, Trabzonspor lig şampiyonu olmuştur. Böylece ilk defa bir Anadolu takımı kupayı almış ve futbolda İstanbul takımlarının hâkimiyeti kırılmıştır. Bu şampiyonlukla ve ardından gelen diğer şampiyonluklarla (art arda alınan Cumhurbaşkanlığı Kupaları, Başbakanlık Kupaları, Lig Şampiyonlukları gibi)<sup>37</sup> birlikte Trabzonspor Anadolu'yu temsil eden bir takım haline gelmiş, Anadolu'nun çeşitli yerlerinden Trabzonlu olmasalar da Trabzonspor'a destek veren taraftar kitlesi oluşmuştur (Tunç, 2011: 193-199; Talimciler, 2017: 489; Eroğlu, 2010: 345). Trabzonspor'un Anadolu'yu temsil edebilmesi

<sup>37</sup> Trabzonspor'un birinci lige çıktığı 1974 yılından 1983-1984 sezonundaki son şampiyonluğuna ve günümüze kadar olan süreçte 6 lig şampiyonluğu, 5 lig ikinciliği, 7 Cumhurbaşkanlığı Kupası, 5 Başbakanlık Kupası, 6 Türkiye Kupası bulunmaktadır. Trabzonspor ayrıca Avrupa kupalarında Liverpool, Barcelona, Inter Milan gibi takımlarla oynamış ve bu takımlara karşı maçlar kazanmıştır. Bkz.: Örsan K. Öymen (2016), "Trabzon ve Futbol", Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (15-24), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 17. Sunay Akın (2016: 332) ise hiç bilinmeyen bir şampiyonluğu daha ekler. 1987 yılında İmralı Yarı Açık Cezaevi'nde futbol turnuvası düzenlenmiştir ve tutuklular oluşturdukları takımların forma ihtiyaçları için spor kulüplerinden destek almak üzere onlara mektup göndermişlerdir. Siyasi tutuklulardan oluşan takım Trabzonspor'a mektup yazar ve Kulüp forma, şort, spor ayakkabı ve top gibi ihtiyaçlarını gönderir. Formaların rengi bordo-mavidir. Diğer mahkûmlar ise mektuplarına yanıt alamamışlardır. Cezaevi'nde gerçekleştirilen turnuvayı ise bu bordo mavi formaları giyen takım kazanır. Bkz.: Sunay Akın (2016), "Trabzonspor'un Bilinmeyen Şampiyonluğu", Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (328-332), İletişim Yayınları, İstanbul, s. 332.

çeşitli araştırmalarda Trabzon kentinin Geç Osmanlı döneminden itibaren futbol konusundaki kültürel birikimi ve başarıları (Emiroğlu, 2010: 123) ve takımın tamamen Trabzonlu futbolculardan oluşması, yani birbirine benzeyen homojen bir grubun varlığı ile ilişkilendirilmektedir (Gökaçtı, 2008: 253). Günümüzde 1983-1984 sezonundaki Trabzonspor şampiyonluğundan beridir hiç şampiyonluk görmeyen, ancak şampiyonluk anlatılarıyla büyüyen Trabzonspor taraftarları büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır (Eroğlu, 2010: 338). Bu anlatılar da ortak bir hafızanın oluşmasını ve böylece zamansal ve mekânsal mesafelerine rağmen taraftarlar arasında bir köprü kurulmasını sağlamaktadır. Bu anlatılar sayesinde Trabzonspor taraftarlarının toplumsal hafızası aktarılabilmektedir. Geçmiş bugünde bir anlatı şeklinde yeniden inşa edilerek hatırlanmaktadır (Halbwachs, 1997: 119).

Şampiyonlukların yaşandığı dönemde Trabzonspor'da oynayan futbolcuların geneli mahallelerden çıkmış, kentle kuvvetli bağları olan ve kent için rekabet eden Trabzonlu gençlerden oluşmaktaydı (Eroğlu, 2010: 347). Trabzonspor bu anlamıyla kente olan aidiyeti pekiştiren bir güce sahipti. 1970'lerde şampiyonluğu getiren söz konusu futbolcular şimdiki gibi para için değil, toplumun onlara verdiği değere karşılık oynadıklarını ifade etmektedirler. Bu anlamıyla da yaptıkları iş onlara kutsal gelmektedir. Trabzonspor'da oynamak ve onu şampiyonluğa taşıyabilmek torunlarına bıraktıkları büyük bir onur ve gururdur (Efsane Avni Aker'e Veda Belgeseli, <https://www.youtube.com/watch?v=iWFWIdic0Xs>). Mahallelerden çıkan futbolcuların para için değil kent için Trabzonspor'da mücadele ettiğini söyleyen derinlemesine mülakat katılımcıları da o dönemin futbolunu efsaneleştirmekte Trabzonspor'a kutsiyet atfetmektedirler.

Ya evde maç izliyor, bakıyorsun benim babamı kızdıracak, sinirlendirecek, bu denli reaksiyonları kolay vermeyen adam onu izlediği zaman veriyor. Yani birisini yani bir kadına veya bir erkeğe âşık olurcasına reaksiyonlar gösteriyor. Diyorsun ki demek kutsal bir şey, önemli bir şey değer yani. Bu çok farklı, bu kolay böyle lanet dayım bir şey değil. Çocuk aklınla beraber onu şey yapıyor. Kutsal yani mesela o kadar. Yani dolayısıyla Trabzonsporluyuz. Biz önce Trabzonsporlu olduk. Ondan sonra Trabzonsporlu olmanın gururlanma sebebi, verilerini sonra öğrendik. Ben Trabzonsporlu olduğumda Trabzonspor'un altı kere şampiyon olduğunu bilmiyordum. İstanbul takımlarının saltanatlarını bozduğunu da bilmiyordum. Güçlülere karşı güçsüz mahalle çocukları olarak o başarı hikâyelerini elde ettiklerini de bilmiyordum. Avrupa'da Liverpool gibi işte büyük takımları o mütevazı kadrosuyla yendiğini de bilmiyordum. Şampiyon olduktan sonra efsane kadrodaki iki ismi pastaneye gidip çay içtiklerinde ceplerinde çay parası bile olmadığını da bilmiyordum. O insanların kahveden çıkıp maça gittiklerini de bilmiyordum. Tamamıyla bir amatör ruhları olduğunu da bilmiyordum. Bir sürü şey. Ha ondan sonra evet bağlanma noktasında böyle düşündüğün zaman, evet yani o İstanbul saltanatını yıkması, güçlülere karşı güçsüzlerin, merkeze karşı taşranın, zengine karşı fakirin, aristokrata karşı köylünün, adını ne koyarsan koy birçok dikatomi böyle çerçevesinde hep zayıf tarafta olanın güçlülere karşı onlara karşı onlara rağmen başarı kazandığı durumdan dolayı bir gurur duymak durumu var. Ama ben bu takımı bu yüzden mi tuttum? Belki de bu yüzden bırakamıyorum, ama bu yüzden tuttum desem yalan olur. Çünkü Trabzonspor'u tuttum, ben anlamadım ki yani ne ara tuttum ne yaptım (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

O yılları görmemiş olmalarına rağmen Trabzonspor taraftarı olan bütün gençler, bu ortak hafızayı çok net bir şekilde hatırlamaktadırlar. Zamansal olarak birlikte olunmasa da topluluğun diğer (geçmiş ya da gelecekteki) üyeleri, hafızalarda varlıklarını hissettirmektedirler. Anıların

hatırlanması için şampiyonluk yıllarını yaşayanların anlatılarının aktarılması yeterlidir (Halbwachs, 1997: 98). Söz konusu hafıza da onların Trabzonspor'a olan bağlılığını artırmaktadır, çünkü efsaneleşmiş bu anlatılar sayesinde Trabzonspor bir gurur kaynağı haline dönüşebilmektedir. Bu aynı zamanda bir mekân anlatısıdır, çünkü hikâyeleşmiş her anlatı bir mekânda geçmektedir. Bu anlatının mekânı ise hem Hüseyin Avni Aker Stadyumu hem de Trabzon'dur. Söz konusu anlatı mekân bilincinin oluşmasını sağlamakta, bir yeri insanileştirmekte, mekânsallaştırmakta ve mekânsal varoluşu gerçekleştirmektedir (Schick, 2000: 25). Benzer şekilde anlatı da mekân sayesinde somutlaşmakta, gerçek anlamına kavuşmaktadır. Yeri mekâna çeviren mekân anlatıları efsaneye dönüştükçe gücünü artırmaktadır. Her bir efsane anlatının muhakkak kahramanları da bulunmaktadır.

Ortak hafızada yer alan bu efsaneleşmiş anlatılar, dönemin futbolcularının da birer kahramana dönüşmesine neden olmaktadır. Katılımcılar için, Dozer Cemil çok sık dile getirilen önemli bir kahramandır. Çünkü Dozer Cemil takımın parası olmadığı zamanlarda eşinin bileziklerini satarak takımına yardımda bulunmuştur. Diğer kahraman karakterler ise, Kazım Koyuncu ve şampiyonluğun kıl payı kaçırıldığı 1995-1996 sezonunda intihar eden genç taraftarlardır. Travma olarak nitelendirdikleri bu sezon için oluşturulan anlatılar aynı zamanda söz konusu olayların ardından yaşanan ölümlerin bir ağıtı niteliğindedir. Bu ağıtın öznelere olan Trabzonspor için ölmeyi göze alan gençlerin kahramanlaştırıldıkları görülmektedir. Çünkü genellikle sınıfsal farklarına bakılmaksızın bir topluluk uğruna (bu ulus da olabilir, bir taraftar grubu da olabilir) ölen her birey hatıra ve kimlik unsuru haline gelebilmektedir. Hatta bu kişilerin mezarları o topluluk için bir gurur imgesine dönüşebilmektedir (Candau, 1998: 138). Üstelik kahramanlaştırılan kişilere ortak anlamlar yükleyen topluluk üyeleri kendilerini onlarla özdeşleştirirler ve bu kişiler etrafında hayali cemaatler oluştururlar. Geçmişe kök salarak güçlü bir benlik inşa edilmesi için kahramanların icat edilmesi ve kurgulanması durumu söz konusudur (Bilgin, 2013: 66).

Trabzonspor, 1974-1985 yılları arasındaki gibi bir başarıyı uzun yıllar elde edememiştir. Bu nedenle 1995-1996 ve 2010-2011 sezonlarında şampiyonluğa yaklaşmak, ancak elde edememek tüm Trabzonlu ve Trabzonsporlular için büyük travmalara neden olmuştur. Söz konusu travmalar derinlemesine mülakat katılımcıları tarafından sıkça dile getirilmiştir. 1995-1996 sezonunda Fenerbahçe ve Trabzonspor şampiyonluk yarışına girmişlerdir. Bu sezon sonunda Trabzonspor liderliğini korumaktadır ve Fenerbahçe'yi yenmesi durumunda şampiyon olacaktır. Maç Trabzonspor'un üstünlüğü ile sürerken, Fenerbahçe'nin 2-1'lik galibiyeti ile sonuçlanmıştır. Böylece Fenerbahçe Trabzonspor'un iki puan önüne geçmiş ve Trabzonspor şampiyonluğu kıl payı kaçırmıştır. Bu yenilginin ardından iki genç intihar etmiştir (Eroğul, 2016: 493-502).

Kentin yarısının kanser olma sebebidir. Kendi evinde Fenerbahçe'yi yenememek, şampiyonluğu kaybetmek. Ağabeylerimiz vardı burada. Serkan abi der ki hani Allah kimseyi o 95-96 sezonundaki Fener maçındaki sessizliği yaşatmasın (K4, erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi). Mesela şu 96 yılında facia dediğimiz 2-1'lik Fenerbahçe mağlûbiyeti bizim Trabzon halkının baya canını sıkımsı. Yani şampiyonluğa oynadığımız bir maçta Fenerbahçe ile kafa kafaya gittiğimiz, hatta önde olduğumuz bir maçta puan olarak, biz Fenerbahçe'yi ağırıyoruz. Maçta 1-0 öne geçiyoruz ondan sonra, o zamanki teknik direktörümüz Şenol Güneş sanırsam bazı hatalı hareketler yapıyor. Hatalı değişiklikler mi diyeyim, hatalı taktikler mi diyeyim. Mesela bizim eski futbolcularımızdan Ünal Karaman o zaman takımın en iyisiymiş onu dışarı almış. Yani 1-0 önde iken biz neredeyse o zaman şampiyonluk mu ne garanti oluyormuş neredeyse garantileyecektik neredeyse, yani teknik direktörümüz o maçta hücum oynatmış galiba saldırmışız galiba. Ondan sonra maç 1-0'dan 2-1 oldu. Kendini asan bir taraftar olmuş diyebilirim, galiba benim yaşlarımda bir taraftar kendini asmış (K6, erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi).

Yukarıdaki anlatılarda katılımcılar yaşamadıkları bir dönemin acı olaylarından bahsetmektedirler. Söz konusu travmaların hatırlanması ortak bir duygunun yaratılmasında önemli bir role sahiptir. Taraftarların birbirlerine kenetlenmelerini sağlamaktadır. Çünkü toplulukta acı hissi uyandıran bu türden hatıralar ortak ama derin bir iz bırakmaktadır. Bu olayın hatırlanması aynı zamanda o dönemi yaşamış olanlara ve trajedi sonrasında ölenlere karşı bir ödevidir (Candau, 1998: 147-151). Katılımcıların ortak anlamlar yükledikleri söz konusu olaylar onların bir hayali cemaat oluşturmalarını sağlamaktadır. Birbirlerini yakından tanımayan Trabzonspor taraftarları aynı olayları anlatmakta, zihinlerinde birbirlerinden habersiz bir şekilde canlı tutmakta ve ortak bir duygu yaratmaktadırlar. Tıpkı ulusun hayal edilmiş bir siyasal topluluk olması gibi, futbol takımı taraftarlarından oluşan bir "cemaat" de hayal edilmiştir. Bu cemaati oluşturan hiçbir birey birbirlerini yakından tanımamakta, temas etmemekte ancak birbirlerinin varlığını hayal etmektedirler. Üstelik cemaatin esnek de olsa belli bir sınırlılığı vardır. Sınırın öteki tarafında ise diğer futbol takımlarının taraftarları yaşamaktadır (Anderson, 2004: 20-21). Bu sınır Trabzonspor taraftarları için Anadolu'nun temsiliyeti bağlamında İstanbul'da son bulsa da aslında daha çok Trabzon'u da imlemektedir. Ancak sınırın ötesinde, birer rakip ("öteki") olarak kurgulanan İstanbul takımları -Fenerbahçe, Galatasaray ve Beşiktaş- yer almaktadır. Anadolu'da ise kardeş olarak kabul ettikleri takımlar bulunmaktadır. Bu kardeş takımlarla İstanbul'a karşı mücadele içerisindedirler.

Tek kâbus 1995-1996 sezonunda kaybedilen şampiyonluk değildir. Günümüz gençlerinin deneyimine denk gelen şampiyonluğa yaklaşılana ama elde edilemeyen 2010-2011 sezonu da katılımcıların sıkça dile getirdiği travmalardan biridir. Bu travmanın ardından bilinçli bir şekilde hayatına son verenler olmamıştır, ancak söz konusu olay gençlerin futbola ve adalete olan inançlarını yitirmelerine sebebiyet vermiştir. Gençler artık tıpkı siyasal kurumlara olduğu gibi futbola da güvenmemektedirler.

Ya mesela ben 6 yaşındayken işte 96'da o fener kâbusu oldu bütün Trabzon 10 sene geri gitti. Ya kâbus diye nitelendiriyorum ki o bizim babalarımızın döneminin kâbusuydu. Bizim kâbusumuz da 2011 oldu. Her kuşağa bir tane denk geldi yani. Ve acı bir şey, ben 2011'den sonra zaten futbola biraz daha mesafeli olmamın ilgimi kaybetmemin en önemli sebeplerinden,



gerekçelerinden bir tanesi 2011’de yaşanan o şike skandalı (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

2011 sezonu bence Trabzonlulara göre ve gerçekten adalet çerçevesinde değerlendirdiğimiz zaman şampiyon bizdik, biz olmalıydık (K21, kadın, 22 yaş, üniversite öğrencisi).

Şike olayı Trabzonspor taraftarlarında hatırlamak istemedikleri ama unutamadıkları önemli bir travma yaratmıştır. Derinlemesine mülakat katılımcılarının hemen hemen hepsi Trabzonsporludur (2’si takım tutmamaktadır), ancak 2010-2011 sezonundan sonra futbola karşı soğuduklarını belirtmişlerdir. Katılımcılar 2011 şampiyonunun Trabzonspor olduğuna inanmaktadırlar; hatta kendi nesillerinin tek gördüğü şampiyonluk olarak kabul etmektedirler. Şike kavramı özellikle Fenerbahçe ile özdeşleştirilmektedir.

Zaten kupamızı da yediler, şampiyonluğumuzu da yediler. Biz her zaman saygılı durduk. Hiçbir zaman ödün vermedik. Hiçbir zaman çirkefleşmedik. Çirkefleşenleri görüyoruz zaten. Bizim her zaman dik, saygılı bir duruşumuz var. Yani hiçbir zaman bunu bozmadık, bozmayacağız da (K36, kadın, 21 yaş, kuaför çırağı).

Katılımcılar tarafından Fenerbahçe olumsuz kavramlarla tanımlanmaktadır ve böylece Trabzonspor’un aslında ne olmadığı da ifade edilmektedir. Katılımcılara göre, Trabzonspor hiçbir zaman şike yapmaz, çünkü dürüsttür. Üstelik taraftar zaten bu tür yolsuzluklar yapmasına izin vermemektedir. Hâlbuki Fenerbahçe maçları para ile satın alabilecek bir futbol takımıdır. Ankette yer alan “Trabzonspor şike yapmaz, adil davranır” ifadesine katılımcıların %59,4’ü “kesinlikle katılıyorum”, %15,1’i “katılıyorum” (toplamda %74,5), %13’ü “ne katılıyorum ne katılmıyorum”, %7,4’ü “katılmıyorum” ve %5,1’i “kesinlikle katılmıyorum” (toplamda %12,5’i katılmıyor denebilir) demiştir. Anket verileri de derinlemesine mülakat katılımcılarının anlatılarını desteklemektedir.

**Tablo 24: “Trabzonspor şike yapmaz, adil davranır”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	20	5,10%
Katılmıyorum	29	7,40%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	51	13,00%
Katılıyorum	<b>59</b>	<b>15,10%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>233</b>	<b>59,40%</b>
Toplam	392	100,00%

Resmi olarak şampiyonluğun Trabzonspor’a verilmemesi, derinlemesine mülakat katılımcılarının mevcut sisteme olan inançlarının zedelenmesine neden olmuştur. Futbol, katılımcılara göre, önceden planlanmış, parayla alınmış maçlardan oluşmaktadır. Yine katılımcıların ifadesiyle şimdiki futbolcular Kulübe bağlılık hissetmemekte, ilk fırsatta daha fazla para kazanmak için Kulübü terk etmektedir. Bu güvensizliğin neoliberal ekonominin futbol

endüstrisi yaratmasından kaynaklandığı da göz ardı edilmemelidir. 1980'den sonra küresel ekonomiye eklenilebilmek için ithal ikameci sanayileşme modelinin terk edilip ihracata dönük neoliberal ekonomi politikalarına geçilmesi, Anadolu kentlerinin ekonomilerinin gerilemesine neden olmuştur. Bu durum da futbol kulüplerini etkilemiştir. Söz konusu ekonomik zorluklarla başa çıkmanın yolu ise iş adamı başkanlarda aranmıştır. Bununla birlikte, İstanbul takımlarında olduğu gibi Trabzonspor da şirketleşerek borsada hisse senetlerini halka açmıştır (Eroğlu, 2010: 348). Hatta Trabzonspor yönetiminde bulunanların devlet ihalelerinden pay alabildiği görülmektedir. Bu anlamıyla kulüp yöneticiliği sermaye gruplarına prestij sağlamaktadır. Örneğin, Trabzonspor yönetiminde bulunan Nuri Albayrak'ın sahibi olduğu şirketler grubu 2000'lerde Trabzon limanı ve çimento fabrikasının işletmeciliğini almıştır (Kondel, 2016: 477). Bu küreselleşmenin etkisiyle reklam panosu haline gelmiş olan futbolcularla birlikte teknik direktör transferlerinin de yapıldığı bir süreçtir (Eroğlu, 2010: 349). Tüm bu küresel piyasaya açılma ve şirketleşme hamleleri Trabzonspor yöneticileri ile taraftar grupları arasındaki ekonomik farkı açmaktadır. Trabzonspor zengin bir azınlık tarafından imtiyaz aracı olarak kullanılmaktadır (Kondel, 2016: 478).

Bu durum elbette Trabzonspor taraftarı tarafından da gözlemlenmektedir. 2010-2011 yılında yaşanan şike olayları da taraftarın bu anlamda bilincinin açılmasına neden olmuştur. Hak arayışını sürekli dile getiren Trabzonspor taraftarları, hem futboldaki adaletsizliğe hem de sınıflar arasındaki farka vurgu yaparak bir takım tepkiler vermektedir. Söz konusu adil olmayan düzene karşı gelen Trabzonspor taraftarları çeşitli kanallar aracılığıyla haklarının iade edilmesini talep etmektedirler. Çünkü travma yaşayan bir grup olarak Trabzonspor taraftarları yaşamış oldukları bu haksızlığın tanınmasını ve tanzim edilmesini, bu yolla da toplumsal hafızalarının önemli bir parçasını oluşturan 2010-2011 sezonunda Fenerbahçe'nin şike yaptığı gerçeğinin kabul edilmesini istemektedirler (Bilgin, 2013: 19). Örneğin Trabzonspor'un 2010-2011 sezonunda kupayı alamamasının üzerine Trabzonlu Halit Şahin "80 günde Devr-i Adalet" sloganı ile yürüyerek İstanbul'a gelmiştir. 16 Nisan 2017'de yapılan Anayasa değişikliği referandumunda oy pusulalarına "Adalet için Trabzonspor 2010-2011" yazan taraftarlarla karşılaşmıştır. VİRA taraftar grubu ise toplumsal eşitsizliklere ilişkin protestolarda bulunmakta, passolig gibi uygulamalara karşı tepkisini koymaktadır. 2017'de açılan Trabzonspor'un yeni stadyumunun açılışına grup olarak gitmemeleri bir eleştiriyi içermektedir. Adı Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi olan yeni stadyumun sermaye ve siyasal elitlerle bütünleşmesinin bir göstergesi olduğunu düşünen VİRA, söz konusu açılış bir utanç olarak nitelendirmektedir. VİRA taraftar gurubu üyesi K4 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) ve K5 (erkek, 17 yaş, lise öğrencisi) açılışa katılanların Trabzonspor için değil Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan için gittiğini, Trabzonspor'a şampiyonluklar yaşatan efsane futbolcuların maçını çok az insanın izlediğini ve bu nedenle ilk kez Trabzonsporlu olmalarından utandıklarını ifade etmektedirler. Bu bağlamda, Neoliberal ekonominin bir sonucu olarak Hüseyin Avni Aker Stadyumu'nun Akyazı'daki Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi'ne taşınması, derinlemesine mülakat katılımcıları için önemli anlamlar ifade etmektedir.

### 3.3.2.3. Yuvayı Değiştirmek: Hüseyin Avni Aker'den Medical Park'a

Yukarıda bahsedildiği gibi Trabzon önemli bir futbol tarihine sahiptir. Futbol maçları ise geçmişte Kavak Meydanı'nda yapılmaktaydı. Kavak Meydanı çeşitli bayram törenleri için de kullanılan bir mekândı. Futbol maçlarının rağbet görmesi üzerine kentlinin gelenlerinin desteği ile buraya bir stadyum yapılmasına karar verilmiştir. 1927 yılında inşa edilmeye başlanan ve adı Cumhuriyet Stadı olarak belirlenen kent stadyumunun yapımı hiçbir zaman tamamlanamamıştır. Farklı farklı dönemlerde yapımının tamamlanması girişimleri olmuştur. İnşaatı 1951'de tamamlanan Stadyumun ismi 1970'lerde Selim Sırrı Tercan'ın İstanbul'daki beden eğitimi kursunda eğitim almış, Trabzon'un ilk beden eğitimi öğretmenlerinden ve Trabzon futboluna katkı sunmuş olan Hüseyin Avni Aker'in ismi verilerek değiştirilmiştir. Antrenmanlar ise yine kentlinin futbol hafızasında yer eden bir mekân olan Kavak Meydanı'nda yapılmaya devam etmiştir. Kavak Meydanı'ndan Şehir Stadyumu'na geçiş aynı zamanda amatörlükten profesyonelliğe geçişin simgesel işaretleridir (Tunç, 2011: 46-49, 118-120).

Mekânların yer değiştirmesi Kavak Meydanı'ndan Hüseyin Avni Aker'e (ilk adı Cumhuriyet Stadyumu) ve oradan da Akyazı'daki Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi'ne şeklinde olması mevcut ekonomik ve toplumsal dönüşümün bir sonucudur. Amatör ruhla gönüllü olarak oynanan futbolun mekânı olan Kavak Meydanı, 1950'li yıllarda profesyonelleşen ve kitleselleşen futbol için yeterli değildir. Artık daha çok seyirciyle oynanan futbolun daha büyük ve profesyonel bir stada ihtiyacı vardır. Bu nedenle Hüseyin Avni Aker Stadı Cumhuriyet Stadı adıyla kurulmuştur. 1980 sonrasında yaşanan ekonomik dönüşüm, neoliberal ekonomi politikalarına geçilmesi ve futbolun artık sadece seyirlik bir eğlence olmasının yanında, bizatihi kendisinin ticari bir şirket haline gelmesi, tüm tüketim mekânlarını içerisinde barındıran bir spor kompleksine ihtiyacın doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle yeni stadyum şehrin dışında ve steril mağazaların, restoranların olduğu Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi adıyla inşa edilmiştir. 1980'lerden sonra futbolun ticarileştiği bir döneme girilmiştir. Kitleleri oyalamanın bir aracı olarak futbol diğer spor branşlarının önüne geçmiş ve sponsorluklar, reklamlarla sermayeye kâr getiren bir alan haline gelmiştir. Bunun en somut göstereni sponsor firmaların adıyla günümüzdeki stadyumların spor kompleksine dönüştürülmesidir (Talimciler, 2017: 493-504). Galatasaray'ın stadı Ali Sami Yen taşınırken adı Türk Telekom Arena'ya, Fenerbahçe'ninki Şükrü Saraçoğlu'ndan Ülker'e, Beşiktaş'ın İnönü'den Vodafone Park'a ve Trabzonspor'un stadı Hüseyin Avni Aker'den Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi'ne dönüştürülmüştür. Bu durum mekânın kapitalist toplumsal ilişkilere göre şekillendiğini göstermektedir. Toplumun mekânsal organizasyonu her zaman küresel kapitalizmin acil ihtiyaçlarına göre, tüketim ve üretim artışını kontrol edebilmek için yeniden yapılandırılmaktadır (Soja, 1989: 34). Bu anlamda postmodern tüketim merkezi olarak kent de yeniden yapılandırılmakta ve görsel tüketimin malzemesi haline gelmektedir (Urry, 1999: 37). Toplumsal olarak üretilen bu mekânsallık politika ve ideoloji içermektedir, çünkü üretim ilişkilerine göre şekillenmektedir (Soja, 1989: 121). Hiyerarşiye dayalı bu üretim ilişkilerinin

temsilleri anıt, bina, sanat eseri olarak cisimleşmektedir (Lefebvre, 2014: 61-62). Stadyumlar ya da büyük spor kompleksleri de bu hiyerarşik ilişkilerin cisimleştiği mekânlardan biridir, çünkü iktidarın gücünü gösteren ideolojik mekânlardır. Bu anlamıyla aslında Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi Lefebvre (2014: 67-78)'nin ifadesiyle, bir mekân temsili ya da tasarlanan mekândır. Bu durumda Hüseyin Avni Aker Stadyumu ise, anıların birikeceği kadar uzun bir zamandan beri var olmasından ötürü yaşanan, canlı ve konuşan bir mekândır, yani “yaşanan mekân” ya da “temsil mekânı” olarak tanımlanmalıdır. Anıların biriktiği bu yaşanan mekân her ne kadar başlangıçta iktidarın egemenlik merkezi olarak kurulmuş olsa da zaman içerisinde o mekânı kullananlar tarafından da yeniden üretilmiştir. Hüseyin Avni Aker Stadyumu pratik edilen ve deneyimlenen bir mekândır. Medical Park Şenol Güneş Kompleksi ise temsiller ve imgelerin tasarlanmış yer/uzamıdır (Cresswell, 2008: 38).

Bu anlamıyla Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi de ekonomik ve siyasi iktidarın kendi heybetini gösterebildiği yerlerden biridir. Bu türden yapıların heybetli duruşu kent sakinleri tarafından çoğu durumda bu yapının kabul edilmesine neden olmaktadır. Hüseyin Avni Aker'den Medical Park'a geçiş derinlemesine mülakat katılımcıları tarafından genellikle olumlu karşılanmaktadır. Yeni bir başlangıç olarak umut bağladıkları bu stadyumun imkânlarının eskisine göre daha iyi, kapasitesinin daha fazla ve modern bir görünüme sahip olması taraftarları memnun etmektedir. Böylece katılımcılar, İstanbul takımlarına karşı Trabzon'un daha iyi temsil edileceğini düşünmektedirler. Ancak Hüseyin Avni Aker ise her şeye rağmen katılımcılar için çok önemli bir yere sahiptir ve onu tamamen kaybetmeyi kesinlikle istememektedirler. K29 (kadın, 20 yaş, satış danışmanı) Hüseyin Avni Aker'i “insanın doğduğu ev gibi bir yer” olarak tanımlamaktadır. Kavak Meydanı nasıl ki Trabzon futbolunun hafızasında yer eden bir mekânsa, Hüseyin Avni Aker Stadyumu da benzer şekilde Trabzonspor taraftarının kolektif hafıza mekânı olarak yer almaktadır. Hafıza mekânı toplumsal hafızanın işler olduğu, yani hatırlamanın aktif bir şekilde gerçekleşmesinin sağlandığı bir yer, bölge, şehir veya mahalle olabilmektedir (Candau, 1998: 153). Deneyimlenen mekân, toplumsal hafızanın sahiplerinden izler taşımakta ve bu izler o mekânda karşılaşılan, buluşulan kişilerin hatırlanmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla mekânın zihindeki tahayyülü toplumsal hafızanın oluşmasında bir role sahiptir. O mekâna ait her bir detay ise kolektif bir anlam içermektedir (Halbwachs, 1997: 194-196). Avni Aker Stadyumu'nu çok özleyeceğini dile getiren K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) duygularını aşağıdaki gibi aktarmaktadır:

Yani iyi bence ama Avni Aker'i yıkmasalar iyi olur aslında. Çoğu kişinin mesela mazisi, anısı var orda. Babalarımız anlatıyor, diyor ki “biz 30 bin kişilik statta 40-50-60 bin kişi maç izlerdik.” Baya kalabalık girer, maç izlerdik diyor. İşte o zaman herkes herkesi tanır, maça giderdik, izlerdik falan filan. Oranın ayrı bir mazisi, ayrı bir anısı var. Trabzonspor maçına gitmeyen kimse yoktur Trabzon'da. Tabii güzel stad yapıldı, güzel bir yer yani, şart tabii yapılması. “Herkes yapıldı, bize niye yapılmadı?” derdi sonuçta Trabzonspor halkı, insanı yani. İyi oldu aslında ama tabii yıkılacaksa yıkılacak bir şey de diyemiyorsun (...) Avni Aker benim için bir anlam, benim için Trabzonspor'u simgeliyor. Trabzon'u simgeliyor daha doğrusu. Trabzon'u simgeleyen bir tek yer ama yani benim için değil de daha çok büyüklerim için, dedelerim için çok şey simgeliyor. Kapanışına falan gittim o kapanışta bile tüylerim diken diken

oldu, oturup ağlıyordum nerdeyse yani. Sonuçta Trabzon’u simgeleyen bir yer, Trabzonspor’un tarihi olan bir yer, yani şampiyonlukları yaşadığı bir yer. İlklerin olduğu bir yer. Az sonra kapanacak bura yani. Yeni bir yer kurulacak, bir şey diyemiyorsun, olacak oluyor yani.

Benzer bir anlatı K21 (kadın, 22 yaş, üniversite öğrencisi) ve K36 (kadın, 21 yaş, kuaför çırağı)’in ifadelerinde de belirmektedir:

Ya benim hoşuma gitti Akyazı’ya taşınması, çünkü Trabzon artık büyük bir şehir oldu ve böyle her şeyin merkezde yığılması hoş bir şey değil. Hani işte büyük hastane burada olsun, Avni Aker burada olsun, ne gerek var ki. Trabzon geniş büyük bir yer, kullanalım diğer yerleri de. Oraya taşınması da benim hoşuma gitti. Daha da güzel oldu (...) Ama Avni Aker’in yıkılmasını ben istemem, çünkü yani çok fazla maneviyat taşıyor. Şampiyon orda olunmuş, o yüzden yıkılmasından ziyade orda kalsın bir şekilde, o ruh mesela. 1461 takımımız da var bizim altyapıda. Hani o mesela onu orda yansıtabilirler, 1461’in ruhunu. Avni Aker bence kapanmanın hiç bir şekilde. Hatta onun adı bile bana böyle daha şey geliyor, belki alışkanlıktan hoşuma gidiyor (K21).

Yıkılması tabii ki üzer. Anı sonuçta hani. Trabzon’un hani bir Ayasofya müzesi varsa oranın da bir Avni Aker Stadyumu var. Orayı da öyle benimsemiştik. Her geçişimizde “bak işte bu Trabzon’un stadı.” Nasıl İstanbul’dan geçerken Fenerin stadyumu falan var, biz de burada Avni Aker’i gösteriyorduk. Ama şimdi daha güzel bir yeri gösteriyoruz. Kocaman Şenol Güneş Stadyumu. Avni Aker’in yıkılmasını istemem, farklı amatör takımların devam etmesini isterim (K36).

Avni Aker abla benim için ruh yatıyor. Paha biçilemez mekânların, anıların olduğu yer. Orayı yıkmak yani nasıl diyeyim duygularımı yok etmek gibi geliyor bana (K31, erkek, 19 yaş, berber çırağı).

Hüseyin Avni Aker Stadyumu bir tarihi imlemektir. Geçmişteki hatıraların cisimleştiği bir anıt, hafıza mekânıdır. Hatıralar ancak mekânsallaştıkları zaman güçlü kalabilmektedirler (Bachelard, 2013: 39). Hafıza mekânları zamanı durdurmakta, unutmayı engellemekte, ölümü ölümsüzleştirmekte ve soyut olanı somutlaştırmaktadır. Bu mekânlar hem maddi hem işlevsel hem de semboliktir. Bir gruba özgü işaretlerle donanmıştır ve bir içeriğe, anlama, somut bir bedene ve tarihe sahiptir (Nora, 1997: 34-38). Bu stadyum kente hâkim olan futbolun tarihini, şampiyonluk yıllarını, aynı zamanda travmaları hatırlatmakta ve ortak duygunun canlı kalmasını sağlamaktadır. 2017 yılında yayınlanan ve yönetmen Cengiz Özkarabekir tarafından çekilen *Efsane Avni Aker’e Veda Belgeseli*’nde 1970’lerde Trabzonspor’a şampiyonluklar getiren, yani yönetmenin deyişiyle futbolda “devrim” yaratan futbolcularla görüşmeler yapılmıştır<sup>38</sup>. Filmde dönemin “efsane” futbolcularından Şenol Güneş’in Hüseyin Avni Aker’i “okul, marka, değer, ortak alan ve özgürlük” kelimeleriyle tanımladığı görülmektedir. Hüseyin Avni Aker Stadyumu öyle bir okul ki oraya gelmeden önce futbolcuların semt sokaklarından ve Yavuz Selim sahasından geçmeleri gerektiğini söylemektedirler. Eski teknik direktör Özkan Sümer de Avni Aker Stadyumu’na anlam yüklemekte, Trabzonspor’un Avni Aker’i değil, Avni Aker’in Trabzonspor’u yarattığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu mekân onlar için çok büyük anlamlar ifade etmektedir. Hüseyin

<sup>38</sup> Belgeseli izlemek için bakınız: İmamoğlu, Ekrem (Yapımcı), Özkarabekir, Cengiz (Yönetmen) (2017), **Efsane Avni Aker’e Veda Belgeseli**, Trabzon, <https://www.youtube.com/watch?v=iWFwIdic0Xs> (23.01.2018).

Avni Aker'den yola çıkılarak oluşturulan futbol hafızası o dönemi yaşayanlar ve yaşamayanlarla birlikte oluşturulmakta, her seferinde şimdiki zamanda yeniden üretilmektedir. Çünkü mekân geçmişte hiç değişmemiş gibi hayal edilmektedir. Böylece şimdiki zamanda geçmişin izlerine erişildiği illüzyonuna neden olmaktadır (Halbwachs, 1997: 236).

Yeni stad kesinlikle yabancılaşacağım bir mekân olacak. Hani daha gitmeden konuşuyoruz ama önyargılı olacağım bir yer olacak. Hüseyin Avni Aker'in şuan mevcut bulunduğu yerin yanında Yavuz Sultan Selim sahası diye bir tane mabet de var. Oranın tarihi dokusu var. Asıl futbolcular oradan çıkmış. 19 Mayıs Kapalı Spor Salonu var, Trabzon lisesi var, o mahalle var. Anlatabildim mi? Ama Akyazı bir AVM gibi, yalnızca araçla gidebileceğin bir yer. Yürüyüp de gidebileceğin bir yer değil. Biz maçların çoğuna Meydan'dan yürüyerek giderdik. O iki kilometrelik yolu yürüyerek hani giderdik. Ve bu hani daha böyle bir maçtan önce bir motivasyon kaynağıydı. Şimdi dolmuştan ineceksin, maça gideceksin, son derece lüks koltuklar işte. Avni Aker'de ıslanıyorduk iliklerimize kadar, hasta oluyorduk. Dolayısıyla ben yeni stadın aynı tadı vereceğini hani düşünmüyorum. Yeni stadın yapılmasına da karşıydım. Denizin doldurulmasına zaten karşıydım. Şuan eski stadın yerini en azından tribünlerinin yıkılıp, o yeşil saha sınırlarının korunup, kalelerinin ve korner bayraklarının çizgilerin dahi korunup, oranın bir açık hava müzesi şeklinde olmasını çok isterim. Ama muhtemelen böyle olmayacaktır (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Katılımcılar da şimdiden bir özlem duymaktadırlar Hüseyin Avni Aker'e karşı. Bu nedenle ya alt yapıdaki takımlar için bir stad olarak kullanılması ya da müzeye dönüştürülmesi gerektiğini düşünmektedirler. Artık geçmişin izlerinin takip edilebildiği eski bir kentsel yapı haline gelen Hüseyin Avni Aker Stadyumu anlatı üreten bir aktördür ve Trabzon'a ruh katmaktadır (de Certeau ve Giard, 2015: 166). Hüseyin Avni Aker Stadyumu'nun yıkılması fikri ise derinlemesine mülakat katılımcıları için tarihe karşı bir ayıptır.

Mekânda gerçekleştirilen geçmiş deneyimler, yani ortak hatıralar (etkileşimci geçmiş) eski mekâna olan bağlılığı artırmaktadır. Aynı işlevde kullanılmak üzere geçilen yeni mekân ise, benzer duygunun oluşmasını sağlayamamaktadır (Milligan, 1998: 12-14). Hatıralarda canlılığını koruyan Hüseyin Avni Aker Stadyumu geçmiş ile bugün arasında bir köprü oluşturmakta ve toplumsal hafıza etrafında aidiyetlerin oluşmasına katkı sunmaktadır (Bilgin, 2013: 137). Stadyumun isimlendirilmesi de söz konusu geçmişin inşasında öneme sahiptir. Bu isimler sayesinde geçmiş bir tını şeklinde mekânlarda yankılanabilmektedir (Massey, 1995: 186-187). Hüseyin Avni Aker Trabzon kent futbolunun gelişiminde etkili olan önemli bir figürdür; Selim Sırrı Tercan'ın İstanbul'daki beden eğitimi kursunda eğitim almıştır. Trabzon'un ilk beden eğitimi öğretmenlerinden olan Hüseyin Avni Aker 1940-1944 yılları arasında Beden Terbiyesi Bölge Asbaşkanlığı yapmıştır (Tunç, 2011: 118). Geçmişteki mekâna ait hatıraların anımsanması ise, hayaller sayesinde gerçekleşmektedir. Hüseyin Avni Aker'in hayal edildiği her dalgınlık hali hareketsiz halde duran o mekâna gidilmesini sağlamaktadır. Geçmişte deneyimlenen mekânlar, insanların içinde canlı bir halde kaldığından anılar da düş yoluyla dahi olsa yeniden yaşanabilmektedir (Bachelard, 2013: 36).

Trabzonspor Kulübü taraftarları yeni evlerine davet etmek için bir video hazırlamıştır. Video “#EveGeçKalma” etiketi ile “Kent Bizim, Arma Bizim, Sevda Bizim” başlığıyla yayınlanmıştır<sup>39</sup>. Bu videoda Akyazı’daki yeni stadyumda oynanacak olan bir maça kent sakinlerinin nasıl hazırlanarak gittikleri gösterilmektedir. Bordo-mavi renklerle birlikte Türkiye bayrağı ve Kazım Koyuncu’nun silüetinin bulunduğu pankartlar öne çıkmaktadır. Söz konusu objeler Trabzonspor taraftarları için sembolik anlamlara sahiptir. Bu semboller aracılığıyla taraftarlar ortak bir kavrayışa sahip olabilmektedir. Bu ortak kavrayış ve sembollerin mekânı da “ev” olarak tanımlanan yeni stadyumdur. Daha doğrusu ortak sembollerin yeni eve taşındığı ve böylece eski mekânla benzerliklerinin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. Sembolik eşyaların eski mekândan yeni mekâna taşınması, yeni mekânın bilinir kılınmasına, herhangi bir yer olmaktan çıkarılmasına ve bir yuvaya dönüştürülmesine yardım etmektedir. Çünkü mekân geçmişten izler taşıdığı müddetçe anlamlar ve sembollerle yüklüdür (Bilgin, 2013: 102, 137). Mekân bu anlamıyla sembollerin taşındığı bir metne dönüşebilmektedir ve bu metin ancak sembollerin dilini bilenler tarafından okunabilmektedir. Metnin yorumlanması ise söylemsel ya da pratik bilgiye dayanmaktadır (Duncan, 1985: 136-137). Bu video, Hüseyin Avni Aker Stadyumu’na ait olan bütün sembollerin ve anlamların yeni eve taşınması çabası olarak yorumlanabilir. Çünkü yeni eve olan yolculuk da tıpkı derinlemesine mülakat katılımcılarının dile getirdiği gibi Hüseyin Avni Aker’e giden yoldan başlamaktadır: Meydan’dan. Bu aynı zamanda geçmişteki bir ritüelin yeni mekân için de tekrarlandığını göstermektedir. Mekânın sembolik anlamı orada gerçekleştirilen ritüellerle hissedilebilmektedir (Bilgin, 2013: 139). Zamana ve mekâna bağımlı olan kutlama, anma, protesto ya da Trabzonspor taraftarlarında görülen maçtan önce belli bir mekânda toplanma ve stadyuma doğru birlikte yürüme gibi bu ritüellerin aynı mekândaki tekrarı o yeri anlamlı kılmakta ve onu mekânsallaştırmaktadır (Connerton, 1999: 72; Bilgin, 2013: 141). Trabzonspor taraftarlarının Meydan’dan birlikte yola çıkmaları ritüelinin yeni stadyum için de her maç öncesinde tekrarlanması, Medical Park Şenol Güneş Spor Kompleksi’nin Trabzonspor taraftarları için zamanla anlamlı bir mekâna dönüşmesini sağlayacaktır.

Önceleri herkes Meydan’da toplanıp yürüyerek Hüseyin Avni Aker’e giderken, şimdi yine Meydan’da toplanılmakta ancak şehir merkezinden uzakta bulunan Akyazı’daki Medical Park Stadyumu’na otobüslerle gidilmektedir. Videoda ise bu mesafenin nasıl gidildiği gösterilmemektedir. Meydan’daki coşkulu hazırlığın ardından yeni stadyumun önündeki kalabalığa geçilmektedir. Bu yürüyüş hâlbuki taraftarların kente olan aidiyetlerini pekiştiren bir eylemdir. Yürüyüş olmadan söz konusu aidiyetin yeni evde yeniden inşa edilebilmesi ise zorlaşmaktadır. Yürüyüş esnasında bir yer aidiyet mekânına dönüşebilmektedir. Bu aslında varoluşla da ilişkilidir. Kenti deneyimleyenlerin yürüyüş anında yerlere anlamlar yükleyerek onları mekânsallaştırdıkları görülmektedir. Kent çoğu durumda panoptik iktidarın merkezi olan bir erk mekânına dönüşmüştür.

<sup>39</sup> Videoyu izlemek için bakınız: Trabzonspor Kulübü (2017), **Kent Bizim, Arma Bizim, Sevda Bizim**, Trabzon, <https://www.youtube.com/watch?v=nXMPm7FYAY0&t=> (12.03.2018).

Ancak kente dair hikâyeler onu deneyimleyen kullanıcılarının her bir adımıyla ve anlam üretmeleri ile oluşmaktadır (de Certeau, 2008: 190-192, 217-218). Yürüyüş ve yürüyüş esnasında üretilen anlam ise tüketilen kentin farklı bir şekilde yeniden üretimine neden olmaktadır. Bu da ancak kullanıcıların stratejilere karşı geliştirdikleri taktiklerle söz konusudur (Deniz ve Kentel, 2016: 749-752). Taktik gündelik hayatın içindeki sıradan insanların “okumak, konuşmak, pazara gitmek, yemek yapmak” gibi eylemlerine denk gelmektedir (de Certeau, 2008: 55). Meydan’da buluşup Trabzonspor taraftarları ile birlikte, aynı renk kıyafetlerle ve aynı şarkıları söyleyerek, sloganlar atarak stadyuma doğru yürümek hem geçilen sokakları, toplanılan yerleri, stadyumu bir mekâna dönüştürmekte hem de kişiler arasında birlik, beraberlik ve “aynılık” duygusunun pekişmesini sağlamaktadır.

#### **3.3.2.4. Kentsel Gündelik Hayatın Bordo-Mavi Rengi ve Şehir Milliyetçiliği**

Daha önce Trabzonspor’un Trabzon’u öncelikli olarak temsil ettiğinden bahsedilmişti. Trabzonspor’un ön planda olmasını ispatlayan bir diğer unsur ise, derinlemesine mülakat katılımcılarının kendilerini inşa ettikleri ve kimliklerini yansıttıkları evdeki odaları ile çalışıyorlarsa ofislerini ve bedenlerini bordo-mavi renklere bürümeleridir. Bu durum, Trabzonsporlu olmanın taraftarların bedenlerine ve hayat tarzlarına olan yansımadır. Çünkü en özel alanları olan bu odalar, orada ikamet eden kişinin kimliğini yansıtmaktadır. Aslında o mekân kişinin ta kendisidir, sahibinin gündelik hayatını nasıl organize ettiği ve hayat anlatısı hakkında bilgi vermektedir (de Certeau ve Giard, 2015: 176; Göregenli, 2010: 125, 127). Öyleyse Bachelard (2013: 123)’ın da ifade ettiği gibi varoluşun ilk dünyası olan ev aynı zamanda kişinin kabuğu, kılıfidır. Katılımcıların odalarındaki eşyaların temsilleri de Trabzonlu gençlerin kimliklerini nasıl inşa ettiklerini gösteren ipuçlarıdır (Bilgin, 2013: 100). Trabzon kültürünü yansıtan küçük biblolar, sürmene çakısı ya da hamsi figürlü anahtarlık, magnet gibi nesnelere odalarında bulunduranların sayısı oldukça azdır. Ancak hemen hemen bütün katılımcılar odalarında Trabzonspor’a özgü en az bir nesne bulunmaktadır. Evindeki odasının duvarını bordo-maviye boyatanlar bile vardır.

Belki size garip gelecek ama bir anahtarlık varsa bu Trabzonspor’dur zaten. Bir aksesuar varsa onu Trabzon (...) Bir araba bulunur, ona Trabzonspor amblemi yapıştırılır ve bir şey varsa ona Trabzonspor’la ilgili bir şey konulur. Anladın mı? Bir bayrak asılacaksa o Trabzon, bordo mavi bayrak, başka bayrak mı var gibi düşünüyorsun. Bunlar yani kasıtlı değil de zamanın artık bize enjekte ettiği ve tamamıyla normalleştirdiğimiz, kanıksadığımız şeyler. Tespih alacaksın bordo mavili var, işte yeşil beyazlı var. Yeşil beyaz da renk bordo mavi de renk. Hatta en sevdiğim renk benim yeşildir. Ama ben bordo maviyi alırım. Niye aldığımı bilmem yani onun gibi bir şey (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Katılımcıların zaman zaman bedenlerini sergilerken de kullandıkları Trabzonspor’un lisanslı sezon formaları ile atkılar odalarında en çok bulunan objelerdir. Söz konusu kıyafetler ve aksesuarlar taraftarlar arasında sembolik bir anlam dünyasının yaratılmasında etkili olmaktadır. Bu semboller aracılığıyla bir taraftar hem takımına karşı bağlılığını göstermekte hem de diğer



tarafartlarla arasında bir bağ oluşturmaktadır. Bedenini kendi takımının renkleriyle bezeyen bir taraftar, hayal ettiği cemaatinin diğer uyeleriyle arasında olan mesafeyi en aza indirgemekte, hatta onlarla yakın olduğu illüzyonuna kapılmaktadır (Merkel, 1999: 56-57). Böylece Trabzonspor formaları giyinmiş ve atkılarıyla süslenmiş bir beden “kendisi”ni göstermekte, kişisel biyografisini sergilemektedir. Böylece benlik beden içerisinde kendisini güvende hissetmektedir. Çünkü görünüş daha çok toplumsal kimliğin bir işaretidir (Giddens, 2010a: 86-88), toplumsal kabul edilirliliği göstermektedir. Trabzon’da Trabzonspor’a ait olan renklere bürünmek kişinin kendisini güvende hissetmesini sağlamaktadır. Böylece kişi kendisini Trabzonspor taraftarlarıyla (ve Trabzonlularla) özdeşleştirebilmektedir. Trabzonlu gençler de Trabzonspor formasını taşıyan herkesin “kendilerinden” olduğunu belirtmişlerdir. Ankette yer alan “Trabzonspor formasını taşıyan herkes bizdendir” ifadesine katılımcıların %42,6’sı “kesinlikle katılıyorum”, %20,3’ü “katılıyorum” (toplamda %62,9), %15,9’u “ne katılıyorum ne katılmıyorum”, %9,7’si “katılmıyorum” ve %11,5’i “kesinlikle katılmıyorum” (toplamda %21,3’ü katılmıyor denebilir) demiştir.

**Tablo 25: “Trabzonspor formasını taşıyan herkes bizdendir”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	45	11,50%
Katılmıyorum	38	9,70%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	62	15,90%
Katılıyorum	<b>79</b>	<b>20,30%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>166</b>	<b>42,60%</b>
Toplam	390	100,00%

Fenerbahçe’yi anımsatan renklerin biraraya gelmesi ise, kıyafeti taşıyan beden için Trabzon’da güvende olamaması anlamına gelmektedir. Fenerbahçeli biriyle arkadaş olmayı pek de yeğlemeyen derinlemesine mülakat katılımcıları, farklı takım tutanlara saygı duyacaklarını, ancak görünür bir şekilde bedenlerini bir Fenerbahçeli gibi sergilemelerinden pek hoşlanmayacaklarını belirtmişlerdir. Hemen ardından Trabzon halkının Fenerbahçe formasıyla Meydan’da dolaşan birisine bir şekilde tepki göstereceğini eklemişlerdir.

Bize bu kadar yapılan haksızlığın üstüne, burada yaşayıp buranın ekmeğini yiyorsa gezemez. Öyle bir dünya yok yani. O kadar özgürlük olmaz. Ama soracaksınız, kişin siz İstanbul’a gidip Trabzonspor formasıyla çok rahat bir şekilde geziyorsunuz. Evet, kimsenin emeğini almadık. Hiç kimseye haksızlık etmedik. Ben bile İstanbul’da formayla gezmiş bir insanım ama burada kesinlikle Fenerlilere karşı çok büyük önyargı var. Önyargıdan kastım haksızlık yaptıkları için bize, sevmiyoruz. Ya kısacası sevmiyoruz, Fenerlileri sevmiyoruz (K36, kadın, 21 yaş, kuaför ırağı).

Futboldan konuştuk mesela. şehre ne ifade ettiğini konuştuk. Yani ki bu kadar antipatinin olduğu hani bir takım forması giyip de hani şehirdeki insanları bu kadar çabuk sinirlenebilen insanları gaza getirmenin bir manası olmadığını düşünüyorum. Ben şey hatırlıyorum, işte ailemle tatile gittim mesela, formamı aldım yanıma bazı yerlerde giyerim diye, Çanakkale’ye gittik Çanakkale’nin öyle bir şeyi yok giydim formamı mesela, Balıkesir’e gittik Balıkesir’de giydim. Eskişehir’e gittik, Bursa’ya gittik, bunlar şehir takımını tutma oranları çok yüksek

şehirler. Sanki o formayı ben giyip çıkarsam saygısızlık gibi hissettim, kendimi öyle hissettim yani giyip çıkmadım mesela. Biraz bence bazı şeyler öyle, saygı göstermek gerekiyor (K15, erkek, 22 yaş, yüksek lisans öğrencisi).

Yukarıdaki anlatılarda en ezeli rakip ve travmaların kaynağı olarak kabul edilen Fenerbahçe ötekileştirilmekte ve Fenerbahçeli taraftardan kamusal alanda bedeninden kopması beklenmektedir. Bir tehlike karşısında gösterilen “bedenden kopma” davranışı, geçici bir tepkidir, tehlikeleri aşma ve güvende olma çabasıdır (Giddens, 2010a: 83-84). Mesela Trabzonsporlu taraftarlarla dolu olan bir mekânda taraftarın Fenerbahçe ya da Galatasaray’ı anımsatan eşyalarını üzerinden çıkarması ve gizlemesi o mekânı terk edinceye kadardır. Eğer mekânı terk etmeden bedenini kendi toplumsal kimliği ile sergilemeye karar vermişse bu onun için büyük bir tehlike anlamına gelmektedir.

Birgün hiç unutmuyorum play of maçlarına gitmiştik, onu kaldırdılar. Kadın Trabzonspor hırkası altına Galatasaray forması ile play of maçına geldi. O zaman sadece kadınlara özgüydü, Trabzonspor’a kesilen cezalardan. Gittik kale arkasında oturuyoruz. İşte gol atıldı falan biz eğlendik coştuk. Galatasaray gol attı. Kadın herhalde sevincinden şaşırды, indirdi, Galatasaray forması ortaya çıktı. Arkamı şöyle bir döndüm, kadını şeylerden aşağı yuvarladılar, oturaklar var ya kadın yuvarlandı. Ben şok oldum, kaldım ne yapacağız diye. Kadın sonra kalktı gitti. Yani bayan taraftarları bile bunu gösteriyorsa siz düşünün yani Trabzonspor başka bir şey (K19, kadın, 19 yaş, üniversite sınavına hazırlanıyor).

Yukarıdaki anlatıda farklı renklerle bezenmiş beden, Trabzon’da özellikle Trabzonspor’un mabedi olarak anılan Hüseyin Avni Aker Stadyumu’nda Trabzonspor hırkası altında gizlenme hikâyesi anlatılmaktadır. Beden asıl renklerini gizlemediği takdirde şiddetle karşılaşabilmektedir. Dolayısıyla mekânın kabul ettiği renklerle gündelik hayatın dizayn edilmesi oldukça önem arz etmektedir.

Bedenlerini bordo-mavi renklere bürüyen gençlerin odalarında bulduklarını nesnelere arasında özellikle nevesim, bardak, kalem, kitap ayracı, eşofman, masa lambası gibi Trabzonspor mağazalarından alınan lisanslı ürünler bulunmaktadır. Böylece katılımcılar kulüplerine maddi destek sağladıklarını düşünmektedirler. Burada futbolun metalaşması ve tüketim toplumunun hâkim olmasının büyük bir etkisi bulunmaktadır. 1980 sonrasında tüketim toplumunun oluşumuna bağlı olarak Türkiye’de de futbolun metalaştığı bir döneme girilmiştir (Talimciler, 2017: 493). Trabzonspor Trabzon esnafına rakip olacak şekilde her yıl yeni kreasyonlarıyla lisanslı ürünler satmaktadır. Gsm hatları, hediyelik eşyalar, eşofmanlar, formalar, atkılar, t-shirtler, bebek kıyafetleri vs. satarak alışveriş merkezleri ve dükkânlarla da yarışmaktadır (Kondel, 2016: 484-485). Trabzonspor Kulübü de gençlerin tüketim toplumunun önemli bir tüketen grubu olduğunu kabul etmekte ve onlara yönelik ürünler üretmektedir. Böylece Trabzonlu genç taraftarların Kulüp tarafından birer müşteriye dönüştürüldükleri görülmektedir.

Katılımcılar arasında eski kâğıt bilet ve futbolcu forması koleksiyonları olanlar da bulunmaktadır. Söz konusu bilet ve formalar ilgili maçın ve futbolcunun hatırlanmasını

sağlamaktadır. Özellikle eski kâğıt biletler passolige geçilmeden önceki dönemi, dolayısıyla Hüseyin Avni Aker Stadyumu'nu da hatırlatmaktadır. Koleksiyonlar anıların birikmesini sağlamaktadır. Koleksiyonculuk, pratik hafızanın ve yakınlığa dair tüm derin gösterimlerin bir formudur. Koleksiyonu yapılan nesnelere sayesinde geçmişin izleri şimdiki zamana taşınmakta ve bu izler dolayısıyla kişi kendisini sergilemekte ve inşa etmektedir. Koleksiyoncu kendisini sadece bu nesneye değil, onun geçmişine de bağlamaktadır (Benjamin, 2002: 205-207). Gençler arasında bu koleksiyonların paylaşılması da futboldaki bir ritüelin tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Maç sonlarında futbolcuların birbirlerine formalarını vermelerinden esinlenen gençler, kendi forma koleksiyonlarını sezon sonunda arkadaşlarıyla değiş tokuş etmektedirler. Burada gençlerin bir akran davranışı sergiledikleri görülmektedir. Bu anlamıyla bir futbol takımının taraftarı olmanın gençler arasında dayanışmaya ve ortak akran davranışları sergilemelerine neden olduğunu söylemek mümkündür (Merkel, 1999: 57).

Bordo-mavi renklerin çok sık gündelik hayatın her yerinde kullanılıyor ve başka takımları çağrıştıran renklerin bir araya gelmesinden imtina ediliyor oluşu, katılımcıların Trabzonspor taraftarlığı üzerinden bir şehir milliyetçiliği yaptıklarını göstermektedir. Yavuz (2015: 100-101)'un modifiye Tofaş kullanan Trabzonlu genç erkekler üzerine yaptığı çalışmasında da ifade ettiği gibi, Trabzon'da gençlerin “şehir milliyetçiliği” yaptığını gündelik hayat pratiklerinde görmek mümkündür. Gençler genellikle bordo renk Tofaş arabayı tercih etmekte ve aksesuarlarını da mavi renklerden seçmektedirler. Söz konusu gençlerin milli ve ailevi değerlerle birlikte Trabzonluluğu öncelikledikleri de görülmektedir. Öncelenen bu değerler Trabzonspor taraftarlığı ile stadyumlarda pekişmektedir. Derinlemesine mülakat katılımcıları için Trabzonspor tek renk altında toplanarak tek bir vücut olabilmek demektir. Onlara göre, Trabzonspor tüm farklılıkları bir arada tutabilen, Trabzonluların bir bütün olabilmesini sağlayabilen bir çatıdır. Stadyum ise cinsiyet, sınıf, siyasi görüş gibi tüm farklılıkların silindiği homojen bir bütünlüğün hissedildiği bir yerdir. Stadyumda kadınlar “bacı”, sağcılar ve solcular “kardeş” olmaktadır.

Kazım Koyuncu Trabzonspor'u tutmasını devrimci kimliğiyle açıklıyor. Trabzon'daki birisi milliyetçi kimliğinden de açıklayabilir yani. Bu sebepten dolayıdır ki Trabzonspor siyaset üstü bir hal almış. O 80 dönemi, Trabzonspor'un şampiyonluklarının yaşanmış olduğu dönem, zaten ülke olarak kaos yaşanan dönemlerdi. Burada mahalleler vardı, kurtarılmış bölgeler, ben bunları büyüklerimden hani duyuyorum. 80 döneminde her mahallenin, şey mesela Yenicuma Mahallesi solcu bir mahalle. İşte Sotka sağcıydı, Faroz solcuydu. Bu mahalleler birbirine yakın aynı zamanda. Yani o süreci ülkenin yaşamış olduğu siyasal kaos sürecini Trabzon da ülkeyle aynı orantılı olarak yaşadı. Burada kahveler taranıyormuş. Amca çocukları işte şeyler sağcı solcu diye kategorize ediliyormuş. Ama bunları mesela Trabzonspor birleştirebiliyormuş. Bu insanlar statta kavga etmiyorlarmış. Statta Trabzonspor diye ortak bir şekilde bağırabiliyorlarmış. Yani maça gittiklerinde o söylem bir anda yıkılıyor, yani o yani 90 dakikalığına o unutuluyor. Dolayısıyla o dönemde birleştirici bir güç birleştirici bir unsur olarak da bir anlamı var (K1, erkek, 26 yaş, doktora öğrencisi).

Eski sosyo-ekonomik gücünü kaybeden kentin övünülecek tek kaynağı olarak kabul edilen Trabzonspor, “Bize her yer Trabzon” sloganıyla mikromilliyetçiliğin bir unsuru haline gelmiştir.

Türkiye'nin ve dünyadaki herhangi bir yerin aslında Trabzon'un bir parçası olduğuna yapılan vurgu, daha önce de değinildiği gibi Trabzonluluğun sağ ideolojilere geçişini kolaylaştırmaktadır (Bozok, 2016: 423-425). “Bize her yer Trabzon” sözü Trabzonspor taraftarları tarafından desplasman maçları için oluşturulmuş bir söylemdir. Deplasmanda dahi olsalar evlerini yanlarında götürdüklerini söylemek istemektedirler. Bu söylemle birlikte bir araya gelen taraftarlar her yeri Trabzon yapmaktadırlar (Sevinç, 2014: 158-159). Ankette yer alan “Bize Her Yer Trabzon sözüne katılıyorum” ifadesine cevap verenlerin %54,1'i “Bize Her Yer Trabzon” sözüne “kesinlikle” katıldığını, %17,1'i de katıldığını ifade etmiştir. Toplamda katılımcıların %71,2'si dünyadaki her yerin onlar için Trabzon'un bir parçası olduğuna inanmaktadır. Katılımcıların %16,8'i ise bu söze ya hiç katılmadığını ya da sadece katılmadığını ifade etmiştir.

**Tablo 26: “Bize Her Yer Trabzon sözüne katılıyorum”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	35	9,10%
Katılmıyorum	30	7,80%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	46	11,90%
Katılıyorum	<b>66</b>	<b>17,10%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>209</b>	<b>54,10%</b>
Toplam	386	100,00%

Trabzonspor taraftarlığının kentle özdeşleşmeyi sağladığını gösteren bir diğer anlatı ise, Trabzonluların Trabzonspor dışında başka bir takım tutmasının mümkün olmadığıdır. Söz konusu anlatı mikromilliyetçiliğin futbol aracılığıyla pekiştiğini göstermektedir. Ulusal ve yerel kimliğin yeniden üretiminde futbolun da önemli bir yeri bulunmaktadır. Bazı kentler futbol takımlarını “bayraklaştırmakta” ve bölgesel öncülüğünü ya da mücadelelerini (İstanbul'a karşı Anadolu'yu temsil etme gibi) kent takımı üzerinden sembolleştirmektedir (Gökçağı, 2008: 298). Trabzon da bu kentlerden biridir. Ankette yer alan “Bir Trabzonlu Trabzonspor Kulübü'nden başka takım tutmaz” ifadesine katılımcıların %41,7'si “kesinlikle” katıldığını, %15,1'i katıldığını belirtmiştir (Toplamda %56,8). Trabzonlu bir kişinin Trabzonspor Kulübü'nden başka bir takım tutabileceğine inananlar ise katılımcıların %31,2'sini oluşturmaktadır. Ankaet katılımcılarının Trabzonlu birinin bir futbol takımı tutacaksa Trabzonspor'u tutması gerektiğine inandığı görülmektedir.

**Tablo 27: “Bir Trabzonlu Trabzonspor Kulübü'nden başka takım tutmaz”**

Kategori	Sayı (Kişi)	Geçerli %
Kesinlikle katılmıyorum	80	20,50%
Katılmıyorum	42	10,70%
Ne katılıyorum ne katılmıyorum	47	12,00%
Katılıyorum	<b>59</b>	<b>15,10%</b>
Kesinlikle katılıyorum	<b>163</b>	<b>41,70%</b>
Toplam	391	100,00%

Derinlemesine mülakat katılımcıları da anket verileriyle benzer şekilde, Trabzonlu oldukları için Trabzonspor taraftarı olduklarını belirtmişlerdir. Hatta Trabzonsporlu olmak aileden gelen bir mirastır. Trabzonlu olup Trabzonspor'u desteklememeyi ise, ihanet olarak nitelendirmektedirler. Bir Trabzonlunun Trabzonspor'dan başka bir takım tutması mümkün değildir; İstanbul takımları yerine kendi kentinin takımını tutması gerekmektedir. Benzer tespitler Sevinç (2014: 237-238)'in çalışmasında da yapılmıştır.

Trabzonlu olduğum için Trabzonsporluyum. Trabzon'un suyunu içiyorum, Trabzon'un ekmeğini yiyorum, Trabzon'da yatıyorum, neden yaşadığım şehrin takımını tutmayayım. Mesela Rize'ye gittim, kötülemek gibi değil ama Rize'nin birçok insanı, kimse Çaykur Rize'yi tutmaz. Ama takımınız var Süper Lig'de oynuyor (K35, erkek, 19 yaş, berber çırağı).

Başka bir takım tutmayı düşünmedim evet. Çünkü kendi şehrimin bir sporu var, benim onu tutmam gerekiyor. Yani ona ilgi göstermem gerekiyor ki şehrimizi daha güzel tanıtabilelim. Hani daha bir başarılı olsun her yönden (K18, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Sinir oluyorum Trabzonlu olup da Trabzonspor'u tutmayanlara sinir oluyorum. Ya böyle bir insan değilim ama bu konuda böyleyiz, nasıl oluyor ben de anlamıyorum. Bu bebeklikten içimize işleniyor. Hani mesela siyaset olsun, din olsun ya abi bırakın kim neyi tutarsa tutsun. Hele böyle iki insan çatıştığı zaman sinir oluyorum. Özgürlük, düşünce hakkı var, lütfen bunları aşın artık ama söz konusu Trabzonlu olup da başka takımı tutmak olunca, ya yok Trabzonspor'u tutmak zorundasın illaki. Bilmiyorum mesela arkadaşlarım ateistmiş, Müslümanmış, Hristiyanmış hiç umurumda olmaz. Ama bu söz konusu olunca herkes Trabzonsporlu olmak zorundaymış gibi diye bir algı var (K22, kadın, 21 yaş, üniversite öğrencisi).

Trabzonluların Trabzonspor'u tutması gerektiğini düşünen katılımcılar, aynı zamanda Trabzon'un biraz da Trabzonspor sayesinde var olduğunu düşünmektedirler. Söz konusu çıkarım, Trabzonspor'un kenti temsil ettiği düşüncesiyle de örtüşmektedir. Ankette yer alan "Trabzon, Trabzonspor sayesinde var olmuştur" ifadesine cevap verenlerin %26,8'i "kesinlikle katılıyorum", %16,1'i "katılıyorum" (toplamda %42,9), %22,2'si "ne katılıyorum ne katılmıyorum", %15,6'sı "katılmıyorum" ve %19,4'ü "kesinlikle katılmıyorum" (toplamda %34,9'u katılmıyor) demiştir. Bu sonuçlara göre, Trabzonspor kentle özdeşleşmiş bir spor kulübüdür.

Kulüp-kent özdeşliğini sağlayan önemli unsurlardan biri ise mahalledir. Mahalle kentte geleneksel toplumun devamlılığını, kolektif aidiyetin gerçekleşmesini sağlayan mekânlardandır. Çünkü Mayol (2015: 37)'un da ifade ettiği gibi mahalle, kenti kullanan öznenin özelleştirerek kendisine mal ettiği bir kamusal alandır. Mahalle pratiği bu anlamıyla bir taktiktir. Kentsel uzamın yabancılaşma karşısında tanınan, bilinen, komşuluk ilişkileri kurulan, evde olma hissi yaratan bir taktik pratiğidir. Mahalleler, hızla büyüyen kentin, toplumsal aidiyeti zayıflatan etkisinden kurtulmanın bir unsuru olarak Trabzon'da da gençlere kimlik sunabilmektedir. Mahalle üzerinden inşa edilen kültürel kimlik ve aidiyet mahalle futbolu aracılığıyla da pekiştirilmektedir (Tunç, 2011: 129). Derinlemesine mülakat katılımcıları kadın-erkek ayırt etmeksizin küçükken mahallerinde futbol oynamaktadırlar. Çünkü futbolcu olmak aynı zamanda mahalle tedrisatından geçmekle de ilişkilidir. Çoğu katılımcı yerel aidiyetlerini mahalledeki futbol kulüplerinin taraftarı olmakla inşa

etmekte, kentle bütünleşmesini bu şekilde gerçekleştirmektedir. Bu katılımcılar Trabzonspor olmasaydı mahalle takımlarını tutacaklarını ifade etmişlerdir. K35 (erkek, 19 yaş, berber çırağı) Trabzonspor olmasaydı Boztepespor'u, K26 (erkek, 19 yaş, üniversite öğrencisi) Yalıspor'u ve K28 (erkek, 21 yaş, üniversite öğrencisi) Yomraspor'u tutacağını belirtmektedir.

Bununla birlikte, 1990'lı yıllarda Trabzonspor'da milliyetçi ve ırkçı tutumlar da belirmeye başlamıştır. Tribünler ülkücülerin hâkimiyetine geçerken, yöneticiler de siyahi oyuncularına ırkçı söylemlerde bulunmaktadır. 2007'de Hrant Dink'in katil zanlısı ile özdeşleşen beyaz bere tüm taraftarlarca takılmış ve “ayağa kalkmayan Ermeni olsun” tezahüratları tribünlerden yükselmeye başlamıştır (Eroğlu, 2010: 353). Hem tribünlerde hem de kentte yaşanan söz konusu olaylar milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı yani genel olarak sağ siyasal saiklerle gerçekleşmektedir (Bozok, 2016: 415). Bu anlamıyla aslında futbol, futbol taraftarlığı ve stadyumlar zihinlerin kontrolünün gerçekleştirilmesinde yardımcı olan unsurlar olarak belirmektedirler. 1980'den sonra askeri yönetim ve ardından kurulan sivil hükümet futbolu ve statları halkın ve özellikle gençlerin toplumsal meseleler üzerine düşüncelerini engelleyecek, huzur ve güveni sağlayacak bir depolitizasyon aracı olarak görmektedir (Talimciler, 2017: 491-492; Gökaçtı, 2008: 274-275). Stadyumlarda gençler ideolojik anlamda da yönlendirilmektedirler. Gençler stadyumda atılan herhangi bir slogana topluluğa uyum sağlamak için katılmakta ve siyasi içeriği olan bir slogan dolayısıyla milliyetçi bir toplumsallaşma sürecinden geçebilmektedir.

Sonuç olarak, Trabzonlu gençler Trabzon'u, onu deneyimleyen başkaları ile girdikleri etkileşim sonucunda bir mekân olarak sürekli inşa etmektedirler. Mekânın bu inşası onların kente olan aidiyetini de pekiştirmektedir. Söz konusu aidiyet daha çok kentin kültürel, coğrafi, toplumsal, ekonomik ve siyasal özellikleri ile ilişkili olarak inşa edilmektedir. Futbol da bu aidiyeti tamamlayan önemli bir unsur olarak belirmektedir. Kentle bütünleşmiş bir spor dalı olan futbol ve Trabzonspor, Trabzon'u deneyimleyen gençlerin mekâna olan aidiyetlerini kuvvetlendirmekte, gündelik hayatlarını ona göre organize etmelerini sağlamaktadır. Bu şekilde, onu farklı şekilde deneyimleyen, algılayan ve anlamlandıran gençler kendilerini güvende ve rahat hissettikleri Trabzon'u insanileştirmekte, mekânsallaştırmakta ve bir yuvaya dönüştürmektedirler. Benzerleriyle girdikleri etkileşim ve biriktirdikleri geçmişe (çocukluklarına) dair hatıralar onların bu mekâna kök salmalarını sağlamaktadır. Yoğun bir içeridelik hissi ile “bura” olarak imledikleri Trabzon, gençler için hem övülecek bir yer hem de bir kader olmaktadır. Bu anlamıyla aşkla bağlanılan ve kendilenen bu kente duyulan his “yer sevgisine” dönüşmektedir. Bu nedenle Trabzonlu gençlere kenti terk etmek zor gelmektedir. Diğer taraftan, tanıdık ve aşına yüzlerin olduğu bu mekân, gençlere dışarısının kendileri için tehlikeli olduğunu hatırlatmaktadır. Gençlerin tercihi de (herhangi bir zorunluluk olmadığı müddetçe) bu nedenle, Trabzon'dan ayrılmamaktır. Çocukluğun geçtiği ve anonim ile mahrem olanın bir arada bulunduğu, dolayısıyla gençleri kamusal alana hazırlayan bir geçiş yeri olarak mahalle de kente olan aidiyeti pekiştiren önemli bir mekândır. Bu mekân sayesinde Trabzonlu gençler dayanışma, samimiyet, yerel aidiyet ve cinsiyet rollerini

öğrenmekte ve yetişkinliğe hazırlanmaktadır. Coğrafya ve kültürel özelliklerin de gençlerin kent aidiyetini kuvvetlendirdiği görülmektedir. Gençler aidiyetlerini ve kimliklerini kentnin doğal güzellikleri, iklimi, tarihi ve kültürel dokusu üzerinden kurgulamaktadırlar. Ancak kentsel alanı deneyimleyen Trabzonlu gençlerin, kentnin yaşam kültürüne ait pratiklerini pek fazla yerine getirmedikleri görülmektedir. Gençlerin kent aidiyetinin oluşmasını sağlayan bir diğer önemli husus ise, kentnin bölgenin merkezi ve en güvenli yeri olduğuna dair üretilen mitsel anlatılardır. Gençler hem bu anlatıların yeniden üretimine katılmakta hem de onlar üzerinden aidiyetlerini inşa etmektedirler.



## SONUÇ

Gençlik bir toplumsallaşma süreci, Trabzon da gençlerin toplumsal normları öğrendikleri ve yetişkinliğe hazırlandıkları toplumsallaşma mekânıdır. Diğer taraftan, gençlerin toplumsallaşma mekânı olan Trabzon, onların benlik inşa süreçlerini, yaşam tarzlarını, hayalleri ve endişelerini de etkilemektedir. Bu, tek taraflı bir süreç değildir. Ortak anlamlar çerçevesinde insanileştirilen ve bir aidiyet mekânına dönüştürülen Trabzon da onu deneyimleyen gençler ve diğer Trabzonlular tarafından sürekli yeniden inşa edilmektedir. Bu anlamda, mekânı ve mekâna özgü oluşan farklı gençlik deneyimlerini anlamak için, onu kullananların gündelik hayat pratiklerine, birlikte ürettikleri ortak anlamlara, sembollere ve bireysel hikâyelerine bakmak gerekmektedir. Bu çalışmada anket, derinlemesine mülakat ve doküman inceleme gibi hem nicel hem de nitel araştırma teknikleri uygulanarak gençlerin hayat hikâyeleri ile gündelik hayat pratiklerine ilişkin bilgiler edinilmeye çalışılmıştır. Trabzon'da yaşayan ve kendilerini Trabzonlu hissedен gençlerin hikâyelerinde ve anlatılarında oldukça önemli bir yere sahip olan Trabzon, onlar için bir kimlik yerine dönüşmektedir. Bu şekilde kent, tarihselliği ve toplumsallığı içinde canlı bir varlığa dönüşebilmekte, bir ruha sahip olabilmektedir. Bu ruhu yaratan ise, orada yaşayan gençlerin (ve diğer Trabzonluların) hatıraları, deneyimleri, duyguları ve ona yükledikleri anlamlardır. Bu şekilde Trabzon gençler için herhangi bir yer olmaktan çıkmakta, insanileşmekte, kelimenin tam anlamıyla mekânsallaşmaktadır. Kent planlamacıları ile birlikte onu deneyimleyen gençler ve diğer tüm Trabzonlular birlikte kenti inşa etmekte ve birlikte Trabzon'a dair bir öykü yazmaktadırlar.

Bu kapsamda çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi gençlik ve mekân üzerine yazılmış teorilere dayandırılmıştır. Tarihsel süreç içerisinde gençliğin tanımının ve inşasının toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik dönüşümlere göre değiştiği; mekâna ve zamana göre farklı gençlik deneyimlerinin yaşandığı kabul edilmektedir. Diğer taraftan sınıf, cinsiyet, kültür ve benzeri farklılıklara göre aynı coğrafyayı ve zamanı paylaşan gençlerin farklı gençlik deneyimlerine sahip olduğu savunulmakla birlikte, benzer tarihsel ve toplumsal olayların deneyimine bağlı olarak bir kuşak bilinci oluşturabildikleri de göz ardı edilmemektedir. Sosyolojik bir olgu olan gençlik, hem tarihsel hem de heterojen bir kategoridir. Söz konusu toplumsal kategori, üstten kurgulanan bir olgu değildir: Gençler gençliğin hiç tamamlanmayan inşasında birer aktör olarak rol almaktadırlar; kendi gençliklerini ve toplumsallıklarını yaratabilme kapasitesine sahiptirler. Kentsel mekânlar da gençlerin kendi toplumsallaşma alanlarını yaratabilmeleri noktasında fırsatlar sunmaktadır. Bu anlamıyla, coğrafyacılardan keşfedilen mekân kavramı, yer/uzamdan ayrılmaktadır. Yer/uzam haritada geometrik bir yeri ifade ederken, mekân insan ilişkileri ve ona yüklenen anlamlar aracılığıyla anlaşılabilir bir toplumsal olgudur. Fenomenolojik, eleştirel ve kültürel



yaklaşımların birlikte ele alındığı bu çalışmada mekânın hem iktidar ilişkilerinin hem de özne-aktörler arasındaki etkileşimin hâkim olduğu toplumsallıklar tarafından oluşturulduğu, aynı zamanda toplumsallıkların oluşabilmesinin de mekâna bağlı olduğu kabul edilmektedir.

Yukarıda ifade edilen kabuller çerçevesinde yola çıkılan saha araştırmasından elde edilen sonuçlar ise, çalışmanın girişinde belirtilen varsayımları destekler niteliktedir. Anket, derinlemesine mülakat ve doküman inceleme teknikleriyle elde edilen veriler analiz edilmiş ve Trabzonlu gençlerin toplumsallaşma mekânı ile gençlik deneyimlerini inşa süreçleri hakkında birtakım bulgulara ulaşılmıştır. Çalışmaya katılan gençler, gençliği genel hatlarıyla çocukluk ile yetişkinlik arasındaki bir geçiş süreci olarak tanımlamaktadırlar. Bu anlamıyla gençlik, hem bireysel ihtiyaçlardan kaynaklanan sorumluluklara sahip olmak (aileden bir nebze bağımsız) hem de kolektif bir sorumluluktan (aile geçindirmek gibi) muaf olmak şeklinde tahayyül edilmektedir. Genel hatlarıyla katılımcıların gençliği kolektif sorumluluktan (toplumsal ya da ailevi) uzak yaşayabilmek, bir birey olarak kendisiyle ilgili kararlarda tek başına hareket edebilmek, özgür olabilmek, kendi ihtiyaçlarına odaklanabilmek, sosyal aktivite ve eğlence gereksinimleri için gerekli boş zamana sahip olabilmek şeklinde tanımladıkları görülmektedir. Aileden bağımsız hareket edebilmek anlamına da gelen gençlik, katılımcıların anlatılarında aile kontrolünden tam anlamıyla çıkamadıkları bir dönemi de işaret etmektedir. Gençlerin çocukluktan farklı olarak eve giriş saatleri uzamıştır, ancak ne zaman eve girileceğine yine aileleri karar vermekte ya da tek başlarına gerçekleştirebilseler de ailelerinden habersiz şehir değiştirememektedirler.

Gençliği bu şekilde tanımlayan ve farklı yaşam tarzlarına, zevklere, cinsiyete, toplumsal, ekonomik statülere ve kültürlere sahip katılımcıların bireysel ve kolektif gençlik deneyimleri ile kendilerini ilk kez genç hissettikleri yaş (ya da geçiş ritüelleri) da farklılaşmaktadır. Yetişkin anlamına gelmeyen “büyüme” kavramı ile ifade ettikleri gençliğin geçiş ritüelleri ise, neredeyse yetişkinliğe geçiş ritüelleri ile benzerlik göstermektedir. Tüm bu geçişlerde gerçekleşen pratiklerin tek başına yapılabiliyor olması (tek başına alışveriş yapmak, tek başına deplasman maçlarına gitmek gibi), katılımcılar için genç olmasının işaretidir. Askere gitmek, ailelerinin haberi dışında arkadaşları ile arasındaki borç-alacak ilişkisinin oluşması ve yazın akranları mahallede oyun oynadığı sırada bir işe girip çalışmak gibi durumlar erkeklerin genç olduklarını hissetmelerine neden olurken, kadınlar için erkek arkadaşıyla birlikte dışarıda vakit geçirebilmek, eve daha geç saatte dönebilmek, hastalarla ilgilenmek ve üniversiteye başlamak (aile ve okul gibi disiplin aygıtlarından uzaklaşabilmek) gençliğe geçiş olarak belirlemektedir. Bu durum toplumsal cinsiyet rollerine göre geçiş ritüellerinin değiştiğini göstermektedir. Bununla birlikte, sosyo-ekonomik statüsü daha düşük olan gençler ise ailenin geçimine katkı sunmak gibi yüklendikleri sorumluluklar nedeniyle gençlik evresini çabuk geçmekte, genç olduklarını anlayamamaktadırlar.

Gençliğin bu genel kabulünden yola çıkarak katılımcılar anlatılarında, Trabzon’u gençler için güvenli, ancak kısıtlı imkânlar sunan bir toplumsallaşma mekânı olarak kurgulamaktadırlar. Bu iki

karşıtlık üzerinden gençlik deneyimi inşa eden Trabzon, gençlerin özgürlük arzuları ile güvenlik beklentileri arasında sıkışmasına neden olmaktadır. İstanbul gibi kentlerle kıyasladıklarında katılımcılar, metropollerin aksine Trabzon'un güvenli ama özgür olunamayan bir kent olduğunun altını çizmektedirler. Metropoller ise, özgür olunabilen ama gençlerin kendisini güvende hissedemediği yerlerdir. Gençlerin Trabzon'da kendilerini güvende hissedebilmelerinin nedenleri kendilerine benzeyenlerle birlikte olma, aile yapısının bozulmaması, daha az hırsızlık ve uyuşturucu gibi alışkanlıkların olması ile terör eylemlerinin kentte gerçekleşmemesidir. Bu nedenle kentin kamusal alanını deneyimlemek gençler için oldukça tehlikesizdir. 7 Haziran 2015 Genel seçimleri ardından başlayan ve 2017 yılına kadar ülkenin birçok yerinde devam eden terör eylemleri ile 15 Temmuz 2016 darbe girişimi gençleri olumsuz etkilemiştir. Söz konusu süreçte, oldukça önemli sayıda vatandaşın ölmesi (1533 kişi olduğu tahmin edilmektedir) ve yaralanması ile sonuçlanan olaylar vuku bulmuştur. Bu türden olayların Trabzon'da yaşanmaması, gençlerin bu kentte kendilerini güvende hissetmelerine neden olmaktadır. Güvenlikle ilgili herhangi bir sorunun yaşanmadığı Trabzon'da gençler boş zaman aktiviteleri bağlamında kısıtlı imkânlarla sahip olduklarını düşünmektedirler. Metropolde yaşayan gençlerin kültürel, sportif ve sosyal etkinliklere erişimi daha kolay olduğundan, bu etkinliklere katılımları da diğer kentlere göre fazladır. Ancak Trabzon'da söz konusu etkinliklere erişim oldukça düşüktür. Bununla birlikte, lise öğrencileri ile birlikte maddi imkânsızlıkları olan gençlerin, gençlik aktivitelerine erişememelerinin nedenlerini aile, okul, üniversite sınavına hazırlanmak ve ekonomik yetersizlik olarak belirttikleri görülmektedir.

Trabzon'da gençlerin zamanlarının büyük bir çoğunluğunu eğitim kurumlarında geçirdiği gözlemlenmektedir. Okul dışındaki boş zamanlarını da çoğunlukla arkadaşlarıyla birlikte geçirmektedirler. Trabzon'da gençler farklılaşan yaşam biçimlerine göre boş zamanlarını organize etmektedirler. Trabzon'daki gençlerin kitap/dergi okumak, tiyatro/sinema/konsere gitmek gibi kültürel etkinliklere fazla vakit ayırmadıkları; kitap, dergi ve gazete okuma oranlarının diğer kentlere göre oldukça düşük olduğu görülmektedir. Boş zaman aktivite tercihleri cinsiyete göre farklılaşmaktadır. Kadın katılımcılar erkeklere göre daha çok televizyon seyretmekte ve alışveriş yapmakta, erkekler de kadınlara göre daha çok sportif faaliyetlerde bulunmakta (spor yapmak ve maç izlemek gibi) ve bilgisayar oyunları oynamakta/sosyal medyayı takip etmektedirler. Bu durum gençlerin toplumsal cinsiyet rollerinin öğrenildiği aktiviteler çerçevesinde toplumsallaştıklarını göstermektedir. Her ne kadar ilk üç sırada ne kadın ne de erkek katılımcılar (kitap/dergi/gazete okuma ve sinema/tiyatro/konsere gitme gibi) kültürel etkinliklerde bulunmayı tercih etmeseler de anket sonuçlarına göre, kadınların erkeklere nazaran söz konusu aktivitelerde bulunma oranı daha yüksektir. Erkekler ise, benzer bir oranda kahvehaneye ve içkili/içkisiz eğlence mekânlarına gitmeyi daha fazla tercih etmektedirler.

Gençlerin arkadaşlarıyla buluşmayı tercih ettiği mekânlar, diğer gençlik araştırmalarının sonuçlarıyla benzer şekilde, genellikle çay ocağı, kafe, ev ve mahalle/sokak olarak belirmektedir.

Söz konusu mekân tercihlerinde Trabzon’u diğer kentlerden (özellikle metropoller) ayıran ise, çay ocağıdır. Hem bütçeye uygun bir mekân hem de samimiyet arayışı Trabzon’daki gençlerin gündelik hayatlarının uğrak yerleri olan mekân tercihlerini farklılaştırmaktadır. Çay ocağı, samimi ilişkilerin olmadığı, her yerde birbirine benzeyen ve aidiyet hissi uyandırmayan kafe/kafeteryalardan ayrılmaktadır. Bununla birlikte, genellikle erkekler tarafından tercih edilen söz konusu mekân, erkeklerin girebildiği, kadınların ise sadece misafir olarak kabul edildiği bir yerdir. Çay ocağında buluşmayı tercih eden genç erkekler hem daha ucuz çay içmekte hem de maç izlemek, maç üzerine sohbet etmek, siyasetten konuşmak ya da kart oyunları oynamak gibi erkeklere özgü aktivitelerde bulunabilmektedirler. Trabzon’da gençlerin daha samimi mekânları tercih etmesinin en önemli nedeni, Trabzon’un yakınlık ve aşinalık hissi uyandırmasıdır. Bu kentte akraba ilişkileri oldukça yoğundur ve sokakta yürürken bir tanıdıkla karşılaşma olasılığı oldukça yüksektir. Bu kenti deneyimlerken toplumsallaşan bir genç, kendisini yabancı hissetmediği, kentin özelliklerini sergileyen mekânları tercih etmektedir. Tanınır ve bilinir olan söz konusu mekânlar, o mekânı deneyimleyenlerle birlikte “bizlik” duygusunun yaratılmasını sağlamaktadır. Bu da gençlerin kendilerini güvende ve rahat hissetmelerine neden olmaktadır. Küresel kültür öğeleri barındıran kafeler ise, gençlere oldukça yabancı gelmekte, yersizlik hissi uyandırmaktadır.

Trabzon’da yaşayan gençlerin müzik zevkleri hem popüler hem de yerel kültüre göre şekillenmektedir. Gençler diğer gençlik çalışmalarındaki sonuçlarla benzer şekilde en çok pop müzik dinlediklerini belirtirlerken, Karadeniz’e özgü yerel müzikleri de dinlediklerini ikinci sırada ifade etmişlerdir. Erkeklerin Karadeniz’e özgü yerel müzikleri dinleme oranı kadınlara göre daha fazladır. Türkiye’de yaşayan diğer gençlerle benzer müzik zevklerine sahip oldukları; kadınların pop müzik ve erkeklerin de halk müziği ya da yerel müzik türlerini dinleme oranlarının yüksek olduğu görülmektedir. Derinlemesine mülakata katılan genç kadın ve erkekler Karadeniz’e özgü yerel müzik türlerini zaten dinlediklerini belirtmişlerdir. Söz konusu müzik türü gençlerin gündelik yaşamlarında sürekli yer almaktadır. Gençlerin yaşam biçimi üzerinde yerel kültürün etkisinin olduğunu gösteren bir diğer husus ise, çalmayı tercih edecekleri müzik enstrümanında belirlemektedir. Önemli bir kültürel sembol olan kemençe Trabzonlu gençlerin çalmayı tercih edecekleri enstrümanlar arasında ilk sırada yer almaktadır. Bunu gitar/elektrogitar ve piyano takip etmektedir. Katılımcıların yerel kültürlerini yansıtan kemençeyi diğer müzik aletlerine nazaran daha çok tercih etmesi ve yine gençlerin küresel müzik endüstrisinin etkisinde kalarak gitar/elektrogitarı da neredeyse kemençe kadar çalmak istemeleri olağandır. Bu durum Trabzon’da yaşayan gençlerin yerel ile küresel arasında melez bir kimlik inşa ettiklerinin göstergesidir. Öte yandan folklorik bir öğe olan kemençe derinlemesine mülakat katılımcıları için aynı zamanda hayat öykülerinin bir parçasını oluşturmaktadır. Kemençe Trabzonlu gençleri tamamlayan, varlığını inşa eden bir unsur haline gelmektedir.

Okullaşma oranının yüksek olduğu Trabzon’da gençlerin, eğitim ve sınav sistemi ile üniversitede arzuları yönünde bir bölüm tercihinde bulunamamaktan şikâyetçi oldukları

görülmektedir. İlk ve orta öğrenimlerini yaşadıkları ya da civar mahallelerde gören Trabzonlu gençlerin büyük bir çoğunluğu üniversite eğitimini de kentte bulunan Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde almakta ya da almayı planlamaktadır. Bu genellikle ailelerinin tercihi olmakla birlikte, katılımcıların bir kısmı kendilerini güvende hissettikleri bu kentten ayrılmaya hazır olmadıkları için Karadeniz Teknik Üniversitesi'nde eğitim almayı tercih etmektedir. Çalışma konusunda da gençlerin ilk tercihleri Trabzon'da bir iş bulmak yönündedir. Ancak üniversite eğitimini tamamlayan gençlere göre, kentte iş imkânı bulmak oldukça zordur. Eğitimini tamamlamayıp daha erken yaşta çalışma hayatına başlayan Trabzonlu gençler ise kuaför, lokanta, giyim mağazası gibi yerlerde düşük ücretle çalışmaktadırlar. Gençlerin çalıştığı bu yerler daha çok aile ve arkadaşlarının tanıdıklarının iş yerleridir ve bu nedenle kendilerini aileden biri gibi hissetmekte, yaptıkları işten oldukça tatmin olmaktadır.

Gençler tarafından deneyimlenen Trabzon, onların hayalleri ve beklentileri ile sorunlarını da şekillendirmektedir. Neoliberal ekonomik ve toplumsal yapının gençlerden beklediği yönde hayallere ve hedeflere sahip olan Trabzonlu gençler, hayalleri ve hedefleriyle paralel endişelere sahiptirler. Toplumun beklentilerini yerine getirememekten ötürü endişe duymaktadırlar. İyi bir eğitim almak (daha doğrusu en azından bir üniversite mezunu olmak), eğitim sonrasında iyi bir iş sahibi olmak (ya da kendi işini açmak), evlenmek (bunu anne/baba olmak olarak tanımlıyorlar), ev ve araba sahibi olmak gibi hayaller onlar için aynı zamanda endişeye dönüşmektedir. Bunların dışında artan terör olayları, gençliğin yozlaşması, Trabzonspor ve ülkenin geleceği de Trabzonlu gençlerin endişeleri arasında yer almaktadır. Özellikle gençlerin daha önce deneyimlemediği 15 Temmuz darbe girişimi ve komşu ülkelerde (Suriye gibi) yaşanan olaylar da onların korkularının ve endişelerinin ülkenin geleceği üzerine odaklanmasına neden olmaktadır.

Trabzonlu gençler, Trabzon'da karşılaştıkları en önemli sorun alanlarını toplumsal baskı, işsizlik ve eğitim olarak görmektedirler. Özellikle kadın katılımcılar tarafından dile getirilen toplumsal baskı, farklı şekillerde erkekler tarafından da hissedilmektedir. Kadınlar daha çok bedenlerinin ataerkil değerlerin yüceltiği toplum tarafından disipline ve kontrol edilmesinden şikâyetçi olurken, erkekler de dini ve manevi değerlerin yüceltiği bir toplumda alkol kullanılan mekânlara girememekten yakınmaktadırlar. Söz konusu toplumsal baskı, yetişkinlerin genç erkek ve kadınların bedensel varlıklarının sınırlarını çizdiğini göstermektedir. Genç bedenlerin hangi mekânlarda ve ne şekilde sergilenebileceğine yetişkinlerin baskın olduğu toplumsal normlar belirlemektedir. İşsizlik ise, hem kadın hem de erkek katılımcıların öncelikli olarak belirttiği gençlik sorunlarından biridir. Eğitimin önemli bir sorun olduğu ise, daha çok lise öğrencileri tarafından dile getirilmektedir. İş bulamama daha genç erkekler için gelecekte karşılaşılabilecek bir endişe iken, aileye bağımlı olmaktan kaynaklanan toplumsal baskı, eğitim sistemi ve ahlaki yozlaşma kendi yaşlarında hissettikleri sorunlar arasındadır.

Ahlaki yozlaşma da araştırmaya katılan gençlerin dile getirdiği bir sorun olarak belirmektedir. Ancak yozlaşmanın bahsi daha çok “öteki” Trabzon gençliğinin inşa edildiği anlatılarda geçmektedir. Öteki olarak kurgulanan gençlik daha çok 2000’li yıllarda doğanları ifade etmekte, böylece 1990’larda doğmuş olan katılımcılar bu gençlikle arasına zamansal mesafe koymakta ve kendisini onun tam karşısına yerleştirmektedir. Öyleyse 2000’li yıllarda doğanların sergilediği özellikler 90’lı yıllarda doğanların ne olmadığını da söylemektedir. Toplumsal meselelerle ilgilenmeyen, bilinçsiz siyasal tercihlerde bulunan, sosyal medya üzerinden sosyalleşen, büyüklerine saygı duymayan, dik kafalı ve sigara, alkol, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıkları olan boş bir gençlik olarak kurgulanan bu gençliğin yanında “apaçi” yaftasıyla olumsuzlanan “varoş”un gençleri ile “rahat” giyim tarzına sahip üniversite öğrencileri de ötekileştirilmektedir.

Trabzon, onu deneyimleyen gençlerin milliyetçi, geleneksel ve muhafazakâr bir öznelik inşa etmelerini sağlamaktadır. Bunun önemli bir nedeni, neoliberal ekonomi politikalarının yarattığı güvensizlik ve belirsizlik ortamında gençlerin işsizlik gibi toplumsal sorunlarla başa çıkabilmek için cemaatsel aidiyetler etrafında birleşmek gibi taktikler geliştirmeleridir (Kentel, 2005). Bu durum (cemaatleşme) metropolde var olabilmenin taktiksel bir sonucu iken, Trabzon’da henüz metropole/metropol imkânlarına erişememenin de verdiği hayal kırıklığı dolayısıyla daha şiddetli bir şekilde hissedilmektedir. Bu nedenle metropol kentlere kıyasla, Trabzonlu gençlerin daha milliyetçi reflexler verdikleri ve kendi kentleriyle bütünleştikleri görülmektedir. Gençlerin siyasal eğilimleri genellikle (radikal olmayan) sağ ideolojiler etrafında şekillense de sol eğilimli katılımcıların da milliyetçi söylemin üretimine katıldığı görülmektedir. Metropoldeki gençlerin tersine, Trabzon’da gençler ülke çıkarlarını bazı durumlarda dini inancının, ailesinin ve bireysel çıkarının önüne yerleştirmektedirler. Bununla birlikte, Türk ve Müslüman kimliklerini önceleyen gençlerin farklılıklara karşı ise, sınırlı hoşgörüyü sahip oldukları ve “öteki”ni daha çok etnik ve dinsel temel üzerine kurdukları görülmektedir. Farklılıkların Trabzon’da barınabilmesi, kente özgü değerlere saygılı olmalarına ve kamusal alanda ortak yaşama uygun pratikleri yerine getirmelerine bağlanmaktadır. Farklılık gruplarının özel alanlarında dini ve kültürel pratiklerini yerine getirmeleri bir sorun teşkil etmezken, kamusal alanda ise bu farklı pratiklerinin görünür olması Trabzonlu genç katılımcıları rahatsız etmektedir. Eğer farklılık gruplarının kültürel özellikleri ortak yaşam ve kolektif değerlerin talepleri ile uyumlu ise, bir sorun teşkil etmemektedir.

Gençlerin yaşam tarzlarını, siyasal eğilimlerini, tercihlerini, hayallerini, beklentilerini ve endişelerini bu denli etkileyen Trabzon, aynı zamanda gençlerin aidiyet mekânına dönüşmektedir. Söz konusu aidiyet inşası kentin kültürel, coğrafi, toplumsal, ekonomik ve siyasal özellikleri tarafından belirlenmektedir. Futbol da aidiyetin oluşmasını sağlayan önemli unsurlardan biridir. Trabzonspor, gençlerin kente aidiyetini pekiştirici bir güce sahiptir. Bu aidiyet, gençlerin aynı mekânı deneyimleyenlerle birlikte “bizlik” duygusu inşa etmesini sağlamaktadır. Adı Trabzonluluk olan bu kolektif birliktelik hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreçtir. Söz konusu sürecin inşasında

gençler de aktif bir role sahiptirler. Gençlerin büyük bir çoğunluğu Trabzonluluğun kimliklerinin önemli bir parçası olduğunu düşünmekte ve Trabzonluluğun inşa edildiği mekâna dair sahiplenme duygusu hissetmektedirler. Gençler mekâna dönüştürdükleri Trabzon'u farklı şekilde deneyimlemekte, duyumsamakta, algılamakta ve anlamlandırmaktadırlar. Böylece onu diğer kentlerden farklılaştırmaktadırlar. Sembolik anlamda işaretledikleri bu kent, onlar için kendilerini rahat ve güvende hissettikleri bir yuvaya dönüşmektedir. Çünkü bu yuva kendisine benzeyenlerle birlikte bir yaşam deneyimi sunmaktadır. O mekânı deneyimleyen herkes kendisinden bir parça, alışık, aşına olduğu birer yüzdür; bir yabancı değildir. Söz konusu tanınırlık, yakınlık ve benzerlik durumu gençlerin mekâna, Trabzon'a kök salmalarını sağlamaktadır. Bu durum da Trabzon'un metropol kentlerden ayrıldığını göstermektedir.

Bir yer geçmişten izler taşıdığı ölçüde aidiyet mekânına dönüşmektedir. Trabzonlu gençler de çocukluklarının geçtiği mekânlara (evler, sokaklar, mahalleler vb.) ait anılarından bahsetmekte, böylece kendilerini “Ben/biz” olarak inşa edebilmekte ve “bura” olarak imledikleri yere, Trabzon'a bağlanabilmektedirler. Geçmişle kurulan ilişki çerçevesinde, Trabzonlu gençler için kent bir kader olmaktadır. Kader vurgusu kente olan aidiyetin artık vazgeçilemez olduğunu göstermektedir. Kentin bir lütuf ya da ayrıcalık değil, artık kader olduğunun fark edilmesi gençler nezdinde Trabzon'a yüklenen anlamın değişmesinden kaynaklanmaktadır. “Bura” olarak imlenen yere atfedilen anlam, Trabzonlu gençler tarafından zamanla değişime uğrasa da yeni oluşturulan anlamlarla aidiyet sürekli canlı tutulabilmektedir. Trabzon kader olduğu kadar gençler için bir aşktır da. Gençlerin anlatılarında maşuk olarak beliren Trabzon, aşığı tarafından sahiplenilen bir nesne olarak yer almaktadır. Benim “Trabzon'um” şeklinde ifade edilen bu aşk ve kentle kurulan bağ, gençlerin ondan ayrılmayı göze alamadığını da göstermektedir. Kent bu şekilde gençler tarafından kendilenmektedir. Bütünleştikleri bu kentten ancak eğitim ve iş nedeni ile zorunluluktan ayrılacaklarını belirten gençler için bu ayrılış, bir terk ediş değildir. Gençler doğup büyüdüğü ve yoğun bir içeridelik duygusu hissettikleri Trabzon ile olan ilişkilerini kesmemeyi ve eğitim ve iş hayatlarını tamamladıklarında geri dönmeyi planlamaktadırlar. Öyleyse Trabzonlu gençlerin yerleşikliği daha güvenli buldukları görülmektedir.

Mahalle de gençlerin kente olan aidiyetlerini pekiştiren önemli bir toplumsallaşma mekânı olarak belirmektedir. Gençler Trabzon'dan sonra kendilerini en çok ait hissettikleri yerler olarak mahallelerini ifade etmişlerdir. Mahallelerde biriktirilen çocukluk anıları, sahip olunan yakın komşuluk ilişkileri, mahalle kültürü ve akran grupları ile rol model edinilen büyüklerin varlığı gençlerin önce kendi evleri ve mahalleleri ile daha sonra kentle olan bağlarını kuvvetlendirmektedir. Mahalle bu anlamıyla gençlerin dünyalarının merkezini oluşturmaktadır. Oradan hareketle Trabzon'u da anlamlandırmaktadırlar. Mahalle içerisi ve dışarısı arasındaki ayrıma ilişkin bilincin oluşmasında etkili bir toplumsallaşma mekânı haline gelmektedir. Gençler bu yolla kendi mahallerini içerisi olarak tanımlarken, diğer mahalleleri dışarısı olarak kurgulamakta ve o mahallelerin tehlikeli yönlerine vurgu yapmaktadırlar. Tehlikeli olan kendi mahallesi değil,

“dışarı” olarak imlediği diğer mahalledir. Mahalle aynı zamanda erkekliğin de öğrenildiği bir yerdir. Mahallenin erkekleri, o mahallenin kadınlarını korumakla yükümlüdür. Kadın katılımcılar da bu nedenle, mahallelerinde tehlikeli kişilerin bulunmasına rağmen, kendilerini güvende hissetmektedirler. Özel ile kamusal arasında bir geçiş yeri olan mahalle erkeklerin kontrolündedir. Mahalle, bir diğer taraftan evin bir uzantısı, kişiyi kamusal alana hazırlayan bir geçiş yeri gibidir. Burada anonim olan ile mahrem olan iç içedir. Bu anlamıyla da gençler için kamusalığın öğrenildiği bir yer olarak belirmektedir.

Coğrafya ve kültürün gençlerin kent aidiyeti üzerinde oldukça etkili olduğu görülmektedir. Gençlerin yaşam tarzları ve zevklerine göre, Trabzon’da keyif aldıkları mekânlar değişse de genellikle denizi ve kenti izleyebilecekleri mekânlarda bulunmaktan hoşlanmaktadır. Bununla birlikte, daha önce de değinildiği gibi samimiyet ve yakın ilişkilerin hâkim olduğu ve kentin eski dokusunu yansıtan, esnaf kültürünün devam ettiği Kemeraltı ve Kunduracılar Caddesi gibi mekânlar ile köy ve yayla gibi doğal güzelliklerin seyredilebildiği yerlerde vakit geçirmek gençler için oldukça keyifli olabilmektedir. Hemen hemen bütün katılımcılar Trabzonspor taraftarı olmakla birlikte, bir Trabzonspor tutkunu olduğunu belirten genç katılımcılar aynı zamanda stadyum ve taraftar gruplarıyla belirledikleri toplanma yerlerinde bulunmaktan keyif aldıklarını eklemiştir. Kimliğin inşasında önemli bir yere sahip olan aidiyet mekânı bir yandan aynı kültürün üyeleri tarafından deneyimlenmekte ve bu kültürel sembollerle bezenmektedir. Bu semboller dolayısıyla kente özgü kültürel bir yaşam tarzı oluşturulabilmektedir. Söz konusu yaşam tarzı kültürel gurubun üyelerinin yaşadıkları mekâna uyum sağlayabilmelerini kolaylaştırmaktadır. Trabzon’a özgü yaşam kültürü de gençler üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. Özellikle horon, kolbastı ve şive ile birlikte geçmişten bugüne aktarılan kalendar gibi kültürel pratikler, gençlerin kente olan aidiyetlerini pekiştirmektedir. Kentte yaşayan gençler yerele özgü kültürel pratikler ile geleneksel değerleri devam ettirmeleri gerektiğine ve Trabzonluların kültürlerine sahip çıkan kişiler olduklarına inanmakla birlikte, pratikte kültürel ritüelleri çok fazla yerine getirmediği görülmektedir. Kentte kültürel aktarım biraz daha yavaş gerçekleşmektedir. Bu da gençlerin bazı kültürel partikleri unutmalarına ya da modern versiyonlarıyla kente uyarlamalarına neden olmaktadır.

Mekâna olan aidiyeti pekiştiren bir diğer önemli husus, mekâna dair oluşturulan mitsel anlatılardır. Trabzon’da yaşayan gençlerin de kente dair efsaneleşmiş anlatıların yeniden üretimine katıldıkları ve bu anlatılar aracılığıyla mekânsallaştırdıkları Trabzon ile özdeşleşebildikleri görülmektedir. Mitler aracılığıyla hayali ve kurgusal bir kent imajı yaratmaktadır. Trabzon üzerine oluşturulan mitlerde kentin güvenli bir yer ve bölgenin merkezi olduğu söylenmektedir. Kentin güvenli olması, kentte yaşayan erkeklerin kahramanlıkları üzerinden üretilen anlatılarda ortaya çıkmaktadır. Anlatıya göre İstanbul’un fethi Trabzon’un fethi ile tamamlanmıştır ve Trabzon Türkiye’nin kalbi ve son kalesidir. Trabzon’un düşmanlar tarafından işgali (ya da günümüzde terörist grupların saldırısına uğrayabilmesi) Türkiye’nin de artık parçalanmaya başlayacağı anlamına gelmektedir. Gençlerin de yeniden üretimine katıldıkları bu anlatı, çoğu Trabzonlu

tarafından duyulabilecek bir anlatıdır. Bu anlatı onların hem kent hem de ülke milliyetçiliği yaptıklarını göstermektedir. Bu durum aynı zamanda kentin bölgenin de merkezi olduğu inancını pekiştirmektedir. Trabzon tarihsel süreç içerisinde Karadeniz Bölgesi'nin ekonomik, toplumsal ve siyasal merkezi olma konumunu yitirmiştir, ancak bölgenin merkezi olduğu inancı anlatılarla kenti deneyimleyenler tarafından sürekli yeniden inşa edilmektedir. Bu çaba tıpkı hegemonik erkekliğin içerisine girdiği iktidar krizine benzemektedir. Trabzonluların bölge üzerindeki iktidarını tamamen kaybetme korkusu, onların son bir gayretle imajın korunması ve bölgenin “abisi” olma konumunun yeniden kazanılması için hayali bir anlatı oluşturmalarına neden olmaktadır. Bu anlatının devam edebilmesini sağlayan en önemli unsur da Trabzonspor'dur.

Gençlerin şehir milliyetçiliğini ve kente olan aidiyetini pekiştiren bir diğer önemli unsur Trabzonspor taraftarlığıdır. Futbol, tarihsel süreçte Trabzon kenti için her zaman önemli bir spor dalı olmuştur. Günümüzde ise Anadolu'nun temsilinde önemli bir yeri olduğuna inanılan Trabzonspor'un kentin gündelik hayatını şekillendirdiği görülmektedir. Hem Kulübün renklerine bezenen hem de maç öncesi ve sonralarına göre ruhu değişen kentte gençler yetişkinliği birer Trabzonspor taraftarı olarak öğrenmektedirler. Futbol, yerel düzeyde kimlik inşasında etkili olabilmektedir, çünkü taraftarlarına bir gruba ait olma imkânı tanımaktadır. Bir gruba aidiyet ise, o grubun bulunduğu mekânla olan bağına da kuvvetlendirmektedir. Trabzon'da yaşayan gençlerin büyük bir çoğunluğu Trabzonsporludur ve Kulüp gündelik hayatlarının önemli bir bölümünü kaplamaktadır. Üstelik bedenlerini Trabzonspor'un bordo-mavi renklerine bürüyen gençler, yaşam tarzlarını da ona göre belirlemektedirler. Aynı zamanda, İstanbul Kulüplerine ait renklerin kentte görünürlüğü de gençleri rahatsız etmektedir. Gündelik hayatlarının rengi bordo-maviden ibaret olan gençler, böylece Trabzonspor üzerinden şehir milliyetçiliği yapmaktadırlar. Üstelik katılımcılara göre, bir Trabzonlu muhakkak Trabzonspor'u desteklemelidir. Trabzonluların Trabzonspor dışında bir takım tutmasının mümkün olmadığına dair üretilen anlatı, futbol aracılığıyla mikromilliyetçiliğin gençler nezdinde pekiştiğini göstermektedir.

Kenti aidiyet mekânı olarak inşa eden Trabzonlu gençlerin gençlik ve mekân deneyimlerinin ele alındığı bu çalışma, kent merkezinde yaşayan gençlere odaklanmıştır. Bir kentin aidiyet mekânı olarak inşasının kır ve kent merkezine göre farklılaşacağı da düşünülmektedir. Ancak bu çalışma kapsamında kırdaki yaşayan gençlere ulaşılmamıştır. Bununla birlikte, taşra özelliği sergileyen diğer kentlerde yaşayan gençlerin mekânla kurdukları ilişki üzerine pek fazla araştırma yapılmadığından, Trabzon'un sunduğu gençlik deneyimi ve mekân aidiyeti inşası, metropol özelliğine sahip olmayan bu kentlerdeki gençlik deneyimi ile kıyaslanamamıştır. Bu nedenle, kırsal alan ile diğer taşra özelliği sergileyen kentsel alanları deneyimleyen gençlerin kentle olan bağına inceleyen araştırmaların sayısının artması gerekmektedir. Diğer taraftan, gençlik ve mekân deneyimi cinsiyete göre farklılaşmakta ve gençlik aynı zamanda cinsiyet rollerinin de öğrenildiği bir toplumsallaşma süreci olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet teorileri çerçevesinde de gençlik ve mekân arasındaki ilişkinin analiz edilmesi literatüre önemli bir katkı



sunacaktır. Trabzon eril bir kent özelliği sergilemektedir. Çalışmanın bulgular kısmında cinsiyet farklarının görüldüğü yerlerde kadın ve erkek katılımcıların gençlik deneyimleri arasındaki farklılara değinilse de, detaylı bir şekilde analiz edilmemiştir. Çünkü alışma en başta bir toplumsal cinsiyet araştırması olarak kurgulanmamıştır. Ancak benzer bir araştırmanın toplumsal cinsiyet teorisinden faydalanılarak yapılması önem arz etmektedir. Böylece mekân ve gençlik arasındaki ilişkinin analiz edildiği araştırmalar, hem nicel hem de nitel anlamda artacak ve eşitlenecektir. Son olarak, Trabzon'da ya da diğer metropol dışı kentlerde yaşayan gençlerin siyasal ve dini aidiyetleri ile kent memnuniyetlerinin daha detaylı ölçüldüğü ve analiz edildiği çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır.



## YARARLANILAN KAYNAKLAR

“Doğduğum Yere Dönmek mi, Asla!” (20.04.2003), **Milliyet Gazetesi**, <http://www.milliyet.com.tr/2003/04/20/guncel/gun04.html> (05.03.2018).

Abadan Unat, Nermin (1961), **Üniversite Öğrencilerinin Boş Zaman Faaliyetleri: Ankara Yüksek Öğrenim Gençliği Üzerinde Bir Araştırma**, Ajans-Türk Matbaası, Ankara.

Aiello, John R. ve Thompson, Donna E. (1980), “Personal Space, Crowding, and Spatial Behavior in a Cultural Context”, Irwiv Altman vd. (Ed.), **Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research / Environment and Culture içinde** (107-178), Nr. 4, Springer Science + Business Media, LLC, New York.

Akal, Emel (2010), “1970’li Yıllarda Kan Gölüne Döndürülen Trabzon Sokakları”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (193-236), İletişim Yayınları, İstanbul.

Akay, Ali vd. (1997), **İstanbul’da Rock Hayatı: Sosyoljik Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Akın, Sunay (2016), “Trabzonspor’un Bilinmeyen Şampiyonluğu”, Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (328-332), İletişim Yayınları, İstanbul.

Aksel, Şeyda vd. (2007), “Migration and Psychological Status of Adolescents in Turkey”, **Adolescence**, 42 (167), 589-602.

Aktaş Arnas, Yaşare (2005), “3-18 Yaş Grubu Çocuk ve Gençlerin İnteraktif İletişim Araçlarını Kullanma Alışkanlıklarının Değerlendirilmesi”, **Turkish Online Journal of Educational Technology**, 4 (4), 59-66.

Alemdaroğlu, Ayça (2007), “Formations of Femininity at the Intersection of Class, Gender and Age: Young Women in Turkey”, **The Annual Meeting of American Sociological Association**, New York.

\_\_\_\_\_ (2010), **Knowing Your Place: Inequalities, Subjectivities and Youth in Turkey**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Cambridge.

Alptekin, Duygu (2012), **Toplumsal Aidiyet ve Gençlik**, Nobel Yayınları, Ankara.

Anderson, Benedict (2004), **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, (Çev. İskender Savaşır), Metis Yayınları, İstanbul.

Antrella, Tony (2003), “Les Adolescents”, **Etudes**, 399 (7), 37-47.

- ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği, International Republican Institute ve Strateji MORI Araştırma ve Planlama Şirketi (2001), **Türk Gençliği ve Katılım: Katıl ve Geleceğini Yarat**, İstanbul.
- Ariès, Philippe (1973), **L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime**, Editions du Seuil, Paris.
- Armağan, İbrahim (2004), **Gençlik Gözüyle Gençlik: 21. Yüzyıl Eşiğinde Türkiye Gençliği**, Kırkısraklılar Vakfı USADEM Yayınları, İstanbul.
- Aron, Raymond (2007), **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, (Çev. Korkmaz Alemdar), 7. Baskı, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Asan, Ömer (2010), "Trabzon Rumcası ve Pontos Etnofobisi", Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon'u Anlamak**, 2. Baskı içinde (175-192), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aslanoğlu, Rana A. (2000), **Kent, Kimlik ve Küreselleşme**, 2. Baskı, Ezgi Kitabevi, Bursa.
- Assman, Jan (2001), **Kültürel Bellek: Eski Yazılı Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Aşut, Attila (2010), "Trabzon'un Kültürel Yaşamından Kesitler", Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon'u Anlamak**, 2. Baskı içinde (281-316), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atatürk, Mustafa Kemal (2005), **Nutuk**, 9. Baskı, Art Yayınları, Ankara.
- Augé, Marc (1995), **Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity**, VERSO, London/New York.
- Ayata, Ayşe Güneş ve Acar, Feride (2012), "Disiplin, Başarı ve İstikrar: Türk Orta Öğretiminde Toplumsal Cinsiyet ve Sınıfın Yeniden Üretimi", Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (Ed.), **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat**, 3. Baskı içinde (101-123), Metis Yayınları, İstanbul.
- Bachelard, Gaston (2013), **Mekânın Poetikası**, (Çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul.
- Bakırezer, Güven (2010), "Trabzon'un Sosyo-Ekonomik Çöküşü", Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon'u Anlamak**, 2. Baskı içinde (25-96), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bakırezer, Güven ve Demirer, Yücel (2010), "Giriş: Trabzon'u Anlamak", Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon'u Anlamak**, 2. Baskı içinde (11-24), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1939), **Gençler İçin En Büyük Tehlikeler**, Yeni Adam Yayınları, İstanbul.
- Baser, Zeynep (2010), "Imagining Citizenship, Identity and Peace: The Kurdish Youth in Diyarbakır", **Middle East Studies Association**, San Diego.

- Baş, Bülent (1997), “Trabzon’da Spor”, İ. Gündoğ Kayaoğlu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (431-437), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Faro, Sotka, Arafilboyu: Bizim Mahallenin Takımından Trabzonspor’a”, Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (55-58), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Baş, Türker (2013), **Anket: Nasıl Hazırlanır, Nasıl Uygulanır, Nasıl Değerlendirilir?**, 7. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara.
- Baş, Türker ve Akturan, Ulun (2013), **Nitel Araştırma Yöntemleri: Nvivo ile Nitel Veri Analizi, Örneklem, Analiz, Yorum**, 2. Baskı, Seçkin Yayınları, Ankara.
- Bauman, Zygmunt (2015), **Sosyolojik Düşünmek**, (Çev. Abdullah Yılmaz), 11. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2017), **Hermenötik ve Sosyal Bilimler: Anlama’ya Dair Yaklaşımlar**, (Çev. Hüseyin Oruç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bayhan, Vehbi (2011), “Türkiye’de Gençlik: Sorunlar, Değerler ve Değişimler”, Mehmet Zencirkıran (Ed.), **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**, 2. Baskı içinde (432-453), Dora Yayınları, Bursa.
- \_\_\_\_\_ (2012-13), “Beden Sosyolojisi ve Toplumsal Cinsiyet”, **Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet**, 63, 147- 164.
- \_\_\_\_\_ (2013), “Gençlik ve Postmodern Kimlik Örüntüleri: Üniversite Gençliğinin Sosyolojik Profili (İnönü Üniversitesi Uygulaması)”, **Gençlik Araştırmaları Dergisi**, 1 (1), 134-157.
- Baymur, Feriha (1961), **Lise ve Dengi Okullara Devam Eden Öğrencilerin Problemleri**, MEB Yayınları, Ankara.
- Becker, Howard S. (2016), **Toplumunu Anlatmak**, (Çev. Şerife Geniş vd.), Heretik Yayınları, Ankara.
- Benjamin, Walter (2002), **The Arcades Project**, The Belknap Press of Harvard University Press, USA.
- Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas (1996), **La Construction sociale de la réalité**, 2. Baskı, Armand Colin, Paris.
- Berkes, Niyazi (1943), “Gençliğin Sosyal Durumu”, **Yurt ve Dünya**, 4 (26-27), 48-55.
- Berktaş, Fatmagül (2000), **Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 2. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.

- Bernardo, Fátima ve Palma-Oliveira, José Manuel (2012), “Place Identity: A Central Concept in Understanding Intergroup Relationships in the Urban Context”, Fátima Bernardo ve Hernan Casakin (Ed.), **The Role of Place Identity in the Perception, Understanding, and Design of Built Environments içinde** (35-46), Bentham Science Publishers, Oak Park III.
- Beşirli, Hayati (2013), **Gençlik Sosyolojisi: Politik Toplumsallaşma ve Gençlik**, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Bikmen, Nida ve Sunar, Diane (2004), “Representing the Ethnic ‘Other’: Stereotypes of Ethnic Groups in Turkey”, Nedret Kuran Burcuoğlu ve Susan Miller (Ed.), **Representations of the ‘Other/s’ in the Mediterranean World and Their Impact on the Region içinde** (201-216), İssis, İstanbul.
- Bilgin, Nuri (2013), **Tarih ve Kolektif Bellek**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Binark, Mutlu vd. (2009), “How Turkish Young People Utilize Internet Cafes: The Results of Ethnographic Research in Ankara”, **Observatorio**, 3 (1), 286-310.
- Birleşmiş Milletler (2003), **World Youth Report 2003: The Global Situation of Young People**, <http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/worldyouthreport.pdf> (05.04.2016).
- \_\_\_\_\_ (2005), **World Youth Report 2005: Young People Today and in 2015**, <http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr05book.pdf> (05.04.2016).
- \_\_\_\_\_ (2007), **World Youth Report 2007: Young People’s Transition to Adulthood**, [http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr07\\_complete.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unyin/documents/wyr07_complete.pdf) (05.04.2016).
- \_\_\_\_\_ (2010), **Youth World Report: Youth and Climate Change**, [www.un.org/youth](http://www.un.org/youth) (12.03.2018).
- Birol Akkurt, Hümeýra (2012), “Reconstitution of the Place Identity within the Intervention Efforts in the Historic Built Environment”, Fátima Bernardo ve Hernan Casakin (Ed.), **The Role of Place Identity in the Perception, Understanding, and Design of Built Environments içinde** (63-77), Bentham Science Publishers, Oak Park III.
- Bora, Aksu (2012), **Kadınların Sınıfı: Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası**, 5. Baskı, İletişim, İstanbul.
- Bora, Tanıl (2012), **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık**, 7. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, Tanıl ve Can, Kemal (2000), **Devlet Ocak Dergâh: 12 Eylül’den 1990’lara Ülkücü Hareket**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Boran, Behice (1943), “Değişen Bir Dünyada Gençlik”, **Yurt ve Dünya**, 4 (26-27), 56-62.
- Boudreault, Pierre-W. (2004), “Vie urbaine et les jeunes: Imagerie et Imaginaire”, Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazelli (Ed.), **L’imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme**

**espace d'expériences identitaires et créatrices içinde** (65-89), Presses de l'Université du Québec, Québec.

Boudreault, Pierre-W. ve Parazelli, Michel (2004), "Introduction. L'imaginaire urbain et les jeunes", Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazelli (Ed.), **L'imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices içinde** (1-17), Presses de l'Université du Québec, Québec.

Bourdieu, Pierre (1984), "La "Jeunesse" n'est qu'un mot", Pierre Bourdieu (Ed.), **Questions de sociologie içinde** (143-154), Editions de Minuit, Paris.

\_\_\_\_\_ (2014), **Eril Tahakküm**, (Çev. Bediz Yılmaz), Bağlam Yayınları, İstanbul.

Boyraz, Cemil (2009), **Gençler Tartışıyor. Siyasete Katılım, Sorunlar ve Çözüm Önerileri**, Türkiye Sosyal ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul.

Bozok, Mehmet (2013), **Construction Local Masculinities: A Case Study From Trabzon, Turkey**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

\_\_\_\_\_ (2016), "Yoksullaşma, Sağcılık, Trabzonspor Taraftarlığı ve Nataşaların Gölgesinde Trabzon Erkekliği", Uğur Biryol (Ed.), **"Karardı Karadeniz"**, 3. Baskı içinde (413-444), İletişim Yayınları, İstanbul.

Brown, Sheila (2005), **Understanding Youth and Crime: Listening to Youth?**, 2. Baskı, Open University Press, New York.

Bumin, Kürşat (1998), "68 Türkiye'de Yaşandı mı? ", **Birikim**, 109.

Burcu, Esra (1998), "Gençlik Teorilerinin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Çalışma", **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, 1 (2), 105-136.

\_\_\_\_\_ (2000), "Bir Alt Kültür Grubu Olarak Çırac ve Kalfa Gençlerin Kullandıkları Dilin Özellikleri", **4. Uluslararası Türk Kültür Kongresi Bildiri Kitabı**, 99-106.

\_\_\_\_\_ (2013), "Engelli Gençlik ve Sosyal Riskler", **Gençlik Araştırmaları Dergisi**, 1 (2), 30-45.

Candau, Joel (1998), **Mémoire et Identité**, Presse Universitaire de France, Paris.

Cantek, Levent (2013), **Cumhuriyetin Büluğ Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar**, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Christou, Anastasia (2006), **Narratives of Place, Culture and Identity: Second-Generation Greek-Americans Return 'Home'**, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Ciravoğlu, Öner (1997), "Şehzadeler Kenti Trabzon", İ. Gündoğ Kayaoğlu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (100-111), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

- Connerton, Paul (1999), **Toplumlar Nasıl Hatırlar**, (Çev. Alaaddin Şenel), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cosgrove, Denis (2003), "Landscape and the European Sense of Sight-Eyeing Nature", Kay Anderson vd. (Ed.), **Handbook of Cultural Geography içinde** (249-268), SAGE Publications, London.
- Coulon, Alain (2002), **L'éthnométhodologie**, 5. Baskı, PUF, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2015), **Etnometodoloji**, (Çev. Ümit Tatlıcan), 2. Baskı, Küre Yayınları, İstanbul.
- Cresswell, Tim (2003), "Landscape and the Obliteration of Practice", Kay Anderson vd. (Ed.), **Handbook of Cultural Geography içinde** (269-281), SAGE Publications, London.
- \_\_\_\_\_ (2008), **Place: A Short Introduction**, Blackwell Publishing, Oxford/MA.
- Creswell, John W. (2014), **Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Approches**, 4. Baskı, SAGE Publications, USA.
- \_\_\_\_\_ (2015), **Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni**, (Çev. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir), 2. Baskı, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Çelen, Nermin (2007), "Personal Profile of Immigrant Youth from Rural to Urban Areas", **European Society for Developmental Psychology Symposium**, Jena.
- Çelik, Kezban ve Lüküslü, Demet (2010), "Spotlighting a Silent Category of Young Females: The Life Experiences of 'House Girls' in Turkey", **Youth and Society**, 44 (1), 28-48.
- De Beauvoir, Simone (1949), **Le deuxième sexe II: Expérience vécue**, Gallimard, Paris.
- De Bonneval, Emilie (2011), **Contribution à une sociologie politique de la jeunesse: Jeunes, ordre politique et contestation au Burkina Faso**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Université de Bordeaux, Science Po Bordeaux.
- De Certeau, Michel (2008), **Gündelik Hayatın Keşfi I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları**, (Çev. Lale Arslan Özcan), Dost Kitabevi, Ankara.
- De Certeau, Michel ve Giard, Luce (2015), "I. Kısım: İki Arada", Michel de Certeau vd. (Ed.), **Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri**, 2. Baskı içinde (163-179), (Çev. Çağrı Eroğlu ve Erkan Ataçay), Dost Kitabevi, Ankara.
- De Singly, François (2010), "Choisir des lunettes sociologiques pour mieux voir la realite sociale", François de Singly vd. (Ed.), **Nouveau manuel de sociologie içinde** (18-27), Armand Colin, Paris.
- Değirmencioğlu, Serdar (2004), "Çocuklar ve Gençlerin Gözünden Katılım", **6. Sosyal Hizmetler Konferansı**, Ankara.

- Demir, İlkay (2012), "The Development and Current State of Youth Research in Turkey: An Overview", **Young**, 20 (1), 89-114.
- Deniz, A. Çağlar (2012), "Eğitimli Gençliği Anlamada Yeni Bir Tipoloji Önerisi: Cool Gençlik", **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 5 (2), 115-139.
- \_\_\_\_\_ (2014), "**Öğrenci İşi**": **Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Deniz, A. Çağlar ve Kentel, Ferhat (2016), "De Certeau: Operasyonlar, Strateji, Taktik ve Kent", **Tarih Okulu Dergisi (TOD)**, 25, 747-761.
- Doğan, İsmail (1994), **Bir Alt Kültür Olarak Ankara Yüksel Caddesi Gençlik**, Ankara Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara.
- Doğan, Süleyman (1990), **Yurtdışından Dönen Gençlerin Sorunları**, TED Yayınları, Ankara.
- Doğanay, Gülmelek (2016), "Unutma ve Anımsama Arasında Geçmişin Eril İnşası: Çaykara'da Kadın Olmak ve Geçmişin Reddi", **Fe Dergi**, 8 (1), 15-33.
- Dovey, Kimberly (1985), "Home and Homelessness", Irwin Altman ve Carol M. Werner (Ed.), **Home Environments. Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research içinde** (33-64), Nr. 8, Plenum Press, New York.
- Dressler, Wanda (2004), "Villes mondiales: Refondation mégapolitaine, restructuration sociale et transformation identitaires", Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazelli (Ed.), **L'imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices içinde** (145-169), Presses de l'Université du Québec, Québec.
- Dubet, François (1994), **Sociologie de l'expérience**, Edition du Seuil, Paris.
- \_\_\_\_\_ (1996), "Des jeunesses et des sociologies. Le cas Français", **Sociologie et société**, 28 (1), 23-35.
- Duncan, James S. (1985), "The House as Symbol of Social Structure: Notes on the Language of Objects among Collectivistic Groups", Irwin Altman ve Carol M. Werner (Ed.), **Home Environments. Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research içinde** (s. 133-151), Nr. 8, Plenum Press, New York.
- Durkheim, Emile (1894), **Les règles de la méthode sociologique**, Les classiques des sciences sociales, [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html) (06.04. 2016).
- \_\_\_\_\_ (2010), **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, (Çev. Cemal Bâli Akal), 2. Baskı, Dost Kitabevi, Ankara.



- Dünya Bankası (2018), **World Development Indicators**, <http://databank.worldbank.org/data/reports.aspx?source=world-development-indicators&savedlg=1&l=en#advancedDownloadOptions> (15.03.018).
- Ecevitoglu, Pınar (2012), **Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu**, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1962), “Archetypal Patterns of Youth”, **American Academy of Arts & Sciences**, 91 (1), 28-46.
- Emiroğlu, Kudret (1997), “Dünyadan Bakınca Trabzon”, İ. Gündoğ Kayaoglu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (231-244), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2000), “Trabzon’da XIX. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kahvehane ve Kitabevi Bağlamında Toplumsal Tabakalanma, Kültür ve Siyaset”, **Kebikeç**, 10, 187-222.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Trabzon Ne Yetiştirsin?”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (97-125), İletişim Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Çalıkuşu Gazetesi-1926 Trabzon’unda Siyaset, Feminizm ve Futbol”, Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (25-44), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Erdem Artan, İnci (2005), **Üniversite Gençliği Değerleri: Korkular ve Umutlar**, TESEV Yayınları, İstanbul.
- Erder, Sema (1998), “Dissolution of Two Traditional Institutions and the Youth Living in Informal Housing Area”, **Middle East Awards Study Group on Youth Meeting**, Kaire.
- Erder, Sema ve Lordoğlu, Kuvvet (1998), **Geleneksel Çıraklıktan Çocuk Emegine: Bir Alan Araştırması**, Marmara Üniversitesi ve Friedrich Ebert Foundation, İstanbul.
- Erdoğan, Emre (2001), “Türk Gençliği ve Siyasal Katılım Boyutları: Bir Katılım Endeksi Denemesi”, ARI Düşünce ve Toplumsal Gelişim Derneği, International Republican Institute ve Strateji MORI Araştırma ve Planlama Şirketi (Ed.), **Türk Gençliği ve Katılım: Katıl ve Geleceğini Yarat içinde** (9-26), İstanbul.
- Ergil, Doğu (1980), **Türkiye’de Terör ve Şiddet**, Turhan Kitabevi, Ankara.
- Erikson, Erik H. (1968), **Identity: Youth and Crisis**, W.W. Norton&Company, New York.
- Eroğlu, Ali (2010), “Trabzonspor Tarihi Üzerine Bir Deneme”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (337-360), İletişim Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Kazansaydık O Maçı: 5 Mayıs 1996 Tarihinde Oynanan Trabzonspor-Fenerbahçe Maçına İlişkin Notlar”, Uğur Biryol (Ed.), **“Karardı Karadeniz”**, 3. Baskı içinde (487-507), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Ertay, Mehmet Akif (2016), "Karadeniz Muziğinin Çokkültürlülüğünün Bir Sembolü Olan Kemeçenin İzinde", Uğur Biryol (Ed.), "**Karardı Karadeniz**", 3. Baskı içinde (313-320), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Esgin, Ali (2016), "Aşına Olunanın Bilinmezliği: Kentin ve Kentsel Gündelik Hayatın Sosyolojisi", Özgür Sarı ve Ali Esgin (Eds.), **Toplumsal Analizler Ekseninde Kent Fragmanları** içinde (17-60), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Fernandez, James (2007), "Emergence and Convergence in some African Sacred Places", Setha M. Low ve Denis Lawrence-Zúñiga (Ed.), **The Anthropology of Space and Place: Locating Culture** içinde (187-203), Blackwell Publishing, USA.
- Findley, Carter V. (2014), **Modern Türkiye Tarihi: İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007**, (Çev. Güneş Ayas), 3. Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Foucault, Michel (1967), "Des espaces autres: Hétérotopias", 1-9, <http://desteceres.com/heterotopias.pdf> (15.06.2017).
- France, Alan (2007), **Understanding Youth in Late Modernity**, Open University Press, England.
- Freund, Julien (1968), **Sociologie de Max Weber**, PUF, Paris.
- Galland, Olivier (1997), **Sociologie de la jeunesse**, Armand Colin, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2001), "Adolescence, post-adolescence, jeunesse: Retour sur quelques interpretations", **Revue française de sociologie**, 42 (4), 611-640.
- \_\_\_\_\_ (2005), "Conclusion: La jeunesse n'est plus ce qu'elle était", Olivier Galland ve Bernard Roudet (Ed.), **Les jeunes européens et leur valeurs: Europe occidentale, Europe centrale et orientale** içinde (305-311), Editions La Découverte, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2010), "Introduction. Un nouvelle Classe d'Âge?", **Ethnologie française (Özel sayı: Nouvelles adolescences)**, 40, 5-10.
- Garfinkel, Harold (2014), **Etnometodolojide Araştırmalar**, (Çev. Ümit Tatlıcan), Heretik Yayınları, Ankara.
- Gauthier, Madeleine (1999), "Présentation. La jeunesse: un mot, mais combien de définitions?", Madeleine Gauthier ve Jean-François Guillaume (Ed.), **Définir la jeunesse? D'un bout à l'autre du monde** içinde (9-27), L'Harmattan, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2004), "La ville fait-elle encore rêver les jeunes?", Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazzelli (Ed.), **L'imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices** içinde (29-43), Presses de l'Université du Québec, Québec.

- Giard, Luce (2015), “Giriş: Anlar ve Mekânlar Üzerine”, Michel de Certeau vd. (Ed.), **Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri**, 2. Baskı içinde (11-23), (Çev. Çağrı Eroğlu ve Erkan Ataçay), Dost Kitabevi, Ankara.
- Giddens, Anthony (2010a), **Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, SAY Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2010b), **Modernliğin Sonuçları**, (Çev. Ersin Kuşdil), 4. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Giraud, Christophe (2010), “Les techniques d’enquête en sociologie”, François de Singly vd. (Ed.), **Nouveau manuel de sociologie içinde** (38-51), Armand Colin, Paris.
- Goffman, Erving (1973), **La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi**, Les Éditions de Minuit, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2014a), **Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar**, (Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı ve S. N. Ağırnaslı), Heretik Yayınları, Ankara.
- \_\_\_\_\_ (2014b), **Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu**, (Çev. Barış Cezar), 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Goloğlu, Mahmut (2000), **Trabzon Tarihi: Fetihden Kurtuluşa Kadar**, Serander Yayınları, Trabzon.
- Gökacı, Mehmet Ali (2008), **“Bizim İçin Oyna” Türkiye’de Futbol ve Siyaset**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Gökçe, Birsen (1971), **Gecekondu Gençliği**, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Göle, Nilüfer (2000), **Modern Mahrem**, Metis Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2007), **İslam ve Modernlik Üzerine: Melez Desenler**, Metis Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2013), “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, Nilüfer Göle (Ed.), **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması**, 4. Baskı içinde (19-40), Metis Yayınları, İstanbul.
- Göregenli, Melek (2010), **Çevre Psikolojisi: İnsan-Mekân İlişkileri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Görgün Baran, Aylin (2013), “Genç ve Gençlik: Sosyolojik Bakış”, **Gençlik Araştırmaları Dergisi**, 1 (1), 6-25.
- Gregory, Derek (1994), **Geographical Imaginations**, Blackwell Publishers, Cambridge MA/Oxford UK.
- Gustafson, Per (2001), “Meaning of Place: Everyday Experience and Theoretical Conceptualizations”, **Journal of Environmental Psychology**, 21, 5-16.

- Güler, Müzeyyen (1997), **Kentleşme Sürecinde Gençlik**, Ümit Yayıncılık, İstanbul.
- Gün, Zübeyit ve Bayraktar, Fatih (2008), “The Role of Migration on the Adjustment of Adolescents in Turkey”, **Turkish Journal of Psychiatry**, 19 (2), 1-10.
- Günday, A. F. Hurşid (2004), “Meşrutiyet Günlerinde Trabzon”, Mehmet Akif Bal (Ed.), **Hatıralarda Trabzon’un Yakın Tarihi (1860-1950) içinde** (40-53), abp Yayınevi, Trabzon.
- Gürbilek, Nurdan, (2014), **Vitrinde Yaşamak: 1980’lerin Kültürel İklimi**, 7. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Halbwachs, Maurice (1997), **La mémoire collective**, Albin Michael, Paris.
- Hall, Edward T. (2007), “Proxemics”, Setha M. Low ve Denis Lawrence-Zúñiga (Ed.), **The Anthropology of Space and Place: Locating Culture içinde** (51-73), Blackwell Publishing, USA.
- Harvey, David (2012), **Postmodernliğin Durumu**, (Çev. Sungur Savran), Metis Yayınları, İstanbul.
- Hatiboğlu, Zeyyat ve Kuğu, Feyyaz (2010), **Trabzon ve İki Trabzonlu: Tarih, Kültür ve İktisat Bilimine Dair Çeşitlemeler ve Özgeçmişler**, Serander Yayınları, Trabzon.
- Heidegger, Martin (2004), **Varlık ve Zaman**, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul.
- Hobsbawm, Erik J. (2014), **Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik**, (Çev. Osman Akınhay), 5. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Hooks, Bell (2009), **Belonging: A Culture of Place**, Routledge, New York and London.
- Hortaçsu, Nuran (2000), “Intergroup Relations in a Changing Political Context: The Case of Veiled and Unveiled University Students in Turkey”, **European Journal of Social Psychology**, 35 (5), 733-744.
- Hummon, David M. (1992), “Community Attachment: Local Sentiment and Sense of Place”, Irwin Altman ve Setha M. Low (Ed.), **Place Attachment içinde** (253-278), Plenum Press, New York.
- Hür, Ayşe (2010), “Trabzon’un Etnik Tarihine Bir Bakış”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (127-174), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Işıklar, İbrahim (1949), **Türk Çocuklarının Buluş Yaşı Üzerine Araştırmalar**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- İmamoğlu, Ekrem (Yapımcı), Özkarabekir, Cengiz (Yönetmen) (2017), **Efsane Avni Aker’e Veda Belgeseli**, Trabzon, <https://www.youtube.com/watch?v=iWFwIdic0Xs> (23.01.2018).
- İnceoğlu, Yasemin ve Çoban, Savaş (2015), **İnternet ve Sokak: Sosyal Medya, Dijital Aktivizm ve Eylem**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- İstanbul Mülkiyeliler Vakfı ve Konrad Adenauer Vakfı (1999), **Türk Gençliği 98: Suskun Kitle Büyüteç Altında**, Ankara.
- Jackson, Peter (1989), **Maps of Meaning: An Introduction to Cultural Geography**, Routledge, London and New York.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Introduction: The Social in Question (Section 1: Rethinking the Social)", Kay Anderson vd. (Ed.), **Handbook of Cultural Geography içinde** (37-42), SAGE Publications, London.
- Jeffrey, Denis (2004), "Rites de passage au monde adulte", Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazelli (Ed.), **L'imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme espace d'expériences identitaires et créatrices içinde** (221-236), Presses de l'Université du Québec, Québec.
- Kabacalı, Alpay (2007), **Türkiye'de Gençlik Hareketleri**, Gürer Yayınları, İstanbul.
- Kalaycı, Şeref (2016), "Faktör Analizi", Şeref Kalaycı (Ed.), **SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri**, 7. Baskı içinde (321-331), Asil Yayınları, Ankara.
- Kandiyoti, Deniz (2013), **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, 4. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- Kaya, Ayhan (2007), "Milliyetçilik, Dinsellik ve Avrupa Birliği", Umut Sarp Zeylan (Ed.), **Eğitimin Değeri ve Gençlik: Eğitimli İstanbul Gençliğinin Değerler Dünyası içinde** (151-158), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2012), "Rap Pedagojisi Aracılığıyla Eleştirel Bir Eğitim Yöntemi: Alman-Türk Hip-Hop Gençliği", Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (459-482), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kazgan, Gülten (2002), **Kuştepe Gençlik Araştırması 2002**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2007), **İstanbul Gençliği: Gençlik Değerleri Araştırması 2004**, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Kazgan, Haydar ve Tokdemir, Ertuğrul (1997), "Trabzon-Tebriz Yolu", İ. Gündoğ Kayaoğlu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (304-327), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Keleş, Ruşen ve Ünsal, Artun (1982), **Kent ve Siyasal Şiddet**, A.Ü.S.B.F. Basın ve Yüksek Okulu Basımevi, Ankara.
- Kentel, Ferhat (1995), **Türkiye'de 1990'ların Gençliği**, İMV-SAM, Yeni Yüzyıl Kitaplığı İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2005), "Türkiye'de Genç Olmak: Konformizm ya da Siyasetin Yeniden İnşası", **Birikim**, 196, 11-17.

- Koebel, Michel (2001), “La préoccupation de la jeunesse comme ressource politique”, Alain Vulbeau (Ed.), **La jeunesse comme ressource: Expérimentations et expérience dans l’espace public içinde** (41-63), Editions Erès, Paris.
- Kondel, Metin (2016), “Trabzon Ufuneti”, Uğur Biryol (Ed.), “**Karardı Karadeniz**”, 3. Baskı içinde (471-486), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kozanoğlu, Hayri (1993), **Yuppieler, Prenslar ve Bizim Kuşak**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kurtaran, Yörük (2012), “Türkiye’de Gençlik Alanında Devletin Rolü”, Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (129-165), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Kuzgun, Yıldız (1973), “Ana Baba Tutumlarının Bireyin Gerçekleştirme Düzeyine Etkisi”, **Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi**, 5 (1), 57-70.
- Kümbetoğlu, Belkıs (2012), **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, 3. Baskı, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Küntay, Esin ve Erginsoy, Güliz (2005), **İstanbul’da On Sekiz Yaşından Küçük Ticari “Seks İşçisi” Kız Çocuklar**, Bağlam Yayınları, Ankara.
- Lefebvre, Henri (2013), **Modern Dünyada Gündelik Hayat**, (Çev. Işın Gürbüz), 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2014), **Mekânın Üretimi**, (Çev. Işık Ergüden), 4. Baskı, Sel Yayınları, İstanbul.
- Lewis, Bernard (2014), **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, (Çev. Boğaç Babür Turna), 7. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara.
- Longhurst, Robyn (2003), “Introduction: Subjectivities, Spaces and Places (Section 5: Placing Subjectivities)”, Kay Anderson vd. (Ed.), **Handbook of Cultural Geography içinde** (283-289), SAGE Publications, London.
- Low, Setha M. (1992), “Symbolic Ties That Bind: Place Attachment in the Plaza”, Irwin Altman ve Setha M. Low (Ed.), **Place Attachment içinde** (165-185), Plenum Press, New York.
- Low, Setha M. ve Altman, Irwin (1992), “Place Attachment: A Conceptual Inquiry”, Irwin Altman ve Setha M. Low (Ed.), **Place Attachment içinde** (1-12), Plenum Press, New York.
- Low, Setha M. ve Lawrence-Zúñiga, Denis (2007), “Introduction: Locating Culture”, Setha M. Low ve Denis Lawrence-Zúñiga (Ed.), **The Anthropology of Space and Place: Locating Culture içinde** (1-47), Blackwell Publishing, USA.
- Lüküslü, Demet (2005), “Farklı Kitaplardan Farklı Açılardan “Gençlik” Analizleri”, **Birikim**, 196, 69-72.

- \_\_\_\_\_ (2011), “Bilişim Teknolojileriyle Örgütlenen Gençlik Hareketleri ve Yeni Bir Siyaset Arayışı”, Aslı Telli Aydemir (Ed.), **Katılımin “e-hali”**: **Gençlerin Sanal Alemi içinde** (48-67), Alternatif Bilişim, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2014), **Türkiye’de Gençlik Miti: 1980 Sonrası Türkiye Gençliği**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2016), “Creating a Pious Generation: Youth and Education Policies of the AKP in Turkey”, **Southeast European and Black Sea Studies**, 16 (4), 637-649.
- Lüküslü, Demet ve Yücel Hakan (Ed.) (2013), **Gençlik Halleri: 2000’li Yıllar Türkiye’sinde Genç Olmak**, Efil Yayınevi, Ankara.
- Maira, Sunaina ve Soep, Elisabeth (2004), “Introduction”, Sunaina Maira, Elizabeth Soep ve George Lipsitz (Ed.), **Youthscapes: The Popular, the National, the Global içinde** (15-35), University of Pennsylvania Press, USA.
- Malpas, Jeff E. (2004), **Place and Experience: A Philosophical Topography**, Cambridge University Press, Cambridge.
- \_\_\_\_\_ (2006), **Heidegger’s Topology: Being, Place, World**, The MIT Press, Massachusetts/London.
- \_\_\_\_\_ (2012), **Heidegger and the Thinking of Place: Explorations in the Topology of Being**, The MIT Press, Massachusetts/London.
- Mannheim, Karl (1990), **Le Problème des générations**, Editions Nathan, Paris.
- Marcus, Clare Cooper (1992), “Environmental Memories”, Irwin Altman ve Setha M. Low (Ed.), **Place Attachment içinde** (87-112), Plenum Press, New York.
- Mardin, Şerif (2009), **Türk Modernleşmesi**, 19. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Massey, Doreen (1995), “Places and Their Pasts”, **History Workshop Journal**, 39, 182-192.
- \_\_\_\_\_ (2001), **Space, Place, and Gender**, 3. Baskı, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Mayol, Pierre (2015), “I. Kısım: Konut”, Michel de Certeau vd. (Ed.), **Gündelik Hayatın Keşfi II: Konut, Mutfak İşleri**, 2. Baskı içinde (29-159), (Çev. Çağrı Eroğlu ve Erkan Ataçay), Dost Kitabevi, Ankara.
- Merkel, Udo (1999), “Football Identity and Youth Culture in Germany”, G. Armstrong ve R. Giulianotti (Ed.), **Football Cultures and Identities içinde** (52-63), Palgrave Macmillan, Londra.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945), **Phénoménologie de la perception**, Gallimard, Paris.

- Michelat, Guy (1975), "Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie", **Revue française de sociologie**, 16, 229-247.
- Milligan, Melinda J. (1998), "Interactional Past and Potential: The Social Construction of Place Attachment", **Symbolic Interaction**, 21 (1), 1-33.
- Mills, Amy (2005), "Narratives in City Landscapes: Cultural Identity in Istanbul", **Geographical Review**, 95 (3), 441-462.
- Nagel, Joane (2011), "Erkeklik ve Milliyetçilik: Ulusun İnşasında Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik", (Çev. Sedef Öztürk), Ayşe Gül Altınay (Ed.), **Vatan Millet Kadınlar**, 4. Baskı içinde (65-101), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nemutlu, Gülesin (2012), "Türkiye Sivil Alanında Gençlik Çalışmasının Tarihsel Gelişimi", Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (167-196), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Neuman, W. Lawrence (2009), **Understanding Research**, Pearson, Boston.
- Neyzi, Leyla (2001), "Object or Subject? The Paradox of Youth in Turkey", **Autrepart**, 18, 101-117.
- Neyzi, Leyla ve Darıcı, Haydar (2013), **Özgürüm ama Mecburiyet Var**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Nora, Pierre (1997), **Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux**, Gallimard, Paris.
- \_\_\_\_\_ (2006), **Hafıza Mekânları**, (Çev. Mehmet Emin Özcan), Dost Kitabevi, Ankara.
- Okçu, Tuba Nur (2007), **Self Esteem, Political Efficacy and Percieved Parental Attitudes**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sabancı Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ozankaya, Özer (1966), **Üniversite Öğrencilerinin Siyasal Yönelimleri**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Öksüz, Hikmet (2014), **20. Yüzyıl Başlarında Trabzon: Toplumsal Tarih Yazıları**, Serander Yayınları, Trabzon.
- Öksüz, Melek (2006), **Onsekizinci Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon: Toplum-Kültür-Ekonomi**, Serander Yayınları, Trabzon.
- Öymen Gür, Şengül (2010), "Trabzon'da Kentsel Kimlik ve Dönüşüm", Güven Bakırezer ve Yücel Demirel (Ed.), **Trabzon'u Anlamak**, 2. Baskı içinde (317-335), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Öymen, Örsan K. (2016), "Trabzon ve Futbol", Hakan Kulaçoğlu (Ed.), **Fırtına, İhtilâl, Efsane: Trabzonspor**, 5. Baskı içinde (15-24), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özbay, Cenk (2012-13), "Türkiye'de Hegemonik Erkekliği Aramak," **Doğu-Batı: Toplumsal Cinsiyet**, 63, 185-204.



- Özbek Eren, İmre (2017), **Mahalle: Yeni Bir Paradigma Mümkün mü?**, Tuti Kitap, İstanbul.
- Özben, Raif (1997), “Trabzon’da kültürel Yaşamın Özellikleri”, İ. Gündoğ Kayaoğlu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (368-412), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Özbey, Kerem (2016), “Muhafazakâr İslamcı İktidarın Yeni Ulus İnşası”, İbrahim Kaya (Ed.), **Yeni Türkiye’nin Toplumsal Yapısı içinde** (131-178), İmge Yayınevi, Ankara.
- Özdemir, Caner (2010), “Youth Political Participation in South-Eastern Anatolia Region of Turkey”, **UK-Social Policy Association Conference**, Lincoln.
- Özgüven, İbrahim (1974), **Üniversite Öğrencilerinin Akademik Başarılarını Etkileyen Zihinsel Olmayan Faktörler**, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Özpinar, Cihan (2014), “Sunuş”, Henri Lefebvre (Yaz.), **Mekânın Üretimi içinde** (7-8), (Çev. Işık Ergüden), 4. Baskı, Sel Yayınları, İstanbul.
- Öztürkmen, Arzu (2012), “Folklor Oynuyorum”, Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (Ed.), **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat**, 3. Baskı *çinde* (141-158), Metis Yayınları, İstanbul.
- Özyürek, Esra (2001), **Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye’nin Toplumsal Hafızası**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Paasi, Anssi (2003), “Region and Place: Regional Identity in Question”, **Progress in Human Geography**, 27 (4): 475-485.
- Pacom, Diane (2004), “L’apport de la thèse castoriadienne de l’imaginaire social à la sociologie des jeunes”, Pierre-W. Boudreault ve Michel Parazelli (Ed.), **L’imaginaire urbain et les jeunes: La ville comme espace d’expériences identitaires et créatrices içinde** (277-288), Presses de l’Université du Québec, Québec.
- Parsons, Talcott (1942), “Age and Sex in the Social Structure of United States”, **American Sociological Review**, 7 (5), 604-616.
- Pellow, Deborah (1992), “Spaces That Teach: Attachment to the African Compound”, Irwin Altman ve Setha M. Low (Ed.), **Place Attachment içinde** (187-210), Plenum Press, New York.
- Pickles, John (1985), **Phenomenology, Science and Geography: Spatiality and the Human Sciences**, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pile, Steve ve Thrift, Nigel (1995a), “Introduction”, Steve Pile ve Nigel Thrift (Ed.), **Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation içinde** (1-11), Routledge, London.
- \_\_\_\_\_ (1995b), “Conclusions: Spacing and the Subject”, Steve Pile ve Nigel Thrift (Ed.), **Mapping the Subject: Geographies of Cultural Transformation içinde** (337-346), Routledge, London.

- Probyn, Elspeth (2003), "The Spatial Imperative of Subjectivity", Kay Anderson vd. (Ed.), **Handbook of Cultural Geography içinde** (290-299), SAGE Publications, London.
- Proshansky, Harold M. (1978), "The City and Self-Identity", **Environment and Behavior**, 10, 147-169.
- Randviir, Anti (t.y.), "Space and Place as Substrates of Culture", 140-154, [www.eki.ee/km/place/pdf/KP2\\_09randviir.pdf](http://www.eki.ee/km/place/pdf/KP2_09randviir.pdf) (13.06.2017).
- Rapoport, Amos (1980), "Cross-Cultural Aspect of Environmental Design" Irwiv Altman vd. (Ed.), **Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research / Environment and Culture içinde** (7-46), Nr. 4, Springer Science + Business Media, LLC, New York.
- \_\_\_\_\_ (1985), "Thinking about Home Environments: A Conceptual Framework", Irwin Altman ve Carol M. Werner (Ed.), **Home Environments. Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research içinde** (255-286), Nr. 8, Plenum Press, New York.
- Relph, Edward C. (1976), **Place and Placelessness**, Pion Limited, London.
- Ringer, Fritz (2003), **Weber'in Metodolojisi**, Doğu Batı Yayınları, İstanbul.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), **Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique**, Les classiques des sciences sociales, <http://classiques.uqac.ca/> (05.04. 2016).
- Sakallı Uğurlu, Nuray (2001), "Effects of Social Contact with Homosexuals on Heterosexual Turkish University Students' Attitudes towards Homosexuality", **Journal of Homosexuality**, 42 (1), 53-62.
- \_\_\_\_\_ (2002), "Picture of Male Homosexuals in the Heads of turkish College Students: The Effects of Sex Difference and Social Contact", **Journal of Homosexuality**, 42 (2), 111-126.
- Sakallı Uğurlu, Nuray ve Beydoğan, Başak (2002), "Turkish College Students Attitudes toward Women Managers: The Effect of Patriarchy, Sexism and Gender Differences", **Journal of Psychology**, 136 (6), 647-656.
- Saktanber, Ayşe (2007), "Cultural Dilmmas of Muslim Youth: Negotiating Muslim Identities and Being Young in Turkey", **Turkish Studies**, 8 (3), 417-434.
- \_\_\_\_\_ (2012), ""Siz Nasıl Eğleniyorsanız Biz de Öyle İbadet Ediyoruz": Entelektüellik ve Popüler Kültür Arasında Türkiye'nin Yeni İslamcı Gençliği", Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber (Ed.), **Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat**, 3. Baskı içinde (259-277), Metis Yayınları, İstanbul.
- Sancar, Mithat (2007), **Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne**, İletişim Yayınları, İstanbul.

- \_\_\_\_\_ (2011), “Geçmişle Yüzleşme: Bir Adalet ve Özgürleşme Sorunu”, **Birikim**, 211, 18-26.
- Sancar, Serpil (2009), **Erkeklik: İmkânsız İktidar, Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, Metis Yayınları, İstanbul.
- Sarioğlu, Necmi (1943), “Okulda Ahlak Terbiyesi”, **Yurt ve Dünya**, 4 (26-27), 63-70.
- Schick, İrvin Cemil (2000), **Batının Cinsel Kıyısı: Başkalıkçı Söylemde Cinsellik ve Mekânsallık**, (Çev. Savaş Kılıç ve Gamze Sarı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Schnapper, Dominique (1998), **La relation à l'autre au coeur de la pensée sociologique**, Gallimard, Paris.
- Seamon, David (1979), **A Geography of the Lifeworld: Movement, Rest and Encounter**, Croom Helm, London.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Place, Place Identity, and Phenomenology: A Triadic Interpretation Based on J. G. Bennett’s Systematics”, Fátima Bernardo ve Hernan Casakin (Ed.), **The Role of Place Identity in the Perception, Understanding, and Design of Built Environments içinde** (3-21), Bentham Science Publishers, Oak Park III.
- Selek, Pınar (2013), **Sürüne Sürüne Erkek Olmak**, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Sevinç, Bayram (2014), **Trabzonluluk Kimliği: Bir Şehrin Ruhu**, Serander Yayınları, Trabzon.
- Shields, Rob (1988), **Images of Spaces and Places: A Comparative Study**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Sussex.
- Sirman, Nükhet (1990), “State, Village and Gender in Western Turkey”, Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (Ed.), **Turkish State, Turkish Society içinde** (21-51), Routledge, London.
- Soja, Edward W. (1989), **Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory**, Verso, London/New York.
- Stokes, Martin (2016), “Müzik”, Metin Heper ve Sabri Sayarı (Ed.), **Dünden Bugüne Türkiye: Tarih, Politika, Toplum ve Kültür içinde** (131-145), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Şemin, Refia (1964), **Gençlerimizin Psiko-Pedagojik Promlemleri: Kalkınmamıza Engel Olan Başlıca Sebepler**, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Şentürk, Ünal (2007), “Popüler Bir Kültür Örneği Olarak Futbol”, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, 31 (1), 25-41.
- Şerif, Muzaffer (1943), “Ahlak Buhranı ve Psikoloji”, **İnsan**, 20, 3-7.
- T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı (2013), “Ulusal Gençlik ve Spor Politikası Belgesi”, **Resmi Gazete**.

- Talimciler, Ahmet (2017), “Toplumsal Yapı ve Değişim Ekseninde Türkiye’de Spor/Futbol: 1920-2012”, Faruk Alpkaya ve Bülent Duru (Ed.), **1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim**, 4. Baskı içinde (479-508), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Taşkın, Nilüfer (2018), “Karadeniz Kadınının Sakladıkları”, Özlem Şendeniz ve Emek Yıldırım (Ed.), **Sırtında Sepeti: Bafra’dan Hopa’ya Karadeniz’de Kadınlık Halleri içinde** (17-34), Phoenix Yayınları, Ankara.
- Tatlıdil, Ercan (1990), “Avrupa Topluluğu’nda ve Türkiye’de Çıracılık Eğitimi ve Genç İşsizliği”, **Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 2, 17-31.
- \_\_\_\_\_ (1999), “Türk Gençliği ve Kır Kent Bağlamında İşgücü Sorunları”, **Egevizyon**, 2, 17-21.
- \_\_\_\_\_ (2003) “Değişen Dünyada İnsan Kaynağı Anlayışı ve Genç İşsizliği”, **Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, 10-11, 27-36.
- Tekeli, İlhan (2013), **Tarih Bilinci ve Gençlik**, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Telli Aydemir, Aslı (Ed.) (2011), **Katılımın “e-hali”**: **Gençlerin Sanal Alemi**, Alternatif Bilişim, İstanbul.
- Tezcan, Mahmut (2014), **Gençlik, Kültür ve Toplum**, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Thiercé, Agnès (1999), **Histoire de l’Adolescence (1850-1914)**, BELIN, Paris.
- Toprak, Zafer (1985), “II. Meşrutiyet Döneminde Paramiliter Gençlik Örgütleri”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, 2. Cilt, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Toprakçı, Erdal (2007), “The Profiles of the Use of the Internet for Study Purposes Among University Students”, **Turkish Online Journal of Educational Technology**, 6 (3), 129-144.
- Touraine, Alain (2008), **Başla Türlü Düşünmek**, (Çev. Mehmet Morali), Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Trabzonspor Kulübü (2017), **Kent Bizim, Arma Bizim, Sevda Bizim**, Trabzon, <https://www.youtube.com/watch?v=nXMPm7FYAY0&t=> (12.03.2018).
- Tuan, Yi-Fu (2001), **Space and Place: The Perspective of Experience**, 8. Baskı, University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- Tufan, Beril (1987), **Türkiye’ye Dönen İkinci Kuşak Göçmen İşçi Çocuklarının Psiko-Sosyal Durumları**, DPT Yayınları, Ankara.
- Tuncer Gürkaş, Ezgi ve Barkul, Ömür (2012), “Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”, **Sigma**, 4, 1-11.
- Tunç, Sevecen (2011), **Trabzon’da Futbolun Toplumsal Tarihi: Mektepliler, Münevverler, Meraklılar**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Tursun, Vahit (2016), “Sancılı Geçmişten Sessiz Sona”, Uğur Biryol (Ed.), “**Karardı Karadeniz**”, 3. Baskı *içinde* (15-42), İletişim Yayınları, İstanbul.

Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2013), **Seçilmiş Göstergelerle Trabzon 2013**, Ankara, <http://www.tuik.gov.tr/ilGostergeleri/iller/TRABZON.pdf> (10.09.2016).

\_\_\_\_\_ (2014), **İstatistiklerle Gençlik**, [http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT\\_ID=11&KITAP\\_ID=251](http://www.tuik.gov.tr/Kitap.do?metod=KitapDetay&KT_ID=11&KITAP_ID=251) (05.04.2016).

\_\_\_\_\_ (2016), **İl, Yaş grubu ve Cinsiyete Göre Nüfus 2007-2016**, [www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab\\_id=945](http://www.tuik.gov.tr/PreIstatistikTablo.do?istab_id=945) (20.03.2017).

\_\_\_\_\_ (2017), **İstatistiklerle Gençlik 2016**, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24648> (17.01. 2018).

\_\_\_\_\_ (2018), **İşgücü İstatistikleri 2017**, <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=27692> (15.03.2018)

\_\_\_\_\_ (t.y.), [www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt\\_id=1018](http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018) (15.03.2018).

Türkmen, Buket (1996), **La redéfinition dela laicité par les lycéens en Turquie**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EHESS.

\_\_\_\_\_ (2013), “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”, Nilüfer Göle (Ed.), **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması**, 4. Baskı *içinde* (110-147), Metis Yayınları, İstanbul.

URL, “Aşk-ı Trabzon 2”, <https://www.youtube.com/watch?v=eBdgUyx4dRQ> (10.01.2018).

URL, “Aşk-ı Trabzon 3”, [https://www.youtube.com/watch?v=21fO\\_mRAXqM](https://www.youtube.com/watch?v=21fO_mRAXqM) (10.01.2018).

URL, “Bir Ölür Bin Doğarız 1”, <https://www.youtube.com/watch?v=x6vZNXHxhoY> (10.03.2017).

URL, “Bir Ölür Bin Doğarız 2”, <https://www.youtube.com/watch?v=aooHL7jdY0s> (10.03.2017).

URL, “Trabzon Nüfusu”, <https://www.nufusu.com/il/trabzon-nufusu> (02.01.2018).

Urry, John (1999), **Mekânları Tüketmek**, (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Uyan Semerci, Pınar vd. (2017), **“Biz”liğin Aynasından Yansıyanlar: Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Uyan-Semerci, Pınar (2012), “Çocuktan Yetişkin: Genç Olamayanlar”, Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı *içinde* (401-417), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Uysal, Şefik (1970), **Lise Öğrencilerinin Meslek Seçimleri**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.

- Ümit, Ahmet (2015), **Elveda Güzel Vatanım**, Everest, İstanbul.
- Üstel, Füsun (2004), “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde: **II. Meşrutiyet’ten Bugüne Türkiye’de Vatandaşlık Eğitimi**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Üstel, Füsun (2011), “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın ‘İcad’ı”, Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.), **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 1 (Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi)**, 9. Baskı içinde (166-179), İletişim Yayınları, İstanbul.
- \_\_\_\_\_ (2012), “Okul, Gençler ve Ötekiler”, Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye’de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (445-457), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Üstün, İlknur (2010), “Trabzon’un Misafirleri”, Güven Bakırezer ve Yücel Demirer (Ed.), **Trabzon’u Anlamak**, 2. Baskı içinde (361-402), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Vanderstoep, Scott W. ve Johnston, Deirdre D. (2009), **Research Methods for Everyday Life: Blending Qualitative and Quantitative Approaches**, Jossey-Bass, San Francisco.
- Varış, Fatma (1968), **Ergenin Gelişimine Etki Yapan Kültürel Faktörler**, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara.
- Vassaf, Gündüz (1983), **Daha Sesimizi Duyurmadık: Avrupa’da Türk İşçi Çocukları**, Belge Yayınları, İstanbul.
- Vergin, Nur (2012), **Siyasetin Sosyolojisi**, 5. Baskı, Doğan Kitap, İstanbul.
- Vulbeau, Alain (2001), “La jeunesse comme ressource: Un paradigme pour un espace de recherches”, Alain Vulbeau (Ed.), **La jeunesse comme ressource: Expérimentations et expérience dans l’espace public** içinde (9-15), Editions Erès, Paris.
- Werner, Carol M. vd. (1985), “Temporal Aspects of Home: A Transactional Perspective”, Irwin Altman ve Carol M. Werner (Ed.), **Home Environments. Human Behavior and Environment: Advances in Theory and Research** içinde (1-32), Nr. 8, Plenum Press, New York.
- Wirth, Louis (1938), “Urbanism as a Way of Life”, **American Journal of Sociology**, 44 (1), 1-24.
- Wyn, Johanna (2011), “The Sociology of Youth: A Reflection on Its Contribution to the Field and Future Directions”, **Youth Studies Australia**, 30 (3), 34-39.
- Wyn, Johanna ve White, Rob (1997), **Rethinking Youth**, Allen&UNWIN, Australia.
- Yaman, Ömer Miraç (2016), **Apaçi Gençlik: Gençlerin Toplumsal Davranış ve Yönelimleri: İstanbul’da “Apaçi” Altkültür Grupları Üzerine Nitel Bir Çalışma**, 7. Baskı, Bir Yayınları, İstanbul.

- Yaraman, Ayşegül (2003), **Toplumsal Değişme ve Kişilik Özellikleri: Prometheus'tan Narkissos'a**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, Şahinde (2015), "Erkekliğin Tutkulu Hali: Tofaş Modifiye Gençliği", **Masculinities**, 4, 70-104.
- Yentürk, Nurhan vd. (Ed.) (2012), **Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Yentürk, Nurhan ve Başlevent Cem (2012), "Türkiye'de Genç İşsizliği: Etkileyen Faktörler ve Politika Önerileri", Nurhan Yentürk vd. (Ed.), **Türkiye'de Gençlik Çalışması ve Politikaları**, 2. Baskı içinde (345-378), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Yerasimos, Stefanos (1997), "XIX. Yüzyılda Trabzon Rum Cemaati", (Çev. İsmet Akça ve Didem Danış), İ. Gündoğ Kayaoğlu vd. (Ed.), **Bir Tutkudur Trabzon içinde** (281-303), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Yıldız, Mete vd. (2003), "Using Internet Cafes as an Alternative Means of Combating the Digital Divide", **International Association of Schools and Institutes of Administration Conference**, Miami.
- Yonucu, Deniz (2005), **From the Place of the 'Dangerous Classes' to the Place of Danger: Emergence of New Youth Subjectivities in Zeytinburnu**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücel, Hakan (2006), **Une identité générationnelle-territorial? Les jeunes d'origine alévie du quartier Gazi d'Istanbul**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EHESS.
- Yücel, Hakan ve Lüküslü, Demet (2013), "2000'li Yılları Gençlik Üzerinden Okumak", Demet Lüküslü ve Hakan Yücel (Ed.), **Gençlik Halleri: 2000'li Yıllar Türkiye'sinde Genç Olmak içinde** (9-23), Efil Yayınevi, Ankara.
- Zeylan, Umut Sarp (2007), **Eğitimin Değeri ve Gençlik: Eğitimli İstanbul Gençliğinin Değerler Dünyası**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.



**EKLER**



## Ek 1: Derinlemesine Mülakat Katılımcıları

K0	Cinsiyeti	Doğum yeri	Yaşadığı Mahalle	Yaşı	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu	Gelir Düzeyi	Görüşmenin yapıldığı yer
K1	Erkek	Ortahisar	Söğütlü	26	Bekâr	Arş. Gör. / Doktora öğrencisi	Y. Lisans mezunu	İyi	Katılımcının ofisi
K2	Erkek	Ortahisar	Yenimahalle	24	Bekâr	A101 çalışanı, Rap müzik yapıyor.	Lise mezunu	Kötü	Mektep Kayıt Stüdyo
K3	Erkek	Ortahisar	Faroz/sonra Yenimahalle	28	Bekâr	Rap müzik yaparak para kazanıyor.	İlkokul mezunu	Kötü	Mektep Kayıt Stüdyo
K4	Erkek	İstanbul	Öğrenci Yurdu	19	Bekâr	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	İyi	FODİK
K5	Erkek	Düzköy	Bahçecik	17	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	FODİK
K6	Erkek	Ortahisar	Pazarkapı	19	Bekâr	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Kötü	Maraş Caddesi'nde bir Otelin cafesi
K7	Erkek	İstanbul	Ayasofya	22	Bekâr	Lisans öğrencisi (GŞÜ)	Lise mezunu	Orta	Maraş Caddesi'nde bir Otelin cafesi
K8	Kadın	Ortahisar	Yenicuma	20	Bekâr (Flörtü var)	Meslek Yüksekokulu öğrencisi ve bir cafede çalışıyor	Lise mezunu	Orta	Maraş Caddesi'nde bir Otelin cafesi
K9	Kadın	Akçaabat	Akçaabat	25	Bekâr	Çalışmıyor	Lisans mezunu	Orta	Çağdaş Kitap Cafe
K10	Kadın	Rize	Beşirli	20	Bekâr (Flörtü var)	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Pi Cafe
K11	Erkek	Of	Yenimahalle	22	Bekâr	Lisans öğrencisi (KOÜ)	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K12	Erkek	Ortahisar	Erdoğdu/sonra Yeşiltepe	22	Bekâr	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K13	Kadın	Ortahisar	Arafilboyu/sonra Boztepe	18	Bekâr	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K14	Erkek	Ortahisar	Yenicuma/sonra Boztepe	18	Bekâr	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K15	Erkek	Maçka	Hacıkasım Tanjant üzeri	22	Bekâr (Flörtü var)	Y. Lisans öğrencisi	Lisans mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K16	Kadın	Ortahisar	Yenicuma	17	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K17	Kadın	Arsin	Beşikdüzü öğrenci yurdu	19	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Çağdaş Kitap Cafe
K18	Kadın	Akçaabat	Beşikdüzü öğrenci yurdu	21	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Çağdaş Kitap Cafe
K19	Kadın	Ortahisar	Boztepe ama aşağısı	19	Bekâr	Üniversiteye hazırlanıyor	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K20	Kadın	Ortahisar	Tanjant	18	Bekâr	Üniversiteye hazırlanıyor	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi

**Ek 1: (Devamı)**

K0	Cinsiyeti	Doğum yeri	Yaşadığı Mahalle	Yaşı	Medeni Durum	Meslek	Eğitim Durumu	Gelir Düzeyi	Görüşmenin yapıldığı yer
K21	Kadın	Ortahisar	Boztepe	22	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Kahve Diyarı
K22	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu	21	Bekâr (Flörtü var)	Lisans öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K23	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu	18	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	KTÜ Sevimli Kantin
K24	Kadın	Çorum	Şehre yakın bir köy (Dolaylı Köyü-Hacımehmet)	18	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	KTÜ Sevimli Kantin
K25	Kadın	Bayburt	Konaklar	19	Evli	Ev hanımı	İlkokul mezunu	İyi	Araştırmacının Ofisi
K26	Erkek	Ortahisar	Faroz	19	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	İyi	Selim Pastanesi
K27	Erkek	Ortahisar	Ayasofya	22	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	İyi	Selim Pastanesi
K28	Erkek	Yomra	Yomra	21	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	İyi	Selim Pastanesi
K29	Kadın	Ortahisar	Tanjant köprüsü	20	Bekâr	Kemeraltı'nda bir mağazada satış danışmanı	İlkokul mezunu	İyi	Uzun Sokak'ta bir kafe
K30	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu/ sonra şehre yakın bir köy (Atatürk Köşkü'nün yukarısında)	20	Bekâr	Kemeraltı'nda bir mağazada satış danışmanı	Lise mezunu	İyi	Uzun Sokak'ta bir kafe
K31	Erkek	Ortahisar	Kuzgundere/son bir yıldır Yenicuma	19	Bekâr	Berber çırağı	İlkokul mezunu	Orta	Çalıştığı erkek kuaföründe
K32	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu/3 yaşından sonra Akçaabat	16,5	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K33	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu	16	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	Araştırmacının Ofisi
K34	Kadın	Ortahisar	Erdoğdu/4 yaşından sonra Boztepe	20	Bekâr	Meslek Yüksekokulu öğrencisi	Lise mezunu	Orta	Çağdaş Kitap Cafe
K35	Erkek	Köy	Arafilboyu/sonra Kaşüstü	19	Bekâr	Berber çırağı	İlkokul mezunu	İyi	Meydan Parkı
K36	Kadın	Ortahisar	Kalkınma	21	Bekâr	Kuaför çırağı	Lise mezunu	Çok iyi	Çalıştığı kuaför
K37	Kadın	Ortahisar	Bulak	15	Bekâr	Lise öğrencisi	İlkokul mezunu	Orta	Katılımcının evi
K38	Kadın	Ortahisar	Bulak	15	Bekâr	Orta son sınıf öğrencisi	-	Orta	Katılımcının evi

## Ek 2: Derinlemesine Mülakat Görüşme Formu

### I. Aile Tarihi ve Yaşam Öyküsü: Görüşmeci yakın tarihini nasıl kurguluyor?

- Doğduğu ev ve semt, köy, mahalle (Çocukluğun geçtiği mekânlar)
- Çocukluk anıları / Çocukluk oyunları
- Yaşadığı ev ve yer
- Anne – babası – kardeşleri
- Büyükanne – büyükbaba ve onlarla olan ilişki
- Komşular ve arkadaşlar
- Soy ağacı ve evde yaşayan kişiler
- Yemekler ve yemek yeme ritüelleri
- Okul ve iş hayatı
- Flört / Eş ve çocuklar

### II. Gündelik Hayat ve Genç Olmak

- Gündelik rutinleri
- Gün içerisinde geçtiği mekânlar / yüklenen anlamlar
- Takıldığı / vakit geçirdiği kamusal mahrem mekânlar
- Yaşam tarzı / beğendiği müzik, tv programı, gazete, dergi vs.
- Tüketim alışkanlıkları
- Endişeleri / hayalleri
- Trabzon'da genç olmak / sıkıcı mı? / gençliğe geçiş ritüelleri

### III. Kültürel Aktarım

- Özel günler, tatil günleri, kalandar
- Bayramlar, cenaze törenleri, sünnet düğünleri
- Evlilik töreni (kendi düğünü mesela), kız isteme
- Ev içi ritüeller, davranış kalıpları
- Toplumsal cinsiyet rolleri (Kadın rolü beklentisi), kadın-erkek ilişkileri
- Gelin-kaynana ilişkisi, komşuluk ve akrabalık ilişkileri
- Dini ritüeller
- Folklor / horon / kolbastı, kültürel enstrüman
- Masallar, ninniler, tekerlemeler, ağıtlar, türküler
- Şive / Anadil ve kullanım sıklığı / Kıyafetler / Yemekler
- Yayla şenlikleri

## Ek 2: (Devamı)

### IV. Coğrafya, Mekânlar, Toplumsal Topografya

- Trabzon ne anlam ifade ediyor?
- Anlatılan Trabzon
- Kendi hatırasındaki Trabzon
- Şuan deneyimlediği Trabzon
- Doğal güzellikler (yayla / deniz / yeşil / fındık / çay /doğa sporları)
- Hemşehrilik (Akçaabatlı, Ofllu, Çaykaralı olmak)
- Karadenizlilik
- Trabzon’u simgeleyen şeyler / mekânlar (ve bu simgelerin gündelik hayatındaki yeri)
- Tarihi mekânlar (ortak hafıza mekânları)
- Tarihi olaylar (Rus İşgali / mübadele)
- Fatih’in fethettiği, Yavuz Sultan Selim’in yönettiği, Kanuni’nin doğduğu, Atatürk’ün ayak bastığı Trabzon
- Atatürk’ün Samsun’a çıktığında “Beni ilk karşılayanlar Trabzonlulardı” sözü

### V. Trabzonspor Kulübü

- Spora ilgisi / futbola ilgisi
- Kulübe üyelik
- Avni Aker / yeni stat / yer değiştirme aidiyet ilişkisi
- “Bize her yer Trabzon” ne demektir?
- Başka takım taraftarlığı
- İstanbul takımları
- Fenerbahçe / Sen misin Rum ben miyim Rum?
- Şike
- Maçları takip sıklığı
- Trabzonspor sembollerini gündelik hayattaki kullanım sıklığı
- Maç günü ritüelleri
- Stattaki heyecan
- Favori futbolcular
- Futbolcu olma hayalleri
- Şampiyonluk hikâyeleri

## Ek 2: (Devamı)

### VI. Siyasal Aidiyet

- Siyasal kimlik (neye göre şekilleniyor)
- Önem verdiği değerler (siyasi/kültürel/yerel)
- Türk, Müslüman, vatansever olmak
- Asker olmak / şehit olmak / askere gönderme ritüelleri /şehit cenazeleri
- Üst geçitlere şehit isimlerinin verilmesi
- Bölgesel/ulusal meselelere ilgisi
- Gençlik ile ilgili sorunlarla ilgisi
- Siyasal katılım
- Şiddet

### VII. Görüşme Bilgi Kartı

<b>Görüşme Kodu/Anket No</b>	
<b>Karar verilen takma isim</b>	
<b>Görüşülen kişinin adı ve soyadı</b>	
<b>Cinsiyeti</b>	
<b>Doğum yeri ve yaşı</b>	
<b>Medeni durumu</b>	
<b>Mesleği</b>	
<b>Eğitim durumu</b>	
<b>Ailenin gelir düzeyi</b>	( ) Kötü ( ) Orta ( ) İyi ( ) Çok iyi
<b>Görüşmenin gerçekleştiği yer</b>	
<b>Görüşme tarihi</b>	
<b>Ses kaydı numarası</b>	
<b>Gözlemler</b>	

### Ek 3: Anket Formu

#### Kentin Aidiyet ve Benlik Mekânı Olarak İnşası: Gençlerin Trabzon Deneyimi ve Trabzonluluk ANKET FORMU

Anket No:.....

Sayın katılımcı,

Bu anket, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda yapılan "Kentin Aidiyet ve Benlik Mekânı Olarak İnşası: Gençlerin Trabzon Deneyimi ve Trabzonluluk" başlıklı doktora tezi için hazırlanmıştır. Ankete vereceğiniz cevaplar gizli tutulacak ve bilimsel amaçla kullanılacaktır. Soruları boş bırakmamanız ve içtenlikle yanıtlanmanız, araştırmanın bilimselliği ve sağlıklı sonuçlara ulaşabilmesi için önemlidir. Lütfen, soruları tüm şıkları okuduktan sonra yanıtlayınız.

Katılımınızdan ötürü teşekkür ederim.

Arş. Gör. Gülmelek DOĞANAY  
K.T.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi  
Kamu Yönetimi Bölümü

Soruların cevaplarını yuvarlak içerisinde alarak işaretleyiniz.

1. <b>Cinsiyetiniz:</b>	1. Kadın	2. Erkek	2. <b>Yaşınız:</b>	1. 15-18 yaş	2. 19-24 yaş
3. <b>Doğduğunuz Yer:</b>	1. Köy	2. İlçe	4. <b>Medeni Durumunuz:</b>	1. Bekâr	2. Evli
	3. İl Merkezi				

5. **Eğitim Durumunuz:** (En son mezun olduğunuz kurum)
- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| 1. İlköğretim mezunu                   | 4. Üniversite mezunu           |
| 2. Lise/lise dengi meslek okulu mezunu | 5. Master/Doktora derecesi var |
| 3. 2 Yıllık yüksekokul mezunu          |                                |

6. **Çalışıyor musunuz?**
- |   |                 |
|---|-----------------|
| 1. Öğrenciyim                           | 4. İş arıyorum  |
| 2. Öğrenciyim, aynı zamanda çalışıyorum | 5. Çalışmıyorum |
| 3. Çalışıyorum                          |                 |

7. **Ne tür bir işte çalışıyorsunuz? (Herhangi bir işte çalışmıyorsanız 8. soruya geçiniz.)**

- |  |                |
|--|----------------|
| 1. Yarı zamanlı güvenceli (part-time, sigortalı)   | 5. Sözleşmeli  |
| 2. Yarı zamanlı güvencesiz (part-time, sigortasız) | 6. Düzensiz    |
| 3. Tam zamanlı güvenceli (sigortalı)               | 7. Kendi işim  |
| 4. Tam zamanlı güvencesiz (sigortasız)             | 8. Aile işimiz |

8. **Ailenizin gelir düzeyini nasıl değerlendiriyorsunuz?**

- |                |               |                 |                |
|----------------|---------------|-----------------|----------------|
| 1. Dar gelirli | 2. Orta halli | 3. Ortanın üstü | 4. Üst gelirli |
|----------------|---------------|-----------------|----------------|

9. **Aileniz (anne-baba) nerede yaşamaktadır?**

- |                             |                     |                    |
|-----------------------------|---------------------|--------------------|
| 1. Trabzon'da il merkezinde | 2. Trabzon'da köyde | 3. Trabzon dışında |
|-----------------------------|---------------------|--------------------|

10. **Kaç yıldır Trabzon'da yaşıyorsunuz?**

- |                            |                 |                    |
|----------------------------|-----------------|--------------------|
| 1. Doğma büyüme buralıyım. | 3. 1-5 yıldır.  | 5. 11-15 yıldır.   |
| 2. 1 yıldan az.            | 4. 6-10 yıldır. | 6. 16 yıldan fazla |

11. **Boş zamanlarınızda en çok yaptığınız üç aktiviteyi işaretleyiniz.**

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| 1. Televizyon izlerim             | 9. El işi/Pasta yaparım/kursuna giderim                     |
| 2. Arkadaşlarımla vakit geçiririm | 10. Bilgisayar oyunları oynarım/sosyal medyayı takip ederim |
| 3. Ailemle vakit geçiririm        | 11. Alışveriş yaparım (Forum/Cevahir/Varlıbaş'a giderim)    |
| 4. Kitap/dergi/gazete okurum      | 12. Maç izlerim/ maça giderim                               |
| 5. Sinema/Tiyatro/Konsere giderim | 13. İçkili/içkisiz eğlence mekânlarına giderim              |
| 6. Spor yaparım                   | 14. Diğer.....  |
| 7. Doğa yürüyüşlerine katılırım   |   |
| 8. Kahvehaneye giderim            |   |

12. **En çok dinlediğiniz müzik türünü işaretleyiniz. (Sadece bir seçeneği işaretleyiniz.)**

- |   |  |
|---|--|
| 1. Karadeniz'e özgü yerel müzikler (Türkçe sözleri olan popüler Karadeniz türküleri)    | 5. Protest müzik                               |
| 2. Karadeniz'e özgü etnik müzikler (Lazca, Gürcüce, Hemşince vb. sözleri olan müzikler) | 6. Türk Sanat Müziği                           |
| 3. Halk Müziği/Folk müzik/Türkü   | 7. Punk, Rock/Heavy metal, Jazz/Blues, Rap/R&B |
| 4. Arabesk  | 8. Pop müzik                                   |
|   | 9. Klasik                                      |

### Ek 3: (Devamı)

13. Aşağıdaki müzik aletlerinden birini seçmek durumunda kalsanız hangisini öğrenmek istersiniz?

- |                        |                 |             |
|------------------------|-----------------|-------------|
| 1. Kemançe             | 4. Bateri Davul | 7. Piyano   |
| 2. Keman               | 5. Tulum        | 8. Kaval    |
| 3. Gitar/elektro gitar | 6. Akordeon     | 9. Yan flüt |

14. Ne sıklıkta gazete okursunuz?

1. Hiç okumam. 2. Çok seyrek 3. Sadece hafta sonları 4. Haftada birkaç gün 5. Her gün

15. En çok okuduğunuz üç gazeteyi (basılı ya da internet üzerinden) işaretleyiniz.

- |                 |                |                   |                         |
|-----------------|----------------|-------------------|-------------------------|
| 1. Yeni Şafak   | 8. Cumhuriyet  | 15. Posta         | 22. İlkhaber            |
| 2. Yeni Akit    | 9. Sözcü       | 16. Fanatik       | 23. Karadenizinsesi.com |
| 3. Milliyet     | 10. Aydınlık   | 17. Fotomaç       | 24. Haber61.com         |
| 4. Milli Gazete | 11. Birgün     | 18. Karadeniz     | 25. 61saat.com          |
| 5. Türkiye      | 12. Evrensel   | 19. Taka          | 26. Gazete okumam       |
| 6. Yeniçağ      | 13. Hürriyet   | 20. Günebakış     | 27. Diğer .....         |
| 7. Sabah        | 14. Haber Türk | 21. Kuzey Ekspres |                         |

16. Trabzon dışında başka bir yerde yaşayabileceğinizi düşünür müsünüz? (Cevabınız Evet ise, 18. Soruya geçiniz.)

1. Evet, düşünürüm 2. Hayır, düşünmem

17. (Cevabınız Hayır ise) Neden Trabzon'dan başka bir yerde yaşamayı düşünmezsiniz? (Sadece bir seçeneği işaretleyiniz.)

1. Trabzon'un bana sunduğu imkânları oldukça yeterli buluyorum.  
2. Trabzon'da kendimi rahat hissediyorum.  
3. Trabzon şivesi ile birlikte kültürel değerlerimi istediğim gibi yaşayabiliyorum.  
4. Trabzon'un doğal güzelliklerini, havasını, suyunu başka bir yerde bulamam.  
5. Diğer.....

18. Trabzon denilince aklınıza ilk ne gelir?: 1. ....

19. Trabzon'da yaşayan bir genç olarak aşağıdakilerden hangisi nedeniyle baskı altında olduğunuzu düşünüyorsunuz?

(Sadece bir seçeneği işaretleyiniz.)

- |   |   |
|---|---|
| 1. Cinsiyetim/cinsel eğilimim nedeniyle | 4. Siyasal tercihlerim nedeniyle                      |
| 2. Giyim tarzım/saç stilim nedeniyle    | 5. Hiçbir konuda kendimi baskı altında hissetmiyorum. |
| 3. Yaşam tarzım nedeniyle               | 6. Diğer.....   |

20. Gündelik hayatınızda bordo-mavi renklerinden oluşan objelere ne sıklıkta yer verirsiniz?

1. Hiç yer vermem 3. Ne yer veririm ne de vermem 4. Yer veririm  
2. Yer vermem 5. Oldukça çok yer veririm

21. Trabzonspor Kulübü dışında başka bir takım tutuyor musunuz?

1. Hayır, Trabzonspor dışında başka bir takım tutmuyorum.  
2. Öncelikli olarak Trabzonspor'u tutuyorum ama başka bir takımı da destekliyorum.  
3. Trabzonspor taraftarı değilim ve başka bir takım tutuyorum.

22. Aşağıdaki ifadeleri okuduktan sonra, görüşlerinize en uygun olan seçeneği işaretleyiniz.

		Kesinlikle Katılmıyorum	Katılmıyorum	Ne katılıyorum Ne Katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle Katılıyorum
1	1. Kesinlikle katılmıyorum					
2	2. Katılmıyorum					
3	3. Ne katılıyorum Ne katılmıyorum					
4	4. Katılıyorum					
5	5. Kesinlikle katılıyorum					
1	Trabzonlu olmak kimliğimin önemli bir parçasıdır.	1	2	3	4	5
2	Trabzonlulara güvenirim.	1	2	3	4	5
3	Trabzonlu ya da Karadenizli olmayan birisiyle evlenmem.	1	2	3	4	5
4	Alışveriş yaparken Trabzon firmalarının ürünlerinden almaya dikkat ederim.	1	2	3	4	5
5	Trabzon'a özgü gelenek, adet, değerler ve inançları öğrenmek ve devam ettirmek benim için önemlidir.	1	2	3	4	5

### Ek 3: (Devamı)

6	Diğer yemek türlerinden Trabzon'a özgü yemekleri daha çok severim.	1	2	3	4	5
7	Horon ve kolbastı en sevdiğim dans türleridir.	1	2	3	4	5
8	Trabzon'da kendimi güvende hissedirim.	1	2	3	4	5
9	"Bize her yer Trabzon" sözüne katılıyorum.	1	2	3	4	5
10	Doğduğum ilçe Trabzon'un kalbidir.	1	2	3	4	5
11	Trabzonlular misafirperverdir, din, dil, ırk ayrımı yapmadan herkese eşit yaklaşır.	1	2	3	4	5
12	Bir Trabzonlu Trabzonspor Kulübü'nden başka takım tutmaz.	1	2	3	4	5
13	Trabzonlular kültürüne sahip çıkan kişilerdir.	1	2	3	4	5
14	Trabzonlular, Karadeniz gibi aniden coşar, hırçın ve asabidirler.	1	2	3	4	5
15	Trabzon, önce Karadeniz Bölgesi'nin sonra Türkiye'nin kalbidir.	1	2	3	4	5
16	Trabzonspor formasını taşıyan herkes bizdendir.	1	2	3	4	5
17	Trabzon diğer şehirlerden farklıdır.	1	2	3	4	5
18	Trabzon, Trabzonspor sayesinde var olmuştur.	1	2	3	4	5
19	Trabzon'da ilçeler (Akçaabat, Tonya, Of, Çaykara vd.) arasında çekişme vardır.	1	2	3	4	5
20	Trabzonspor şike yapmaz, adil davranır.	1	2	3	4	5

23. Size göre ulusal ve bölgesel düzeyde **en önemli** gördüğünüz **üç** sorun alanı hangileridir?

1. Türkiye Ekonomisi
2. Karadeniz Ekonomisi/Turizm
3. Yolsuzluk/Rüşvet/İltimas
4. Sivil Anayasa
5. Ülkenin bölünme tehlikesi
6. Eğitim
7. Adaletsizlik
8. Kadın Hakları
9. Terör (PKK, IŞİD, FETÖ)
10. Hak ve Özgürlükler
11. İşsizlik
12. Yoksulluk
13. Dış güçlerin müdahalesi/oyunları
14. Şike
15. Diğer.....

24. Size göre Trabzon'da gençlerin karşılaştığı **en önemli** sorun alanı hangisidir? (Sadece **bir** seçeneği işaretleyiniz.)

1. Eğitim
2. İş bulamama
3. Meslek edinme
4. Sağlık
5. Evlilik
6. Askerlik
7. Aile tarafından anlaşılammama
8. Ahlaki yozlaşma
9. Toplumsal baskı
10. Diğer .....

25. Size göre Türkiye siyasal kültüründe korunması gereken **en önemli üç** ilke hangileridir?

1. Demokrasi
2. Laiklik
3. Din
4. Hak ve özgürlükler
5. Devletin bekası/devamlılığı
6. Halk/toplum/millet
7. Cumhuriyet
8. Tarihi miras
9. Vatanın birliği ve bölünmez bütünlüğü
10. Devlet büyüklerine saygı
11. Diğer.....

26. Siyasal görüşünüzün/tercihlerinizin oluşmasında etkili olan **en önemli üç** unsur hangileridir?

1. Ailem/Eşim
2. Arkadaş çevrem
3. Eğitim aldığım kurum/Öğretmenim
4. Okuduğum gazete/dergi ve takip ettiğim haber kanalı
5. Üye olduğum dernek/Sivil toplum kuruluşu
6. Yaşadığım yerdeki çoğunluğun görüşü
7. Parti genel başkanının özellikleri
8. Diğer.....

27. Gelmiş geçmiş **en beğendiğiniz** siyasetçi kimdir? .....

28. Hangi özelliklerinden dolayı bu siyasetçiyi beğeniyorsunuz? (En fazla **üç** seçenek işaretleyiniz.)

1. Dürüst ve güvenilir olması
2. Karizmatik olması
3. Adaletli olması
4. Karadenizli olması
5. Sert mizaçlı olması
6. Dindar ve Müslüman olması
7. Hitabet ve ikna yeteneğinin olması
8. Diğer ülkelere karşı Türkiye'yi daha iyi temsil ediyor olması
9. Trabzon'un sorunlarına çözüm üretiyor olması
10. Gençlerin sorunlarına ilişkin çözüm üretebiliyor olması
11. Toplumsal sorunları analiz etme yeteneğinin olması
12. Diğer.....



### Ek 3: (Devamı)

29. **En çok güven duyduğunuz ilk üç kurumu belirtiniz.**

- |                            |                               |                               |
|----------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| 1. Cumhurbaşkanlığı        | 6. Emniyet Teşkilatı/Polis    | 11. Medya                     |
| 2. Hükümet                 | 7. Milli İstihbarat Teşkilatı | 12. Diyanet İşleri Başkanlığı |
| 3. TBMM                    | 8. Üniversiteler              | 13. Trabzon Belediyesi        |
| 4. Türk Silahlı Kuvvetleri | 9. Muhalefet partileri        | 14. Hiçbiri                   |
| 5. Mahkemeler (Yargı)      | 10. Sivil Toplum Kuruluşları  | 15. Diğer.....                |

30. **Trabzon Büyükşehir Belediyesinin çalışmalarını takip eder misiniz?**

1. Evet 2. Hayır

31. **Trabzon Büyükşehir Belediyesinin çalışmalarını nasıl değerlendiriyorsunuz?**

1. Başarılı 2. Başarısız 3. Fikrim yok

32. **Kendinizi aşağıdaki kimliklere ne kadar yakın hissediyorsunuz?**

(Her bir madde için 1 ile 5 arasında en uygun seçeneği işaretleyiniz.)

		Hiç yakın hissetmiyorum	Yakın hissetmiyorum	Ne yakın ne uzak	Yakın hissediyorum	Çok yakın hissediyorum
1	Milliyetçi	1	2	3	4	5
2	Muhafazakâr	1	2	3	4	5
3	Kemalist	1	2	3	4	5
4	Ülkücü	1	2	3	4	5
5	Liberal	1	2	3	4	5
6	Demokrat	1	2	3	4	5
7	Sosyal demokrat	1	2	3	4	5
8	Marksist	1	2	3	4	5
9	Atatürkçü	1	2	3	4	5
10	İslamcı	1	2	3	4	5
11	Sosyalist	1	2	3	4	5
12	Laik	1	2	3	4	5
13	Anarşist	1	2	3	4	5
14	Feminist	1	2	3	4	5

33. **Kendinizi tanımlayabileceğiniz ilk üç kimliğiniz hangisidir?**

(Seceneklerin yanındaki kutucuğa sıra numarası -1, 2, 3- kovunuz.)

- |                 |                        |                       |
|-----------------|------------------------|-----------------------|
| 1. ( ) Türk     | 5. ( ) Eşcinsel/LGBTQİ | 9. ( ) Ateist         |
| 2. ( ) Müslüman | 6. ( ) T.C. Vatandaşı  | 10. ( ) Trabzonlu     |
| 3. ( ) Kadın    | 7. ( ) İnsan           | 11. ( ) Trabzonsporlu |
| 4. ( ) Erkek    | 8. ( ) Dindar          | 12. ( ) Karadenizli   |

34. **Aşağıdakilerden hangileri ile kesinlikle arkadaş olmak istemezsiniz? (En fazla üç seçenek işaretleyiniz.)**

- |                |            |                 |
|----------------|------------|-----------------|
| 1. Gayrimüslim | 5. Çingene | 9. Eşcinsel     |
| 2. Ermeni      | 6. Kürt    | 10. Feminist    |
| 3. Rum         | 7. Alevi   | 11. Marksist    |
| 4. Yahudi      | 8. Ateist  | 12. Diğer ..... |

## ÖZGEÇMİŞ

Gülmelek DOĞANAY, 01.01.1987 tarihinde Rize’de doğdu. 1998’de Turgut Reis İlkokulu’nu İzmit’te; 2001 yılında Turgay Ciner Ortaokulu’nu; 2005 yılında yabancı dil ağırlıklı Habire Yahşi Lisesi’ni İstanbul’da; 2010 yılında da Marmara Üniversitesi – İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü’nü bitirdi. 2012 yılında Galatasaray Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalında yüksek lisans programını “Devenir l’acteur en se souvenant: le cas des circassiens en Turquie (Hatırlayarak Aktör Olmak: Türkiye’deki Çerkeslerin Durumu)” başlıklı teziyle tamamladı. Aynı yıl Karadeniz Teknik Üniversitesi – İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü’nde araştırma görevlisi olarak göreve başladı. Akabinde, Karadeniz Teknik Üniversitesi – Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalında doktora programına kaydını yaptırdı.

DOĞANAY, evli olup İngilizce ve Fransızca bilmekte ve toplumsal hafıza, kimlik, gençlik ve toplumsal cinsiyet alanlarında akademik çalışmalar yapmaktadır.