

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İşletme Anabilim Dalı
İşletme Doktora Programı**

**ÇOĞUL MODERNLİKLER: MUSEVİ TÜKETİCİLERİN RİTÜEL
TÜKETİMLERİ**

DOKTORA TEZİ

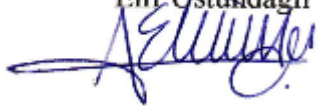
Elif ÜSTÜNDAĞLI

DANIŞMANI: Prof. Dr. Ayla ÖZHAN DEDEOĞLU

İZMİR-2014

YEMİN METNİ

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum **Çoğul Modernlikler: Musevi Tüketicilerin Ritüel Tüketimleri** adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

Elif Üstündağlı


TUTANAK



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : ELİF ÜSTÜNDAĞLI

Numarası : 92-10-4967

Anabilim Dalı : İŞLETME

Tez Başlığı (Türkçe) : ÇOĞUL MODERNLİKLER VE PAZARYERİNDE TÜKETİCİLERİN ÇAPRAZ KÜLTÜREL
ÖĞRENMESİ: EGE BÖLGESİNDE TÜKETİMİN SOSYO-TARİHİ YAPILANMASI

Tez Başlığı (İngilizce) : MULTIPLE MODERNITIES AND CROSS CULTURAL CONSUMER LEARNING IN
MARKETPLACE: SOCIOHISTORIC PATTERNING OF CONSUMPTION IN AEGEAN REGION

Tez Savunma Tarihi : 19.12.2014

Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık: Çoğul Modernlikler: Musevi Tüketicilerin
Ritüel Tüketimleri
Multiple Modernities: Ritual
Consumption of Jewish Consumers

JÜRI ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Ayla ÖZHAN DEDEOĞLU
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. A. Özlem ÖNDER
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Ketü VENTURA
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Nil ÖZÇAĞLAR TOULOUSE
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Deniz ATİK
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza :

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle ☒

Oy çokluğuyla ☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

ÖNSÖZ

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında bana ilham veren, beni her anlamda yönlendiren ve akademik gelişmem için fırsatlar yaratarak destekleyen tez danışmanım Prof. Dr. Ayla Özhan Dedeoğlu'na ve ikinci danışmanım olarak her anında fikirleriyle, önerileriyle ve manevi desteğiyle yanımda olan ve tez sürecinin dışında da akademik gelişmemde desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Nil Özçağlar-Toulouse'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Çalışmanın özellikle veri toplama sürecinde yardımlarıyla katılımcılarımı bulmamda katkı sağlayan Prof. Dr. Mustafa Tanyeri'ne, Sara Pardo'ya ve Mayda Yerusalmi'ye teşekkür ediyorum.

Doktora eğitimim boyunca BİDEB bursuyla beni destekleyerek maddi olarak önemli katkı yapan TÜBİTAK'a teşekkür ediyorum.

Elif ÜSTÜNDAĞLI

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	i
TUTANAK.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	x
TABLolar LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1. MODERNİTE, POSTMODERNİTE ve ÇOĞUL MODERNLİKLER	18
1.1. MODERNİTE ve MODERNLEŞME KAVRAMLARI	18
1.1.1. Modernite ve “Modernite Projesi”	22
1.1.2. Modernitenin Temaları, Unsurları.....	26
1.2. TÜKETİM VE MODERNİTE-MODERNLEŞME	31
1.3. TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME SÜRECİ	38
1.3.1. Modernite ve Din.....	45
1.3.2. Modernite ve Kadınlar.....	47
1.4. POSTMODERNİTE TARTIŞMASI	51
1.5. ÇOĞUL MODERNLİKLER	55
1.5.1. Çoğul Modernlik Kavramının Çıkış Noktası, Özellikleri ve Modernite Eleştirisi.....	55
1.5.2. Çoğul Modernlik Yaklaşımının Kapsamı, Yayılması ve Farklı Örnekleri	
BÖLÜM 2. SEMBOLİK, KÜLTÜREL ve ETNİK "SINIRLAR" YAKLAŞIMI ..	68
2.1. ETNİK SINIRLAR TEMELİNDE ‘SINIRLAR’A GENEL BİR BAKIŞ	72

2.2. SINIR SÜREÇLERİ (BOUNDARY PROCESSES)	78
2.2.1. Sınır İşareti (Boundary Marking)	78
2.2.2. Sınır Uyumsuzluğu (Boundary Dissonance)	79
2.2.3. Sınırlar Arası Geçiş	79
2.2.4. Sınır Kayması (Boundary Shift)	80
2.2.5. Sınırların Yeniden Konumlandırılması (Repositioning)	83
2.2.6. Sınırların Bulanıklaşması (Blurring)	83
2.3. SINIRLAR, AKTÖRLER ve KAYNAKLAR	83
2.4. SINIRLAR VE TÜKETİM: RİTÜEL TÜKETİM ÖRNEĞİ	85
BÖLÜM 3. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ, VERİLERİN ANALİZİ VE TARTIŞILMASI	91
3.1. ARAŞTIRMANIN AMACI	91
3.2. KONTEKSTİN SEÇİLMESİ	97
3.2.1. Türkiye’de Bir Alt-Kültür Olarak Yahudiler	100
3.2.1.1. Osmanlı Döneminde Yahudi Toplumu	101
3.2.1.2. Cumhuriyet Döneminin İlk Yılları (1923-1945)	103
3.2.1.3. Çok Partili Demokrasi Dönemi (1945-1980)	107
3.2.2. Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması - 'Modernleşmesi'	109
3.2.3. Türkiye’deki Yahudi Düğünü	116
3.3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ	119
3.4. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI	123
3.5. ÖRNEKLEME, VERİLERİN TOPLANMASI, İŞLENMESİ ve ANALİZ SÜRECİ	126
3.5.1. Örneklem ve Verilerin Toplanması	126

3.5.2. Araştırma Verilerinin İşlenmesi ve Analizi	136
3.6. ARAŞTIRMANIN GÜVENİLİRLİĞİ ve GEÇERLİLİĞİ.....	140
3.7. ARAŞTIRMANIN KISITLARI.....	146
3.8. ARAŞTIRMA BULGULARI VE BULGULARIN TARTIŞILMASI.....	147
3.8.1. Araştırmaya Katılan Katılımcıları Profili.....	147
3.8.2. Araştırma Bulgularının Sunulması.....	149
3.8.2.1. Sınırlar, Sınırların Yapılandırılması ve Sınırlara Yüklenen Anlamaların İrdelenmesi	149
3.8.2.1.1. <i>Temel (Core) Alanın İrdelenmesi</i>	150
3.8.2.1.2. <i>Cemaat İçi Sınırların İncelenmesi</i>	158
3.8.2.1.2.1. <i>Cemaat içi Etkileşimle Yeniden Yapılandırılan, Anlamlandırılan Ritüel ve Tüketim Pratikleri</i>	159
3.8.2.1.2.2. <i>Tüketim Pratiklerinde Özgün Anlamlar</i>	169
3.8.2.2. Modernite ve Modernleşmeye Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi	171
3.8.2.2.1. <i>Araçsallıktan Amaca Dönüşen Dil: ‘Sınırlar’ Yaklaşımı ile Ulus-Devlet Anlayışının Tartışılması</i>	173
3.8.2.2.2. <i>Modernleşmede Kalıplaşan Yapıların Tartışılması: Batı Modernitesi</i>	178
3.8.2.2.3. <i>Modernleşme - Eğitim - Kimlik: Kurumsallaşan Modernleşme ve Eğitimsel Kimlik</i>	185
3.8.2.2.4. <i>Cemaatte Din – Modernleşme İlişkisi</i>	192
3.8.2.2.4.1. <i>Dini ve İdari Yapının Ayrılması</i>	192
3.8.2.2.4.2. <i>İdeolojik ve Pratikteki Modernleşmenin Karşılaştırılması: Gelenekselliğe Karşı Modernlik</i>	194

3.8.2.2.4.3. Kadınların Sosyal ve Kutsal Alandaki Görünürlüğü: Tüketim ve Ritüel Odağındaki Anlamlandırmalar.....	199
3.8.2.2.4.3.1.Kadınların Kutsal Alandaki Görünürlüğü	200
3.8.2.2.4.3.2. Kadınların Sosyal Alandaki Görünürlüğü	208
3.8.2.3. Kimliğe Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi	211
3.8.2.3.1. Göç, Kimlik ve Otantisite Tartışması	212
3.8.2.3.2. Kimlikler Hiyerarşisi: Bölünmüş Kimlikler	215
3.8.2.3.3. İlişkilerin Meşruluğu	220
3.8.2.3.4. İki Yönlü Üstün-Kimlik (Hyper-Identity).....	225
3.8.2.3.5. Kimlik İfade, Tüketim ve Devamlılık Aracı Olarak Ritüeller	229
3.8.2.3.5.1. Ritüeller - Ritüelleşen Davranışlar Ekseninde Din ve Kimlik.....	229
3.8.2.3.5.2. Kimliğin Mekânsallaştırılması: Ritüelin Mekânı	239
3.8.2.3.6. Bağlamsal Farklılıklar ve Kimlik: İstanbul, İzmir ve İsrail.....	244
3.8.2.4. Sınırlar Temelinde Sosyal Rekabete Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi	247
3.8.2.4.1. Tüketimde Uzmanlaşma ve Uzman Birimler (Agents)	248
3.8.2.4.2. Ekonomik ve Sosyal Sınırlar	254
3.8.2.4.2.1. Gösterişçi Tüketim, Sosyal Rekabet ve Sosyal Görünürlük	258
3.8.2.4.2.2. Ritüeller ve Mahremiyetin Tüketilmesi: Kolektiviteden Bireyselliğe Kayma.....	268
3.8.2.4.2.3. 'Standartlaştırılmış' Tüketim ve Ürün-Hizmet Hiyerarşisiyle Nitelenen Sosyal Sınırlar.....	271
3.8.2.4.3. Sınırlar-arası Hareketlilik.....	278
3.8.2.4.4. Tüketimde Bağlamsal Farklılık: İzmir, İstanbul ve İsrail	282

3.8.2.5. Sınırların, Kimliğin ve Ritüel Tüketimin Anomalisi: Karma Evlilikler	293
3.8.2.5.1. Ötekileştirme Mekanizması ve Sınırların Dışında (Out of Boundary) Şekillenen Yapı	294
3.8.2.5.2. İdealleştirilen Azınlık Ritüel Tüketimi ve Geliştirilen Baş Etme Tüketim Stratejileri.....	298
3.8.2.5.3. Karma Evliliklerde Cemaate Yönelik Meşruluk Noktası: Törenler Hiyerarşisi ve 'Etraf'	301
3.8.2.5.4. Karma Evliliklerde Sınır Anomalisi: Kültürel Sınırların Çakışması veya İç İç Geçmesi	305
3.8.3. Bulguların Tartışılması.....	307
3.8.3.1. Modernite, Kavramsal Mobilite ve Metalaşan Unsurlar	312
3.8.3.2. Geleneksel Yapıdan Moderniteye Dil ve Sınıf Yapılanması	319
3.8.3.3. Temel Alandaki Yapılanma Süreçleri ve Sınır Yapılanmasına Yönelik Stratejiler 'Araçsallaşan Modernite'	321
3.8.3.4. Cemaat-içi Alandaki Yapılanma Süreçleri ve Sınır Yapılanmasına Yönelik Stratejiler 'Modern Tüketim Kültürü'	326
3.8.3.4.1. Temel Alan ve Cemaat-İçi Alan Çatışması: Baş Etme (Coping) Stratejileri.....	334
3.8.3.5. Sosyo-Tarihsel Süreç ve Otorite Temelinde Bağlamsal Farklılıklar....	336
3.8.3.5.1. Kutsal Alan Objelerin Dönüşümü ve Kadın Mahremiyetinin Tüketilmesi	336
3.8.3.6. Durumsal Kimlik Süreçleri: Katmanlı Kimlikler, Kimlikler Arası Hiyerarşi ve Üstün Kimlik	339
3.8.3.7. Pazar Yapısı, Sosyal Sınıflar ve Sınırlar: Gösterişçi Tüketim	345

3.8.3.8. Ritüellerin ve Sosyal Pratiklerin Meşrulaştırılması ve Ötekileştirilmesi:	
‘Sınırların Ötesindeki’ Karma Evlilikler.....	351
SONUÇ ve ÖNERİLER.....	356
KAYNAKÇA	370
ÖZGEÇMİŞ.....	391
ÖZET.....	393
ABSTRACT	394

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1. Moderniteye Yönelik Üç Kavram	25
Şekil 2. Araştırma Bulgularının Boyutlar Bazında Özeti	310
Şekil 3. Osmanlı Dönemi'ndeki Alt Kimliklerin Yapılanmasının Modernleşme ile Dönüşümünün Temsili	314
Şekil 4. Modernleşme Sürecinin Yahudi Cemaati Yönünden Kırılma Sürecinin Temsili Özeti	359
Şekil 5. Katmanlı Kimlik Yapıları ve Kimlik Süreci.....	364

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1. Modernitenin Büyük Anlatıları: Temel Geçmiş-Gelecek Karşılaştırması.....	23
Tablo 2. Sosyal Sınırlar Matrisi	78
Tablo 3. Yahudi Nüfusunun Öğrenci Sayısının Şehirlere Göre Dağılımı.....	112
Tablo 4. Dört Bilimsel Paradigma ve Unsurlarının Değerlendirilmesi.....	119
Tablo 5. Araştırmaya Katılan Katılımcıların Veri Toplama Sürecine Yönelik Profili	133
Tablo 6. Nitel Araştırmaların Geçerliliğini Sağlamada Kullanılan Stratejiler	142
Tablo 7. Katılımcıların Demografik Profili.....	147
Tablo 8. İsrail ve Türkiye'nin Merkezi Yapısında Merkezilik-Eksende Olma ve Çoğunluk-Azınlık Durumuna Göre Değerlendirilmesi.....	291

GİRİŞ

Günümüzde başka kültürlerin incelenmesini değerli ve önemli kılan birinci neden, onları kendi yaşam koşullarında tanımaksa, ikinci neden de kendi kültürümüzü daha derin ve daha gerçekçi bir biçimde anlamının yolunun, öteki kültürleri incelemekten geçmesidir (Lewis, 2007: 60). Kültürlerin incelenmesinde ön plana çıkan alanlardan biri kültürler arası etkileşim olmuştur. Kültürlerin birbirini nasıl etkilediği ve bu etkileşimin bireylerin davranışlarına nasıl yansıdığını incelemek, içsel dönüşümlerini, bu dönüşümlere neden olan unsurları, birimleri irdelemek de bu alanda önemli cevaplar sağlamaktadır.

Kültürlerin incelenmesinde çapa noktası oluşturan gelişmelerden birisi, bu tez çalışmasının ilham kaynağı da olan, modernite olmuştur. Günümüzde postmodernite, çoğul, geç modernlikler gibi tartışmaların temelinde yer alan modernite 50'li ve 60'lı yıllarda “yakınsama” varsayımına dayanmaktadır. Buna göre modernleşme; kültürel, kurumsal, yapısal ve düşünsel farklılıkları yok edecek ve eğer engellenmemişse, standart bir modern dünya yaratacaktır. Bu teoriye göre, öncelikle modern öncesi unsurların devamlılığına bağlı olarak ufak değişiklikler kalırken, uzun dönemde bunlar da yavaş yavaş kaybolacaktır (Eisenstadt ve Schluchter, 1998: 2). Modernleşme kuramları, kimi zaman tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve doğrusal gelişim çizgileri aramaya zorlamıştır. Bu kuramlar doğrultusunda eğitim ve kentleşme, ekonomik kalkınma ve demokrasi gibi evrensel olarak tanımlanmış değişkenlerin ve bu değişkenler arasındaki nedensel sonuçların zaman ve mekândan bağımsız olarak modernleşmeyi yarattığı kabul edilir (Göle, 2008: 112). Diğer bir ifadeyle evrensel bir ölçüt temelinde modernleşme olgusu incelenmiş ve toplumlar buna göre değerlendirilmiştir. Oysa her toplum, kendi modernleşme sürecini yaşamaktadır ve bu toplumlar genellikle Batı'dan sonra bu sürece girdiği için de “geç modern” olarak nitelendirilmiştir. Bunun en büyük nedeni de, Batı tarafından temel kabul edilen değerlerin, diğer toplumlarda dönüşüme uğrayarak kendi yerel ve özgün değerlerine ulaşması sonucunda artık 'Batı' değeri olmaktan çıkmasıdır. Batı'nın sunduğu çerçeveye uyum sağlamadığı için Batı-dışı görünmesi, aynı zamanda ilk başlarda modern olmadığı tartışmasını da gündeme getirmiştir. Oysa toplumlar kendi içsel gelişim ve değişim

süreci açısından irdelense, Batı'nın yaşadığı sürecin elbette ki aynısı olmamakla birlikte, kendi özgün modern aktörlerini, süreçlerini, kavramlarını, tartışmalarını ve oluşumlarını yarattığı görülecektir. Bu da Batı-dışı olan ama yine de modern olan özgün unsurların göz önüne alınmasını sağlayacaktır.

Kandiyoti'nin (2005: 30) de ifade ettiği üzere, bakışını sadece hegemonyacı Batı'ya çeviren bir yaklaşım, toplumlarına yakından bakmayı özendiren özgürleştirici potansiyeli kullanamaz ve evrilen yerel kültürel biçimlerle daha canlı bir bağlantı kurmak yerine Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı bağlantıları giderek daha sofistike bir biçimde tekrar tekrar ifade etmekle yetinir. Bu sebeple de modernlik bir totalite olarak analiz edilemez ve gerilimler sahası olarak değerlendirilmelidir. İkiliklerin radikalleşmesi modernliğin oluşturucu ögesi olarak anlaşılabilir (Kaya, 2006: 187). Göle'ye (2008: 115) göre ise Batı modernleşmesinin dönüştürücü etkisi, çoğu örnekte devlet yapıları, siyasal kurumlar ve sınıfl ekonomisi düzeyinde incelenmiştir. Oysa modernleşmenin maddi olmayan ama daha derine işleyen etkileri asıl kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyet kimliklerinde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde görülecektir. Bu doğrultuda Batı modernitesinin hegemonyacı yaklaşımına alternatif bir bakış açısı sağlamak ve modernleşmenin daha derin etkilerini ortaya koymak adına bir araştırma yapmak hedeflenmiştir. *Bu hedef, bu tez çalışmasının çıkış noktası olmuştur.* Doğrudan Türkiye'ye odaklanılması, Doğu-Batı karşılaştırmalarının kendini tekrarlayan yapısından uzaklaşılmasına ve konuya daha derin bir anlayışın sunulmasına yardımcı olacaktır.

Peki, modernleşme hangi teori altında ele alınacaktır ve nasıl bir teorik katkı yapılacaktır? Bu sorunun cevabının verilmesi için modernite tartışmalarına bakmak gerekmektedir. Modernleşmeye yönelik çeşitli tartışmalar, kavramın pek çok açıdan ele alındığının göstergesidir. Bunlardan **çoğul modernlikler** yaklaşımı tekçi ve kültür-dışı modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlamakta; **yerel modernlik** mekân, zaman ve kültür bağımlı, modernliğin daha bir içerden, yerli okumasını yapmakta; **alternatif modernlikler** kavramı ise var olan modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımının ve oluşumunun olup olamayacağını sorgulamaktadır. **Batı-dışı modernlik** kavramı modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir.

Bunda temel alınan nokta Batı modelinin merkezden kaydırılmasıdır. Batı-dışı modernlikle Göle'nin açmaya çalıştığı kavramlar aynı zamanda eş zamanlı modernlik anlayışı, eksik yerine ekstra modernlik ve geleneksel yerine geleneksizleşmedir (Göle, 2008: 164-165). Ekstra modernlik, hem Avrupa'nın 'dışında kalan', hem de bir 'artısı' olan, yani moderniteyi eksiltmeyen, tam tersine ona eklenen bir şey olarak tanımlanmaktadır. Örneğin Müslüman ülkelerde kadınlar modernleşmenin temel aktörü kabul edilmiştir ki bu durum kadınları dışlayan Batı toplumundan, Müslüman ülkelerin sahip olduğu öncü yanı yani ekstra modernliğidir (Göle, 2008: 170). Geleneksizleşme ile tanımlanan ise, geleneklerin modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle göz ardı edilmesi, kendiliğinden yok olması veya yasaklanmasıdır. Gelenekler değişimin dinamik kaynakları olarak yorumlanıp modernliğin içine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş veya müzeleştirilmiştir (Göle, 2008: 172).

Bu tartışmalara bakıldığında yerel modernlik kavramı mekân, zaman bağlamında içsel bir bakış açısı sunmakta, toplumu kendi süreci içinde ve sadece topluma yönelik bir perspektif sunmaktadır. Ancak içsel bir bakışla yaklaşmak özellikle Türkiye gibi farklı dinsel ve etnik grupların yaşadığı bir ülkede tek taraflı bir bakış açısı sunacağı ve etkileşime gereken önemi vermeyeceği düşünülmektedir. Alternatif modernlik ise oldukça iddialı bir yaklaşım sunarak yeni bir modernliğin sunulmasını yani modernliğin yeniden tanımlanması hedeflemektedir. Türkiye'deki modernleşme süreci ise her ne kadar tartışılabilir de sonuç olarak Batı modernitesinden etkilenmiştir ve bu etkileşim Türkiye'de dönüşümlere neden olarak kendi yerellikleri doğrultusunda yeniden yorumlanmış ve başka kurumsallaşmış pratikler meydana getirmiştir. Örneğin (Fransa temelli) ulus-devlet politikası, çay salonları, ziyafet salonları, balolar (Göle, 2010) gibi tüketim pratikleri modernleşme öncesinde olmayan ve Batı temelli benimsenen tüketim pratikleri olmuştur. Batı modernitesinden etkilenmesi nedeniyle yepyeni bir modernlik tanımının yapılması en azından Türkiye bağlamı için çok da geçerli değildir. Batı-dışı modernlik kavramı ise daha çok modernliğin merkezini Batı'dan kaydırmak için ortaya konmuş olmasıdır. Ancak bu durumda dahi yine Batı referans noktasını oluşturmaktadır. Üstelik Batı-dışı modernliklerde tartışılan ve yukarıda bahsedilen geleneksizleşme durumu, Türkiye gibi geleneksel yapıların korunduğu bir ülkede çok da

mümkün değildir. Kaldı ki günümüzde yaşanan tartışmaların büyük kısmı geleneklerin göz ardı edilmesi ve geleneklere tepki oluşturulması sonucunda yaşanmaktadır. Örneğin son dönemdeki türban - başörtüsü tartışmaları da tam da bu noktada modernite tartışmasının merkezine getirilmiştir. Osmanlı döneminde Müslüman kadınlar için dini ve yasal zorunluluk olan başörtüsü, Cumhuriyet döneminde Osmanlı geçmişi olarak addedilmiş ve kapanmamak bir kimsenin cumhuriyetçi ideoloji ve laik rejime olan bağlılığı olarak teşvik edilmiştir. Cumhuriyet döneminde (yeni anlam kazanarak) yaşlı kadınların başlarını kapatmak için kullandıkları ve basit bir eşarptan oluşan (daha çok geleneksel) bir araç olmuştur. 1980'lerle birlikte ise büyük şehirlerde örtünmenin başı, boynu ve omuzları tamamen kapatan ve tesettür olarak adlandırılan yeni biçimleri görülmeye başlanmıştır. Bu durum laik rejime yönelik artan İslamcı tehdit olarak algılanmış ve tesettür politik olarak damgalanmıştır ve Türkiye'nin modernleşme sürecinde de önemli bir konumdadır (Sandıkçı ve Ger, 2001, 2007, 2010). Başörtüsü sadece dönüşümü ortaya koymak adına örnek olarak verilmiştir. Kına gecesi ritüeli de örnek olarak gösterilebilir. Bu ritüel, Türkiye'nin Batılılaşma ve laik modernleşme sürecinde dini anlamlarından uzaklaştırılarak kültürel ve geleneksel özellikleriyle sürdürülen bir ritüel haline gelmiştir. Son dönemde ise Müslüman gençler arasında, gelinin yakın arkadaşlarının ve ailesinin katıldığı 'berkarlığa veda' partisine dönüşmüştür (Üstüner, Ger ve Holt, 2000). Bu şekilde yeniden yorumlanmakta, değişmekte ve hayata dâhil olmakta olan çeşitli pratiklerle örnekleri arttırmak mümkündür. Dolayısıyla Batı-dışı modernlik de yakın görülmemektedir. Bu yakın görülmemeye durumu kavramsaldır. Diğer bir ifadeyle Batı-dışı modernliğe yüklenen anlamlar bakımından yakın görülmemektedir. Ancak coğrafi ve kültürel yönden Türkiye, Batı'dan farklı bir yapı bürünmesi itibariyle Batı-dışı bir yapı göstermektedir. Batı-dışılık ifadesinin genel olarak ötekileştirici bir tutumu bulunmaktadır. Bu sebeple çok da uygun görülmemektedir ve kullanımıyla amaçlanan kültürel farklılığa dikkat çekmektir.

Modernlik, Türkiye deneyimi açısından dışsal, başka coğrafyaya ait bir olgu olarak düşünülemez; tersine, toplumsal ortamın ve toplumsal aktörlerin kimliğinin bir parçası olarak tarihsel deneyimin üzerinde dikkatle durulmalıdır. Modernliğin, resmi söylemler,

ortak kimlikler ve toplumsal pratiklerin bir parçası olarak ne ölçüde mevcut olduğu sorusu Batı dışı bağlamlarda özellikle önem kazanmaktadır (Göle, 2010: 21). Türkiye bir taraftan Avrupalı İslam'dır ve diğer taraftan da Ortadoğu'daki modernleştirici bağlamdır (Kaya, 2006: 28). ***Bu açıdan Türkiye, çoğul modernliğin bir öznesi olarak irdelenmeye değer bir yapı oluşturmaktadır. Çoğul modernlik kavramı ise bu anlamda bu çalışmanın amacına daha doğru bir şekilde hizmet etmektedir.*** Tıpkı yukarıda tanımlandığı gibi amaçlanan, tekçi ve kültür-dışı modernlik kavramının aşarak farklı bir bağlamda – İzmir'de yaşayan Yahudiler¹ – teoriye katkı sağlamak hedeflenmektedir. Modernlik kavramından ziyade çoğul modernlik kavramının kullanılması, etkileşime ve yeniden yapılanmaya dikkat çekmek ve özgün yapıyı vurgulamak amaçlıdır.

Çoğul modernlik kavramı teorik olarak incelendiğinde öncelikle Batılılaşmanın ve modernitenin eşanlamlı olmadığını ifade ettiği görülecektir. Diğer bir deyişle modernitenin 'Batılı' yolunun, tarihsel olarak önce gerçekleşse de, tek otantik moderniteyi temsil etmediğini belirtmektedir. Çoğul modernlik kavramı ayrıca modernliklerin statik olmadığını, sürekli değiştiğini ifade etmektedir (Eisenstadt, 2000b: 593).

Çoğul modernlik, farklı medeniyet miraslarının çoğul yapılarından doğmaktadır. Bu miras hem kültürel ve yapısal hem de büyük ölçekli sosyal yapılanmaları içermektedir. Çoğul modernlik farklı medeniyetlerin oluşturduğu modernite yapılarının yanında tarihsel çoğulluğu da içermektedir. Bu doğrultuda, çoğul modernlikte öncelikle modernitenin tanımı tartışılmaktadır. Çoğul modernlik teorisyenleri, moderniteyi daha çok kültürel ifadelerle tanımlamaktadır. Bu yeni bakış açısına göre modernite, yapısal

¹ Yahudilik; Hirschman'ın da belirttiği üzere (1981: 103) hem Museviliğe inanan bireyleri anlatmak üzere kullanılarak dini anlam taşıması, hem de aynı zamanda etnik (ırk bağlamında) kimliği oluşturması nedeniyle çoklu anlama sahiptir. Çalışmada ırksal özelliklere de atıfların yapılması, sonradan Museviliği kabul eden bireylerin araştırma kapsamı dışında tutulması nedeniyle dine veya ırka yönelik kullanım anlamında ayırım yapılmadan her iki anlam için çoğullukla "Yahudi" kelimesi kullanılmıştır

veya kurumsal düzenlemeler olarak değil, *durum* olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlamayla teorisyenler, modernitenin kültürel yönelimlerinin hala geçerli olduğu görüşüne dayanarak postmodernite eleştirisini de genişletmektedirler (Ballantyne, 2008).

Çoğul modernliklerin getirdiği bakış açısıyla, modern olma ve yerel kültürel pratiklerin ve inançların birlikte oluşturduğu varsayılan çelişki veya tutarsızlıklar yıkılmaktadır. Dahası bu yaklaşıma göre her toplumda modernite ve geleneksellik arasındaki ilişkinin yeniden yapılandırıldığı bir alan mevcuttur. Özellikle Malezya ve Endonezya gibi ülkelere yönelik çalışmalarda dinin toplumsal hayattaki güçlü rolü ile kamusal ve özel alanın laiklik temelinde ayrılamaması veya ekonomik ve politik alanların ayrılamaması gibi durumlar Batı yaklaşımıyla adam kayırma olarak adlandırılmaktadır. Ancak çoğul modernliğe göre bu yapıların varlığı o yerlere özgü olarak değerlendirilmekte ve bu durum modernliğin tartışılmasının önüne geçmemektedir. Yani modernite yeniden bağlamlandırılmaktadır (Welz, 2004: 12). Hatta Batı-dışı olarak adlandırılan toplumlarda 19. yüzyılın ortalarından günümüze kadarki süreçte geliştirilen güçlü Batı karşıtı ve hatta anti-modern sosyal hareketler özel olarak modern yapı göstermektedir (Eisenstadt, 2000b: 593).

Therborn'a (2003: 298) göre de çoğul modernlikler kavramına en doğru bakış açısını, modernite ve gelenek, modern ve anti-modern arasındaki tarihsel tartışma sunmaktadır. Eisenstadt'ın (çoğul) moderniteye yönelik yaklaşımı, modernitenin çoğul yapısını anlatamamaktadır. Özellikle modernitenin kendisinin bir medeniyet olduğu düşünüldüğünde çoğul modernliğin ne şekilde kavramsallaştırıldığı hala önemli bir soruyu oluşturmaktadır. Bu noktada önemli sorular, modernleşmenin kontekstlerde sistematik olarak incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir (Smith, 2011: 43). Modernitenin yoruma açık yapısı, çoğul modernliğin tartışılmasına da imkân sağlamaktadır (Kaya, 2004: 50). Bu sebeple de kültürlerin çoğul modernlikler kapsamında incelenmesi, bağlamlar ölçeğinde modernitenin nasıl "çoğul" bir yapı ortaya koyduğunu ve nasıl kavramsallaştığını ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Ancak araştırmacıya göre 'çoğulluk' aynı yapı içinde görüldüğünde anlam kazanacaktır. Yoksa farklı kültürel yapılar zaten çoğul bir nitelik teşkil eder. Eğer aynı toplumsal yapı içinde

modernleşmenin farklı yorumlandığı gösterilebilirse, modernitenin neden çoğul olduğunun da cevabı verilebilecektir. Ayrıca Sandıkçı ve Ger (2002)'in çalışmasında ifade edilen ve son derece yerinde bir soru olan 'Alternatif modernlikler mi? Yoksa postmodern çoğulluk mu?' (s. 469) sorusuna da cevap verme fırsatı olacaktır. Bunun için öncelikle karşılaştırılan yapının modern olduğunun görülmesi ve genelden farklı bir nitelik taşıması gerekmektedir.

Bu çalışmayla Yahudi bağlamında modern yapıların korunduğu gösterilmek istenmektedir. Böylece postmodern tartışmalarda yer alan 'ayrımların bulanıklaşması'nın, belirli bir projeye bağlılığın reddedilmesinin, farklılığa açık olunmasının, tercihleri reddetmemesinin ve zıtların paradoksal olarak bir arada bulunmasının (Fırat ve Dholakia, 2006) genel bir özellik göstermediği görülecektir. Bunun önemi ise, Türkiye'deki tüketicileri değerlendirirken postmodern ve modern unsurların mikro gruplar boyutunda değerlendirilmesi gerektiğinin anlaşılmasıdır. Türkiye'nin hala *durumsal* olarak modern ve postmodern sarkacında yer alan bir ülke olduğunun görülmesi, modernin kaybolduğu ve modern sonrası olarak postmodern düzenin ağırlık kazandığı tartışmasının geçerli olmadığı ve modernitenin Türkiye kontekstinin değerlendirilmesinde hala hatırı sayılır bir öneme sahip olduğu görülecektir. Bu durum pazarlama alanında çalışan teorisyenler için oldukça önemlidir. Ayrıca tüketici davranışlarının değerlendirilmesinde geniş toplumun özelliklerine göre hareket edilmesinden mikro farklılıkların ne denli önemli tüketim anlamları yarattığı da anlatılacaktır.

Burada oldukça önemli görülen bir açıklamaya yer vermek istenmektedir: Çalışmanın başında, araştırmanın konteksti Türkiye - İzmir - Yahudi cemaati olarak belirlendiğinde çalışmanın genelinde 'Musevi' kelimesinin mi yoksa 'Yahudi' kelimesinin mi kullanılması gerektiği sorusu gündeme gelmiştir. Yahudi kelimesi Türkiye'de - maalesef - olumsuz anlamlar yüklendiği ve kötü niyete hizmet eder şekilde aşağılama amaçlı da kullanıldığı için sadece Türkiye'ye özgü olarak, kelimenin 'yumuşatılması' adına

'Musevi' kelimesi *türetilmiştir*². Bu ifadenin aslında diğer ülkelerde karşılığı bulunmamaktadır. Yahudiliğin hem ırksal hem de dini bir temsil olması, sonradan Yahudi olan bireylerin tanımlanmasında belki görece sorun oluşturabilir ve eğer 'Musevi' kelimesi kullanılmak isteniyorsa bu bireyleri tanımlamak için kullanılabilir diye düşünülmektedir. Ancak bunun dışında kullanımı, bir nevi, araştırmacının da karşı olduğu ötekileştirme faaliyetlerinin dilde ve algıda yer ettiği halinin meşrulaştırılması olacağı düşünülmektedir. Yine de Türkiye için 'Musevi' kelimesinin kullanımının yaygınlığı da göz ardı edilemez. Hatta araştırmacı mülakatlar sırasında zaman zaman 'Musevi'nin daha çok dini ifade etme aracı olarak, zaman zaman da birbirinin yerine amaçsızca kullanıldığını görmüştür. Dolayısıyla bir 'iç içe geçme' durumu da söz konusudur. Yahudi cemaati içinde de 'Musevi' kelimesinin kullanılmasını - daha çok - onaylayan bireyler elbette vardır ve onların kişisel tercihlerine saygı duyulmaktadır. Bu çalışmaya katılan katılımcılar ise 'Musevi' kelimesini kendilerini tanımlamadan ziyade günlük dilde dini ifade eden veya gündelik kullanımda dile yerleştiği şekliyle kullanmışlardır. Bu durumda kullanımına karşı olmak da mantıklı görünmemektedir. Ancak bilimsel ifadelerin, kişisel kabullerin üzerinde olması gerektiği düşünülmektedir. Bu sebeple de bu çalışmada 'Yahudi' kelimesi, olumsuz yüklemelerden uzak ve olumsuz yüklemelere inat, daha doğru bir kullanım olduğu düşüncesiyle çoğunlukla tercih edilmiştir.

Bu noktadan itibaren ana amaç doğrultusunda çalışma amacının nasıl operasyonelleştirildiği ve belirgin hedeflere dönüştürüldüğü üzerinde durulacaktır. Hem amacı şekillendiren teorik tartışmalar verilecek hem de çalışmayı şekillendiren çıkarımlar üzerinde durulacaktır.

Kültür, bu açıdan öncelikle üzerinde durulması gereken bir konudur. Kültür, toplumlar açısından anlam yaratan ve bu anlamları aktaran önemli bir araç niteliğindedir. Kültürler

² Bu konuda Koç Bileydi (2012)'nin çalışmasına bakılabilir. Çalışmada her ne kadar derinlemesine bir analiz mevcut değilse de Yahudi cemaatinin kanaat önderlerinin kendilerini tanımlamalarından, kendilerini ifade edebilmelerine kadar çeşitli konularda fikir vermekte ve 'Yahudi' ve 'Musevi' kelimelerinin kullanımına değinmektedir.

elbette birbirlerinden farklıdır ancak önemli olan bu farklılıkların aynı bilgiyi farklı biçimde işlememize yol açtığına farkında olmaktır (Rapaille, 2010: 7). Günümüzde aynı toplum içinde farklı kültürel gruplara rastlamak mümkündür. Dolayısıyla daha dar anlamda, aynı toplum içinde yaşasalar dahi, kültürel farklılıklar nedeniyle aynı olayın, olgunun veya nesnenin farklı şekillerde yorumlanması mümkündür. Aynı durum öyleyse modernleşmenin yorumlanmasında da karşımıza çıkabilir.

Bu durum tüketici olarak bireylerin tüketim davranışlarını ve alışkanlıklarını da hem birey hem de grup düzeyinde belirlemektedir. Dolayısıyla bir toplumu anlamak, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir çaba gerektirmektedir. Bu sebeple homojenleştirici, tek yönlü ve sadece çoğunluğu destekleyen bakış açılarından, yorumlamalardan ve değerlendirmelerden kaçınmak gerekmektedir. Ancak Türkiye'nin özellikle modernleşme sürecinde uyguladığı homojenleştirici ulus-devlet politikaları, tektipleştirici bir anlayışın yerleşmesine neden olmuş ve mikro farklılıklar bu homojenleştirici akımda görünmez olmuştur. Bir noktada farklılıklar ya ötekileştirilmiş ya da ana akıma benzemesi için baskılanmıştır. Bu durum bireylerin çoğunluğa benzemesinden ziyade yaşam alanlarında bölünmelere neden olmuştur.

Homojenleştirici faaliyetler 1950 ve sonrasında bölünmelere yol açmış ve bu dönemden başlayarak meydana gelen değişimler sosyal, kültürel, tarihsel gibi makro tartışmaların yanı sıra (Bali, 1998; Kongar, 1995), tüketim, mahrem gibi mikro tartışmalara da yol açmıştır (Sandıkçı ve Ger, 2002; Göle, 2008, 2010; Kaya, 2000, 2004, 2006). Türkiye bağlamına yönelik çalışmalarda özellikle İslam'a yönelik tartışmaların baskınlığı dikkat çekmekte; İslam ve modernleşme, Türkiye'nin modernleşme sürecinde özellikle son dönemde ön plana çıkan ana tartışma akımını temsil etmektedir.

Bu çalışmalar da toplumu bir bütün olarak ele almakta ve genel bir bakış açısı sunmaktadır. Genel değerlendirmelerin yapılması ve mevcut durumun anlaşılmasında bu anlayış elbette çok önemlidir, ancak özellikle modernleşme gibi tartışılan ve Türkiye bağlamı için farklı sonuçlar ortaya çıkarabilecek bir konu yönünden daha derinlemesine bir yaklaşım gerekmektedir. Daha odak bakış açılarının geliştirilmesi, hem modernleşme sürecinin ana akımdan farklılaşan yönlerden yorumlanmasına imkân verecek hem de kültürün bütünselliğini oluşturan parçaların önemine dikkat çekecektir.

Bu sebeple bütünün içinden bir parçanın seçilmesi ve o parçanın incelenmesi, toplumun genelinden farklılaşan noktaların ortaya konulmasından yardımcı olacaktır.

Bu bilgiler ışığında bu tez çalışmasında, modernleşme kavramını Türkiye'nin modernleşme süreci ışığında İslam odağından uzaklaştırmak ve farklı bir dini alt grup bağlamında ele almak amaçlanmaktadır. Bu amaç, bir nevi sürekli İslam üzerinden ele alınan modernleşme kavramına Türkiye ölçeğinde farklı bir yaklaşım sunarak, modernite konusuna derinlik kazandırma isteğinden doğmuştur. Böylece teorik katkı yapmanın yanı sıra, sürekli vurgulanan ve adeta klişeleşen 'Türkiye'nin kültürel mozağının', çok da ön plana çıkmayan, hatta adeta görünmez olan parçalarından birinde bu süreçte meydana gelen değişimleri ele almak hedeflenmektedir.

Bu doğrultuda İzmir'de yaşayan Yahudiler, çalışmanın konteksti olarak seçilmiştir. Yahudi cemaatinin Anadolu topraklarında çok eskiye dayanan varlıkları (Rodrigue, 1997), Osmanlı İmparatorluğu döneminde Alliance Okulları ile başlayan modernleşme süreçleri ve gerek ekonomik gerekse de sosyal ve siyasi konumlarıyla, toplumun genelinden hem ayrılmaları hem de topluma bağımlı bir konumda olmaları sonucunu gündeme getirmiştir ve bu yapıları da Yahudi cemaatini bu araştırma için uygun kılmaktadır. Böylece hem kendi modernleşme süreçlerinin ve sonrasında da Türkiye'nin özellikle Cumhuriyet dönemiyle başlayan modernleşme sürecinin etkisi görülebilecektir.

Türkiye'nin modernleşme sürecinin Batılılaşma odağında gelişmesi ancak her şeye rağmen süreç içerisinde refleksivitesini oluşturmasıyla kendi özgün yapısına bürünmesi önemli görülmekte ve incelemeye değer bulunmaktadır. Sandıkçı ve Ger (2002)'in daha az önce ifade edilen 'Alternatif modernlikler mi? Yoksa postmodern çoğulluk mu?' (s. 469) sorusunun cevaplandırılması için Türkiye'de yer alan İslam dışında bir bağlama derinlemesine bakmak ve süreci bu bağlam yönünden ele almak gerektiği düşünülmektedir. Bu sebeple İzmir Yahudileri yerinde bir konteskt olmaktadır.

Yahudiler gerek tarihsel süreçte³ gerekse de spesifik olarak modernleşme sürecinde önemli bir gösterge gruptur. Burada öncelikle Türkiye'deki modernleşmenin, medeniyetin ve modern dünyanın temeli olarak kabul edilen Batı temelinde gerçekleştirilmeye çalışıldığı için Batılılaşmak olarak kendini gösterdiği ve bu sebeple modernleşme ve Batılılaşmanın birbirine yakınsayan ifadeler olarak kullanıldığı (varsayımı) belirtilmelidir. Bu doğrultuda Türkiye'deki devlet eliyle gerçekleştirilen modernleşme faaliyetlerinden farklı olarak Yahudi cemaatinin modernleşmesi Fransa merkezli Alliance Israel okullarıyla, devlet projesinden önce ve ondan bağımsız, kendi özgün yapısında başlamış ancak devletin modernleşme sürecinden de sonrasında etkilenmiştir. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendi görece bağımsız konumlarından, 'ulus' yapısı içerisine dâhil edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu durum milliyetçiliğin yükselmesine neden olmuş millet düzeninin kendi başına bir kurum olarak yaşamasına neden olmuştur (Rodrigue, 1997; Toktaş, 2005). Böyle (olası) bölünmüş alanlarda modernleşmenin ne şekilde gerçekleştiği incelemeye değer bir konudur. Bu yapısıyla da çoğul modernlik teorisine de katkı yapmak amaçlanmaktadır. 'Çoğul' ifadesi, melez ve/veya ayrı ayrı birimlerin bir araya gelerek oluşturduğu bütünsel bir yapının varlığına işaret etmektedir. Bu sebeple de modernitenin çeşitliğinden ziyade çoğulluğundan bahsetmek daha doğru görülmektedir. Ana akımdan farklılaşan yapıların çalışılması bu açıdan da önemli bir fırsat niteliğindedir. *Üstelik Yahudi cemaatinin kontekst olarak alındığı böyle bir çalışma da bulunmamakta, bu da çalışmanın özgünlüğünü güçlendirmektedir.*

Kültürden sonra çalışma için önemli olan diğer unsur da tüketimdir çünkü bu değişimin incelenmesinde tüketim temel alınacak ve hem tüketim pratiklerinde meydana gelen değişimler hem de tüketimin araç, gösterge olarak kullanıldığı sosyal ve kültürel değişimler ile kimlik⁴ değişimleri üzerinde durulacaktır. Zira bireylerin davranışlarının

³ Araştırmanın metodolojisi bölümünde kontekst daha detaylı tanıtılmıştır.

⁴ Bkz. Göle'nin (2008: 115) - daha önce ifade edilen - modernleşmenin maddi olmayan ama daha derine işleyen etkilerinin bireylerin kendi kimliğini tanımlama biçimlerinde görüleceği tartışması.

değerlendirilmesinde tüketim, önemli bir gösterge niteliğindedir. Tüketim; din, etnik geçmiş gibi sosyolojik unsurların etkisiyle yaş, dil, cinsiyet gibi demografik bağlama tutunurken aynı zamanda mekân ve zaman boylamında şekillenen çok boyutlu bir yapı göstermektedir. İster yurt içinde ister yurt dışında olsun, toplumsal kimlikler sadece yaşanan kimlikler değildir; yeniden tanımlamaya, sergilemeye, manipülasyona ve rekabete de maruz kalmaktadırlar (Kandiyoti, 2005: 30). Tüketim olgusu bu açıdan kimlik oluşumu ve kimliğin korunması süreçlerinin kapsamına girmesi ve bu bağlamda sınıf ve statü konumları arasındaki yansıtma ve farklılaştırma amacına hizmet etmesi gibi sebeplerden ötürü çağdaş toplumun yapı ve işleyişinin anlatılabilmesi bakımından büyük bir önem kazanmaya başlamıştır (Durutürk, 2008: 39). Bu sebeple de pek çok sorunun cevabını tüketime, daha özel anlamıyla, tüketim mekanizmalarının oluşumuna, işleyişine, değişimine ve bu süreci etkileyen unsurlara ve aktörlere bakarak vermek mümkün olabilmektedir.

Toplum veya topluluklar tarafından oluşturulan ve paylaşılan kolektif programlamanın ve kültürel bağların gücünü ortaya koyan ritüeller, tüketim mekanizmalarına örnek olarak gösterilebilir çünkü belirlenmiş tüketim durumlarıyla bağlantılıdır ve tanımlı bir işleyişleri vardır. Bu tanımlılık, zaman içinde tekrarlanmasıyla ve yapılaş biçiminin korunmasıyla kazanılan istikrara bağlıdır. Böylece tüketim ürünlerinin, toplumun kültürel yapısının bütünleyici parçasını oluşturduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır (Craig ve Douglas, 2006: 327). Bu doğrultuda genel anlamıyla ritüeller bu çalışma için, (Yahudi cemaati açısından) geleneksellik, modernleşme, din, tüketim ve kimlik alanlarını bir araya getiren bir saha olacaktır. Ritüellerin bir başka özelliği de, toplumun kültürel yapısının nasıl değiştiğini göstermesidir. Bunu özellikle ritüelin içinde yer alan tüketim ürünlerine ve pratiklere yüklenen anlamlardaki değişimlerin izlenebilmesi sağlamaktadır. Zira ritüellerin standart yapısı, ancak kendisine konu olan ürün ve pratiklerdeki değişimlerle dinamik bir yapı kazanmaktadır. Pazar mekanizmasındaki değiş-tokuşu (exchange) belirleyen arz-talep unsuru da modern bileşenler olarak bu anlamlandırma sürecinde rol almaktadır. Çünkü ritüellere konu olan tüketim unsurları, mevcut konjonktüre bağımlılık göstermektedir.

Pazar yapısını özellikle teknolojik gelişmelerin öncesi ve sonrası diye ayırmak mümkündür. Teknolojik gelişmelerin öncesinde pazar yapısı daha dar bir alana sıkışmaktadır. Bu dar yapı, değiş-tokuşa konu olan unsurlardan, ilişkinin niteliğine kadar kendini göstermektedir. Örneğin sadece mal ve hizmetlerin belirli kanallar aracılığıyla değiş-tokuşundan bahsetmek mümkündür. Ancak günümüzde bu pazar ortamı yapısının değişmesi, en başta bilgi ve deneyim gibi daha niteliksel paylaşımların en az (hatta belki daha fazla) ürün ve hizmetlerin değiş-tokuşu kadar bireylerin yaşamlarında yer etmesiyle kendini göstermektedir. Özellikle sosyal platformlar gibi çeşitli sanal ortamların gelişmesi ve ürün bağlamında olmasa da ideolojik, politik, kültürel pek çok etkileşimi barındırması, yeni bir pazar ortamının doğduğunu ve mevcut pazar ortamının alanının da genişlediğini düşündürmektedir. Bu pazar ortamı klasik pazar ortamından farklı olarak arz-talep ekseninde şekillenen çift yönlü bir yapıdan, arz ve talebin iç içe geçtiği yani arz eden aktörlerin aynı zamanda talep eden, talep eden aktörlerin de aynı zamanda arz eden aktörler haline de geldiği çoklu ve sınırların iç içe geçtiği bir yapıyı oluşturmaktadır. Bu yapı da böylece sınırların iç içe geçtiği bir yapı sunmaktadır. Ancak bu iç içe geçmişlik bu sefer farklı sosyal, kültürel ve/veya ekonomik sınırların oluşturulmasını gündeme getirmektedir. Örneğin Facebook gibi sosyal platformlarda bireyler kendi yaşamlarını, kendi kimliklerini veya olmak istedikleri, görünmek istedikleri kimliklerini yansıtırken, tanışık oldukları/olmadıkları pekçok bireyi kendi listelerinde tutarak etkileşim içindedir. Ancak etkileşimleri kendi listeleriyle, daha net ifadelerle kendilerinin istedikleri ve kendilerini 'arkadaş' olarak kabul eden bireylerle sınırlı olmaktadır. Dolayısıyla arz-talep mekanizması temel anlamda yine korunmakla birlikte aktörler birçok rolü aynı anda oynamakta ve karşılıklılık esasıyla pazar bağlamında yeni sosyal ve kültürel sınırlar oluşmaktadır. Farklı ülkelerden bireylerin varlığı, farklı dilleri kullanmayı gerektirirken bireyler farklı sosyal sınırlar arasında geçiş yaparak, o sosyal sınırlar içindeki sosyal ve kültürel yapıya uygun olarak hareket etmektedir. Temel modern arz-talep mekanizmasının korunması özellikle tüketim temelinde modernite kavramının hala varlığını sürdürdüğünü düşündürmektedir. Ancak nasıl bir dönüşüm geçirdiği (geçirmişse) veya günümüzde nasıl anlamlandırıldığı sorusunun cevabı aranacaktır.

Bu konunun çalışılmasıyla, özellikle tüketim kültürü teorisinin tüketici kimlik projeleri – pazaryeri kültürü – tüketimin sosyo-tarihsel şekli (Arnould ve Thompson, 2005: 871) ekseninde katkı yapılması da beklenmektedir. Zira araştırmanın konteksti, doğası itibariyle özgün bir kültürel yapı göstermektedir. Kültürün önemli parçaları olan dil, din, değerler, gelenek ve göreneklerin (Huntington, 1996: 28) her biri araştırma konteksti için ayrı bir araştırma alanı niteliğindedir. Dinin sosyal yapıları devam ettirdiği düşünülürse, kültürün kritik bir parçası olarak (Lindridge, 2005: 143; Sood ve Nasui 1995: 1) bu çalışmada öne çıkmaktadır. Özellikle ortaya koyduğu kurallar ve tabular bireylerin davranışlarını doğrudan etkilerken, olguları sınıflandırması, davranış kuralları oluşturmaları ve öncelikler yaratmasıyla da dolaylı olarak davranışları etkilemektedir. Davranış kurallarının önceliklerini, kültürün kabul edilen normları, değerleri ve tutumları oluşturmaktadır. Bu sebeple de din, sosyalleşme sürecinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Sood ve Nazu, 1995: 1). Dolayısıyla her birey deneyimlerini kendi kültürü ölçüsünde yorumlayacak, anlamlandıracak ve aktaracaktır. Yahudi cemaatinin geleneksel yapısı din temellidir ve onları toplumun genelinden ayıran ve özgünleştiren unsur din ve din temelli pratiklerdir.

Kimlik, çalışmanın diğer önemli noktasıdır. Kimlik teması, çağdaş sosyal bilimciler arasında, insanların yaşamları boyunca nasıl tatminkâr bir benliğe ulaşmaya çalıştıklarını inceleyen bir yaklaşımdan, bir grubun ayrı bir cemaatin içine, kolektif adı da değiştirerek tatminkâr bir şekilde nasıl dâhil olduğunu anlama çabasına doğru kaymıştır (Mardin, 2005: 128). Eisenstadt ve Schluchter'e (1998: 14-15) göre kolektif kimlikler, ait olanla olmayı ayırmayı sağlayan sınırların, kültürel yapılanması yoluyla oluşturulur. Sınırların sürdürülmesi, topluluğun üyeleri arasında beraberlik ve güvenin yaratıldığı sürekli yorumsal çabayı gerektirir. Böyle bir yapılanmanın temel boyutu da üyeler arasındaki benzerliklerin tanımlanması ve duyurulmasıdır. Böyle bir ayırım aynı zamanda, belirlenmiş sınırlar arasındaki geçişlerin nasıl gerçekleştirileceği sorununu da gündeme getirmektedir. Bir yabancı üye olabildiği gibi, bir üye de bir yabancı olabilir. Kolektif kimliklerin oluşturulması, bir toplumdaki temel alanların tanımındaki özellikleri etkileyen sosyal düzendeki yaygın anlayış ve çevrelerce belirlenen kodlardan etkilenir ve onlar tarafından şekillenir. Sınırlar sosyal gruplar arasında onlar tarafından

oluşturulan ve sürekli bu gruplar arasında ayırım yaratan semboller ve kurumlardır. Sınırlar, sadece sosyal toplulukları birbirinden ayırmakla kalmaz, aynı zamanda birbirleriyle olan iletişimlerinde aracı görevi görür (Paasi,1998: 80).

Kolektif kimliğin oluşturulmasının temel kodları; **kökensellik (primordiality)**, **sivillik ve kutsallıktır (sacredness)**. Kökensellik; iç ve dış arasındaki ayrımı destekleyen ve yapılandıran ve doğal olarak verilmiş kabul edilen cinsiyet, nesil, akrabalık, bölge, dil ve ırk üzerine yoğunlaşmaktadır. Sivil; sosyal rutinler, gelenekler ve örtülü ve açık davranış biçimleri üzerine yoğunlaşmakta ve bu ikisi kolektif yapının temelini oluşturmaktadır. Kutsallık ise doğal duruma değil de kolektif öznenin soyut ile (tanrı, neden, rasyonalite, vb.) olan ilişkisine dayanarak, “biz ve onlar” arasındaki sınırı işaret eder. Kültürel olarak anlaşılan kolektif kimlikler, kökensellik, sivillik ve kutsallığa veya bunların çeşitli birleşimine dayansın, ulusal kimliğin etrafında merkezileşmiştir (Eisenstadt ve Schluchter, 1998: 17). Bu kodlar sosyal gruplar arasında sınırların oluşmasını da sağlayarak grupları birbirinden ayırmaktadır.

Sosyal hedefler doğrultusunda kimlik tanımlamasına (identification) yönelik şu açıklamaların yapılması mümkündür (Jenkins, 2008: 18): (1) Kimlik, bireylerin ve toplulukların, diğer birey ve topluluklarla olan ilişkilerinde farklılaştığı ve onlardan ayrıldığı yollardır. (2) Tanımlama bireyler arasında, topluluklar arasında ve bireyler ve topluluklar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların ilişkisinin sistematik olarak ortaya konulması ve anlamlandırılması sürecidir. (3) Bu iki ifadeden yola çıkarak, benzerlikler ve farklılıklar tanımlamanın dinamik ilkelerini oluşturmaktadır.

Etnisite kavramı özellikle kimlik sorunsalı etrafında tartışılan ve irdelenen konu olma niteliğindedir. Hem bireyler hem de topluluklar arasındaki farklılıkların kaynağı olma özelliğiyle de modernitenin özellikle ulus-devlet politikası tartışmalarında önem kazanmaktadır. Kimlik yapısındaki rolü daha çok ‘alt kimlikler’in oluşmasına kaynak teşkil etmesidir. Bu kavramın daha derinlemesine incelenmesi ve çeşitli karşılaştırmalar yoluyla ele alınmasıyla birlikte, sınırlar (Wimmer, 2008a; Smith, 1996; Sanders, 2002; Paasi, 1998; Lamont, 2000; Wimmer, 2008b), süreçler (Wallman, 1978), azınlık gruplarına yönelik çalışmalar (Verkuyten, Maykel ve Angela deWolf, 2002; Smith,

1991) gibi değişik alanlarda tartişılmıştır. Wimmer'in (2008b: 973) derlediği tanımdan yola çıkarsak etnisite, ortak soya ve paylaşılan kültürdeki inanca dayanarak hissedilen sübjektif aidiyet duygusudur. Bu inanç da topluluk için "tipik" olarak algılanan kültürel eylemleri, ortak tarihe dayanan mitleri veya fenotipsel benzerlikleri işaret etmektedir. Öyleyse etnisitenin gözlemlenmesinde ortaya çıkan en temel unsur ortak eylemlerdir. Bu eylemler; kültür, din, tüketim gibi çeşitli alanlar etrafında şekillenebilir ve her birinde farklılık görülebilir.

Aktörler etnik sınırları dil veya diyalekt, giyinme biçimleri, farklı aile yapıları, ev yapıları, ten rengi, yüz özellikleri gibi kendileriyle ilgili olan kültürel işaretlerle belirlemektedir. Bu işaretler toplumdan topluma değişebilmektedir ve bunlar dışarıdan bir gözlemcinin bulabileceği objektif kültürel özellikleri oluşturmamaktadır. Özel yaklaşıma göre de etnik farklılık algısı üzerine kurulan sınırlar ve davranışlar etnik olarak analiz edilmektedir. Etnik sınırlar ayrıca sınırın *her iki tarafındaki* bireylerin ve onların *sınır boyunca* gerçekleştirdikleri etkileşimlerle oluşturulmaktadır. Dolayısıyla özel yaklaşıma göre etnik gruplar doğal olarak oluşmazlar; daha çok sosyal mesafe oluşturmakla oluşurlar (Wimmer, 2007: 17-18). Ancak yapılan çalışmalar daha çok azınlığın 'sınırı geçerek' ana akımı temsil eden çoğunluğa dâhil olmasını hedeflemekte ve bu yönde değerlendirmeler sunmaktadır (Wimmer, 2007 Wimmer, 2008a; Wimmer, 2008b; Lamont, 2000). Oysa çoğul modernliğin desteklediği çoğul yapı, ana akıma girmeyen yapıların incelenmesiyle görülebilecektir. Böylece sınırlar arası etkileşimle etnik kimlik de ifade bulacak ve özgün yapılar değerlendirilecektir.

Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde modernite, postmodernite ve çoğul modernite kavramları ele alınmıştır. Modernitenin temalarına, moderni 'modern' olarak tanımlamamıza yol açan unsurlarına yer verilmiş ve modernite tüketim, din, kadınlar gibi aktörler üzerinden ve Türkiye açısından tartişılmıştır. Daha sonra postmodernite kavramına kısaca değinilmiş ve ardından çoğul modernite kavramı, çıkış noktası ve moderniteye getirdiği eleştiriler yönünden irdelenmiştir. Bölümün sonunda çoğul modernlik kavramının farklı örnekler üzerinden kapsamına değinilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü, bireysel ve kolektif kimliklerin oluşmasını sağlayan sınır yapılarına yöneliktir. Sınır yapılarının çalışma için önemi, ana akımdan farklılaşan ve özgün değerini koruyan yapıların görülmesini sağlamasıdır. Sosyal, kültürel, ekonomik anlamlar yüklenen sınırlar, bireylerin kimlik tanımlamalarını yaparken farklılık ve benzerliklere atıf yapmalarını sağlamaktadır. Bu açıdan öncelikle etnik sınırlar kavramına değinilmiş, daha sonra sınır süreçlerine ve aktörlerine yer verilmiştir. Bölümün son kısmında ise sınırlar yaklaşımı, geleneksel yapıya dayanan ritüel tüketim açısından örneklerle incelenmiştir.

Araştırmanın üçüncü bölümünde, araştırma metodolojisi ele alınmaktadır. Öncelikle araştırmanın amacı bölümünde araştırma sorusu verilmiştir. Daha sonra bu araştırma sorusunu en iyi şekilde cevaplayacak kontekstin nasıl belirlendiği ele alınmış ve kontekste yönelik bilgi verilmiştir. Araştırma yönteminin sunulmasının ardından, araştırmanın varsayımlarına değinilmiş ve örneklem, veri toplama ve veri analizi süreci ele alınmıştır. Araştırmanın güvenilirliği ve geçerliliği ile kısıtlarına da bu bölümde yer verilmiştir. Bölümün son kısmı araştırma bulgularına yöneliktir. Öncelikle verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan sonuçlar tartışılmış ve sonrasında da ayrı bir başlık altında bu bulguların literatür yönünden tartışması yapılmıştır.

Çalışmanın son bölümü sonuç ve öneriler bölümüdür. Bu bölümde çalışmanın genel bir değerlendirmesi yapılmış, araştırma sonucunda ortaya çıkan model verilmiş ve gelecek araştırmalara yönelik fikirler sunulmuştur. Çalışmanın genelinde ve irdelenen başlıklarda kimlik, tüketim, etnisite ve kültür kavramları tartışmanın içinde gömülü konumda yer almaktadır.

BÖLÜM 1. MODERNİTE, POSTMODERNİTE ve ÇOĞUL MODERNLİKLER

Bu bölümde çalışmanın araştırma sorusunu şekillendiren modernite kavramına değinilecektir. Bölümle amaçlanan modernite kavramına yönelik bir bakış açısı kazandırmak, bu yöndeki tartışmalara yer vermek ve Türkiye’deki gelişim sürecini ortaya koymaktır. Postmodernite her ne kadar konumuzun odak noktası olmasa da modernite tartışması içinde yer verilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira her iki tartışma da birbirine atıf yaparak yükselmektedir. Bu sebeple modernite bölümünde zaman zaman postmoderniteye atıf yapılmakla birlikte, ayrı bir başlık altında da kısaca temel noktaları vurgulanmıştır. Ancak postmoderniteye daha çok çoğul modernlik kavramına geçişte ara metin olarak yer verilmiştir.

Bu doğrultuda bu bölümde öncelikle modernite ve modernleşme kavramına yer verilecek, modernite projesi, modernitenin temaları ve unsurları üzerinde durulacaktır. Daha sonra modernitenin çalışmanın temel çalışma alanını oluşturan tüketim ile ilişkisi üzerinde durulacak ve sonrasında bağlamsal olarak modernite kavramı Türkiye açısından değerlendirilecektir. Bu noktada öne çıkan ve yine çalışmanın araştırma sorusunu da besleyen din olgusu ve modernitenin önemli unsuru olan kadın aktörüne de modernite açısından yer verilecektir. Daha sonra postmoderniteden kısaca bahsedilerek çoğul modernlik kavramına geçilecektir. Çoğul modernlik kavramından bahsedilirken özellikle moderniteden ayrılan ve paralellik gösteren noktalar, modernite temelinden tartışılacaktır.

1.1. MODERNİTE ve MODERNLEŞME KAVRAMLARI

“Modern” çağ yeniden dirilen ve yayılma içine giren Avrupa’nın yeni bir çağ açtığı ve zamanla bütün dünyayı kucaklayacak yeni bir uygarlığın temelini attığı 15. yüzyıl sonlarında başlayan dönemi belirtmektedir (Lewis, 2007: 9). Modernite ile zamansal olarak döneme atıf yapılırken, modernizm ile bu dönemde meydana gelen felsefik ve sosyo-kültürel fikir ve durumlar ifade edilmek istenmiştir (Fırat ve Venkatesh, 1995: 240). Modernite, daha düzenli ve kurallı bir dünyaya ulaşmak için toplumun

yönetilmesine duyulan güçlü inanç olarak teorileştirilmiştir (Kaya, 2004: 40). Lash’a göre (2011: 153) bizim içinde yaşadığımız dönem ve “modern”, modernite olarak değil, modernizm bazında anlaşılmalıdır. Genellikle modernitenin 16. ve 17. yüzyıllarda başladığı kabul edilirken, modernizm sanatlarda 19. yüzyılın sonunda başlayan paradigma değişikliği olarak görülmektedir. Modernliğin ilk ortaya çıktığı dönemde geçmişi sil baştan yapmayı zorunlu kılan kapitalizm ruhu bugün tersine çeşitliğe en fazla kucak açabilecek olan, geçmişin anısıyla geleceğin tasarılarını, erkeğe ait olanla kadına ait olanı, gerçeklik ilkesiyle haz ilkesini, bir de yerel olanla dünyaya ait olanı bir araya getirebilecek toplumdur (Touraine, 2012: 12).

Kimileri Rönesans, Reform ve Amerika’nın keşfinin modernitenin başlangıç dönemi olduğunu düşünürken, kimileri modernitenin tarihini ulus devletlerin doğması, bankacılığın kurulması, kapitalist pazarın ortaya çıkması ve burjuvazinin oluşmasıyla başlatmaktadır. Bir kesimse teknik ve endüstri alanında bir devrimin gerçekleşmediği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi devriminin, modernitenin ortaya çıkmasında belirleyici bir unsur olduğunu belirtmektedir (Paz, 2011: 208). Tüm bu yaklaşımlara bakıldığında temel olarak “devrim” kavramı etrafında bir yapılanmadan söz etmek mümkündür. Türk Dil Kurumu’nun Büyük Türkçe Sözlüğü’nde “devrim” kelimesi *“1. Yerleşik toplumsal düzeni değiştirme ve yeniden biçimlendirme; yavaş bir gelişme olan evrime karşıt olarak, toplumsal yaşayışta ve siyasal durumda birdenbire gerçekleştirilen, köklü ve temelli bir değişme. 2. Dünya görüşünde, felsefede, bilimde, sanatta vb. birdenbire olan değişmeler, eskimiş olanı kaldırıp yerine yepyenisini koyma”* (<http://tdkterim.gov.tr/bts/>) olarak tanımlanmaktadır. Öyleyse modernitenin başlangıç döneminin temelinde “köklü”, “ani” ve “temelli” bir değişikliğin olduğunu söylemek mümkündür. Bu tanımlanan değişikliğin oluşması için ise öncelikle eleştirinin var olması gerekmektedir ki değişim ihtiyacı oluşsun. Bu bağlamda Paz’a (2011: 208) göre modernite, din, felsefe, ahlak, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle başlamıştır. Modernitenin ayırt edici niteliği, ortaya çıkışının özel işareti eleştiridir. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları – ilerleme, evrim, devrim, özgürlük, demokrasi – eleştiriden kaynaklanmıştır. Modernleştirici, kurtarıcı/özgürleştirici ve ulusal olmayan devrim yoktur (Touraine, 2012: 93). Modernitenin devrimi içerdiği,

devrimin de ulusal bir yanı olduğu düşünöldüğünde, modernitenin de ulusal öğeleri tartışılabilir diye düşünölmektedir. Bilimsel ve felsefi alanda meydana gelen devrim, her ne kadar düşünsel alanda gelişmeler sağlasa da bireylerin yaşamlarındaki etkisi daha çok kapitalist pazarın ortaya çıkması, bankacılık faaliyetleri ve ulus devletlerle kendisini hissettirmiştir. Bu sebeple de modernitenin gerçek anlamda temellerinin bu oluşumlar olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Makropoulos’a göre ise (2012: 11) bir toplum, artık gelenek veya belirli, önceden tahmin edilebilir bir gelecekle belirlenmiyorsa o toplum modernidir. Touraine’e göre (2012: 26) ise modern toplumdan söz edebilmek için bilimin teknolojik uygulamalarının olması yeterli değildir; özel yaşamla kamu yaşamının da birbirinden ayrılması gerekmektedir.

Jameson’ a göre modernizm, Birleşik Devletler’de 1940’ların sonundaki savaş sonrası hızlı ekonomik büyümeyle başlayan ve beraberinde kitle tüketimiyle uluslararası yolculukların yaygınlaşmasını, ekonomik ilişkilerde yeni bir dünya düzenini ve kitleler için bir tecrübeler dünyasını getiren dönemi anlatmaktadır. 1960’lar ise yeni sömürgecilik biçimlerinin, yeşil devrimin, bilgisayarlaşan enformasyon sistemlerinin ortaya çıkışı ve yerküresel bir siyaset sisteminin gelişmesini kapsayan bir geçiş dönemidir. Bundan ötürü postmodern dönem, geç kapitalizm içinde yeni bir toplumsal düzenin ortaya çıkışına göndermede bulunmaktadır (Stauth ve Turner, 2011: 463-464).

Modernliğin tarih sahnesine çıkmasında ekonomideki dönüşüm çok belirleyici bir rol oynamıştır. Ekonomi uygarlığın gelişiminde sürükleyici güç olarak merkezi konuma yükselmiştir. Bu dönüşüm emeğin sosyalleşmesini gerektirmiştir. Modernlik projesinin merkezi bir öğesi olan bireysel özerklik ilkesinin aksine temel gelişmeler kolektif emek tarafından başarılmıştır. Sonuç olarak iş – çalışma – artık saf anlamıyla ailenin devamı için değil fakat aynı zamanda toplumun yararı içindir. Diğer bir ifadeyle, *iş sosyalleşmiştir* (Kaya, 2006: 137).

Spohn (2003: 267), çeşitli yazarların modernleşme paradigması üzerine yaptıkları görüşleri birleştirerek, geleneksel toplumların modernleşmesini, ulus-devletin

kurulması, sosyal farklılaşma, bireyselleşme, kapitalist gelişme, politik demokratikleşme ve laiklik gibi temel süreçlerin birleşimiyle oluşturulduğunu ifade etmektedir. Ulus, modernliğin siyasal biçimidir, çünkü geleneklerin, göreneklerin ve ayrıcalıkların yerine bütünleşmiş, aklın ilkelerinden esinlenen yasa tarafından yeniden yapılanmış bir ulusal uzamı koymaktadır (Touraine, 2012: 175).

Foucault gelenek ve modernite ilişkisini ele almış ve bu iki kavramın karşıtlık içinde olmadığını belirtmiştir. Bunun yerine iki post-geleneksel dönemden söz etmektedir: Aydınlanmaya uzanan Klasik dönem ve Modern dönem. Klasik dönemde iktidar devlet-ötesi bir yapı gösterirken, modern dönemde egemenlik toplumun kendisini yansıtmaktadır. Diğer bir ifadeyle devlet artık üzerimizde değil aramızdadır. Klasik iktidar, deli, suçlu, fakir gibi grupların dışlanmaları yoluyla negatif olarak işlerken, modern iktidar bedenleri bireyleştiren, normalleştiren, toplumsalın yeniden üretime dönük çıkarları doğrultusunda yurttaşlığa dâhil edilmesi yoluyla pozitif olarak işlemektedir (Lash, 2011: 160, 163-164). Moderniteye yönelik totalist yaklaşım, farklı ilgilerin, iyi bir yaşam ve ortak faydaya ilişkin farklı anlayış ve fikirlerin meşruluğunu reddederken, toplumun politik eylemlerle yeniden yapılandırılması üzerine odaklanmıştır (Kaya, 2004: 40).

Moderniteye geçişi belirleyen dört devrim, bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Bunlardan her biri aşamalar içermektedir. Her bir alanda az ya da çok modern olunabilmekle birlikte diğer devrimleri içselleştirmeden, bir ya da birçok devrimi gerçekleştirmek mümkündür. Diğer yandan, bu dört devrim esnek bir tarzda birbirine bağlıdır. Her birey bunlardan farklı yoldan etkilenmektedir. İki alan birbirine bağlı olsa da, bir alanda modern, bir başka alanda geleneksel olunabilir. Örneğin bir bilim insanı, kendi özel alanında modern iken, kültürel bakımdan tümüyle geleneksel olabilir (Jeanniere, 2011: 113, 119). Deneysel olarak, modernitenin oluş sıklığı, bilginin (knowledge), sanatın, ekonominin ve politikanın üretilmesi gibi belirli kurumsal alanların zamana bağlı olarak geçirdikleri oryantasyona bakılarak değerlendirilebilmektedir. Diğer bir deyişle, Avrupa'daki modernliğin yükselmesi ile bağlantı kurulan çeşitli devrimlerden önce – endüstriyel devrim, kentsel devrim,

bilimsel devrim, politik devrim, eğitim devrimi – entelektüel devrimin tamamlanması gerekmektedir. Bu entelektüel devrim, modern projeyi ilk başta mümkün kılan temel bilgibilimsel (epistemic) dönüşüme zemin hazırlar. Bu alanların baskın zamansal kültürleri, belirli bir toplumda belirli bir zamanda farklılık gösterebilmektedir. Genellikle sosyal seçkin tabakanın gidişatı, bize bir toplumun modern veya modern-öncesi veya geleneksel olarak nitelendirebilecek özelliklerini sağlamaktadır (Therborn, 2003: 294; Schmidt, 2006: 79).

Yukarıdaki tartışmaların önemi, modernitenin geleneği veya kültürü reddeden yapısında meydana gelen değişimi göstermesidir. Dolayısıyla aslında modernitenin kendi içinde evrildiği de görülecektir. Bu durum modernitenin gerçekten sona mı erdiği sorusunu yeniden sormamıza yol açmaktadır. Bu genel bilgiler ışığında modernitenin Batı temelli bir tartışma noktası oluşturduğunu da söylemek mümkündür. Ulus-devlet, kapitalist pazar, bireyselleşme, sosyal farklılaşma gibi temel unsurlardan modernite tartışmasında sıkça bahsedilmektedir. Öyleyse kullanılan tema ve unsurlara değinmek ve nasıl bir temelden yükseldiğini ortaya koymak yerinde olacaktır.

1.1.1. Modernite ve “Modernite Projesi”

Modernite kavramı düşünsel temelden çıkmış ve düşüncenin modern yapıları “Aydınlanma” kavramı altında birleşmiştir. Aydınlanma kavramı, neden, deneysellik (empiricism), bilim, evrenselcilik, ilerleme, özgürlük ve laikliği kapsamaktadır. Bu görüşler sınıfı, Aydınlanma filozoflarını ve sosyal bilimcileri dünyanın kategorileştirilmesi ve sınıflandırılması eğilimini arttıran mükemmel bir düzen sistemine yönlendirmiştir (Herzbor ve Braude, 2009: 3). Böylece modernite projesi Aydınlanma projesi olarak yer edinmiştir. Modernitenin anlatılarına yönelik karşılaştırma Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1. Modernitenin Büyük Anlatıları: Temel Geçmiş-Gelecek Karşılaştırması

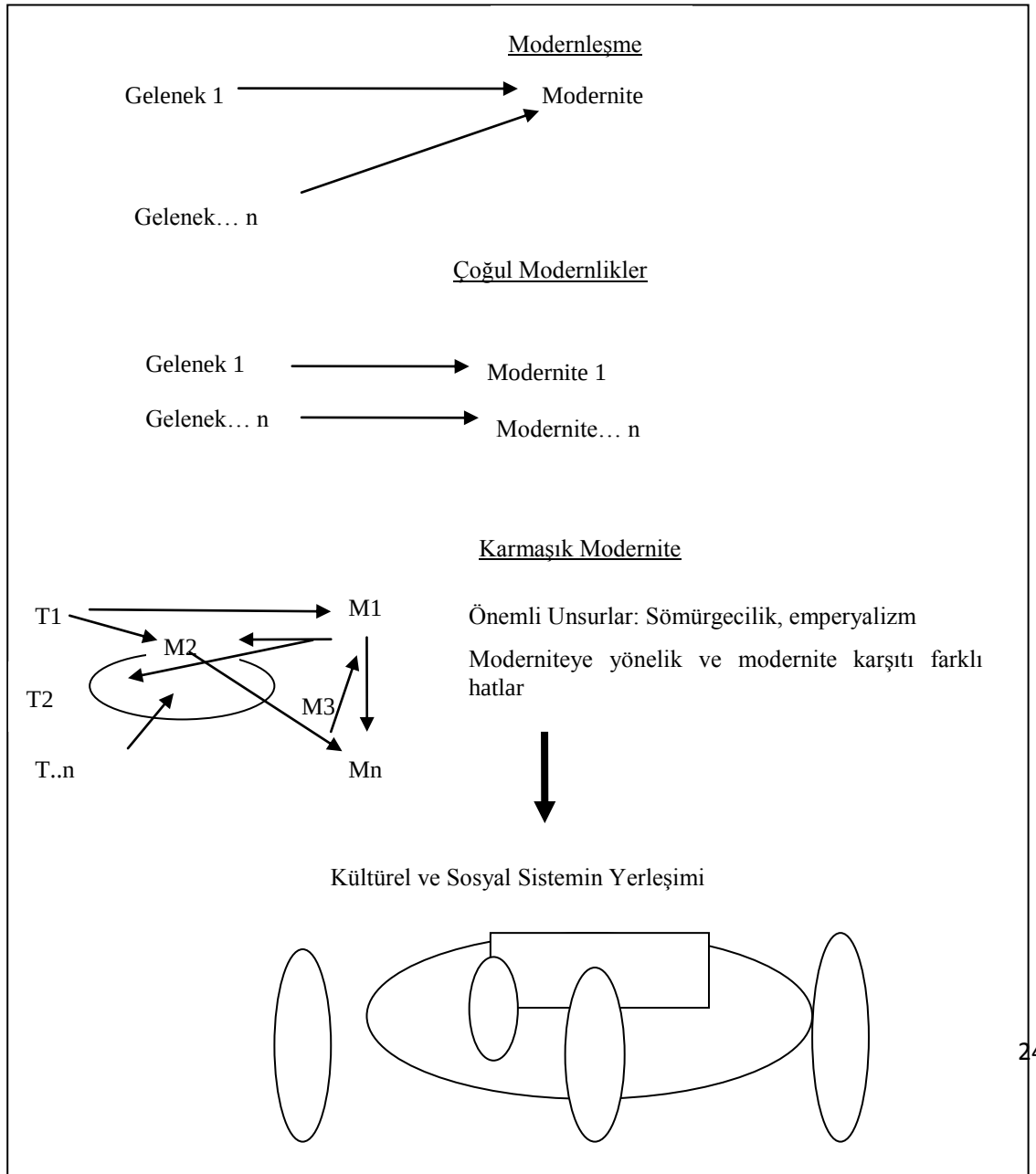
Geçmişin Özellikleri	Geleceğin Özellikleri
Heteronomi, baskı	Özgürleşme, serbest kalma
Yoksulluk, cahillik, durgunluk	İlerleme, gelişme, büyüme
Önşartlarında farklılık	Zafer, başarılı bir şekilde hayatta kalma
Eski, demode, katılaşmış	Diri, hayat dolu, yaratıcı, yeni bir topluluk

Kaynak: Therborn, 2003: 298

Avrupa Aydınlanması özgürleşme, olgunlaşma ve aynı zamanda ilerlemeyi içermektedir. Sosyal hareketler bu projede önemli yer tutmaktadır. Ulusal serbestleşme (liberation) için gerçekleştirilen hareketler, işçi sınıfının özgürleşmesi, kadınların özgürleşmesi ve gaylerin özgürleşmesi için gerçekleştirilen hareketler bu hareketlerden bazılarıdır. Bu oluşumlar bilgi (knowledge), ekonomik faaliyetler, politikalar ve bireysel hayat mücadelelerinin kavramsal olarak birikimlerine yol göstermiştir. Ondokuzuncu yüzyılın son dönem Avrupa'sında ve Amerika'sında ise daha çok kültürel ideoloji, sanatsal eylemler ve moda, modernitenin dünya görüşünü ifade etmektedir (Therborn, 2003: 297-298). Politik terimlerle söylendiğinde modernizm/modernite/avantgardizm şeklindeki üçlü dogmanın erozyonu, kendisini kültürel alanda olduğu kadar sosyopolitik alanda da ortaya koyan “ötekilik” sorunsalının ortaya çıkışıyla bağlamsal olarak ilişkilendirilebilir (Huyssen, 2011: 259). Ulus-devlet modeline göre biçimlenmiş olan modern politik sistemlerin yaşadıkları meşruluk kaybı, “öteki” kültürlerin kendi terimleri çerçevesinde kavranmasını bir gereklilik haline getirmeye başlamıştır (Rust, 1993'ten aktaran Küçük, 2011b: 72).

Therborn (2003: 303), moderniteye yönelik modernleşme, karmaşık modernite ve çoğul modernite kavramlarına yer vermiştir (Şekil 1). Buna göre çoğul modernlik kavramında herhangi bir gelenek sadece kendi modernitesine dönüşmekte veya kendi modernitesini etkilemektedir. Bu yaklaşımın eksik olduğu düşünülmektedir çünkü günümüzde pek çok etkileşim aynı anda olabilmektedir. Zaten çoğul modernlikler görüşü, modernitenin yeniden yorumlanmasına işaret etmektedir (Kaya, 2004: 50). Dolayısıyla aynı toplumda bir gelenek sadece kendi özelinde kendi modernitesini oluşturabilirken, farklı bir gelenek hem farklı bir toplumun modernitesini etkileyebilir hem de farklı bir moderniteden etkilenerek kendi modernitesini oluşturabilir. Her iki durumda da

modernite çoğul yapısını korumakta ve bu yapıyı desteklemektedir. Modernite yanlısı ve karşıtı söylemler, çoğul modernlik kavramının da bir parçasıdır. Örneğin Türkiye’de son dönemde özellikle kadın odağında gerçekleşen İslam’a yönelik tartışmalar, aslında modernitenin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kadınlara yönelik uygulamalarda İslam dinine mensup Arabistan, İran gibi ülkelerde görülen farklılıklar, bize bu bağlamda farklı modernliklerin olduğunu göstermektedir. Burada dikkat çeken nokta, İslamizm’in moderniteye karşı gelirken, modernite içinde politik bir proje haline gelmesidir. İslam dini içinde kadınların politik bir aktör olarak yerleri yokken, günümüzde önemli ölçüde politik aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle modernite, karşıtını modernleştirmiştir (Kaya, 2000:205).



Şekil 1. Moderniteye Yönelik Üç Kavram

Kaynak: Therborn, 2003: 303

Böylece Şekil 1’de karmaşık modernite olarak gösterilen yapının, aslında çoğul modernlik kavramının çoğul ve dinamik (yeniden yorumlama bağlamında) yapısına işaret ettiği düşünülmektedir. Kültürel ve sosyal sistem olarak işaret edilen yapı da genel çerçeveyi ortaya koymaktadır. *Özetle üzerinde durulan şudur: İlla yapıların modern olması gerekmemektedir, yapılar arasındaki etkileşimin de modernliğin, modernitenin kapsamına girdiği düşünülmektedir.*

İslam, modern karşıtı olarak algılanmakta, kadın da İslam içinde politik bir aktör olarak yer bulamamaktadır. Günümüzdeki eylemlerle, karşıt söylemler oluşarak ikilikler ve çelişkiler yaratılmakta, böylece aktörler ve olgular arasındaki değişim ve etkileşim modern yapıyı oluşturmaktadır. Touraine’e (2012: 322) göre modernlik fikrini yeniden keşfetmek, öncelikle yeni bir toplumun ve yeni tarihsel edimcilerin varlığını kabul etmektir. Bu keşfin, mevcut edimcilerde olan değişimi de içerdiği düşünülmektedir. İslam’da kadın olgusu tarihsel süreçte var olan pasif bir edimciyken, elde etmeye çalıştığı aktif rolle yeni bir yapı kazanması ve modernleşme içinde yerini alması buna işaret etmektedir. Dolayısıyla görünmeyenlerin görünür olmaya başladığı/çalıştığı sosyal bir eğilimin varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Gerçekleşen sosyal hareketlerin temel ortak noktası da budur. Ancak bağlamsal olarak karşılaştırıldığında her toplumun kendi zayıf noktası temelinde bu oluşumlar gerçekleşmektedir. Türkiye için bu artan İslami siyasileşme olurken 1970’lerde ve 1980’lerde hem Avrupa’da hem de Birleşik Devletler’de yüksek ve aşağı kültürün birbirlerinden kategorik olarak ayrı tutulması gerektiği yolundaki modernist inancı zayıflatan sosyal olay, azınlık kültürlerin kendi haklarını kanıtlamaları ve kamu bilincinde ortaya çıkmaları şeklinde kendini göstermiştir (Huyssen, 2011: 248). Yüksek ve aşağı kültürün birbirlerinden kategorik olarak ayrı tutulması gerektiği yolundaki yaklaşımın modernist inancı zayıflattığı görüşü ise yetersiz görünmektedir. Değişim, ilerleme eğer modernitenin temel dayanaklarını oluşturuyorsa, modernite olgusunun da değişime konu oluşturabilmesi gerekmekte ve “zayıflamaktan” ziyade “dönüşmek, değişmek” kavramlarından bahsetmek düşünülebilir.

Modernleşme projesi Batılı olmayan bir bağlamda ise çok değişik bir şekle bürünmektedir. Çünkü kültürel kuralları, yaşam biçimlerini ve cinsel kimlikleri “Batılılaştırmak” amacıyla olan siyasi bir isteğe dayatır. Modernleşmenin yapısal ve evrensel niteliklerine ilişkin son zamanlarda ortaya çıkan vurgudan önce 19. ve 20. yüzyıl reformcuları arasında yaygın bir şekilde kullanılan Batılılaşma ve Avrupalılaşma terimleri Batı’dan fikirleri, tavırları, kurumları ödünç alma konusundaki gönüllülüğü ifade etmektedir (Göle, 2010: 26). Böylece modernite kültürel, sosyal, politik unsurlar etrafında şekillenen ve gelişen bağlamsal bir yapılanma gösterdiği söylenebilir. Bu sebeple modernitenin hangi unsurlar etrafında şekillendiğinin ayrıntılı ortaya koyulması, uygulamadaki moderniteyi somut olarak daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

1.1.2 Modernitenin Temaları, Unsurları

Modernitenin Batı üzerinden tartışılması ve moderniteye genel olarak Batı’nın referans olarak gösterilmesi, bir “Batı” sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Diğer bir deyişle, Batı’yı Batı olarak almamıza neden olan unsurları ortaya koymamız, modernite için de temel teşkil edecek unsurları görmemize yardımcı olacaktır. Peki, Batı medeniyetini Batı olarak adlandırmamızı sağlayan özellikler nelerdir? Huntington (1996: 30-33) tüm bu özelliklerin Batı toplumunda her yerde ve her zaman bulunacağı ve diğer medeniyetlerde bu özelliklerin bulunmayacağı anlamına gelmediğini belirterek aynı makalesinde bu soruya cevap olarak şu başlıklar üzerinde durmuştur:

1. **Klasik miras:** Üçüncü nesil medeniyet olarak Batı, kendinden önceki Klasik medeniyetler olarak kabul edilen medeniyetlerden miras almıştır. Bu medeniyetler çok olmakla birlikte Yunan felsefesi ve rasyonalitesi, Roma hukuku, Latin ve Hristiyanlık.
2. **Batı Hristiyanlığı:** Batı Hristiyanlığı önce Katolik sonra Protestanlık, Batı medeniyetinin en önemli tarihsel özellikleridir.
3. **Avrupa dilleri:** Dil, dinden sonra bir kültürdeki insanları diğer kültürden ayıran ikinci unsurdur. Batı’yı diğer medeniyetlerden ayıran bir diğer unsur da dillerin çeşitliliğidir. Japonca, Hintçe, Kuzey Çin Lehçesi (Mandarin), Rusça ve hatta

Arapça, diğer medeniyetlerin temel dilleri olarak bakılmaktadır. Batı Latin miraslı olmakla birlikte, Batı'da pek çok devlet gelişmiştir ve onların geliştirdiği ulusal diller Roma-Germen geniş kategorisi içinde toplanmaktadır. 16. yüzyılda bu diller belirgin formlarını almış, Latince uluslararası dil olarak Fransızcaya yön vermiş ve 20. yüzyılda bu İngilizceyle yer değiştirmiştir.

4. ***Ruhsal ve dünyevi otoritenin ayrımı:*** Batı tarihinde kiliseler devletten ayrılmıştır. Ruhsal otorite ve dünyevi otorite ayrımı Batı kültürünün egemen ikiliğini (dualism) oluşturmaktadır.
5. ***Hukukun üstünlüğü:*** Medeni var oluşa yönelik hukukun merkeziyetçiliği kavramı Romalılardan alınmıştır. Hukukun üstünlüğü geleneği kurumsallaşma ve insan haklarının korunmasında temel teşkil etmektedir.
6. ***Sosyal çoğulluk ve sivil toplum:*** Batı toplumu tarihsel olarak çeşitli bir yapıdadır. Altıncı ve yedinci yüzyılın başlarında bu çeşitlilik manastır düzeninde ve dernek yapısındadır. Daha sonra Avrupa'nın birçok bölgesine genişleyerek diğer çeşitli kurum ve toplumları içine aldı. Kurumsal çeşitlilik, sınıf çeşitliliğiyle yer değiştirir. Çoğu Batı Avrupa toplumunda güçlü ve otonom aristokrasi, önemli sayıda köylü sınıfı ve küçük fakat belirgin bir tüccar ve ticaret insanı bulunmaktadır. Bu Avrupa çoğulluğu, fakir sivil toplum, aristokrasinin zayıflığı ve o dönemde Osmanlı toprakları, Rusya, Çin ve diğer batı dışı toplumlarda var olan merkezi bürokratik imparatorluklarla karşıtlık oluşturmaktadır.
7. ***Temsilci kurumlar:*** Sosyal çoğulların varlığı, erken dönemde aristokrasi, ruhban sınıfı, tüccarlar ve diğer grupların çıkarlarını temsil eden parlamento ve diğer kurumların kurulmasını sağlamıştır. Bu kurumlar temsil yapılarını oluşturarak, modernleşmede gelişerek modern demokrasinin kurumlarını oluşturmuştur.
8. ***Bireysellik:*** Bahsedilen bu özellikler bireysel haklar ve özgürlükler geleneği ışığında, bireyselliğin ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur. Bireysellik, 14.

veya 15. yüzyılda gelişmiştir. Bireysellik Batı'yı 20. Yüzyılda da ayıran belirgin bir özellik niteliğindedir.

Bu özellikler Batı'yı, 'Batı' olarak almamızı sağlayan ve döneminde Batı için farklılık yaratan unsurları oluşturmaktadır. Daha genel başlıklarda toplamak gerekirse Batı modernitesi, *“kapitalist” ekonomi, “liberal” demokrasi* ve *“özerk/otonom” bireyselliği*, açıkça ifade edilmiş, evrensel ve yakından bağlantılı gerçekler olarak uygulamaya koymayı hedeflemiştir (Kaya, 2004: 52). Zaman içerisinde bu unsurlar farklı göstergelerle kendini göstermiştir. Sanayileşme, şehirleşme, artan okuma yazma oranı, eğitim, varlık ve sosyal mobilité ve daha karmaşık ve çeşitli mesleki yapıları bu bağlamda ön plana çıkmıştır (Huntington, 1996: 29). Modernleşme için gerekli koşullardan diğeri de *piyasa ekonomisidir*. Ama piyasanın yerleşmesi, her ne kadar her şeye olanak verse de, hiçbir şeyi düzene sokmaz, çözümlemez. Gerekli olmakla birlikte modernleşme için yeterli bir koşul değildir (Touraine, 2012: 260). Piyasa ekonomisi tüketim boyutunu da gündeme getirmektedir. Piyasa ekonomisinin pek çok şeye olanak vermesi çeşitlilik kapsamında düşünülebilir. Düzene sokmak ise daha yapısal ve istikrarlı bir yapıyı düşündürmektedir ki değişen piyasa koşullarında bunun sağlanması zorlaşmaktadır. Pazarın (yeniden) canlanması (Lee, 2005: 62), bu noktada modernitenin kendi içindeki dönüşümünü ifade ederek değişime dikkat çekmektedir.

Rasyonel düzen, kavramsal özne, bilimin yükselişi ve bilimsel teknolojilerin kullanılmasıyla materyal ilerlemeye odaklanma, sanat ve mimaride realizm ve temsil, sanayi kapitalizminin ortaya çıkması ve kontrol edilen ve kamusal olan üretim alanının, yerel ve özel tüketim alanından ayrılması gibi özellikler de modernizmi temsil etmektedir (Fırat ve Venkatesh, 1995: 240). Katz ve Briger'a göre (1988: 374), modern toplumlar yüksek örgün eğitim oranları, düşük doğum oranları, yüksek kadın istihdam oranları ve evlilik içi güç dengesinde eşitliğe sahip olan toplumlar olarak tanımlanmaktadır. Bu özelliklere dayanarak kendi çalışmalarından bu özelliklerden birkaçını bir arada bulunduran bireyleri geleneksellik - modernlik ekseninde modern sona daha yakın olduğu yönünde tanımlamışlardır. Yazarlar ayrıca toplumun göç alan toplum olması durumunda, modern toplumdaki göç eden bireylerin, geleneksel

toplumlardan göç eden bireylere göre modern tutumlarını daha fazla koruyacaklarını farz etmektedir.

Batı modernitesi siyasal ve toplumsal alanlarda betimlediğinde, Reformasyon ve Rönesans'ı izleyen dönemde toplumsal dünyada sekülerizm ve aklın evrenselciliğinin ön planda olduğu ve hayatın çeşitli parçalara bölündüğü görülmektedir. Öyleyse moderniteyi bir bakıma rasyonelleşme ve modernleşme süreci olarak görmek mümkündür (Küçük, 2011a: 34-35). Daha özel anlamda modernist paradigmaların ortak varsayımları, bilimsel akılcılığın etkinliğine inanç, belli bir ilerleme kavramı, liberal özerk birey kavramına dayalı bir özgürlük görüşü, kısacası Aydınlanma düşüncesinin ortak mirasıdır (Kandiyoti, 2005: 16). Akılcı düşüncenin gereklerini kabullenme, insanlığı batıl inançlar ve cehaletten kurtarmış, ama bireyi kurtaramamıştır; geleneğin egemenliğinin yerine aklın egemenliğini, geleneksel otoritenin yerine meşru akılcı otoriteyi koymuştur (Touraine, 2012: 323). Aslında bir değişimden her şekilde bahsetmek mümkün olmaktadır. Bu sebeple sonucun modernitesine ek olarak sürecin de modernite yönünden gelişimini ele almak daha anlamlı olacaktır.

İnsanların, fikirlerin, malların ve sermayelerin serbest dolaşımı, arz ve taleplerin çoğalması, özgür girişim ve pazarın genişlemesi modernliğin en somut tanımıdır (Touraine, 2012: 329). Bu unsurlar dikkatimizi günümüzün önemli tartışma noktalarından biri olan küreselleşmeye çekmektedir. Günümüz dünyasının tecrübe ettiği küreselleşmenin iki temel anlamı vardır: sonluluk (finitude) ve bağlanabilirlik (connectivity). Evrensellik ise tersine, sınırsız genişlemeyi ifade etmektedir. Tarihsel oluşum biçimleri dolayısıyla modernite, evrensel bir olgudan ziyade küresel bir olgu olarak görülmektedir (Therborn, 2003: 295). Böylece modernitenin belirli bağlamlar ekseninde farklılık göstereceği de düşünülebilir.

Modernite günümüzde hayatımızın içinde eskisinden daha fazla yer almaktadır. Bu da artık modernitenin bir aydınlanma projesi olarak tanımlanmasını ortadan kaldırmaktadır. Özellikle bireylerin sahip olduğu yeni imkân ve seçenekler “sosyal modernite” kavramını gündeme getirmektedir. Sosyal modernite toplumu içine alan modernleşmiş konuların ortaya çıkmasıdır (Kaya, 2004: 47).

Tüm bu bilgiler ışığında modernite kavramının içerik, kapsam gibi alanlarda değiştiğini söylemek mümkündür. Özellikle Aydınlanma Çağı'ndaki katılık, yerini daha esnek bir yapıya bırakmış ve en önemlisi sosyal yapıları ön plana taşımıştır. Dolayısıyla modernite de kendi içinde evrilmiş ve yeni anlamlar, yapılanmalar yüklenmiştir. Öyleyse günümüzde modernite kavramının yaşayıp yaşamadığı ve yaşıyorsa nasıl var olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bunun için de burada bahsedilen unsurların ne kadarının ne şekilde var olduğunu irdelemek bazı cevapları sunacaktır. Modernitenin daha önce ifade edildiği üzere değişmez bir yapıya sahip olduğu anlayışı, modernitedeki değişimlerin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Oysa temel mekanizma yönünden aynı kalmakla birlikte moderniteye konu olan kavramların değişmesi ve gelişmesinin düşünülmesinin moderniteye farklı bir bakış açısı kazandıracağına inanılmaktadır.

Moderniteye yönelik yapılan eleştirilerin temeli modernleşme ile Batılılaşmanın eş yönde kullanılmış olmasıdır. Medeniyet üzerine çalışan çoğu akademisyen, Batı medeniyetinin 8. ve 9. yüzyılda ortaya çıktığı ve takip eden yüzyıllarda da kendi belirgin özelliklerini geliştirdiği yönünde hemfikirdir ve 18. yüzyıla kadar da modernleşmeye başlamamıştır. Dolayısıyla Batı, modern olmasından çok daha önce Batı'dır (Huntington, 1996: 30). Dolayısıyla Batı, kendi gelişim süreci ve unsurlarıyla özgün bir modernite örneği sunmaktadır. Mevcut gelişmeler, yakınsama varsayımını Batı'nın içinde dahi doğrulayamamaktadır. Sadece belirli kurumsal alanlar kısmen bağımsız boyutlar ortaya koymakta fakat modernleşen toplumlarda bunların bir araya gelişi büyük ölçüde farklılık göstermekte ve kendi gelişim süreçlerinin farklı dönemlerine denk gelmektedir (Eisenstadt ve Schluchter, 1998: 4).

Modernitenin hatası, tüm anlatıları kapsayacak büyük anlatıyı aramasıdır. Bu birlik artık yerel eylemlerin parçalanmış olduğu ve özne veya yazarın bütünselliğine şüpheyile yaklaşıldığı postmodernitede mümkün değildir (Steuerman, 1989: 59). Büyük anlatıların yıkılması, kültürel çevrenin parçalara ayrılmasına neden olan karşı bir hareketi yaratmıştır. Kültür, bütünleşmiş özelliğini kaybetmekte ve birbirine rakip olabilecek nitelikteki unsurları bir sentez yaratmaksızın yan yana getiren, parçalanmış çeşitli alanlara dönüşmektedir. Artan küreselleşme bu süreci güçlendirmekte, bir kişinin

kendi geleneğinin parçaları diğer geleneklerden gelen parçalarla gelişigüzel bir şekilde yan yana yer alabilmektedir (Boeve, 1999: 29). Ancak burada yine modernitenin okunuşu sorusu gündeme gelmektedir. Modernitenin bütünselin içindeki varoluşundan ziyade, parçalarda yeniden kazandığı şekil ve yorumlama yine modernite konusu içinde tartışılabilir. Öte yandan, modernitenin postmodernite ile olan ilişkisi, tüketim alanlarındaki yansıması da tartışılması gereken önemli noktaları oluşturmaktadır

1.2. TÜKETİM VE MODERNİTE-MODERNLEŞME

Tüketim yalnızca satın alma süreciyle kısıtlı olmayıp bir eşyanın arzulanmasını, onun için dolaşmayı, vitrinlere bakmayı, ürünlerin sergilenmesini ve elde edildikten sonra bakımını ve onarımını da içeren çok geniş kapsamlı ve karmaşık bir etkinliktir (Ayata, 2005: 47). Karmaşık yapısı, somut yapısından ziyade yüklenen soyut anlamlarına, deneyimsel, sosyal ve kültürel boyutuna bağlı olarak şekillenmektedir. Bireylerin bir eşyayı ve onun taşıdığı anlamı kullanım şekli, tüketim alışkanlıklarının toplumsal dinamiklerinin araştırılmasında ve tüketici kimliklerinin ve toplumsal ilişkilerin incelenmesinde önemli bir yere sahiptir (Şimşek Çağlar, 2005: 294).

Modernitenin tüketim bağlamında hayatımıza yer edinen ve yansıtılan alanı tüketim kültürüdür. Her kültürün oluşumunda öncüler olduğu gibi, tüketim kültürünün de bir öncü sınıfı vardır. Veblen yaptığı çalışmada modern tüketimin öncü sınıfı olarak üretmeden tüketen, gösterişe düşkün “Aylak Sınıfı”nı göstermektedir (Orçan, 2008: 27). Veblen bu çalışmasında, Amerikan İç Savaşı’nda (1861-1865), güneyde yerleşmiş eski toprak ve köle sahipleri sınıfını yenen Kuzey Doğu Amerikalı endüstri ve ticaret burjuvazisi için tüketimin oynadığı rolü incelemiştir (Bocock ve Thompson, 1992: 128). Veblen bu teoride birinin değerini, pahalı tüketim mallarının teşhir edilmesini kapsayan gösterişçi tüketim yolu veya boş zaman faaliyetlerinin gösterilmesi yoluyla bildirilmesinin olasılıkları arasındaki ayrımı belirtmiştir. Varlıklı insanlar boş zamanı olan, acelesi olmayan insanlar olarak tanımlanırken, bu bireyler endüstriyel uğraşlardan muaf olmakla birlikte, boş zaman pek çok alanda görülmektedir. Örneğin kraliyet ailesi, varlıklı hallerini aylıklılıkla göstermektedir (Frijters ve Leigh, 2008). Varlıklılardan yoksullara kadar herkes “*ikincil fayda*” olgusuna ulaşmak için çabalamaktadır. İkincil

fayda, bireylerin ödeyebilme güçlerini sosyal olarak kanıtlamak istemeleridir. *Gösteriş tüketimi* olarak adlandırılan kavram da bu ikincil fayda tarafından motive edilerek ürün ve hizmetlerin tüketilmesidir. Daha az varlıklı sınıflar da bu sebeple varlıklı sınıfların tüketim kalıplarına özenmektedir (Basmann, Molina ve Slottje, 1988). Veblen'in çalışmalarının altında yatan anlamın genelde anlaşıldığından daha farklı olduğunu savunan ve bu çalışmaya eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşan Campbell (1995) ise Veblen'e göre gösteriş tüketiminin, insanın kendini koruma güdüsünün ardından insan doğasının en temel ve yaygın özelliği olan ve en güçlü, en tetikte ve en ısrarcı ekonomik motivasyonu olan "özenme" motivasyonundan kaynaklanan tüketim olduğuna değinmiştir. Campbell'in özellikle eleştirel yaklaşmasının sebebi, Veblen'in bu teorisinin daha önce test edilmemiş olmasına ve sadece parasal özelliğe dayanarak kişisel özelliklerin göz önüne alınmamasına dayanmaktadır. Campbell'in aynı çalışmasında bu görüşe alternatif olarak ortaya koyduğu ve özenme kavramının yer almadığı diğer bilinçli motivasyonlar yer almaktadır. Bu motivasyonlardan özellikle ***itibarın korunması*** veya ***arttırılması*** önem kazanmaktadır. Varlıklı olmak onur duygusunu yaratır ve kişilerin kendilerine olan saygıları başkalarından gördükleri saygıyla oluşur. Bu sebeple varlık göstergesi olan tüketim önemlidir.

Pazar yapısı modern tüketim kültürü içinde değerlendirilmesi gereken ve sosyal, kültürel anlamları da yansıtan bir yapı olmaktadır. Sanayi devrimi boyunca hep daha çok şey bulunmuş, yaratılmış, üretilmiş ve geniş çapta dağıtılmıştır. Bu geniş ürün çeşitliliği, bunların tüketildiği ortamlarda da paralel bir farklılaşmaya yol açmıştır. Dolayısıyla modernite hayli farklılaşmış ve birbirinden katı sınırlarla ayrılmış tüketim araçlarıyla karakterize edilmiştir: kasap dükkânı et, fırıncı ekmek, manav sebze ve meyve satmıştır. Günümüzde farklılaşma yeteneksizliği ile birlikte şeyler ve yerler birbirlerinin içine girip yok olduğu görüşü yaygınlaşmıştır. Bu da tek tek kasap, fırın ve manav gibi dükkânların hep birlikte yok olup süpermarkete dönüşmesi, süpermarketin de süpermerkezin içine girmesiyle anlatılmıştır (Ritzer, 2000: 168-169). Böylece alışveriş daha verimli hale gelerek çok sayıda insanı kendine çekmekte ve perakendeciler için maliyet açısından elverişli yapılar meydana getirmektedir. Tüketiciler için de verimlidir çünkü tek bir yerde birçok mağazayı ziyaret etmektedirler

(Ritzer, 1998: 93). Daha çok postmoderniteye atıf yapan bu yaklaşım aslında en temel düzeyde modernite-postmodernite tartışmasına yaklaşmaktadır. Ancak farklı bir bakış açısıyla yaklaşıldığında durum değişmektedir: Süpermarketler elbette pek çok farkı yapıyı bünyesinde toplamaktadır. Bylece daha rasyonel bir oluşum görülmektedir. Ancak süpermarketlerde bile, bu birimler de rasyonel bir şekilde görünmez sınırlarını sürdürmektedir. Örneğin genel olarak tüm süpermarketlerde et bölümü bir alanı oluştururken, bu alanda beyaz et, kırmızı et, balık gibi et kategorileri kendi içinde uzmanlaşmaktadır. Bu durum kozmetik, kıyafet, sebze-meyve, baklagil gibi pek çok kategori için de söz konusudur. Dolayısıyla iç içe geçmiş yapılar bile modern ilkeler doğrultusunda yapılanmaktadır çünkü pazar ortamı şekil değiştirse de temel mekanizması olan fayda sağlama, rasyonel karar alma gibi modern ilkelerle hareket etmektedir. Tüketicilerin ürünlere sembolik anlamlar yüklemesi, küreselleşme ile sınırların ortadan kalkması (?) - ki modernite küresel bir olgudur (Therborn, 2003) - bu mekanizmayı değiştirmez. Sadece şeklini değiştirir. Değişimin temel olduğu modernite için de bundan daha doğal bir şey yoktur. Modernitenin küresel yapısının sonlu doğası (Therborn, 2003) da bu bakımdan önemlidir çünkü pazar ne kadar genişlese de, pratiklerin ne kadar iç içe geçtiği düşünülse de, bağlamın özelliklerinin izin verdiği ölçüde değişim ve pratikler kabul edilir. Birimler bütün olarak postmodern olarak algılanabilir; ancak süreç hala modern bir yapı göstermektedir. Dolayısıyla sınırlar hala mevcuttur; sadece yapısı değişmiştir. Öte yandan maksimum fayda kavramı da bu değişimden nasibini almış, psikolojik, sosyal, sembolik faydalar da ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla zaman yönetimi de verimlilik etrafında şekillenerek, moderniteye hizmet etmektedir.

İletişim teknolojileri modern araçlar olarak pazar yapısını ve tüketimi şekillendiren günümüzün etkin araçları olarak karşımıza çıkmaktadır. Martin'e göre (2009: 61), iletişim teknolojileri yaşamın yeniden üretildiği araçlar olarak düşünüldüğünde, bilim ve teknolojinin mantıksal yorumu sadece araçsal rasyonellik olamaz fakat daha çok bilgisayar toplumlarındaki sosyal etkileşimin aracı niteliğini taşıyan üretici gücü temsil eder. Bu bakımdan Martin'e göre, bu bilimi, teknoloji ve kültür arasındaki etkileşimi insan-sonrası (posthuman) durum olarak nitelendirmek daha iyi bir ifade olacaktır. Bu

yaklaşım araştırmacıya göre insan unsurunu geri plana iten bir bakış açısı olarak değerlendirilmektedir. İletişim teknolojilerinin geldiği nokta günümüzde insan-sonrası olmaktan öte insanla iç içe bir yapılanma göstermektedir. Bu bakış açısı, iletişim formatının aldığı yeni şeklin göz ardı edilmesi veya eski yapıya göre değerlendirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Diğer bir deyişle, iletişim teknolojileri gerçeklik olarak görülmemektedir ve bu sebeple de insan unsurunun değerini düşürdüğü anlaşılmaktadır. Oysa yeni iletişim biçimi, günümüzün gerçekliği olarak düşünülürse, iletişim teknolojilerinin - beğensek de beğenmesek de - sosyalleşmenin, tüketimin, sembolik anlamların, kültürel, ekonomik ve sosyal unsurların, kısaca tüm gerçekliğin yeniden yapılandığı ve hala sınırlarla çalışan bir alanı temsil ettiği görülecektir.

İletişim teknolojileri kesinlikle yaşamın yeniden üretildiği alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sadece iletişim teknolojileri değil, kullanılan pek çok teknolojiye de bu anlamlandırma sürecini deneyimlemek mümkündür. Bu etkileşimin postmodern durum olarak ifade edilmesi farklı bir yönden de değerlendirmeye açıktır. Teknoloji modern çağın bir ürünü niteliğindedir. Teknolojinin sunduğu yeni iletişim alanları, ayrıca günümüzün –ve yine modern çağın bir ürünü olan – yeni pazaryerlerini ortaya çıkarmaktadır. İnsanlar bu yeni iletişim alanlarını bir tüketim alanı (bilgi, deneyim, duygu, düşünce, nesne, vs.) haline dönüştürmekte ve dolayısıyla da etkileşimi farklı bir platforma taşımaktadır. Sınırların ortadan kalkmasını postmodern olarak nitelemek farklı bir bakış açısının göz ardı edilmesine neden olmaktadır. Etkileşimde sınırlar kalmıştır, evet, ancak bireylerin paylaştığı bilgi (doğruluğu, geçerliliği, vs.) hala bireysel sınırlar temelinde şekillenmektedir. Sanal kimlikler, bireylerin öz kimliklerini saklayan ve gerçek benlikle sınır oluşturan bir örnektir. Diğer bir ifadeyle, modernitenin temel işlevlerinden değişim (exchange) hala varlığını korurken, sadece yapısal olarak değişim göstermektedir. Öyleyse ifade edilen bu insan-sonrası (posthuman) kavramının, modernite içinde de tartışılması mümkündür.

Lyotard tekno-bilime karşı sanatın koruyucu gücüne inanmaktadır. Ancak bilinçaltının estetiğinin tekno-bilimsel sistemin hegemonyasının üstesinden gelip gelmeyeceğine

kuşkuyla yaklaşmaktadır. Ona göre kültür endüstrisi sanatın fonksiyonunu eğlenceye indirgeyecek ve insanları, dünyayı stereotiplerden oluşan sabit bir sistemden algılamaya yönlendirecektir. Bu durumda da insanlar artık hikâyelerin (narratives) aktarılmasıyla veya söz edimleriyle sosyalleşmeyecek fakat daha ziyade pazarda dağıtılan malların tüketimi yoluyla tekno-bilimsel sistemlere kültürleşeceklerdir (Martin, 2009: 69). Bunun olumsuzlanarak veya eleştiri merkezine alınarak ifade edilmesi tam karşıt görüşün de oluşmasını sağlayabilir. Lyotard'ın eleştirdiği ve ifade ettiği durum, günümüz koşullarında fazlasıyla yaşanmaktadır. İnsanlar hala hikâyelerini aktarmakta veya sosyalleşmede söz edimlerini kullanmaktadır. Tekno-bilimsel sistemler sadece bunları kullandığı alanı yeniden yorumlamıştır. Gerek kullanım amaçlı teknolojiler, gerekse iletişim teknolojileri modernliğin unsurlarından rasyonellik ve etkinliğe hizmet etmektedir. Hatta çeşitliliği, özgür ifadeyi sağlayarak sanatta bile dönüşümler sağlamıştır. Tekno-bilimsel temelde kurulan sanal müzeler, sergiler buna örnek olarak gösterilebilir.

Harcamanın ve alışverişin akışkanlığı modern katı (solid) yapıların – ki kredi faaliyetleri, mal veya nakit, tüketim istek ve ihtiyaçlarını geliştiren temel katı modernite varlıklarıdır – varlığı olmadan gerçekleşemez. Gelişme, hayatın kalitesini ve etkinliğini geliştirmek için modern yapıların yaratılmasına ve sürdürülmesine ihtiyaç duyar. Modernleşen hiçbir hükümet, yeni ihtiyaç ve isteklere yönelik algı oluşturan bu yapıların - Yeni yollar yapıldığında yeni arabalara yönelik ihtiyacın oluşması gibi - inşasını geciktirmek istememektedir. (Lee, 2005: 72).

Bugünlerde apayrı, uzlaşmaz, çatışmacı hayat alanları birbiriyle yarışmaktadır ve bu durumu modern deneyimin çoğul karakteristikleri bünyesinde barındırması gerçeği ile anlayabiliriz. Farklı hayat alanlarının yarışı modernlikten bir kopuşu simgelememektedir; çünkü bu hayat alanlarının hepsi modernliğin temel karakteristiklerine güçlü bir biçimde bağlıdır (Kaya, 2006: 53). Yarışan hayat alanları, günümüzün araçsal düzeni etrafında sembollerin üretilmesini ve tüketilmesini de gündeme getirmiştir (Ray, 1999: 258). Özellikle 1980'lerde kültürel kimlikler meta biçiminde tüketilmeye hazır halde sunulur olmuştur. Siyasal farklılık çatışmaları

tüketim aracılığıyla sürdürülmektedir. İslamcılar, kendi kullanım alışkanlıkları üzerine düşünerek, satın aldıkları ve sattıkları şeylerin türlerini yeniden düzenlemiş veya radikal bir biçimde değiştirmişlerdir. Farklı kıyafetler giymekte, sadece belli tip yiyecekler tüketmekte, belli dükkânlardan alışveriş etmekte ve kendilerine özgü şirketler kurmaktadır (Navaro-Yaşın, 2005: 231). Bu durum belli bir kültürel kimliğe sahip bireyler için de genellenebilir. Özellikle eğer kimlikler, metalaştırılarak tüketilmekteyse, sadece siyasal farklılıkların değil, sosyal, kültürel ve demografik, çok çeşitli farklılıkların üzerine yoğunlaşmak mümkündür. Tüketim alanında, bir kişiliği ya da kültürel yönelimleri dışavuran tercihlerle birlikte, akılcı hesap da her zaman mevcuttur (Touraine, 2012: 189). Bu da tüketimde modernleşmenin, her türlü sembolik anlam yüklenmesinin yanında modern yapıyı koruduğunu düşündürmektedir.

Türkiye bağlamında zaman dışı Müslüman giyimi karşısında Batı giyimini ve yaşam biçimini getiren moda, modernliğin bir ölçütü olan zaman kavramını da Doğu'nun tekdüze dünyasına sokmaktadır. Geçiciliği, modayı önemsiz değil tersine güçlü kılmaktadır. Çünkü moda değişimi ve şimdiki zamanı fetişize eden modernlik bilincini sürekli bilemekte, modernlik bilincini, yenilik özlemlerini taşıyarak, eski alışkanlıkları ters yüz ederek, yeni yaşam tarzlarını nesnelleştirerek Kemalizm'in medeniyet projesini beslemektedir (Göle, 2010: 95).

“*Güzel an*”a yönelik arayış, modern gündelik yaşamda bir buyruk niteliğindedir. Günümüzün abartılı düşünleri bu noktada örnek teşkil ederken, ev restorasyonları ve dekorasyonları, çocuklara yönelik *Christmas* ve doğum günleri, yeni bir araba kullanmak gibi tüketimle şekillenen ve yansıtılan alanlarda görülmektedir (Carroll, 2011: 207). Geniş alışveriş mekânları, çağdaş ve uygar yaşamın simgesi olarak sunulmaktadır. İnsanlar, bu gibi yerlerde zaman geçirerek, yürüyen merdivenlerle inip çıkarak, vitrinlerin arasında dolaşarak, giyim mağazalarının içindeki kafelerde yiyip içerek “Batı’da olmanın” ya da “Batılı gibi yaşamının” nasıl bir his olduğunu anlamaya başlamışlardır. Alışveriş merkezleri zamansal simgeler ile tanıtılıyor, “yeni zamanlara”, “çağdaşlığa” veya “son modaya” uygun yerler olarak özendirilmektedir (Navaro-Yaşın, 2005: 239).

Modern kitle tüketim toplumunda, sosyal anlamda gelişmiş konum hala gösterişçi tüketim içinde 'konumsal ürünlerin' alınmasıyla sağlanabilmektedir. Ancak sosyal konumun geliştirilmesi için atılan bu adım, toplumdaki aynı statüdeki diğer bireylerin bu tüketimi taklit etmeleriyle sonuçlanmakta, bu da sosyal sınıf içinde enflasyon yaratarak karşılaştırmalı ilerlemeyi engellemektedir. Böylece karşılaştırmalı üstünlük, ilerleme aracı olarak görülen gösterişçi tüketim bir nevi nötrlenmektedir (Sullivan ve Gershuny, 2004: 81). Ancak bu durum farklı bir yoruma bizi götürmektedir: Grup içinde her ne kadar belirli bir üstünlük veya sosyal konum olarak üstün insanlar oluşmasa da, gruplar arası karşılaştırmada, toplam bir gösterge olarak kullanılabilir. Diğer bir ifadeyle, toplum içindeki sosyal grupların sosyal statü olarak konumlarını gösterişçi tüketim yoluyla anlayabiliriz. Bu gruplar benzer tüketim faaliyetleri gösterecekleri için kendi içlerinde bir ayırım, bir farklılık oluşturmaya da gruplar arası karşılaştırmada önemli bir indikatör olacaktır. Grup içindeki tüketim faaliyetlerinin taklidi ise o tüketim davranışının zaman içinde verilmiş (given for granted) bir tüketim biçimi haline dönüşmesine neden olacaktır. Bu sebeple de bazı tüketim davranışları ve tercihleri o grupta var olabilmek, yer edinebilmek veya konumu koruyabilmek adına standartlaştırılmış, belirlenmiş kalıplar haline gelecektir. Öte yandan gösterişçi tüketimle daha çok özdeşleştirilen unsur tüketime konu olan ürünlerin az bulunması ve pahalı olmasıdır (Hirsch, 1977'den aktaran Sullivan ve Gershuny, 2004) ve de bunu 'gösterme' isteğidir. Oysa günümüzde ürünlerin yanı sıra deneyimlerin de ön plana çıkmasıyla gösteriş unsuru daha kompleks, kolektif, zamansal ve mekansal boyut kazanmış, 'gösterme' unsuru ürünlerin yanı sıra olaylar, mekanlar ve deneyimler etrafında da şekillenmeye başlamıştır.

Belirli ürün, marka ve tüketim biçimlerinin belirli bir statüyü simgelemesi statü tüketimi olarak adlandırılrsa da bu tüketimin gösterişçi olup olmadığı bilinmemektedir. O'Cass ve McEwen (2004) çalışmalarında, statü tüketiminin ve gösterişçi tüketimin birbiriyle bağlantılı ancak özgün yapılar olduğunu ampirik bir çalışmayla ortaya koymaktadır. Yazarlar statü tüketimini *"Statüye değer veren ve bireylere statü sağlayan ürünleri tüketmeyi ve almayı içeren davranışsal eğilim"* olarak tanımlarken gösterişçi tüketimi *"Bireylerin statülerini diğerlerine iletme ve imajlarını arttırmak için varlıkların"*

tüketilmesi eğilimi" olarak tanımlamaktadırlar (O'Cass ve McEwen, 2004: 34). O'Cass ve McEwen (2004: 27), bu iki kavram arasındaki farkı şöyle ortaya koymaktadır: Statü tüketimi statüyü temsil eden ürün ve markaların kullanılmasıyla prestij elde etmeyi amaçlayan tüketici isteği olurken gösterişçi tüketim görsel olarak gösterime odaklanmakta veya başka insanların mevcudiyetinde bu ürünleri kullanmayı amaçlamaktadır. Yazarlar bunu Calvin Klein iç çamaşırı örneğiyle açıklamakta, bu markayı giyen bireylerin bu markayı alabilecek güce sahip olduğunu ve lüksü sembolize ettiği için tercih ettiğini belirtmişler ama bunu diğer insanlara gösterir şekilde yapmadıkları için bu tüketimin daha çok statü tüketimi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu sebeple de statü tüketiminin daha çok statü göstergesi ürünlere sahip olmanın - ister kamuda gösterilsin, ister gösterilmesin - kişisel yapısından ileri geldiği, gösterişçi tüketimin ise varlık veya sosyal konumun ürün veya varlıklarla kamusal olarak gösterilmesine odaklanmaktadır. Dolayısıyla statü göstermek, gösterişçi tüketimde hedeflenen unsurlar arasındadır.

Eastman, Goldsmith ve Flynn (1999: 42) statü tüketimini *"hem bireyler hem de bireyin etrafındaki belirli diğer insanlar için statüyü sembolize eden ve gösteren tüketim ürünlerinin gösterişçi tüketimi yoluyla bireylerin sosyal duruşlarını geliştirmeye uğraştıkları motivasyonel süreç"* olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımda da gösterişçi tüketim, statü göstergesi amacını gerçekleştirmek için bir yol olarak kullanılmıştır. Birey statü sahibi olmayı ne kadar çok isterse, statüsünü arttıracak statü sembollerinin tüketilmesi gibi davranışlara girmesi de o kadar çok olacaktır (Eastman, Goldsmith ve Flynn, 1999: 43).

1.3. TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME SÜRECİ

Kimileri Rönesans, Reform ve Amerika'nın keşfinin modernitenin başlangıç dönemi olduğunu düşünürken, kimileri modernitenin tarihini ulusal devletlerin doğması, bankacılığın kurulması, kapitalist pazarın ortaya çıkması ve burjuvazinin oluşmasıyla başlatmaktadır. Bir kesimse teknik ve endüstri alanında bir devrimin gerçekleşmediği 17. yüzyılın bilimsel ve felsefi devriminin, modernitenin ortaya çıkmasında belirleyici bir unsur olduğunu belirtmektedir (Paz, 2011: 208). Bilimsel ve felsefi alanda meydana

gelen devrim, her ne kadar düşünsel alanda gelişmeler sağlasa da bireylerin yaşamlarındaki etkisi daha çok kapitalist pazarın ortaya çıkması, bankacılık faaliyetleri ve ulusal devletlerle kendisini hissettirmiştir. Bu sebeple de modernitenin gerçek anlamda temellerinin bu oluşumlar olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Devletlerin, modernleşme üzerindeki rolü kaçınılmaz bir öneme sahiptir. Bir toplum kendi kendisine modernleşemez; aynı şey başka bir şey haline gelmez. Her şey özellikle de değerler ve bu değerlerin bireyler tarafından içselleştirilmesinden doğan güdülenimler, değişime karşı direnirler. Devlet topluma ait değildir, bu nedenle de onu ya ticarete açarak ya da toplumun geleneksel örgütlenme biçimlerini ve yerel iktidarları kırarak değiştirir (Touraine, 2012: 329).

Türkiye için modernleşmenin, Osmanlı'nın yenileşme çabalarının sonucu olarak aslında o dönemde başladığını söylemek yanlış olmaz. 1839 Tanzimat Fermanı ile amaçlana yalnızca Batılılaşma ve yönetimin merkezileştirilmesi değil, ayrıca devlet işleyişinin modernleştirilmesi ve dinden bağımsızlaşarak laikleştirilmesidir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 187). Ancak günümüz açısından modernleşmenin önemi, daha çok Cumhuriyet dönemiyle belirginlik kazanmakta ve bugünkü yaşamın şekillenmesinde daha etkili olmaktadır.

Türkiye'de cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte ulus-devlet anlayışı geliştirilmiştir. Türkiye'nin benzersiz olan yanı, bilimsel alandaki gelişmelerle, pazar ortamına yönelik gelişmeler eş güdümlü olarak gerçekleşmiştir. Türkiye'nin 1980'lerde piyasa ekonomisine girişiyle bugün, "şimdiki" zaman kıymete binmiştir. Sivil toplumun gelişmesiyle birlikte de siyaset gelecekte bugüne, devletten bireye, soyuttan somuta doğru eksen değiştirmiştir. Zaman kavramında bugüne inilmesi ise ilerici bilincinin "modernist" bilince kaymasına neden olmuş ve Türkiye modern zamana geçiş yapmıştır (Göle, 2008: 7).

"Modern" sözcüğü Aydınlanma, Sanayi Devrimi, çoğulcu demokrasinin ürünü olan bireycilik, laiklik ve eşitlik gibi Batılı değerlere işaret etmektedir. Türkçede eşanlamalı bir karşılığı olmayan bu sözcük, yine de Türk tarihinde bir yaşam ve anlama sahiptir.

Türk tarih ve siyaset dilinin sözcük dağarcığında, şimdiki zamana ilişkin belli bir bilince ve ilerlemeye göndermede bulunan “modernlik” yerine siyasi bir “modern olma” isteğini ifade eden modernleşme ya da daha çok “çağdaşlaşma” kavramı kullanılmaktadır. Çağdaşlaşma, gelişmedeki geri kalmışlığın üstesinden gelmeye yönelik sürekli bir çaba olarak açıklanabilir. Bunun sonucunda bir kurgu olarak Batı modernliği Türk entelektüel ve siyasi yaşamının zaman içinde ve ideolojik iklime bağlı olarak değişen unsurlarından biri olmuştur (Göle, 2010: 21).

Peki modernleşmek için Batı dışı toplumlar kendi kültürlerini bırakıp, Batı kültürünün temel özelliklerini mi benimsemelidir? Mustafa Kemal Atatürk böyle olması gerektiğini düşünen liderlerden biridir. Ülkesinin modernleşmesi için Batı kültürünü benimseyip ve hatta bazı noktada geleneksel özelliklerin Batı eşdeğerleriyle değiştirilmesine ikna olmuştur (Huntington, 1996: 35).

Türkiye’nin modernleşmesinde devletin üstlendiği rol de Türkiye’yi özellikle Batı’ya açmış ve yeniliklerin gerek getirilmesi, gerekse benimsetilmesinde aktif bir katılım göstermiştir. 1920’lerin başlarındaki Kurtuluş Savaşı boyunca Türkiye’de özel bir modernleşme projesi – daha sonra adına Kemalizm denen – ortaya çıkmıştır. Kemalizm’in politik felsefesi Aydınlanma Çağı’na çok fazla borçlu olmasına rağmen, Fransız Devrimi’nden sonra politik modernite bağlamında yönlendirici kabul edilen Batı Avrupa toplumundan belirgin farklılıkları olan bir modernite getirmiştir (Kaya, 2000: 200). Devlet, modernliğe dönüşümdeki temel ajan olarak formüle edilmiştir. Ancak bu durum, sosyal aktörlerin oynadığı rolleri görmemizi engellememelidir: Öğretmenler, avukatlar ve kadınlar modernliğin üretilmesinde ve topluma taşınmasında önemli roller üstlenmişlerdir (Kaya, 2006: 146).

Türkiye bir yanıla köklü bir Batı modernleşmesi geleneğine sahiptir ve birçok Müslüman ülke Türkiye’yi örnek almıştır (Göle, 2010: 47). Bu durum Cumhuriyet öncesi dönemde de kendini göstermiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu’nun son yüzyılında Batı modernliğine karşı geliştirilen üç temel alternatif tepkinin olduğu görülmektedir. Reddiyecilik, bir grup ulemanın geliştirdiği gelenekçi bir tepkidir ve bu tepki modernleşmenin reddinin mümkün olduğunu iddia etmektedir. Reformculuk,

gelenekçi yaklaşıma karşı Osmanlı reformcuları tarafından geliştirilmiş ve hem gelişmenin hem de otantikliğin aynı anda mümkün olduğunu tartışmıştır. Devrimci yaklaşımda ise hedef, sosyal dünyanın yeniden yapılandırılmasıdır. Kemalizm, radikal bir devrimci yaklaşım olarak karşımıza çıkmakta, Türk toplumundaki ikiliklerin radikalleştirilmesine dayanmaktadır (Kaya, 2006: 89-90).

Laiklik ve pozitivizm, 19. yüzyıldan başlayan ve 1923'te kurumsal ve ideolojik zirvesine ulaşan Türk modernleşmesinin iki temel dayanak noktasıdır. Her ikisi de bilim ve siyasetin Batı kökenli kavramlarının ürünüyse de, Batılı olmayan Müslüman çevrelerde değişik anlamlar ve rolle kazanmışlardır (Göle, 2008: 99).

Türk laikliği, 1924'te sultanlığın ve halifeliğin kaldırılması, Evkaf Nazırlığı'nın, şer'i mahkemelerin ve dinsel unvanların kaldırılması, 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun uyarlanması ve 1937'de anayasal bir değişikliklerle, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğunun ilanı gibi yasama ve yürütme seviyelerinde radikal kurumsal değişiklikler ortaya konulmuştur. 1926 yılında eğitim sisteminin Eğitim Bakanlığı'na bağlanmasıyla laik modern eğitimin üstünlüğü kurulmuştur. 1928'de Latin alfabesine geçişle birlikte 1932'de Türk Dil Kurumu'nun kurulmasıyla dilde dönüşüm yaşanmış ve tüm bunların sonucunda yeni cumhuriyetçi seçkinler yaratılırken, Osmanlı geçmişi ve seçkinleriyle radikal bir kopuş yaşanmıştır (Göle, 2008: 101).

Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında Türk modernleşmesi, Cumhuriyet Halk Partisi ve tek parti yönetimi altında Kemalist seçkinler tarafından hazırlanmış ve bu sürece bu gruplar başkanlık etmiştir (Toktaş, 2005: 405). 1946'da CHP'nin içinden kendisini Demokrat olarak adlandıran bir parti doğmuştur. Kendisini ulusun sesi olarak ilan eden Demokrat Parti, modernleştirici yılların bir sonucu olan kaçınılmaz bir karşıtlığı ifade etmektedir (Kaya, 2006: 167).

Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra topluluğun sınırlarının yeniden belirlenmesi Kemalizm açısından büyük öneme sahip olmakla birlikte, başarılması, İslam'ın doğası nedeniyle zor olmaktadır. İslam'ın evrensel bir çerçeveye sahip olmasına rağmen politik-yasal ilkelere sahip olması nedeniyle devletin etnik-ulusal sınırlarla belirlediği

kavramlara yabancılık duyulmaktadır. Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu döneminde – İslami Doğu – Batı, her zaman Hristiyan dini kimliğiyle tanımlanmıştır. Bu sebeple de modernleşme Batı ürünü olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple de Türkiye’deki milliyetçilik ilkesinin kullanılmasına neden olan herhangi bir modernleşme projesi, İslami liderlerin güçlü muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bu sebeple de laiklik, başından beri Kemalizm’in hedeflerinin gerçekleştirilmesi için modernleşme programına dâhil edilmesi gereken – hatta belki de milliyetçilikten daha güçlü bir şekilde – bir unsur olmuştur. Bu sebeple de Türk modernitesi radikal laiklik yapısıyla tanınmaktadır (Kaya, 2000: 201).

Osmanlı İmparatorluğu’nda iki farklı, ayrı eğitim sistemi işlemektedir: İmparatorluğun sivil ve askeri bürokratlarının takip ettiği eğitim öncelikli olarak İslami bir eğitim değildir. Diğer eğitim ise İmparatorluğun İslam bilginlerini yetiştirmiştir. Bu nedenle, Kemalist eğitim reformu basitçe bir Batılılaşma olarak görülemez. Kemalist Türkiye’de, Osmanlı İmparatorluğu’nda olduğu gibi, imamlar ve müftüler için İslami eğitim varken aynı zamanda diğer meslekler için laik eğitim sistemi vardır (Kaya, 2006: 213).

Köy Enstitüleri ile zor koşullarda özgün bir eğitim modeli üretilmiştir. Böylece genç insanların kendi köylerinde eğitilmeleri ve Kemalist devrimin öğretilmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla Kemalistler aracı aktörler kullanmaktan çok doğrudan eğitim kurumlarıyla köylüye ulaşmayı düşünmüştür. Böylece köylerde en azından öğretmen-imam çelişkisi yaratılabilmektedir (Kaya, 2006: 153). Böylece modernliğin temelini oluşturan unsurlardan biri olan ikilik yine yaratılmıştır.

Kemalist dönemde toplum zaten kutuplara ayrılmış durumdadır. 1930’larda iki farklı kültür karşılaşmaya başlamıştır: Etkileyici bir “azınlığın” laik kültürü ile “çoğunluğun” İslami kültürü (Kaya, 2006: 167). Laik kültürün savunduğu eğitim, gelişim; muhafazakâr ailelerin kız çocuklarını okula - erkeklerle beraber okutmak istemedikleri için - göndermek istememeleri veya eğitimin Köy Enstitüleri ile kişilerin ayağına gitmesi, karşıt olmamayı sorgulamaktan öte iki kültür arasındaki karşıtlığı ifade edebilir. Türkiye’de modernleşme bir devlet projesi niteliğinde olduğu için kişilerin modernleşme adına herhangi bir istekleri yoktur. Diğer bir deyişle, modernleşme için

mücadele edilmemiş, her şey devlet eliyle sunulmuştur. Cumhuriyet dönemi romanları, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu yeni "medenileşmiş" yaşam biçimini, onun sahip olduğu süs, mal ve giysilere dayanarak "ilerlemeci ve medenileşmiş" bir Cumhuriyetçi bireyin ideal nitelikleri ve adetleri olarak yüceltmektedir: Çay salonları, ziyafet salonları, balolar, sokaklar iki cinsiyetin toplumsallaştığı kamusal yerler olarak belirlenmiştir. Karı-kocanın el ele yürümesi, erkek ve kadının el sıkışmaları, balolarda dans etmeleri, birlikte yemek yemeleri, erkekle kadının yüz yüze gelişleri Avrupalı tarzın yeniden üretimini göstermektedir (Göle, 2010: 31). Günümüzde bu kutuplaşma daha da sivrilmıştır. Eğitim ve profesyonel kariyer kazanmış, beden dilini ve hayat tarzını laik yani gayri-İslami bir tarzda değiştirmiş özellikle yüksek tabakadan Kemalist kadınlar ve aynı zamanda Kemalist erkekler, sosyal tanınma ve prestij stoklamakta, böylece farklı bir statü grubu haline gelmektedir. Batılı, laik hayat tarzları cumhuriyetçi seçkinleri, daha geleneksel, yerel ve dinsel adetlere ve uygulamalara bağlı olan seçkinlerden ayırmaktadır (Göle, 2008: 104). Bu durum da seçkinler arasında kutuplaşmanın oluşmasına neden olmaktadır. Diğer bir ifadeyle modernliğin oluşması ve gelişmesi için gerekli olan karşıtlık (Kaya, 2006: 188) durumu İslamcı ve Kemalist grup arasında izlenmektedir.

Kemalizm, Osmanlı Batıcıları gibi uygarlığın tekliği ve bütünselliği anlayışını, Türkçülerin savunduğu kültürel özgünlükler anlayışına giderek tercih etmektedir (Göle, 2010: 103). Bütünsellik anlayışının modernleşme teorisinin temelinde olduğu düşünülürse, Kemalizm'in modernleşmeyi temel aldığı ve dolayısıyla Türk modernleşmesinin Batı merkezli bir yapı gösterdiğini söylemek mümkündür. Öte yandan, modernleşme ve yasalar arası ilişkinin Türk deneyimi açısından incelenmesi de önemlidir. Yasaların Batı ülkelerinden kültürel değişme ve toplumsal uzlaşmaları kurumsallaştırmak amacıyla çıkarılmasına karşılık, Türkiye'deki işlevleri modernleşme sürecini belirlemek ve hızlandırmak olmuştur. Bu yasalar Batı'da toplumsal aktörler arasında aracılık, uzlaşma vazifesini görürken bizde toplumsal değişimin itici gücü olmuştur. Cumhuriyet döneminde çıkarılan Medeni Kanunun amacı, adet ve görenekleri tercüme etmek değil, tersine modernliğin ilkelerine uygun yeni bir aile yapısı getirerek, bu adet ve görenekleri aşmaktır (Göle, 2010: 150). Bu durum da modernleşme teorisini

ve Batı merkezietçi yapıyı desteklemektedir. Öte yandan çoğul modernliğin öne sürdüğü kültürel farklılıklar ve toplumsal değerlerin bu yapının içine dâhil edilmesinden kaçınılmıştır. Ancak Ziya Gökalp'ın Türkçü fikirlerine bakıldığında çoğul modernliğin işaretleri (marking) görülmektedir. Türkçülerin, modernleşmenin ancak ülkenin kültürel adet ve kuralları üzerine inşa edildiği zaman mümkün olabileceği görüşü (Göle, 2010: 103), çoğul modernliğin de vurguladığı çeşitliliği ve farklılığı destekler niteliktedir.

Osmanlı modernleşme sürecinden itibaren ortaya çıkan lüks mağazalar ile birlikte zaman içinde bir dönüşüm geçirmiştir. Türkiye'nin büyük şehirlerinde özellikle 1960'lardan sonra gelişen yeni alışveriş mntıkları ile alışveriş merkezi niteliğindeki caddeler, alışveriş gezilerini ve vitrin bakmayı özellikle orta sınıf ev kadınlarının günlük rutinlerinin bir parçası haline getirmiştir (Durakbaşı ve Cindoğlu, 2005: 84). 1980'ler ve 90'larda piyasa ekonomisinin ve medya dünyasının serbestçe gelişmesi, girişimcilik dürtüsüne hız vermiş, rekabeti arttırmış, başarıya özendirmiş, bireysel tatmin arayışlarını bilemiş, insanları reklamlar aracılığıyla tüketim dünyasının konfor ötesi ayrıntılı estetiğine sokmuş, kalitenin ve başarının kıstasını gelişmiş dünya ülkelerini baz alarak saptamaya çalışmıştır (Göle, 2008: 51). Bu dönemde devletin İslamileştirme politikasına tanıklık etmiştir, ama aynı yıllar aynı zamanda sivil toplumda birçok örgütün ortaya çıkmasına da tanıklık etmiştir. Bazıları insan hakları için dernek kurarken, diğer bazıları hayvan haklarına daha duyarlı olmuşlardır. Doğayı korumaya yönelik duyarlılık bazı insanlarda artarken, diğer bazı insanlar da kadın hakları için bir araya gelmişlerdir. Başka bir ifadeyle, çokluk ve çoğulluk baskılanamayacak biçimde kendini göstermiştir. Ne devlet ne kültür ne de ekonomi, Türkiye'deki nüfusu bir arada tutacak ve homojenleştirecek bir ölçüt sunmaktadır (Kaya, 2006: 186). İnsan ve kadın haklarının yanı sıra bu dönemde ayrıca özel televizyon ve radyo kanalları ortaya çıkmış, iş örgütleri, tarih ve sanat vakıfları kurulmuş, haftalık dergiler sayıca artmış, özel konularla ilgili periyodik yayınlar çıkmış, araştırma kurumlarının çalışmalarına kadar güçlü bir dernek yaşamı gelişmiş, böylece sivil toplum ayrılmış ve derinleşmiştir (Göle, 2008: 80).

Modernleşme faaliyetlerinin etkileri özellikle 1980 sonrası dönemde tüketim üzerinde meydana gelmiştir. Bu dönemde maddileşme, köşeyi dönme ve para sahibi olma tutkusunun, “mutlu ve iyi bir hayat yaşamının” aracı olarak düşünülmesi, maddi ürünlere karşı aşırı bir tutkunun geliştirilmesi ve bu ürünlerin gösteriş ve fantezi, yenilik ve Batı kültürüne dâhil olma gibi amaçlarla elde edilmesi ve kullanılması, dönemin yaşam tarzının önemli bir ögesi olarak yerini almıştır (Zorlu, 2003).

1.3.1. Modernite ve Din

Modernite ve din üzerine yapılan tartışmalarından bir tanesi, modernitenin toplumda dinin kabulünü zayıflattığı yönündedir. Laiklik tezi, dini değerlerin laik değerlerle, öteki dünya eğiliminin iç dünya ile ve dini kurumların önceliğinin politik ve ekonomik olanlarla yer değiştirdiğini tartışmaktadır (Schluchter 1990: 250’den aktaran Kiong ve Kong, 2000: 30).

Sosyal bilimciler moderniteyi dinin yok olmasını (Comte), düşüşünü (Weber), özelleşmesini (Berger) veya dönüşmesini (Durkheim) içeren bir laikleşme süreci olarak tanımlamıştır. Ancak modernleşmenin bu boyutları ile laikleşme arasındaki ilişki gerçeklerle desteklenmemiştir. Din yok olmamıştır. Aslında dinin yok olduğuna yönelik bu görüş hatası modernitenin sürekli Aydınlanma Projesi’nin içinde okunması sonucundadır yapılmıştır (Taylor, 1995: 27). Komünizm’in kırılmasından beri, ulusçuluğun ve dinin dünya çapında ve genellikle paralel bir şekilde yeniden canlandığına şahit olmaktayız. Bu değişim küresel bir boyuta taşınmıştır. Bu paralel gelişim, etnik milliyetçiliğin büyümesi, dinin yeniden canlanması, dini köktencilik ve milliyetçilik ile dinin bağlantılı olduğu çeşitli dini milliyetçilik yapıları gibi farklı olgularda kendini göstermektedir (Spohn, 2003: 265).

Laikleşme tezi, çoğu Avrupa ülkesindeki dinin kaderini tam olarak tanımlarken, aynı tez, yirminci yüzyılda Güney ve Kuzey Amerika’daki artan Evanjelist Protestanlığı, modernleşmenin Asya ve Orta Doğu’daki coşkun İslami hareketler ile uyumunu, çoğu eski Sovyet cumhuriyetlerinde dinin yeniden güçlenmesini veya modern Hindistan’ın yoğun dinselliğini açıklayamamıştır (Herzor ve Braude, 2009: 5). Dolayısıyla

laikleşmenin dinin yok olması olarak algılanması pek çok hatayı beraberinde getirmektedir. Oysaki amaç, dinin bireysel hale getirilmesidir. Aktif eylemler, karşıtlıklarını oluşturması dolayısıyla, dini akımların bu kadar güçlenmesi de laiklik başlığı altında dinin yok olması gerektiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Kısaca laiklik kavramının yerleşmesi için dinden vazgeçilmesi gerekmemektedir. Dinin yerel unsurlardan biri olduğu göz önüne alındığında, dini unsurları dünyevi unsurlarla buluşturabilen ve hayatın içinde kullanabilen toplumların modern olabileceği tartışılabilir. Önemli olan bu süreçteki yapılanmayı ortaya koymaktır. Öyleyse modernleşme sürecinde uzaklaşılan dini unsurların modernlik tartışmasında yeniden gündeme getirilmesi gerekmektedir.

En modern toplum, dine karşı en kayıtsız, kutsal olandan en çok kurtulmuş toplum değil, dinsel dünyanın kopuşunu, öznenin doğrulanmasının ve kişisel ya da kolektif kimliklerin yıkımına karşı direnişlerinin gelişimini en iyi sürdürendir (Touraine, 2012: 390).

“Okuyan kamu” yaratmak, modernleştirici projelerin önemli bir hedefini ortaya koymaktadır. İslamcılık ise yalnızca modernliğin koşulları altında mümkündür; çünkü İslami toplumlarda okuyan kamu özellikle modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Eğer İslamcılar modernlik tarafından eğitilmeselerdi, politik bir proje üretmek için İslam’ın kaynaklarına inmeleri mümkün olmazdı. Sonuç olarak, modernleştirici girişimler her ne kadar tektipleştirici olmuşsa da insanlık için var olma koşullarından biri olan çoğulluğu ortadan kaldıramamıştır (Kaya, 2006: 47).

Türkiye’de modernliğin tartışılması ve sorgulanması özellikle “İslam” etrafında şekillenmektedir. Son dönemde özellikle kamuoyunda yapılan İslam ve İslam’ın siyasi araç haline gelmesi tartışmaları, Batı modernizminin eleştirisini de sunarak alternatifler üretilmeye çalışılmasını gündeme getirmektedir. İslami hareketler kültürel kodunu değiştirmekte, modernleşmenin en önemli kabulü olan “medeni insan eşittir Batılı insan” denklemini sorgulayarak, Batı ve modernliği birbirinden ayırmaktadır. Bu hareketler böylece modernleşmenin bizim dışımızda bir yerlerde ulaşılması gereken bir ideal değil, kendimizde olan bir olgu olmaya başladığını ifade etmektedir (Göle, 2008:

54-55). Dolayısıyla din olgusu, özellikle Türkiye için modernitenin sorgulandığı, yorumlandığı, dönüştürüldüğü ve yeniden tanımlandığı bir alan olarak hizmet etmektedir. Din olgusu, daha yerel bir bakış açısı sunarak, modern, içsel dinamikler ışığında tartışmaya imkân vermektedir.

Hem İslam hem de modernlikte yoruma açıklık söz konusudur. Bu nedenle, her ikisi de farklı konfigürasyonlarda yaşanabilir. Çoklu modernlikler yaklaşımının sosyal teorisinin kendisini yeniden gözden geçirme fırsatını sunabilir (Kaya, 2006: 193).

1.3.2. Modernite ve Kadınlar

Kadınlar, mahrem, duygusal ve bazen de irrasyonellik arasındaki kültürel ilişkilendirmeler, kadınları marjinalleştirmiş ve onları hem akademik bağlamdan hem de sosyal bağlamdan dışlamıştır. Onsekizinci yüzyılda Aydınlanmanın tavan yaptığı zamanda dahi – kadınların entelektüel eşitler olarak salonlara kabul edildiği dönemde – rasyonellikleri şüpheyile karşılanmıştır (Herzog ve Braude 2009: 3-4). Bu da kadın hareketlerinin yükselmesini ve siyasal bir güç olmasını sağlamıştır.

Sanayileşme, üretim ve sınıf çatışmalarına dayalı güçler tarafından şekillenen Batı modernliğinin aksine Türk modernleşmesi, kadının geleneksel İslami yaşam biçiminden bağımsızlaştırılmasının Batılılaşmaya ve laikliğe giden yolu açacağına inanan reformcu seçkinlerin modernist yönelimlerinin bir sonucudur. Kadın konusu hemen hemen tüm Müslüman ülkelerde, modernleşme biçiminin tarihsel özgüllüğü nedeniyle hem İslamcılığın hem de modernizmin kurgulanmasında merkezi bir yere sahiptir (Göle, 2010: 26).

Türkiye’de Kemalizm temelinde gerçekleşen modernleşme, kendini modernite bağlamında yönlendirici kabul edilen Batı Avrupa toplumundan ayırmıştır. Özellikle “kadın” sorusu yönünden orijinal moderniteden kendini ayırır çünkü Kemalizm’de kadınlar özellikle sosyal yaşamdaki aydınlanma ile geleneksel İslam arasında bir kırılma oluşturabilecek etkenler olarak en başından beri modernleşmede önemli oyuncular olarak öne çıkmıştır. Bu sebeple de kadınların özgürleşmesi, Türk modernleşme tarihinin okunmasında öncelikli öneme sahip bir alanı oluşturmaktadır. Kadın sorusu

Kemalizm’de öncelikli öneme sahiptir çünkü kadınlar modern bir toplumun oluşmasında önemli görülmektedir. Bu varsayım karşılık olarak İslam dinine dayandırılmıştır çünkü baskın bir İslam toplumunda modernleşmeye ilerlemede özgürleşme, kadınların özgürleşmesiyle başlamalıdır (Kaya, 2000: 200).

Öğrenim görerek profesyonel bir kariyer edinen ve bedenleriyle yaşam biçimlerini laik bir tarzda geliştiren üst orta sınıf Kemalist kadınların ayrı bir toplumsal statü grubu oluşturdukları savunulabilir. Bu yüzden İslam dünyasının dışlanması temellenmiş bir toplumsal ayırım ve toplumsal statü tanımı laikler ve İslamcılar arasındaki toplumsal ve siyasi anlaşmazlık oluşturur. Türk deneyimi, yaşadığı bu epistemolojik kesintiyle geleneksel kendini tanımlama çabaları ve Batı kurgulamaları arasındaki radikal süreksizliğiyle Müslüman ülkeler arasında benzersiz kabul edilebilir (Göle, 2010: 33).

Türkiye’nin modernleşme programında kadınlar yeni bir hayatın, özel ve kamu alanlarında modern bir yaşam biçiminin inşacıları olarak tarif edilmiştir. Hatta kadınların beden dili ve duruşları dahi reformların öncesinde olduğundan farklı çizilmiştir. Reklamlar, karikatürler ve romanlar kadınları modern saç kesimleri ve Batılı kıyafetleriyle yeni tüketim maddeleri kullanırken, kocalarıyla Batı tipi mobilyalarla dekore edilmiş evlerinde ya da tiyatro, restoran, çay bahçeleri ve sokaklar gibi kamu alanlarında betimlemiştir. Yeni hayat tarzı Batı tüketim mallarının alınmasıyla sınırlandırılmamış, sağlıklı yaşam, çocukların eğitimi ve cinsiyet eşitliği gibi modern değerlerin alınmasını da kapsamıştır (Göle, 2008: 103).

İslam ataerkil bir din olarak bilindiği için kadınlara yönelik bir karşıtlığı, düşmanlığı olduğu düşünülür. Hâlbuki bu özellik eski zamanlarda genel olarak cinsiyet farklılıklarının kavramsallaştırılmasından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, İslam dini ortaya çıktığında, sosyal dünya zaten ataerkil bir düzene sahiptir ve bu yüzden İslami kavramlar da ataerkil bir yapı göstermiştir. Bu tartışma bazen İslamcılar tarafından İslam dininde herhangi bir cinsiyet baskınlığının olmadığına işaret etmek için de kullanılmaktadır. Ancak günümüz uygulamasında İslam’ın kadın-erkek arasında bir olumsuz ayrımcılığı desteklediği ortadadır. Özellikle İslam’ın yorumsal alanlarında eşitsizlik, kadınların aleyhine gelişmektedir. Özellikle sosyal yaşamda ahlaki düzenin

kadın temelli bir nitelik kazanması, kadınların erkeklerle hayatı paylaşmasının önüne geçmektedir (Kaya, 2000: 198). Öyleyse modernleşme ve geleneksel İslam arasında kadın sorununa yönelik güçlü ve kaçınılmaz bir karşıtlık olduğu ortadadır (Kaya, 2000: 201).

Müslüman kadınlar, bir taraftan onlara “militan”, “misyoner” ve siyasi bir kimlik kazandıran İslam yoluyla, diğer taraftan onlara “profesyonel”, “entelektüel” bir meşruiyet kazandıran laik eğitim yoluyla güçlenmektedir. Sözü esirgemeyen, misyon savunucusu, tahsilli yeni Müslüman kadınların kamusal görünürlükleri alışılmış anlamıyla Müslüman kadınların başkasına tabi oldukları geleneksel aile rollerini çağrıştıran örtünmenin anlamını değiştirmektedir (Göle, 2010: 40-41). Touraine’e göre (2012: 394) İslamcı entelektüeller gelenek karşıtıdır; İslam’ın reforma uğramış öğeleridirler, ama aynı zamanda da tekniklerinden yararlansalar bile modernleşmeye karşı görünürler. Modernleşmeye karşı görünmenin sorgulanması gerekmektedir. Özellikle tekniklerini kullanırken modernleşme karşı olma görüşü bazı sorular yaratmaktadır. İslam dininin modernleşmeye karşı olarak görüldüğü (böyle bir önyargının olması – İslam, Batı karşıtı - öteki) düşünülürse İslamcı entelektüellerin direk modern karşıtı olarak düşünülmesi ve/veya kendi içindeki modernleşme sürecinin modern karşıtı olarak görülmesi mümkündür. Oysaki örtünmenin de anlamı yeniden yorumlanmakta, örtünmeyi geleneksel aile rollerini çağrıştırdığı için tercih eden bireylerle birlikte aynı toplumda farklı yapılar oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, İslam’ın görece “modern” sunumunu gerçekleştirerek, kamusal alanda, kadın odağındaki yorumunu görünür kılmaktadırlar.

Tarihsel süreçte, başörtünün geçirdiği değişimi düşünürsek, özellikle çarşıftan modernleşerek başörtüye dönüşen örtünme olgusunun siyasi ve kimlik temelli yeniden yorumlanması, modernitenin temel niteliklerinden eleştiri niteliğini ön plana çıkarmaktadır. Zira İslam ve kadın kavramları etrafında gerçekleştirilen tartışmaların temel noktası, kadının “görünür” kabul edilmemesinin eleştirisidir. Bu tartışma etrafında çoğul modernliklere, çoğul modernliklerin hem modernleşme dürtülerinin bölgesel çeşitliliğini hem de - özellikle uzun dönemli tarihsel kontekstlerdeki - yaşamın

modern gerçekliğinin çoğul boyutlarını ele aldığı (Rundell, 2010: 19) noktasında atıf yapmak mümkündür. Özellikle Türkiye’deki Kemalizm projesi, kadınların toplumsal görünürlük kazanmalarında etkin olmaktadır. Kadının mahrem çemberini kırması, cinsiyetler arası tecrit duvarlarının yıkılması, yaşam alanının Batılı değerlerin etkisi altına girdiğini göstermektedir. Bu etki, devlet iradesinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı’da kadının giyim kuşam zorunluluklarını düzenleyen devlet, Türkiye Cumhuriyeti döneminde de modernleşme hareketlerini üstlenmektedir. Bu açıdan Kemalizm, belki de dünyada devlet iradesiyle medeniyet dönüşümünü hedefleyen ilk harekettir (Göle, 2010: 100-101).

Laiklik, Türkiye modernleşmesinde, bireysellik boyutu için de önem taşımaktadır. Aydınlanma Çağı’na bağlı gelişen modernitede iyi yaşamın yeni sosyal yapısı olarak kendi kendisinin hâkimi olan bireylerin yaratılması önemlidir. Bu sebeple kadınların özgürleşmesi modernliğin evrensellik ilkesinin sağlanması için gereklidir. Kadınlar bu doğrultuda özellikle dogmatik engellerin yıkılması açısından önem taşımaktadır. Bu sebeple Türkiye’de bilime ve üniversite eğitime büyük önem verilmiş, kadınların erkeklerle eşit olmasından ziyade erkeklerden ileri olmaları desteklenmiştir. Kadınların kamu yaşamında, eğitimde ve ekonomide görünür hale gelmeleriyle aktif hale gelen kadınlar, (geleneksel, ataerkil) İslam’ın öngördüğü pasif kadınlarla karşıtlık oluşturmaktadır (Kaya, 2000: 202-203). Ancak burada dikkat çeken nokta, İslamizm’in moderniteye karşı gelirken, modernite içinde politik bir proje haline gelmesidir. İslam dini içinde kadınların politik bir aktör olarak yerleri yokken, günümüzde önemli ölçüde politik aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle modernite, karşıtlını modernleştirmiş (Kaya, 2000:205); İslamcı kadınlar, Müslüman geleneksellik ile Batı modernizminin eleştirisi arasında yeni bir alternatif sistem yaratmaya çalışan radikal İslamcı akımın içinde yer almıştır (Göle, 2010: 125).

Paradoksal bir biçimde, İslam siyasallaştıkça kadını ön plana çıkarmakta, modernizm öncesi İslami geleneklere dönüşü simgeleyen kara çarşaf kadının aktif bir biçimde siyasi gösterilere katılmasının da bir simgesi olmaktadır. Bir yandan İslamcı hareketlerin yükseliş kadının geleneksel konumuna geri dönüş anlamını taşımakta, diğer yandan ise

geleneksel Müslüman kadın profili, siyasallaşan Müslüman kadının etkisiyle çözülmektedir. Pasif, itaatkar ve geleneksel Müslüman kadın imgesi, evinin kapalı kişisel dünyasından çıkarak kolektif kitlesel hareketlere karışan aktif, talepkar, hatta militan olan İslamcı kadınlar tarafından kırılmaktadır (Göle, 2010: 115).

1.4. POSTMODERNİTE TARTIŞMASI

“Postmodernizm” ilk olarak 1960’larda postmodern edebiyatın ne olduğuna ilişkin oldukça farklı görüşleri olan edebiyat eleştirmenleri tarafından kullanılmıştır. Terimin önce mimariyi, sonra dans, tiyatro, resim, film ve müziği kapsayarak daha yaygın bir geçerlik kazanması 1970’lerin ilk yıllarında gerçekleşmiştir (Huyssen, 2011: 233). Postmodernizm terimi Almanya’da yalnızca 1970’lerin sonundan itibaren ve o zaman da 1960’ların kültürüyle ilintili olarak değil, daha dar bir şekilde yakın geçmişin mimarideki gelişmeleriyle ve toplumsal hareketler ile bu hareketlerin moderniteye getirdikleri radikal eleştiri bağlamında ortaya çıkmıştır. Fransa’da ise 1960’lar, modernizmin bir adım ötesine kaymaktan ziyade, modernizme yeniden dönüşe tanık olmuştur. 1960’larda “postmodernizm” terimi Fransız entelektüel hayatında yer almamakla birlikte, bugün bile Birleşik Devletler’de olduğunun tersine büyük bir kopuntuyu ima ediyor gibi görünmemektedir (Huyssen, 2011: 243).

Modernitenin tekdüze, aynı, değişmeyen bir dünya olarak görülmesi, bazı gözlemcilerin modernitenin artık öldüğü sonucunu tartışırken, bazılarının moderniteyi aydınlanma döneminin tamamlanmamış projesi olarak yeniden yapılandırmaları sonucunu gündeme getirmiştir. Bu postmodernizmin ve modernizmin şimdiye dek ulaştığı temel sonuçlardandır (Kaya, 2004: 37).

Postmodernizmin savunucularından Lyotard’a göre gelişme sonu gelmeyen bir arayışı ifade etmektedir (Oliver, 2002: 1). Postmodernist düşünce, her biri modernist ideolojiyle bir kopma biçimini temsil eden düşünce akımlarını kendinde birleştirir. Bunlardan ilki, postmodernliği, ileri modernlik (hipermodernlik) olarak tanımlamaktadır. Diğerinde ise, araçsallığın pazarlarda kendi aralarında rekabet halinde bulunan iktisadi ya da siyasal işletmeler tarafından yönetilmekte olduğu, anlamın ise

tamamen özel, öznel bir hal aldığı belirtilmektedir (Touraine, 2012: 238-239). Lyotard, gelişmiş kapitalist toplumlarda, bilim, teknoloji ve eğitimin fonksiyonel birleşimine yönelik eleştirisi (inhuman) sürdürürken, yine de insanlığın geleceğinin bu teknolojilerle daha yaratıcı ve ortak bir ilişkinin tartışılması kapasitesi ölçüsünde belirleneceğine yönelik bir kabul ifade etmiştir (Martin, 2009: 60).

Postmodernite geçmiş ve gelecek arasındaki, eski ve yeni arasındaki ayrımların anlamını kaybettiği bir kültür olacaktır (Therborn, 2003: 294). Özelde postmodernite, modernitenin temelini oluşturan gerçek ve fantezi, zihin ve vücut, özne ve nesne, materyal ve sembolik, üretim ve tüketim, düzen ve kaos gibi ayrımların bulanıklaşmasını temsil eder (Fırat ve Dholakia, 2006: 128).

En geniş anlamında pop, bir postmodern nosyonunun ilk şekillendiği bağlamdır ve başlangıcından bugüne dek postmodernizm içindeki en önemli eğilimler, modernizmin kitle kültürüne olan amansız düşmanlığına meydan okumuştur (Huyssen, 2011: 239). Ancak diğer yandan Huntington'a (1996: 29) göre de pop kültürünün yayılması ve dünyadaki tüketim ürünleri Batı medeniyetinin zaferini temsil etmektedir. Bu açıdan yaklaşıldığında pop kültürü, modernizmin bir ürünü niteliğindedir. Pop kültürünün, kitle kültürünün bir parçası olduğu düşünüldüğünde, kitle kültürünün hala modernizmin yayılmacı ve homojenleştirici mekanizmasını kullandığı düşünülebilir.

Postmodern kültür yerelliğin, çeşitliliğin, farklılığın, neredeyse göreceliğin serbestçe dolaşımını, iletişimini ifade etmektedir. Kısacası farklılıkların sahiplenilmesi, yeni modernizmin katılım ilkelerini belirlemektedir. İletişim çağının kültürel modeli postmodernizm, sanayi kültüründen farklı olarak evrenselliğe değil yerelliğe, homojenleştiren değil çeşitlenen değerlere ve pratiğe prim vermektedir. Öte yandan da farklı kimlikler, yerli deneyimler, özgün arayışlar, iletişim aracılığıyla küreselleşme sürecinde yeniden birleşmektedir (Göle, 2010: 178).

Postmodern söylemin sorunu muğlâklık ve anlaşmazlıktır. Muğlâklık, postmodern teriminin art arda gelmeyi, modernden sonra gelen bir şeyi ima edecek şekilde okunmaya müsait olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır; aslında analistlerden bazıları

terimi bu anlamda kullanmıştır. Ancak postmodernizm ille bizim modernliği ardımızda bıraktığımız anlamına gelmesi gerekmez. Tam tersine terim, modernle eleştirel bir ilişkiye atıfta bulunmak için kullanılabilir ve bu kullanım biçimi altında modernle sıkı sıkıya olmasa da yakından eklemlendiği ortaya çıkmaktadır (Vattimo, 1988'den aktaran Smart, 2011: 355-356). Bu nedenle Bauman likit modernite terimini postmoderniteye tercih etmiştir. Bunun nedeni toplumsal yapıyı yalnızca farklar sistemine veya bireyselliğin veya varlığın yanılsamasına indirgeyen postmodernizmin temelciliğin (foundationalism) ötesine geçememiş olmasıdır. Postmodernizm toplumdan oyuncuları ve temsilcileri (agent) almış, bu sebeple de sosyal eylemi tam olarak açıklayamamıştır. Likit modernite metaforu, modernitenin akıcı temeline yönelik eleştiriyi ifade etmektedir. Böylece aynı zamanda postmodernizm ile olan bağ da tam olarak kopmamaktadır çünkü postmodernizmde ortaya konan esneklik ve belirsizlik bu kavramla hala ifade bulmaktadır (Lee, 2005: 62). Bu doğrultuda postmodernizm, modernizmi modası geçmiş hale getirmekten uzaktır. Tersine postmodernizm, modernizme yeni bir ışık tutmakta ve birçok estetik stratejileri ve taktiklerini yeni yapıların içine dahil ederek, orada çalışmalarını sağlayarak kendine mal etmektedir (Huyssen, 2011: 257).

Başlangıçta postmodernizm üzerine yazan Bauman'ın bu metaforu şu açıdan önem kazanmaktadır: Modernitenin değişmez bir yapıya sahip olduğu görüşü yeniden sorgulanmakta ancak yapı olarak tam olarak postmoderniteyle de açıklanamamaktadır. Böylece modernite kavramının yeniden sorgulanması açısından önemlidir. Ancak likit modernitenin ortaya koyduğu sorun modernleşen toplumlardaki gelişmeyle ilgilidir. Çünkü gelişme biriktirme, yapılandırma ve rasyonelleştirme sürecidir ve sınılaşmaya bağışıklığı yoktur. Bu sebeple de modernleşme sürecinde likit moderniteden bahsedilecekse, gelişmenin amaçlarını yakalamak için zig zag yarışa girmek gerekir (Lee, 2005: 67). Öyleyse modernitenin yeniden anlamlandırılmasından ziyade, yeniden yorumlanması daha önemlidir.

Postmodernistlerin eleştirileri bizatihi modernizme yönelik değildir; daha ziyade Yeni Eleştirmenler ve modernist kültürün diğer savunucuları tarafından geliştirilmiş olan

“yüksek modernizm”in belli tutucu imgesine yöneliktir (Huyssen, 2011: 241). Postmodernliği tanımlamak açısından temel olan iki değişim şöyledir: Avrupa’nın dünyanın geri kalanı üzerindeki egemenliğinin sonu ve “yerel” ya da azınlık kültürlerine söz hakkı veren medyaların gelişimi. Böylece 18. ve 19. yüzyıl Avrupa’sının akıl ve ilerleme için ya da bunlara karşı mücadele ettiklerini sandığı toplumsal hareketlere temel bir önem veren evrenselcilik ortadan kalkmaktadır. Toplumun artık birliği yoktur, dolayısıyla da hiçbir kahraman, hiçbir toplumsal kategori, hiçbir söylem anlamın tekeli elinde tutmaz. Bu da bizi bir çokkültürcülüğe götürmektedir (Touraine, 2012: 237).

İletişim çağının kültürel modeli postmodernizm, sanayi kültüründen farklı olarak evrenselliğe değil yerelliğe, homojenleştiren değil çeşitlenen değerlere ve pratiğe prim vermektedir. Öte yandan da farklı kimlikler, yerli deneyimler, özgün arayışlar, iletişim aracılığıyla küreselleşme sürecinde yeniden birleşmektedir (Göle, 2010: 178). Dolayısıyla modernite ve postmoderniteye atfedilen anlamlar arasında bir ortaklık söz konusudur. Eğer postmodernite modernitenin eleştirisi ve yeni bir dönem olarak dikkate alınırsa bu ortaklığın sorunlu olacağı açıktır. Ancak postmodernizmin, modernitenin devamı ve değişimi olarak ele alınırsa bu ortaklığın varlığı sorun teşkil etmemektedir. Farklı kimlikler, yerli deneyimler, özgün arayışlar ve iletişimden bahsedilmektedir ve bu unsurlar modernitenin unsurları olan “kapitalist” ekonomi, “liberal” demokrasi, “özerk/otonom” bireyselliği, sekülerizm, hayatın çeşitli parçalara bölünmesi gibi olgularla da mümkündür. Diğer bir deyişle, farklı kimliklerin, özgün arayışların kabulü için modernitenin unsurlarından vazgeçmek gerekmemektedir. Çeşitlenen değerler ve özgün arayışlar pazar ortamında şekillenmekte ve modernitenin bir ürünü olan modern iletişim araçlarıyla da alış-verişe (exchange) tabi olmakta ve anlamlandırılmaktadır. Bu sebeple de modernitenin çoğul bir yapı gösterdiği fikrinin üzerinde durulması önem kazanmaktadır.

Günümüzde postmodern olarak değerlendirilen bireyler tamamen pazarda tüketicilere indirgenmişlerdir. Bireyler ve gruplar arasındaki ayrım finansal olarak ifade edilmektedir. Boş zaman faaliyetleri, vücut bakımı, arabalar, evler, seyahatler,

aktiviteler ve alışkanlıklar yani bir kişinin tüm yaşam tarzı arz ve talep doğrultusunda pazar ortamında alınıp satılmaktadır. Yaşam tarzları ürünler gibi sunulmakta, yeniliklerin takibi güncel olmak isteyen bireyler için bir zorunluluk haline gelmektedir. Tüketmek, pazara katılmak bu süreçte değer taşıyan eylemleri oluştururken; kimlik, bir kişinin satın alma gücüyle değerlendirilmektedir. Kısaca bireyler satın alabildikleridir (Boeve, 1999: 30). Ancak satın alınabilen unsurlar ancak arz edilen ürünler kapsamında mümkündür. Diğer bir ifadeyle, bireylerin her ne kadar özgür oldukları ve kendi kimliklerini yansıtmak için tüketim faaliyetine katıldıkları düşünülse de bu katılımın boyutu ancak onlara sunulan ürünler kadardır. Böylece bir sınırlı yapıdan bahsetmek daha mümkündür.

Postmodernitenin davranışları fazla bireyselleştirme eğilimi vardır. Postmodernin büyümesiyle tüketiciler belirli bir kültüre, topluma veya yaşam biçimine ait bireylerden; her zaman bir topluluğun içinde veya o topluluğun bir parçası olarak birden fazla topluluklarda müzakere eden bireylere; kültür yapıcılarına ve oyunculara dönüşmektedirler (Fırat ve Dholakia, 2006: 131).

1.5. ÇOĞUL MODERNLİKLER

1.5.1. Çoğul Modernlik Kavramının Çıkış Noktası, Özellikleri ve Modernite Eleştirisi

Çoğul modernlikler 1990'larda, günümüz dünyasını kavramsallaştıracak yeni bir paradigma olarak doğmuştur. Bu yeni paradigma, modern dünyaya yönelik anahtar varsayımları paylaşıırken, 1950ler ve 1960ların modernleşme teorisine – bu dünyaya yönelik fazla basite indirgenmiş, deneysel olarak yanlış ve kuralsal olarak sorgulanabilir görüşler sunan – yönelik bir hoşnutsuzluk da ortaya koymaktadır. Çoğul modernliklerin en önemli ifadelerinden birisi modernliğin ve Batılaşmanın aynı anlamda olmadığı ve modernleşmenin Batılı kalıplarının her ne kadar tarihsel süreçte önce ve ötekiler için temel referans noktası olsalar da tek “gerçek” modernlikler olmadığıdır (Eisenstadt, 2000a: 3).

Geleneksel modernlik, mevcut zamanının gerçekliğini oluşturmaktadır. Döneminin temel tartışması olarak sorunları görünür olmadığından eleştirilerin merkezinden başlangıçta uzaktır. Geleneksel modernlik fikrini geliştiren filozof ve sosyal teorisyenlerin kendilerinin de modern çağı uyumlu (harmonious) bir bütünlük olarak görmediklerini, modern yaşamı daha çok subje/obje, özel/kamu, istek (inclination)/görev, burjuva/işçi sınıfı gibi temel bölümlerin yapılaştırdığına inandıklarını göz ardı etmemek gerekir (Yack, 1997: 7-8'den aktaran Kamali, 2007: 375). Oysa modern kelimesi aslında *yaşadığımız zamana uygun* anlamına gelmektedir. Yani, insanoğlunun gelişmesi yönünden modernleşme bir ilerleme değil bir *eşitlenme* sürecidir. Modernleşme Batılı toplumsal bilimciler tarafından bütün gelişmekte olan toplumların Batı toplumuna benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavramdır. Böylece toplumsal değişimin özel bir görüşe (Batılı görüşe) göre ele alınan özel bir durumu olmaktadır (Kongar, 1995: 227-228). Tanımını Batı kültürel modelinden alan modernleşmenin taşıyıcıları Batıcı seçkinlerdir. Modernlik ise ancak yerel toplumsal dokuların üzerine inşa edilebilir. Batı ekonomik, kültürel ve bilimsel düzeyde yeni olanı içsel ve yerel bir süreç olarak doğurabildiği için modernidir. Azgelişmişlik ise modernleşmecidir çünkü sanayi devrimini kaçırdığından beri kendini bu medeniyete göre yeniden tanımlamak zorunda kalmıştır (Göle, 2008: 48). Batı, sadece toplumları modern toplum olmaya yönlendirmemiş, aynı zamanda diğer medeniyetlerdeki insanları modernleştiklerinde Batılılaşmaya, kendi geleneksel değerlerini, kurumlarını ve adetlerini terk ederek, Batı'dakiler benimsemeye yönlendirmiştir. Bu görüş tehlikeli, hatalı ve yanlış yönlendirilmiş homojen ve evrensel bir Batı dünyasını göstermektedir (Huntington, 1996: 28). Bu Batı'nın tek kültür olmasını değil, geleneksel kültürlerin değişim yaşadığında geleceği noktayı ifade etmektedir (Taylor, 1995: 30). Dolayısıyla Batı ideal kültürü temsil etmektedir. Yerelliğin yadsınamaz konumu yine de modernitenin 'Batı' olduğu inancının gelişmesinin önüne geçememiş, diğer kültürleri tanımlamada bir çapa noktası oluşturmuştur. Bu tarihsel nedenlerden ötürü Batı Avrupa modernliği orijinal modernlik olarak ve Rus deneyimini de kapsayan Doğu modernlikleri de 'geç modernlikler' olarak adlandırılmaktadır. Bu ayrım modernliğin ilk önce Batı Avrupa'da ortaya çıktığını kabul etmektedir, ama bu Batı modernliğinin tek modernlik modeli olduğu anlamına

gelmemektedir (Kaya, 2006: 23). Böylece modernitenin, Batı elinde tekelleşmesi, süreç içerisinde kendi alternatiflerini üretmiş ve Batı-dışı olarak kabul edilen toplumların modernite içindeki konuma alternatif bakış açıları sunulmaya başlanmıştır.

Schmidt'e (2006: 78) göre 1950 ve 60'ların modernleşme teorisine yönelik eleştiriler, modern toplumların çeşitliliğine odaklanmaktadır. Bu eleştirilere göre dünyanın çeşitli bölgelerinde modernliğe giden çeşitli yollar olduğu gibi büyük ölçüde belirgin modernlik formlarını meydana getiren farklı tarihsel yörüngeler ve sosyo-kültürel geçmişler de vardır. Aslında tüm bunların başladığı Avrupa bile oldukça çok kültürel ve kurumsal çeşitlilik sergiler. Toplumlar modern zamanlarda yöndeşmemektedir (ya da bütünleşmemektedir), kendi ayrılıklarını sürdürmektedir ve böylece çoğul kültürler olarak yaşamaktadır. Modernlik küreselleşmiştir, ama bu küreselleşme dünyanın batılılaşmasına işaret etmemektedir, daha ziyade, modernliğin çokluğunu anlatmaktadır (Kaya, 2006: 249).

Lyotard'a göre Marksizm sona ermemiştir, sorun Marks'ın bugün nasıl okunması gerektiği noktasında ortaya çıkmaktadır (Smart, 2011: 376). Özellikle postmodernizmin moderniteye getirdiği eleştirel bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda, modernitenin de yeniden okunması düşünülebilir. Bu yaklaşımla Touraine (2012: 25) modernliği salt değişim ya da olaylar silsilesi olarak değil; akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılması olarak tanımlamıştır. Bu nedenle modernlik, toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içermektedir. Modernleşmenin içsel bir süreç olması (Touraine, 2012: 48) ise toplumların kendi gelişim ve değişimlerine atıfta bulunarak, özgün yapılarını işaret etmektedir. Dolayısıyla her toplumun modernleşmeyi kendi yaşantılarıyla, kendi içinde tecrübe ettiği görüşünü düşündürmektedir. Touraine (2012: 460) içinde bulunduğumuz dönemi sınırlı modernlik dönemi olarak nitelendirmektedir. Ona göre modernlikten postmodernliğe geçmiyoruz. Modernlik, toplumun kendi etkinliğinin bir ürünü olarak tasarlanmasıysa, kendi kendisini modern olarak adlandıran dönem aslında yalnızca kısmen modern olmuştur. Modernlikten postmodernliğe geçmediğimizi varsayarsak ve her toplumun farklı değişim sürecini göz önünde bulundurursak farklı modernliklerden

de söz etmek yerinde olacaktır. Çoğul modernlikler, işte bu noktada önemli bir yaklaşım sunmaktadır.

Modernleşmenin, altındaki toplumları en sonunda birbirine yakınsayan homojenleştirme süreci, sadece sistemin otonom parçalarının entegrasyonunu değil, Amerikan modernlik modeli temelinde diğer toplumların da yakınsanacağı varsayımı tezin temel eleştiri noktasını oluşturmaktadır. Özellikle “Batı”nın – az veya çok aynı modernleşme yollarını yaratan aynı tarih ile oldukça homojen toplumlar olduğu addedilmektedir (Kaya, 2004: 36; Kamali, 2007: 375; Schmidt, 2006: 77-78). Oysaki “Batı”, temel olarak savaş sonrası (II. Dünya Savaşı), OECD ve Nato’ya ek bir buluş niteliğindedir (Therborn, 2003: 293). Yani “Batı”ya atfedilen sembolik anlam da, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Ancak yine de Batı dışı bazı toplumlar, Batı’nın eylemlerini ve geleneklerini izlemişler ve anahtar eylemler olduğunu düşündükleri şeyleri kendi toplumlarına uygulamışlardır. Ancak günümüzde önemli değişiklikler olmaktadır. Bugün Doğu Asya kendi ekonomik gelişimini Batı kültürünün ithal edilmesine değil, kendi kültürlerine bağlılıklarına dayandırmaktadır. Başarıları Batı gibi oldukları için değil, Batı’dan farklı kaldıkları içindir (Huntington, 1996: 38). Dolayısıyla önemli olan hangi anlamların yüklendiği değil, modernitenin homojenleştirme temelinde ele alınan yapısının sorunlu olduğu gerçeğinin fark edilmesi ve eleştirilmesidir. Modernleşmenin temel unsurlarından olan eleştiri ile aslında modernite bir nevi kendi içinde modernleşmektedir.

Bu noktadan hareketle, modernite tartışması içinde modernitenin eleştirildiği alanların yeniden yapılandırıldığı ve bu noktaların üzerinden yeniden yükselen bir yaklaşımın varlığı önemli olmaktadır. Çoğul modernlikler projesi, işte modernitenin bu dışlayıcı ayrımları, ikili zıtlıkları ya da medeniyet çatışması şeklinde kurgulanan kategorik mantığından ziyade, modernliğin birbirinden ödünç alan, karışan ve melezlenen içerici dinamiklerine ağırlık vermektedir (Göle, 2008: 134).

Çoğul modernliğe göre tekil, üzerinde hemfikir olunmuş bir modernlik düşüncesi yoktur, fakat daha ziyade modernliğin “imgesel anlamlar”ını çoğul yollardan

yorumlamayı mümkün kılan bir saha söz konusudur ve bu saha “kültür”, “dil” ya da “tarih”tir (Kaya, 2006: 41-42).

Kandiyoti (2005: 18) yazdığı bölümde, Türk modernleşmesini savunanların da eleştirenlerin de benimsedikleri bakış açılarının özellikle modern kavramını irdelediği ancak bu kavramın yerel öznellikleri saptamada yetersiz kaldıklarını belirtmiştir. Bu sebeple çoğul modernlikler teorisindeki “çoğul” yapı bize aynı zamanda farklılaşmayı da vurgulamakta ve incelenmesi açısından ön plana çıkarmaktadır. Örneğin, ulusal sosyalizm, liberalizm, faşizm, Kemalizm veya İslamcılık aynı modernite programının parçaları olarak görülemez. Aksine tüm bu oluşumlar (iyi?) bir modernitenin nasıl oluşturulması gerektiğine farklı cevaplar verir. Bu sebeple de tehlike veya fırsat tek bir modernite kavramından ileri gelmez, farklı modernite kavramları söz konusudur (Kaya, 2004: 40). Böylece çoğul modernlikler hem modernleşme dürtülerinin bölgesel çeşitliliğini hem de - özellikle uzun dönemli tarihsel kontekstlerdeki - yaşamın modern gerçekliğinin çoğul boyutlarını ele almaktadır (Rundell, 2010: 19). Kaya’nın (2004: 42) da üzerinde durduğu üzere bu ikilemlerin arasında dahi bir gerilim söz konusudur ve bu gerilimlerde çoklu ortak alanlar göz önünde bulundurulmalıdır. Öyleyse modernleşmenin tek ve homojen bir kavram olduğu fazlasıyla *Avrupa-merkezli (Eurocentric)* bir bakış açısını temsil etmektedir. Ekonomik gücün de bu algıyı desteklediği gerçeği göz ardı edilememelidir. Zira ekonomik üstünlüğü bulunan Batı toplumlarının, gelişmekte olan ülkeler üzerindeki etkisinin temelinde bu baskın güç yatmaktadır (Kaya, 2004: 49). Öte yandan Japon modernliğini Batı modernliğinden ayırmak da pek mantıklı değildir. Günümüz Japon ve günümüz Batı ülkeleri arasında, başka medeniyetlerden meydana gelen veya başka medeniyetlere ait olan herhangi bir ülkeler grubu arasındaki farklar kadar reddedilemez farklılıklar vardır. Çoğul modernliğin sorunlu olduğu nokta, bu farkların neye dayandığını, nasıl anlamlı olduğunu ve modernleşme hakkında tekilden ziyade neden çoğul konuşularak düzeltilmesi gerektiğini kesin olarak söylememesidir (Schmidt, 2006: 80).

Son dönemdeki bazı sosyal teorilerin en şaşırtıcı yanı ise, Batı dışı kültürlerin Batı kültüründen ayrılıklarının postmodernliğin başlangıcına delil diye sunulmasıdır. Oysa

modernliğin yoruma açık olma durumu sadece Batı modernliği içinde fikirlerde ve eylemlerdeki çoğulluğun yükselişini anlamamızı sağlamaz, fakat aynı zamanda çoklu modernlikler perspektifine yönelik ilginin artışına da kaynaklık eder (Kaya, 2006: 57-58). Moderniteye yeni oyuncuların katılması – kadınlar, siyahlar, İslamcılar vb. – sosyal yaşamı yeniden yönlendirerek yeni imkânlar sunarken, bazı anlaşmazlıkların ve sorunların ortaya çıkmasına da neden olmuştur. Çünkü modernite artık bir program olmaktan ziyade, iyi yaşam için rekabet eden çoğul ve farklı yaşam bakış açılarıdır (Kaya, 2004: 47-48). Batı modernliğinin medeniyet adı altında ötekilere meydan okuyuşu, farklı modernlikleri üretecek tepkileri hazırlamıştır (Kaya, 2006: 62).

Çoğul modernlikler kavramı elbette ki modernite ve medeniyet kavramları arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurmalıdır çünkü görüş içindeki kavramlar aslında medenileşme ile bağlantılıdır. Bu da göstermektedir ki çoğul modernlikler analizi aynı zamanda bir medenileşme analizidir (Kaya, 2004: 52). Modernite her zaman onu uygun bağlamına yerleştiren ve karşılık verdiği medeniyet kalıtları etrafında birleşmektedir. Aynı zamanda modernitenin yayılımı, her anlamda, “medeniyetler-arası (trans-civilizational)” bir yapı göstermektedir (Smith, 2011: 42). Medeniyetler sadece modernitenin ayırt edici unsurları değil, aynı zamanda “kültürel dünya”larıdır ve aynı medeniyet içinde “farklı modernliklerin” üretilmesini sağlamaktadır (Kaya, 2004: 53). Göle (2010: 84), Dumont (1983: 156)’un medeniyet görüşüne yer vererek medeniyet kavramının teknoloji düzeyinden yeme içme adetlerine kadar geniş bir alanı kapsamakla birlikte “Batı’nın milli duygusu” olduğunu ifade etmektedir. Daha çarpıcı biçimiyle, medeniyet görüşü, Batı dünyasının son iki üç yüzyıldır kat ettiği yolun, üstünlüğün bir ifadesidir. Çağdaş ama ilkel toplumlar karşısında Batı’nın gururlandığı, kendi deneyimini emsalsiz kılan, özgünlüğünü vurgulayan olguları özetlemektedir. Yani medeniyet kavramı Batı dünyasının üstünlüğünü tanımlamakta, kültürel modeline evrensellik boyutu atfetmektedir (Göle, 2010: 84).

Modernlikte başlangıcından itibaren çoğul dünya yorumlamaları söz konusudur fakat son dönemde bu çoğulluk kendisini yeni telekomünikasyon teknolojileri aracılığıyla açıkça ifade etmeye başlamıştır. Farklı hayat anlayışlarının modernliğin koşulları altında

sığınak bulmaları mümkündür; çünkü modernlik tek bir öge ya da değer üzerinde bütünleşmiş ya da tekil bir dünya değildir (Kaya, 2006: 55).

Batılı olmayan toplumlarda gelişen çoğu akım, Batı karşıtı, hatta modernlik karşıtı temalar, tüm bu temaların farklı biçimlerde modern olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum sadece 19. yüzyıldan İkinci Dünya Savaşı'na kadar bu toplumlarda ortaya çıkan çeşitli ulusal ve geleneksel hareketler için değil, aynı zamanda günümüzün daha tutucu akımları için de doğrudur (Eisenstadt, 2000a: 2). İslamcı hareketler Aydınlanma modernliği karşısındaki tutumları itibariyle diğer çağdaş Batılı toplumsal hareketlerle aynı eleştirel duyarlılığı paylaşmaktadır (Göle, 2010: 34). Dolayısıyla her ne kadar İslam ve İslam temelli hareketler modernite karşısında görünse de, hareketin yönü ve oluşumu modern niteliklidirler.

1.5.2. Çoğul Modernlik Yaklaşımının Kapsamı, Yayılması ve Farklı Örnekleri

Kültürel ve politik düzendeki ilk radikal dönüşüm, modernliğin yayılmasıyla birlikte Amerika'da meydana gelmiştir. Orada, yeni kişisel anlayış ve kolektif bilinçlilikle birlikte kurumsal hayatın yeni kalıplarını yansıtan farklı modernlikler ortaya çıkmıştır. Öyleyse modernliğin başlangıcından itibaren Batılı medeniyet çerçevesi olarak adlandırılan oluşumun içinde de çoğul modern yapıların olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu modernlikler – Batılı fakat Avrupa'dakinden belirgin ölçüde farklı – ilk olarak, geniş anlamda Batı medeniyeti olarak kabul edilen ama belirgin biçimde Avrupalı olmayan geleneklerin var olduğu Asya'da (Japonya, Çin veya Hindistan) veya Müslüman toplumlarda gelişmemiştir. Bu ülkeler Avrupalı oluşumların radikal dönüşümlerini yansıtmışlardır (Eisenstadt, 2000a: 13). Örneğin Japon modernitesinin bir özelliğini Japon kimliğinin yenilenmesi ve dış modellerin çeşitli yönlerinin benimsenmesi arasındaki keskin ayrım oluşturmaktadır (Smith, 2011: 43).

Çeşitli etnik kimliklerin önem kazanmasıyla birlikte ulus devlet ve devrimci devlet modellerinin ötesine geçerek yeni kolektif kimlikler de ortaya çıkmıştır ve bu kavramlara artık odaklanılmamıştır. Bugüne kadar “bastırılmış” olan bu çoğu kimlik –

etnik, yerel, bölgesel ve ulus ötesi – fazlasıyla yeniden yapılandırılmış bir yoldan geçerek kendi toplumlarının merkezlerine ve uluslararası alana girmiştir. Bu gruplar, merkezi kurumsal alanda – eğitim programları, halk iletişimi, medya – özerk yerlerinin olduğunu iddia ederek, eski homojenleştirme programlarının egemenliğine itiraz etmişlerdir. Bu gruplar ayrıca, vatandaşlığın ve vatandaşlığa bağlı hakların ve anlamların yeniden tanımlanması konusunda geniş kapsamlı talepler ortaya koymada artan bir başarı göstermişlerdir (Eisenstadt, 2000a: 18). Dönemin modernite projesinin totaliter yapısı göz önünde bulundurulduğunda, etnik kimliklerin önem kazanması, farklılıkların da önem kazanması anlamına gelmektedir. Böylece homojenleşme unsuruna karşı çıkılırken, farklılıklara dikkat çekilmesi mümkün olmaktadır. Günümüzde özellikle küreselleşme ile etkileşimin artmasıyla deneyimler, fikirler gibi daha soyut ve özellikle bireysel düzeyde tecrübe edilen kavramlar öne çıkmış, heterojenleşme daha da belirgin hale gelmiştir. İnternet teknolojisinin değiştirdiği pazar yapısı, tüketimi sanal ortama taşıyarak, pek çok bireyin farklı nedenlerle bir araya gelen gruplara dâhil olmasını mümkün kılmış, hatta aynı kişinin farklı nedenler ve alanlarda farklı gruplara katılmasını sağlamıştır. Bu yapılar farklılaşmayı ve bölünmeyi ötelemekte ve farklı modern alanların oluşmasını sağlamaktadır.

Ray'e göre (1999: 257) modernlik geliştikçe kimlik artan ölçüde değişken ve sorunlu hale gelmektedir. Küreselleşme bir görüşe göre modernitenin bir sonucuyken, diğer görüşe göre modernitenin kırılma noktasını oluşturmaktadır. İlk görüşte küreselleşme, modernleşmenin Batı modelinin çok boyutlu bir genelleştirilmesi ve bununla birlikte, ulus-devletin yayılması, kapitalist üretim ve ulusal kültürlerin homojenleşmesi olarak görülmektedir. Burada, etnik ve dini milliyetçiliğin yayılması, düşük demokratik çoğulluğun ve geniş, çoklu etnik ve dini kültürlerin olduğu kontekstlerde, ulus-devletin kurulmasının laik kültürlerle oluşturduğu çelişkili sürecin bir parçası olarak görülmektedir. Diğer görüşe göre ise, batı modelinin küresel ölçekte genelleştirilmesi ve kurumsallaşması, her ulus-devletin koşullarını temel olarak değiştirmiştir. Bir boyutta etnik ve dini milliyetçiliğin artması, kapitalist dünya sisteminin sosyoekonomik çevre hiyerarşisine karşı politik ve kültürel karşı tepki olarak değerlendirilmekte, diğer boyuta göre ise temel eğilim, batı-dışı dinlerinin batı örneklerinde olan dini bölgesel ayrıma

karşı tepki geliştirmeyi provoke eden sosyal farklılaşmanın küresel ölçekte geliştirilmesini ifade etmektedir (Spohn, 2003: 267-268).

Çoğul modernlikler teorisi, modern toplum, modernlik tanımlarına alternatif bir yaklaşım getirmekten ziyade kendini modernliğin “en fazla itiraz edilebilir” görüşlerinden uzaklaştırmaktadır. Modernleşme teorisi, modern toplumların tüm yapılarını ve tüm dramatik değişim süreçlerinin yönlerini ele alırken, çoğul modernlikler litaretürü hemen hemen yalnızca kültürel özellikler ile politika ve politik düzeni yapısal olarak oluşturduğuna inanılan yönlerle birlikte – modernliğin ana hatlarıyla belirlendiği ölçüye kadar – bazı örneklerde de din üzerine yoğunlaşır (Schmidt, 2006: 78). Çoğul modernlikler görüşü, modernitenin yeniden yorumlanmasına işaret eder (Kaya, 2004: 50). Çoğul modernlik kavramı, geleneklerin modernleşme veya küreselleşme ile sona erdiğini değil, daha ziyade belirli dini ve imparatorluğa ait geleneklerin modern toplumların yapıcı boyutları olarak kaldığını varsaymaktadır (Spohn, 2003: 268).

Modernleşme teorisyenleri, modernleşme süreci geçiren toplumları zaman geçtikçe kurumsal görünüm itibariyle birbirine daha çok benzediğini ortaya koymaktadır. Çoğul modernliğin ortaya koyduğu eleştiriler de temel kültürel ve kurumsal farklılıkların modernleşmeye rağmen egemen durumda olduğu yönündedir (Schmidt, 2006: 80). Örneğin Rusya, Çin, Japonya ve Türkiye. Geç modernlikler bazı temel özellikleri paylaşıyorlar da onların özgül bağlamları birbirinden farklılıklarını göstermektedir. Örneğin, bu deneyimlerin hepsi güçlü devleti modernleşmenin ana ajanı olarak görmüştür, ama iyi hayat yorumlamaları birbirinden farklıdır (Kaya, 2006: 65).

Çoğul modernlikler görüşü, günümüz dünyasını anlamanın en iyi yolunun – aslında modernliğin de tarihini anlatmanın – dünyayı, kültürel programların çeşitliliğinin sürekli yapılanan (constitution) ve yeniden yapılanan (reconstitution) bir hikâye olarak görmek gerektiğini ifade etmektedir (Eisenstadt, 2000a: 2). Moderni çoğul ifadelerle kavramsallaştırmak, bize farklılıkların sadece “medeniyetler” arasında değil, toplumlar arasında ve toplum içindeki birbiriyle rekabet eden değer ve eylemler arasında da olduğunu göstermektedir (Herzog ve Braude, 2009: 4). Bu çoğul kurumsal ve ideolojik

kalıpların sürekli olarak yeniden inşa edilmesi, sosyal, politik ve entelektüel aktivistlerle yakın bağlantısı olan sosyal aktörler ve toplumları neyin modern kıldığı konusunda çok farklı görüşler taşıyan ve farklı modernlik programları sürdüren sosyal akımlar tarafından da ileri taşınmaktadır. Aynı ayrı her toplumun kendi sektörleriyle sorumluluk altına giren bu aktörlerle, modernliğin özgün ifadeleri oluşmaktadır (Eisenstadt, 2000a: 2).

Dini veya laik sosyal aktörlerin oluşturduğu karmaşık çevreler, artık “eski” Avrupa’nın şablon teşkil etmediği “yeni dünya” toplumları olarak adlandırılabilir. Bu “yeni dünya” toplumları sadece Amerika, Avustralya ve çağdaş Avrupa’yı değil, aynı zamanda İsrail’i de içine alan Orta Doğu toplumlarını da içermektedir (Rundell, 2010: 32). Ulus ötesi olma, köken ülkenin kimliğin kaynağı olduğu, ikamet edilen ülkenin hakların kaynağı olduğu ve ortaya çıkan ulus ötesi alanın, iki veya daha fazla ülkeyi birleştiren politik faaliyet alanı olduğu çoğul aidiyetlerin kurumsal ifadesine yol açmaktadır (Kastoryano, 2000: 311).

“Oryantalizmin ideal türü” imgelemesi, “Batı”nın kendisini gelişmenin, bilimin ve demokrasinin anavatanı ve dünyanın merkezi olarak algılamasının ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır. Bunun karşısı olarak da “Müslüman dünyası”, “Batı” imajının tersi olarak değerlendirilmiştir (Kamali, 2007: 374). Türkiye’de Tanzimat döneminden itibaren Batı’nın üstünlüğünün Osmanlı bilincine yansımaya başlamasıyla, tüm siyasi akımlar düşüncelerini Batı boy aynasında ölçüp biçmişlerdir. Ancak Batı dünyası kendi gerçekliğinden ziyade Doğu’nun ürettiği bir betimlemedir. Hatta Doğu kendi kimliğini Batı yansımalarında yeniden gözden geçirmektedir. Batı’nın üstünlüğü kendi gözünde de kesinleştikçe özgül kimliği ve tarihi solmakta, bir yandan da paradoksal bir biçimde kendine özgül olan kimliği arayarak, abartarak, Batı karşısında donanımını sağlamaya çalışmaktadır (Göle, 2010: 73-74).

Bu ikili modern düşünce ve tutarsız kategorileştirme Müslüman ülkelerdeki pek çok entelektüel ve sosyal bilimciyi etkilemiştir. Bu gruplar, yayınlanan meta-teorileri kullanarak, Müslüman ülkelerin “Doğuda” bir “Batı” geliştirmelerindeki “başarısızlığın” arkasında yatan “kültürel nedeni” yeniden üretmeye çalışmışlardır.

Kendi toplumlarını Weber, Marx ve Durkheim gibi Batılı sosyal bilimcilerin gözünden değerlendirmişlerdir. Çok fazla başarısız sosyo-politik deneylerle sonuçlanan batılılaşma çabalarında bulunmuşlardır (Kamali, 2007: 374).

Juzefovic (2009: 53-54) Batı ve Doğu düşüncesinin temel farklarını şu şekilde – çalışma her ne kadar sanat temelinde olsa da bakış açısı sunması açısından önemlidir – ifade etmektedir: birincisi karşıtlık ve ikiliklere, ikincisi ise karşıtlıkların birliğine ve ikili tamamlayıcılara dayanmaktadır. Çin kültürünün esnek ve sürekli değişen gelenekselciliği herhangi bir sabit amaç veya ilkeyi içermemektir. Batı düşünce tarzına göre gelenekselcilik dogmatizm veya cansızlıkla özdeşleştirilirken, Çin gelenekselciliği yaratıcılık ve dinamizm; stil ve temaların karışımı ile özdeşleştirilmektedir. Buradan da yola çıkarak farklı kavramlara Doğu-Batı odağında nasıl farklı anlamlar atfedildiğini görmek mümkündür. Öyleyse farklı bir toplumu, kültürü anlamak öncelikle o toplumdaki kavramlara atfedilen anlamları anlamakla mümkün olacaktır.

İran’da, örneğin, modernleşme fikirleri eskiye dayanır. İran da çoğu ülke gibi ülkeleri ve dünyayı değiştiren ekonomik ve sosyal dönüşümün küresel ağı içine girmiştir. Ancak, modern değişimler, Batılı kopyaların ithal edilmesi şeklinde gerçekleşmemiştir. Modern Batılı değişimlerden büyük ölçüde etkilenmesine rağmen, İran’daki modernleşme birimleri çeşitli görüş ve örgüt formlarını birleştirmiş ve bunları yeni sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamda uygulamıştır. Temel modernleşme temsilcisi olan devlet, yöneten kesime ve bir kısım ekonomik ve sosyal seçkin sınıfa hizmet eden “seçici modernleşme”yi tanıtmıştır. Diğer yandan, sivil toplum da kendini harekete geçirerek toplumu modernleştirmek adına, politik güç yapısını da içeren bazı akımlar başlatmışlardır. Sivil toplum ve devlet temsilcilerinin etkileşimi, İran’da “çoğul modernlikler” başlığı altında tartışılabilir modernleşmenin farklı modellerini yaratmıştır. Ancak, otorite yanlıları ve seçici modernleşme İran’da sivil toplum gruplarının radikalleşmesine ve İslamcılarının ortaya çıkmasına öncülük etmiştir (Kamali, 2007: 374). Çoğu Batılı olmayan toplumlarda, toplumun marjinal tabakası büyük ölçüde seçici modernleşme programları yoluyla zorlayan – popüler bir destek olmadan – modernleştirici seçkin rolünü üstlenmiştir. Buna göre devlet modernliğin kendi

modernlik anlayışı ile uyumlu ve kendi amaçlarına hizmet edebilecek unsurlarını seçmiştir. Devlet modernleşmenin temel birimi olmuş ve modernleşme programlarından aleyhte etkilenen sosyal grupların protesto ve direnişini otoriter bir şekilde bertaraf etmeye çalışmıştır. Bu tür toplumlarda modernleşme teorisi tartışmalıdır ve değişken toplumlar yaratırken, otoriter kurumlar modernleşme programlarının garanti merci olmuştur. Böyle bir dönüşüm de bu toplumlarda büyük ölçüde ayrılmış ve bölümlenmiş toplumlar yaratmaktadır (Kamali, 2007: 377).

Kaya (2000: 202) çalışmasında Ahmet Taner Kışlalı'dan bir alıntı yaparak İslam dininden önce Türklerin Şamanizm'e inandığını ve buna göre kadın ve erkeklerin eşit olduğu ancak aynı dönemde Arap dünyasında kadınların deve den bile daha değersiz olduklarını, bu yüzden de İslam'ın Arap dünyasındaki kadınlar için bir ilerleme iken Türk kadınlarına verilen önemin bırakıldığını ifade etmektedir. Kaya (2000: 213), Göle'nin İslamizm'in Kemalizm tarafından unutulmuş kolektif Müslüman kimliği yarattığı görüşüne karşı çıkarak İslamizm'in aslında modernite koşulları altında yeni bir kimlik yarattığı görüşünü savunmaktadır. Türkiye'deki son dönemde özellikle kadın odağında gerçekleşen İslam'a yönelik tartışmalar, aslında modernitenin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle kadınlara yönelik uygulamalarda İslam dinine mensup Arabistan, İran gibi ülkelerde görülen farklılıklar, biz bu bağlamda da farklı modernliklerin olduğunu göstermektedir. Bu da çoğul modernlikler kapsamında dikkati çeken alanı oluşturmaktadır. Burada dikkat çeken nokta, İslamizm'in moderniteye karşı gelirken, modernite içinde politik bir proje haline gelmesidir. İslam dini içinde kadınların politik bir aktör olarak yerleri yokken, günümüzde önemli ölçüde politik aktörler olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle modernite, karşıtını modernleştirmiştir (Kaya, 2000:205).

İngelerin, dini olanlar da dahil, devamlı olarak seçilmesi, yeniden yorumlanması ve yeniden oluşturulması, kolektif kimlik yapılarının içinde kendi çelişki ve gerilimlerine sahip olan yeni politik ve kurumsal düzenlemelerin ve kültürel programların oluşmasını sağlamıştır. Bu kolektif kimlik yapılarının içinde hem dini hem de "laik" – daha uygun olarak çoğul modern ifadesiyle – boyutta yeniden yapılandırılan "öteki"lere yönelik

yapılar da mevcuttur (Rundell, 2010: 31). Bu sebeple yukarıda da anlatıldığı üzere, farklı bağlamların farklı kültürel özellikleri, moderniteyi yorumlama, anlamlandırma ve dönüştürme biçimleri, toplumdaki farklı sosyal grupların özellikleri ve bu grupların birbiriyle ilişkisi gibi unsurların bilinmesi, incelenmesi önem kazanmaktadır.

Çoğul modernlik teorisi moderniteye getirdiği eleştirel bakış açısı ve postmoderniteyle paylaştığı ortak noktalar bakımından şimdilik arada bir yapı gibi görünmektedir. Bu sebeple etkileşimin mekanizması, yüklenen ve paylaşılan anlamların irdelenmesi ve nedensellik boyutunun incelenmesi, yaklaşımın özünün anlaşılmasında ve daha önce belirtilen neden ‘çoğul’ olarak değerlendirildiği sorusuna cevap sağlamada önemli olabilir.

Sonraki bölümde sınırlar yaklaşımı, özellikle ‘kimlik’ sorunsalı etrafında ve süreçleri yönünden ele alınmıştır.

BÖLÜM 2. SEMBOLİK, KÜLTÜREL ve ETNİK "SINIRLAR" YAKLAŞIMI

Bu bölümde, toplulukların birbiriyle olan etkileşiminde ve kendi içsel dönüşümünde önemli bir konuma sahip olan 'sınırlar' yaklaşımından bahsedilecektir. Bu yaklaşımın çalışmada kullanılmasının nedeni modernite kavramına, özellikle çoğul modernlik teorisine katkı sağlayacağı düşüncesidir.

Araştırmanın amacı modernite tartışmasını, çoğul modernite kapsamında Yahudi cemaati bağlamında inceleyerek modernitenin 'çoğul' yapısına katkıda bulunmaktır. Böylece hedeflenen Türkiye'nin modernleşme sürecindeki homojenleştirme politikalarıyla görünmez olan alt kültürlerin modernleşme faaliyetleri sonucunda özellikle kimliklerini nasıl oluşturdukları, korudukları ve ifade ettiklerini ve bu oluşumların tüketim faaliyetlerine nasıl yansıdığını incelemektir. Modernleşme hakkında tekilden ziyade neden çoğul konuşulması gerektiği sorusu (Schmidt, 2006: 80) 'çoğul' yapının nasıl oluşacağını gündeme getirmektedir. Sınırlar yaklaşımı bu noktada cemaatin, toplumun genelinden ayrıldığı alanların tanımlanmasında kullanılacaktır. Özellikle etnik kimliklerin görünür olmasının önem kazandığı çoğul modernite tartışmalarında (Eisenstadt, 2000a), sınırlar yaklaşımı heterojenliğin görünür olmasında etkili olmaktadır. Zira sınır kavramı, içinde görece homojen, dışarıdan heterojen özellik gösteren birimlerin bir arada olmasına yardımcı olan yapıları göstermektedir. Böylece bu çalışma için, hem (varsa) modern hem de (varsa) postmodern yapıların ne şekilde kullanıldığı ve oluşturulduğunun açıklanmasında ve de etkileşimi, yapılanmayı ortaya koymada genel bir çerçeve sunacaktır.

Sınırlar sadece alt kültürleri tanımlamada etkili değildir. Aynı topluluk içinde bireylerin sembolik olarak birbirinden ayrılmasını da sağlamaktadır. Tüketim özellikle bu noktada ön plana çıkmaktadır ve aynı topluluğa özgü bireylerin nasıl bir sosyo-ekonomik yapılanma gösterdiğinin ve tüketime atfedilen sembolik anlamların ortaya konmasında yardımcı olacaktır.

Modernitedeki ikilik (iyi-kötü, vb.) anlayışının zayıflayıp, çoğul modernlikte ve postmodernitede tartışılan çeşitlilik ve çoklu yapı, sınırlar yaklaşımının ana teoriye yardımcı bir bakış açısı sunacağını düşündürmüştür. Çoğul modernliğin sorunlu olduğu noktanın, modernliklerin ‘çoğul’ olarak adlandırılmasının nedenini ortaya koyamaması olarak (Schmidt, 2006: 80) daha önce dile getirilmiştir. Bir yapının çoğul olarak nitelendirilmesi için birbirinden farklı olduğu kabul edilmiş öğelerin aynı bağlamda bulunması gerektiği ve bu öğelerin modernite yönünden de paralellik göstermesi gerektiği düşünülmektedir. Dolayısıyla farklılığa ilişkin bir bilincin olması gerekmektedir. Böylece hem modernite yönünden karşılaştırma noktası için ortaklık hem de çoğul yapıyı gösterecek farklılıkların sağlanması mümkün olacaktır. Postmodernitenin zayıf olduğu noktanın bu nokta olduğu düşünülmektedir. Büyük çerçevede bütün unsurların bir arada olması, içe içe geçtiğinin düşünülmesi, daha yakın planda bu unsurların ayrı birimler olduğu gerçeğini değiştirmez. Postmodernite tartışmalarında dile getirilen yerelliğe verilen önem, homojenleştirmeden ziyade çeşitliliğe verilen önem (Göle, 2010: 178) gibi unsurlar aslında birbirinden ayrık birimlerin varlığına işaret etmektedir çünkü farklı olduğunu ortaya koymak birbirinden ayrılmış pratiklerine yapılan atıfla mümkündür. Ancak postmoderniteden ziyade çoğul modernlikler teorisinin çalışmada odaklanılmasının nedeni postmodernitenin sahip olduğu muğlaklık ve anlaşmazlıktır (Vattimo, 1988’den aktaran Smart, 2011: 355-356). Oysa ki çeşitlenen yapılar kendi içinde kararlıdır. Değişim elbette yadsınamaz; ancak değişimin tutarsızlık, olumsuzluk, görece daha iyiye gitme gibi ‘kararsızlık’ yaratan unsurların kararlı hale gelmesi için olduğu düşünülmektedir. Tutarsızlık, olumsuzluk olarak belirtilen oluşumların belirli bir baskıyı yarattığı düşünülmemelidir. Değişim kendiliğinden bile olsa (yani olumlu veya olumsuz bir anlam yüklenmeden meydana gelen değişim), sonuçta meydana gelen yapı tutarlı olacaktır. Tutarlı yapının yeniden tutarsızlaşmasıyla yeni bir değişim sürecine girilecektir.

Çoğul modernlikler görüşünün, günümüz dünyasını anlamının en iyi yolunun dünyayı, kültürel programların çeşitliliğinin sürekli yapılanan (constitution) ve yeniden yapılanan (reconstitution) bir hikâye olarak görmek gerektiğine dayanması (Eisenstadt, 2000a: 2) ve birbirinden ödünç alma, karışma ve melezlenme dinamiklerine (Göle, 2008: 134)

önem vermesi nedeniyle bu yapıya uyacak ancak somut olarak bu yapıyı görmemize yardımcı olacak yan teorinin varlığı gerektirmiştir. Bu sebeple sınırlar yaklaşımının, yapılanma ve yeniden yapılanma süreçlerine cevap verecek uygun bir yan yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Burada sınırlarla kastedilen ekonomik, sosyal ve kültürel anlamların yüklendiği sembolik sınırlardır elbette. Yeniden yapılanma, sınır yapılarının yeniden yapılandırılması olarak okunabilir. Sınırların yeniden yapılandırılmasının içine, mevcut sınırların yıkılması, genişlemesi, daralması, farklı bir yapıya dönüşmesi gibi pek çok oluşumu barındırmaktadır. Sınırların iç içe geçtiği noktalarda postmodernite olgusu yeniden ele alınabilir. Ancak yapılan yorumların nedenselliğini açıklamak bu noktada önem kazanmaktadır.

Kimlik bu bağlamda önemli bir örnek olabilir. Kültürel kimlik, din, dini ritüeller, boş zaman faaliyetleri, konuşulan diller, bu dillerin konuşulduğu yerlerin önceliği, istekler, ailenin önemi ve fonksiyonu, beslenme alışkanlıkları, yiyecek alışverişleri ve aynı etnik gruptan insanlarla iletişimde hissedilenler gibi bazı önemli bileşenleri içermektedir (Bhugra ve Diğerleri, 1999: 213). Dolayısıyla kimlik, tutarsızlığı pek de kaldırabilen bir yapı değildir çünkü bireyleri ‘kendileri’ yapan bir olgudur ve bu sebeple de farklılıklara karşı duyarlı bir yapı gösterir. Bireylerin kimlik yapılarının oluşmasında sınırlar yaklaşımının kullanılması yerinde görünmektedir. Düşünülen şudur: Kimlik yapılarının oluşturulmasında, farklı unsurlar dışarıdan alınırken o kimliğe uyumlu hale getirilerek alınmakta veya kimlik yapısı değişime uğrayarak dış unsur ile uyumlu hale gelmektedir. Kısaca bir dengeden söz etmek mümkündür. Kimliğin bu yönden yarı-geçirgen bir sınır yapısına sahip olduğu düşünülmektedir. Bu sınırların geçirgen veya katı yapıya bürünmesi tamamen süreçsel bir yapılanmadır. Evrilemeyen tepkilere karşı katılaşılarak kendini koruma altına alırken, kimlik-unsur ekseninde evrilen durumlar için de geçirgen veya yarı-geçirgen yapı oluşturulmaktadır. Dolayısıyla kimliğin organik bir yapı gösterdiği düşünülmektedir. ‘Sınırları’ ise kimliğin etrafında şekillenen bireysel, kolektif, sosyal, ekonomik ve kültürel anlamlar bütünüdür. Kimlik, (çoğul) modernlik ve sınırlar bu açıdan aynı ekseninde inceleme yapma imkânı sunan üçlü bir alan oluşturmaktadır.

Tüketim ise bu açıdan kimliğin ifade alanını oluşturur. Diğer bir deyişle, kimliğin pratik alanını temsil eder. Kimlik ve tüketime ilişkin sorunlar, bireylerin tüketim ürünlerini daha çok veya daha az arzu edilen, kabul edilebilir veya değerli olarak sınıflayarak kendilerini sınıflandırdıkları eylemler sistemi olan “damak tadı” ve “hayat tarzı” kavramlarında birbirine yaklaşmaktadır (Bourdieu, 1984: 169-175’ten aktaran Zukin ve Maguire, 2004: 181). Örneğin, Fransız tüketicilerinin sahip oldukları mülk ve tercihlerin (örn. Sanatçı, giyim tarzı, yemek) kullanıldığı bir araştırmada, Bourdieu statü kodlarına yönelik bilginin ve meşrulaştırma kurallarının tüketicilerin nasıl “iyi” tadı gösterdiklerini ve böylece de kendi farklarını ortaya koyduklarını açıklamaktadır. Sosyal sınıf gibi kategorilerin post-geleneksel veya postmodern toplumlarda anlamını yitirdiği tartışmasına zıt olarak Bourdieu’nun araştırması, damak tadının nasıl sınıf konumuna derinlemesine bağlı olduğunu ve ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye olan erişime göre göreceli olduğunu göstermiştir (Zukin ve Maguire, 2004: 181). Yazarlar günümüzde bu yapının değiştiğini belirtse de aslında sınırlar yaklaşımına güzel bir örnek sunmaktadır. Sosyal sınıflar sınır yaklaşımını uygulayan önemli toplumsal yapılardır. Alt sınıf ile üst sınıfın damak tadı veya ‘iyi’ tadı tanımlamaları yakınsasa bile, bu durum bu grupların bu tadlara yükledikleri anlamların da yakınsadığını göstermez. Dolayısıyla belki üst sınıf bu tadı içselleştirirken, alt sınıf gösteriş, statü gibi amaçlarla tada anlam yüklediği düşünülebilir. Böyle düşünülmesinin nedeni şudur: Alt sınıf olarak tanımlanan sınıfta yer alan bireylerin tadı içselleştirecek noktaya gelmesi – kültürel, ekonomik ve sosyal sermayenin etkileşimiyle – o bireyin zaten artık alt sınıfa ait olmadığını göstereceği düşünülmektedir. Dolayısıyla tüketim bize bu süreci anlatacak önemli hikayelere sahiptir.

Bu genel çerçeveden sonra sınırlar yaklaşımına yönelik olarak öncelikle sembolik sınırlara değinilecektir. Bununla amaçlanan konuya tanımsal bir giriş yapmaktır. Daha sonra sınır süreçleriyle sınırların (yeniden) yapılandırılmasında kullanılan süreçlere yer verilecektir. Son olarak sınır yapılanmasında etkin olan aktörler üzerinde durularak konuya ilişkin genel bir bilgi verilecektir.

2.1. ETNİK SINIRLAR TEMELİNDE ‘SINIRLAR’A GENEL BİR BAKIŞ

Politik coğrafyacılar ve politik bilim adamları çok uzun zamandır sınırları, küresel alanı sınırlı birimlere bölen ve temel olarak tartışmaların sonucu olarak değişen sabit ve kararlı deneysel birimler olarak kabul etmişlerdir. Oysa günümüzde tartışmalar daha çok kapitalizmin ve küreselleşme sürecinin yeni küresel coğrafyalar oluşturduğu ve sınırlar arasındaki kültürel, ekonomik ve bilgiye yönelik bağlantıları arttırdığı yönündedir (Paasi, 1998: 69-70). Gerek küreselleşme gerekse diğer siyasi, ekonomik olaylar bireyleri yer değiştirmeye itmektedir. Bu yer değiştirmeler etnik kimliklerin de hareketini içermektedir. Bu hareketler hem yer değiştiren gruplar hem de ev sahibi ülkedeki bireylerin yaşamlarında, gerek gündelik etkileşim gerekse değişen ekonomik ve kültürel politikalarla değişime neden olmaktadır. Bu değişimlerin olumlu veya olumsuz yanları tartışılabilir ancak önemli olan mevcut yapının geçirdiği değişimle daha karmaşık hale geleceği gerçeğidir. Pazardaki aktör sayısı arttıkça, ilişkiler de daha karmaşık bir hal almaktadır. Ekonomik ve bilgiye yönelik bağlantıların artması da bu karmaşık yapıya farklı ülkelerdeki unsurları da etkilemektedir. Toplumun bütününe oluşturan etnik çeşitlilik aynı ölçüde farklı kültürel yapıları da aynı potaya taşımaktadır. Özellikle çoğul modernlikle etnik kimliklerin ifade edilmesi, kabul görmesi isteği, bu özellikleri daha görünür kılmakta ve refleksif kimlik bilinciyle korunmaktadır. Aynı alanda bulunan farklılıklar birbirinden coğrafi sınırlarla ayrılamazlar. Bu sebeple artık coğrafi sınırlardan öte sembolik sınırlardan bahsetmek daha yerinde olacaktır.

Sembolik sınırlar; objeleri, insanları, eylemleri ve hatta zaman ve mekânı kategorileştirdiğimiz kavramsal ayrımlardır (Lamont, 1992: 9). Sosyal sınırlar da sembolik yapılar olarak aynı zamanda durumsal olma özelliğindedir ve hem iç hem de dış sistemler arasındaki değişikliklere karşı duyarlıdır (Wallman, 1978: 205). Bu sebeple sınırlar toprağa dayalı bir yapı olmaktan ziyade, tüm bunların üzerinde, sosyal eylemler ve söylemlerin ortaya koyulduğu bir yapı olmaktadır. Sınırlar, birbiri arasındaki insan akışına rağmen sürdürülür nitelik göstermektedir. Diğer bir deyişle, kategorik etnik ayrılıklar, mobilitenin, iletişimin ve bilginin yokluğundan ziyade; ‘dışlamanın’ sosyal süreçlerine ve bireylerin bireysel yaşam hikâyelerine olan değişken

katılımlarıyla oluşan ayrı kategorilerin oluşturduğu birleşimlere dayanmaktadır. Sosyal ilişkiler de bu sınırların arasında sürdürülmektedir (Barth, 1969: 9-10).

Sınırlar genellikle kim olduğumuzu tanımlamaya çalıştığımız zaman ortaya çıkmaktadır. Sürekli olarak 'diğerleriyle' benzer yönlerimizi ve 'diğerlerinden' farklı olduğumuz yönlerden çıkarımlar yaparak bir temsil sistemi oluşturulmaktadır. Böylece sınırlar topluluk içinde kolektif normları destekleyerek topluluk içindeki düzeni sağlamaktadır (Lamont, 1992: 11). Sınırlar yaklaşımının ele alınmasıyla birlikte etnisite artık objektif olarak belirlenen kültürlerden ziyade aktörlerin kültürel farklılıkları nasıl algıladığına dayanmaktadır. Bu sebeple de etnisite artık kültürel yapıdan ziyade sosyal kategorileştirme ve tanımlama meselesidir (Wimmer, 2007: 13). Dolayısıyla etnisite, bireylerin kendilerini ne şekilde tanımladıkları bilinci üzerine inşa edilmektedir.

Sınırların oluşturulmasında öne çıkan unsurlardan biri de kural yapılarıdır. Barth'a göre (1969: 16) etnik gruplar arasındaki ilişki, bu ilişkileri düzenleyen tanınmış kuralların olmasını gerektirir. Bu kurallar belirli ölçüde bilinç düzeyini ifade ederken sadece farklılığı ortaya koymamaktadır. Aynı zamanda etkileşimin sınırlarını da belirlemektedir. Böylece grup ve bireysel kimliğin korunmasında bu sınırlar, etkileşimin sınırını çizerek, izin verilen veya uygun görülen değişimin de ölçüsünü belirlemektedir.

Etnik gruplar, kendi kendilerini devam ettiren, temel kültürel değerleri paylaşan ve bu değerleri kültürel formlar şeklinde açık olarak gerçekleştiren, iletişim ve etkileşim alanı oluşturan, kendisini tanımlayan bir üyeliğe sahip olan ve onu kendi düzenindeki diğer gruplardan ayrılmasını sağlayan ve diğer gruplar tarafından da tanımlanan bir yapıdır (Barth, 1969: 10-11). Etnik kolektif yapıların sürdürülmesi, sınırların korunmasına bağlıdır. Bu da 'diğerleriyle' sınırın öbür tarafında (*across*) gerçekleştirilen etkileşimle sağlanmaktadır (Jenkins, 2008: 122). Eğer sınırlar bir kültürel grup ile başka bir kültürel grup arasındaki farklılığı işaret ediyorsa bu sınıra '*etnik sınır*' adı verilmektedir. Bunun çıkarımı şudur: *değerlerin* karşılaşması temel ilgi alanını ve etnisite de sadece kimlik algısını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kimlik unsuru bir farklılığa verilen anlama ve katılımcının bununla ilişkisine işaret etmektedir. Eğer sınır objektif bir farklılığı işaret ediyorsa yani sadece ilişkinin dışında yer alan bir kişi tarafından ortaya konulan

bir farklılık ise, o zaman bu sınıra *ırksal sınır* denilmektedir (Wallman, 1978: 203, 207). Ancak günümüz etnisite teorileri bu etnik sınırların biyoloji veya fiziki sınırlarla değil, sosyal çevredeki değişikliklere cevap veren ve şekillenebilir bir yapıyla belirlendiğini ortaya koymaktadır (Chai, 2005: 375).

Verkuyten ve deWolf (2002: 391-392) Hollanda’da yaşayan Çinliler üzerine yaptığı çalışmada etnik kimliğin “olma”, “hissetme” ve “yapma” boyutları arasındaki farklılıklarını ortaya koymuştur. “Olma” boyutu daha çok biyolojik olarak yaşanmaktadır, bu sebeple de bireylerin sorumluluğunun dışında ve sabit olarak hayatlarında yer almaktadır. Etnik kimliğin “hissetme” boyutu, etnik kimliğin daha kabul edilebilir açıklamasını sunmaktadır. Etnik kimliğin “yapma” boyutu ise bir gruba üye olduğunu gösteren varlıkların alınması veya reddedilmesidir. Bu durum bize kimliğin sadece belirli bir bağlama ve duruma bağlı olarak şekillenebileceği gibi bir bireyde farklı boyutlarda da görülebileceğini ortaya koymaktadır. bu yapılanma sınır süreçlerinde de etkilidir. Diğer bir deyişle, sınır oluşturma süreci temelde bu boyutlar bazında gerçekleştirilmektedir. Zimmer (2003) bu sınırları organik ve gönüllü sınırlar olarak ele almıştır. Gönüllü sınırlar yapılandırılmaya dayanmaktadır ve politik kültür, devlet kurumları ve modernite unsurlarıyla şekillenirken, organik sınırlar belirlilik gösterir ve coğrafi özellikler, etnik özellikler gibi unsurlar etrafında şekillenir. Bu tanımlamaların bu çalışma için ayırıcı bir önemi yoktur. Ancak burada yer verilmesinin nedeni etnik yapının da sosyal yapılandırmanın da sınır projelerinde etkili olduğunu göstermektir. Her ne kadar sosyal yapılanmalarla oluşturulsa da etnik özellikler gibi organik özelliklerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Chai (2005: 380) ise bu sınırları ‘somut sınırlar’ ve ‘soyut sınırlardır’. Somut sınırlar sınır içindeki birey sayısı ile ölçülürken; gruba dâhil etmede birey sayısından ziyade belirli özelliklerin temel alındığı sınır ise soyut sınır olmaktadır. Aile kavramı – ister çekirdek aile olsun ister geniş aile – etnik grup olarak adlandırılmasa da sosyal bir yapı olarak somut sınırlar içinde yapılanmaktadır. Oysa etnik gruplar özellikler temelinde soyut sınırlar içinde şekillenmektedir. Grup ne kadar büyük olursa somut sınırların korunması da zorlaşmaktadır. Her iki tanımlama da ortak özellikler göstermektedir. Somut sınırlar organik sınırlar; soyut sınırlar da gönüllü sınırlar olarak düşünülebilir. Buradan yola

çıkarak sınırlar için fiziksel özellikler gibi daha belirgin özelliklerin yanında anlam atfedilen ve sosyal olarak oluşturulan özellikler temelinde sınırlar yapılandırılmaktadır.

Etnik grupların sınırlarının belirlenmesinde önemli olan unsurlardan biri de kolektif eylemde bulunan etnik grupların yapısal faktörlerle olan ilişkisidir. Özellikle modernleşmenin getirdiği yapısal değişiklikleri tecrübe eden toplumlarda, sanayileşme, ticarileşme ve büyük ölçekli politik yapılanmalar gibi yapısal değişiklikler, küçük, kendi kendine yeten topluluklarda yaşayan nüfusun çoğunluğunun büyük şehirlere göç etmesine neden olmuş ve bu dönüşüm süreci de uzun dönemli yapısal değişikliklerin en önemli unsurunu oluşturmuştur (Chai, 1996: 286). Modernleşme sürecinin özellikle politik ayağında gerçekleştirilen en önemli yapısal eylem ise ulus yaratma sürecidir. Nüfus göçleri sınır oluşturma sürecinde toplumsal yapının oluşturulmasında ve değişiminde önemli bir unsur olurken, ulus yaratma süreci de bu yapılanmanın ve etkileşimin politik ayağını temsil etmektedir. Böylece sınırların oluşturulmasında, sürdürülmesinde ve değiştirilmesinde sadece etnik sınırlara dayanmak eksik bir yaklaşım olacaktır. Toplamların tarihsel süreçte geçirdikleri deneyimler ve rejim değişikliği gibi siyasal yapılanmalar da sınırların şekillenmesinde etkilidir. Oluşturulan sınırlar ve sonrasında aralarındaki etkileşim de toplumun genel yapısını oluşturacaktır.

Ulus yaratma politikaları, sınır genişletme eyleminin gerçekleştirildiği en iyi strateji örneğidir. Bu stratejiye yönelik üç temel yaklaşım söz konusudur. Birincisi, devletin seçkin sınıfının mevcut bir etnik grubu ulus olarak yeniden tanımlayarak herkesin dâhil olacağı bir yapı oluşturmastır. İkincisinde ise çeşitli etnik grupları birleştirerek yeni bir ulusal kategorinin yaratılmasıdır. Daha üst düzeydeki kategorik ayırım olarak mevcut etnik ayrımları ortadan kaldırmak ise üçüncü yaklaşımı ortaya koymaktadır (Wimmer, 2008a: 1031-1032). Osmanlı İmparatorluğu'nda, çeşitli etnik yapılardan oluşan bir milleti devralan ve Fransız Devrimi'nden etkilenen Türkiye'nin ise bu bağlamda birinci gruba dahil olduğu düşünülebilir. Zira 'Türk Ulusu' kavramı ile hedeflenen alt etnik grupların mevcut olan yapının içine dâhil edilerek tek ve ortak bir çatı altında birleştirilmesi amaçlanmıştır. Böylece sınırlar ortadan kaldırılarak makro düzeyde geniş bir sınır oluşturulmak istenmektedir. Ancak bu durum mikro düzeydeki - özellikle -

sembolik sınırların varlığının göz ardı edilmesini gerektirmemektedir. Aksine, bu kültürel çeşitliliğe odaklanarak sınırların yapılmasını, oluşumunu, değiştirilmesini ve sürdürülmesini incelemek, mikro ve makro düzeydeki etkileşimi ortaya koyacak ve eylemsel, ideolojik ve fikirsel boyuttaki farklılıkları açıklamada yardımcı olacaktır. Bu noktada ön plana çıkan unsur bireylerin, paylaşımına dayanan, özelde ayırım görülse bile genelde ortak olan kültürel, sosyal ve tarihsel bir platformda buluşmalarıdır. Toplumsal anlatılar ise işte bu platformu temellendiren ve oluşturulan yapıların bireyler arasında aktarılmasını sağlayan araç niteliğindedir. Özellikle farklı etnik yapılardan meydana gelen toplumlarda bu anlatılar mikro düzeyde çeşitlense de makro düzeyde birleştirici nitelikte farklı anlatılara yerini bırakmaktadır.

Toplulukların paylaştığı anlam sisteminin sınırları *anlatılarla* oluşmaktadır. Anlatılar, ortak tecrübe, tarih ve anılar sağlayarak insanları bir arada tutmaktadır. Anlatılar sadece temsil şekillerini değil, aynı zamanda sosyal eylem ve hayatı da şekillendirmekte ve sosyal kimlikler oluşturmaktadır. ‘Biz’ ve ‘Diğerleri’ kavramları, kimlik unsuru etrafında da sınırların şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu sınırların, bölgeselliğin ve kimliklerin oluşma sürecinin durumsal veya bağlamsal olmaları (Comaroff ve Stern, 1994), bu sürecin, o durumun veya bağlamın koşulları altında değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır. Her toplum kendine özgü sınır projeleri geliştirmektedir. Bu sebeple de bu yapıların incelenmesi tamamen incelendiği bağlamın özellikleri temelindedir. Bu yüzden de objektif bir yapıdan söz etmek mümkün görünmemektedir. Bu gerçeklik, çoğul modernliğin ‘her toplum kendi özgün modernleşme sürecini yaşamaktadır’ anlayışına paralel olarak her toplumun özgün sınır projeleri vardır hipotezini ortaya koymamızı sağlamaktadır. Dolayısıyla toplumların ve özelde toplulukların sahip olduğu sınır projeleri, sınır oluşturma süreçleri ve değişim süreçleri de çoğuldur.

Etnik sınırlar bir nüfusu belirgin kültürel sınırlara ayırmaz ama farklı yapıdaki kültürel faaliyetler ışığında bireyleri bir araya getirmektedir (Wimmer, 2008b: 983). Farklı yapıdaki kültürel faaliyetler, kendi içinde ortak yapıları oluşturmakta ve topluluk içi ortaklıklar - topluluklar arası farklılıklar temelinde sınırları şekillendirmektedir. Grup

için ortaklıkların hangi unsurlar temelinde belirleneceğinin ortaya konulması, kimlerin bu topluluğa dâhil olacağını da belirleyecektir. Irk, din, dil, gelenekler ve köken bölge gibi unsurlar topluluklara atfedilen özellikleri oluşturabilmektedir (Chai, 1996: 291).

Din, dil ve bölge gibi özellikler kültürel olmaktan ziyade ‘yüklenilen’ özellikler olarak görülmektedir. Çünkü bu özellikler bireylerin mevcut eylemlerine veya yerlerine atıf yapmayan ama daha ziyade soylarına ve atalarının geleneklerine atıf yapan özellikler olarak etnisiteyi tanımlamayı hedeflemektedir. Böylece bireyler yeni bir dili benimseseler, din değiştirseler veya yaşadıkları yeri değiştirseler bile bu özelliklere dayanan etnisitelerini değiştirmek zorlaşmaktadır (Chai, 2005: 375). Bu özelliklerin günlük yaşamda yer edinmesi ve günlük hayatı şekillendirmesi, özellikle çocukluk döneminden itibaren sahip olduğu süreklilikle temel davranış biçimlerinin şekillenmesine neden olmaktadır. Böylece zaman için birçok eylem düşünülmeden yapılmakta ve ‘verilmiş’ (given for granted) kabul edilmektedir. Huntington’a (1996: 28) göre ise kültürün kalbinde dil, din, değerler, gelenek ve görenekler vardır. Aslında yüklenilen özelliklerin zaman içinde kültürü oluşturması ve atalardan benimsenen davranış biçimlerinin devamlılık kazanması da her iki görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla düşünülen dil, din, yaşanan bölge özelliklerinin salt özellik olarak yüklenilen özellik olduğu ancak zamanla kültürü meydana getirdiği ve dolayısıyla da ortaklık-farklılık temelinde belirli grupların etnisitelerini oluşturduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Sınırların oluşturulmasının çeşitli yolları mevcuttur çünkü etnik sınıflamanın düzeyleri, çeşitli farklılaşma yollarıyla gerçekleşebilmektedir. Bir bireyin hangi etnik farklılaşmaya dayanacağı kurumsal yapıların ortaya koyduğu güçler hiyerarşisindeki konumuna bağlıdır. Bu gücün de temel kaynağı ekonomik varlıklar, gelir, kendi isteklerinin dışında bile olsa diğer bireylerin seçimlerini etkileme gücü ve bir kişinin sosyal duruşunun ortaya koyduğu prestij gibi sosyal, ekonomik, politik, kültürel yapılara dayanmaktadır (Wimmer, 2008b: 993). Bu özellikler temelinde çeşitli sınır süreçleriyle sınırlar oluşturulmaktadır.

2.2. SINIR SÜREÇLERİ (BOUNDARY PROCESSES)

Sosyal sınırların iki boyutu ve iki anlamsal düzeyi vardır ve bu düzeyler aynı zamanda sınır yaratma sürecini de ortaya koymaktadır (Tablo 2):

Tablo 2. Sosyal Sınırlar Matrisi

	<i>Kimlik</i>	<i>Ara yüzey</i>
İçeride (biz)	'Onlara' karşı olarak 'biz'i tanımlarız. O zamanki ihtiyaçlarımıza ve bu bağlama göre amaçlarımız doğrultusunda sınırları kullanırız.	Problemsiz, normal ve yakın çevrenin etrafındaki sınır
Dışarıda (onlar)	'Onlar' kendilerini 'biz'in dışında kalan gruba göre tanımlarlar. Kendi amaçları doğrultusunda sınırları kullanırlar.	Diğer sistemin başlangıcıdır. Performans, görünüm, eylem, sosyal veya sembolik yapı farklıdır.

Kaynak: Wallman, 1978: 207

‘Biz’ kavramı kolektif bir bilinci de temsil eder. Üst çerçevede paylaşılan ve aynı zamanda da aktarılan ortak değerler bütününe ifade eder. ‘Biz’in içinde yer alan bireylerin bu ortak değerler etrafında kolektif bir yapı oluşturduklarını böylece ‘onlar’a karşı bir sınır yapısı içinde varlıklarını sürdürdüklerini ifade eder. ‘Onlar’ için de aynı şey söz konusudur. Burada aslında önemli olan nokta ‘Biz’ ve ‘Onlar’ın aynı bağlamı da paylaşırsalar, farklı bağlamlarda da yer alsınlar kendi ortak değerleriyle bu sınır yapısını sürdürmeleridir. Arada oluşabilecek tek fark ortak bağlamsal paylaşımlarda bu değerlerde değişimler ve dönüşümler söz konusu olabilir ancak bu dönüşüm de ancak kolektif yapının değer süzgecinden geçerek ‘içeri’ alınır. Wallman (1978), sınır süreçlerine değinerek, hangi süreçlerle bu etkileşimin olabileceğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmaya göre, sosyal sınırlar sürekli olarak değişmektedir ve bu süreçte bahsedilebilecek etnografik unsurlar şunlardır:

2.2.1. Sınır İşareti (Boundary Marking)

Bir sosyal sınır, farklılık sınırında, örgüt sistemleri ve insanlar arasındaki ara yüzde oluşmaktadır. Bu farklılık herhangi bir nedenle tarafların biri tarafından, kendini tanımlamak veya 'diğerine' göre kendi kimliğini ortaya koymak için kullanılmaktadır. Farklılığın hem konumu hem de anlamlılığı farklılaşma ihtiyacına göre veya diğer

farklılık kriterlerinin mevcudiyetine göre değişkenlik gösterir. Sınırın bir taraftaki anlamlılığı, diğer tarafa göre farklılık göstermektedir (Wallman, 1978: 209). Ortak değerler bütünü bu sınırı oluşturmada kullanılan işaretleri oluşturur çünkü ‘Biz’ ve ‘Onlar’ın birbirinden farklılaşmasını sağlayan yapı budur.

2.2.2. Sınır Uyumsuzluğu (Boundary Dissonance)

Sosyal sınırın etkisi ve tutarlılığı diğer sınırlarla örtüşmesine veya uyumuna bağlı olarak farklılık göstermektedir. Yakın uyum, farklılık sınırlarının birlikte olduğu veya sembolik olarak birbirine bağlı olduğundan dolayı beraber oluşuyor olarak algılanan durumlarda oluşmaktadır. Gerçek veya algılanan farklılık sınırları arasında uyumun olmayışı sınır sistemine esneklik sağlamaktadır. Böylece bireyler veya gruplar kimliklerini, bağlama veya duruma göre kaydırmaktadırlar. Karmaşık bir yapı gösterse de duruma göre değişim gösterme sınırlar arasındaki dengeyi sağlayarak uyumsuzluğun önüne geçmekte ve olası bir durumu da işaret etmektedir. Gerçek uyumsuzluk sınırlar matrisinin elemanları arasındaki çatışmadan oluşmaktadır. *İçerisi* ve *dışarı* kendilerini mantıklı bir ikilemle ifade etmemektedir (örn. beyaz/siyah; zengin/fakir). Her biri farklı ve *ayrı* arayüz hattı ve diğerlerinin tanımlama için kullanamayacağı özellikler kullanmaktadır (Wallman, 1978: 212).

2.2.3. Sınırlar Arası Geçiş

Bu geçiş bireysel ve grup düzeyinde gerçekleşebilmektedir. Bireysel düzeydeki geçiş karma etnik grup evliliklerin çocuklarının sahip olduğu statü örneğiyle açıklanabilir. Özellikle Amerika'daki beyaz-siyah ayrımında, bu grupların evliliklerinden olan çocukların siyah gruplara göre sınıfsal üstünlüğünün olması düşünülebilir. Grup düzeyinde ise Hindistan'da yaşayan ve alt kasta mensup bireylerin, üst kastta yer alan bireylerin yaşam biçimlerini benimseyerek (adopting) ve stratejik olarak diğer kastlardaki bireylerden hizmetler talep ederek ritüel hiyerarşi düzeninde daha iyi bir duruşa sahip olmanın hedeflenmesi örnek gösterilmektedir (Wimmer, 2008a: 1039-1041).

Sınırlara yüklenen anlamlar sınır geçişlerinde önemli bir neden olmaktadır. Özellikle sosyal statü (Wimmer, 2008a) gibi değer yüklenen sınırlarda bireyler sınır geçişleriyle o sınırın ötesindeki diğer gruba yüklenen anlamı da üstlenmektedir. Dolayısıyla grup değişikliği yaşamakta ve o gruba özgü özellikleri kendi üstüne çekmektedir. Lamont'un (2000) Fransa ve Amerika karşılaştırması ekseninde, çalışanlar üzerine yaptığı çalışmada entelektüel eşitsizliğin sosyal hiyerarşiyi meşrulaştırdığını ifade etmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde *entelektüel sermayenin*, sınırların oluşturulması ve sürdürülmesinde önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Zira çalışmada, müdüründen daha fazla çalıştığı halde, o kişinin müdür, kendisinin çalışan olduğu ayrımı üzerinde durulmaktadır. Bu bireyleri birbirinden ayıran sınır, müdür olan kişinin rapor yazacak ve raporu değerlendirebilecek, analiz edebilecek entelektüel birikime sahip olması olarak gösterilmektedir. Çalışmanın genelinde olduğu gibi, sınırlar bağlamında da ülkelerin sahip oldukları yönetim biçimi, sosyo-tarihsel oluşumları gibi çeşitli unsurlara bağlı olarak sınırların oluşumları, etkileşimleri ve yüklenen anlamları değişmektedir. Örneğin Fransa'nın cumhuriyetçi ve sosyalist geleneği, fakirlere yönelik sınırların azaltılmasını sağlarken, oluşturulan sınırların daha çok entelektüel temelli olduğu ifade edilmektedir. Amerika'da ise özellikle fakir insanlara yönelik oluşturulan sınırların temelinde neoliberalizmin etkisi olduğu belirtilmektedir. Fransa'da ise neoliberalizmin etkisi gelirin yeniden dağıtılmasından ziyade fakirlerin sosyal dışlanmasıyla mücadeleyi içerir şekilde değişmiş ve yeniden anlamlandırılmıştır (Lamont, 2000: 239).

2.2.4. Sınır Kayması (Boundary Shift)

Sosyal sınır böldüğü taraflar arasındaki ilişkiye duyarlıdır - sistemin içi ve dışı arasındaki denge. Eğer güç dengede değilse, bir taraf diğer tarafa dışlama yoluyla baskın gelebilmektedir. Alternatif olarak daha küçük veya zayıf (alt)sistem, dışarıdan gelecek baskı veya homojenleştirme faaliyetlerine karşı kendisini korumak için sınır oluşturabilmektedir. İlk model daha çok resmi ve sürekli olarak sınıflandırılmış çoğul toplum yapılarında görülmektedir. İkinci model ise resmi yapısı ne olursa olsun, azınlık (alt)sistemlerine, belirli alanlarda, belirli amaçlarla ve kendi ifade biçimleriyle kendisini tanımlama alanı bırakmaktadır. Bu durumda ortaya çıkan iki tepki vardır: birincisi,

azınlık grup kendini savunmak veya farklılaştırmak için kendileri açısından anlamlı olan sınırlarını güçlendirmektedir. Bu da birlikteliğin yeni biçiminden elde edilecek politik ve ekonomik sermayenin varlığının farkına varılmasıyla başlamaktadır. Belirli durumların gerekliliğine uygun hale getirerek, diğerlerinin sınırları, kullanılarak veya kaydırılarak manipüle edilmektedir. Böylece çoğunluğun yanlış sınıflaması yükümlülükten varlığa dönüştürülmekte ve etnik kaynaklar yeniden tanımlanmaya başlamaktadır (Wallman, 1978: 210-211).

Wimmer (2008b), yaptığı çalışmasında bu sınır kaymalarının çeşitli yollarını örneklerle açıklamakta ve sentez sunmaktadır. Çalışmaya göre imparatorluktan ulus-devlet anlayışına geçiş, devletin seçkin kademesine, etnik sınırları yapmayı teşvik eden çeşitli stratejiler sunmuştur (Wimmer, 2008b: 990). 18. yüzyıldan itibaren devam edem çoğu modernleşme projesi, dolaylı kural sistemini merkezileştirmek ve sertleştirmek için küçük gruplardan büyük etnik azınlıklar yaratmıştır. Benzer bir şekilde sömürgeci otoritelerin de genellikle şef ve diğer temsilciler atayarak daha önceden bağımsız olan kabileleri ve diğer yerel toplulukları daha büyük etnik unsurlara dönüştürdüğü sömürge tarihinde görülmektedir. Diğer örnekler de bağımsızlık sonrası yeni uluslaşan devletlerde görülmektedir. Etnik grupların bir kısmı da politikacılar tarafından, daha geniş bir politik çevrede daha başarılı rekabet etmek için politik temelli gruplandırılarak etno-bölgesel bloklara dönüştürülmüştür. Batı'da uluslaşan devletler de hegemonik kontrol ve yönetim için çeşitli azınlıkları büyük birimlere dönüştürmüştür (Wimmer, 2008b: 987). Böylece *genişleme yoluyla sınırlar kaydırılmaktadır*.

Türkiye’de ise azınlık gruplarını oluşturan (Ermeniler, Rumlar ve Museviler) etnik gruplarda Cumhuriyet döneminin izleri görülmektedir. 1923’te yapılan Lozan Antlaşması müzakerelerinde Türkiye, “gayrimüslimlere” azınlık hakları tanımayı kabul etmek zorunda kalmıştır. Bu Antlaşma ayrıca tüm vatandaşlara da sınırlı dil hakları tanımıştır. Bazı gayrimüslimler için ayrı bir hukuki rejim oluşturulmuştur. Lozan Antlaşması’ndaki maddeler nedeniyle azınlıklar kendi kültürel kimliklerini yani cemaat yapılarını, dillerini muhafaza ederek yüzyıllardan beri süre gelen alışmış oldukları “millet” düzenini devam ettireceklerini ummuşlar, ancak kısa zamanda uygulamada

bunun böyle devam etmeyeceğini idrak etmişlerdir. Yeni cumhuriyet, bir ulus-devlet yaratma amacını gütmüş ve bu süreçte topraklarında yaşayan tüm etnik unsurları “tek dil- tek ülkü -tek kültür” düsturu çerçevesinde bir Türklük potasında eritmeyi hedeflemiştir. Yeni cumhuriyet bir yandan “tek dil - tek ülkü - tek kültür” düsturu çerçevesinde herkesi Türklük potasında eritmeye çalışırken, diğer yandan Lozan Antlaşması’nca tanınmış olan azınlık haklarıyla azınlıkların kendi cemaat yapılarını muhafaza etmelerine ve millet düzenine benzer bir şekilde yaşamlarını sürdürmesine izin vermesi mümkün görünmemektedir. Süreç içerisinde “Türk” olarak sınıflandırılan tüm Müslümanlar homojenleştirme politikalarına maruz kalmıştır. Bu ikilem içerisinde azınlık statüsü ile tam vatandaşlık arasında bir takas durumu mevcuttur: Gayrimüslimler azınlık haklarını elde etmenin bedelini “ikinci sınıf vatandaş” konumuna itilerek ödemiş ve çeşitli etnik grupların yanı sıra İslamiyet’in Sünni dışındaki mezheplerine ait bireyler de “tam vatandaşlık” edinebilmek için farklılıklarını bastırmak zorunda kalmışlardır çünkü azınlık statüsü düşük bir vatandaşlık statüsü olarak algılanmaktadır (Bali, 1998: 1, Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, 2007: 8). Türkiye’de bu açıdan azınlıklar için sınır kayması ile sınır genişlemesi arasında bir uyumsuzluk görüldüğü düşünülebilir. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki millet sisteminin getirdiği ayrı sınır yapıları, sınır kaymasıyla korunmaya çalışılırken ulus-devlet anlayışının getirdiği sınır genişlemesiyle çatışmıştır. Bu sebeple de yeniden konumlandırma süreci yaşanmış ve daha önce de üzerinde durulduğu üzere kararlı bir yapıya dönüşmeye çalışıp denge sağlanması hedeflenmiştir.

Etnik yerelleştirme yolu da, genişlemenin tersine, iletişim merkezine erişimi olmayan ve eylem merkezi belirli bir coğrafi alanla sınırlandırılmış bireyler için uygun bir sınır oluşturma stratejisidir (Wimmer, 2008b: 987).

Evrilme, sınırların yerini değil, etnik gruplar arası hiyerarşik sıralamayı hedeflemektedir. Amerika’da yaşayan Afrikalı Amerikalıların kültürel milliyetçiliği buna örnek verilebilir ama bu durum tüm güçlü politik hareketlerin başarılı olacağı anlamına gelmemektedir (Wimmer, 2008b: 988).

2.2.5. Sınırların Yeniden Konumlandırılması (Repositioning)

Yeniden-konumlandırma stratejisi gruptan ziyade aktör bazında önem kazanmaktadır. Bu stratejide bir aktör, mevcut hiyerarşik sınır sistemi içinde kendi konumunu değiştirmeyi hedeflemektedir. Statü değişimi, bireysel olarak veya çok az sıklıkla da olsa, tüm etnik grubun çok katmanlı hiyerarşi içinde yeniden konumlandırılmasıyla gerçekleştirilebilmektedir. Asimilasyon ve geçişler, azınlık etiketinden kurtulup taraf değiştirmeyi mümkün kılmaktadır (Wimmer, 2008b: 988).

2.2.6. Sınırların Bulanıklaşması (Blurring)

Sınırların bulanıklaşması kategorileştirme ilkesi olarak etnisitenin önemini kaybettirmekte ve odak noktasından çıkarmaktadır. Etnik olmayan ilkeler ön plana çıkarılarak etnik ve ulusal sınırların meşruluğu yıkılmaktadır. Farklı grupların bir araya gelerek (genellikle Yahudiler, Afrikalılar veya göçmenler gibi alt gruplara değinilse de) kozmopolit, çok uluslu bir kültür oluşturmaları düşünülebilir. Ancak günlük hayatta uygulanması zor yapılardır ve etnik farklılıkların dışında farklı unsurlara da dayanabilir (Wimmer, 2008a: 1042; Wimmer, 2008b: 989).

2.3. SINIRLAR, AKTÖRLER ve KAYNAKLAR

Sınırların oluşturulması bireyler veya topluluklar düzeyinde sosyal bir kolektif yapıyı temsi ederken elbette politik, siyasi, hukusal da pek çok unsurun etkisi altındadır ve bu unsurlar da sınırların şekillendirilmesinde önemli olmaktadır. Tarihsel süreçte toplumların deneyimlediği siyasal süreçler – Türkiye’de Cumhuriyet’in ilanı gibi – toplumsal düzende kırılmalar meydana getirmektedir. Bu kırılmalar yeni politikaları ve uygulamaları gerektirmekte, bu da grupların bu uygulamalar temelinde kendi yapılarını ve toplumun genel düzenini yeniden düzenlemelerini gerektirmektedir. Bu da birbirinden bağımsız süreçleri olduğu kadar birbirinden etkilenen, birbirine bağımlı olan ve/veya birbirini tamamlayan süreçleri de içermektedir. Devlet, kurumsal yapılar gibi unsurlar bu süreçlerde önemli aktör rolündeyken aynı zamanda sürece kaynak da teşkil etmektedir.

Devlet, sınırların oluşturulmasında ve sınır süreçlerindeki diğer tüm oluşum ve etkileşimlerde önemli rol üstlenmektedir. Özellikle tüm bireyler üzerinde dolaylı ve doğrudan etki ve yaptırım gücü ışığında, hem fiziksel hem de sembolik ve kültürel sınırların hem devlet içi hem de devletlerarası etkileşiminde önemli bir rol sahibidir. Azınlık-geniş toplum ilişkisi, özellikle ulus-devlet düzenin sorunlu hale gelmektedir. Bu sebeple de sınır oluşturma sürecinde rol alan aktörlerin rolü önem kazanmaktadır. Geniş toplum açısından düşünüldüğünde, ulus-devlet etnik sınır oluşturulmasına yönelik stratejileri teşvik etmektedir. Baskın toplum üyelerinin “belirli bir devletin bireyleri” olarak kendilerini görmeleri nedeniyle ayrıcalıklı konuma sahip olduklarını düşünmeleri, azınlıklara yönelik ayrımcılık yapmalarını meşrulaştırmaktadır. Onları ya belirli sınırlar içinde kalmaya zorlamakta ya da asimile edip ulusal ailenin içine dâhil ederek sınır genişletmeyi desteklemektedir. Böylece azınlık gruplar da geçiş yaparak veya asimile olarak dışlanmanın veya ayrımcılığa maruz kalmanın sonuçlarıyla baş edebilmektedir (Wimmer, 2008b: 991). Devletler bu noktada azınlıkların özgünlüklerinin korunması ve tek toplum yapısının oluşturulması arasında kalmaktadırlar ve daha çok ikinci yolu seçerek eritme amacını gütmektedirler. Devlet, temel otoriteyi temsil ettiği için de baskın gücü oluşturmakta ve çeşitli politikalarla bu gücü göstermektedir.

Çeşitli *kurumsal ve sosyal ağlar* ile devlet seçkin sınıfı ile olan politik ilişkiler, özellikle ulus-devletlerin kuruluşunda hangi grupların ulus projesinin bir parçası olacağının veya ulus ile azınlıkların arasındaki sınırın yerinin belirlenmesinde etkilidir (Wimmer, 2008b: 996). Bu noktada azınlık grubun sahip olduğu politik güç, sınır süreçlerinde önemli bir aktör konumundadır. Devlet nezdinde müzakere gücü olan azınlıklar bu gücü kullanarak sınır süreçlerinde daha esnek olabilirken bu güce sahip olmayanlar bu süreçte etkin rol almaları zor olur. Bu güç de ekonomik, sosyal ve kültürel sermayenin varlığıyla ilgilidir. Özellikle ekonomik güç, politik etki üzerinde önemli etkiye sahiptir. Sosyal ağlar da bu güçle ilintili olarak çeşitli politik grupların içinde yer alıp etki alanı oluşturmayı içerir. Zimmer da (2003: 180) sınır mekanizmalarını etkileyen sembolik kaynakları politik değerler ve kurumlar, kültür, tarih ve coğrafya olarak tanımlamıştır. Tarihsel birlik, ortak bir geçmişin ve dolayısıyla da paylaşılan ortak değerlerin

oluşturulmasında önemlidir. Coğrafi olarak yakın olan ülkelerin benzer kültürel özellikler yaratma durumu olasıdır. Bu sebeple Akdeniz kültürü gibi benzer coğrafi koşullara bağlı benzer kültürel özellikler görülmektedir. Bu da ortak bir yaşam paydasının oluşturulmasında etkilidir.

2.4. SINIRLAR VE TÜKETİM: RİTÜEL TÜKETİM ÖRNEĞİ

Tüketim kimliğin ifadesinde önemli bir araç olduğu daha önce ifade edilmiştir (Durutürk, 2008). Bu yönden bakıldığında tüketim bir gösterge niteliğindedir. Peki sınır süreçlerinde tüketimin rolü nedir? Sınır süreçlerinin yapısı itibarıyla tüketimin de daha süreçsel bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Bu açıdan tüketim, kimlik sınırlarının belirlenmesinin ve sınırlar arası geçişlerin *müzakere edilmesinde* önemli bir araç konumundadır (Bardhi, Ostberg ve Bengtsson, 2010: 136). Bardhi, Ostberg ve Bengtsson (2010) yaptığı çalışmada, Çin'de kısa süreli bulunan tüketicilerin sınırları yiyecek yoluyla nasıl müzakere ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Amerika'daki Çin yemeği Amerikanlaşarak, Amerika'da yaşayan insanların damak tadına uygun hale getirilmiştir. Bu sebeple de Çin'de yerel Çin yemeği yiyen katılımcılar, gerek yemeklerin içeriği, gerek servis edilme biçimi, gerekse yeme biçimiyle kültür şoku yaşamışlardır. Çin'de, Çin yemeği yiyerek kendi kültürel sınırlarının ötesine geçmişler ancak ortaya çıkan güven sorunu, rahatlık (çubuklarla yemek yeme) gibi çeşitli nedenlerle kendi sınırlarına geri dönmeyi istemişlerdir. Kendi yerel yemeklerini de bulamadıkları için yerel yemeklerine yakın (yani ne Çin yemeği ne de Amerika'da yedikleri yemekler) ürünler tercih ederek kendi kültürel sınırlarını sağlamayı ve sürdürmeyi hedeflemişlerdir. Dolayısıyla sınırların korunması tüketim süreçleri yoluyla yapılmaktadır. Bu örnek de daha önce ifade edilen 'kararlı kimlik yapısı sürdürme eğilimi ve dengenin bozulması durumunda kimliğin yeniden yapılandırılması yoluyla dengenin sağlanmaya çalışılması' yorumu desteklenmektedir.

Statü edinme, daha önce de bahsedildiği üzere sınırlar arası geçişlerin önemli bir motivasyonu olmaktadır. Sınırlar arası geçişlerde kullanılan stratejilerden biri Wimmer'ın (2008a: 1040-1041) çalışmasında bahsettiği *kolektif yeniden konumlamadır*. Buna göre grup, kolektif olarak sınırı geçmeyi ve daha çok statü anlamında üst sosyal

sınıfa ait olmayı hedeflemektedir. Bunun için de çalışmada verilen en güzel örnek Hindistan'dır. Hindistan'da antropoloji bilimcilerinin 'kast tırmanması' olarak adlandırdıkları bir durum görülmektedir. Buna göre üst kastta yer alan bireylerin *yaşam biçimleri* benimsenerek (adopting) ve stratejik olarak diğer kastlardaki bireylerden hizmetler talep edilerek ritüel hiyerarşi düzeninde daha iyi bir duruşa sahip olmak hedeflenmektedir. Yaşam biçimleri de hizmet alımı, ürün alımı gibi tüketim mekanizmalarıyla gösterilmektedir.

Ritüeller, tüketim konusu içinde önemli bileşenleri ortak paydada buluşturmaktadır. Ritüeller kültürel anlam ve pratikleri yansıttıkları için öncelikle 'biz' yapan değerlere atıf yapmaktadır. Sosyolojik yönden ritüeller bireylere odaklanmamaktadır, ritüellerin tasarladığı rollere ve bu rollerin yerleştirildiği sosyal yapıya odaklanmaktadır. Ritüellerin grup bağlılığı ve ritüele katılan aktörlerin dönüştüğü statüler de dikkate değerdir. Zira ritüeller sosyal düzeni yeniden onaylamakta ve ritüel katılımcılarıyla birlik oluşturmaktadır (Stanfield ve Kleine, 1990: 36).

Ritüelin gerçekleşmesi için öncelikle ritüele konu olacak nesnelerin varlığı gereklidir. Bu nesnelerin eylemde nasıl kullanılacağını belirlemenin, ritüele katılacak bireylerin rollerini benimsemeleri gerekmektedir. Bu belirlilik düğün gibi daha katı bir yapıyla olabileceği gibi özel günlerde olduğu gibi daha esnek de olabilir. Ayrıca belirli bir izleyiciyi de amaçlayabilmektedir (Rook, 1985: 253). Diğer yandan bir eylemin ve eyleme yüklenen anlamın ritüelleşmesi için belirli bir süredir sürdürülebilir olması gerekmektedir. Bu da devamlılığın olduğunu ve kimlikte yer edindiğini göstermektedir. Diğer yandan da gönüllülük esasına dayalı olarak sürdürülür. Ritüelin birden fazla anlamı vardır ve sosyal olarak standartlaştırılmaktadır (Stanfield ve Kleine, 1990: 34). Bazı ritüellerin yer değiştirildiğinde terk edilmesi ve yerine yenilerinin edinilmesi veya edinilmemesi de isteğe bağlı gerçekleşmektedir. Bu özelliklerin temelinde bireysel ama özellikle kolektif olarak eylemler etrafında şekillendirilen anlam sisteminin paylaşılması, aktarılması ve sürdürülmesi söz konusudur. Dolayısıyla da kültürel sınırların gösterilmesinde önemli bir işarettir (marking). Ritüeller bir topluluğun çevresini, "biz"i ifade ederken katılım da kimin üye olduğunu (yeniden) tanımlar

(Durkheim, 1912/2001'den aktaran Weinberger ve Wallendorf, 2012: 79). Özellikle aynı toplumsal yapı içinde yaşayan grupların sınır işaretlerine bakmak için ritüeller uygun bir tüketim alanı olabilir. Aynı toplumda yaşayan ve dolayısıyla ortak alanlarında benzer pratiklere ve süreçlere sahip bireyler, 'biz' yapan sınırların içinde kendi kolektif yapılarını yansıtmaktadırlar. Bunun da en güzel örneği ritüel tüketimi olmaktadır.

Örneğin, Amerika'da yaşayan Hintli bireylerin Şükran Günü veya Noel'i kutlamak için baskı hissetmeleri, Noel'de hediye verme ritüelini benimsemelerine, Şükran gününü de köri ve Hindistan yemekleriyle birlikte servis ettikleri hindi ile kutlamalarına neden olmuştur. Böylece Hindistan mirası korunurken aynı zamanda mevcut kültüre de uyum sağlanmaya çalışılmaktadır (Mehta ve Belk, 1991: 407). Burada sınırların iç içe geçtiği de görülmektedir. Kimliksel dengenin sağlanması (hem mevcut kültüre uyum sağlama hem de öz kimliği sürdürme) her iki kültürel işaretin aynı ritüel içinde buluşturulmasıyla mümkün olmuştur.

Ritüeller alışkanlıklar ve ritüelleştirilmiş davranışlarla karıştırılabilir. Oysa farklı anlamlara gelmektedir. Alışkanlıklar rutinleştirilmiş davranışlardır ve birey veya toplum tarafından tanımlanan davranışları içerir. Ancak gerek bilinçlilik gerekse katılım (involvement) anlamında ritüeller daha yoğundur. Alışkanlıklar duruma göre, bireye göre değiştirilebilmekte ve anlamını kaybettiğinde bırakılabilirken, ritüeller belirli prosedürel değişikliklerle değişime uğrayabilir. Öte yandan bireyler ritüelleri neden yaptıklarını bilmektedirler ve belirli bir amacı gerçekleştirmek için yapmaktadırlar. Ritüelleştirilmiş davranışlar ise daha 'bitmemiş işleri' temsil etmektedir. Ritüeller daha toplumsal bir yapıdayken ritüelleştirilmiş davranışlar daha bireysel alandadır. Bu sebeple de ritüeller toplum sisteminin sürdürülmesi veya değiştirilmesine bağlı olmaktadır (Stanfield ve Kleine, 1990: 31-33).

Objeler kimlik için önemli unsurlardır. Bu objeler bireylere geçmişlerini, hatırlatırlar veya bu objeler etnik ve dini kimliğin sembolleridir. Bu objeler aynı zamanda benliği diğer insanlara açıklamak için de kullanılmaktadır (Mehta ve Belk, 1991: 399). Objeler yoluyla ifade biçimi, geçmiş ve bugün arasında bağ kurarken, aynı zamanda kültürel sınırların ifade edilmesini de sağlar. Mehta ve Belk (1991) yaptıkları çalışmada, şehirde

yaşayan alt - orta sınıf erkeklerin Bombay'a taşındıktan sonra salonlarında dini objeler tutarak geldikleri küçük şehir veya kasabadaki davranış tarzlarını değiştirmediklerini ifade etmektedirler. Bu kişiler arkadaşlarına evlerini, mobilyalarını, televizyonlarını veya diğer yeni eşyalarını göstermekten gurur duyarken, geleneksel köy değerlerinde bağlı kaldıklarını evde tuttukları dini objelerle göstermektedirler. Amerika'da yaşayan Hintlilerin ise Hindistan'da yaşayan üst - orta sınıf bireylerden bile daha fazla eşyaları vardır. Hindistan'a yönelik objelerde artış söz konusuysa, dini objelerin favori olarak gösterilmesinde ise bir azalma söz konusudur. Dini objelerini favori objeleri olarak gösterenler ise dua etme ritüelinin zamanlamasına dayanarak ve rutinleştirerek bir devamlılık yaratmaktadırlar. Dolayısıyla rutinleşmiş ritüel aracılığıyla yerli kimlikleri ve baskın toplum kimlikleri arasındaki kültürel sınırın devamlılığını sağlamaktadırlar. Objeler tüketim unsuru olarak ritüel ve kimlik alanlarını kesiştiren unsurlar olmaktadır.

Önemli olan sınırların nerede olduğu değil, nasıl olduğu ve günlük yaşamda ne şekilde tecrübe edildiği ve ritüelleştirildiğidir. Araştırmacı için bu noktaya cevap olabilecek mekanizma meşrulaştırma mekanizmasıdır.

Weinberger ve Wallendorf'un (2012) yaptığı çalışma hediyeleşme ritüelinin her zaman çift yönlü (dyadic) olması gerekmediğini New Orleans'ta 2006 yılında, Katrina kasırgasından 6 ay sonra Mardi Gras gününü inceleyerek ortaya koymuştur. Çalışmada özellikle pazar ekonomisi ve ahlak (moral) ekonomisi karşılaştırması yapılmış ve Katrina kasırgasından sonra dağılan topluluğu bir araya getirme, yeniden yapılanmada önemli bir sosyal nitelik taşıdığı ifade edilmiştir. Sosyal olarak Mardi Gras günü önemli bir ritüeli temsil etmektedir. Mardi Gras Büyük Perhiz olarak adlandırılan dini ibadetin arifesi olan Salı gününde (Tövbe Salısı) karnaval yaparak kutladıkları gündür. Artık bu ritüel dini anlamlarının ötesine geçerek bireylerin sosyalleştiği bir ritüel haline gelmiş ve kentin kimliğini yansıtan bir ritüel olmuştur. Bu sebeple doğal felaket sonrasında bile bu kimliğin sürdürülmesi adına sorunlara rağmen bu ritüel gerçekleştirilmiştir. Böylece ritüel, felaket sonrası sosyalleşme anlamının da ötesinde kentin ayakta kaldığını gösteren bir yan anlam göstermiştir.

Ritüellerin toplum içindeki diğer önemli rolünü, cinsiyet sınırlarının toplumsal yapı içindeki görünürlüğü oluşturmaktadır. Bu bağlamda Courtright'ın (1995) *sati* - Hindistan'da eşleri öldükten sonra kadınların da kendilerini eşleriyle birlikte yakmaları ritüeli - üzerine yaptığı çalışma buna örnek olarak gösterilebilir. Özellikle 1947'den beri ritüelin Hindistan'da yasaklanmasına rağmen, son dönemde hala dışlanmış alanlarda hala devam edildiğinin ortaya konması (s. 185), özellikle kadınların toplum içindeki konumlarının sınırlarının dini yorumlamalar içinde devam ettiğinin göstergesidir. Bu ritüelin toplumsal düzendeki yorumu kadının kocasının ölümünün ardından 'yarım vücut' kalacağı, 'dul' olarak - kocasının bedeni yakılmadan dul kabul edilmiyor - ritüeli kirleteceği ve hem kendisine hem de yakın çevresine sosyal bir dışlanma getireceği için tercih ettiği yönündedir. Yani Hindu inancındaki vücut ve evliliğin birleşimine dayanan ve bu birliktelikle hayat bulduğuna inanılan yapı, kadının kendini kocasıyla beraber yakmasıyla birlikte yeniden dünyaya gelişte sağlanmış olacaktır (s. 189). Ancak modernleşmeyle birlikte ritüel yeniden yapılandırılmıştır. Modern hukuk kurallarının uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, *sati* ritüeli suç kabul edilmiştir. Bu sebeple de eşlerinin ardından kendilerini yakmak isteyen kadınlar - sadece Rajasthan ve Gujarat bölgelerinde az miktarda görüldüğü belirtiliyor - yakınları tarafından engellenmekte ve bu sebeple de bu kadınlar kendi iradeleriyle hayatın her türlü fonksiyonundan - uyumak, yemek yemek, vs. - kendilerini mahrum bırakmaktadırlar (s. 190). Modern-*sati* geleneğini uyguladığı halde meditasyonla yaşayan ve kutsallaştırılan kadın örneği, ritüelin modern dünyada gerçekleştirdiği dönüşümü ortaya koymakta ve geleneksel yapıların devamlılığının sağlanmasında cinsiyetin toplumsal sınırlarının, bireysel sınırlara dönüştüğünü göstermektedir.

Çoğul modernlik teorisiyle çoklu yapının desteklenmesi, 'çokluluğun' nasıl oluşturulacağı sorusunu gündeme getirmiştir. Aynı toplumsal yapı içinde yaşadıkları halde toplulukların - özellikle azınlık gruplarının - toplumun genelinden ayrılarak kendilerine özgü yapılar ve kendi içsel dinamiklerini oluşturmaları ve sürdürmeleri bu noktada önemli olmaktadır. Ortaya koyulan mekanizma, modernite yönünden incelenirse çoğul modernlik teorisine katkı sağlama ve 'çoğul' adlandırmanın nedeninin açıklanamaması (Schmidt, 2006: 80) olarak ifade edilen eksikliğe bir cevap

bulunabileceği düşünülmektedir. Bu bakımdan sınır yaklaşımı yardımcı literatür olarak çalışmada kullanılması hedeflenmiştir. Genelde sembolik sınırlar olarak tanımlanan, özelde etnik sınırlar gibi özel adlandırmalar olarak da kullanılabilen sınırlar yaklaşımı, kimlik sorunsalı etrafında şekillendirilmektedir. Hem bireysel kimliğin oluşturulmasında hem de kolektif kimliğin oluşturulmasında sınır süreçleri kullanılmakta ve bu sınırların müzakeresinde de tüketim ön plana çıkmaktadır. Ancak tüketimin kapsam bakımından geniş olması, belirli bir tüketim alanına yoğunlaşma ihtiyacını gündeme getirmiştir. Bu doğrultuda ritüel tüketimin odaklanılan tüketim alanı olması yönünde bir düşünce oluşmuştur. Çünkü ritüel tüketimi belirli grupların kendilerine özgü ve genelden farklılaşan tüketim pratikleri oluşturabilecekleri bir alanı ifade etmektedir. Yukarıda bölümler altında irdelenen konular çerçevesinde sonraki bölümde uygulama bölümüne geçilecektir.

BÖLÜM 3. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ, VERİLERİN ANALİZİ VE TARTIŞILMASI

Türkiye’deki modernleşme üzerine yapılan tartışmalar ise daha çok son dönemde İslam üzerine odaklanmaktadır. Türkiye’nin son dönem siyasal, toplumsal ve politik gelişmeleri bu tartışmaları beslemekte ve yeni kimliklerin oluşmasına, yeni aktörlerin sürece dâhil olmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmanın çıkış noktası burası olmuştur. Özellikle Batı’nın egemen modernlik anlayışına karşı geliştirilen alternatif tartışmalar odağında farklı modernleşme süreçlerinin ön plana çıkması, özellikle geç modern olarak kabul edilen toplumlarda tartışmaları da üzerine çekmiştir. Bu açıdan çoğul modernlik teorisi, moderniteye yeni bir bakış açısı kazandıran ve moderniteden ayrılıştan ziyade modernitenin kendi içindeki değişimine odaklanan bir yaklaşım sunarak modernleşmeyi daha güncel bir bakış açısıyla yeniden ele almamızı sağlamıştır. Ancak yapılan tartışmaların toplumun çoğunluğu üzerinden yürütülmesi modernitenin ‘neden çoğul’ olduğu sorusuna cevap getirmemektedir.

Bu bölümde yukarıda bahsedilenler temelinde araştırmanın nasıl yapılandırıldığına yer verilecektir. Bu doğrultuda öncelikle araştırmanın amacı tartışılacak, daha sonra bu araştırma amacına hizmet edecek doğru kontekstin seçilmesi ve örnekleme sürecine yer verilecektir. Araştırmanın hangi varsayımlar üzerinde gerçekleştirildiğinin verilmesinin ardından araştırmada hangi araştırma yönteminin kullanıldığı ve bu yöntem doğrultusunda verilerin toplanma ve işleme sürecine yer verilecektir. Araştırmanın güvenilirliği ve geçerliliği, verilerin analizi ve kısıtları da bu bölümde tartışılacaktır. Son olarak verilerin analizi sonucu elde edilen bulgular ve bu bulguların literatür doğrultusunda tartışılmasına yer verilecektir.

3.1. ARAŞTIRMANIN AMACI

Modernite ve postmodernite kavramlarına yönelik daha önce de değinilen tartışmalar, postmodernitenin modernitenin devamlılığı yönünde mi yoksa kırıldığı noktada mı ortaya çıktığı noktasına odaklanmakta (Touraine, 2012) ve görüşlerin farklılaşmasına neden olmaktadır. Postmoderniteyi, modernite eleştirisi temelinde yeni bir dönem

olarak algılayan ve tüketim, kimlik, tüketici gibi çeşitli boyutlarda yorumlayan çalışmaların varlığı (Fırat, 1992; Fırat ve Dholakia, 2006; Fırat ve Venkatesh, 1995; Hamouda ve Gharbi, 2013; Iglehart, 1999; Singh, 2011), modernite tartışmalarında kırılmalara neden olmuştur. Oysa modernitenin temellendiği özelliklerin korunup korunmadığı, hangi durumlarda ve ne şekilde korunduğu veya ne şekilde değiştiği gibi sorular temelinde kavramı yeniden incelemek önemli görünmektedir.

Fırat ve Dholakia (2006) çalışmalarında tiyatro metaforuyla modern pratiklerin postmodern pratiklere dönüşmesini anlatmaktadırlar. Onlara göre modern yapılarda izleyiciler ‘pasif’ olarak onlara verileni alır, alkışlar veya reddederler. Postmodernite ise bu sahneyi genişleterek önemli hatta radikal kabul edilebilecek dönüşümlerle katılımcı tüketiciyi örgütsel faaliyetlere dahil ederler. Bu yaklaşım pazar yapısının değişmediği varsayımı altında doğru olduğu düşünülmektedir. Oysa gerek tüketicilerin gerekse pazar yapısının ‘dönüştüğü’ düşünülürse belki de modernitenin de değiştiği düşünülebilir.

Batı-dışı toplumlar temelindeki modernleşme tartışmaları, bu toplumlarda modernleşmenin nasıl olacağı tartışmasını yaratmıştır. Bu toplumların kendi kültürlerini bırakıp, Batı kültürünün temel özelliklerini benimsemeleri yoluyla modernleşmeleri bu yollardan biridir. Türkiye'nin modernleşmesi için Batı kültürünün benimsenip, hatta bazı noktada geleneksel özelliklerin Batı eşdeğerleriyle değiştirilmesi (Huntington, 1996: 35) ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla Türkiye için Batı'ya yakınsama yönünde bir modernleşme projesi geliştirilmiştir. Devlet eliyle yürütülen modernleşme projesi kapsamında Batılı değerler ve “medenileşmiş” yaşam biçimi, mallar, giysiler, balolar gibi çeşitli tüketim objeleri ve deneyimleriyle; erkek ve kadının el sıkışması gibi sembolik davranış biçimleriyle gündelik hayata dâhil edilmiştir (Göle, 2010; Kaya, 2000, 2006). Ancak bağlamın yerelliği bu kalıpların yeniden yorumlanmasını sağlamış ve Türkiye'ye özgü bir modernleşme doğmuştur. Diğer bir deyişle, Batılı değerlerin benimsenmesi belirli bir kabul etme, değiştirme, yeniden yorumlama süreçleri geçirerek Batı'dan farklı yapıların da ortaya çıkmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin modernliğe kendi dışında, elde edilmesi gereken bir Batı malı olarak değil, toplumsal bir keşif olarak bakması gerekmektedir. Modernlik ancak yerli kültürel kimlikler ve

toplumsal dokular üzerinde üretilebilir. Modernliğin Batıcılık projesi içinde tanımlanması miadını doldurmuştur. Toplumsal aktörler, fikirler, yaşam biçimleri arasındaki karşılıklı etkileşim ve rekabet, modernlik için doğurgan bir zemin olabilir (Göle, 2008: 96).

Yerelliklerin oluşmasında etkili olan unsurlardan biri dindir. Din, günlük hayatı şekillendiren ve farklı etnik gruplar arasında, farklılığın ve özgünlüğün korunmasını sağlayan da bir olgudur (Hirschman, 2004: 1207). Dinin kültürel üyeleri de barındırması ve gündelik pratiklerin içine dâhil olması nedeniyle anlam sistemi üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Din, modernite *içinde (within)* ve *kendi başına (per se)* anlam krizinin semptomu niteliğindedir. Bu çifte problemi kriz boyutunda değerlendirmekten ziyade, modernite, din ve anlam yaratma biçimlerinin kesişim ve ortak noktaları odağında da değerlendirmek mümkündür (Rundell, 2010: 25). Dinin kabulünün zayıflaması tartışmasının moderniteye dâhil edilmesi ve laiklik kavramının, modernleşmenin temel ögesi olarak yer edinmesiyle (Schluchter 1990'dan aktaran Kiong ve Kong, 2000) din, bireysel yaşama inmiş ve merkezden eksene doğru bir uzaklaşma yaşamıştır. Ancak din yine de yok olmamış (Herzor ve Braude, 2009) ve özellikle Batı modernitesinin tartışılmasında önemli bir tartışma noktasını oluşturmuştur. Modernleşme toplumsal düzeyde bir ülkenin ekonomik refahını ve askeri gücünü geliştirerek, insanları kültürel miraslarında daha güvenli ve kültürel olarak daha kesin ve savunmacı olmaya yönlendirmektedir. Sonuç olarak çoğu Batı dışı toplum kendi yerel kültürüne dönüş yapmaktadır. Bu genellikle dini bir yapı olmaktadır ve dinin küresel olarak yeniden canlanması modernleşmenin doğrudan bir sonucudur (Huntington, 1996: 37).

Türkiye'de de bu durumdan söz etmek mümkündür. İslam, modernleşme kavramının Türkiye'de yeniden tartışılmasının odak noktası olmuştur. Hatta kutuplaşmalara neden olmuş ve günümüzde tartışmaların İslamcı ve Kemalist gruplar arasında seyretmesine neden olmuştur (Kaya, 2006). İslam'ın bu mimvalde iki temel özgüllüğü vardır. Bunlardan birincisi, Batı'nın Hristiyan kültürü merkezli yükselişinin karşı noktasını temsil etmesi; diğer özgül yanı da, Batı-dışı toplumları en geniş anlamda temsil eden bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu sebeple din, yerellikler bağlamını şekillendiren önemli bir

unsurdur (bkz. Kamali, 2007). Böylece Batı-dışı olarak görülen bağlamlardaki modernleşme tartışmaları dikkatleri, yerellikler temelinde şekillendirilen, (yeniden) yorumlanan ve anlamlandırılan modernleşme kavramına çekmiş ve çoğul modernlikler kapsamında modernite yeniden ele alınmıştır.

Yukarıda özetlenen tartışmaların genel özelliğinin çoğunluk kültürüne hizmet etmesi olarak düşünülmektedir. Türkiye bağlamında ise daha çok İslam⁵ ve modernleşme üzerinden yürütülen bu tartışma, uygulamadaki farklılıkların gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Oysa kavramı zenginleştirecek yapı anomalilerdir. Burada anomali ile kastedilen genelden kırılma noktası oluşturacak ve kavramı farklı bakış açısıyla ele almamızı sağlayacak noktalardır. Özellikle Türkiye'nin Batı (Fransa) temelli modernleşme sürecinin çıktılarını olarak değerlendirilebilecek ulus-devlet modeli ve dinin gündelik yaşamın eksenine çekilmesine tepki olarak son dönemde yükselen 'İslamcı' ve 'muhafazakâr' eğilime ek olarak etnik kimliklerin de vurgulandığı bir yapının ortaya çıkması, İslam dışında farklı bir dini-etnik yapıda modernleşmenin nasıl deneyimlendiği, kimliğin bu deneyimle nasıl şekillendirildiği ve tüketimle nasıl yansıtıldığı sorusunu gündeme getirmiş ve bu soru araştırılmaya değer bulunmuştur. Böylece en geniş anlamda araştırma sorusu "Türkiye'nin modernleşme sürecinin İslam dışında farklı bir etnik grup tarafından nasıl yorumlandığı" olmaktadır. Böylece çoğul modernlikler kavramına "bağlam içinde bağlam" yaklaşımı benimsenerek daha derinden bakarak teorik katkı beklenmekte ve Türkiye bağlamı için modernleşme tartışmalarının zenginleştirilmesi hedeflenmektedir.

Özellikle Türkiye gibi geç modern olarak tanımlanan ve modernitenin ortaya çıktığı ülkelerden daha geç olarak bu süreci deneyimlediği kabulüne dayanarak anlamlandırılan bağlamlar açısından konunun derinine inmek ve farklı bakış açılarıyla durumu

⁵ Burada şunun vurgulanması önemli görülmektedir: İslam dinken, Müslümanlık İslam'ın pratiklerini ve uygulama biçimlerini şekillendirmektedir. İslam'ın kuralları belirli iken, kuralların yorumlanması doğrultusunda uygulamada farklılıklar Müslümanlık temelinde görülebilmektedir. Müslümanlar İslam'ı farklı yorumlayarak farklı pratikleri gündelik hayatın içine sokabilmektedir. Bu sebeple "Müslümanlık" yerine "İslam" kavramının kullanılması bütünleştirici olarak daha doğru görülmektedir.

değerlendirmek önemli olacaktır. Geç modernlik kavramının aslında kıyasa dayanan ve yine Batı temelli bir atıftan yola çıkan bir tanımlama olduğu düşünülmektedir. Oysa bu tanımlama da zaten var olan ölçütlere göre (Batı) bir değerlendirme yapmamıza neden olduğu için yüzeysel kalmamıza neden olacaktır. Önemli olan bağlamın kendi içindeki sürecini anlamlandırmaktır. Bu sebeple üzerinde durulmayan yeni bir kontekstte bu değerlendirmeyi yapmak kavramın zenginleştirilmesi açısından önemli bulunmaktadır. Özetle bu çalışmanın amacı; Türkiye'nin modernleşme sürecinin yorumlanmasını İslam odağından çıkararak farklı bir mercek altında ve tüketim pratikleri temelinde incelemektir. Tüketim pratiklerinin incelenmesinde de hedeflenen sonuçta nasıl bir tüketim biçiminin tercih edildiği değil, tercih edilen bu tüketim biçiminin etrafında şekillendirilen anlam sistemidir ve bu anlamlandırma sürecidir. Böylece farklı tüketim alanları için nihai tüketim biçimine ulaşmada etkin olan faktörler, aktörler ve sürecin de ortaya konulması amaçlar dâhilindedir.

Çalışma için araştırmaya değer bulunan temel araştırma sorusu dışında cevaplanması gereken ve daha çok operasyonelliğe yönelik farklı sorular ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, dinin tüketim pratiği olarak mı bir belirteç olacağı yoksa kontekstin seçilmesinde mi kullanılacağı sorusudur. Bu çalışma açısından din, aslında her iki soru için de ortak bir payda oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, farklı bir dini grubun kontekst olarak belirlenmesi, aynı zamanda grubun bu din ekseninde şekillenen belirli tüketim kalıplarının da ortaya çıkmasında etkili olacaktır. Ortaya çıkan bir diğer soru da hangi tüketim alanına odaklanılması gerektiği sorusudur. Tüketimin kapsam olarak soyut ve somut pek çok yapıyı barındırdığı düşünüldüğünde belirli bir tüketim alanına odaklanmanın daha yerinde olacağı düşünülmüştür. Araştırmanın temel sorusunun modernleşmeyi İslam merkezindeki tartışmalardan çıkararak Türkiye'deki farklı bir din temelinde sorgulamak olarak ele alındığında *din ve din dışı tüketim pratiklerini aynı potada eriten* bir tüketim alanına odaklanılması, aynı anda pek çok farklı yapıyı görmemiz sağlayacaktır. Böylece Türkiye konteksti içinde yaşayan ve baskın toplumla ilişki içinde olan bir grubun, bu gruba özgü bir tüketim alanında, değişimin veya değişmezliğin yapılanması ortaya konulacaktır.

Modernitenin işlenişinde ise önceki bölümlerde anlatılan çoğul modernlik kavramı kullanılacaktır. Çoğul modernlik kavramında her toplumun kendi modernleşme sürecini yaşamasıyla özgün yapılara oluşturarak Batı modernitesinden ayrılması yaklaşımı, Türkiye'nin kendi modernleşme sürecinin nasıl bir yapı yarattığını tartışmanın yerinde olacağını düşündürmüştür. Özellikle literatürde tekilden ziyade moderniteden neden çoğul olarak bahsedildiğinin söylenmemes (Schmidt, 2006: 80) araştırma yönünden önemli görülmüştür.

Bir yapının çoğul olarak bahsedilmesi için toplumun homojenden ziyade heterojen bir yapı göstermesi ve araştırmaya değer olacak, özgün anlamları, pratikleri, uygulamaları olan grupların bulunması, bu grupların birbirinden farklı olduğu kadar ortak bir yapı da göstermeleri gerekmektedir. Bu da bizi sınırlar yaklaşımına götürmüştür. Çünkü ayrı yapıların varlığı ve korunması, sınırların varlığıyla mümkün görünmektedir. Ancak bu durum da oluşturulan sınırlar arasında nasıl bir etkileşimin olduğu (varsa) ve bu etkileşimin nasıl yapılar yarattığı sorusunu da gündeme getirmektedir.

Bu doğrultuda bu çalışmada amaçlanan, modernleşme kavramını, çoğul modernlik teorisi altında farklı bir dini grup açısından irdelemek ve çoğul yapıyı oluşturduğu düşünülen sınır yapısının hangi koşullarda, hangi unsurlar etrafında işlediğini, nasıl yapılandırıldığını, sınırlar arasındaki etkileşimi irdelemektir. Bu yaklaşımın, çoğul modernlikte eksik kaldığı ifade edilen neden çoğul olduğu sorusuna da cevap vereceği düşünülmektedir. Modernlik ne şekilde anlaşılmakta ve yaşanmaktadır? Seçkin sınıfın yönlendirdiği modernlik olgularının hangi unsurları toplumun “geleneksel” addedilen kesimleri tarafından kabul görmekte, yeniden oluşturulmakta ya da değiştirilmektedir; bu, yaşamın hangi alanlarında ve nasıl olmaktadır? Modern ile geleneksel arasındaki gerilim, iki güç arasında kaldığı düşünülenlerin günlük hayat akışlarında ve davranışlarında somut olarak nasıl ifade bulmaktadır? (Özyeğin, 2005: 57). Bu açıdan yaklaşıldığında özellikle geleneksel tüketim alanları dikkat çekmektedir. Çünkü geleneksel tüketim alanlarında meydana gelen değişimler, bize modernlikle etkileşimi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Geleneksel tüketim alanları, ritüelistik davranış ve tüketim kalıplarının sergilendiği alanlardır. Bu sebeple bu alanlarda

meydana gelen değişimlerin gözlemlenmesi, bize “modernleşme” ve “geleneksel” yapı arasındaki etkileşimi daha belirgin olarak ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda neden çoğul sorusunun hedeflenmesi temelinde özgün tüketim pratiklerinin görüldüğü, farklı bir dini yapının hedeflenmesi temelinde de din ve din dışı unsurları barındıran ve böylece karşılaştırma yaparak zengin yorumların yapılabileceği bir tüketim alanının olması düşünölmüştür. Ritüel tüketim odağında düğün/tören tüketimi, bu unsurları sağlayan önemli bir tüketim alanı olarak çalışmada tercih edilmiştir. Böylece ritüel tüketimi merkezinde farklı bir dini grubun modernleşme sürecinin bu tüketim pratiklerine olan etkisi irdelenecek, çoğul modernlik kapsamında kendi özgün modernleşme süreçleriyle (eğer varsa) Türkiye’deki modernleşme sürecinin grup üzerindeki etkisi değerlendirilecek ve çoğul yapı ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Bu araştırma sorusu aynı zamanda ikincil bir araştırma sorusuna da hizmet etmektedir. Modernleşme kavramının ardından gelen en önemli tartışma, modernitenin eleştirisine dayanan postmodernite tartışmasıdır. Özellikle modernleşme sürecini başlatan ve deneyimleyen Batı toplumları için postmodernite tartışmaları yaygınlaşmaktadır (Fırat ve Dholakia, 2006). Oysa Türkiye’deki tartışmalar, hala modernleşme üzerinedir. Ancak bu durum postmoderniteni göz ardı edilmesi gerektirmemektedir. Öyleyse modern ve postmodern yapıların var olup olmadığı, nasıl var olduğu, aynı anda neye göre var oldukları gibi soruların cevaplanması ve böylece postmodernite tartışmasına da katkı sağlanması da beklenmektedir.

3.2. KONTEKSTİN SEÇİLMESİ

Dünyanın bütönlüğünün anlaşılması soyut bir proje ile anlaşılmaktadır. Ancak bu proje kendini farklılıkların basitleştirilmesi ve standartlaştırılması ile değil, bu farklılıkların belirgin tarihsel dinamizmi yoluyla ortaya koyulmaktadır. Dünyanın bütönlüğü bu kültürel dünyaların farklılıklarından oluşmakta ve daha sonra tekrar dünya kültürleri haline gelmektedir. Tek bir kültür yoktur, farklı kültürler vardır (Komel, 2005: 190-191). Türkiye ise bu anlamda pek çok farklı kültürü bünyesinden barından bir çeşitliliğe sahiptir. Bu sebeple araştırma amacına hizmet edecek doğru konteksti bulmak önemlidir.

İzmir araştırmanın amacı açısından uygun bir il niteliğindedir. İzmir, farklı dil, din ve millete mensup olan Levantenler, Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde kendi kültürlerini özgürce yaşayabilmeleri ve kültürlerini yaşatabilmek için gerekli olan okul, ibadethane, hastane, tiyatro vb. kurumları istedikleri gibi açabilmiş oldukları şehri temsil etmektedir. Bu durum İzmir'i muhtelif kültürlerin bir arada yaşadığı önemli bir şehir haline getirmiştir. Kentin Türk olmayan unsurların oturduğu bölümlerini ve özellikle de o zamanın ölçütlerine göre bir Avrupa şehri görünüşü aksettiren kesimini 'Gâvur İzmir' olarak adlandırmışlardır. Bu özellikleriyle zaman zaman tüm İzmir'in de 'Gâvur İzmir' olarak anıldığı olmuştur (Şenocak, 2011: 18-19). Bu doğrultuda İzmir, Türkiye'nin Batı'ya en dönük ve modern olduğu algısına da sahip bir ilini de temsil etmektedir. Araştırmacının da İzmir'de ikamet etmesi, İzmir ilinin seçilmesini kolaylaştırmıştır. Bu doğrultuda araştırmacı açısından konteksti belirlemede dikkate alınacak unsurlar genel olarak şunlardır:

- Araştırmacının İzmir'de ikamet etmesi nedeniyle ulaşılabilirliğin kolaylığı açısından İzmir ili içinde olan bir grubun tercih edilmesi önceliklidir.
- Farklı bir dini grubun hedeflenmesi nedeniyle, bu grubun cemaat düzeyinde belirli bir çoğunluğa sahip olması gerekmektedir.
- Grubun düğün tüketimi yönünden kendine özgü, özgün bir yapı göstermesi gerekmektedir
- Dine dayalı, güncel ve uygulanan pratikleri olmalıdır.
- Grubun kendine özgü pratikleri ve değerleri korumalarına yardımcı olacak kolektif bir yapılanması olmalıdır.

Yukarıda bahsedilen unsurlar temelinde Yahudilerin araştırma amacına hizmet edecek uygun bir kontekst olduğu düşünülmektedir. Öncelikle Yahudilerin özgün düğün pratikleri ve dine dayalı diğer pratikleri bulunmaktadır. Yahudilerin kontekst olarak seçilmesinin bir diğer nedeni de, bulundukları şehirlerde kolektif bir yaşam biçimini tercih etmiş olmalarıdır. İzmir ve İstanbul, göç sonrasında Yahudi cemaatinin yoğun olarak yerleştiği yerleşim yerlerini oluşturmaktadır (Rodrigue, 1997: 42). Örneğin İzmir

için Alsancak bölgesi (önceden Karataş'a kadar uzanan bölge) Yahudi cemaatinin nüfusunun büyük çoğunluğunu barındıran bir mahalleyi oluşturmaktadır. Böylece ulaşılabilirlik yönünden görece elverişli konuma sahiptir.

Bir birey Yahudi olarak doğduğunda, bir kültür ve dinin içine de aynı anda doğmuş olur. Yahudi etnisitesi çok boyutlu yapısından dolayı (hem din hem de ırkı temsil eder) bireylerin davranışları üzerinde güçlü bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir. Değerler hem resmi olmayan sosyal etkileşim hem de dini talimatlar yoluyla yayılmakta, böylece birey normatif tutarlılık yaşamaktadır (Hirschman, 1981: 103). Hirschman'ın (1981: 108) yaptığı çalışma da Yahudi etnisitesinin etnik normlar temelinde tüketim davranışlarını etkilediği sonucunu ortaya koymaktadır. Böylece din, Yahudiler için, bireylerin davranışlarını ve yaşayışlarını şekillendiren önemli bir etmen niteliğindedir. *Yahudilik dinini daha sonra benimsemiş olan bireyler, bu araştırmanın kapsamına dâhil edilmemektedir.* Hem dini hem kökensel yapıya atıf yapmak hem de 'doğumdan gelen'i vurgulamak adına metin içinde Musevi ve Yahudi kelimelerini birlikte temsil eder şekilde 'Yahudi' ifadesi kullanılmıştır.

İzmir'de yaşayan etnik gruplara yönelik herhangi bir resmi nüfus sayımı bulunmamaktadır. Bu sebeple sayıya yönelik net/yaklaşık bilgiler için cemaate yönelik kaynaklara başvurulmuştur. Buna göre bugün Türkiye'de yaşayan Türk Yahudilerin sayısı yaklaşık 20000 kadardır. Yaklaşık 18000'i İstanbul'da, 1500 kadarı İzmir'de ikamet ederken diğerleri Ankara, Bursa, Çanakkale, Kırklareli, Adana ve Antakya'da oturmaktadır (<http://www.turkyahudileri.com/content/view/246/272/lang,tr/>). Türk Yahudilerinin yüzde 96'sı Sefarad olup Aşkenaz sayısı yaklaşık 500 civarındadır. 80 kadar Karay Yahudisi, Hahambaşının dini otoritesini⁶ kabul etmeyen özerk bir cemaat oluşturur (<http://www.turkyahudileri.com/content/view/246/272/lang,tr/>). Bazı kaynaklarda ise İzmir Yahudi cemaatinin tahmini 1300 kişi olduğu belirtilmiştir

⁶ Araştırmanın genelinde otorite olarak kastedilen Yahudi cemaatinin (yerel veya merkezi (İstanbul)) dini otoritesidir. Bunun dışındaki devlet otoritesi gibi diğer kurumlar 'devlet otoritesi' şeklinde açıklayıcı haliyle ifade edilmiştir.

(Niyego, 2013). Yahudiliğin fraksiyonları olarak Eşkenaz Yahudileri, Sefarad Yahudileri ve Romanyot Yahudileri, dini hukukunu yorumlamalarındaki farklılıklardan dolayı farklı uygulamalara, kültürlere ve yaşam tarzlarına sahiptirler (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 92). Dolayısıyla her bir grupta farklı uygulamalarla karşılaşmak mümkündür. Türkiye’de çoğunluk Sefarad Yahudilerindedir. İzmir çevresinde de Sefarad Yahudileri daha yoğun bir yerleşim göstermektedir. Bu sebeple çalışmanın kontekstini İzmir’de yaşayan Sefarad Yahudileri oluşturmaktadır⁷. Ritüel tüketim alanında düğün tüketiminin özel bir anlamı mevcuttur. Türkiye Yahudilerinde düğün ritüeli erkek ve kadınların kutsal alanda birlikte oldukları tek ritüeldir.

Bu çalışma, sadece cemaatin bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla karşılıklı kültürel etkileşimin veya içsel yapılanmanın sadece cemaat içindeki durumu çalışmada ele alınmıştır ve tanımlayıcı ve yorumlayıcı amaçlar gütmektedir.

3.2.1. Türkiye’de Bir Alt-Kültür Olarak Yahudiler

Yerli (domestic) azınlıklar olarak Yahudiler (Wimmer, 2008a: 1039), bulundukları yerlerle uzun tarihsel bağa sahip olarak, 'göçmen' olarak adlandırılmaktan uzaklaşmakta anca dini farklılıktan dolayı baskın gruptan ayrıldığı için azınlık olarak sınıflandırılmaktadır. Türkiye'deki Yahudi toplumu da cemaatsel düzeyde kendini 'dini azınlık' olarak, Müslüman kesimi de 'geniş toplum' olarak tanımlamaktadır (Pinto, 2008: 159).

Her ne kadar dini azınlık konumunda olsalar da yapılan kazılar, Yahudilerin Anadolu’daki tarihinin asırlarca önceye dayandığını göstermektedir. Ege Bölgesi’nde M.Ö. 4. yüzyıla ait Yahudi yerleşimlerinin kalıntıları bulunmuştur. Bu doğrultuda Yahudilerin yaklaşık 2400-2500 yıl kadar önce Anadolu’da yaşadıklarını göstermektedir (Şenocak, 2011: 197). Ancak bizim için önemli olan daha çok son dönemlerdeki sosyal ve kültürel durumdur.

⁷ Bu sebeple çalışma boyunca 'Yahudi' olarak ifade edilen bireylerde kastedilen Sefarad Yahudileridir.

3.2.1.1. Osmanlı Döneminde Yahudi Toplumu

İmparatorluk'a yapılan Sefarad göç dalgalarından iki tanesi öne çıkmaktadır. İlki, 1492'de İspanya'dan sürülenlerle, 1497'de Portekiz'in baskısıyla toplu halde din değiştirme zorlamasından kaçabilenlerden oluşmakta ve Avrupa'dan Türkiye'ye kaçmış birçok mülteci grubu arasında da Yahudiler en büyük grup olarak öne çıkmaktadır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 87; Koç Bileydi, 2012; Lewis, 2007). Bugünkü Türkiye Yahudilerinin çoğu ise, 1492'de İspanya'dan sürülmelerinden sonra iki yüzyıl boyunca gelip Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan Yahudilerin torunlarıdır. Bunun yanında İstanbul, İzmir ve Selanik'te Eşkenazi ve İtalyan Yahudilerinden meydana gelmiş bir iki küçük yabancı Yahudi cemaati de yaşamaktadır. 19. yüzyıl ortasında imparatorluk içinde 150.000 Yahudi olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun yaklaşık yarısını Balkanlarda ve Küçük Asya'nın batısında yaşayan ve Ladino konuşan topluluklar oluşturmaktadır. Yahudilerin sayısı Balkan Savaşı sırasında bir hayli artmış durumdayken 1911'de bugünkü Türkiye'nin sınırları içinde kalan bölgede 140.000'e yakın Yahudi yaşamaktaydı (Rodrigue, 1997: 41). 1492 göçü öncesinde de Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudi nüfusu vardır (Romanyotlar) ancak dikkat çekici boyuta bu göçten sonra ulaşmıştır.

1555'li yıllarda İslam ülkelerinde Müslümanlıktan çıkma idamla cezalandırılmaktadır ama Hristiyanlıktan çıkıp Yahudiliğe geçmek kayıtsızlıkla karşılanan bir konu niteliğindedir. Bu bakımdan İspanya ve Portekiz'de kendilerine dayatılan Hristiyan dini sonucunda dışarıya karşı kabul etme ve özel yaşamında reddetme tutumları olan Yahudiler, eski inançlarına yeniden dönmek için Hristiyan bir ortam yerine Müslüman bir ortamı tercih etmişlerdir (Lewis, 2007: 28) ve Osmanlı padişahlarının yönetimi altındaki birçok farklı etnik ve dinsel grup arasında yalnız Yahudiler bu yönetimi gönüllü benimsemişlerdir (Lewis, 2007: 33).

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi, Ermeni ve Rum cemaatlerinin her birinin baştan beri millet diye adlandırılan bir grup oluşturduğu ve sultanın Yahudi cemaatinin başına hahambaşı, Hristiyan cemaatinin başına da Patrik atadığı yönünde bir görüş hâkimdi. Ancak aslında böyle bir birleşik-hiyerarşik düzenin gerçekte var olmadığı belirlenmiştir.

Yahudiler içinde yerel bazda bir dizi düzenleme hüküm sürerken, nispi bir özerkliğe sahip olan cemaatler, devletle doğrudan muhatap olacak temsilciler atamışlardır. Hiyerarşik düzeni tasvip etmeyen bir dine sahip olan Yahudilerin, aslında, imparatorluğun bütününde yaşayan Yahudi cemaatini yönetecek bir Hahambaşına sahip olmalarını gerekli kılacak örgütsel yapıları önceden mevcut değildir. 17. yüzyıl sonlarında Sefardi Yahudilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na gelmelerini takiben cemaat içi ilişkilerde baş gösteren parçalanma, daha düzenli ve bütünleşmiş örgütlenme biçimlerine yol açmıştır. Her bir Yahudi merkezi kendi başına, bağımsız bir birimdir; her birinin kendi ruhani lideri ve bir dini mahkemesi vardı. Cemaat hahamı ile bu mahkeme dinsel ve hukuksal konularda söz sahibiyken, ileri gelen kişilerden oluşan bir meclis cemaatin genel idaresinden sorumludur (Rodrigue, 1997: 47-48). Bu açıdan yaklaşıldığından aslında Yahudi cemaatinin daha 17. yüzyılda, din ve idare işlerini ayırdıkları laik bir idare düzenine sahip olduklarını söylemek mümkün olacaktır. Müslümanlara açık olan yönetici zümreye giremeyen gayri Müslimler, reaya sınıfının önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Toplumun egemen sınıfını üreten mekanizmanın dışında olmalarına rağmen gayri-Müslimlere içişlerinde belli ölçüde özerklik tanınması, bunların kimi konularda Müslümanlardan daha iyi oldukları anlamına da gelmektedir. Gayri Müslimler kendi alternatif iktidar ve idare sistemlerini işletebiliyor ve kendi kurumlarını geliştirebiliyorlardı. Bunlar birçok açıdan, imparatorluk içindeki tek meşru örgütlü ve özerk topluluklar olmaktadır (Rodrigue, 1997: 50). Ancak bu ‘millet sistemi’, 19. yüzyıla dayanarak inandırılmaya çalışıldığı gibi, farklı dini-etnik grupların organik statülerle donatılarak yasallaştıkları gerçek bir sistem değil, esnek bir uygulamadır. Böylece gayrimüslim topluluklar bazı vergiler karşılığında görece bir özerkliğe sahip olmaktadır. Maddiyat ve maneviyatın bazen karıştırıldığı dine dayalı “mikro devletler” oluşturmaktadır. Bu ‘devletlerin’ yöneticileri, memurlarını sosyal, kültürel, ekonomik ve hukuksal kimi özelliklerle donatırken kanun ve kuralları uygulatmak için gerekli yetkilere sahip olmamaktadır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 102). Böylece gayrimüslimler kendi geleneklerini ve uygulamalarını kendi içlerini sürdürme kolaylığı yaşamaktadır.

Osmanlı döneminde çoklu kültürel yapıya izin verilmesi, yapı olarak Yahudi cemaati, Sefarad ve Romanyot cemaatleri, aynı kökten gelenlerin toplulukları gibi farklı odaklar görülmektedir. Böylece cemaatler kendi içlerine kapanmaları desteklendiği gibi aynı zamanda günümüz modern ulus-devletlerinin yapılanmasından uzak bir çoğulluğu kurumsallaştırmaktadır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 106). Ancak Cumhuriyet dönemiyle birlikte ulus-devlet politikalarının geliştirilmesi, Yahudiler başta olmak üzere daha önce ‘millet’ statüsünde olan grupların ‘ulus’ anlayışı altında birleştirilmesini gündeme getirmiş ve sosyal bir dönüşüme işaret vermiştir.

Osmanlı toplumunun en belirgin özelliği büyük toprak sahipleri sınıfının olmamasıdır. Toplumun temelini oluşturan özgür köylü sınıfı, yararlanma hakkına sahip oldukları görece küçük topraklarda tarım yapmaktadır. Her güç yapılanması dikey ilişkiyle mümkündür. Böylesi bir sistem, Osmanlı Yahudilerinin dünyasında "krallıkla ittifakı", İspanya'daki haliyle yeniden canlandırmıştır. Himaye altında olmaları karşılığında Yahudiler merkezi otorite için birçok hizmetlerde bulunmuşlardır. Zamanla Yahudilerin rolleri azalsa da, bu durum imparatorluğun sonuna kadar varlığını sürdürecektir. Yahudi cemaatler merkezi otoriteye sıkı sıkıya bağlı kalacaklar ve günümüzdeki yerel milliyetçi güçlerin oluşumuna kuşku ile yaklaşacaklardır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 76-77).

3.2.1.2. Cumhuriyet Döneminin İlk Yılları (1923-1945)

Nüfus bağlamında Yahudiler her zaman Ermeni ve Rumlardan daha az olmuştur. Bugün topluluk kaynakları Türkiye’de 50,000’den fazla olmayan sayıda Ermeni, 27,000 Yahudi ve 3,000 Rum’un yaşadığını ifade etmekte ve bu nüfus, 70 milyonluk Türkiye nüfusunun %0,1’ini oluşturmaktadır (Dündar, 2000: 138’den aktaran Toktaş, 2005: 396). Türkiye Osmanlı İmparatorluğu’nun millet sistemi köklerini taşıması ile hukuki olarak tanınmış Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler gibi Müslüman olmayan azınlıklar ile sosyolojik olarak tanınmış Kürt, Laz, Çerkez, Gürcü gibi etnik/kültürel gruplar da vardır. Güçlü devlet geleneği ile Türkiye’de vatandaşlık, vergi ödemek, askerlik hizmetini yerine getirmek ve oy kullanmak gibi cumhuriyetçilikteki pozitif özgürlükler olarak adlandırılan sorumluluklar konusunda daha fazla eşit haklar ve sorumluluklara atıfta bulunmaktadır. Bu sebeple Türkiye’de üniter, cumhuriyetçi devlet yapısı ve

dini, etnik ve kültürel çeşitliliğe ve toplumdaki farklılıklara rağmen tek tip toplum tarafından altı çizilen söylemsel bir eşitlik kavramının baskınlığından bahsedebiliriz (Toktaş, 2005: 395).

Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler, Osmanlı döneminde “Millet” olarak ele alınmış ve daha sonra azınlık statüsünü elde etmiş gruplardır. Din temeline karşın, bu gruplar 1923 Lozan Anlaşması ile azınlık olarak tanınmış ve buna bağlı olarak da özel haklar verilmiştir.. Bu haklar yaşama özgürlüğü, dini inanç, seyahat etme ve göç hakkı, yasal ve politik eşitlik hakkı, mahkemede ana dilini kullanma hakkı, kendilerine ait okul ve benzeri kurumları açma ve dini seremonileri uygulama hakkını içermektedir. Bu bağlamda Türkiye’de resmi olarak tanınan azınlıkların konumu, “farklılaşmış” vatandaşlıktan ziyade “eşit” vatandaşlık eğiliminde olan hegemonyacı vatandaşlık anlayışında karmaşıklık yaratır (Toktaş, 2005: 395). Yahudiler imparatorluk dönemindeki gibi gayrimüslim sınıflamasında yer alan unsurlar içeriğinde değil, ulus-devlet modelinin bir gereği olan vatandaşlık kapsamı içerisinde temsil edilmişlerdir (Koç Bileydi, 2012). Azınlıklara Lozan Anlaşmasında verilen özel haklar, halkın gözünde azınlıklara karşı bir düşmanlık oluşturmuştur. Örneğin 1923 ile 1927 tarihleri arasında Müslüman olmayanlar hükümete ait firmalardaki ve devlet dairelerindeki görevlerinden çıkarılmışlardır. Dahası, Müslüman olmayanlardan Lozan anlaşmasında yer alan ve azınlıklarla ilgili maddelerden kendi istekleriyle çekilmeleri beklenmiştir. Yahudiler bu maddelerden ilk çekilen gruptur ve 15 Eylül 1925 yılında Yahudi azınlık kurulu Lozan’ın 42. Maddesinden çekildiğini duyurmuştur (Toktaş, 2005: 398).

Dil, toplum içinde daha belirgin olarak gözlemlenebilen bir yapı olması nedeniyle toplumsal değişime ışık tutması açısından önemli bir konuma sahiptir. “Türkleştirme” olgusunun dil bağlamında uygulanmaya çalışılması ile ana dil hakkının sadece mahkeme ile kısıtlı tutulması aslında bir noktada ana dilin günlük hayattaki kullanımını kısıtlamaktadır. Lozan anlaşmasındaki maddelerden Yahudilerin kendi istekleriyle çekilmesi, dil konusunda medyadan gelen baskı ve ifade edilen “bağlılık” kavramı aslında tartışılması ve farklı boyutlarıyla incelenmesi gereken unsurlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Baskın (majority) toplumun günlük hayatı düzenleyen mevcut yapısı

içinde zamanla değişen, değişmek zorunda kalan ve yeniden anlamlandırılan unsurlar, Yahudiler bağlamında bugünkü toplumsal yapıyı hem grup içinde hem de geniş toplum bağlamında yeniden oluşturmakta ve değiştirmektedir.

Bu bağlamda Türkiye'nin modernleşme sürecinde modern vatandaşlık kavramının inşa edilmesinde kullanılan yeni kategori ulus-devlet anlayışıyla “Türk” olmuştur. Bu sebeple de Müslüman olmayan grupları “Türkleştirmek” ve Türk dili ve kültürü içine asimile etmek, ulusun inşa edilmesi sürecinde kullanılmıştır. Cumhuriyet Döneminin ilk yıllarında “Türk” olmanın öncelikli koşulu Türkçe konuşmaktır ve dil ulus yaratmanın temeli olarak karşımıza çıkmıştır. Oysa ana dili Türkçe olmayan – azınlıklar gibi – pek çok grup vardır. Bu azınlık gruplar kendi dillerini, halk arasında daha belirgin hale gelen farklılıklarının bir işaret noktası (marking point) olarak konuşmaktadır. Yahudi azınlık da Ladino dilini (Yahudi İspanyolcası veya Yahudice olarak da geçiyor) konuşmaya devam ettiler fakat topluluk, yeni bölgesel ve ulusal durumun ortaya konmasıyla değişen kamu ve özel sınıfların tanımlarıyla artık kendini özel alanda sınırlandırılmış hissetmemiştir. Ladino özellikle kamu sınıfında, o sınıf içindeki farklılık biçimini yansıtmaması açısından dikkat çekici olmuştur ve Türkçeyi genel dil olarak hedefleyen resmi ulusalcılık ile aynı çizgide yer alan Türkleştirme ve homojenleştirme politikalarına karşı duyarlı hale gelmiştir. 1920'lerdeki ortak dile yönelik bu hareket, Ladino dilini konuşan Yahudilere karşı açık ve şiddetli bir şekilde basın tepkisini provoke etmiştir. Bunun doğrultusunda da Türkçeyi azınlık grubun da dili haline getirmek için “Vatandaş Türkçe Konuş” isimli kampanyalar yürütülmüştür. 1934 Soyadı Kanunu da Türkçenin yayılmasına yardımcı olmuştur. Dil farklılıklarının vatandaşlık sorusu bağlamında ele alınmasından dolayı tam vatandaş olmak için Yahudi topluluklarının liderleri Türkçeyi öğrenmek ve kullanmak konusunda topluluğu teşvik etmiştir. Bunun için Türk dilini kendi aralarında yaygınlaştırmak adına *Türkçe Konuşturma Birliği*, *Türk Dilini Yaygınlaştırmaya Yönelik Yahudi Komisyonu*, *Kültür Birliği* gibi pek çok topluluk kurulmuştur. (Toktaş, 2005: 400-401; Koç Bileydi, 2012).

Ulus kuran ulusal bir kültürün mevcudiyeti değildir; hatta bunun tam tersi doğrudur: Ulusal kültürü, özellikle de okul aracılığıyla yaratan ulusal devlettir. Devlet, okul, kamu

idaresi ve ordu sayesinde daha önceden hazırlanmış bir kültürü, özellikle de ulusal dil haline gelen bir dili yayar, genelleştirir, dayatır. Bu akılcı, özellikle de modernist bir yaklaşımdır (Touraine, 2012: 176). Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 yılındaki programında ulus, ortak dil, kültür ve hedefler doğrultusunda birleşen vatandaşlardan oluşan sosyal ve politik bir bütün şeklinde tanımlanmıştır. Ancak hükümetin tutumu, vatandaşlığa dair milliyetçilikten farklılık göstermiştir çünkü Türklük Müslümanlıkla bağdaştırılmış ve Müslüman olmayanlara karşı ayrımcılık uygulanmıştır. 1930'larda, Avrupa'da ırkçılığın artması, anti-Semitizme yol açmıştır. Böylece Yahudiler hakkında oluşan stereotip, 1930 ve 40'lardaki karikatür dergilerine de yansımış ve Yahudiler zengin, İstanbul'da yaşayan paragöz tüccarlar ve Türkçeyi ağır aksanla konuşan, tamamen ilişki kurmaktan veya devlete bağlılıktan yoksun, paraya tapan insanlar olarak ifade edilmiştir (Toktaş, 2005: 402).

3 Temmuz 1934 yılında anti-semitizm kampanyaları imzasız mektuplarla başlamış ve aşırı sağcılarının yayınlarıyla Yahudilere yönelik şiddete dönüşmüştür. Daha sonrasında, pek çok Yahudi kalan mallarını çok ucuza satmaya zorlanmıştır. İstanbul'a giden Yahudiler, Balat'taki Yahudi topluluğu tarafından buraya yerleştirilmiştir. Bu olaylardan sonra Trakya'da yaşayan toplam 15,000 – 20,000 civarındaki Yahudilerin yarısının İstanbul'a göç ettiği tahmin edilmektedir. Bazıları İstanbul'da kalmasına rağmen diğerleri İstanbul'dan Filistin'e göç etmiştir. Başbakanlığın olaya müdahalesiyle olaylar son bulmuş, olayları provoke eden sağ eğilimli basın organları kapatılmış ve suçlanmışlardır. Bu olaylar sadece İstanbul ve Filistin'e göçe neden olmadı, aynı zamanda Türk Yahudileri arasında Siyonizm'in yükselmesine neden olmuştur (Toktaş, 2005: 402). Bu durum da aslında "ötekileştirme" kavramının karşılıklı bir yapı kazandığını gösterir. Çünkü "baskın" grubun tepkisi, Yahudilerin kendi kimliklerine daha yoğun bağlanmalarına neden olmuştur.

Ancak "Türk" tanımına Yahudi grupların da dahil edilmesi hala problemli görülmekte ve bu gruplar Türk vatandaşlığının *yasal (de jure)* ile *genel geçer (de facto)* kavramları arasındaki çelişkilerden zaman zaman etkilenmektedirler. Bu nedenle, Türk vatandaşlığının geliştirilmesinde Yahudi azınlığa odaklanılması sadece Türk

vatandaşlığına olan bağlılık kategorisine ve azınlık temelindeki davranışlarda örnek oluşturmamakta, aynı zamanda “Türk” tanımına Müslüman olmayan azınlıkların dahil edilmesinin meşrulaştırılmasında aynı “bağlılık” kavramının yetersizliğini de ortaya koymaktadır (Toktaş, 2005: 397).

Osmanlıcılık bağlamında imparatorluk içinde yaşayan bütün grupları içine alan yeni bir ulus yaratma tasarısı, bu düşüncenin taşıdığı iç çelişkilerden dolayı başarısızlığa uğramış ve onun yerine saf Türk milliyetçiliği ikame edilmeye başlanmıştır. Millet düzeni ise hala kendi başına bir kurum olarak yaşamaya devam etmektedir. Özellikle Türkiye Yahudileri arasında da artan milliyetçilik – özelde Siyonizm – akımları dolayısıyla Alliance’ın kalkış noktası olan “yenileştirme”, yeniden yapılandırılarak “ulusal yenileştirmeye” dönüşmüştür (Rodrigue, 1997: 207-208).

3.2.1.3. Çok Partili Demokrasi Dönemi (1945-1980)

1945 yılında diğer partilerin de siyasete girmesine izin verilmesiyle Cumhuriyet Halk Partisi’nin en temel rakibi Demokrat Parti olmuştur. Demokrat Parti’nin eşitlik ve özgürlük vaatleri pek çok gayri-müslimi etkilemiş ve 1946 seçimlerinde Yahudiler, özellikle de Cumhuriyet Halk Partisi tarafından konan sermaye vergisine tepki göstermek için Demokrat Parti’ye oy vermişler ve Demokrat Parti döneminde gayri-müslim vekiller de artmıştır (Toktaş, 2005: 405).

Bu dönemde “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyaları son bulmuş ve Şabat Şalom, Atıkva, Yehuda veya İsrail ve La Boz De Turkiya gibi gazete ve dergiler Türkçe, Fransızca ve Ladino dilinde yayınlanmıştır. Ancak bu dönemde ulus yaratma projesi beklenen sonuçları doğurdu. Türkçe isimler benimsendi ve Türkçe dil olarak Yahudiler arasında yayılmıştır. 1960’ların ilk yıllarında Türkçe, Türk Yahudilerinin ana dili haline geldi. 1970’lerde orta yaştaki Yahudilerin çoğunluğu için model, evde Ladino dilinin sokakta Türkçe’nin konuşulması olmuştur. Daha yaşlı nesiller ise temel olarak Türkçe konuşan gençlere kıyasla daha fazla Ladino dilini konuşuyordu (Toktaş, 2005: 406).

Cumhuriyet Halk Partisi’nin merkezîyetçi politikaları sadece İslam’ın aşılmasının önüne engeller koymadı ayrıca toplum içindeki diğer dini grupları kısıtladı. Demokrat

Parti İslam'ı politikada açık bir şekilde ifade ettiğinde ve çevreyi rahatlattığında, devlet seçkinlerine karşı bir güç olduğunda, bu çevrenin parçası olan gayri Müslimler de kendi topluluk kimlikleri için daha liberal bir çevre buldular (Toktaş, 2005: 407).

Türkiye'ye kısaca bakıldığında, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarında, ulus yaratma ve laiklik Türk modernleşme sürecinin tamamlayıcı unsurlarıydı ve modern vatandaşlık yaratmak, İslami kimliğin kısıtlanmasını gerektiriyordu. Bu durum Müslüman olmayanlar azınlık için karmaşık bir durum yarattı. Müslüman olmamalarına ve bu sebeple de herhangi bir İslami kimliğe sahip olmamalarına rağmen, hala kendilerini Türk ulusu tanımının dışında hissettiler. Bu dışlama Demokrat Parti döneminde de devam etti. 1960'lara kadar hem Cumhuriyet Halk Partisi hem de Demokrat Parti döneminde İslam, halk çevresinde izin verilmesi veya yasaklanması bağlamında baş edilmesi gereken bir unsur ve aynı zamanda Türklüğün de bir kriteri niteliğinde olmasına rağmen gayri Müslimlerin konumları, merkez – çevre bölünmesine İslam'dan daha duyarlıydı. Bu sebeple İslam yerine merkez – çevre ilişkisinin vatandaşlık inşa edilmesinde bağımsız değişken olarak verilmesi, 1950'lerdeki gayri Müslimlerin değişen ortamının açıklanmasında açıklayıcı bir anahtar olarak kullanılabilir (Toktaş, 2005: 407).

İkinci Dünya Savaşı döneminde un, şeker, benzin, yağ gibi ürünlerin kıt ve arzları, pazar fiyatlarını spekülasyonla yükselten tüccarların kontrolündeydi. Halkın gözünde, tüccarlar ve ticaretle uğraşanlar rüşvetçi iş adamlarıydı ve başarılı gayri-Müslim tüccarlar – daha belirgin olarak Yahudiler – bu olumsuz stereotipten etkilenmişlerdir. Gayri-Müslimlerin ticaret sektöründeki baskınlığına karşı olarak, devlet görevlileri onların konumlarını Sermaye Vergisi ile zayıflatmaya çalıştılar. Türk devleti, Müslüman olmayan azınlıkları engelleyerek, ulusal burjuvalar yaratmak adına onların sermayelerini toplumun diğer sektörlerine dağıttılar. Sermaye vergisi 1944 yılında kaldırılmıştır (Toktaş, 2005: 404) ama oluşturulan stereotip geçerliliğini korumuştur.

3.2.2. Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması - 'Modernleşmesi'

Modernleşme yalnızca edilgen bir şekilde yaşanan bir süreç olmamıştır. Yerel seçkin sınıfın gayretinin büyük payı olmuştur. Her zamanki gibi kendi olanaklarından başka dayanakları olmaksızın, Batı'daki Yahudi elitleriyle ilişkiye girerler. Durum böyle olunca da modernleşme Batılılaşmaya dönüşür. Bunun doğal sonucu olarak da yerel cemaatlerle modernleşme yanlısı Yahudiliğin arasındaki güçler dengesine bağlı olarak biraz Fransızlaşma, ender de olsa Almanlaşma haline gelir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 184).

Yahudilerin batılılaşması, modernleşme temelinde yaşadıkları bir süreci oluşturmaktadır. Özellikle 18. yüzyılın sonlarında başlayan ve 19. yüzyılda hız kazanan bu sürecin Fransa merkezli bir yapı gösterdiği görülmektedir. Özellikle Fransa burjuvazisi içinde yer almaya başlayan ve yenileştirme tutkularını Yahudi kitlelerini Fransız toplumuyla bütünleştirerek gerçekleştirmeyi hedefleyen Yahudi burjuvazisiyle başladığı söylenebilmektedir (Rodrigue, 1997: 11).

Yenileştirme projesinin temelinde eğitim yatmaktadır. Buna göre bölgede okullar kurmanın zor bir uygulama olmasından dolayı genç Türk Yahudilerini Batı'ya getirmek daha uygun bir sonucu oluştuyordu. Bunlar Avrupa'nın çeşitli merkezlerinde eğitimlerini tamamladıktan sonra geri dönecek ve bulundukları yerlerde diğer Yahudilerin eğitilmesi için çalışacaklardı. Eğitim kimliğinin bu derece önem kazanması 19. Yüzyıl burjuva uygarlığının değişmez bakış açısını yansıtmaktadır (Rodrigue, 1997: 17-18).

Türkiye Yahudilerinin modernleşmesi Batılılaşma temelinde gerçekleştirilen ve temelinde eğitim olan bir süreci kapsamaktadır. Bu süreçte etkin ve aktif olarak rol alan ve Türkiye Yahudilerinin Batılılaşmasını sağlayan temel kurum Fransa merkezli Alliance Israélite Universelle (A.I.U.) okulları olmuştur. Aron Rodrigue (1997), kitabında bu okulların kurulması ve gelişimine yer vererek, 1860-1925 tarihleri arasındaki bu süreci kronolojik olarak çok güzel anlatmıştır. Burada fikir vermesi açısından bu sürecin özetlenmesi önemlidir.

Geleneksel Yahudi eğitimi öncelikle dine dayalı bir yapı göstermektedir. Çocuğa aileden sonra okul, dinin ana eksenini oluşturduğu bir toplumun gelenek ve adetlerini benimseterek onun toplumsallaşmasında hayati bir rol oynamaktaydı (Rodrigue, 1997: 57).

Osmanlı Devleti, Yahudi vatandaşlarının Avrupa'dakine benzer şekilde yenileştirilmesi ile ilgili değildi. Bu yüzden değişim ancak dışarıdan, cemaatin kurumsal çerçevesinden ayrı kalan bir güç tarafından gerçekleştirilebilirdi. Alliance Israelite Universelle'in 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yaptığı çalışmalar işte bu bağlam önem kazanmaktadır. 1838'de imzalanan Osmanlı-İngiliz ticaret anlaşması Avrupa ile serbest ticaret döneminin başladığını belirtmekte, bundan dolayı batılı eğitim de Yahudiler için Batı ile zayıflayan ekonomik bağların yeniden güçlenmesini sağlayacak araç görevini görmektedir (Rodrigue, 1997: 62-63). 1856 Islahat Fermanı'yla, modernleşme süreci daha sağlam temellere oturtuldu ve reformlar için bütün cemaatlerin İstanbul cemaatine uyması belirlendi. Buna göre İstanbul Yahudi cemaatinden biri cemaati idare edecek, diğeri de Türkçe ve Avrupa dillerinin yanı sıra laik derslerin de okutulacağı yeni okulların kurulmasını sağlayacak iki komite oluşturacaktı. İbranice öğretimi rasyonalize edilecek, kız çocukları için de okullar açılacaktı (Rodrigue, 1997: 65, 70). Ancak ondan sonra Türkiye Yahudileri, giderek Batı'nın tahakkümüne giren pazarlarda rekabet edebilir duruma gelebilecektir. Bu doğrultuda Paris merkezli olan A.I.U komitesi, İstanbul Bölge Komitesi ile birleşerek Türkiye genelinde yeni okullara yönelik aktif olarak propaganda yapmaktadır (Rodrigue, 1997: 75, 77).

Bu doğrultuda A.I.U. Doğu Yahudilerini, Fransa Yahudilerinin aydın kesimlerini örnek alarak yeniden biçimlendirmek ve dinlerinden gurur duyan fakat aynı zamanda "uygarlığa" - Batı uygarlığına ve özellikle de Fransız uygarlığına - tam anlamıyla yakın olan Osmanlı vatandaşlarına dönüştürülmesinin hedeflendiği bir yenileştirme projesi amaçlanmıştır (Rodrigue, 1997: 97). Zaten Batı'yla kendisini büyük ölçüde özdeşleştirme, A.I.U. öğretmenlerinin büyük bölümünün tipik özelliği haline gelmiştir (Rodrigue, 1997: 101). Onlara göre Batı mutlak iyiyi temsil etmekte, Batılılaşma da

Doğu'nun Yahudi topluluklarının tüm sorunlarının çözüm noktasını oluşturmaktadır (Rodrigue, 1997: 117).

A.I.U., cemaat hayatının 19. yüzyıl Avrupa'sında giderek devletin kontrolü altına girmiş bir alanı olan eğitime el atmıştır. Osmanlı Devleti'nin eğitim alanında fazla varlık gösterememesi A.I.U.'in Türkiye'deki faaliyetleri açısından elverişli bir zemin yaratmıştır. Cemaatin zayıf kurumları - geleneksel dini eğitim savunucuları - gösterse bile çok az direnç göstermiş ve A.I.U. karşısında yavaş yavaş teslim olmuştur. Bu okullar cemaatinkine benzer bir güç ve nüfuz ağı oluşturarak yavaş fakat emin adımlarla Türkiye Yahudilerinin toplumsal hayatında marjinal bir konumdan merkezi bir konuma yükselmişlerdir (Rodrigue, 1997: 111).

A.I.U. okullarındaki eğitim din bilgisi, Tevrat kaynaklı tarih, İbranice, Fransızca, aritmetik, coğrafya, tarih, fen bilimlerine ait temel bilgiler, Fransız hattatlığı ve "faydalı bir dil"den oluşmaktadır. Kız okullarında ayrıca el işi öğretilmektedir ve öğretim dili bütün okullarda Fransızcadır (Rodrigue, 1997: 112). Ancak zaman içinde İbranice Fransızcanın gölgesinde kalmıştır (Rodrigue, 1997: 127). Osmanlı Devleti de Fransızca'yı diğer bütün yabancı dillerden üstün tutuyor ve yeni kurduğu okullarda Fransızca dersini müfredata dahil etmektedir. Fransızca Batı'yla olan ticari ilişkilerde çoğunlukla kullanılan dildir. Dolayısıyla Yahudiler açısından Fransızca bilmek, toplumsal merdivenin üst basamaklarına tırmanmak için bir gerekliliktir (Rodrigue, 1997: 139).

Alliance'ın getirdiği ahlaki çerçevede, kızların eğitimi ve Doğulu Yahudi kadınının "yenileştirilmesi" çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bir anne ve eş olarak kadın, Yahudilerin maddi ve manevi kalkınmasında vazgeçilmezdir çünkü anne olarak en önemli değerleri çocuklara aktaracak olan onlardır. Bu doğrultuda öğretmenler açısından amaçlanan, aydınlanmış, sadeliği ilke edinmiş, çalışkan, zeki, rolünün bilincinde ve çocuklarını layıkıyla yetiştirmeye hazır genç kadınlar yaratmaktır (Rodrigue, 1997: 123).

A.I.U., İstanbul'daki küçük Eşkenazi cemaati dışında bütün Türkiye Yahudilerinin ana dili olan Ladino'nun kullanımına tamamen son vermek kararındaydı (Rodrigue, 1997: 134). Bu durum Fransa'nın ulus devlet politikası ile azınlıkların entegrasyonu amacı sonucu ortaya çıkan bir politikadır. Türkiye'nin modernleşme sürecinde de takip edilen ulus-devlet politikası da paralel bir yapı göstererek A.I.U.'in politikasıyla örtüşmüştür. Zira A.I.U.'in 1880'lerden beri gündeminde olan bir diğer konu da Türkçe dersinin okullardaki yeridir. A.I.U.'in resmi görüşüne göre yaşanan ülkenin dilini bilmek, özgürleşmeyi hak etmek açısından mutlak bir gerekliliktir. Türkçe öğrenmek, Türkiye Yahudileri için ahlaki bir zorunluluk haline gelmiştir. Dahası, Türkçe bilmek devlet memuriyetlerini Yahudilere açacak, onların toplumsal konumlarını geliştirecektir (Rodrigue, 1997: 135). Ancak daha sonra hazırlanan raporlarda, sadece sınırlı sayıda öğrencinin devlet memuriyetiyle ilgilendiği, dolayısıyla da Türkçenin kısıtlı bir kullanıma sahip olduğu ve öğretilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Bu tutum her dinsel ve etnik grubun yüzyıllar boyunca ayrı bir varlık olarak yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nun toplumsal gerçeğini yansıtmaktadır. Karmaşık Osmanlı toplumsal mozaiki, imparatorluk sınırları içinde yaşayanlar için ortak bir dili gerekli kılmamaktadır. Batı'nın ulus-devletlerinin aksine, yönetici sınıfının dilinin dışında ulusal bir dil yoktur. Osmanlı'nın kendisi de Türk halkının konuştuğu dilden oldukça farklı bir yapı göstermektedir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma girişimleri ve Türkçülüğün devlet politikası haline gelmesiyle Türkçenin yaygınlaştırılması konusu gittikçe artan bir hassasiyetle karşılanmıştır (Rodrigue, 1997: 137).

İzmir'de 1911 yılı itibarıyla 35.000'lik Yahudi nüfusunun okul çağındaki nüfusun %14'ü (984) A.I.U.'in öğrencisi olmuş; bu rakam 65.000'lik İstanbul nüfusunda %35 (4634) ile izlenmiştir (Rodrigue, 1997: 145). Tablo 3'te bu durum daha ayrıntılı olarak gösterilmiştir.

Tablo 3. Yahudi Nüfusunun Öğrenci Sayısının Şehirlere Göre Dağılımı

	Yahudi Nüfusu	A.I.U. Okullarının Toplam Öğrenci Sayısı	Okul Çağındaki Nüfus İçindeki Oranı
İstanbul	65.000	4634	35
İzmir	35.000	984	14
Edirne	17.000	1704	50

Aydın	3700	351	47
Bursa	3500	287	41
Çanakkale	3000	343	57
Manisa	2100	334	79
Gelibolu	2000	209	52
Tire	2000	229	57
Tekirdağ	1500	174	14
Turgutlu	1200	135	56
Çorlu	1200	148	61
Kırıkkale	1200	112	46
Bergama	1200	112	46
Toplam	139.600	9764	35

Kaynak: Rodrigue, 1997: 145

İstanbul ve İzmir için bu rakamlar şaşırtıcı olmamalıdır. Bu kozmopolit kentlerdeki, misyoner olsun olmasın birçok Avrupa okulu önemli sayıda Yahudi çocuğunu kendilerine çekmişlerdir (Rodrigue, 1997: 147). Dolayısıyla bu iki şehir için sayılar Batılı eğitim odağında daha fazladır.

1880'lerden itibaren, Yahudi okullarının dışındaki okullarda eğitime devam edenlerin sayısı artmıştır. Bu gelişme, Türkiye Yahudilerinin bir kısmının ekonomik durumunun yavaş yavaş iyileştiğinin göstergesidir. A.I.U. okullarının girişiminin devamı niteliğinde olan bu yapı, bir Yahudi burjuvazisinin oluşmasını sağlamıştır. Neredeyse tümünün A.I.U. okullarından mezun olan bu bireyler, daha üst derecedeki okullarda eğitim almaktaydı. 1925'teki bir yayına göre İstanbul'daki varlıklı Yahudilerin %60'ı bir A.I.U. okulu mezunuydu. Yeni oluşan bu burjuva sınıfının istekleri ve beklentileri artmıştır. Buna bağlı olarak da muhasebe gibi farklı programlar ve Almanca gibi ikinci dil de müfredata dahil edilmiştir. Ancak yirminci yüzyılın başlarında A.I.U. okulları farklılık göstermiştir. Varlıklı Yahudi aileleri, çocuklarını daha çok Batılı diğer okullara göndermeye başlamış, A.I.U. okulları daha çok fakir öğrencilerin gittiği okul haline dönüşmüştür (Rodrigue, 1997: 174-175).

A.I.U.'in kurduğu çağdaş eğitim sistemi, cemaatin laikleşme sürecini hızlandırmıştır. Geleneksel eğitim sisteminin aşınma uğraması, çoğu yerde de tamamen ortadan kalkması, geleneksel kültürün kurumsallaşmış bir şekilde genç kuşaklara aktarımını sekteye uğratmıştır. A.I.U. okulları tamamen laik karakterliydi. Geleneksel eğitim sisteminin bütününe kapsayan din, A.I.U. okullarında sıradan bir ders konumuna

indirgenmiştir. Bundan dolayı, Türkiye Yahudilerine ait geleneksel eğitim sisteminin 19. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak yıkıma uğraması ve yerini çağdaş-Avrupai bir sisteme bırakması, Türkiye Yahudileri açısından bir dönüm noktası olmuştur. Böylece geçmişin olduğu gibi bugüne aktarılmasının önüne geçilmiş ve Yahudi topluluğunun laikleşmesine önemli katkılarda bulunulmuştur (Rodrigue, 1997: 179).

Fransızcanın Yahudiler arasında yayılması ve okullar sayesinde Avrupa ile geniş kitleler arasında bir aşinalığın oluşması, Batı'ya doğru yönelimin Yahudi cemaatleri arasında yerleşmesine yol açmıştır. Yahudi nüfusu barındıran bütün merkezlerdeki okul müdürleri, gelenek ve alışkanlıkların dönüşüme uğradığını, Yahudilerin düşünme, konuşma, giyim-kuşamlarında kısaca yaşam tarzlarında önemli değişiklikler olduğunu bildirmişlerdir. Günlük hayatın Avrupalılaşması, bu eğitim sisteminin en temel çıktılarından biridir. 1887 yılı itibariyle A.I.U. okullarından mezun olanların artmasıyla birçok aile evde Ladino konuşmayı bırakarak Fransızcaya yönelmişlerdir. Fransızcadan alınan kelimeler Ladinonun da yapısını değiştirmiştir (Rodrigue, 1997: 180).

A.I.U. okulları, bulundukları birçok kentte Yahudi toplumsal varlığını birkaç yönden etkileyen birer merkez olmuştur. İzmir bu alanda iyi bir örnektir. A.I.U.'in kentte faaliyet gösterme başladığı 1873 yılından sonraki 25 yıllık süre içinde örgüt, birer kız ve erkek okulu, iki ayrı halk okulu, iki çıraklık programı, kızlar için terzihane, 300 üyeli bir dernek, bir okuma kulübü ve zanaatkârlar için bir yardımlaşma derneği oluşturmuşlardır (Rodrigue, 1997: 183).

Türkiye Yahudileri arasında yükselmeye başlayan burjuva sınıfının beklentilerini A.I.U. okullarının karşılayamaması, alternatif başka yapıların etkinliğini arttırmıştır. Uluslararası Bene Berit cemiyetinin 1911'de İstanbul, İzmir ve Edirne'de localar açması, Türkiye Yahudilerinin Alliance'ın vesayetinden kurtulma yönündeki çabalarının kurumsallaşmış bir ifadesi olmaktadır. Türkiye'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle birlikte orta derecedeki birçok yabancı okulun kapanmak zorunda kalmasıyla çok sayıda öğrencinin okulsuz kalması durumu gündeme gelmiştir ve bu nedenle İstanbul locası 1915 yılında Yahudi Lisesi'ni açmıştır. Bu Türkiye'deki ilk Yahudi

lisesidir. Öğretim dili Fransızca olan bu lise, Yahudi eğitim sisteminde önemli bir boşluğu doldurmuştur (Rodrigue, 1997: 202-203).

Merkezi bir karar örgütünden bağımsız olarak çalışan Bene Berit locaları, Türkiye’de Birinci Dünya Savaşı’nı takip eden yıllarda güçlenmeye başlamıştır. 1920’lerde bu localar artık bütün cemaat işlerini kendi ellerine almış ve Fransızca konuşan yerli Yahudi burjuva sınıfına, merkez Paris’in katı tutumundan dolayı A.I.U. mahalli komitelerinin sağlayamadığı bir zemin hazırlamış durumdadır. Böylece Alliance 1908-1920 yılları arasında, doğuşunu kendisinin hazırladığı bir sınıf tarafından, Türkiye Yahudileri arasında cemaat dinamizminin merkezi olma konumundan alınmıştır (Rodrigue, 1997: 203-204).

1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılmasıyla birlikte okullarda din öğretimi yasaklandı ve ileri düzeyde din eğitimi veren medreseler kapatıldı. Reformların başarısını engelleyen dinsel eğitim ve laik eğitim ikiliği bu yasa ile son buldu. Yeni Cumhuriyet’in radikal laisizmi azınlık okullarının müfredatını Lozan Anlaşması'ndaki ilgili maddeler nedeniyle 1936 yılına kadar etkilemedi. Ancak bu tarihten sonra bu kurumlarda da din eğitimi yasaklandı. Eğitim sistemini akılcı hale getiren ve bir düzene koyan yeni yasa ile birlikte Türkiye'deki bütün eğitim kurumları üzerinde büyük bir kontrol mekanizması oluşturuldu (Rodrigue, 1997: 249-250). Bundan sonraki süreçte Türkçe eğitim dili oldu ve Fransızca ancak dördüncü yılda ikinci bir dil olarak öğretilir hale geldi. Böylece Fransızca öğretimi pratik olarak son buldu. 1929 yılından sonra bu okullar din eğitimine ayrılan birkaç saat dışında devlet müfredatını takip eder hale gelmiş ve artık tamamen millileşmişti (Rodrigue, 1997: 251-252). İlköğretimden sonra eğitimlerine devam etmek isteyen birçok Yahudi, yabancı liselere yazıldı ve Fransızca tercih edilen dil olma özelliğini sürdürdü (Rodrigue, 1997: 253).

Alliance Türkiye Yahudilerinin hayatını önemli ölçüde Batılılaştırmakla onları, Yahudi dünyasının güncel fikir akımlarıyla doğrudan temasa geçirmiştir. Alliance aynı zamanda modern siyasal ideolojilerle yeni bağlar kurmak için gerekli vasıtaları Türkiye Yahudilerine sağlamıştır. Benimsediği özgürlük ideolojisi, modern Batı Avrupa ulus-devletlerindeki Yahudi deneyiminin şekillendirildiği bir ideolojidir. Etnik dinsel bir

kimlik de bu doğrultuda özellikle modern milliyetçilik akımlarının etkisiyle yeni bir anlam ve değer kazanmıştır (Rodrigue, 1997: 207).

3.2.3. Türkiye’deki Yahudi Düğünü

“Yahudi geleneklerine göre sinagogdaki tören düğün değildir. Bu tören İslam dininde ya da Hristiyanlıkta olduğu gibi din görevlisinin Tanrı önünde kıydığı dini bir nikahtan ibarettir. Bir akit, bir ritüeldir. Yahudiler bu töreni çağdaşlaştırdı. Bulundukları ülkenin medeni kanununa uygun şekilde resmi nikahla evlendikten ve evlenme cüzdanı aldıktan sonra sinagogda dini tören yapıyorlar. [...] Sadece Türk Musevi dini nikah törenlerine has olan bir özellik de nikahlarımızda Türkiye Cumhuriyeti’nin cumhurbaşkanının adının zikredilmesi ve ona dua edilmesidir. Türk Devleti’ne ve halkına refah, mutluluk ve saadeler için dua edilir. Dinimizce emredildiği şekilde Yahudiler, bulundukları ülkenin bayrağına ve kanunlarına saygılı olmak zorundadır. İsrail’de böyle bir uygulama yapılmaz. ABD ve Fransa’da da yapıldığını görmedim. Yunanistan ve Bulgaristan’da olabilir çünkü onlar da aynı ritüellere sahipler” (Pinto, 2008: 87)

İzmir’deki düğünler Bet İsrail Sinagogu’nda gerçekleştirilmektedir. Bet İsrail Sinagogu 20. yüzyılın başında kalabalık bir Yahudi topluluğunun oturduğu Karataş’ta 2. Abdülhamid’in 1905 tarihli fermanıyla kurulmuştur. 1907’de hizmet vermeye başlayan sinagog bugün, ibadete açık sayılı sinagoglardan biridir (Şenocak, 2011: 140). İzmir’deki evlilik ritüeli bu sinagogda yapılmaktadır. Yaklaşık 20-30 dakikalık bir ritüeldir. Tören süresince kadınlar ve erkekler ayrı yerlerde otururlar.

Buradan yola çıkarak dini gereklilikler doğrultusunda standart ve normatif olarak yürütülen pratiklerin yanında, kültürel olarak şekillendirilmiş, bulunulan şehre göre oluşturulmuş ve eklenti olarak ritüele dahil edilmiş çeşitli uygulamalar da mevcuttur. Devlet büyüklerine dua okunması İstanbul’da yapılan ancak İzmir’de yapılmayan uygulamalardan biridir. Hahambaşılığın İstanbul’da olması ve Türkiye için dini merkez olması nedeniyle bu uygulama yapılmaktadır.

Tören ritüelinden önce damat ve ailesi ellerinde gümüş bir tepsi üzerinde de beyaz badem ezmeleriyle gelirler. Bu bir çeşit kız istemdir Beyaz badem ezmeleri gelin ve damadın güzel günler geçirmelerini, tatlılığın ve sevginin gelmesini simgeler. Gelin ile damadın aileleri tanışır, babalar konuşur çeyizi nasıl hazırlayacaklarına karar verirler (<https://aradergisi.jux.com/1263293#>). Hazırlıkların ardından belirlenen günde sinagogdaki evlilik ritüeli gerçekleştirilir.

Tören ritüeli yüzyıllar öncesinden günümüze ulaşmaya kadar çeşitli değişikliklere uğramıştır. Her cemaatin düğünle ilgili gelenek ve görenekleri de farklıdır. Ancak bir takım temel ilkeler ve uygulamalar ortaktır. Örneğin, düğünün kutsanması (kiduşin) ve damadın geline "hupa"da eşlik etmesi ile birlikte okunan yedi kutsama duası gibi iki aşamalı kutlanan düğün gelenekleri her toplumda uygulanır (<http://izmirsefaradsergimerkezi.org/dugun.html>). Düğün ritüelini gözlemleri ekleyerek aşağıdaki gibi bir yapılanması olduğu anlatılabilir (<http://izmirsefaradsergimerkezi.org/dugun.html>;

<http://www.projetaladin.org/holocaust/tr/bir-meslemanın-yahudilik-rehberi>;

[http://arsiv.salom.com.tr/news/print/3564-Yahudilikte-Temel-Kavramlar--EVLILIK-](http://arsiv.salom.com.tr/news/print/3564-Yahudilikte-Temel-Kavramlar--EVLILIK-1.aspx)

[1.aspx; https://aradergisi.jux.com/1263293#](https://aradergisi.jux.com/1263293#))⁸: Türkiye’de sinagog töreninin yapılması için öncelikle medeni nikâhın kısılmış olması gerekmektedir. Bu durum Yahudi cemaatinin, daha sonra analizlerde de verileceği üzere, devlet yapılanmasına verilen öneme dayanmaktadır. Böylece öncelikle devletin gözünde meşru olmak gerekmektedir. Ancak bu durum yeterli değildir. Resmi nikahtan cemaat içinde meşru olunması için dini ritüel kısmı olan sinagog töreninin yapılması gerekmektedir.

İzmir’de Yahudi düğünleri genelde Pazar günleri yapılır. Düğünden önceki Cuma günü gelinlere Mikve denilen bir tören düzenlenir. Gelin, gelinin ailesi, arkadaşları ve yakınları bu törene davet edilir ve gelin saf Mikve suları ile dolu havuza girerek arınır. Mikve’ye dalmanın hijyen ile bir alakası yoktur. Vücudu değil ruhu arındırdığına ve temizlendirdiğine inanılır. İzmirli bu törene Mikve yerine “Banyo de Novya” adını da vermişlerdir.

İzmir’de tören günü önce gelin evinden alınır ve sinagoga getirilir. Damat bu sırada davetlileri kapıda karşılamaktadır. Damada ayrıca monsieur de reception ve madame de reception olmak üzere çiftin yakın arkadaşları ve akrabalarından oluşan karşılama

⁸ Veri toplama sürecindeki katılan düğünler, katılan belgesel gösterimi ve mülakatlardan elde edilen bilgiler de eklenmiştir.

komitesi eşlik eder ve kişilere yerlerini gösterirler. Örneğin bu ritüel İstanbul'da yapılmamaktadır. Davetliler yerlerine kendileri oturmaktadır. Aynı karşılama komitesi İzmir'de düğün sonunda nikah şekeri olarak verilen badem ezmelerinin dağıtımını da yaparken; İstanbul'da davetliler çıkışta şekerlerini almaktadır, herhangi bir dağıtım olmamaktadır.

İzmir'de gelin gelince damat gelinin üstüne pirinç, para ve şeker atar. Bu ilerde mutluluk, para ve sağlığı simgeler. Sinagoga giriş tam bir hiyerarşi şeklindedir. Herkesin bir oturma düzeni vardır. Damat ve annesi, kız kardeşi varsa babası ile gelinin ailesi diye devam eder. Herkes yerini aldıktan sonra kapıdan içeri düğün şarkısı ile birlikte gelin ve babası gelir. Babası gelini damada teslim eder ve gösterilen yere oturur.

Giriş ritüelinin ardından birinci bölüm olan evlilik ritüeli yapılır. Evlilik işlemi iki aşamada gerçekleşir. "Kiduşin" (genelde 'nişanlılık' diye çevrilir) ve "Nisuin" (nikâh, evlilik). Kiduşin sadece ölüm ve boşanmayla feshedilir. Ancak Kiduşin döneminde çiftler birlikte yaşamazlar; evliliğin getirdiği karşılıklı sorumluluklar ise, Nisuin tam olarak gerçekleşmeden başlamaz. Geçmişte, Kiduşin ve Nisuin arasındaki süreç en az bir yıl olurdu. O süre içinde damat yeni ailesi için bir ev hazırlardı. Günümüzde genelde bu iki tören aynı anda yapılmaktadır. Damat nişan ritüelinde gelinin sağ elinin işaret parmağına yüzük takar. Daha sonra çift aynı kadehten şaraplarını içerler. Bu çift olarak kutsanmaları anlamına gelir. Daha sonra damat Kudüs'teki tapınağın yıkılışını temsilen bir cam parçasını sağ ayağıyla ezer ve bu genellikle bardak olup ritüel 'bardak kırma ritüeli' olarak da anılır. Daha sonraki aşamada evlilik sözleşmesi yani Ketuba okunur ve imzalanır. Ketuba, kitabe, ya da yazılı olan anlamına gelip, bir kadın ile bir erkeğin evlilik töreni yapıldıktan sonra dinsel nikâhı gerçekleştirilen hahamın iki şahıs huzurunda damada imzalatıp, gelin tarafına teslim ettiği bir anlaşma belgesidir. Bu ahitte kocanın karısına karşı olan görev ve sorumluluğu gözetilir.

Daha sonra evlilik ritüeline (nisuin) geçilir. Bu bölümde Hupa adı verilen ve Tallet denilen dua şalının dört sopa üzerinde yükselmesi ve gelinle damadın altında durarak yedi duayı okumalarıyla yapılır. İzmir'de hupa altında evlenilmez, tallet şalı dört sopa yerine gelin ve damadın başının üzerine yerleştirilir ve her bir ucundan çiftin anne ve

babası tutar. İstanbul'da ise bu ritüel hupa altında gerçekleştirilmektedir. Daha sonra ritüel tamamlanır ve sinagogdan çıkış ritüeli yapılır. Bu sefer gelin babasının kolunda girdiği sinagogdan eşinin kolunda ayrılır. Düğün töreni bittikten sonra gelin ve damadın kafasının üstünde, kuş ve kuş yuvası şeklinde hazırlanmış beyaz badem ezmesi, evli ve mutlu çiftler tarafından bölünür. Bölünen badem ezmeleri davetlilere dağıtılır. Bu da mutluluğu ve bereketi simgeler. Kezada adı verilen bu törende aynı zamanda takı törenini de içerir. Bu ritüelin akşamında ise isteğe bağlı olarak düğün yemeği ve eğlencesi yapılır.

Türkiye'deki Yahudi düğünlerini diğer düğünlerden ayıran ve onu özgün kılan özellikleri; gündüz (sinagog ritüeli) ve gece düğünü olmak üzere iki farklı tüketim alanında gerçekleştirilmiş olmasıdır. Diğer ülkelerde dini ritüel ve eğlence arka arkaya gerçekleşirken (herhangi bir düğün salonu gibi mekana hupa kurularak); Türkiye'deki Yahudi düğünlerinin dini ritüel kısmı gündüz sinagogda, eğlence kısmı ise gece başka bir mekanda yapılmaktadır. Bu yapı bu sebeple araştırma için de özgün bir alanı oluşturmaktadır.

3.3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Araştırma yönteminin belirlenmesinde araştırma konusunun niteliği ve hangi bilimsel paradigmaya uygun olduğunun belirlenmesi önemli olmaktadır. Bilimsel paradigmanın belirlenmesi de metodoloji olarak kullanılacak yöntemin belirlenmesinde etkin olmaktadır. Healy ve Perry'nin (2000) farklı yaklaşımlarıyla ortaya koydukları ve Tablo 4'te gösterilen boyutlar, araştırmanın metodolojisinin şekillendirilmesinde temel alınmıştır.

Tablo 4. Dört Bilimsel Paradigma ve Unsurlarının Değerlendirilmesi

<i>Paradigmalar</i>				
Unsurlar	Pozitivizm	Eleştirel Teori	Yapısalcılık	Realizm
<i>Ontoloji</i>	Gerçeklik gerçek ve anlaşılabilir	"Sanal" gerçeklik sosyal, ekonomik, etnik, politik, kültürel ve cinsiyet değerlerine bağlı olarak zaman içinde belirlenmektedir	"Yapılandırılmış" birden çok yerel ve belirgin gerçeklikler vardır	Gerçeklik "gerçektir" fakat sadece kusurlu ve ihtimale dayalı olarak anlaşılabilir

<i>Epistemoloji</i>	Objektif: bulgular doğrudur	Sübjektif: bulgular değerlerle şekillendirilir	Sübjektif: yaratılmış bulgular	Değiştirilmiş objektif: bulgular olasılıkla doğrudur
<i>Genel Metodolojiler</i>	Deney/anket: hipotezlerin doğrulanması, nicel yöntemler	Diyaloglu/diyalektik: araştırmacı "dönüştürücü entelektüel"dir ve katılımcıların içinde yaşadığı sosyal dünyayı değiştirmektedir	Yorumbilimsel (Hermeneutic)/diyalektik: araştırmacı, araştırılan dünyanın içinde "tutkulu katılımcı"dır	Örnek olaylar/yakınsayan mülakat: üçleme, araştırma sorunlarının nitel ve yapısal eşitlik modeli gibi bazı nicel yöntemlerle yorumlanması

Kaynak: Healy ve Perry (2000): 119

Araştırma, Türkiye'deki Yahudi cemaatinin ritüel tüketimle sosyo-kültürel sınırlarını ve kimlik yapılarını ne şekilde oluşturduklarının, ritüel tüketim dışındaki alanlarda ne gibi yapıların görüldüğünün ve bu süreçte modernleşmenin nasıl etkili olduğunu ortaya konulmasına odaklanmaktadır. Dolayısıyla tamamen bağlama ve kontekste bağlı olarak gelişen sübjektif gerçeklikler mevcuttur. Öyleyse bilimsel olarak epistemolojik düzeyde pozitivizm ve realizmden bahsetmek pek mümkün değildir.

Araştırma, Healy ve Perry'nin ortaya koyduğu üzere (2000: 119) "katılımcıların içinde yaşadıkları sosyal dünyayı değiştirmeyi" hedeflememektedir. Tamamen kontekste bağlı olarak görülen yapıların irdelenmesini ve ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Bu yapıların nasıl "yapılandırıldığı" ve bu süreçte etkin olan unsurların belirlenmesi hedeflenmektedir. Sosyal yapılar, zaten kendi doğasındaki sübjektifliği ön plana çıkarmaktadır çünkü bu sosyal yapılar, kendisini oluşturan bireylere bağlı olarak yapılanmakta, yorumlanmakta ve sürekli değişmektedir. Bu sebeple de eleştirel yaklaşımdan ziyade yapısalcılık, çalışmanın araştırma sorusunun dayandığı bilimsel paradigma olmaktadır. Ayrıca eleştirel yaklaşım, ontolojik olarak uzun dönemli etnografik çalışmaları gerektirmektedir. Bu çalışma ise gerek zaman kısıdı gerekse amacı gereği uzun dönemli çalışmalardan ziyade daha 'tek anlık' veriler üzerine odaklanmakta, katılım ve gözlem daha sınırlı tutulmaktadır. Araştırmacının Yahudi cemaatinin bireyi olmaması ve tamamen dış katılımcı ve gözlemci olarak (outsider) konteksti incelemeye çalışması, araştırmacının bakış açısına dayanan sübjektiviteyi gündeme getirmektedir. Bu doğrultuda da yorumbilimsel (hermeneutic) yaklaşım metodolojik yöntem olarak uygun görülmektedir. Bu da metodoloji olarak nicel

yöntemlerden farklı uygulamaları; geçerlilik ve güvenilirlik için de farklı kriterleri gerektirmektedir.

Healy ve Perry'ye (2000: 121) göre yapısalcılık için en uygun metodoloji gömülü (grounded) teoridir. Ancak bu çalışma, bu açıdan yaklaşıldığında farklı bir durumu da oluşturmaktadır. Çalışma daha önce ortaya konulan bir gerçeklik üzerinden hareket etmektedir. Yani modernleşmenin İslam üzerinden tartışılması gerçekliği. Bu gerçekliği farklı bir boyuta taşımak hedeflendiği için kendi içinde tamamen kontekste bağlı olarak gelişecek olgulara dayanarak içsel olarak daha 'grounded' bir yapı göstermektedir. Ancak mevcut bir gerçeklik üzerinden hareket ederek mevcut bir teoriyi test etmesi açısından ve özellikle çeşitli verilerden yararlanarak üçgenleme (triangulation) yönteminin kullanılmasıyla da (Golafshani, 2003) kısmen realizme yakınsamaktadır.

Katılımcılar cemaatsel gerçeklikler üzerine konuşmaktadırlar. Böylece sosyal olarak yapılandırılmış gerçeklikler, bir ihtimale dayalı olarak gerçek kabul edilmektedir. Çünkü sosyal yapılar hakkında farklı düşünen bireylerin olması da olasıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde bulguların olasılıkla doğruluğu daha ön plana çıkmaktadır. Bulgular bu anlamda mevcut yapının anlaşılması ve bilginin zenginleştirilmesi yönünden önem kazanmaktadır. Çalışmada amaçlanan katılımcıların aklındaki gerçeklikleri açığa çıkarıp bu gerçekliklerin istikrar gösterdiği yapıları ve kişiden kişiye kırılma noktalarını, kırılma nedenlerini ve oluşumlarını belirlemektir.

Araştırma yöntemi olarak nitel veya nicel araştırma yönteminin kullanılmasını yöntemlerin kendi içerikleri belirlemektedir. Nicel ve nitel araştırma yöntemleri arasında gerek amaç, gerekse veri toplama ve verileri analiz etme gibi temel alanlarda farklılıklar görülmektedir. Nitel yöntemlerin, nicel yöntemlerden temel farklılıklarını şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) metinlerin anlamlarını yorumsamacı süreçlerle anlamak; 2) bağlama odaklanmak; 3) nitel veri ve analiz kullanmak ve 4) sürekli gelişen araştırma tasarımı ve çıkarım süreçleri kullanmak (Spiggle, 1994: 491). Nitel araştırma yönteminde amaç, genellenebilir bir bilgiye ulaşmak değil, konuyla ilgili derinlemesine bilgi sahibi olmaktır (Basiç, 2003: 143). Anlamanın ya da olgunun kendi bağlamında ifade edilerek anlaşılmasına yönelik bir anlayış geliştirmek, kavramlar ve davranışlar arası

bağları çözmek ve teoriyi geliştirmektir (Bradley, Curry ve Devers, 2007: 1759). Yorumsamacı araştırmanın ortak teması, doğal bilimin önyargılarından bağımsız olarak yaşanmış tecrübelerin tanımlamasını yapmaktır (Thompson, 1990). Öte yandan nicel araştırma yöntemlerinde bulgular geniş bir yapıyı yansıtırken, nitel araştırma yöntemlerinde genişlikten ziyade derinlik amaçlanmaktadır. Dolayısıyla nitel yöntemler derin bilgi için genişliği feda ederken, nicel yöntemler de genişlik için derinliği feda etmektedir (Gottlieb, 2006: 51). Bu sebeple de tercih edilen araştırma yöntemleri, araştırmanın amaçları doğrultusunda belirlenmelidir. Çalışmanın amacında nihai tüketim pratiklerinden ziyade bu pratiklerin etrafında şekillendirilen anlamlar sisteminin anlaşılmasının olması nitel araştırma yöntemini daha uygun kılmaktadır.

Nitel araştırma yönteminin uygulanmasının karar verilmesinin ardından önemli olan bir başka soru da hangi nitel araştırma yönteminin analiz için kullanılacak olmasının kararının verilmesidir. Bu doğrultuda sözlü tarih (oral history), etnografi (ethnography), fenomenoloji (phenomenology) gibi çeşitli yöntemler içinde seçim yapılması gerekmektedir.

Etnografi (ethnography), derinliğin sağlanmasında etkili bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu kültürel antropologlar etnografinin (ethnography) öğretilmeyecek bir bireysel süreç olduğunu ifade etmektedir (Gottlieb, 2006: 52). Etnograflar, insan gruplarını iyi anlayarak, grubun içerisinden biriymiş gibi - emic - bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemektedir (Johnson, 1997: 284).

Bireylerin neyin farkında olduğunu tanımlanması, insan deneyimlerinin derin doğasını, farklı insanların farklı kelimeler kullanarak benzer deneyimler veya benzer kelimelerle farklı deneyimler anlatabileceğini baştan kabul eden bir yöntem gerektirmektedir. Bu iki unsur bir araya getiren fenomenoloji (phenomenology) belirli durumlarda belirli insanlar tarafından yaşandığı ve tanımlandığı şekliyle insanların günlük deneyimlerini ortaya koymaktadır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 28).

Fenomenolojik (phenomenological) araştırmalarda üzerinde durulan temel konulardan biri mülakat diyalogunun yapılandırılmış doğasıdır. Eğer deneyimler yapılandırılmışsa,

en azından kısmen, farklı yapılandırmaların benzerlik göstereceğine yönelik herhangi bir garanti yoktur. Bu sebeple de fenomenolojiye göre, bir diyalog temelli bağlamda elde edilen çıkarımlar, diğerlerinden elde edilen çıkarımlara göre yetersiz veya ölçülemez olmayacaktır. Bunun nedeni de bireylerin deneyimsel dünyalarının kaotik olmaktan ziyade düzenli olacakları yönündeki inançtır. Çünkü günlük yaşamdaki değişimler, bireylerin istikrarlı pratiklerinde, çevrelerinde veya tanımlamalarında meydana gelmektedir. Böylece anlamlar bağlamdan bağlama değişse bile, bu değişimler bütünsel bir çerçevede anlaşılacak sistematik ilişkiler ortaya koyacaktır. Diğer yandan deneyimler bireylerin geçmişleriyle ilintili olduğu için, bu geçmiş aslına günümüz bağlamında şekillendirilmektedir ve günlük faaliyetlerde etkili olmaktadır. Böylece bireyler geçmiş ve bugünü birleştirerek, bugünkü bakış açılarını yansıtan bir anlayış ortaya koymaktadır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 34). Çalışma için önemli olan, bireylerin pratikleri ve süreçleri ne şekilde anlamlandırdığıdır. Bu sebeple de fenomenoloji nitel araştırma yöntemi olarak kullanılmıştır.

3.4. ARAŞTIRMANIN VARSAYIMLARI

İnanç bireysel düzeyde sübjektif bir yapı göstermektedir. Bireylerin içsel inançlarını temsil ettiği ve kişinin yaşadığı etnik bağlanmanın gerçekliğini ve belirginliğini yansıttığı için etnisitenin geçerli tek ölçütü “kendini tanımlama (self-labeling)”dır (Hirschman, 1981: 105). Bu sebeple araştırmaya dâhil edilen katılımcılar için ölçüt kendini “Musevi/ Yahudi” olarak tanımlaması ve dinin doğumla aktarılmış olması gerekmektedir. Araştırmanın odağı tüketim faaliyetleri olduğu için önemli olan, Yahudi inancının bireylerin tüketim faaliyetlerini dolaylı veya doğrudan etkilemesidir. Bu sebeple araştırmanın öncelikli varsayımı:

1. Yahudi dinine inanan bireylerle yapılan uygulamada tüm katılımcıların Yahudi dini altındaki fraksiyonları göz ardı edilmiş ve tüm bireyler “Yahudi dinine inanan bireyler” olarak ele alınmıştır. Bu çalışma için katılımcıların dini inanış nitelikleri veya dereceleri önem teşkil etmemektedir.

Araştırma için önemli olan bir diğer soru da Yahudi dinine inanan bireylerin, bu inancın gereklerini ne kadar günlük hayatlarına yansıttıkları sorusudur. Diğer bir deyişle, dindar⁹ olmayan bir bireyin dini unsurları davranışlarına yansıtmayabileceği düşüncesidir. Ancak burada önemli olan nokta, bireylerin dine ne kadar inandıkları değil, yaşamlarındaki eylemlerinde meydana gelen dönüşümlerdir. Özellikle cemaatin oluşturduğu sosyal ve kültürel yapının içinde büyümesi (Hirschman, 1981) neticesinde kültürleşmenin olması kaçınılmazdır. Yani araştırmanın konusunu “dindar” olarak tanımlanan birey ile “dindar olmayan” olarak tanımlanan bireyin davranışlarında meydana gelen değişimlerin karşılaştırılması oluşturmamaktadır. Bu sebeple sadece araştırmanın çerçevesine katkı sağlamak amacıyla şu varsayımlar yapılmıştır:

2. “Az inanan – çok inanan” veya “dindar – dindar değil” gibi inançsal yaklaşımların katılımcıların görüşleri üzerindeki etkisinin, bu çalışma için, olmadığı varsayılmıştır.
3. Bireylerin kendilerini “Musevi/ Yahudi” olarak tanımlamaları araştırma için yeterlidir.

Nitel araştırmalarda derinlemesine bilgi edinmek öncelikli amaç olmaktadır. Ancak veriler araştırmacı tarafından yorumlanmakta ve olgular kendi bağlamında incelenerek sonuca ulaşılmaktadır. Bu noktada katılımcıların ifadeleri öne çıkmaktadır. Mülakatlar, katılımcılarla interaktif olarak gerçekleşen bir süreçtir ve tamamen mülakatın yapıldığı yere, zamana, kişilerin o günkü duygusal durumlarına göre değişiklik görülebilmektedir. Bu da katılımcıların vereceği cevapları önlenemez şekilde etkilemektedir. Bu doğrultuda araştırmanın bir diğer varsayımı şudur:

⁹ “Dindar” olarak kabul edilen birey, dini inancının gereklerine uyan, ibadetini düzenli olarak yapan ve hayatını dini kurallar çerçevesinde yaşayan birey olarak görülmektedir. Ancak bu olgu tartışmaya açık bir olgu olmakla birlikte, araştırma için önemli olan “az inanan -çok inanan” veya “dini gerekleri hayatının parçası yapan – yapmayan” ayrımına dikkat edilmeksizin katılımcıların genel olarak “Musevi/ Yahudi” bireyler olmasıdır.

4. Katılımcılarla yapılan mülakatlarda yer, zaman, kişilerin duygusal durumları gibi diğer faktörlerin (*ceteris paribus*) kişilerin vereceği cevaplara olumsuz bir etkisinin olmadığı varsayılmıştır.

Mülakat tekniği ve gözlem, görüşmecinin ve gözlemcinin olguya yeni bakış açıları getirmesiyle gelişen bir süreçtir ki bu da takip (follow-up) sorularını veya gözlem odağının daraltılmasını etkilemektedir. Nitel araştırma bulgularının tek doğru anlamı veya evrensel uygulaması yoktur. Bunun yerine belirli bir bakış açısından çıkarılan en olası sonuçlar vardır. (Graneheim ve Lundman, 2004: 110). Bu durum sadece yeni bakış açılarını düşündürmemektedir. Aynı zamanda aynı katılımcıların farklı zamanlarda veya farklı koşullarda aynı konuya farklı bir yorum getirme ihtimali her zaman mevcuttur. Buna dayanarak şu varsayım oluşturulmuştur:

5. Verilere ilişkin bulgular ve yorumlar, araştırmaya konu oluşturan veriler odağında gerçekleştirilmiştir. Aynı katılımcılarla, aynı sorular ışığında, farklı zamanda toplanan verilerden farklı bulgular çıkarılabileceği olasılığı göz ardı edilmiş, katılımcıların ifade ettiği görüşlerin gerçeği yansıttığı varsayılmıştır.

Huntington (1996)'ın Batı ve modernleşme arasında kurduğu ve Batıya atfedilerek kavramsallaştırılan modernleşme kavramı eleştirisi, çoğul modernite kavramının tartışılmasında bile temel teşkil etmiştir. Modernliğin çoğul yapısının çoğu çalışmada tartışılması (Touraine, 2012; Kandiyoti, 2005; Kaya, 2004; Rundell, 2010; Schmidt, 2006; Eisenstadt, 2000a) bile yine Batı'dan farklılaşan noktalarda ama yine Batı'ya atıfta bulunularak gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla Batılışma ve modernleşme arasındaki tarihsel yakınsama, bu kavramların iç içe geçmesine neden olmuş ve birbirlerinin yerine - özellikle Türkiye bağlamında - kullanılmasını gündeme getirmiştir. Bu sebeple bu çalışmada;

6. Modernleşme kavramı Türkiye'nin modernleşme süreci temelinde Batılılaşmak olarak ele alınmış, bu iki kavram birbirinin yerine, aynı paralelde kullanılmıştır. Dolayısıyla metin içinde paralel anlamlar üstlendiği varsayımında bulunmaktadır.

Araştırmada ‘karma evlilikler’e de yer verilmiştir. Karma evlilikler, belirli bir kültürden - özellikle din - gelen bireylerin farklı bir kültürden bireyle evlenmesiyle oluşan karma yapıyı ifade etmektedir. Yahudi bireylerin de bu açıdan karma evlilikleri çeşitli milliyetten, dinden bireylerle de olabilir. Ancak araştırmada Türkiye bağlamına bağlı olarak Müslüman-Yahudi bireylere öncelik verilmiştir ve bu evliliklerin kadının Yahudi erkeğin Müslüman veya erkeğin Yahudi kadın Müslüman olması şeklinde görülebilmektedir. Bu sebeple araştırmanın diğer varsayımı:

7. Araştırmada ‘karma evlilik’ ifadesi evlilik Müslüman-Yahudi bireyler arasında olan evliliği kastetmektedir. Diğer gruplarla yapılan evliliklerin çalışma açısından önemli olmadığı varsayılmıştır.

3.5. ÖRNEKLEME, VERİLERİN TOPLANMASI, İŞLENMESİ ve ANALİZ SÜRECİ

3.5.1. Örneklem ve Verilerin Toplanması

Nitel veri analizi araştırmanın son aşamasında gerçekleştirilen kesikli bir yöntem değildir. Tüm proje boyunca devam eder. Araştırmacı, araştırmanın mevcut aşamasında, verinin resmi analizine dâhil olmasa bile, onları nasıl anlamlandırabileceğini ve olguları açıklamak için hangi kodların, kategorilerin veya temaların kullanılabileceğini düşünebilir (Bisit, 2003: 145; Bradley, Curry ve Devers, 2007: 1760). Bu sebeple araştırmacı araştırma dizaynı ve uygulaması arasında gidip gelerek doğru olan yöntemi ve şekli bulmayı hedefler. Veriler sistematik olarak kontrol edilir, kavramsal analiz ve yorumlama ile verilerin uygunluğu değerlendirilir ve onaylanır. Bu süreç araştırmacıya ne zaman devam edeceği, duracağı, çalışmasını revize edeceğini belirler (Morse, Barrett, Mayan, Olson ve Spiers, 2008: 17). Böylece nitel araştırma yöntemi dinamik ve revize edilebilir bir yöntem sunmaktadır.

Araştırmanın fenomenolojik amacı nedeniyle, mülakat tekniğinin en uygun veri toplama yöntemi olduğu düşünülmektedir. Dil insanın diğerleriyle birlikte var olmasının anahtar yöntemidir. Bu sebeple de kelimelerin ne anlama geldiğini anlamak, o kelimenin bireyin yaşamındaki tarihsel bağlamını anlamak da önem kazanmaktadır (Svenaeus, 2005: 174).

Klempe (2012: 222)'ye göre duygular rasyonel kesinliğin zıttıdır. Rasyonellik ve kesinlik dilin belirgin özellikleri arasında sayılmaktadır. Bireylerin duygularına ise ancak dil aracılığıyla ulaşılabilir. Bu açıdan yaklaşıldığında mülakat tekniği, hem bireylerin yaşam pratiklerini anlamada hem de bu pratiklerin bağlamsal çerçevesini ortaya koymada önemli bir veri toplama yöntemi olmaktadır. Bu sebeple araştırmada fenomenolojik mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte amaçlanan, büyük ölçüde katılımcı tarafından ortaya konulan diyalog ile belirli bir deneyim alanı hakkında birinci elden tanımlama elde etmektir. Mülakat öncelikle belirlenen birkaç soru ile başlar ancak mülakatın devamı tamamen katılımcı ile gerçekleştirilen diyalogda şekillenir. Mülakatın başlangıç aşamalarında tartışılan deneyim ve konuların mülakatın ilerleyen aşamalarında yeniden ortaya çıkması alışılmış bir durumdur ki zaten bireyler için merkezde yer alan konuların yeniden ve yeniden ortaya çıkacağı örtülü olarak varsayılmaktadır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 29-30). Fenomenolojik mülakat, yapılandırılmamıştır ve araştırmacı ve katılımcının görüşme sırasında nasıl hissettiğine göre iki taraflı olarak şekillendirilmektedir. Amaç; katılımcıya özgürlük vererek, yaşanmış deneyimlerin öznel anlamlarını anlamaktır (Hopkinson ve Hogg, 2006: 160).

Fenomenolojik mülakat tekniğinde araştırmacı tarafından sorulan sorular ve kullanılan ifadeler katılımcıların tanımlama yapmasını güdülemek için kullanılmakta, teorik hipotezlerin doğrulanması amaçlanmamaktadır. En yararlı sorular, eksiksiz ve detaylı bir şekilde anlatılan belirli deneyimler üzerine sorulan sorulardır. "Neden" sorusu, kişileri herhangi bir konuyu tanımlamaktan ziyade, daha soyut tartışmalara iteceği için bu bağlamda uzak durulmalıdır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 30).

Mülakatlar sırasında yarı yapılandırılmış soru formu kullanılmıştır. Sorular öncelikle bireye tanımaya yönelik sorulardan oluşmaktadır. Bireylerden öncelikle kendilerini, ailelerini tanıtmaları, biliyorlarsa İzmir'e geliş hikâyelerini, günlük hayatlarını anlatmaları istenmiştir. Daha sonra eşleriyle (evlilerse) tanışma hikâyelerini anlatmaları istenmiş; gelenek, evlilik, ritüeller ve düğün hakkındaki görüşleri alınmıştır. Düşüncelerine yönelik soruların ardından kendi düşüncelerinin (varsa), çocuklarının düşüncelerinin (varsa) nasıl olduğu/olmasını istedikleri üzerinde durularak daha eylemsel

boyuta odaklanılmıştır. Özellikle alış-veriş süreçleri, eski düğünlerdeki pratiklerle karşılaştırma, kendi düğünlerini kendi içsel düzeninde değerlendirmeler (değiştigi düşünülen, sevilen, seilmeyen yönler) gibi sorularla farklılıklar, benzerlikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu noktada özellikle belirlenmeye çalışılan bu değişim, benzerlik ve farklılıklara yüklenen anlamlar ve anlam mekanizmasıdır. Medeniyet, modernite hakkındaki konuşmalarda kadın olgusuna özellikle odaklanılmış, ancak konuların derinine inmek, katılımcıların üzerinde durduğu konular etrafında ve mülakat sürecinde simultane olarak belirlenmiştir. Tüm soruların sorulması hedeflenmemiş, soru formu yardımcı unsur olarak kullanılmıştır. Ancak yine de veri toplama süreci sonunda soru formunda yer alan bütün sorulara değinilmiş olduğu görülmektedir. Böylece farklı deneyimler, düşünceler, beklentiler ve anlamlar, ortak sorular etrafında ifade edilmiştir. Mülakatlara başlamadan evvel tez konusu hakkında bilgi verilmiştir.

Mülakat tekniğinin uygulanabilmesi, örneklemin seçim yöntemini etkilemektedir. Katılımcıların öncelikle çalışmaya katılmaya gönüllü olması gerekmektedir. Zira yapılan mülakatlarda bireylerin bireysel deneyimleri üzerine konuşulmaktadır. Bu deneyimlerin arasında iyilerin olduğu gibi kötülerin de olması mümkündür. Bu sebeple katılım (involvement) gösterecek bireylere ulaşmak önemlidir. Öte yandan nitel araştırmalarda genellenebilirlik amaçlanan bir durum değildir. Rassal seçim genel olarak örneklemden popülasyona genelleme yapmak için tercih edilen bir yöntemdir. Bu sebeple nitel araştırmalarda rassal seçim genel olarak tercih edilen bir durum değildir. Ayrıca nitel araştırmalarda evrensel bulgulardan ziyade belirli bulguların - özgün yapıların - ortaya konması hedeflenmektedir (Johnson, 1997: 289).

Bu doğrultuda çalışmada *amaçlı örneklem* kullanılmıştır. Bu doğrultuda öncelikle doğru katılımcı ve yanlış katılımcının özellikleri belirlenmelidir (Tongco, 2007: 151). Katılımcılar bağlamı temsil özelliklerine göre değil, araştırma konusunda bilgi sahibi olmaları ve bu konu hakkında iletişimde bulunmak istemelerine göre seçilirler (Kumar, Stern ve Anderson, 1993: 1634). Bunun için de araştırmaya katılacak bireylerin sahip olması ve olmaması gerektiği düşünülen özelliklerin belirlenmesi gerekmektedir. Araştırmanın düğün ritüeline odaklanması nedeniyle din, ritüel ve tüketim alanlarında

bilgiye ve deneyime sahip bireylerin olması önemli olacaktır. Bu sebeple din alanında hizmet eden katılımcılar, işin tüketim boyutunda hizmet eden katılımcılar, sadece deneyim olarak işin sürecini tecrübe eden katılımcılar, karşılaştırma adına evli ve bekar (ama öncelik evli bireylerde) bireyler dağılım için uygun görülmektedir. Bir sistemdeki anomaliler ve ikilemler aslında hem normal hem de yol gösterici niteliktedir. Bu temelde bu anomalilerin ve ikilemlerin kendi toplumlarında araştırılması, kendi toplumunda araştırma yapan bir araştırmacının sürekli tanıdık veriye maruz kalmaktan dolayı oluşacak körlüğünün önüne de geçecektir (Wallman, 1978: 201). Bu doğrultuda araştırmaya, anomali veya ikilik olarak görülen karma evlilik yapmış **çiftlerin** de çalışmaya dahil olması hedeflenmiştir. Tüketime ne şekilde şekillendiğinin ortaya konması için tüketim araçlarına ulaşma imkanına sahip bireylerin çalışmaya dâhil edilmesi önemlidir. Bu sebeple araştırmada bir başka hedeflenen unsur ise üst gelir grubuna sahip bireylere ulaşmaktır. İzmir Alsancak bölgesi, üst gelir grubuna sahip Yahudileri bireyleri ağırlıklı olarak barındırdığı için, veri toplama alanı olarak bu bölgeye odaklanması, bu hedefi doğrudan sağlama imkânı vermektedir.

Veri toplama süreci sonunda araştırmaya sürecin din alanındaki kısmıyla ilgilenen iki kişi, organizasyon gibi işlerle işin tüketimine odaklanan üç kişi, cemaatin dernek ve diğer sosyal işleriyle ilgili (cemaatin genel işleyişi hakkında doğru bilginin edinilmesi için) üç kişi, iki karma evlilik yapmış çift (biri Yahudi kadın Müslüman erkek, biri de Müslüman kadın Yahudi erkek) ve genel olarak deneyimlerini paylaşan iki kişiye ulaşılmıştır. Böylece dağılımın farklı alanlarda konuya hizmet etmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışma için en büyük sorun dış araştırmacı (outsider) olarak röportaj yapacak kişilere ulaşmak ve ‘güven’ olmuştur. Bu sebeple cemaatten olan bireylerden yardım istemek yerinde görünmektedir (Tongco, 2007: 151). Bu sebeple de cemaatte ‘tanındığı’ olan bir kişiye ulaşılması daha doğru görünmüştür. Çünkü maalesef Yahudilere karşı olumsuz tutumlar ve geçmişte yaşanan olumsuzluklar cemaatin de kendi içine kapanmasına ve dışarıdan gelenlere şüpheyle yaklaşmalarına neden olmuştur. Her ne kadar çalışmanın herhangi bir siyasi odağı olmasa ve tüketimi hedeflese de, pratiklerin

değerlendirilmesinde gerek siyasal, gerek tarihsel, gerekse de sosyal olaylara atıf yapılmamasının imkânı yoktur. Zira tüketim pratiklerinin değerlendirilmesi ve anlamlandırılması bu süreçlere bağlı olarak şekillenmektedir. Bu sebeple de katılımcıların güven duyacakları bir şekilde röportaja başlamak, doğru ve derinlemesine bilginin elde edilmesi için önemlidir. Bu amaçla bir akademisyen aracılığıyla cemaatin eski başkanlarından biriyle tanışılmış ve onun vasıtasıyla da cemaatten diğer kişilere ulaşılmasını sağlayan bir anahtar katılımcıya ulaşılmıştır böylece İzmir’de veriler çoğunlukla bu anahtar katılımcının referansları doğrultusunda toplanmıştır (Tongco, 2007: 152). Onun dışında yine başka araçlarla diğer bireylere ulaşılmıştır. İstanbul’da ise tek bir anahtar katılımcının referansı ile veri toplanmıştır. Anahtar katılımcı olarak ise İzmir cemaati için yıllardır çalışan ve cemaate yönelik akademik ve sosyal katkıları olan bir katılımcı seçilmiştir. Böylece anahtar katılımcının hem cemaatin işleyişini hem ritüelleri bilmesi hem de yönlendirme için belirli bir çevreye sahip olması sağlanmıştır. Bu katılımcıyla hem veri toplama sürecinde mülakat yapılmış hem de diğer katılımcılara ulaşmada yardım alınmıştır. Ancak bu durum yine de araştırmacıya karşı şüphe duyulmasının önüne geçememiş ve araştırma konusundan ziyade araştırma kontekstinin hassas olmasına neden olmuştur (Ger ve Sandıkçı, 2006). Şüphe kontekst kapsamında beklenen bir durumdur. Burada anahtar katılımcının tercih edilmesinin nedeni, ön şüphe yaklaşımının önüne geçmek ve zamanı etkin kullanmak adına güvenilir katılımcılara ulaşmaktır.

Veri toplama süreci ve verilerin analizi eş güdümlü olarak yapılmıştır. Bunun sebebi, bulgulara yönelik doygunluğa (saturation) karar vermektir. Zira nitel araştırma yönteminde veri toplama süreci, katkı sağlayacak yeterli miktarda veri toplanmasını gerektirmektedir. Gereğinden fazla verinin toplanması konunun dağılmasına; az veri toplamak da konuya yeterince katkı yapılamamasına neden olmaktadır. Bu sebeple İzmir’de veri toplanmaya başlanmış ve 9 mülakat yapılmıştır. Bu mülakatların ön analizi dinleme yoluyla gerçekleştirilmiş ve tüm katılımcıların yarı yapılandırılmış mülakatta verdikleri cevapların paralellik ve ayrım gösterdiği noktalar olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada öncelikle sadece İzmir ilinin kullanılması hedeflenmiştir. Tek bir şehrin hedeflenmesinin nedeni katılımcıların aynı sosyal çevrede yaşamlarını

sürdürmeleri ve dolayısıyla da kimlik müzakerelerini aynı sosyal ortamda yaptıklarından emin olarak, farklı şehir kültürlerinin etkisini ortadan kaldırmak olmuştur. Ancak mülakatlardaki tüm katılımcılar pek çok konuda İstanbul'a atıf yapmış ve benzerlikler ve farklılıklara vurgu yaparken İstanbul ile karşılaştırmalara gitmişlerdir. Üstelik çoğunun bir şekilde İstanbul ile bağlarının olduğu da görülmüştür. Bu sebeple İzmir mülakatlarına bu noktada son verilmiş ve İstanbul'a gidilerek orada da veri toplanmıştır.

Mülakat verileri Kasım 2012 – Şubat 2013 tarihleri arasında toplanmıştır. İzmir'de yapılan mülakatların 7 tanesi bireylerin evlerinde, 1 tanesi katılımcının çalıştığı işyerinde, 1 tanesi de cemaatin Alsancak'taki lokalinde gerçekleştirilmiştir. İstanbul'daki mülakatların 3 tanesi evde, 2 tanesi de işyerinde gerçekleştirilmiştir. Bunun dışında iki düğüne gözlemci olarak davet edilmiş, orada fotoğraflar çekilerek görsel olarak da süreç anlaşılmasına çalışılmıştır. 13 Aralık 2012'de İzmir Türk Amerikan Derneğinde gerçekleşen 'Dünden Bugüne: İzmir Sefarad Düğünleri' sergisine de katılarak insanların izlenimleri gözlemlenmiş ve belgesel izlenmiştir. Böylece bakış açısı farklı kaynaklarla zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

İlk olarak Kasım-Aralık 2012 döneminde İzmir'de 7 mülakat yapılmış ve ön analiz sonucunda İstanbul'da farklılıkların olduğuna dair yapılan vurgular nedeniyle İstanbul'da da veri toplanmasına karar verilmiş ve ön okumaların ardından Aralık 2012'de İstanbul'da veriler toplanmıştır. Daha sonra elde edilen veriler ışığındaki okumaların ardından yeniden İzmir'de Şubat ayında 2 röportaj daha yapılmıştır. Böylece teori-veri toplama arasındaki denge sağlanmaya çalışılmıştır. Veri toplanması sürecine yönelik gerekli bilgiler Tablo 5'te gösterilmektedir.

Verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan kavramlar birbirini tekrarlamaya (Morse, Barrett, Mayan, Olson ve Spiers, 2008: 18) başladığı için veri toplamaya son verilmiştir. Böylece toplamda 14 mülakatla veri toplama süreci tamamlanmıştır. Bir nitel araştırma yeterli kişi sayısının belirlenmesi değişiklik gösterebilir. Genel olarak 4-5 katılımcı nitel araştırma için yeterli olabilir. Bu tercih, yanlılığın (bias) kabul edilebilir araştırma konuları için geçerlidir. Bazı durumlarda ise bu yanlılığın ortadan kaldırıldığı 10 kişi,

nitel araştırma için yeterlidir (Seidler, 1974: 822). Araştırmada yeterli dağılımın (yanlılığın (bias) önüne geçmek adına) sağlandığı 14 katılımcı örneklem olarak yeterli görülmektedir.

Karma evlilik yapmış bireylerde çiftlerle birlikte röportaj yapılmıştır. Bunun nedeni, çiftlerin farklı dinlerden gelmeleri sebebiyle sahip oldukları farklı yapıları kullanarak olayları farklı ele alış biçimlerini aynı ortamda görmektir. Böylece birbirleriyle de yapacakları görüş etkileşimlerinin, melez yapıların belirlenmesinde daha etkili olacağı düşünülmüştür. Yahudi bireylerden oluşan evliliklerde çiftlerin bir arada olması koşulu aranmamıştır. Bunun nedeni ise karma evliliklerde olması istenilen etkileşimin bu gruplarda olumsuz etki yaratacağının düşünülmesidir. Çünkü bireylerin sahip olduğu ortak yapı, birliktelik durumunda birbirleriyle etkileşim kurmaktan ziyade, birbirlerinden etkilenmeleri sonucunu yaratacağı düşünülmüştür. Diğer bir ifadeyle, bireyler olaylara tarafsız yaklaşımdan kaçınarak, gerçek duygularını daha fazla gizleme eğiliminde olacakları beklenmektedir. Bu durumun bir diğer nedeni de ulaşılmayı amaçlanan hedeflerdir. Zira karma evliliklerde önemli olan melez yapıları ortaya koymak adına etkileşimi gözlemlemek ve bunu sağlamaya çalışmakken, aynı dine mensup bireylerle yapılan (Yahudi-Yahudi) röportajlarda amaçlanan etkileşimden ziyade derinlemesine bilgi edinmektir. Böylece mevcut yapıya yönelik derinlemesine bilgi sahibi olmak amaçlanmıştır.

Mülakatlar sonucunda toplam yaklaşık 21 saat 43 dk.lık ses kaydı ve ses kayıtlarının sonucunda da toplam 410 sayfalık veri bulunmaktadır. Bu da katılımcı başına ortalama 93 dk.'lık ses verisine ve 29 sayfalık da yazılı veriye denk gelmektedir. Bunun dışında saha notlarına yönelik dikkate değer bir veri bulunmamaktadır. Tutulan notlar da daha çok katılımcıların tutumlarına, mimiklerine ve ifade biçimlerine yönelik yorumlamada doğru yaklaşımda bulunmak adına tutulmuştur.

Araştırmaya katılan katılımcıların veri toplama sürecine yönelik profili Tablo 5'te gösterilmektedir.

Tablo 5. Araştırmaya Katılan Katılımcıların Veri Toplama Sürecine Yönelik Profili

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Doğduğu Yer	Yaşadığı Yer	Evliliğin Durumu ¹⁰	Katılımcıların Birbiriyle İlişkisi	Araştırmaya Yönelik Not	Röportaj Yeri	Röportaj Süresi	Transkripsiyon Sayfa Sayısı
M. K.	63	Erkek	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* 13 yaşında İsrail'e gidiyor, 2006'da tekrar haham olarak İzmir'e dönüyor	Alsancak – İzmir	1 s. 26 dk. 33 sn.	21
D. T.	34	Kadın	İstanbul	İstanbul	Yahudi-Müslüman	Ö. T. ile evli	* Karma evlilik * Cemaat içinde bağış gibi çeşitli alanlarda çalışmış	Harbiye – İstanbul	1 s. 50 dk. 06 sn.	44
Ö. T.	29	Erkek	İstanbul	İstanbul	Müslüman-Yahudi	D.T. ile evli	* Farklı dinden birey olması * Karma evlilik			
E. C.	44	Kadın	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* Cemaatte gönüllü görevler üstleniyor	Alsancak – İzmir	1 s. 31 dk. 29 sn.	30
H. F.	35	Erkek	İstanbul	İstanbul	-	İlişki yok	* Mesleği cemaatte düğün organizasyonlarında DJ * Bekâr	Gayrettepe – İstanbul	1 s. 39 dk. 37 sn.	29
İ. B.	41	Erkek	İstanbul	İstanbul	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* Cemaat içi düğün organizasyonlarını düzenliyor (meslek)	Gayrettepe – İstanbul	2 s. 03 dk. 09 sn.	38
K. A.	52	Kadın	İzmir	İzmir	Yahudi-	İlişki yok	-	Alsancak –	58 dk. 12 sn.	24

¹⁰ Öncelikle kişinin dini durumu belirlenmiştir. Bu tanımlamada kişilerin kendilerini tanımlamaları dikkate alınmıştır.

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Doğduğu Yer	Yaşadığı Yer	Evliliğin Durumu ¹⁰	Katılımcıların Birbiriyle İlişkisi	Araştırmaya Yönelik Not	Röportaj Yeri	Röportaj Süresi	Transkripsiyon Sayfa Sayısı
					Yahudi			İzmir		
M. Y.	35	Kadın	İzmir	İstanbul	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* İzmir’de doğup 1995’te İstanbul’a yerleşmiş biri olarak her iki şehirde de tecrübeleri var	Gayrettepe – İstanbul	2 s. 34 dk. 01 sn.	43
M. L.	57	Erkek	İzmir	İzmir	-	İlişki yok	* İzmir cemaatinde düğün organizasyonlarından sorumlu (düğünlerde din adamlarından sonra gelen kişi) * Bekâr	Karşıyaka – İzmir	1 s. 05 dk.	20
R. Ş.	59	Erkek	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	-	Alsancak – İzmir	1 s. 02 dk. 50 sn.	21
R. B.	92	Kadın	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* Üst yaş grubundan birey olarak eskiye yönelik bilgi alınması	Alsancak – İzmir	55 dk. 51 sn.	16
S. E.	54	Kadın	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* Cemaat faaliyetlerinde çalışıyor	Alsancak – İzmir	1 s. 31 dk. 22 sn.	33
S. P.	73	Kadın	İzmir	İzmir	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	* İzmir Musevi cemaatine yönelik yayınları var * Cemaat faaliyetlerinde aktif olarak çalışıyor	Alsancak – İzmir	1 s. 21 dk. 26 sn.	17
Y. Ö.	54	Erkek	İstanbul	İzmir	Yahudi-Müslüman	M. Ö. ile evli	* İstanbul’dan İzmir’e 1989’da yerleşmiş biri olarak her iki şehirde de tecrübeleri var * İkinci evliliği, ilk evliliği Musevi bir bayanla * Son evliliğinden bir oğlu	Alsancak – İzmir	2 s. 30 dk. 40 sn.	53

Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Doğduğu Yer	Yaşadığı Yer	Evliliğin Durumu ¹⁰	Katılımcıların Birbiriyle İlişkisi	Araştırmaya Yönelik Not	Röportaj Yeri	Röportaj Süresi	Transkripsiyon Sayfa Sayısı
							var * Karma evlilik			
M. Ö.	61	Kadın	İstanbul	İzmir	Müslüman-Yahudi	Y.Ö. ile evli	* 3. Evliliği * Karma evlilik * Son evliliğinden bir oğlu var			
N. A.	33	Kadın	İstanbul	İstanbul	Yahudi-Yahudi	İlişki yok	-	Karaköy – İstanbul	1 s. 00 dk. 15 sn.	21

3.5.2. Araştırma Verilerinin İşlenmesi ve Analizi

Analiz sürecinde karmaşık bütünler, parçalarına ayrılmaktadır. Analitik işlemlerle araştırmacı bütünü kısaltır, sıralar, parçalara ayırır ve yeniden yapılandırır. Araştırmacı analizi, veriyi manipüle etmek için kullanır. Yorumlamada ise mantığı veya anlamı anlamaya çalışır (Spiggle, 1994: 492).

Nitel araştırma yöntemlerinin analizlerinde genel olarak şu süreçler izlenmektedir (Spiggle, 1994: 493-496):

1. Kategorileştirme: Kategorileştirme, veri birimlerini sınıflama veya etiketleme sürecidir ve kodlama ile gerçekleştirilmektedir. Bu süreçte verilerde bulunan olgular adlandırılmakta veya etiketlenmektedir.
2. Soyutlama: Soyutlama, kategoriler üzerine inşa edilmektedir. Bu süreçte, daha ampirik olarak belirlenen kategoriler daha kavramsal yapılara dönüştürülmektedir. Bunun için de verilerdeki kalıplar (pattern) ortaya konulmakta, daha önce belirlenmiş olan kategorileri daha kavramsal sınıflara sokmaktadır.
3. Karşılaştırma: Bu süreçte, verilerin arasındaki benzerlikler ve farklılıklar ortaya konulmaktadır.
4. Boyutlaştırma: Bu süreçte, kategorilerin ve yapıların özellikleri ortaya konulmaktadır. Bir kategori belirlendiğinde araştırmacı o kategorinin özelliklerini veya boyutlarını belirlemektedir. Bu özellikler de kavramsal boyutlar ve kategoriler arasındaki ilişkileri ortaya koymaktadır.
5. Entegre etmek: Bu süreçte araştırmacı aynı sınıfta toplanan durumları, stratejileri, bağlamları ve sonuçları ele almaktadır.
6. Yineleme: Bu aşama, veri toplama ve analiz etme aşamalarının duruma ve gerekliliğe göre yenilenmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla süreçte önemli olan yorumlama aşamasıdır çünkü yeniden veri toplama kararı, bu aşama sonucunda verilir.

Analizin ilk aşaması olan kodlar veya kategoriler, çalışma boyunca elde edilen tanımlayıcı veya çıkarımsal bilgiye atfedilen anlamı ifade eden etiketlerdir (Basiç, 2003: 144; Bradley, Curry ve Devers, 2007: 1761). Kodlar genellikle kelimeler, kelime grupları, cümleler veya bütün paragraflar gibi değişen ifade boyutlarında, belirli bir bağlama bağlı veya belirli bir bağlamdan bağımsız olabilir (Basiç, 2003: 144). Bir tema, daha yorumsal düzeyde kod veya anlam birimleri ile bir ifadenin altında yatan anlamı ortaya koyan birimlerdir. Yani bir metnin gizli anlamını ifade eden birim olarak düşünülebilir (Graneheim ve Lundman, 2004: 107).

Kodlama sürecinde veriler bağlamından koparılır ve anlam birimleri haline gelir. Verilerin bağlamlarından koparılmasının nedeni, kaynakları olan bireysel durumlardan (cases) bağımsız hale gelmelerini sağlamaktır. Daha sonra farklı katılımcılardan da oluşturulan anlam birimlerinden meydana gelen temalarda birleştirilerek yeniden bağlamlandırılırlar. Bu yeniden bağlamlandırılmış veriler, kısaltılmış veri seti oluşturur. Araştırmacılar bu kısaltılmış veri setlerini kullanarak anlam sınıfları arasında teorik veya süreçsel ilişkileri açıklarlar (Ayres, Kavanaugh ve Knafl, 2003: 872).

Anlam sınıflarının oluşturulmasında, durum-içi analiz (within case analysis) ve durumlar-arası analiz (across case analysis) kullanılmaktadır. Durum içi analiz metin içinde önemli ifadelerin belirlenmesidir. Tüm veriler aynı şekilde kodlandıktan sonra, durumlar arası analizle farklı katılımcıların ortaklıkları belirlenmektedir. Böylece amaçlanan katılımcıların deneyimlerini karşılaştırarak, birbiriyle ortak olan ifade kategorilerine bağlı olarak belirli davranış kalıplarını (pattern) çıkarmaktır. Daha sonra belirgin ifadeler, kendi orijinal bağlamlarına yeniden bağlanılır. Bunun amacı, orijinal bağlamın tüm özelliklerini göz önünde bulundurarak, katılımcının orijinal söyleminde belirtmediği herhangi bir görüşe yer vermekten kaçınarak, bir nevi ifadeyi doğrulamaktır.

Fenomenoloji, yaşanan dünyaya yakın olan pratik ve deneyimlerin teorik öngörüsünü yapmaktadır. Bu sebeple de kendi tarihsel sürecini yorumbilimsel olarak (hermeneutic) olarak yeniden yapılandırmak durumundadır (Kornel, 2005: 192-193). Böylece hem pratikleri hem de bunun tarihsel sürecini yorumlama imkânı oluşmaktadır. Bu

doğrultuda özellikle yorumlama aşamasında yorumbilim (hermeneutic), araştırmacılar için önemli bir teknik olmaktadır. Stanfield ve Kleine (1990) de, tüketim ritüellerinin ortaya konulmasında bütünsel, yorumsamacı, yorumbilimsel (hermeneutic) yöntemlerin kullanılmasının ideal olduğunu ifade etmişlerdir.

Yorumbilimsel (hermeneutic) süreçlerin öncelikli amacı metnin geneline yönelik bir anlayış geliştirmektir. Odak noktası belirli bir metodolojik yöntemlerin uygulanmasından ziyade anlamdır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 37). Bu süreçler genel olarak çıkarımsal süreçleri kullanarak son ürünü verilere bağlamaktadır. Analiz ve yorumlama, bu çıkarımları ortaya koymakta ve bu verileri kullanarak gerçekliğin betimlemesini yapmaktadır (Spiggle, 1994: 492).

Analiz sürecinde farklı metodolojiler, bireyin çalıştığı disipline göre farklı formlar almaktadır. Bu formlar aynı zamanda yorumcunun teori geçmişi ve amaçlarına da dayanmaktadır. Bu sebeple de araştırmacılar aynı metne bağlı, farklı yorumlar geliştirebilmektedirler. Bu da bazı çatışmaların doğmasına neden olmaktadır çünkü hangi yorumun doğru yorum olduğunu belirlemek oldukça zordur. Bu da farklı fikirlerden ziyade objektif gerçek için araştırma yapan uygulayıcılar arasında sonsuz savaş niteliğinde bir tartışma yaratmaktadır (Svenaeus, 2005: 172). Nitel araştırma yönteminin doğası gereği, objektif bir doğrudan ziyade farklı fikirlerin ortaya konması daha önemli olmaktadır. Bu sebeple de yorumların doğruluğundan ziyade, geliştirilen teorik tartışma çerçevesinde zenginliği araştırma kapsamında ön plana çıkmaktadır.

Yorumbilimi (hermeneutics) yöntem olarak, bir metnin yazarının niyetlerini veya metnin kendisinin anlamlarını yazarından bağımsız olarak açığa çıkarma amaçlı yorumsal metinler geliştirmek için kullanılmaktadır (Svenaeus, 2005: 172).

Yorumbilim (hermeneutic), anlama ve yorumlama; metinsel ve dilsel; zamansal ve tarihsel gibi şemalarla deneyimleri entegre etmeyi hedeflemektedir. Deneyim asla tekil bir deneyimi temsil etmediği için, yorumbilimin (hermeneutic) entegre etme fonksiyonu, deneyimlerin karıştırılmasını değil, ayrılmasını ve açılmasını hedeflemektedir. Anlama ve sergileme, geniş anlamda anlaşılır ve sergilenebilir olanın

metinsel ve dilsel boyutlarını ortaya koymaktadır. Anlaşılabilir ve sergilenebilir her şey, zamansal araya girmeyi ve tarihsel mesafeyi ön varsaymaktadır. Anlama ve yorumlama deneyimlerin metinsel ve dilsel olarak sergilenebilmesiyle anlamlandırılmakta; tarihsel bağlamı ışığında zamansal bir nitelik kazanmakta; ancak kültürel ve entelektüel birikimle şekillendirilmektedir (Kornel, 2005: 201).

Bu çalışmada öncelikle Mart 2013'te mülakatların transkripsiyonları yapılmış ve bundan sonraki süreçte yazılı metinler analize alınmıştır. Özellikle vurgu ve tonlamaların önemli olduğunun düşünüldüğü yerlerde tekrar ses kayıtlarına dönülmüş ve yeniden dinleme yapılmıştır. Mayıs 2013'te çeşitli akademisyenlerle kodlama öncesi eldeki verilere yönelik değerlendirmeler yapılmıştır. Onların da katkıları doğrultusunda veriler tekrar tekrar ele alınmış ve literatürle dönüşümlü olarak irdelenmiştir. Haziran 2013'te de kodlamaların yapılmasına başlanmıştır. Verilerin kodlanmasında *gömülü teori yaklaşımı (grounded theory approach)* izlenmiştir. Böylece hedef doğrultusunda veri çıkarmak yerine, veriler tümevarımsal bir yolla incelenerek (Bradley, Curry ve Devers, 2007: 1762), metnin (verinin) konuşmasına izin verilmiştir (Graneheim ve Lundman, 2004: 111).

Verilerin kodlanmasında öncelikle aynı metin içinde öne çıkan ifadeler kapsamaları doğrultusunda gruplara ayrılmıştır. Daha sonra diğer metinlerin de aynı şekilde analizi yapılarak aynı yönde yaklaşım gösteren ifadeler toplanmıştır. Bu işlemin ardından metin bütün olarak, tek bir metin gibi ele alınmış ve yeniden değerlendirilmiştir. Daha sonra aynı yönde yaklaşım gösteren ifadelerin hangi noktalarda farklılaştığı irdelenmiş; baskın hikayeler ve anomaliler ortaya konmaya çalışılmıştır. Farklılaşan ve yaklaşım gösteren ifadelerin hangi olgulara açıklık getirdiği tespit edilmeye çalışılmış ve kategorileştirilmiştir. Böylece aynı kategoriyi açıklayan birbirinden farklı kodlar bulunmaktadır. Aynı ifadenin birden fazla kodla kodlandığı durumda, bu ifadenin en iyi açıkladığı düşünülen kategoriler metinler arası karşılaştırma yoluyla bulunmuş ve o kategoriyi açıklamak için kullanılmıştır.

Birbirine yakınsayan kategoriler farklı katılımcılar arasındaki kalıbı (pattern) ortaya koymaktadır. Daha sonra bu kalıplar soyutlama yoluyla kavramsal kategorilere

taşınmaya çalışılmıştır. Bu kategorilerin hangi yapıyı, nasıl açıkladığının belirlenmesiyle de byutlar elde edilmiş ve boyutlar birlikte kontekstteki anlam sistemlerini, pratikleri, değişim mekanizmalarını anlatmak için kullanılmıştır. En sonunda da yorumbilim ile teoriye olan katkısı tartışılmıştır.

İlk analiz süresince kültürleşme, modernite ve kimlik boyutları öne çıkmıştır. Ekim 2013'te ise yeniden farklı akademisyenlerle analiz sonuçlarının değerlendirilmesi imkanı bulunmuş ve onlarla fikir alış-verişinde bulunarak, aslında verilerin sınırlar yaklaşımı etrafında şekillendiği sonucuna varılmıştır. Literaür incelemesi sonucunda Mart 2013'te tüm veriler sıfırdan, yeniden kodlanmış ve daha önce bulunan kodlarla arada farklılıkların olup olmadığı, varsa neden dolayı farklı kodlamanın olduğu irdelenmiş ve tema ve boyutlara karşılaştırma sonucunda son hali verilmiştir.

3.6. ARAŞTIRMANIN GÜVENİLİRLİĞİ ve GEÇERLİLİĞİ

Tüm araştırmalar için "kalite", önemli bir değerlendirme kriteri olmaktadır. Çalışmaların kalitesinin belirlenmesinde ise ampirik çalışmaların temel değerlendirme kriterleri olan güvenilirlik ve geçerlilik kavramlarından faydalanılmaktadır. Ancak modernist yani ampirik çalışmaların temel değerlendirme kriterleri olan güvenilirlik ve geçerlilik, nitel çalışmalar için uygun görülmemektedir (Seale, 1999: 471). Bu durum, bu kriterin yerine değerlendirme için kullanılması gereken benzer başka bir kriterle duyulan ihtiyacı gündeme getirmiştir. Geçerlilik, nitel araştırmada, araştırmacının paradigma varsayımına dayanarak oluşturduğu geçerlilik algısına dayanmaktadır. Bu sebeple de çoğu araştırmacı, kendi geçerlilik kavramlarını kendilerinin uygun gördükleri kalite, sağlamlık ve güvenilirlik gibi terimler etrafında şekillendirmektedirler (Golafshani, 2003: 602). Özellikle yapılan çalışmalarda, nitel araştırma için güvenilirlik ve geçerlilik kavramları güvenilir olma, sağlam olma, aktarılabilir olma, inanılır olma gibi terimlerle ifade edilmekte ve birinin tanımlaması için diğerine atıf yapılmaktadır. Bu sebeple de özetle çalışmanın "savunulabilir" (Johnson 1997, s.282'den aktaran Golafshani, 2003: 602) olması nitel çalışmaların güvenilirlik ve geçerliliği için temel nitelikler olmaktadır. Veri toplanması için en uygun yöntemin seçilmesi ve veri miktarı da çalışmanın güvenilirliği için önemlidir. Bir araştırma sorusunun cevaplandırılması

için gerekli olan veri miktarı, olgunun karmaşıklığına ve verinin kalitesine bağlı olarak değişmektedir. Mülakat ve gözlemlerden elde edilen metinler, araştırmacı ve katılımcılar arasındaki etkileşime bağlı olarak gelişirler ve iletişim eylemi olarak kabul edilebilir. Her metinde ise yorumlanacak ve tanımlanacak mesajlar bulunmaktadır. Analiz süreci başladığında ise, araştırmacı ve metin arası süregelen bir iletişim başlamaktadır (Graneheim ve Lundman, 2004: 110-111). Bu açıdan yaklaşıldığında da araştırmanın genel süreçleriyle ilgili ayrıntılı bilgilerin verilmesi büyük önem taşımaktadır.

Fenomenoloji çalışmalarının geçerliliği metodoloji ve deneyimsel olmak üzere iki boyutta ele alınabilmektedir. Metodolojik geçerlilik, araştırmanın yöntemsel yapısıyla ilgiliyken deneyimsel geçerlilik daha çok anlam ve yorumsal bulguların anlamlılığına odaklanmaktadır. Dolayısıyla yöntemsel olarak ne kadar uygun bir çalışma yürütülürse, bulgular da o kadar mantıklı olacaktır (Pollio, Henley ve Thompson, 1997: 55).

Nitel araştırmalarda güvenilirliğin ölçülmesi için inanırılık (credibility), kullanılabilirlik (dependability) ve aktarılabilirlik (transferability) ölçüt olmaktadır. İnanırılık (credibility), araştırmanın odağı ile ilgilidir ve verilerin ve analiz sürecinin hedeflenen amacı ne kadar iyi ele aldığına yönelik güvenle ilgilidir. Kullanılabilirlik (dependability), olgusal veya tasarıma ilişkin değişiklikleri ve analiz sürecinde araştırmacının kararlarında meydana gelen değişimleri hesaba katma derecesidir. Aktarılabilirlik (transferability) ise bulguların farklı gruplara ve yapılara aktarılmasıdır. Yazarlar aktarılabilirlik konusunda öneriler getirebilir fakat bulguların farklı kontekstlere aktarılıp aktarılamayacağı yazarın kararıdır (Graneheim ve Lundman, 2004: 109-110; Morse, Barrett, Mayan, Olson ve Spiers, 2008: 14). Örneklem sürecinde, araştırma sorusuna katkı yapabilecek nitelikte katılımcıların çalışmaya dahil edilmesi ve analiz sürecinin adım adım gerçekleştirilmeye çalışılmasıyla inanırılık sağlanmaya çalışılmıştır. Gerek literatür incelenerek gerekse diğer akademisyenlerin görüş ve önerilerine yer verilerek kodlar, doğruyu yansıtmaya yönünden sürekli değerlendirilmiş ve araştırmacı açısından kavramsal doygunluk sağlanana kadar süreç işletilmiştir. Çalışma, farklı azınlık grupları temelinde yeniden ele alınabilir.

Nitel araştırmalarda, araştırmaların geçerliliği için kullanılan stratejiler Tablo 6'da gösterilmektedir. Bu yöntemlerden bir veya özellikle birden fazlası aynı çalışma için kullanılarak araştırmanın geçerliliği sağlanabilmektedir.

Tablo 6. Nitel Araştırmaların Geçerliliğini Sağlamada Kullanılan Stratejiler

Strateji	Tanım
'Dedektif' rolünde araştırmacı	Bu metaforla ifade edilen araştırmacının nedenlere ve sonuçlara yönelik kanıt peşinde olmasıdır. Araştırmacı, potansiyel nedenler ve sonuçları dikkatli bir şekilde inceleyerek ve son durumun mantıklı bir şüpheye yer bırakmayacak şekilde elde edilmesine kadar sistematik olarak 'karşı' açıklamaların veya hipotezleri elimine ederek verilere yönelik bir anlayış geliştirmektedir. 'Dedektif' olarak araştırmacı aşağıdaki stratejilerden herhangi birini uygulayabilir.
Geniş saha araştırması	Eğer mümkünse nitel araştırmacılar geniş bir zaman diliminde sahadan veri toplamalıdır
Düşük ıkarım tanımlayıcıları	Katılımcıların açıklamalarına yakın tanımlamalar yapmak. Çıkarım tanımlayıcılarını azaltmak için bu sebeple genellikle doğrudan alıntılar kullanılmaktadır.
Üçgenleme (triangulation)	Bilgilerin ve sonuçların birden fazla yöntemle 'karşılıklı kontrolü'. Farklı kaynak ve süreçler aynı yönde sonuç veriyorsa, 'teyit' sağlanmaktadır.
Verilerin genlenmesi	Olguyu anlamaya yardımcı olacak birden fazla kaynağın kullanılmasıdır.
Yöntem genlemesi	Olgunun alışması için birden fazla araştırma yönteminin kullanılmasıdır.
Araştırmacı genlemesi	Verilerin toplanması ve yorumlanmasında birden fazla araştırmacının kullanılmasıdır.
Teori genlemesi	Verinin yorumlanması ve açıklanmasında birden fazla teorinin kullanılmasıdır.
Katılımcı geri-beslemesi	Görüşlerin onaylanması için mevcut katılımcılarla ve topluluğun diğer bireyleriyle araştırmacının yorumlarının ve çıkarımlarının tartışılmasıdır.
Akran (peer) değerlendirmesi	Araştırmacının yorumlarının ve çıkarımlarının diğer bireylerle tartışılmasıdır. Bu tartışma, konuyla doğrudan bağlantısı olmayan kişilerle yapılmaktadır. Bu kişi şüpheci olmalıdır ve bir nevi şeytanın avukatlığını yapmalıdır. Böylece araştırmacının görüşlerini zorlayarak onların sağlam kanıtlara dayandırılmasını sağlamaktadır. Konuyla ilgisi olan kişilerle de sonuçların tartışılması yararlı bakış açıları ve zorlamalar getirebilmektedir.
Olumsuz rnek örnekleme (negative case sampling)	Araştırmacının beklentilerini olumsuzlayacak durumların incelenmesidir.
Dönüşlülük (reflexvitiy)	Araştırmanın süreci ve sonuçlarını etkileyebilecek potansiyel nyaręı ve neğilimlere karşı

	araştırmacının kendisinin bir öz-bilinç geliştirmesidir.
Kalıp (pattern) uyumu	Belirli bir 'kalıp'tan sonuçlar tahminleyerek mevcut sonuçların bu tahminlenen kalıpla olan uyum derecesini belirlemektir.

Kaynak: Johnson, 1997: 283

Nitel araştırmaların güvenilirliğini ve geçerliliğini etkileyen en önemli sorun araştırmacıların öneğilimleridir (bias). Johnson'nın (1997: 284) da vurguladığı üzere, araştırmacılar daha çok bulmak istedikleri sonuçları bulup onları yazmaktadırlar. Özellikle araştırmacıların seçici gözlem ve seçici bilgi kaydı gibi çeşitli yöntemlerle bu öneğilimi beslenmektedirler. Bu sebeple bu öneğilimin önüne geçilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada, veri kodlanmasında *gömülü teori yaklaşımının (grounded theory approach)* izlenmesiyle, bulmak istenilenden sonuçlar doğrultusunda sonuç çıkarmak yerine olan veriler incelenmiş ve tümevarımsal yöntem kullanılmıştır (Bradley, Curry ve Devers, 2007: 1762). Bu durum çalışmanın özellikle inanırılık (credibility) ve kullanılabilirliğini (dependability) arttırarak, çalışmanın genel güvenilirliğini arttırmaktadır. Zira veri toplama aşamasına başlandığında akıldaki tek soru, Türkiye'nin yaşamış olduğu modernite sürecinin başka dini gruplar tarafından - bu çalışma özelinde Yahudiler tarafından - nasıl yorumlandığı ve bu yorumların özellikle tüketim pratiklerine ne şekilde yansıdığıdır. Araştırmacının araştırma kontekstinin dışında bir birey olması, öneğilimlerin önüne geçilmesini sağlayan olumlu bir yapı oluşturmuştur. Katılımcıların tüketim pratikleri ve bu pratiklere yüklenen anlamlar araştırmacı için yeni sosyal yapılar olması nedeniyle herhangi bir öneğilim oluşmamıştır. Ancak bu araştırma için bu kapsamda ortaya çıkabilecek sorun, araştırmacının fazla dışında olması nedeniyle emik değerlendirme yönünden yaşanabilecek sorunlar olmuştur çünkü araştırmacı ancak kendi bakış açısıyla farklı bir bakış açısını yorumlamaya çalışmaktadır. Bu sebeple de mülakat tekniği önemli bir araç olmuştur. Böylece araştırmacı katılımcılarla bireysel etkileşim halinde olmuş, onlarla sosyal ilişkiler geliştirmiş ve onların bakış açısıyla da olayları değerlendirebilme, daha özelde empati refleksinin geliştirilmesi ve dönüşlülük (refleksivite) sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca iki Yahudi düğüne katılımcı olarak gidilmiş, bir katılımcıdan düğününe yönelik fotoğraflar alınıp incelenmiş ve düğünlere yönelik gerçekleştirilen bir belgesel

gösterimi-sergiye katılıp fotoğraflarla veri üçgenlemesi hedeflenmiştir. Böylece görsel olarak değerlendirme yapılma imkanı bulunmuştur. Daha sonra bu değerlendirmeler anlam sistemleriyle birleştirilmeye çalışılmıştır.

Verilerin incelenmesinin ardından bağlanacak diğer teorilerin keşfedilmesi ve verilerin bu doğrultuda işlenmesi, çalışmanın güvenilirliğini arttırmaktadır. Dolayısıyla veriler ne söylediyse çalışmada o işlenmiştir (Graneheim ve Lundman, 2004: 111) ve metinde katılımcıların ifadelerine yer verilerek güvenilirliğin artırılması hedeflenmiştir (Healy ve Perry, 2000: 123).

Araştırma sürecinde, özellikle veri toplama ve analiz süreçlerinde çalışmanın güvenilirliğini etkileyen diğer önemli unsur kişisel faktörlerdir. Araştırmacının kendi duygusal yapısı, bu anlamda çalışma sürecini etkilemektedir (Gottlieb, 2006: 64). Verilerin toplanmasında bireylerle etkileşim içinde olmak, onların hayatlarını, tecrübelerini anlamaya ve ayrıca da güvenlerini kazanarak doğru ve eksiksiz bilgi elde etmeye çalışmak, araştırmacı için de tüketici bir süreç olmaktadır. Doğru yorumları yapmaya, veri toplarken bireyleri anlamak adına onlar gibi düşünmeye ancak yorum yaparken de objektif olmak için belirli bir sosyal mesafe bırakmaya çalışmak, belki de nitel araştırma yöntemlerinin en zorlu ve çalışmanın güvenilirliği için de en riskli süreci oluşturmaktadır. Durumun içselleştirilmesi veri körlüğüne neden olabilmekte ve doğru yorumların yapılmasının önüne geçerek çalışmanın güvenilirliğini olumsuz etkilemektedir. Bu sebeple veri analizinde zaman zaman ara verilmiş ve bir süre veriden uzaklaşılarak bu körlüğün önüne geçilmesi hedeflenilmiştir.

Nitel araştırma yöntemlerinde - özellikle mülakat tekniğinde - çalışmanın güvenilirliğini etkileyen en önemli unsurlardan birisi katılımcının yalan söyleyip söylemediği şüphesidir. Eğer söylüyorsa ne yapılması gerekmektedir? Veya doğruyu söylüyorsa da tüm hikayeyi anlatıyor mudur? Bu durumda bilginin karşılaştırmalı kontrolünün (cross-check) yapılması, güvenilirliği arttırmada tercih edilen en klasik yöntemdir (Gottlieb, 2006: 61). Bunun için anahtar katılımcı kullanımının önemi büyüktür. Böylece referans kullanılarak ön şüphenin ortadan kaldırılması ve mülakat süresince katılımcıların daha çabuk rahatlayarak samimi olmaları sağlanmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın güvenilirliğinin arttırılmasında dikkat edilen bir nokta da örneklemdaki bireylerin özelliklerinin dağılımıdır. Bireylerin seçilmesinde, konuya katkı sağlayacak bireylere ulaşmak hedeflenmiştir. Bu doğrultuda katılımcılar arasında haham, düğünün din dışında kalan teknik işleriyle ilgilenen bir görevli, cemaatin sosyal faaliyetlerinin düzenlenmesinde aktif olarak görev yapan bireyler, evli bireyler, bekar bireyler, kadın ve erkek bireyler, düğün organizasyonu işi yapan bireyler, karma evlilik sahibi bireyler gibi tamamen araştırılması hedeflenen konunun etrafında, bu konuya hizmet edeceği düşünülen bireyler seçilmiştir. Böylece örneklem içindeki dağılım arttırılmaya ve doğru bireylerin çalışmaya dahil edilmesine çalışılmıştır. Böylece araştırmanın güvenilirliği için önemli olan yetkinlik - yani konuyla ilgili araştırma alanına yönelik bilgi verebilecek vasıfa sahip olma - ve dürüstlük unsurlarından (Tongco, 2007: 155) yetkinlik, katılımcılarda sağlanmıştır. Dürüstlük ise katılımcılarla mülakat esnasında geliştirilen ikili diyalog ile kurulan güven üzerinden kazanılmaya çalışılmıştır. Bazı katılımcıların eşleriyle rahat bir şekilde tartışması veya ağlaması gibi duygusal olarak rahat edildiğine dair ibareler göstermesi, bu güvenin oluşturulduğunu düşündürmektedir.

Johnson (1997)'in ortaya koyduğu ve kalitatif araştırmaların geçerliliğini belirleyen üç tür ölçüt vardır: tanımlayıcı geçerlilik, yorumlayıcı geçerlilik ve teorik geçerlilik. Tanımlayıcı geçerlilik araştırmacı tarafından rapor edilen tanımlayıcı bilgilerin kesinliğini ifade etmektedir. Olaylar, objeler, davranışlar, zaman ve yerlerin doğru bir şekilde ifade edilmesidir. Araştırmanın tez çalışması olması ve sadece tek bir araştırmacıya dayanması nedeniyle birden fazla araştırmacının kullanılmasıyla sağlanan bu geçerlilik, bu çalışmada tanımlayıcı verilerin danışmanlar ve farklı akademisyenlerle birlikte incelenmesiyle, dinlenmesi ve okunmasıyla sağlanmaya çalışılmıştır. Akran görüşü (peer review) (s. 287), en fazla başvuru alan yöntem olmuştur. Yorumlayıcı geçerlilik ise katılımcıların ifade ettiği görüşlerin, duyguların, düşüncelerin, niyet ve deneyimlerin doğru bir şekilde yansıtılmasıdır. Bu sebeple yüz yüze mülakat yönteminin kullanılması, katılımcıların deneyimlerini anlatırken yansıttıkları yüz ifadelerinin, kelimelerin vurgularının, jestler, mimikler gibi hareketlerin de birebir deneyimlenmesini sağlamış ve böylece katılımcıların iç dünyalarını yansıtırken

olabilecek hatalar minimize edilmiştir. Teorik geçerlilik ise, geliştirilen teorik açıklamaların verilerle uyumlu olmasıdır. Bu çalışmada tek bir temel araştırma sorusundan başlanmış ve mevcut teoriye uydurmaya çalışmak hedeflenmemiştir. Verilerin analizi sonucunda katılımcılar arasında bir kalıp (pattern) belirlenmeye çalışılmış (s. 287) ve bu kalıpların hangi teorilerle açıklanabileceği veya hangi teorilere katkı sağlayabileceği üzerinde durulmuştur. Bu sebeple yan teoriler, verilerin analizi sonrasında, tamamen veriler ışığında, verileri açıklamaya yardımcı olacak şekilde seçilmiştir. Böylece gerçek katkının sağlanması hedeflenerek teorik geçerlilik sağlanmaya çalışılmıştır.

3.7. ARAŞTIRMANIN KISITLARI

Araştırmanın öncelikli kısıtı, sadece cemaatin bireylerinin bakış açısını yansıtmasıdır. Bu sebeple daha çok tek yönlü bir yaklaşım izlenmiştir. Burada amaçlanan İslam dışındaki bir merkezde konuyu enine boyuna tartışmaktır. Daha çoklu bir bakış açısı elbette farklı dinamikleri de gündeme getirecektir ama burada amaçlanan cemaatin içsel yapılanmasıdır. Bu sebeple de tek yönlü bakışbir yaklaşıma göre kısıt olurken, bir başka yönden odak oluşturup avantaj yaratmaktadır.

Araştırmanın en önemli kısıdı, cemaat dışından birey olarak cemaatin içine girip, katılımcıların güvenini kazanıp doğru bilgiye ulaşmak olmuştur. Bu kısıt her ne kadar minimize edilmeye çalışılsa da en nihayetinde tanımadıkları biriyle konuşup, görüşlerini dile getirmek kolay olmamıştır. Bu durum nitel araştırma yöntemlerinin doğasında olan bir sorundur. Bu sebeple mülakat sırasında bu güven oluşturulmaya ve bu sorun minimize edilmeye çalışılmıştır.

Yahudi cemaatinin Türkiye’deki dini azınlık gruplarından birini oluşturması araştırmayı hassas kılmaktadır. Bu da araştırmacı üzerinde baskı yaratmıştır. Bu kısıt, araştırma konusunun, amacının detaylı açıklaması ve mülakat süreci hakkında bilgi verilmesiyle çözülmeye çalışılmıştır.

Araştırmacının İstanbul’la ilgili herhangi bir sosyal bağının olmaması, veri toplamada kısıtlar yaratmıştır. İstanbul’da da bir anahtar katılımcının referansları doğrultusunda

veriler toplanmıştır. Ancak bu durum aynı sosyal çevrenin içinde kalınmasına neden olmuştur. Cemaate yönelik elde edilen verilerin zenginliği nedeniyle bu kısıt göz ardı edilebilir durumdadır.

Araştırmanın amaçları doğrultusunda üst gelir grubuna odaklanması, alt gelir grubunun göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bu durum çalışmanın kısıtları arasında görülebilir.

Araştırmada ayrıca saha notlarının iyi kullanılmadığı düşünülmektedir. Bu sebeple sonuçlara saha notlarının katkısı az olmuştur. Saha notları daha çok katılımcılara yönelik tutulmuş ve bu notlar verilerin yorumlanmasına katılımcıların ne anlamda söylediklerinin tespitinde işe yaramıştır. Bu durum bu alanda yapılacak sonraki çalışmalar için dikkat edilmesi gereken unsur olarak deneyimlenmiştir.

3.8. ARAŞTIRMA BULGULARI VE BULGULARIN TARTIŞILMASI

Bu bölümde öncelikle araştırmaya katılan katılımcıların demografik bilgileri verilmiş ve veri toplama süreci sırasında katılımcılara yönelik tutulan saha notlarına yer verilmiştir. Bölümün ikinci kısmında, verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan bulgular öncelikle sadece veriler temelinde ele alınacaktır. Bu aşamada özellikle literatüre fazla yer verilmemiş, sadece kritik kısımlarda kullanılmış ve araştırmaya konu olan kontekstin durumunun veriler ışığında çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Diğer bir ifadeyle bu kısım araştırmacının yorumları temelinde oluşturulmuştur. Bulguların tartışılması bölümünde ise çıkarılan bu çerçeve literatür doğrultusunda yeniden ele alınıp, bulgular, literatür ışığında yeniden değerlendirilmiş ve literatüre katkısı değerlendirilmiştir.

3.8.1. Araştırmaya Katılan Katılımcıları Profili

Araştırmaya katılan katılımcıların demografik profili Tablo 7'de gösterilmektedir.

Tablo 7. Katılımcıların Demografik Profili

Katılımcı	Din	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Medeni Durumu	İş Geçmişi	Mevcut İş Durumu
M. K.	Yahudi	Erkek	63	Ortaokul mezunu	Evli	İsrail’de ticaret ve hahamlık	İzmir’de haham

Katılımcı	Din	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Medeni Durumu	İş Geçmişi	Mevcut İş Durumu
D. T.	Yahudi	Kadın	34	Lise mezunu	Evli	Özel sektör	Stil danışmanı, Blogger
E. C.	Yahudi	Kadın	44	Üniversite mezunu	Evli	Özel sektör	Ev hanımı
H. F.	Yahudi	Erkek	35	Üniversite mezunu	Bekâr	Özel sektör	DJ – Özel sektör
İ. B.	Yahudi	Erkek	41	Lise mezunu	Evli	Özel sektör	Ses Organizasyon firması sahibi – Özel sektör
K. A.	Yahudi	Kadın	52	Üniversite mezunu	Evli	Özel sektör	Tekstil mühendisi – Özel sektör
M. Y.	Yahudi	Kadın	35	Üniversite mezunu	Evli	Özel sektör	Bar, catering organizasyon firması sahibi – Özel sektör
M. L.	Yahudi	Erkek	57	Üniversite mezunu	Bekâr	Özel sektör	Satın alma müdürü
Ö. T.	Müslüman	Erkek	29	Üniversite mezunu	Evli	Özel sektör	Sanat direktörü – Özel sektör
R. Ş.	Yahudi	Erkek	59	Üniversite mezunu	Evli	Özel sektör	Kimyasal madde imalatı ve deri sanayinde ithalat ve pazarlama
R. B.	Yahudi	Kadın	92	İlkokul mezunu	Evli	Terzi	Ev hanımı
S. E.	Yahudi	Kadın	54	Üniversite mezunu	Evli	Ev hanımı	Ev hanımı
S. P.	Yahudi	Kadın	73	Lise mezunu	Evli	Turizm rehberlik	Ev hanımı
Y. Ö.	Yahudi	Erkek	54	Üniversite mezunu	Evli	Sanayici	Sanayici
N. A.	Yahudi	Kadın	33	Üniversite mezunu	Evli	Müze müdürü	Müze müdürü
M. Ö.	Müslüman	Kadın	61	İlkokul mezunu	Evli	Güzellik uzmanı	Ev hanımı

Araştırmaya katılan katılımcılar arasındaki yaş yelpazesinin genişliği, yaş yönünden gerekli doygunluğu sağlamıştır. Daha alt yaş gruplarının çalışmaya dahil edilmemesinin nedeni, karşılaştırma yapacak geçmiş deneyimler yönünden kısıtlı olmalarıdır. Bu sebeple özellikle alt-orta yaş grubundan başlanılmıştır. Katılımcıların meslek grupları ise araştırma amacına hizmet edecek uygunluktadır. Böylece hem işleyiş hem de cemaate yönelik gerekli bilgiler edinilebilecektir.

Araştırmanın düğün (ritüel) tüketimi üzerine odaklanması nedeniyle bireysel deneyimlerin yansıtılması adına evli bireyler temel alınmıştır. Ancak çeşitliliğin sağlanması adına bekâr bireylere de yer verilmiştir. Karma evlilikler nedeniyle

Müslüman bireylerin de çalışmaya dâhil edilmesi, cemaate yönelik farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.

Katılımcıların geneli üniversite mezunudur. İlkokul mezunu olan katılımcı ise yaşı itibariyle dönemin genel tutumunu yansıtmaktadır.

Bu bilgiler ışığında verilerin analizleri sonucunda elde edilen bulgular ‘Araştırma Bulgularının Sunulması’ bölümünde tartışılmaktadır.

3.8.2. Araştırma Bulgularının Sunulması

Analiz sonucunda veriler dört temel boyutta irdelenmiştir: Sınırlar yaklaşımı, modernite, kimlik ve tüketim.

3.8.2.1. Sınırlar, Sınırların Yapılandırılması ve Sınırlara Yüklene Anlamların İrdelenmesi

Analiz sonucunda, Türkiye Sefarad Yahudilerinin kimlik projelerini iki sınır boyutunda gerçekleştirdikleri görülmüştür. Bunlar tamamen normatif bir yapının sürdürüldüğü temel (core) alan ve cemaat içindeki etkileşime bağlı olarak şekillenen, geniş toplumla etkileşim sonucu yeniden anlamlandırılan ve yeniden düzenlenen yapıların olduğu ve yine cemaat içi özellikleri yansıtan cemaat içi (within-community) alandır. Postmodernitenin geçmiş ve gelecek arasındaki, eski ve yeni arasındaki ayrımların anlamını kaybettiği bir kültür olarak nitelendirilmesi (Therborn, 2003: 294), günümüz dünyasında sınırların iç içe geçtiğini düşündürmektedir. Ancak özellikle azınlık olarak yaşanan bir toplumda hem geniş toplum içinde yaşamak durumunda olmak hem de kendi kültürünü, kimliğini sürdürmeye çalışmak bu açıdan sınırların oluşturulmasını gerektirmiştir.

"R.Ş. (59, erkek, İzmir): Şimdi bakın bugünkü durum, valla ben gençleri gördüğüm zaman, gençlerle konuştuğum zaman, siz de her gün gençlerle berabersiniz ama çok büyük bir toplumsal olarak ben bazı problemleri yaşadığını görüyorum. Her ailenin anne babaların da çocuklarla çok sorun yaşadığını görüyorum. Yani bunun, bu sorunların ana sebebi insanlar yani birbirini anlayamıyor. Birbiriyle konuşmuyor, yani bir dünya var. İnsanın evinde bir dünyası var, dışarıda ayrı bir dünya ve insanlar gerçekten o iki dünyayı birleştirmekte çok zorluk çekiyor." (1)

Bireylerin toplum içinde üstlendiği farklı roller, sahip olduğu farklı kimlikler aslında bölünmüş tüketim alanlarını işaret etmektedir. R.Ş. (59, erkek, İzmir)'nin belirttiği ayrı dünyalar, bu tüketim alanlarının göstergesi niteliğindedir. 'Evindeki dünya' ve 'dışarıdaki dünya' kavramları da aslında farklı sınırlarla bölünmüş, özel ve genel alanları simgelemektedir. Ev ile kastedilen mahremiyettir, özel alandır ve bireylerin kendi kimliklerini yaşadıkları alanı ifade eder. Dışarı ise cemaatiyle ve geniş toplumla iletişim halinde olduğu alandır ve toplumsal görünürlüğü olduğu ve etkileşimle tüketim pratiklerinin yeniden yapılandırıldığı alanı oluşturmaktadır. Katılımcıların dini azınlığı temsil etmesi (Pinto, 2008: 159), içeride ve dışarıda farklı tüketim kalıplarını takip edeceklerini düşündürmektedir. Bu sebeple de belirtilen temel alan ve cemaat içi alandaki bu kalıpların incelenmesi önemlidir.

“M.L. (57, erkek, İzmir): Ben her zaman şunu söylüyorum kendime uygun üst kimliğimiz olması lazım, toplumsal kimliğimiz olması lazım. Bir de Müslüman'sak Müslüman kimliğimiz olması lazım, Yahudi'ysek Yahudi kimliğimiz olması lazım yani kişisel kimliğimiz olması lazım.

Araştırmacı: Bunu ayırmak mı lazım size? Birleştiremez miyiz mesela günlük hayatta?
Çok zor. Çok zor yani şimdi büyük toplum küçük toplum meselesi var tamam mı büyük toplum belki kendini zaten o havada hissettirebilir, birleştirebilir de küçük toplum buna entegre olamaz.

Araştırmacı: Büyük toplum dediğiniz?

M.L. (57, erkek, İzmir): Müslüman toplum mesela. Ne demek istediğimi anlatabiliyor muyum? Biz bir küçük toplumuz yani. Küçük toplum muhakkak büyük topluma entegre olmak mecburiyetinde ha yaşamsal değerlerini korumak istiyorsa ama öbür taraftan da kendini, Yahudiliğini korumak mecburiyetinde yani. Dediğim gibi bayrağı arkaya devredecek miyiz, etmeyecek miyiz konusu geliyor yani bunu düşünmek mecburiyetinde ama büyük toplumun öyle bir endişesi yok.” (2)

Azınlık-çoğunluk arasındaki denge aslında azınlık için önemli bir özellik olmaktadır. Geniş toplumun kimliğini koruması, azınlık kadar sorun oluşturmadığından, sınırların da önemi bu açıdan kalkmaktadır. Çünkü geniş toplum, davranışlar için referans noktası oluşturmaktadır. Bu sebeple de çoğunluk için bütün bir pazar ortamı, azınlıklar için bölünmektedir.

3.8.2.1.1. Temel (Core) Alanın İrdelenmesi

Cemaatin temel alanını, normatif bir sistemin olduğu ve alt kimliği şekillendiren faaliyetlerin gerçekleştirildiği alan oluşturmaktadır. Çünkü alt kimlik dine dayandığı için, geniş toplumdan ayrı olarak din temelli tüketim kalıplarında bu kimliğin

korunması, sürdürülmesi ve aktarılması amaçlanmaktadır. Bu sebeple de geçirgen bir yapıya değil; katı ve istikrarlı bir yapıya sahiptir.

"M.L. (57, erkek, İzmir): Şunu da kabul etmek lazım biz reformist değiliz, konservatif de değiliz, biz tam anlamıyla Ortodoks bir toplumuz. Daha doğrusu hahambaşımız Ortodoks ama toplumumuz tabii ki biraz konservatif. Belki konservatif belki genel olarak reformist diyebiliriz yaa.

Araştırmacı: O tutucu..

M.L. (57, erkek, İzmir): Tutucu değiliz şimdi bakın Yahudilikte yeniçağda üç yöntem geliştirdi. Bir tanesi zaten var olan Ortodoks, yani kurallara bağlı ve kurallarıyla yaşayan bir toplum tamam mı. İkincisi "Yaa bu kurallar ne o zamanda kaldı şimdi uygulanır mı?" diyen reformist bir ekip var, bir de "Her şey mubahtır" diyen konservatif bir bölüm var. Tamam mı? Konservatif diyorlar kendilerine.

Araştırmacı: Ben konservatifi tutuculuktandır diye düşündüm yani o anlamdadır diye düşündüm.

M.L. (57, erkek, İzmir): Haa yok. Yani konservatif, korumacılık.

Araştırmacı: İzmir sizce hangi gruba özgü?

*M.L. (57, erkek, İzmir): Haha (gülüyor), hepsinden var. Ya biz belki biraz şeyiz Ortodoks yani sizin dediğiniz kuralcı kesimdeniz. Yani bana öyle geliyor. Kimisi de bize yakın tamam mı ama şöyle bir şey söyleyeyim size **dışarıda** hepimiz hemen hemen Türk toplumuna entegre olmuş bir yaşantı sürüyoruz. Yani toplumun dışına kesinlikle çıkmamız mümkün değil. Yani beraber yaşıyoruz, bu mümkün değil. Ama sinagogda işte farklı düşünenler oluyor yani içeride toplumumuz içinde hem tartışılırken bir de geride "Bu var mı?" diyenlerle tamam mı çok böyle mutabık olmadığımı da söylemek istiyorum **çünkü hani bu devir değil**. Sistemin kuralları var, ya onları korursunuz yahut da o sistem çöker gider." (3)*

Postmodernizmin ortaya koyduğu sınırsızlık ve çeşitlilik aslında bu noktada kırılmış olmaktadır. Çünkü M.L. (57, erkek, İzmir)'nin vurguladığı 'içerisi-dışarı' ayrımı bunu ortaya koymaktadır. İçerisi olarak kastedilen Yahudi cemaatinin Ortodoks kurallarla koruduğu yani normatif olarak sürdürdükleri yapıdır. Bu sebeple de modern bir yapı göstermektedir. Entegrasyon ise 'dışarı' olarak kastedilen geniş toplumla iletişim halinde bulunulan temel yapının dışında olan alandadır. Dolayısıyla postmodern olarak bahsedilebilecek yapı bu alandır. Böylece Yahudi cemaati için sınırlar hala korunmaktadır.

"Araştırmacı: Siz peki sinagog düğünü yapmış mıydınız?

*İ.B. (41, erkek, İstanbul): Bizde şöyle yürüyor sistem: Bizde önce resmi nikâh yapılır. Yani devlet dairesi ya da bir resepsiyon verirsiniz o resepsiyonu Cemile Sultan Korusu'nda vermiştik. Devlet geliyor bizi nikâhlıyor. O günden itibaren resmen evlisiniz ancak dinen evlenmeniz gerekir. Dini düğünü de nikâhtan atıyorum biz iki ay sonra yapmıştık, sinagog düğününün gecesinde de bunun eğlencesini yapıyoruz. Yani dinen evlenmeden eee şey yapılmıyor yani bu tarz bir resepsiyon yapılmıyor. Biz dinen, bizim için birinci etap dinen evlenmektir. [...] Sinagogda farklı bir yapı var. Daha ee dini, daha işte İbranice belli şarkılar hahamların söylediği belli şeyler üzerine, dualar üzerine, orası **biraz daha resmi bir protokol** diye düşünün. Yani daha **dini bir sistem** yürüyor. Gece eğlence o bambaşka bir nokta. Siz cemaat önünde daha resmiyette bir düğün yapıyorsunuz. Dini nikâh yapıyorsunuz.*

Araştırmacı: Benim daha çok karşılaştığım sinagoga hep aynı wedding marşıyla giriliyor.

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Doğru. Kilisede evet. Yani Hristiyan ya da Katolik bölümde daha wedding marş tarzı bir müzik kullanılıyor. Bizim Musevilerde öyle değil. Bizim Musevilerde daha farklı ezgiler kullanılıyor diyebiliriz. Daha Judaik.

Araştırmacı: Bir sürü düğün organizasyonu yaptınız. O sinagoglara girişlerde standartlaştırılmış belli müzikler var mı?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Var. Sinagogda çok standart bir sistem var. Yani girişiniz, oradaki okunacak olan dua, düğünden sonraki ee koronun vermiş olduğu müzik, bu çok standart." (4)

Temel alandaki sistem yapısı, bu alandaki tüketim faaliyetlerini de standartlaştırmaktadır. Dolayısıyla sinagog töreninin etrafında şekillenen tüketim faaliyetleri de standart bir yapı göstermekte ve değiştirilememektedir. Her ne kadar resmi nikâh dini nikâhtan önce gelse de evli sayılmanın yani cemaat içinde meşru olmanın önceliği dini nikâha bağlıdır. Tüketim faaliyetleri ise Yahudi kimliğini yansıtan faaliyetleri kapsamaktadır.

"Araştırmacı: Eski düğünlerle ilgili bilginiz var mı?

M.L. (57, erkek, İzmir): Şimdi bakın. Benim iz sürdüğüm kadarıyla ee bu düğünler Alliance Israel Universelle zamanına kadar böyle yapılıyordu. Bunun öncesini çok fazla bilmiyorum. Ama sanıyorum ki çok değişik değildi. Alliance Israel Universelle'in getirmiş olduğu bir yöntem. Daha doğrusu dünyaya bakış açısıyla ve ee hahamların uygulamaya karşı çıkmamaları herhalde eee İzmir'e yapılmış bir sistem. Ha bu sistem aynı yani ee şey yok yani sanırım işte düğünün girişine belki biraz daha protokol eklenmiştir. Eeee ne bileyim ben yukarıdaki o yaratılan sahne, sandalyenin değişimi belki farklıdır. Ama okunanlar hep aynıdır, hiçbir zaman değişmez. Bu ne zamandan beri dersiniz tahmin ediyorum 11. yüzyıldan beri bu böyle süregelmekte. Belki daha öncesi de vardı çünkü 11. yüzyılda bir düzenleme yapılmış, yani o birlikte bir düzenleme. Yoldan Çıkanların Kitabı diye bir kitap yazmış eee Moses Maimonides veya Ibn-i Maymun diye tanınıyor sizde, tamam mı, aslında tıp üzerine bir kitap yaratmış, yazmış bu adam. Eeee o zamandan beri bu böyle yani benim bildiğim kadarıyla bir disipline sokulmuş yani evrensel bir disipline sokulmuş bazı konular." (5)

Bu farklılıkların oluşmasında, uygulamanın gerçekleştirildiği bağlamın sosyo-kültürel yapısı önemli olmaktadır. Dolayısıyla zaman içinde ritüellerin otantisitesi de bu yapı üzerinden yükselmektedir ve her bağlamın özgün ve otantik ritüel tüketim pratiklerin oluşturulmuş olduğu görüşü hakimdir. Bu da bireylerin karşılaştırmalarını bu yapı üzerinden yapmalarını sağlamaktadır.

M.L. (57, erkek, İzmir)'nin düğünlerin uygulanmasında din adamlarından sonra gelen sorumlu kişisi olarak anahtar katılımcı olmaktadır. Türkiye Yahudilerinin modernleşme sürecinde aktif rol oynayan Alliance okullarının paralel yapılanmasına yönelik ifadesi, bugünkü uygulama pratiklerinin dönemin Batılılaşma faaliyetleriyle yeniden

yapılandırılmış bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Öyleyse cemaatin modernleşme süreci, otantik uygulamaların yaratılmasına neden olmuş ve bütünsel bir yaklaşım izlenmeye çalışılmıştır. Öyleyse modernleşme, cemaatin bugünkü alt kimliğini temsil eden uygulamaların yaratılmasında etkin bir süreç yaratmış ve bugünkü - hala - sürdürülen normatif yapıyı oluşturmuştur. Bu tarihsel yapılanma süreci, oluşturulan uygulama biçiminin Türkiye bağlamında otantik bir yapıya dönüştüğü varsayımını yapmamıza neden olmaktadır. Böylece bu pratikler zaman içinde Yahudi kimliğini yansıtan önemli uygulamalar olmuşlardır. Düğün tüketim pratiklerindeki değişiklikler de bu yapı üzerinden oluşmaktadır. Öyleyse cemaat içinde süregelen normatif yapı modernleşme sürecinin ürünüdür.

"H.F. (35, erkek, İstanbul): Eski düğünlerle ilgili... Dediğim gibi çok fazla düğün Türkiye'de de yani İstanbul'da en azından değişmediği için ee evet eski düğünler dini yönden açıkçası çok da fazla değişmedi hatta aynı diyebiliriz. İşte yine o kortej olayı aynı şekilde ee ne bileyim duanın yani düğünün timing'i, süresi aynı şekilde ne bileyim işte dualar aynı dualar hiçbir şekilde değişmedi ama tabii ki zaman değiştikçe işte ne bileyim restoranların yerini beş yıldızlı oteller aldı ne bileyim işte lokallerin yerini değişik kulüpler aldı yani daha orkestranın yerini disk jockeyleri aldı ama sonuçta dinen bakıldığı zaman düğün aynı şekilde devam ediyor." (6)

Şehirlerarasındaki farklılığı oluşturan da şehirlerin kendine özgü farklı uygulama biçimleridir. Ancak bu uygulamalarda temel alan korunmakta ve bu sebeple de değişiklikler kabul edilebilir olmaktadır. Dini otorite olarak Hahambaşılığın uygulamaların olduğu gibi sürdürülmesi konusundaki tutumu, bu sürecin otantik bir yapıya dönüşmesini zaman içinde desteklemiştir.

Hahambaşılığın sadece İstanbul'da olması, dini merkezi buraya taşımış ve diğer şehirlerin buraya bağlı olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla karar alma yönünden en etkili birim bu merkez olmakta ve diğer şehirlerin dini pratiklerini etkilemektedir:

"M.L. (57, erkek, İzmir): İzmir'de hahambaşılık yok. Dolayısıyla İstanbul'a bağlı olmamıza rağmen İstanbul buradaki ananeleri çok yerleşik ve gerekli olduğunu savunduğu için biz hala burada ee belki de İstanbul'un talimatıyla hiçbir değişikliğe gitmiyoruz." (7)

Şehirlerarası farklılıklar sadece dini pratiklerin uygulama biçimlerine yöneliktir. Yani pratikler bağlamında farklılıkların ortak yapısı (structure of common difference) etrafında şekillendirilen kimlik yapıları, merkezi otorite tarafından korunmaktadır. Bu

da pratiklerin çeşitliliğini arttırmaktadır. Ancak bu durum, bu yapıların sorgulanmadığı anlamına gelmemektedir:

"S.E. (54, kadın, İzmir): İzmir toplumunun ee dini büyüklerinin bağlı olduğu ekol diyeyim ya da ee Yahudi artık İsrail'deki şeyi mi ya da geçmişi biraz daha konservatif, biraz daha Ortodoks, daha kalıpları farklı bir şey. Orası [İstanbul] bir takım değişimler geçirmiş onun için. Hala mesela, en basitinden bilmiyorum bizim Sinagoglarda düğünlere hiç gittiniz mi? Çocukların o dua şalının altında birlikte işte oldukları ve duanın okunduğu bir bölüm vardır. İstanbul'da bu dua şalı, dört sopanın üstündedir. Dolayısıyla o çocukların başından kayma ve o hoş olmayan (gülüyor) ya da hoş olan güldüren bölüm yoktur. Ee biz kızımızın düğününde, Sinagog şeyinden idaresinden "biz işte bu dört sopalı uygulamayı rica ediyoruz, biz bunu yapacağız gene dua şalı orada olacak" dedik. İdareci arkadaş benim gençliğimden bir arkadaşım. "Bakın" dedi "Haklısınız İstanbul'da böyle yapıyor ama ben sizden rica ediyorum biz burada işte en eski geleneksel şeyi devam ediyoruz. Çocukların işte o enerjinin altında birlikte olmaları" falan filan böyle bir takım dini ve geleneksel ve de Kabalistik açıklamalarda bulundular ve efendim İstanbul Hahambaşılık'ı bizden rica etmiş, bunu biz sürdürüelim ama kendileri yapmıyorlar. Ben de arkadaşımı kıramadım. Ama ben, biz ısrar etseydik, bu şekilde uygulamayı değiştirecektik çünkü gerçekten aileler ve çocuklar, o işte aynı boyda olmuyor çocuklar, yün şal bile olsa gene kayıyor falan filan e o orda hoşnutsuzluk yaratıyor." (8)

Tallet atma¹¹ ritüeli temel alanda gerçekleştirilen önemli bir dini ritüeldir. İstanbul'da tallet dört sopayla tutturularak birlikte oturacakları evi simgeleyen "Hupa" haline getirilir. Hupa'nın önemi o kadar büyüktür ki, bazen düğün töreni hupa'yla özdeşleştirilir (<http://www.turkyahudileri.com/content/view/262/223/lang,tr/>). İzmir'de hupa değil tallet atma olarak ritüel gerçekleştirilir ve önemi dolayısıyla da temel alanda ve tamamen normatif bir yapıyla gerçekleştirilmektedir. Ancak İzmir'de dini otoritenin olmaması pratiklerin sürdürülmesinde bireysel isteklerin öne çıkması dolayısıyla dile getirilebilir bir durum yaratmaktadır. Özellikle estetik kaygılarının ön plana çıkmasıyla bu pratikler sorgulanmaya başlamıştır. Aslında İzmir'de de hupa uygulamasının istenmesi dini kuralı bozmamakta ama kuralın süregelen uygulama biçimini bozduğu için kalıplaşmış yapı bozulmaktadır. Bu da otorite tarafından istenilen bir şey değildir. Bu sebeple de mevcut yapının sürdürülmesi yönünde tutum sergilenmektedir. Dolayısıyla sosyo-tarihsel süreç, uygulama biçimlerinin de kurallaşmasına neden olmakta ve temel alanın sınırları içinde dahil edilmektedir. Diğer bir deyişle, değişim

¹¹ Tallet yani dua şalı atma ritüeli, evlilik ritüeli sırasında dua şalının gelin ve damadın başlarının üzerine atılmasıyla kişileri eşit seviyeye getirdiğine inanılan ritüeldir.

eksende kaldığı sürece meşrudur, merkeze indiğinde değiştirilmektedir. Bu sebeple de farklı tüketim biçimlerine yönelik tepkiler bu yapıyı destekler niteliktedir:

"Araştırmacı: Türkleşmekten bahsettik ya hani biz de Osmanlılaştık, Türkleştik dediniz ya ne tür özelliklerde bu tarz bir Türkleşme oldu?"

S.P. (73, kadın, İzmir): Yemek. Sonra bizim bütün dualarımız dediğim gibi hepsi klasik Türk müziği şeylerinde makamlarında. Hani inanılmaz bir şey bu ve bayramlarda söylenen şeylerin kendi makamları var yani bu şeyi bu bölümü şu makamla okuyacaksınız. Bugün bu makamda okunacak. Ve bize bazen dışarıdan geliyor hocalar, hoca kalmadı çünkü, onlar da bilmediği için bizim Türk makamlarını, öyle bir yadırganıyor ki anlatamam size, onlar da opera gibi okuyorlar. Şimdi Avrupalı Yahudiler, Avrupa'da büyüdüler. Neyle büyüdüler? Klasik Batı müziği ile büyüdüler. Onların da ritüelleri o makamlarda. Sanki opera söylüyorlar. Aryalar, çok güzel oluyor, çok çok güzel benim çok hoşuma gidiyor. Orada tabi çok kalabalık oldukları için güzel sesler var. Burada kalmadı. Kimse yok. 1300 kişiye burada, ne hoca var ne bir şey yani laf olsun diye birkaç kişi yani, ne varsa. Şimdi bizim dışarıdan gelme var bir tane aslen Türk ama yani İzmirli ama kırk sene önce gitmiş İsrail'e. Onu getirdik, o kalıyor burada. Sesi de müthiş, muhteşem bir sesi var ama Enrico Macias söylüyordu sanki (gülüyor). Benim hoşuma gidiyor ama yaşlılar felaket (gülüyor) "Ne yapıyor bu adam?", "Ne söylüyor bu adam?" "Opera mı burası?", çok Türkleştik, çok çok Müslümanlaştık yani anlatamam. Zaten ben size söyleyeyim şimdi bakacak olursanız gayet normal bu." (9)

Türkleşme olarak tanımlanması, dolaylı olarak göçe atıfta bulunmaktadır. Yani büyük göç öncesindeki farklı bir yapıya işaret edilmekte ve bu yapının burada değiştiği ifade edilmektedir. Bu geleneksel yapı artık ritüeller temelindeki tüketim pratiklerinin ortantisitesini ortaya koymaktadır. Doğal olarak var olduğu kabul edilen (given for granted) sosyo-tarihsel yapı karşılaştırma için çapa noktası olmakta, bu sebeple de farklılaşan tüketim pratikleri yadırganmaktadır.

"Araştırmacı: Mesela tanıdığın İzmirli olup İstanbul'da evlilik yapan var mı?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Var yani.

Araştırmacı: Hiç onların düğününe gittin mi peki?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Gittim. İstanbul'da düğünlerine gittim. Kız buradan, İstanbul'dan oğlan. Ya oradaki düğün töreni bir kere çok farklı. Yani buradakine hiç benzemeyen bir tören.

Araştırmacı: Nasıldı peki?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Burada mesela gelin ortada anne baba kenarda, iki anne kenarlarda oturuyor filan fıstık, orada ee gelinle damat ortada, ee törenin başından sonuna kadar ve gelinin ailesi bir tarafta baba anne, öbür tarafta da mesela kayınvalide kayınpeder. Tüm aile orada duruyorlar yani şey değil. Bizim gibi öyle üste şey atma [tallet] yok, sopalarla mı tutuyorlar? Başka bir şey yapıyorlar bilemiyorum tam olarak ne yapıyorlar hatırlayamadım. Çok farklı bir tören yani.

Araştırmacı: Bu farklılık sence neden kaynaklanmış?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Hiç bilmiyorum. İstanbul'la İzmir farklı deyip geçiliyor yani biz hani hakikaten mesela benim oğlum çok uzun boylu. İki metreye yakın, kız da kısa ve bu şeyi [tallet] atmak hakikaten bir olaydı yani onu tutmak da bir olay çünkü kayıyor devamlı. Ama biliyorum ki çok eskiden beri başkaları da istedi bunu sopalarla tutalım, kafalarının üzerinde dursun, İsrail'de öyledir çünkü, örtünsünler yine ama böyle sopalarla anne baba, anne baba tutuyor ve öyle duruyorlar yani. Hayır, İzmir'de geleneğimiz budur dendi ve bitti

yani bu kadar. İzmir'de geleneğimiz budur (gülüyor) o kadar tartışılmıyor yani. Her zaman böyle yapıldı böyle devam edilsin. Evet, doğrudur her zaman böyle yapıldı böyle devam etsin yani. [...] Diyorum ya ben düğün törenlerinde benim zamanımla şimdi arasında tören olarak hiçbir fark görmüyorum. Böyle işte böyle.

Araştırmacı: Peki sence değişmeli mi?

K.A. (52, kadın, İzmir): Yok hayır böyle kalsın canım. Senelerdir, asırlardır böyle yapmışlar, böyle gidiversin. Ya ben diyorum ya ben biraz gelenekçiyim yani bence değişmesi için hiçbir sebep yok. Benim annem de öyle evlenmiş. Torunu da öyle evlensin (gülüyor) yani öyle çok rahatsız edici bir şey değil zaten. En azından yani bir birlik, bir devamlılığı görsünler. Yoksa yani hani değişime çok şey değilim. Yani ben beğeniyorum töreni." (10)

Dini alt kimliğin ritüeller aracılığıyla aktarılması, her şehrin kendine özgü pratikleri çerçevesinde gerçekleşmektedir. Şehirlerin sahip olduğu farklılıklar da dini liderlerin farklı yorumlamaları, şehir kültürü gibi etmenlerle şekillenmektedir. Sürekli tekrar edilmesi, sosyo-tarihsel bağlamda bu yapının kalıplaşmasına neden olmaktadır. Artık kimliğin bir parçası haline geldiği için de devamlılık yönünden değerlendirilir olmuştur. Bireyler için otansitede referans noktası kendi aileleri olmakta ve bakış açısı olarak daha dar bir zaman dilimini kapsamaktadır. Ancak otantisiteyi oluşturan ve tarihsel yapıyı oluşturan da zaten bu kısa zamanlı referans noktalarıdır. Böylece devamlılık arz eden bir zincir oluşturmakta ve her geçen nesille birlikte ritüellerin otantisitesi temellendirilmektedir. Öyleyse değerlendirilen bağlam, bize neyin 'doğal olarak var olduğunu (given for granted)' anlamamızda önemli olmaktadır. Türkiye'deki Yahudi cemaatinin mevcut uygulamalarının artık karşılaştırma için referans noktası oluşturması, bu yapıların otantik tüketim pratikleri olduğu varsayımını yapmamıza neden olmaktadır. Temel yapıda gerçekleştirilen uygulamaların bir kısmı daha geniş bağlamda önem taşımakta ve devamlılığın sağlanması, daha geniş yapının ilgi alanına girmektedir. 'Şabatın tutulması' yani şabat günü iş yapmama gibi dini kurallara uyulması, dinin bağlama bağlı olmaksızın kolektif olarak sürdürülmesi gereken bir durumdur.

"M.L. (57, erkek, İzmir): 1950'lerde bir hahambaşı ziyaret ediyor İstanbul hahambaşısı, tabii bu Nedim Saban'ın dedesi, hani meşhur Nedim Saban var ya onun dedesi ziyaret ediyor hahambaşyken ve Erenler Mahallesi'nde konuştuğumuz yeri düşünün [Karataş'ta Beth Israel Sinagogu'nun orası], onun dışına sandalyeler konulup, törenlere katılanlar oluyor hani evden sandalye getirip sokakta oturanlar oluyordu.

Araştırmacı: Çok kalabalık..

M.L. (57, erkek, İzmir): Çok kalabalık yetmiyordu yani havra. Bu yüzden en kutsal bölüme bile ki bizde mikrofon kullanmak yasaktır, araç kullanmak yasak olduğu için, mikrofon kullanmaya izin vermiş ve bu sinagogun bütün dünyada sahip olmadığı böyle bir yetkiye sahip: mikrofon kullanma yetkisine sahip. Hani bir Cumartesi gününde, bir bayram gününde ki kesinlikle kullanılmaz ve bir kefaret gününde, bu yetkiye sahip, var elinde.

Araştırmacı: Teknoloji olduğu için mi?

M.L. (57, erkek, İzmir): E adam iyi niyetini koymuş veya oradaki baflarda ve din evinden dediğimiz Bet Din¹² diye bir hukuk deyimimiz var bizim, oradan bir yetki belgesi çıkarmış, tabii yetki belgesi yok.

Araştırmacı: Kayboldu..

M.L. (57, erkek, İzmir): Bizdeki kayboldu, bilmiyorum cidden de kayboldu yani İzmir’de, ben bulamadım evrakların arasında babamın, daha sonra çok aradım çünkü çok deştim, her tarafı deştim bulamadım. Hatta onun kopyasını istedim ya “bu bir tarih ya sergilemeye kalacak günümüze” falan dedim, aldığım cevap şeydi dediler ki “Evet bir kağıt var ama hiçbir zaman o kağıdı oraya koymayacağız” dediler. Nitekim de yani eeee bundan yanılmıyorsam 6 sene önce falan hahambaşının bizzat kendisi, şuandaki hahambaşının bizzat kendisi beni arıyor “Yani dünyadan tenkit alıyoruz lütfen” dedi “Cumartesi gün ve bayramlarda mikrofonu kapatın“ diye rica ile kapattırılıyor.

Araştırmacı: Özel bir nedeni var mı mikrofona karşı çıkmanın?

M.L. (57, erkek, İzmir): İşte tabii ki tabii ki yani aşırı Ortodokslarda Cumartesi günü işte bilmem 150 metre veya 200 metre veya 500 metreden fazla, bilmem kaç adımdan fazla gidemezsin yani. Tabii yani hani kendinden de hahamdan da dediğim gibi başta en başta söylediğim gibi yöresel hahamların, yöresel kurulların, tamam mı almış olduğu kararlar var. Siz yürüyemezsiniz yani işte 1000 adımdan fazla atamazsınız Cumartesi günü mesela atıyorum. Attım yani belirli bir mesafe var gidebileceğin.

Araştırmacı: Sesin yayılması ile alakalı..

M.L. (57, erkek, İzmir): Yalnız ses değil, sesin yayılması da yani tabi [doğal] olması lazım yani bir mikrofona oradan marş veriyorsunuz yani bir düğme açar gibi görüyor dolayısıyla Cumartesi gününü ihlal ediyor." (11)

Mikrofon, tüketim objesi olarak kutsal alanın ihlal edilmesine neden olmaktadır. Dönemin hahambaşısı tarafından izin verilmiş olması aslında objenin kutsal alandaki kullanımını meşrulaştırır niteliktedir. Ancak zaman geçtikten sonra bu esnekliğin yine otorite tarafından kaldırılması, Yahudi dünyası ölçeğinde devamlılığı korunması gereken bir uygulama olmaktadır.

Böylece Yahudi olmayı oluşturan ve 10 emir¹³ gibi temel kurallar çerçevesindeki uygulamalar ve ritüellerin anlamını oluşturan ve yapılış şekliyle dini anlamı olan

¹² Musevi dininde, en az üç din adamından oluşan, dini yargı ve karar gücüne sahip hukuk kurulu

¹³ 1. Seni Mısır’dan esaretten çıkaran Tanrı benim. 2. Benden başka Tanrı’n olmayacaktır. Boşlukta, yerin üstünde veya altında, denizlerin derinliklerinde mevcut olan varlıkların resimlerini yapmayacak ve onlara hiç bir suretle tapmayacaksın. 3. Tanrı’nın ismini boş yere ağzına almayacaksın. 4. Cumartesi gününü daima hatırlayıp, onu kutsal kılacaksın. Haftanın 6 günü çalışacak, yedincisinde istirahat edeceksin. Cumartesi günü istirahata tahsis edilmiş umumi dinlenme günüdür. O gün ne sen, ne oğlun, ne kızın, ne uşağın, ne de hayvanların, kısaca hiç biriniz çalışmayacaksınız. 5. Anne ve babana hürmet edeceksin. 6. Öldürmeyeceksin. 7. Zina yapmayacaksın. 8. Çalmayacaksın. 9. Yalan şahadette bulunmayacaksın. 10. Hiç kimsenin evine, barkına, karısına, hizmetçisine, öküzüne, eşeğine velhasıl sana ait olmayan bir şeye göz dikmeyeceksin (Besalel, 2011).

uygulamalar, bağlamsal farklılık gözetilmeden normatif bir yapıyla sürdürülmesi amaçlanmaktadır. Bağlamsal olarak farklılık gösteren pratikler ise kuralları uygulama biçimine yöneliktir ve bu uygulama biçimleri de uygulandığı bağlamın temel alanına girmektedir.

3.8.2.1.2. Cemaat İçi Sınırların İncelenmesi

Cemaat içi sınırlar ise cemaatin kendi içsel sosyal düzenini sağladıkları ve alt kimlikleri etrafında şekillendirdikleri davranışları, tüketim faaliyetlerini ve tutumlarını ortaya koymaktadır. Bu sınırlar içinde gerçekleştirilen faaliyetler daha çok cemaat bireylerini temel alarak şekillenmektedir. Ancak temel alandan farkı, burada geniş toplumla etkileşim sonucunda edinilen, benimsenen davranışlar ve tüketim faaliyetleri de vardır. Cemaat içi sınırlardaki bu davranışlar, tutum ve faaliyetler cemaat yapısını da şekillendirmektedir.

"E.C. (44, kadın, İzmir): [...] Mesela bizim de aslında İzmir'de yaşayan Yahudiler toplumu çok kapalı bir toplumdur ben küçükken. Hani fazla dışa açılmayan, bilgi vermeyen bir toplumdur. Nedenleri vardı aslında.

Araştırmacı: Neydi mesela nedenleri?

E.C. (44, kadın, İzmir): Yani daha korumaya çekilmişler hani ee valla çok da bilmiyorum ama kimseyi yargılama hakkına sahip değilim. Büyüklerimin de böyle yaşamasının bir nedeni olduğu inaniyorum ben. İyi deneyimler yaşamamışlar zamanında hani bir gerçekler var ve herkes de bu gerçekleri biliyor. O yüzden de hani ne suya ne sabuna, biz hayatımızı devam ettirelim şeklinde yaşamışlar ama sonra ee biz de büyüdüğümüzde hissettik ki o gün yani bugün bu doğru değil. Yani çünkü gerçekten doğru bilgi çok önemli. O zaman kendimizi açalım, açalım biraz dedik. Tanımak isteyenleri kabul edelim, ee cevaplayalım ve sinagog turlarını başlattık. Çok da gelen var sinagog turlarına. Çok da sorular soran var. Hakikaten hiçbir şey de bilmeyenler de var çünkü biz de kapatmışız kendimizi. Öyle yani şey yapmamışız, ön yargılar var. Ama işte konuşarak, tartışarak her şeyin çözüldüğünü görüyorsunuz." (12)

Cemaat içi sınırlarda 'açılma' isteği, etkileşim sürecine bilinçlilik boyutu katmıştır. Böylece cemaat içi sınırlar genişlemiş ve cemaatten geniş topluma yönelik bir iletişim kanalı açılmıştır. Sinagog turları, temel alanı tanıtmak amaçlı olarak geniş toplum bireylerinin sınırlardan içeri alındığı bir araç olmaktadır. Böylece katı sınırlar çözülmektedir ancak bu çözülme daha çok toplumsal yapıda görünür olmayı sağlayan kontrollü bir yapı göstermektedir. Öte yandan 'diğer' pratikler olarak tanımlanabilecek gündelik yaşama yönelik pratiklerde geniş toplumdan etkilenilerek yapılandırılan pratikler mevcuttur.

3.8.2.1.2.1. *Cemaat içi Etkileşimle Yeniden Yapılandırılan, Anlamlandırılan Ritüel ve Tüketim Pratikleri*

Cemaat içi alan daha değişime açık bir alanı oluşturmaktadır. Temel alandan uygulamaların da yer aldığı bu alan sınır geçişlerine izin veren yapısıyla daha postmodern bir yapı göstermektedir. Cemaatin özellikleri elbette pratiklerin yorumlanması üzerinde etkilidir ancak otantik uygulamalar olduğunu söylemek zorlaşmaktadır. Meşrulaştırma bu süreçte etkin bir unsur olmakta ve pratiklerin şekillenmesinde ön plana çıkmaktadır.

Kadınlar, Yahudi dininde önemli bir konuma sahiptir. Özellikle inanış olarak üstlendikleri en temel rol olan dinin anneden çocuklara geçmesi özelliği, kadınların ailedeki rolünü kuvvetlendirmektedir. Dolayısıyla da anaerkil bir toplum yapısını desteklemektedir. Öte yandan İslam dininin ataerkil toplum yapısına girmesiyle ataerkil bir din haline gelmesi ve aslında içerikte olmadığı halde, uygulama biçimi olarak *Müslümanlığın* kadının toplumsal görünürlüğünü göz ardı ettiği ve hatta ötekileştirdiği görülmektedir. İslamiyet'in ve Müslümanlığın birbirinden farklı şeyler olması başta kadınların toplumsal görünürlüğü gibi pek çok alanda tartışılan bir konu olmaktadır (Kaya, 2000; Göle, 2010). Ancak bu durum, dinin ataerkilleşmesinin önüne geçememektedir. Dolayısıyla bu açıdan Yahudiler, ataerkil bir toplumda, anaerkil bir yapı içinde yaşamaktadırlar. Bu da elbette ki ataerkil yapıyla şekillenen toplumsal geleneklerin, cemaat içindeki pratiklere yansmasıyla sonuçlanmıştır.

Cemaat içi sınırların etkileşime açık olan alanları temsil etmesi ne tür etkileşimin olduğu ve bu etkileşimin hangi sosyal sonuçları yarattığı - ve bunun tüketimle nasıl yansıtıldığı - sorusunu gündeme getirmektedir. Bugünkü kolektif Türk kültürünün oluşturulmasında kültürel çeşitliliğin önemi büyükken, azınlıkların alt kültürel yapısı, geniş toplumun içinde eriyerek çok görünür olmamakta ve genel olarak toplumun geneline atfedilmektedir. Örneğin boyoz, normalde Yahudi böreğidir ancak İzmir'e mal olmasıyla, İzmir'i tanıtan kültürel bir yiyecek halini almış ve Yahudilere özgü olması özelliği geniş toplum içinde eriyerek toplumun bütününe niteler hale gelmiştir. Ancak geniş toplumun özelliklerinin azınlıklarda görülmesi daha belirgin olmaktadır. Yahudi

cemaatinin de geniş toplumla etkileşiminden edindiği ve öğrendiği bazı özellikler söz konusudur ve bu özellikler cemaat içi yapılanmada etkin olmaktadır.

Kültürel benimsemeler zaman içinde alt kültüre entegre edilmiş ve gündelik hayatın düzenlenmesinde etkin olmuştur. Bu sebeple de oluş biçimini belirler hale gelmiş ve doğal olarak var olan (given for granted) yapılar haline gelmiştir. Bu sebeple de konuşma dilinde farklı bir yapı olarak ortaya çıkmamaktadır.

"E.C. (44, kadın, İzmir): [...] Öyle bir yani nişanlılık süreci[nde] her Cuma akşamı ben onların evine giderdim yemeğe, hafta ortası bir gece o bize gelirdi yemeğe, cumartesi pazar görüşürdük, öyle bir süreçti. [...] E Cuma, cumartesi bizim kutsal günümüz. Cuma akşamından başlıyor. Cuma akşamı şabat diyoruz biz, şabata girişte muhakkak ee aile bir araya gelir. Ailenin bir arada olması gerek.. yani güzeldir, gelenektir diyeyim. Ee o yüzden de Cuma akşamı yemeği olur. E tabi şimdi nişanlısınız erkek tarafına gidilir. Erkek tarafının ailesine gidilir.

Araştırmacı: Peki Cuma günleri kız tarafına gelim olmuyor mu?

E.C. (44, kadın, İzmir): Yani eğer erkek tarafı müsait değilse toplanmıyorsa tabii ki kız tarafına yani öyle bir kural, kesin kural eğer erkek tarafına gidilmeyecekse kız tarafına gidilmeyecek diye bir şey yok. Yani mesela biz evlendik, Cuma akşamları kayınvalideme yemeğe gideriz, yani öyle bir gelenek var. Erkek tarafına.." (13)

Yahudiliğin anaerkil bir toplum yapısı, Türkiye bağlamının geleneksel ataerkil toplum yapısıyla yeniden yapılandırılmıştır. Şabat evin içinde dini bir ritüel olmaktadır ve evin annesi bu ritüelin merkezinde yer almaktadır. Dolayısıyla dini temel olarak anne odaklı bir yapı göstermesi gerekirken, toplumsal yapının etkisi, bu yemeğin erkek tarafında yapılmasını doğurmuştur. Böylece anaerkil ve ataerkil yapılar ortak bir oluşturarak cemaat-içi alanda şekillendirilmiş ve kurallaştırılmıştır. Katılımcı konuşma sırasında 'bunu daha önce hiç düşünmemiştim' tavrıyla konuşmuştur. Bu da doğal olarak var olduğu kabul edilen (given for granted) bir nitelik kazandığı düşünümüştür.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Ee nişan törenleri ee artık söz takmak bizde nişan. Ee ve zaten iki gencin sözlendiği günden itibaren birbirlerinin evlerinde kalması da çok normal ve ee işte söz,

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Damat dış fırçasını alıp

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Damat dış fırçası almıyor, damadın dış fırçasını, terliğini, pijamasını alıyorlar, damat kız ailesine yerleşiyor. Bir tek Cuma akşamları damat baba evine kız da damadın evine geliyor.

Araştırmacı: Önceden de böyle miymiş?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Önceden de böyle, hep böyle yani

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Cuma akşamı muhakkak erkek annesinde olunur.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Erkek annesinde olunur, bu bir hak. Müktesep hak.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Nereye gidecek olursanız olun önce kayınvalideye gidersiniz." (14)

Normalde anaerkil yapı, nişanlılık sürecinde etkin olmaktadır. Geniş toplumda pratikler erkek egemen bir yapıda şekillenmekte, daha çok erkeklerin aileleri temelli uygulamalar gerçekleştirilmektedir. Yani ziyaretler erkek tarafına göre şekillendirilmektedir. Oysa normalde Yahudi cemaati için bu durum tersinir bir yapı göstermektedir. Ancak kutsal gün olan Cuma günü, ayrıcalıklılık (exclusivity) toplumsal yapının gereği olarak erkek tarafına sunulur ve böylece ataerkil toplum yapısı gerçekleştirilmiş olur. Bu tartışma götürmez bir gerçek olarak benimsenmiş hatta 'hak' olarak kabul edilmiştir.

Ataerkil toplumsal yapının etkili olduğu diğer durum da soyadı devamlılığıdır. Ataerkil toplumlarda soyadının erkek çocuktan devam etmesinden dolayı erkek çocuk farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu beklenti cemaat içinde de görülmüştür. Dinin anneden geçmesi aslında kız çocuklarına dini bir önem yüklemesine rağmen, sosyal görünürlüğün (soyadı üzerinden) devamlılığı da en az dini devamlılık kadar önemli olmaktadır. Bu sebeple de Yahudi inancına göre yetiştirilen erkek çocuk, toplumsal yapı içinde önem kazanmaktadır.

"Araştırmacı: Peki sizin [oğlunuzun] Musevi olarak yetişmesini istemenizin bir nedeni oldu mu?"

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Oğlu olduğu için yani bir başka oğlu olmadığı için

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yani zaten sülalemin tek erkeğiyim.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Tek erkek.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Sülalemin isminin yürütmesi için de bir erkek çocuğa ihtiyaç vardı.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Erkek çocuklar sülaleden sayılmıyor ama yine erkek istiyorlar o ayrı konu.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Soyu yürütüyor erkek.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Kadından doğar Musevi'ye.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Kardeşim tamam soyad erkek mi?

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Sen soyadın için istiyorsun. O ayrı bir şey. Dinle ilgisi yok onun yani. Şimdi öyle olunca ben de hani oğlu olduysa ve o da bütün o kızına istediğini yapabilir. Kızı zaten Musevi. Ama oğlu olursa, Musevi olmazsa o isteklerini yerine getiremeyecek. Benim daha evvelki evliliğimden oğlum da var, kızım da var. Sorun değildi benim için yani. Bir de ben Müslüman olarak dindar değilim. Hiç değilim yani zaten öyle olsaydı mümkün değildi. Yani ben dine de inanmam. Din farklılığına falan da inanmam, insanlığa inanan bir insanım. Daha farklı benim görüşüm. Onun için hiçbir mahsur görmedim bunda." (15)

Özelde birbiriyle çelişir görünür bu yapılar, ayrı alanlara hizmet ettiği için uygulamada çelişmemektedir. Anaerkil yapı temel alanda etkin olup dini devamlılıkta etkin olurken, ataerkil yapı cemaat içi alanda etkin olmakta ve toplumsal görünürlüğün devamlılığı

açısından etkin olmaktadır. Bölünmüş alanlara yönelik anlamlandırılan yapılar sayesinde de özgün yapılar oluşmaktadır.

Burada vurgulanması gereken bir nokta vardır: Normalde Yahudilik dininin mobilitesinin kadın merkezli yürümesi bir gerçekse de aslında Yahudilik¹⁴ de ataerkil yapı göstermektedir. Özellikle dini dua ve ritüellerin uygulanmasında erkekler daha merkezi bir rol oynamaktadır. Bu açıdan İslam'da kadının konumuna benzer bir durumdan söz etmek mümkündür. Ancak Yahudilikte dini, doğumla aktaran birim olarak ve bazı ritüellerin (aile içinde) uygulama birimi olarak evle ilgili konularda kadınlar ön plana çıkmaktadır. Buradaki ataerkil - anaerkil karşılaştırması, kadınların evdeki konumu ve kadın merkezli gerçekleştirilen bir ritüelin Türkiye kontekstindeki ataerkil geleneklerle yeniden yorumlanmasını içermektedir.

Cemaat içi alanda bize yeniden yapılandırma ve anlamlandırma sürecini gösteren diğer ritüel de kına gecesidir. Geniş toplumun pratiği olma özelliği açısından özgün bir örneği niteler. Kına gecesi, Müslüman geniş toplum tarafından yapılan dini temelli bir ritüeldir. Sadece kadınlara yönelik olup, (özellikle ataerkil toplum yapısı içinde) erkek egemenliğinin kabul edildiği ve gelinin kendisini ailesine 'kurban ettiği' anlayışı üzerinde şekillenmektedir (Üstüner, Ger ve Holt 2000). Günümüzde ise dini anlamından uzaklaşarak geleneksel anlamıyla uygulanmaktadır. Kına gecesi, cemaat içi alanda Yahudiler açısından ilginç bir örneği temsil etmektedir.

"Araştırmacı: Kına gecesi için ne düşünüyorsun?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Kına gecesi ben yapmadığım için bilmiyorum. Yapanlar varmış ama ben, biz yapmadık (gülüyor).

Araştırmacı: Var mı cemaatte kına gecesi yapan?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Yani evet S.'nin [eşi] ablasının kızı yapmıştı mesela ama yani.

Araştırmacı: Kına yakıldı mı yoksa eğlence gibi mi?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Yakıldı. Ama o da eğlence niyetine yapılan bir törendi (gülüyor). Yani törenler az ya bir tane daha eklensin diye tahmin ediyorum (gülüyor). Ama prensipte

¹⁴ Bkz. Yadsıman, Hakkı Şah (2002). "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 15, ss. 121-143.

yani ben hani düğün hakikaten benim için ritüelsel, geleneksel bir şey. Dolayısıyla hani hiç kına gecesi falan yapmayı düşünmedim." (16)

Kına yakmak, bu ritüelde Müslüman temelli bir pratik olmaktadır. Dolayısıyla da kına yakıldığı zaman, anlam ne kadar 'eğlence' merkezine çekilmeye çalışılsa da Yahudi düğün yapısını bozar hale gelmektedir çünkü eylem, temel alanın ötesinde bir faaliyet olmasına rağmen, dışarıdan 'ithal' edilmeye ve temel alana sokulmaya çalışılmaktadır. Bu da gelenekselliği bozmaktadır. Bu sebeple meşru kabul edilmemektedir. Eğlence kına yakılmadığı ve 'bekârlığa veda partisi' mantığında kaldığı sürece meşrudur.

"Araştırmacı: Hiç düğün ritüellerine Müslüman adetlerinden geçen şeyler olduğunu düşünüyor musunuz?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Kına mesela.

Araştırmacı: Kına var mı şurada?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Kına var ama hani bildiğiniz anlamda kına değil. Yani o işte yani orada yurtdışından da alınan örnekler var hani bu şeyin getirdiği artık yeni yani normal hani eee bekârlığa veda partisi hani sonuçta o da normalde bizde olan bir kavram değil yani bekârlığa veda partisi. İşte Amerika'da yapılan hani orada gençlerin nasıl yaptığı, nasıl bir özenmeyse, şeyse hani Türkiye'de de bu var, Musevilerde de var hani Müslüman şeyinde de. O dışarıdan bir kavramsa bize bekârlığa veda partisi, aynı o şekilde. Buradaki işte kınada da şey oluyor yani bayanların kınası oluyor. [...] Ama kına bildiğiniz anlamda kına yakılıp da oradaki o şeyleri söylenerek, yüzünü kapatılarak yapılması onun şey olması değil. Ya o değiştirilmiş başka motifler konmuş, istenilen şekle gelmiş. Onu artık bayanlar arasında bir yemek olarak algılayabiliyorsunuz. Dans etme, oynama hani şey gibi eğlence." (17)

Kına gecesinin geniş Müslüman gençleri arasında bekârlığa veda partisine dönüşmüş olması Türkiye Yahudileri açısından bu ritüelin benimsenmesini farklılaştırmakta ve daha 'meşru' hale getirmektedir. Kına gecesiyle bu tüketim pratiğinin ortak özelliği, kadın merkezli olması ve geleneksel adıyla anılmasıdır. Otantikliğin bozulması, dini anlamından uzaklaşmasına neden olduğu için Yahudiler açısından ayrı bir tüketim alanı olarak benimsenmesini kolaylaştırmıştır.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Biz ee şey bölümünü yaşamadık çeyiz bölümünü, fakat kına gecemizi yaptık. Yahudi ailelerde kına gecesi diye bir şey yoktu fakat ben biliyorum ki annemler de yapmışlardı, bizler de yapmıştık. Düğünden önceki gece ee gelin tarafının ailesiyle geçirdiği bir gece yapılmış ve orda da icabında müzik eğlence falan olurmuş. Tabi o kına gecesini biz şimdi Türk toplumunun genel kına gecesiyle entegre bir şekilde yaptık. Çok keyif alındı. [...] Hani nerden çıktı bu kına geceleri deniliyor etrafta. Fark etmiyor ama dediğim gibi kelime anlamını bilmiyorum ama Ta'fi gecesi denilen ve genç kızın evlenmeden önce ailesiyle yaptığı bir gece zaten geleneklerde varmış. Bu biraz değişti." (18)

Genç kızların evlenmeden önce aileleriyle geçirdikleri bir gecenin var olması kına gecesinin bugünkü tüketim biçimini (tabii bu anlamıyla uygulayan için) Yahudiler için geniş Müslüman toplumundan daha meşru hale getirmektedir. Diğer bir deyişle ritüel,

Müslümanlar için taşıdığı anlamdan daha çok Yahudilere yakınsamıştır. Zaten böyle bir gecenin var olduğu düşüncesi, karşı gelen görüşlere karşı rasyonelleştirme mekanizması sunarken, aynı ölçüde içerik olarak dini anlamda uzaklaşması da meşruluğunu arttırmaktadır. Böylece hem geniş toplum öğelerini, hem Batı anlamlarını hem de Yahudi uygulama biçimlerini bir araya getirmektedir.

Dota ise tamamen cemaate özgü bir ritüel olarak cemaat içi alanda şekillendirilen bir örneği temsil etmektedir. 'Dota' ve 'drahoma' olarak da adlandırılan bu yapı, kız babalarının geniş toplumda 'başlık parası' olarak adlandırılan ama bu kavramın tersi şeklinde gerçekleştirilen, diğer bir deyişle, kız ve erkek babalarının üzerinde anlaştıkları ve kız tarafının oğlan tarafına ödediği para demektir.

"Araştırmacı: Başlık parası konusunda ne düşünüyorsunuz?"

D.T. (34, kadın, İstanbul): Başlık parasının eeee, o kalıptan çok rahatsızım ama aslında onun asıl mantığı şu şekilde. Eee şöyle şimdi bence aslında güzel bir kavram çünkü baba, bizde kadınlar çok ee kadınlar çok önemlidir derken, hani erkek de kadın da önemlidir ama eskiden erkek kendi parasını kazanıp, kendi değerini bir şekilde bildiği için kadın sonuçta evde, evi geçindiren insandı ve baba kadın kavramını ve kız çocuk kavramına çok önem verir bizim cemaatte. Zaten din de bizde kadından geçer. Eee baba aslında şunu söylüyor damada diyor ki "Ben bu güne kadar kızıma gözümlü gibi baktım, senin de ona gözün gibi bakabilmen için sana para veriyorum". Aslında başlık parası demek bizim cemaatte budur. Hani ee ben sana bu parayı veriyorum, sen bu parayla hem kendin geçin hem büyüt hem de eşine benim ona baktığım gibi bak. Yoksa kadını satın alma gibi bir şey odur budur yok aslında. Eee şuanda buna ihtiyaç var mı? Bence yok çünkü zaten kadın da çalışıyor. Eğer senin paran varsa babanın bir şey vermesine gerek yok." (19)

Dota aslında kadının aile içindeki konumunu tüketimle yükseltme amacını hedeflemektedir. Ancak geniş toplumda da benzer bir kavramın olması bu iki uygulamanın çakışmasına ve zaman içinde anlam kaymalarına neden olmaktadır.

"Araştırmacı: Başlık parasındaki durum nasıl? İzmir'de tamamen mi kaldırıldı?"

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Tamamen kaldırılmadı. İzmir'de daha çok şey usulü yapıyor hani iki aile ee kim ne yapabilirse şeklinde yapılıyor ama İstanbul'da da hani ee gerçekten hani kız da artık hani ee belirli bir yaşa geldiğinde hayır işte dota parasını, drahoma hani şey dedikleri bir ticari şeye geliyor. Ben ilk şeyimi hatta şokunu kuzenimi evlendirirken yaşamıştım. Kuzenim İzmirli, buradan İstanbul'dan onu istemeye gelmişlerdi ve bizim evde istemeye gelmişlerdi. Gecenin sonunda hani anlaşılmadılar. Hani sanki şey koyun veya şey alıyorsun, onun alışverişinde. Ertesi güne kaldı, sonra gene babalar ertesi günü başka bir yerde buluşup tekrar pazarlığa girdiler.

Araştırmacı: Kızın ödeyeceği para dimi bu?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Evet. Aynen öyle. Ama bu İstanbul'dan kaynaklanıyor. İzmir'de olsaydı böyle bir şey olmazdı.

Araştırmacı: İstanbul'da peki bu şekilde uygulanmasının özel bir nedeni var mı?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): İstanbul'da da hani ee bunun yani orada bir beklenti şeyi daha fazla yani o zamanlarda hani erkek daha güçlü olsun yani şey yapıyorum, ben bu parayı

veriyorum yani kızıma iyi bakılsın şeyinde durumunda ama ee nasıl diyeyim? O da bir, **o da bir moda gibi** hani ne zaman modası geçerse hani bu kadar da yapmanın şeyi o da geçecek yani hani değişecek yani belki onlar da daha sonrasında iki ailenin ne yapabilirse yapıyoruz, yapalım diye olacaklar.

Araştırmacı: Ne düşünüyorsunuz peki bununla ilgili?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Ben o gün mesela çok hani kendimi kötü hissetmişim hani şey yapmışım "Nasıl ya? İstanbul'da böyle şeyler mi var?" falan hani insanın kendini gerçekten meta gibi, mal gibi hissediyorsun yani taşınan, satılan bir şeymiş gibi.

Araştırmacı: Kuzenin ne hissetmişti?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): O da kötü hissetmişti. Bundan dolayı ayrılan da hani anlamadıkları şey de ayrılan çiftler de oluyor. Hani iş oraya da gidiyor." (20)

Drahoma uygulaması cemaat içinde de farklı yapılandırılmaktadır. Özellikle bağlamsal farklılıklar bu farklılığın kaynağı niteliğindedir. İzmir'deki katılımcılar genel olarak bu uygulamanın yapıldığını ancak daha çok sembolik bir anlam ifade ettiğini, artık bu paranın çiftlere yardım etmek amacıyla her iki taraf tarafından verildiğini belirtmişlerdir. Ancak İstanbul'da bu yapı biraz daha metalaştırılmaktadır. Aynı ailenin İzmir ve İstanbul'da yaşayan bireyleri kapsamında bu uygulamanın değişmesi, bağlamın etkisini ortaya koymaktadır. Diğer yandan, drahoma cemaate özgü bir uygulama olurken, genel olarak 'başlık parası' olarak ifade edilmiş, değerlendirmeler yine kadın odağında yapılmıştır. Diğer bir deyişle, kendini 'satın alınmış' hisseden kadın olmaktadır. Oysa paranın ödendiği birim erkek tarafıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde, drahoma uygulama olarak - erkeğe ödenmesi - farklılık gösterirken, geniş toplumda 'başlık parası' olarak sahip olduğu olumsuz anlamı yüklenmiştir. Bu sebeple özünden veya çıkış amacından uzaklaşarak geniş topluma yakınsamıştır.

Cemaat içinde değişimlerin kabul edilmesi meşrulaştırma mekanizmasıyla gerçekleştirilmektedir. Yani meşru kabul edilen pratikler benimsenmektedir. Ancak temel alan ve cemaat içi alan, meşrulaştırma yönünden farklılık göstermektedir. Temel alanda meşruluk noktası esnek bir yapı göstermemektedir. Değişime kapalı bir alan olması içeriğin standart bir yapı olmasıyla sürdürülmektedir. Bu sebeple de değişime uğraması kabul edilen veya kaçınılmaz olarak değişen kısım, uygulama biçimidir.

"Araştırmacı: Bu ritüellerin değişmesi kültürel etkileşimden dedik, sizce değişim nereye kadar kabul edilebilir?"

H.F. (35, erkek, İstanbul): Nereye kadar kabul edilebilir? Şöyle söyleyeyim tabii ki de bence işin tamamıyla yani zaten bence ya işin içine atıyorum tamamıyla işin ana fikrine dokunmadığınız sürece bence her şekilde kabul edilebilir.

Araştırmacı: Ana fikrinden kastınız?

H.F. (35, erkek, İstanbul): Ana fikri yani işin içeriği yani eee o düğünün ana temasına yani düğünde okunan ne bileyim yani misal Yahudi düğünlerinde şöyle bir şey vardır yedi dua diye bir şey vardır. O da aslında Yahudilikte kadının ne kadar önemli olduğunu anlatan 7 tane dua okunur, bir düğünde. 7 tane dua okunur ve atıyorum mesela bu değişmez, bu kuraldır. Bu dediğim gibi nereye giderseniz gidin yani İsrail’de gitseniz 7 tane dua okunur, atıyorum ne bileyim okunma şekli değişebilir o ayrı konu ama 7 tane dua mutlaka okunur. Fransa’ya gitseniz de aynı şekilde, Japonya’ya gitseniz de aynı şekilde okunur. Tabii ki de şimdi atıyorum çıkıp birisi “hayır biz bunu 5 dua yapalım ya da 4 dua yapalım” gibi bir şey bence komik olur ama ee ya da ne bileyim “10 tane dua yapalım, 10’a bağlayalım” filan gibi bir şey komik olur ama sonuçta eee yoksa zaten bir şekilde dediğim gibi sizin dediğiniz gibi kültürel etkileşimle zaten duanın okunma şekli değişiyor, ne bileyim aradaki makam değişiyor, eee ne bileyim dua kimi zaman bazı yerde çok neşeli okunurken kimi zaman çok daha hüzünlü okunabiliyor. Ama dediğim gibi işin ana şeyi hep aynı.” (21)

Temel alan daha çok cemaat düzeyinde kolektif bir temsil alanını oluşturmaktadır. Cemaat odaklı olması, Yahudi kimliğinin devamlılığı gibi mikro amaçlar doğrultusunda da içeriğin Yahudi cemaatinin dini kuralları yani tevratın temel alınarak oluşturulduğu pratikler etrafında şekillenmesidir. Biçimler ise pratikler etrafında değişen farklı uygulamaları gösterir.

Temel alandaki değişimlerin meşruluk ölçeği, pratiklerin cemaatin kolektif yapısı içinde mi gerçekleştiği yoksa daha bireysel düzeyde mi olduğu ölçüsünde değişmektedir.

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Modernlik benim için olmazsa olmazı ifade ediyor ama dini modernlikten bahsediyorsan o başka bir şey. Dini modernlik ee benim için dini modernlik aslında olması gereken yani işte bundan 5000 sene evvelki dinle bugünkü dinin aynı olduğunu, aynı kurallara göre gidebileceğini düşünmek zor ama bizde özellikle bir 10 emir vardır ki bu 10 emir asırlarca bence doğru gidiyor. Ne diyor? Çalma, başkasının işte eşine kötü gözle bakma, Tanrı tek ona inan, başka bir şeylere tapma, eee ben dünyayı işte 6 günde yarattım, 7. günde de istirahat ettim yani ne anlama geliyor? 6 gün çalış, o 1 günü kendine ayır. Yani bazı kurallar var, bence bu kurallar doğru yani bunu modernize edemeyiz. Ama neyi modernize edebiliriz? İşte belki de biz ediyoruz, cumartesi günü sinagoga gidiyorsan çok dini bir adam değilimdir aslında, ee dine şöyle olan bakışım var Tanrı’ya inancım sonsuz, dine inancım da kendime göre din yani bana kural koymalarının bir anlamı yok yani ben Tanrıyla ben yüzleşeceğim, bana göre din, ne derse desin ben böyle olduğuna inanıyorum. Yani misal biz kilisede ibadet edemeyiz. Okey edemeyiz ama ben kiliseye gidip mum da yakmak istiyorsam gider yakarım, bana da kimse bir şey diyemez. Ya da camiye gitmek istiyorsam giderim, kimse bana bir şey diyemez diye inanan bir adamım. Eee dönüyoruz, modernizasyonda da şöyle bir şey var yani cumartesi gününü kutsal kıl ve bütün gün ibadet et diyor. Tamam da, benim işim bir kere cumartesi günü (gülüyor). Çalışmam gereken gün cumartesi günü. Yani din bana bunu diyor diye ben cumartesi günü çalışmamazlık edemem. Biz herkes kendine göre bir modernizasyon yaratıyor (gülüyor) açıkçası. Buna da kimse bir şey diyemiyor. Diyemiyor da.

Araştırmacı: Size göre bunun sınırı ne? Yani ne ölçüye kadar modernize edilebilir?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Ya ateist olmadıkları sürece modernize ediyorlar kendileri (gülüyor). Yani dini “hayır ben dinsizim” demekleri sürece istedikleri gibi modernize edebilirler. Herkes kendine göre edebilir ama.” (22)

İ.B. (41, erkek, İstanbul), İstanbul cemaatinin düğün organizasyonlarını yapan bir firmanın sahibidir. Dolayısıyla özellikle düğün sezonunda işlerinin çoğu hafta sonu gerçekleşmektedir. Bu sebeple onun için hafta sonlarının ayrı bir önemi vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde dini kuralın onun için uygulanabilirliği daha bir zorlaşmaktadır. 'Kendine göre modernize etmek'ten bahsettiği aslında bu anlamda modernleşen pratikleri ve seçimleri ortaya koymaktadır. Çünkü din, katılımcının yaşamında daha bireysel alana inmiş, Tanrı ile katılımcı arasına çekilmiş ve dinin koyduğu kolektif kurallardan uzaklaşmıştır.

Temel alanın korunması değişimin veya katılımcılarca 'modernleşmenin' meşruluk noktasını ifade etmektedir. Bu sebeple de özellikle tüketim pratiklerinde alternatif ve paralel tüketim alanları yaratılmaktadır. Camiye gitmek, kiliseye gitmek, bu temel alana paralel olarak yaratılan tüketim alanlarıdır. İbadet ve dua etme gibi dini pratikler, bu alanlarda bireysel yaşam alanına inirgenmekte ve ilişki 'Tanrı ile kişi arasında' bir yapıya bürünmektedir. Bu sebeple de her ne kadar dinen kilisede ibadet edilemese de kişisel sipiritüel alan bakımından bireyce meşru kılınmaktadır. Bu açıdan cemaatin ortaya koyduğu kolektif tüketim alanları ve pratikleriyle bireylerin kendilerinin oluşturduğu bireysel tüketim alanları ve pratikleri arasında gidip gelen tercihler bütününden bahsetmek mümkündür. Kişisel isteklerin ön plana çıkması, ideolojik olarak modernleşmenin arttığı ve bireyselliğin ön plana çıktığını düşündürmektedir. Meşruluk sınırı bu eksenle temel nokta olarak kabul edilebilecek 'inançsız olmama' alt sınırına kadar inmiştir.

Sosyalliğin ölçeği de meşruluk noktası için önemli olmaktadır. Yani cemaate yönelik alt kimlik pratiklerinin küçük sosyal ölçekte mi yoksa daha geniş ölçekte mi yapıldığı sorusu önemli olmakta ve meşruluğun irdelenmesini etkilemektedir. M.Ö. (61, kadın, İzmir) ve Y.Ö. (54, erkek, İzmir) karma evlilik yapmış bir çifttir. Müslüman bir birey olarak oğullarının Yahudi olarak yetişmesini istemektedir. Bu sebeple de kendi de aktif olarak cemaat faaliyetlerinde bulunmaktadır. Oğlunun Yahudi olarak yetiştirilmesi hususunu konuşurken otorite ile aralarında geçen konuşmaya değinmesi ve Y.Ö.'nün de farkı bir ölçekle konuşmaya devam etmesi, sosyalliğin ölçeğini bize yansıtmaktadır:

"M.Ö. (61, kadın, İzmir): [Musevi] Zaten olunmuyor, ol demekle olunmuyor. Yani herhangi birini Müslüman yapmak çok kolay, kelime-i şahadet getir de getirsin, hani nedir? Hırlı mıdır? Hırsız mıdır? Gerçekten mi istedi? Falan demeden kelime-i şahadet getirdin mi? Getirdin, tamam Müslüman oldun, bir de sünnetli olursan tam bitti. Ama Musevilikte öyle bir şey yok yani. Çok büyük böyle ee duaları okuyorsun, bir sürü şeylerden geçiyorsun, işte bana mesela dedi ki "Oğlun cumartesi günü" hahambaşı konuşuyor benle A'ı [oğlu] götürdüğümüzde, "kalktı" dedi "sabahleyin işte dedi ki anne ben patates kızartması istiyorum, çok canım çekti, ne yaparsın?" dedi [cumartesi gününün kutsal olması ve herhangi bir işin yapılmaması kuralına atıf yapılmıştır]. Şimdi ben yani çok salak olmak lazım zaten oraya kadar gitmişim (gülüyor) hani aptal değilim ya. Normalde yapıyorum ben (gülüyor) çok istiyorsa ama orada dedim yani "hayır olur mu?" dedim "cumartesi günü böyle bir şey isteyebilir mi? Zaten istemez, ben de yapmam" dedim (gülüyoruz). Valla ne olursa olsun öyle yani ama bu yani. Benim gibi bir sürü Musevi olan anne de zaten böyle yapıyor. Böyle yani. Doğrusu bu.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yani ben gençliğimde dernekçilik yaparken, bir gün hamburger partisi yapalım. Ne yaptım? Gittim hakikaten kasaptan kıymayı aldım, anneme götürdüm işte 300 tane köfte yaptırdım. Böyle hamburger partisi yapılacak, hemen bu duyuldu bir binada. İşte gençlere, işte 100, 150 tane gence hamburger getirdim duyuldu benim, çağırdılar. "Eti nerden aldın?". "İşte Musevi kasaptan aldım". Sorup, sordular, şu kadar et aldım, şu kadar kıyma. Sonra "Bu tütsülendi mi?", "Tuzlandı mı?", ne bileyim ben yaa anneme verdim yaptı. Anneme verdim biliyor. Baya bir derin soruşturma geçiriyorsun yani böyle bir şeyde. Onu burada mekân da önemli yani mekânın bulunduğu yer de. Bunu nasıl yaptın? Niçin yaptın? Kime yaptırdın? Falan gibi sorular soruluyor." (23)

Cumartesi günü Yahudiler için Şabat yani kutsal gündür ve o gün iş yapılmaz. 'Patates kızartması' ile tanımlanan 'bir işin yapılması'dır, dolayısıyla Şabat'ın 'bozulması'dır. Otoritenin de bu konuşmayla sorguladığı Şabatın ne kadar tutulduğu yani kurallara ne kadar uyulup ne kadar uyulmadığıdır. Aile içinde gerçekleşen eylemler, aile içinde kaldığı için cemaat içinde görünür olmamaktadır. Dolayısıyla da sorgulanmamaktadır. Ancak hamburger partisi, cemaat içinde görünür olan bir eylem olmuştur. Dolayısıyla da bireylerin bu aktivitede olmaları için tüketimin otorite tarafından meşrulaştırılması yani kaşer yönünden onaylanması gerekmektedir. Sosyal ölçek arttıkça otoritenin dini kurallar çerçevesinde eylemi onaylayarak meşrulaştırması önemli olmaktadır. Oysa kilisede mum yakmak gibi bireysel ölçeğe inildikçe, cemaat içindeki görünürlük kaybolmakta ve bireylerin kendi içsel meşrulaştırması önemli olmaktadır.

Bireysel düzeyde veya daha mikro sosyal yapılarda meşruluk mekanizması daha esnek çalışırken, daha makro düzeyde yani cemaat yapısının ve kimliğinin temsil edildiği alanlarda meşrulaştırma mekanizması daha zor çalışmaktadır. Böylece temel alanın bir başka özelliği de kolektif kimliği temsil etmesidir. Dolayısıyla kimliği oluşturan unsurların sürdürülmesi önem kazanmaktadır. Cemaat içi alana kayıldığında ise cemaate

yönelik odaklanma azalmakta, etkileşim artmakta, bireysellik gibi yapılar da ön plana çıkmakta, böylece meşrulaştırma mekanizması daha rahat çalışmaktadır.

3.8.2.1.2.2. Tüketim Pratiklerinde Özgün Anlamlar

Geniş toplum ile etkileşim sonucu bazı pratikler yeniden yapılandırılırken bazı pratikler de özgün değerini korumaktadır. Bu pratiklerin özelliği, geniş toplumdan farklı olarak tamamen cemaate özgü pratikler olmasıdır. Bu sebeple de etkileşime konu olmamaktadır.

"Araştırmacı: Peki gelenekler konusunda ne düşünüyorsunuz?"

D.T. (34, kadın, İstanbul): Ya ben mesela ayakkabı çıkartılmasını sevmiyorum, el öpmeyi sevmiyorum, ne bileyim ben hani..

Araştırmacı: Ayakkabı çıkarılmasını neden sevmiyorsun?

D.T. (34, kadın, İstanbul): Eee çünkü bizim.. kültür diyorsun ya bizde mesela Musevilerde genelde bilmiyorum hani hiç gittiğim evlerde rastladın mı, genelde çıkartılmaz İstanbul'da.

Araştırmacı: Sen ne düşünüyorsun [Ö.]?

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Hijyen. Halı olan eve ayakkabı ile girilmesi konusunda şey değilim eee hani..

D.T. (34, kadın, İstanbul): Halıyı temizleyemediğimiz için..

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Halı olan eve mesela bizim evin dışında mesela annesinin evine gidiyoruz, annesinin evinde mesela çıkartmıyor ayakkabısını yürüyor, ben çıkartıyorum diyorum "Niye çıkartmıyorsun" hani "Sen kendi haline bak" diyor mesela giriyor ama halı var, o halıdan o mesela o halı mutlaka mikrobı barındırıyor. Ama yer parkeyse eğer, parkeli evde çok problem değil. Bir kere ıslakla geçtiğin zaman gidiyor her şeyi. Ee ben o konuda, ayakkabı konusunda çok şey değilim ama girilmesinden de rahatsız olur musun? Yoo, rahatsız olmuyorum. [...] Şimdi orada farklı bir kültür. Bizim kültürümüzden gelen bir şey bu, yapmak bizim kültürümüzde olan bir şey, onların kültüründe yapmamak olan bir şey yani yapılmaması.

D.T. (34, kadın, İstanbul): Hani evet alışmakla alakalı. Yapmamak değil, yapılmadığı için yoksa asla yapmayacağım diye bir şey yok.

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Evet. Mesela ayakkabı çıkarttırılmaması onların kültüründen gelen. Niye çıkartılmak ayıp geliyor onlara hani misafirsin, ayakkabını çıkartmak ayıp gibi geliyor. Eee bizim kültürümüzde de tam tersi, ayakkabı ile girmek istersen sanki ayıp bir şey yapıyormuşsun gibi. Yani bu işte kültür çatışması oluyor aslında.

D.T. (34, kadın, İstanbul): [...] Ya ben görüyorum eee ben kendi cemaatimde gittiğim hiçbir kimsede ben ayakkabı çıkardığımı hatırlamıyorum. Ha gece orada kalacaksak, evet hani çıkarıp üstümü rahat bir şeyler giyerim. Ama onun dışında mesela onun arkadaşlarına, ailesine de gittiğimiz oluyor benimkine de mesela, halama gidiyoruz diyorum ki "Ö. ayakkabı çıkartılmaz". Onun teyzesine gidiyoruz, ben de mesela kendimce şöyle bir çözüm buldum, ayakkabı çıkarmayı sevmiyorum, hani gran tuvalet gidiyorsun, ayakkabı yok. Bana çok garip geliyor yani anladın mı? Ben de onun teyzesine diyorum ki "galoş getirdim ne olur galoş takayım yani bana bu ayakkabıyı çıkarttırmayın", onlar da beni biliyorlar, tanıyorlar, art niyetle yapmadığımı biliyorlar, "okey, galoşla gir" diyorlar mesela. Hani ben de kendimce hem onların hani onlara terbiyesizlik olmasın hem de ben de rahat edeyim diye çünkü ben hiç alışmadım, bana çok garip geliyor yani hani düzgün giyinmişsin, ayakkabı yok ayağında. Bilmiyorum bana garip geliyor hani insanlar alıştığı için olabilir." (24)

Ayakkabı ile eve girmek, Türkiye'de geniş toplum tarafından gerçekleştirilen bir uygulama değildir. Yani kültürel alanın dışında kalmaktadır. Yahudi cemaatinde ise veri toplama esnasında katılımcı tarafından da dile getirildiği üzere eve ayakkabı ile girilmektedir. Araştırmacının dış yorumlayıcı (outsider) olması ve baskın toplum üyesi olması nedeniyle bu uygulama en fazla dikkat çeken özellik olmuştur. Bu özellik sadece İstanbul'a özgü değildir, İzmir'de de görülmektedir.

Bu pratiğin rasyonelleştirilmesi, dolaylı olarak Yahudi cemaatinin kendi içsel modernleşme sürecine dayandırılmaktadır. Çünkü Batıyla yakın ilişkiler, Yahudi cemaatinin modernleşme süreci sonucunda olmuştur. Bu yapı özgün değer olarak cemaat içinde sürdürülmektedir. Ancak bu durum geniş toplumla ilişkide çatışma yaratmaktadır. Bu sebeple de alternatif tüketim pratikleriyle süreç yönetilmekte ve 'galoş' önemli bir 'ara yol bulma' fırsatı sağlamaktadır. Böylece hem ayakkabı çıkarılmamış hem de ayakkabıyla eve girilmemiş olmaktadır.

Cemaate özgü anlamlardan biri de 'ev'e yüklenen anlamdır. Türkiye'deki geniş toplum için ev 'yuva' kapsamında duygusal ve sosyal anlamların yüklendiği ve aile içi dinamikleri yansıtan bir yapıdır. Aidiyet duygusunun yaratılmasında ev önemli bir anlam arz eder. Ancak Yahudi cemaati için eve yüklenen anlam, para odağında şekillenmektedir:

"Araştırmacı: Paraya, masraflara atıf yapılıyor. Sizce cemaat için paranın ne gibi bir anlamı var?"

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Canım Yahudi toplumu paraya dayalı bir toplum tabii ki.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Ama masraf yapıyorsun. Tersî.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Paraya dayalı ama.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Şimdi Yahudi toplumu, uzun yıllardır bu göçlerden dolayı hep nakitte kalan bir toplum. Hiçbir zaman toprağın getirisini veya bir dairenin getirisini fazladan bir dairenin getirdiğine itibar etmeyen bir toplumdur. Çünkü her an eee her dakika ziller çalınır, kovulabilirsin bulunduğun yerden. **Nakit güç demek.** Onun için toplumda hep ticaret yapmak, imalat yapmak, yeri geldiği zaman paranın ebadına göre tefecilik yapmak gibi işlerle ilgilenmişler, bankerlik yapmak. Bu kısımlarda kalmışlar yani ee.. [...] Oturduğu daireden başka daire almaz. Yani kiralamak daha çok işine gelir. Eee o parayı çalıştırmak..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Benim bildiğim mesela 40 sene aynı dairede kiracı oturan var. Kırk sene ya, kırk sene bir insan aynı evde oturabilir mi? Kiracısın yani. Başka bir yer görüp, orayı beğenip, oraya geçmiyor. Kırk sene o evde, artırmış ödemiş, adam da memnun hani bir şey demiyor, evine bakıyor çok güzel yani penceresini yaptırır, kapısını yaptırır çünkü iyi yaşamayı sever, o evi de kendi evi gibi düşünür hani bize mesela kiracılık fikri ee Türk toplumunda öyle değildir yani "Aa bana ne? Niye kapı yaptırayım? Ben yarın öbür gün giderim, adamın evini niye yaptırayım?" der. Oraya buraya çivi çakar mesela.

Arkadan adam bir çıkar, tabloları bir çıkarınca bir de bakarsın leş gibi kalmış ev falan. Ama onlarda öyle bir şey yok. Onlar kaliteli yaşamayı severler, düzgün. Biraz tabii ekalliyet bir toplum." (25)

Cemaat için önemli olan 'nakit' kavramıdır. Para değil. Çünkü nakit her an kullanılabilir özelliğe sahiptir. Tarihsel geçmişin özellikle göç üzerinden kimikleştirilmesi ve cemaat içinde aktarılması, içselleştirilmiş bir 'kovulma tehlikesi' duygusu yaratmaktadır. Daha sonra eğitimsel kimlik kavramıyla da üzerinde durulacağı üzere, bu duygu cemaate özgü uygulamaları yaratmaktadır.

Cemaat ve geniş toplum etkileşimi, bazı pratiklerin yeniden anlamlandırılmasına neden olmaktadır. Yeniden anlamlandırma daha çok toplumun doğal olarak var olduğu kabul edilen, verili (given for granted) veya geniş toplumun baskın değerleriyle pratiklerin evrilmesi sonucunda gerçekleşmektedir. Özgün değerlerin korunması ise gerek sosyo-tarihsel geçmişin baskınlığı gerekse tamamen cemaat içinde yapılandırılması, yani geniş toplumla etkileşimden görece uzak kalması sonucunda korunmuştur.

3.8.2.2. Modernite ve Modernleşmeye Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi

Modernite, Avrupa kaynaklı medeniyete özgü olan ve siyasi, ideolojik ve ekonomik olmak üzere çeşitli şekilleriyle dünyaya yayılan bir tarz olarak algılanmalıdır. Batılı olmayan toplumların iç dinamiğini de azımsamamak gerekir. Eğer modernite Avrupa kaynaklı bir gelişimin sonucu olmuşsa, bunun yayılması da dış güçlerle geleneksel toplumlara özgü gücün arasındaki çatışma ile olmuştur (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 185).

Yahudiler tarihin hiçbir döneminde Avrupa'dan tam olarak kopmamıştır. Batı'daki Yahudi topluluklarıyla bir iletişim durumu sürekli sürdürülmüştür. İtalya'dan gelip İstanbul, Selanik ve İzmir gibi belli başlı merkezlere yerleşmiş küçük Yahudi toplulukları, Avrupa'yla olan ticarete önemli bir yere sahiptir. Bu Yahudiler, Türkiye Yahudilerinin batılılaşmasına yönelik girişimlerin öncülüğünü yapmışlardır (Rodrigue, 1997: 42).

1860'larda Türkiye Yahudileri bilgisizliklerinden dolayı bir düşüş içerisindeydi. Avrupa Yahudilerinin onların yardımına koşması zorunludur ve tek çare eğitimidir. Genç Türk

Yahudileri Avrupa'da eğitilmeli, bu öğrenciler Avrupa'dan döndükten sonra da uygarlığın ve reformların merkezini oluşturmalıdır (Rodrigue, 1997: 24) ve Türkiye Yahudi cemaatine örnek olmalıdır. Dolayısıyla Batılılaşma, eğitimin mobilitesinin sağlanmasından sonra, araç olarak kullanımının gerçekleşmesi sonucunda olmuştur. Bunun için bütün Yahudilerin takip etmek zorunda oldukları tek bir normatif yol vardır ve bu da Fransa Yahudilerinin yoludur. Yahudi dayanışması bu yönde tutarlı bir eylemi gerekli kılmaktadır (Rodrigue, 1997: 40).

Cemaate yönelik okulların kurulmasıyla benimsenen Avrupai model, Osmanlı İmparatorluğu içindeki Yahudiler için kısmen 19. yüzyılda geçerli olabilmektedir. Ancak imparatorlukta değişime açık bir toplumsal kültürün oluşmaması, Yahudileri, diğer gayri-Müslimlerle birlikte, oldukça kısıtlı kalmış kamusal hayatın dışında tutmuştur. Bu nedenledir ki, modern çağda Batılı Yahudilerin Osmanlı idaresi altındaki Yahudi cemaatlerinin hayatında oynadığı rolün önemi çok büyüktür. *Bu sebeple Yahudilerin "yenileştirilmesini" sağlayan birim, devlet yerine Batı olmuştur* ve devletin 20. yüzyıla kadar gayri Müslimlerin eğitim alanını nispeten boş bırakması, Avrupalı Yahudi reformculara Osmanlı Yahudi cemaatinin eğitim sistemini dönüştürme konusunda bir hareket serbestisi sağlamaktadır (Rodrigue, 1997: 56). Bu açıdan aslında Türkiye Yahudilerinin modernleşmesinin, Türkiye'nin modernleşme sürecinden zaman ve yapı açısından bağımsız, bağlamsal bağlılık nedeniyle de bağlantılı bir yapı gösterdiğini söylemek doğru olacaktır. Türkiye modernleşme sürecinde Batı, ulaşılmak istenilen bir model, bir hedef niteliği taşıırken, yapılan yeniliklerin büyük çoğunluğu, Batı merkezli yaşam biçiminin örnek alınarak yapılmasını içermektedir. Türkiye Yahudilerinde ise Batı, bizzat aktif bir aktör olarak modernleşme - Batılılaşma - sürecinde yer almıştır.

Alliance'ın 1860'lardan bu yana büyük emek harcayarak yerleştirdiği Fransız temel eğitim sistemi, 1925'te nihayet bulmuştur. Türkiye Yahudilerinin Türkleşmesi sürecinin başlangıcından ancak bu tarihten sonra ciddi olarak söz edilebilir (Rodrigue, 1997: 253). Türkiye Yahudileri için kilit nokta, işte bu süreç olmuştur. Özellikle ulus-devlet faaliyetleriyle genç nesillerde artan Türkçe kullanımı, Fransızca ve Ladino'nun yerini

almaya başlamış ve dilin sosyal hayatın içinde yer etmesiyle birlikte geniş toplumla etkileşim artmaya başlamıştır. Bu da kültürel alışverişi ve geniş toplum - azınlık toplum odağında kimlik ve devamlılık tartışmalarını gündeme getirmiştir çünkü baskın toplum içinde yer almak, asimile olmak endişelerini doğurmaktadır. Özellikle Türkiye'nin ulus-devlet modeliyle, tektipleştirici bir anlayışın yaygınlaşması, bu sürecin sorgulanmasına neden olmuştur. Türkiye'de farklı grupları bir arada tutacak birleştirici bir ideolojinin bulunamaması nedeniyle ayrı bir millet kimliği, Yahudiler için olduğu gibi devam etmiştir. Dolayısıyla din ve etnisite, hala kimliği oluşturan temel kaynaklar konumunda kalmıştır (Rodrigue, 1997: 260).

3.8.2.2.1. Araçsallıktan Amaca Dönüşen Dil: 'Sınırlar' Yaklaşımı ile Ulus-Devlet Anlayışının Tartışılması

Türkiye'nin modernleşme sürecinin en tartışmalı noktalarından birisi, daha önce *millet* kavramı altında, kendi değerleriyle yaşayan grupların 'ulus' ile tek çatı altında toplanılmak istenmesi olmuştur. Ortak bir kimliğin yaratılması, doğal olarak çoğunluğun lehine bir yapılanmanın oluşmasını içermiş, Türklüğün Müslümanlıkla bağdaştırılması (Toktaş, 2005: 402) da aslında bu çoğunluk etkisini ortaya koymuştur. Bu sebeple de Türkçe, bu yapılanmanın sosyal ayağında en etkin araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı döneminde Osmanlıca, araçsallık kapsamında öğrenilen bir dil olmuştur. Diğer bir deyişle, sosyal veya (özellikle) ekonomik bir gereklilik söz konusu değilse, Osmanlıca öğrenilmemektedir. Örneğin Yahudi bilgeler, dindaşlarının çoğunluğu gibi Osmanlıca'yı öğrenmemektedir. Çünkü ne ekonomik ne de dini varlıkları buna bağlı değildir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 163). Ancak 1950'lerde dahi dil konusunda aile içinde sürdürülen yapılanma, Ladino gibi kimlik dilini desteklemekte ve Türkçe anadil olarak kabul edilmemektedir. Bu durum da aslında dil anlamında ulus-devlet politikasının işlerliğini sorgulamamıza neden olan bir yapıyı oluşturmaktadır.

Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 yılında, ulus, ortak dil, kültür ve hedefler doğrultusunda birleşen vatandaşlardan oluşan sosyal ve politik bir bütün şeklinde tanımlanan programı, hükümetin tutumu sonucunda vatandaşlığa dair milliyetçilikten farklılık göstermiştir çünkü Türklük Müslümanlıkla bağdaştırılmış ve Müslüman

olmayanlara karşı ayrımcılık uygulanmıştır. 1930'larda, Avrupa'da ırkçılığın artması, anti-Semitisizme yol açmıştır. Bu olaylar sadece İstanbul ve Filistin'e göçe neden olmamış, aynı zamanda Türk Yahudileri arasında Siyonizm'in yükselmesine neden olmuştur (Toktaş, 2005: 402). "Baskın" grubun tepkisi, Yahudilerin kendi kimliklerine daha yoğun bağlanmalarına neden olmuştur. Devamlılığın sağlanmasında ise özellikle sosyal ve kültürel "sınır"ların oluşturulması, 'içinde' ve 'dışında' olmak üzere sosyal alanların doğmasına neden olmuştur.

M.K.(63, Erkek, İzmir), 1963 yılında, 13 yaşında İsrail'e giden ve 45 sene orada yaşadktan sonra 2005 yılında Haham olarak görev yapması için İzmir'e davet edilen ve yeniden eşiyle birlikte İzmir'de yaşamaya başlayan bir katılımcıdır. Doğduğu dönemde evindeki dil yapısını anlatarak aslında 1970'lere kadar dil yapısındaki çeşitliliği ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Cumhuriyetin ilanından itibaren 50 yıl kadar bir süre, Yahudiler dilsel iç çeşitliliklerini sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla da dil, dönemin ulus devlet anlayışını kırmaktadır.

“ Araştırmacı: Evde İspanyolca konuşulmasının özel bir nedeni var mıydı?

M.K. (63, erkek, İzmir): Tabi. Bizim, İspanya'dan geldiğimizde benim ailem İzmir'e 1538 senesinde vardı. [...] Biz o zamandan bu yana benim atalarım burada yatıyor hepsi. Benim burada dedem var, babaannem, anneannem burada, babaannem de burada yatıyor. E tabii ki Yahudilerin konuştuğu dil burada İspanyolca. Benim büyükannem burada, babaannem mesela kasabaltıydı, Turguthuydu, doğdu fakat bir Türkçe bilmezdi. Babaannem de böyle. Ha konuşurlarsa Fransızca konuşurlardı, Türkçe konuşmazlardı. Kim Türkçe konuşurdu? Çarşıya giden babalar. Ticaret için. Osmanlı bu konuda çok liberal bir hükümetti, devlet idi. Herkes ne isterse konuşsun umurunda değildi onun. Bu konuda ne zamanki artık Terakki meselesi Osmanlı'ya girdi, ulusal Türkiye yeni Osmanlı olduğu zaman, e ulusal dedik mi bir dil konuşması lazımdı. O gün de taa 50 yılına kadar bu devam etti böyle Türkçe konusu ama bu ideoloji tuttu. Bugün burada oturan Yahudiler, İspanyolca bilmiyorlar. Bilmiyorlar, hiç bilmiyorlar. Benim yaşımdaki arkadaşlarım biliyor. Çocukları artık bilmiyor. Ve yazık çünkü İspanyolca dünyada en çok konuşulan ikinci dil. Tabii ki her dilin bir güzelliği var, her dilin bir değeri var. Ama işte insanlar, bu konuda neden tutturdular dillere ben bu kadar anlamıyorum yani. Yani ne olmuş adam Türkçe konuşmuş, İspanyolca konuşmuş, Fransızca konuşmuş, ne olmuş yani? Esas birbirimizi böyle anlayabilmek meselesi bunlar.

Araştırmacı: Ailede Türkçe ikinci veya üçüncü dil, İspanyolca Fransızca daha sonra evde konuşulursa Türkçe..

M.K. (63, erkek, İzmir): Aynen öyle.

Araştırmacı: Bunun nedeni neydi size göre?

M.K. (63, erkek, İzmir): Çok basit kızım, bunun sebebi, o devirde İzmir'de yaşanan ortam. [...] En az azınlık olarak Türklerdi. Nerede otururlardı? Mezarlıkbaşı, Eşrefpaşa kısmı var ya, Eşrefpaşa'dan Kadifekale'ye, o yerlerde Türkler otururlardı. Türklerin komşuları Yahudilerdi, aşağıda. Aşağı doğru Havra sokağına gelirlerdi oradan Mezarlıkbaşı, efendim Kemeraltı, ee İtfaiye, Basmane, oralar bütün hepsi Yahudilerin oturduğu yerd. ” (26)

Türkçe, ‘ticaret yapan babaların’ tercih ettiği bir dil olarak, araçsal bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla aslında dil, doğal bir sınır oluşturmaktadır. İçeride Fransızca ve İspanyolca – aslında özelde Ladino – dışarıda ise Türkçe konuşulmaktadır. Türkçe bu açıdan sınırın dışındaki iletişimi sağlamakta, özellikle ekonomik nedenler, Türkçenin kullanılmasını teşvik etmektedir. Katılımcının da üzerinde durduğu üzere, kadınların (babaannesi) Türkçeyi kullanmaması, pazar alanında bir görünürlüklerinin olmamasındandır. Özellikle yaşadıkları ortamın da Yahudi Mahallesi olması ve kendi iç kültürel yapısını oluşturmaması nedeniyle, sürekli sınırların içinde kalmışlar, Türkçeye çok fazla ihtiyaç duymamışlar, dolayısıyla Türkçe, pazar ortamında görünür olan babaların dili olmuştur. Yahudi Mahallesi içinde de dil, yine o çevrenin etkin iletişim aracı olarak sınırların sürdürülmesini sağlamıştır. Ancak 70’lerden sonra ulus-devlet politikasıyla devlet sisteminin takip edilmesiyle birlikte bu çok dilli yapı zarar görmüştür.

“M.K. (63, erkek, İzmir): 45 sene Türkçe konuşmadım. Şimdi geldiğimde yavaş yavaş, yavaş yavaş geri döndüm. Şivem daha biraz benim şivem ağır şive değil ama bence ben ee küçüklük yıllarımda da böyle konuşurdum yani şivem değişmedi. O zamanlar tabi bizim oturduğumuz eeee devirde 60, 50 yıllarında benim evimde Türkçe konuşulmazdı. İspanyolca konuşurduk. O devirde “Vatandaş Türkçe Konuş” diye bir propaganda meselesi vardı, hep kavga ederdik. Prensip, İspanyolca konuşurduk. Ama o zamanlarda Karataş’ta, Eshot’tan Karantina’ya kadar diyebilirim kocaman bir Mithatpaşa Mahallesi Yahudi’ydi. Orada Türkçe duyamazdınız, hep İspanyolca duyardınız, hep İspanyolca olurdu. Onun için dilim, şivem daha böyle hafif, daha böyle bir yumuşak böyle ağır değil. İstesem de istemesem de İspanyolca var, mesela Fransızca da öğrendim. Onun için şivemiz böyle kaldı böyledir.”

Araştırmacı: Peki Türkçeyi öğrenmenizi sevk eden ne oldu?

M.K. (63, erkek, İzmir): Okulda Türkçe öğreniyoruz, okulda Türkçe öğreniyoruz, mesele değil. Bu artık göstermiş oldu ki bazı insanlar bunu kötüye, bunu kötüye kullandılar. Eeee kavgalar, oldu, eşler arasında kavgalar olurdu. Bize karşı biraz anti-Semitizm gibi böyle eee bir aşırı milliyetçilik şey yaparlardı, pozu tutarlardı. E tabii ki biz bunu kabul edemezdik. Ben ortaokul mezunu oldum Karataş’ta, Türk okulu bu, devlet okulu. Ben 70 kişilik sınıfta öğrendim. Eee bir, iki kişi vardı onlar öğretmenler tarafından susturuldu böyle tam olarak. Zamanla arkadaşlarım oldu, iyi bir öğrenciydim. Yardımcı çok olurdum, çok yardım ederdim. Gördüler ki “yav bu adam Yahudi ama güzel bir kalbi var bu adamın” diyordu, “neden onu hırpalayalım? Neden onu aşağılayalım? Yani doğru değil” diye. Bu oldu, bu oldu. Ben de bir şey öğrendim. Her şey kuvvetle olmaz, konuşmak lazım. Hep o günden bu güne ben bu sistemin eee bu eskolanın şeyiyim, eee nasıl derler ona? Hasebiyim yani onu tutan bir ideolojim var. Böyle. [...] Şimdi bugün tabii ki Türkçe eee Türk insanı ilk önce çok emeği de yok, ee çok 1500 kişi kadar Yahudi toplumu var, tam olarak bir Türk toplumu, hepsi Türkçe konuşuyor doğal bir şey. Bunu söylüyorum doğal. Biz de okulda Yahudi okulunda okuduk, orada ne öğrendik? Fransızca öğrendik tabii Türkçe dersimizi yaptık. Şimdi bazıları gittiler şeye girdiler San Joseph’e girdiler. San Joseph Fransızca, baştan sonuna kadar. Ben ortaokula gittim Karataş Ortaokulu’na gittim, hükümetin şeyiydi, Türkçe konuşuluyordu gittim ama hiçbir zaman kendimi bu konuda böyle eee ne diyeyim yani ben bunu doğal olarak gördüm. Babaanne İspanyolca konuşurlar, ama benim

annem babam da Türkçe konuşurlardı. Yani değil ki bu. Ama evde anadil konuşulurdu. Yani Türkçe anadil değildi.” (27)

Türkçenin toplum genelinde yaygınlaşması, ‘ulus’ oluşumunun temel göstergesi niteliği kazandığı için dil, araçsallıktan uzaklaşmış ve Türkiye’nin modernleşme süreci içinde amaç niteliği kazanmıştır. Aslında yukarıdaki ifadeye bakıldığında, Türkçenin zaten bir şekilde okul aracılığıyla veya ailede 3. dil olarak öğrenildiği anlaşılabacaktır. Özellikle Türkiye Yahudilerinin Batılılaşması sürecinde, Alliance okullarının entegrasyonu sağlamak ve toplumda yer edinmek için Türkçe dilinin öğrenilmesi yönünde yaptığı teşviklerle, okullarda Türkçe eğitimi verilmektedir. 1920’den sonra devlet okullarının da yaygınlaşması ve cemaatin devlet okuluna da gitmesiyle Türkçe zaten öğrenilen bir dil olmuştur. Ancak burada sorun Türkçenin kimikleştirilmesi çabalarıdır. Dil araçsallıktan uzaklaştıkça ve ulus kimliğinin inşasında amaca dönüştükçe, sorunlar baş göstermeye başlamış, cemaat kendi içinde, kendi sınırlarında yaşarken, kendilerini kimlik sorunsalıyla zorlandıkları bir süreç içinde bulmuşlardır. Bu sebeple de Türkçenin anadil olmadığı vurgulanmaktadır. Alliance okullarının Yahudilerin günlük hayatına soktuğu Fransızca, Sefarad Yahudisi kimliklerinin öne çıktığı yeni bir alan oluşturmakta (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 220) ve kimlik ifadesi olarak kullanılır hale gelmektedir.

“Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyası, Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşme sürecinin ilk zaman diliminde Türkçenin baskıcı bir tutumla yaygınlaştırılmasını amaçlamıştır. Bu kampanya bazı iniş ve çıkışlarına karşın başarılı olmuştur ve daha fazla Yahudi, özellikle genç olanlar, Türkçeyi konuşmaya ve öğrenmeye başlamıştır (Toktaş, 2005: 401). 50’li yıllar, Türk okullarında yetişen, Cumhuriyet döneminin yeni kuşağı, ilk defa olarak tam anlamıyla Türkçe konuşan bir kuşak olarak belirir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 245). Türkçe, artık gençlerin ana dili olmuş, Ladino ise kimliksele bir yapıya dönüşmüş ve Yahudi kimliğini temsil eder hale gelmiştir.

1970 sonrasında gelen yeni nesil için dil bir kültürel işaretleme (cultural marking) aracı olmaktan uzaklaşmıştır. Bunun yerine Ladino – İspanyolca kökeninden dolayı – ve Alliance okulları ile kimikleşen Fransızca, modern pazar ortamında *bireyleri farklılaştıran bir kültürel sermayeye* dönüşmüştür. Özellikle modernleşme süreci içinde daha önce değinilen çok dilli yapının gerek ticaret gerekse batılılaşmanın anahtarı

olarak görülmesi anlayışının nesiller arası aktarılması durumu yeniden anlamlandırılmıştır.

S.E. (54, kadın, İzmir), bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“S.E. (54, kadın, İzmir): [...] Benim yani iki çocuğum da çok şükür çok güzel okudular ama hala bir keşkemiz var ve çok arzu ettik dil sayılarını arttırmadılar. Bizler master falan yapmadık ama belki o dönemin şansydı. Biz daha fazla dilimiz var hani evin içinde büyüklerden Ladinoyu duymuş olmamız bize bir İspanyolca artısı getiriyor. Bir de ee ben hatırlıyorum benim gibi başka aileler de var herkes değilse bile dokuz yaşında annem beni Fransızca özel derslere gönderiyordu. Eğitimimi İngilizce yaptım ama kulak dolgunluğu da olsa okuduğumu, anlamak kadar bile olsa bir Fransızcam da var. Ama çocuklarım yalnız İngilizceyle kaldılar bu da benim için üzücü bir durum. Ne kadar çok dil, o kadar şey (güliyor) yani eğitim hakikaten çok önemli, eğitim ve donanım, dağarcığınıza ne kadar çok şey koyabilirsiniz yaşam için o kadar artısı var. Hele bu rekabet ortamında da. Yalnızca rekabet yani çok büyük bir hırs olduğunu, çok büyük bir rekabet olduğunu kabul ediyorum ama kişisel gelişim anlamında da ne kadar çok şeyi kendinize ekleyebilirsiniz o kadar faydası olduğuna inanıyorum ben.” (28)

Bu ifadenin irdelenmesinde öncelikle öne çıkan şey Fransızca dilinin toplum içindeki yeridir. 1929 yılından sonra her ne kadar eğitimin millileşmesi sonucu Fransızca son sınıfta seçmeli yabancı dil halini alıp, eğitimin merkezinden eksenine kaysa da, Rodrigue (1997: 253)’in 1929 yılı için söylediği “tercih edilen dil olma özelliğini sürdürmesi” özelliği günümüzde de devam etmektedir. Farklılık, dil öğrenmek için alternatif tüketim alanlarının – özel ders – yaratılmasıdır. Böylece okulda öğrenemeyen bireyler için dil özel ders yoluyla öğretilmektedir. Cumhuriyet’in ilk yılları ve modernleşme sürecinin ilk aşamasında Fransızca gerek toplumsal düzende sosyal statü sahip olmak gerekse alliance okullarının mirası olarak Yahudi kimliğinin parçası haline gelse de günümüzde bu özellik yerini ‘donanım’ amacına bırakmıştır.

Ulus devlet anlayışı ile dil kampanyaları, Yahudilerin Türkçeyi öğrenmelerini ve kullanmalarını arttırmıştır. Ancak bu durum ‘ulus’ yaratmak için yeterli olmamıştır. Herkesin Türkçe konuşur hale gelmesi, geniş toplum ile Yahudi toplumunu ortak bir iletişim platformunda bir araya getirmiş ve bu sefer de kimliğin ifade edilmesi ve kabul edilmesi tartışmaları gündeme gelmiştir. Özellikle kimlik tartışmalarından da ifade edileceği üzere, dil, yeniden anlamlandırılarak kimlikler hiyerarşisinde ve modern tüketim kültürü içinde yeniden araçsallığına geri dönmüştür.

3.8.2.2.2. Modernleşmede Kalıplaşan Yapıların Tartışılması: Batı Modernitesi

Türkiye'nin modernleşme sürecinden önce Doğu Yahudiliği, Batı Yahudiliği tarafından 'Batılılaşma' sürecine çekilmiştir. Batı ile tarihsel süreçte kopmayan bağlar (Rodrigue, 1997: 42) da bu sürece katkı sağlamıştır. Eğitimin araç olarak kullanıldığı bu süreçte, Alliance okullarıyla sadece mesleki yeterlilikler değil, Batı değerleri ve Batı yaşam tarzı da aktarılmıştır. Dolayısıyla da Batı, modernliğin ve 'ilerici' olmanın merkezi konumuna gelmiştir. Öte yandan Türkiye'nin de Batı odaklı bir modernleşme sürecine girmesi, bu anlamda paralel bir süreç oluşturmuş, modernleşme adına Batılılaşmayı meşrulaştırmıştır. Zamanla modernite ve Batılılaşma tüketim kalıplarına da yansımış, pek çok alanda referans noktası olmuştur.

"S.P. (73, kadın, İzmir): Ben yani şimdi sen tarihe bakıyorsun Avrupa Birliği kaç senelik bir olay, 20 senelik bir olay. O başka bir şey. Zaten sen bir şeye kadar gelmediysen zaten ne işin var senin Avrupa Birliği'nde? Yani bir idamı kaldırmakla Avrupalı mı oluyorsun? Olamazsın. Ama eğer ki seçme şeyin varsa ben bunu derim: Hiçbir şey olmaya mecbur değilsin. Hiçbir şeyle de birleşmeye mecbur değilsin. Ama eğer ki bir şeyle birleşmeye mecbur olursak, mecbursak, sana seçenek verirlerse Doğu mu? Batı mı? Neyi seçeceksin? Tabii ki Batı'yı. Diyelim ki dediler ki – yani böyle bir şey olmaz da – diyelim ki sana dediler ki Batı kültürünü mü istiyorsun? Doğu kültürünü mü? Doğu da değil yani Orta Doğu. Bak doğu değil. Ben Budizm'i seçerim (gülüyor) aramızda kalsın. Ben Orta Doğu'dan bahsediyorum. Orta Doğu mu Avrupa mı? Hadi bakalım, ne seçersin?"

Araştırmacı: Batı..

S.P. (73, kadın, İzmir): Yaa.. [onaylama ifadesi] Çünkü ileri. İlericiysen öyle. Yani ne diyeyim sana?

Araştırmacı: İleri derken nasıl bir ilerilikten bahsediyorsunuz?

S.P. (73, kadın, İzmir): Yani şeyden bahsediyorum, kültür. Yani şey bakımından hem bilim, bilim hem ne bileyim ben dünya görüşü, dünyaya açılış yani ben mesela bir Amerikan şeyini sevmem. Amerikan yaşam tarzını fazla, bak o hiç uymaz bize. Batı'nın yaşam kriterleri vardır. Doğru dürüst aile şeyleri vardır, oturmak vardır, giyinmek vardır, bizim sevdiğimiz şeyler vardır yani. Amerika artık çok uç oluyor, fazla uç bize. Öyle diyorum ben Amerikan okulunda okumama rağmen." (29)

Batı deneyimi ve kültürü medeniyetin koşullarını temelinden tanımlarken, Müslüman bir ülkedeki modernleşme girişimleri de Batılılaşma kavramı etrafında odaklanmaktadır. Modernliğin yerli kültürden ve gelişimden kaynaklanmadığı toplumlarda tarih yaratmak, siyasi ve entelektüel seçkinlerin arzularıyla şekillenen sürekli bir modernleşme ve Batılılaşma çabasına dönüşmektedir (Göle, 2010: 27-28). Batı ile özdeşleştirilen kavramlar 'ileri', 'dünya görüşü', 'kültür', 'bilim', 'yaşam kriterleri' gibi modern yaşamı sembolize ettiği yönünde etiketlenen kavramlardır ve ideali temsil etmektedir. Dolayısıyla 'Batı gibi' olmak kolay bir şey değildir ve sadece belirli

uygulamalarla – idamı kaldırmak gibi – erişilebilecek bir noktadan ötesini temsil etmektedir.

Modern – modern dışı karşılaştırmasında ön plana çıkan bir başka durum da din odaklı karşılaştırmadır. Her ne kadar genel olarak bu şekilde işaretlenmese de aslında geri planda, Avrupa’nın modernleşme sürecinin temel alınması ve bu yapının Hristiyan merkezli bir anlayış oluşturması nedeniyle Müslümanlığın direk modernleşmenin zıtlığıyla etiketlenmesi algısı söz konusudur. Bu sebeple kıyaslama durumu söz konusu olduğunda bu noktaya da atıf yapılmaktadır.

"M.Y. (25, kadın, İstanbul): Düşündüğümüz zaman hani ee yani Musevi hani şeyi onların normal hani görüşüne de bakış da Batı'ya doğru yani hani. Bu hiçbir zaman şeye doğru olmadı yani bu hani İsrail'de bile daha çok Araplaşma hani Araplara benzeyen bir yaşayış tarzı var ama Türkiye'de Museviler için bu kesinlikle hani o yöne değil Batı'ya doğru. Hani hep öne ve ileriye ve şeye doğru olmuştur." (30)

İsrail – daha sonra üzerinde durulacaktır – Türkiye Yahudileri için bir referans noktası konumundadır. Özellikle tarihsel süreçte yaşanan olumsuz olaylar temelinde, ‘sıgınılabilecek’ bir merkez ve dolayısıyla da bir ‘güvence noktası’ olmakta ve ‘hissi’ bir bağ duyulmaktadır (Koç Bileydi, 2012). Öte yandan dinin yaşayış biçimi veya uygulamalarda da örnek alınan, dini otorite olarak görülen bir merkezi oluşturmaktadır. Bu açıdan katılımcı yaptığı kıyaslamada, Batı yönlülük açısından İsrail’i de ‘geri’ bulmaktadır çünkü Arap, Batılılar için “mutlak öteki”yi temsil etmektedir ve İsrail’in sahip olduğu Batı temelli ideolojiye rağmen (Muscatti, 2002: 133-134), Araplarla sürekli etkileşim içinde olması, onu 'gerileştirmektedir'. Dolayısıyla aslında Batı temelli ve moderniteye yönelik bir kalıp olan "Arap/Müslüman öteki", modernite bağlamında burada ele alınmaktadır. Batı'ya yönelik geliştirilen ortak kalıplar ve Türkiye'nin yaşadığı paralel modernleşme süreci, Yahudilerin modernleşme sürecinde ideoloji yönünden bir aksi durum oluşturmamıştır. Bu sebeple de Türkiye Yahudileri Batı'ya dönük olma yönünden İsrail'den daha avantajlı olduğu görüşü vardır.

Türkiye’de modernite yönünden geliştirilen ve günlük dilde sıkça kullanılan iki karşıtlık “kapalılık” ve “modernlik”tir. Bu iki yapı genellikle birbirinin zıttı olarak kullanılır. Kapalı olma; muhafazakâr olma, gelenekselliğe, dini kurallara daha fazla önem verme ve/veya dini kuralları daha fazla hayata dâhil etme anlamlarında kullanılırken modernlik

de; Batı değerlerini benimsemiş olma, dini değerlere mesafeli olma veya dini değerleri günlük yaşama katmama anlamlarında kullanılmaktadır. Bu iki kavram birbirinin zıttı olduğu için birini benimsemiş olan bireyin diğerini benimsemesi beklenmemektedir. Diğer bir deyişle, bireyler ya ‘kapalı’ olurlar ya da ‘modern’. İkisini de hayata dâhil etme kabul edilen bir durum olmamaktadır. Katılımcılardan biri bu durumu kendi hayatına yönelik olarak şu şekilde ifade etmektedir:

*“D.T. (34, kadın, İzmir): [...] Aslında çok faal şeylerim de oldu yani çok, çok değişik arkadaş gruplarında oldum, her türlü dinden, dilden, ırktan hani eee hani çok iddialı olmasın tabii bir zenci arkadaşım yok ya da bir Rus arkadaşım yok ama İstanbul’da etrafımda olabilecek çok kozmopolit, her türlü dinden insanla arkadaşlık ettim ve arkadaşım var. Hani çok eeee çok kapalı aileden arkadaşım var, çok açık tamamen Avrupai yaşayan insanlar da **yani çok uç insanlarda** arkadaşım var. Hani her türlü kültürde insan var arkadaşım. Hep küçüklüğümde beri öyleydi.” (31)*

Bu ifadede de görüleceği üzere kapalılık ve Avrupai yaşam tarzı uç noktalarda olarak ifade edilmektedir. Bunun altındaki neden de aslında geleneksellik ve modernite arasındaki uçurumdur. Aslında uç noktalar olarak ifade edilmesi bu zıtlıktır. Bu durumun da aslında modernleşme süreciyle ilgili olduğu düşünülmektedir. Türkiye’nin modernleşme sürecinde dini yapıların günlük yaşamdan uzaklaştırılmasının hedeflenmesi, şapka devrimi ile dini sembolize eden sarıkların yasaklanması, kılık kıyafet devrimi gibi pek çok yenileşme hareketiyle bu yapılanmanın desteklenmesi, gelenek ile modernite arasındaki mesafeyi arttırmıştır. Zira din, Cumhuriyetin kurulduğu dönemde günlük hayatın temel işleyişini şekillendiren etmen olması nedeniyle aynı zamanda geleneksel yaşam biçimini de temsil etmektedir. Bu sebeple de modernleşme hareketi zaten var olan dini temelli yapının kaldırılması ve/veya toplumsal yapıdan uzaklaştırıp bireysel alanda tutulması ve Batı değerlerinin hayata dâhil edilmesini hedeflediği için, bunun sağlanmasında dini yapılardan uzaklaşmak esas olmuştur. Bu sebeple de geleneksellik ve din aynı doğrultuda ele alınırken, modernite de bunlardan uzaklaşma olarak ele alınmıştır. Günlük hayata da ‘ya biri ya diğeri’ şeklinde bir anlayış yerleşmiştir. Bu kalıpların tüketim biçimlerini de etkilediği görülmektedir. Ancak tüketim yapıları, ideoloji veya görüşler kadar istikrarlı olamayabilmektedir. Çünkü tüketim, çoğu zaman bireysel değil, kolektif bir yapı kazanır ve zaman zaman ‘modern’ addedilen bireyler, geleneksel kolektif yapıların

içinde olurlar. Bu durumda da algısal olarak geleneksellik ve modernite çatışmakta, böylece bireyler için de kimlik karmaşası oluşmaktadır.

“İ.B. (41, erkek, İstanbul): Amerika’da eğitim görmüş olabilirsin ama düğününde Ankara misketle halen ee halay çekmek isteyenler var. Sen Amerika’da eğitim alırkenki çevreyi düğününe davet edip, ona Türkiye’yi ya da İstanbul’u en güzel yanlarıyla gösterirken ama hala Adana kebabı göstermek durumundasın. Ya da tatlının baklava olduğunu ya da dansözünü çünkü bir ananevi bir gelenekler var. Hani bundan kopmamak da lazım ama ben bunun doğru olduğuna inanıyorum. Hani şeyi nasıl derler? Ölçüsünü bir şey diyemem ama belli bir ölçüde gitmesi lazım.

Araştırmacı: Peki sizce Amerika’da okuyan biri sizce düğünde misket çalmamalı mı?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Eee çalmamalı diyemem ama ee çaldığı zaman, surat yapmamalı. Yani nasıl anlatılır o? Ankara misket çalıyorsa “Ayy yani yapmayın yaaa” [küçümseyici vurgu yapıyor] dememeli e çünkü senin geninde var. Sen belki o düğün ortamında olmayıp da arkadaş ortamında olsan çıkıp Ankara misketle halay çekersin, kendi düğününde çaldığı zaman “Aman!” [küçümseyici ifade ile söylüyor] falan yapmaya gerek yok. Yani kendisini dışarıdaki insanlara farklı göstermesine gerek olduğunu düşünmüyorum.

Araştırmacı: Kendisi istemiyor mu aslında misketin çalınmasını?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): İçinde istiyor ama pozisyon olarak ya da Amerika’daki arkadaşına ayıp olacağı için orada çalınmasını ya da orada çıkıp da halay çekmek istemiyor. Bastırılmış.

Araştırmacı: Amerika’da okumak ve misket çalmak arasında sizce nasıl bir denge var?

*İ.B. (41, erkek, İstanbul): Çok basit, kendisi rezil olacağını düşünüyor. Yoksa Amerika’daki arkadaşı bilmiyor bile. Şimdi bunu Amerika’daki arkadaşıyla alakalı olarak da düşünmüyor, kendi çevresindekilere belki de ee hissettirmeye çalışıyor “Ben Amerika’da eğitim aldım, artık yeter Ankara misket bitsin” diye düşünüyor hayatında ama **e senin geninde bu var**, yani Adanalıysan Adanalısındır. Urfalıysan Urfalıdır. Ya da işte ee Yugoslavya’dan Türkiye’ye bir göçmenlik varsa ya da işte Bulgaristan’dan ya da Gürcü’den vs. sen oradan göçmensin..” (32)*

Burada üzerinde durulan iki yapı vardır: Amerika’da eğitim görmekle ifade edilen modern yapı bir de Adana kebab, dansöz, baklava, Ankara misket gibi ifadelerle ifade edilen geleneksel yapı. Bu ifade, geleneksellik ile modern kalıpların çatışmasını göstermektedir. Düğün tüketimi, geleneksel tüketimi oluşturmaktadır. Halay çekmek, Ankara misket oynamak gibi geleneksel tüketim kalıpları görülmektedir. Oysa modern olan bireylerin bu yapıları reddetmesi beklenmektedir. Bu ifadede asıl önemli olan nokta katılımcının özellikle bireyin dışsal etkilerden çok kendi içinde yaşadığı çelişkiyi ortaya koymasıdır. Bu da bireylerin bu kalıpları ne kadar içselleştirdiğini göstermektedir. Gelenekler aynı zamanda bireylerin kimliğinin bir parçasıdır. Bu sebeple de içsel olarak sürdürülmek istenmekte, sürdürülmesi de modernleşme sürecinin getirmiş olduğu tüketim kalıplarına ters düşmektedir. Bu durum diğer bir deyişle *edilgen ve etken kimlik yapılarının çatışması* olarak da yorumlanabilir. Edilgen kimlik, bireyin içinde doğduğu toplumdan edindiği ve geliştirdiği kimlik olurken, etken kimlik

dış etkiler, eğitim, değişen ekonomik özellikler gibi dış faktör sonucunda sonradan edinilen, edinilmesi tercih edilen ve bunun için çaba sarf edilen kimliktir. Böylece Amerika'daki eğitimin kazandırdığı sosyal statü, geleneksel yapıyla bir nevi 'aşağı çekilmektedir'. Aslında çelişkiyi oluşturan şey, zıt olarak algılanan iki kimliğin aynı tüketim alanında *sosyal olarak* görünür olmasıdır. Bu sebeple ifadede sözü geçen birey, bu kimliklerden sadece statüsel olarak üstün kabul edilen kimliği görünür kılmak istemekte, diğer kimliği küçümsemektedir.

Modernlik - geleneksellik bağlamında ortaya çıkan bir karşılaştırma noktası da köy-şehir karşılaştırması açısından yapılmaktadır. E.C. (44, kadın, İzmir), buna yönelik yaptığı karşılaştırmada "Bugün bir köyde de çok modern bir kafaya rastlayabilirsiniz, bir şehirde de çok kapalı hani çok bağınaz bir kişiye rastlayabilirsiniz" diyerek bu kalıbı ortaya koymaktadır. Özellikle sanayileşme faaliyetleri sonucunda şehirlere yüklenen modern anlam, köyden şehirlere yapılan göçlerle desteklenmiştir. Köyden gelenlerin kırsaldaki yaşam biçimlerini şehirlere taşımaları sonucunda 'şehirli' olan grupla 'köyden şehre göç eden' grup arasında sınıfsal bir yapı oluşmuş, şehirli grubun modern yaşam biçimi kalıplarına daha uygun bir hayat sürmesi neticesinde de köy, modern dışı bir yaşamı simgeler hale gelmiştir.

Düğün tüketimi, özellikle, geleneksel tüketim pratikleriyle sürdürülen tüketim alanları olarak bu anlamda bir çatışmaya neden olmaktadır:

“Araştırmacı: Hiç Müslüman düğününe gittiniz mi mesela?

M.L. (57, erkek, İstanbul): Çooook.

Araştırmacı: Onlar için ne düşünüyorsunuz?

M.L. (57, erkek, İstanbul): Yani ben size bir şey söyleyeyim yani şimdi eee normalde mesela geçen ay bir muhasebeci arkadaşımız var onun düğünündeydim. Yaa **modern** güzel bir düğündü yani Arena'da yaptı, gayet güzel bir orkestra vardı adını hatırlamıyorum şuanda baya kalabalık bir gruptu, eee **danslar moderndi tabi biraz da göbek havası da çalındı** ki bizim düğünlerde de var aynı sistem yani. Ya bizim düğünlerden çok farklı değildi yani söyleyeyim. Ha ne var? Mesela işte dinsel tören olmadı, nikâh dairesine gittik imzaları gördük alkışladık çıktık gittik, ondan sonrası bizim düğünlerden çok farklı değildi.

Araştırmacı: Modern düğün o tarz bir düğün müdür sizce?

M.L. (57, erkek, İstanbul): Yani hepimizin bizim düğünlerde de olur mesela oyun havaları da çalarlar, halaylar da çekilir, yani en son yeğenimin düğününde davul getirdiler, davul çaldılar. Yani şimdi bu düğün işi veya evlenme işi bir endüstri ağacına benzer, koparabildiğiniz en güzel şeyleri koparmaya çalışırsınız tabii cebinizin gücü oranında koparabilirsiniz. Neyi satın almak istediğiniz önemli. Ben mesela çok seneler önce bir Konyalının düğününe gittim adam bana modern bir insan gibi gelirdi, hayal kırıklığına bir uğradığım düğün benim mesela, çok da önemli değil ama sonra düşünüyorum ki **herif**

*nereli olduğunu belli etmek mecburiyetindeydi. Yani ben nasıl bir Yahudi'ysem o da Konyalı olduğunu göstermek mecburiyetinde. Kız böyle Amerikan Koleji okumuş, yani iyi bir aile ee tabi kendisi de kültürlü yani şey kötü bir aile değil, ha zenginlerdi de, her iki aile de gayet varlıklıydı, aileden varlıklıydı, **kaşık havasıyla girdi gelin içeri** yani. O zaman yadırgadım.*

Araştırmacı: Neyi yadırgadınız?

M.L. (57, erkek, İstanbul): O zaman yadırgadım ama şuan yadırgamıyorum. Ne demek istediğimi anlatabiliyor muyum? O zaman belki gençlikte bu işleri daha böyle farklı düşünüyorduk yani he işte o zaman dediğim 30 yaşlarındaydım veyahut da 30, 35 yaşlarındaydım. O çiftin çocukları evlendi yani halen de görüşüyorum ama ben kaşık havasını bilmiyorum. Ya illa Mozart'ın, Mendelson'un düğün marşıyla girilmesi gerekmiyor yani düğüne de..” (33)

Tüketimde modernleşmiş kalıplar, gelenekselliğin reddini ön plana çıkarmaktadır. Özellikle Türkiye'nin modernleşme sürecinde geleneksel yapıların reforme edilmesi ve Batı temelli yeni yapıların topluma benimsetilmesi, günümüzde de süregelen bir çatışmanın temelini oluşturmaktadır. Cumhuriyet'in kurulduğu dönemden itibaren bu yapı oluşturulmaya çalışılırken, 'ideal tüketim biçimi' olarak da Batı temelli tüketim kalıpları sunulmuştur. Bu sebeple de geleneksel olan modern değildir algısı, bugün bile tüketim seçimlerinde etkili olmaktadır.

Geleneksellik bağlam ölçüsünde şekillenen bir durumdur. Yahudiliğin alt kimlik olması gibi, şehirsellik de tüketim üzerinde etkin bir unsur olarak bir alt kimli yaratmaktadır. Dolayısıyla da ne kadar 'modern' olarak algılanırsanız algılanın, ne kadar ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olursanız olun, alt kimlik düğün gibi geleneksellik üzerinde şekillenen bir alanda etkin olmaktadır. Bu gelenekselliğe zıtlık olarak ifade edilen kavramlar 'Arena'¹⁵'da düğün yapmak', 'orkestranın olması', güncel tüketim kültürü etrafında şekillenen ve modern olarak tanımlanan danslar olmaktadır. Kaşık havası bu anlamda modern yapıyı kıran bir gelenekselliği temsil etmektedir. Eğitimli ve modern olarak tanımlanan birinin geleneksel tüketim davranışlarını yansıtması ise modern kalıbıyla ters düşmekte ve çelişki yaratmaktadır. Dolayısıyla ideolojik olarak bu kalıpların kırılması desteklenirken pratikte kimliksele çelişkiler yaratmaktadır.

¹⁵ Arena, İzmir Bayraklı'da daha çok konserler gibi etkinlik organizasyonları yapan bir işletmedir.

Modern kalıplar yaşam biçimi içinde aynı zamanda tüketim kalıplarını da oluşturmuştur. Dolayısıyla modernleşme, modernite veya modern birey tanımlamalarında bireylerin zihninde canlanan aynı kalıpsal tüketim davranışı gösteren bireyler olmaktadır. S.E. (54, kadın, İzmir)'nin, kendisine örnek aldığı 'modern' birey sorulduğunda verdiği cevap tüketim bağlamında bu kalıbı ortaya koymaktadır:

" S.E. (54, kadın, İzmir): Benim çok örnek almaya çalıştığım, imrendiğim bir arkadaşım var. Elli yaşında ama biz yirmi, yirmi beş senedir hani dostuz. O çalışan bir hanım eee hani küçük çocukla küçük çocuk, büyük insanla büyük insan olan işte şu anda yurt dışı seyahatlerle işini sürdüren, ne bileyim evindeki düzeni çok güzel kuran, işte sporuna sabah altı buçukta gidip işte akşam gerekirse sporuna gidip, evinde misafirini de ağırlayıp, çağa çok güzel ayak uyduran, teknolojik şeylere ayak uyduran (gülüyor), hala bir takım kurslara gidip kendine bir şeyler katan bir arkadaşım var ve bence o çağdaş bir insan diye düşünüyorum." (34)

Katılımcılar arasında genel olarak 'çağdaş' ve 'modern' sözcükleri paralel anlamda kullanılmaktadır. Hatta modern sözcüğü, din karşıtlığını daha çok çağrıştırdığı için anlamsal olarak karmaşa yaratırken, Türkiye'nin modernleşme sürecinde 'çağdaş' kelimesinin daha fazla yer edinmesi nedeniyle, daha net ve açık ifadelerle - Batılılaşma merkezinde - tanımlama yapılabilmektedir. Türk tarih ve siyaset dilinin sözcük dağarcığında, şimdiki zamana ilişkin belli bir bilince ve ilerlemeye göndermede bulunan "modernlik" yerine siyasi bir "modern olma" isteğini ifade eden modernleşme ya da daha çok "çağdaşlaşma" kavramı kullanılmaktadır (Göle, 2010: 21). Çağdaşlaşma, gelişmedeki geri kalmışlığın üstesinden gelmeye yönelik sürekli bir çaba olarak açıklanabilir. Bunun sonucunda bir kurgu olarak Batı modernliği Türk entelektüel ve siyasi yaşamının zaman içinde ve ideolojik iklimle ilgili olarak değişen unsurlarından biri olmuştur (Göle, 2010: 21). Yani modernite daha mutlak bir yapıyı ifade ederken, çağdaşlık bu mutlak yapıya ulaşma sürecindeki çabayı ifade etmektedir. Bu açıdan da 'çağdaş' bireyin tanımı günümüz koşullarına göre değişiklik göstermektedir. Katılımcının bahsettiği kişiye yönelik oluşturduğu imaj "kendi ayakları üzerinde duran, sosyal, bedensel görünümüne önem verirken entelektüel birikimini de geliştiren, özerk ve yenilikleri takip eden" bir bireydir. Aile düzenini sağlarken toplumsal yönden de fazlasıyla görünür olan 'modern Türk kadını'dır. Diğer bir deyişle, Türkiye'nin modernleşme sürecinde hedeflenen kadın figürüdür.

Modern yaşama - Batı merkezli yaşam - yönelik oluşturulan kalıplar hala devam etmektedir. Yahudilerin Türkiye'de yaşadığı modernleşme süreci ile Türkiye'nin modernleşme sürecinin etkisi birleşik olarak melez bir yapı oluşturmuş, hem alliance okullarının kazandırdıkları hem de Türkiye modernleşme sürecinin çıkarımları ortak bir potada birleştirilmiştir. Bu kalıpların sorgulandığı alan ise dinin modernleşmeden uzaklaştırılması noktasında olmuştur.

3.8.2.2.3. Modernleşme - Eğitim - Kimlik: Kurumsallaşan Modernleşme ve Eğitimsel Kimlik

Yahudi cemaatinin Türkiye'deki Alliance okulları temelinde geçirdiği modernleşme - Batılılaşma - süreci kimlik üzerinde de önemli etkiler yaratmıştır. Türkiye Yahudilerinin modernleşme sürecinin kimlik üzerine olan etkisinde ise eğitim temel bir alan ve araç olmuştur.

"S.P. (73, kadın, İzmir): 19. Yüzyılın ortalarında sanayi devrimi ve artık Avrupa çok zenginleşiyor, özellikle Yahudiler çok zenginleşiyor. Çok üst tabaka, en üst tabaka. Bunların içinde şeyler var, Rotschild'ler, Klemmer'lar, yani bunlar artık Fransa'da büyük şeyler. Bunlar diyorlar ki Doğu Yahudiliği ölecek. Yani bir çare bulmamız lazım bizim bunları kurtarmak için ne yapabiliriz bunlara? Bir dernek kuruyorlar, Alliance Française İsrail, Alliance Okulları. Diyorlar ki bunları eğiteceğiz. Geliyorlar buraya diyorlar ki biz okul açmak istiyoruz. Buyurun diyor Osmanlı. Gidiyorlar bizim Yahudilere, hocalara, "gidin buradan" diyorlar "aa gidin, biz duymak istemiyoruz sizi". Gönderiyorlar. Aradan geçiyor birkaç sene, tekrar geliyorlar, tekrar izin alıyorlar, bu sefer hayır demiyorlar Yahudiler. Diyemiyorlar, baskı yapıyorlar ve sonunda bu okulları açıyorlar. Bu ilkökul, ortaokul seviyesinin ortasında yani uzatmalı bir ilkökul ama Fransız terbiyesi. Tam böyle her şeyi koyuyor içine. Fransızca eğitimi, edebiyat hani görülmeyen şeyler çok da Müslüman gitti bu okullara ve bu okullardan 100 küsur okul açıldı imparatorlukta hem kızlara hem erkeklere. Bunlardan yetişen çocuklar her okulda yetişen çocuklardan iki tane seçiyorlar, bunları Fransa'ya yolluyorlar, hepsi fakir bunların. Fransa'ya yolluyorlar, dört sene boyunca bu çocuklar gelmiyor. Ne annelerini görüyorlar, ne Türkiye'yi görüyorlar hiçbir şeyi görmüyorlar. Ayda bir tane mektup yazabiliyorlar başka yok. Dört sene sonra bu okuldaki Fransız şeyini, devrim şeyini alıyorlar ve işte eşitlik, hürriyet o şey ile geliyorlar buraya. Çok lisanlar öğrenmişler, yaşamasını öğrenmişler Avrupalı gibi. Geliyorlar bakıyorlar Allahım Yarabbim halkın haline bak (gülüyor), dökülüyor, fakir, berbat ve bu okullara bu çocuklar bütün bu alliance okullarına her tarafta Ortadoğu'da her tarafta var, öğretmen oluyorlar. Benim büyük amcam bir öğretmendi. Aynı zamanda idadi vardı burada Konak'ta, ilk lise açıldı, orada da Fransızca öğretmeniydi bu amcam. Şimdi bu çocuklar buraya geliyorlar ve bu okullarda öğretmen oluyorlar." (35)

Modernleşmenin temel kurumları okullar olmuştur. Çünkü eğitim, modern değerlerin iletilmesinde ve hayata kazandırılmasında önemli bir role sahiptir. Türkiye'nin modernleşme sürecinde aktif olan Köy Enstitüleri gibi yapıların yanında Türkiye

Yahudileri için de özelde Alliance okullarının öneminden bahsedilmiştir. Alliance okullarının son döneminde, kendi eliyle yarattığı Yahudi burjuva sınıfının ihtiyaçlarına cevap verememesi sonrasında ilköğretimden sonra eğitimlerine devam etmek isteyen birçok Yahudinin, yabancı liselere yazılmasıyla sonuçlanmış ve 1929'da eğitimin millileşmesiyle birlikte (Rodrigue, 1997: 204, 251, 253) de, artık Türk modernleşme sürecine dâhil olmaya başlamışlardır. Elbette Islahat Fermanı ve hatta daha öncesindeki faaliyetlerden de etkilenmektedirler. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanına kadar kendi içsel düzenlerinde yaşadıkları süreç, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanından sonra, kendi merkezlerinin dışında, eksenindeki geniş toplumun da içine dâhil olmalarına neden olmuş ve dolayısıyla sürecin parçaları haline gelmişlerdir. Kolejer de bu yabancı liselerin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla sistemin hala var olduğunu ancak şekil ve yapı değiştirdiğini söylemek mümkündür. Artık Yahudilerin kendi içlerinden öğretmen çıkarmalarının bir anlamı kalmamış, ancak eğitime verilen önem ve bu önemin kimikleştirilmesi nesillere aktarılmıştır. Eğitimsel kimlik, Alliance okulları döneminin mirasının dönüştürülmesi ve yeniden anlamlandırılması sonucunda ortaya çıkan bir yapıya işaret etmektedir.

Bu yapıda öncelik Bene Berit olmuştur. 1920'lerde bu localar artık bütün cemaat işlerini kendi ellerine almış ve Fransızca konuşan yerli Yahudi burjuva sınıfına yeni alanlar sunmuştur (Rodrigue, 1997: 203-204). Türkiye'de ise sadece burjuva sınıfına değil, ekonomik olarak daha alt kademedeki bireylere de hizmet etmiştir. Yani Alliance okullarının alternatifi olarak yer edinmiştir.

"Araştırmacı: Fransızca ile ilişkiniz nasıldı? Yani nereden geldi Fransızca ile ilişkiniz?"

R.B. (92, kadın, İzmir): Okuldan öğrendim. Daha çok Fransızca vardı o zamanlar.

Araştırmacı: Hangi okulda okumuştunuz?

R.B. (92, kadın, İzmir): Bene Berit ama işte.

Araştırmacı: İzmir'de mi?

R.B. (92, kadın, İzmir): İzmir'de, İzmir'de. Asansör, Asansör'ü biliyor musunuz?

Araştırmacı: Hı hu.

R.B. (92, kadın, İzmir): Havra var orada, Havranın karşısında bir okuldu orası Bene Berit diye.

Araştırmacı: İlkokulda Fransızca öğrenmiştiniz.

R.B. (92, kadın, İzmir): Evet evet evet. Zaten başka okula gitmedim ki. Ondan sonra çok şey sonra arkadaşlarım oldu, konuşanlar Fransızca ve devamlı konuşurdum yani şimdi Türkçeyi konuştuğum gibi Fransızcayı konuşabilirim." (36)

Fransızca merkezli eğitim varlığını Bene Berit okullarıyla da sürdürmüş ve günümüz koşullarına göre değerlendirildiğinde ilkokul mezunu birinin Fransızca bilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla eğitim düzeyi yüksek olmasa da, kültürel sermaye yönünden önemli bir etkisi olduğu kaçınılmazdır.

Bugün ise kolej eğitimi, bu bağlamda gerek eğitimsel kimlik yönünden gerekse modernleşmenin kurumları açısından ayrı bir öneme sahiptir. Yabancı liseler, devlet liselerinden farklı olarak kolej olmuşlardır. Türkiye Yahudi cemaatinin çoğunluğu da geçmişten gelen yapılanma - alliance okullarının mirası - ve eğitime kimliksel bir devamlılık anlamında önem verdikleri için eğitim konusu, modernleşme ve kimlik alanlarının ortak noktasında yer almaktadır. Modernleşmenin kurumsal yapıları olan eğitim kurumlarını - kolejleri - kendi özgün anlamları ışığında anlamlandırmaktadırlar. Dolayısıyla kolejler, Batı temelli eğitimi vererek Alliance geleneğinin devamını sağlayan ve Alliance okullarının kapanmalarının ardından Türkiye'nin modernleşme sürecinde ön plana çıkarak, devletin koyduğu eğitim kuralları ölçüsünde Türkiye Yahudilerinin eğitim sisteminin temelini oluşturan eğitim kurumları olmaktadır. S.P. (73, kadın, İzmir), eğitimin kimliksel devamlılık boyutuna şu şekilde değinmektedir:

"S.P. (73, kadın, İzmir): [...] Yani eğitim bizim için en önemli çünkü biz inanırız ki her, bütün baskılara rağmen bütün bu düşmanlığa rağmen dünyanın bizim üzerimize gösterdiği, eğer biz eğitilmiş isek biz her şeyi bastırabiliriz. Doğru mu? Her şeyin üstesinden gelebiliriz onun için bazen daha hırslı oluyoruz, daha sert oluyoruz. Mecburuz, yaşamak için üstte olman lazım. Altta olursan yaşatmaz seni kimse [...] hep yukarıda olacaksın ama başkalarını ez, öldür değil, kendini yükselteceksin. Kendini yükselt. En iyi kendini nereye getirebilirsen." (37)

Eğitim, toplumsal bir devamlılık aracı olmaktadır. Sosyal, kültürel ve ekonomik sermayelerin tümünün kaynağı eğitim olarak görülmekte, bu da toplumsal düzende üstte olmayı sağlamaktadır. E.C. (44, kadın, İzmir) ise

"Araştırmacı: Eğitim çok önemli dediniz. Sizce eğitimin önemi ne?"

E.C. (44, kadın, İzmir): O zannedersen biraz bizim DNA'larımızdan gelen bir şey. Ee Yahudi tarihine bakarsanız İsrail Devleti kurulmadan evvel çok fazla şey olmuş sürgünler olmuş ve her seferinde bu millet sıfırdan tekrar kalmak zorunda kalmış. O zaman da elinde hani para önemli değil o zaman çünkü onu kaybetme ihtimalin çok yüksek ama eğitimini aklında olanları yani öğrendiğin şeyleri kaybedemezsin. O yüzden her zaman böyle bir nosyon var ee insanlar arasında. Hani eğitime mesela kısıtlı bir bütçe vardır, o bütçenin çok büyük bir kısmı eğitime gidebilecek bir şekilde ayırabilir aileler.

Araştırmacı: Peki bu bir tetikte olma durumu mu?"

E.C. (44, kadın, İzmir): Yani Allah'a şükür artık böyle bir durum yok. Ee yani İsrail Devleti de kuruldu ve insanlar da gelişti, daha farklı bir çağda yaşıyoruz ama ben inanıyorum ki bilinçaltında bu şeyler, bu tedirginlikler var insanlarda. Ben buna inanıyorum. Yani ben kendimde bunu hissediyorum bazen. Nedir bu çaba bu kadar? Eee insaniüstü, bazen mesela arkadaşlarımdan görüyorum bazı arkadaşlarım gerçekten çok daha fazlasını yapmaya çalışıyorlar. Sorguladığınız zaman diyorsunuz herhalde bu bilinçaltında bir yere oturmuş bu "iyi olmak zorundasın" fikri. Öyle düşünüyorum, bu benim yorumum yani." (38)

"DNA"larımızdan gelen bir şey" yaklaşımı, eğitimin ne kadar kimlikselleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bunun kaynağı olarak da sosyo-tarihsel geçmişe atıf yapılmaktadır. Geçmişte yaşanan olumsuz olaylardan dolayı kültürel sermayeye büyük önem verilmekte, ekonomik sermayenin geçici olabileceği ve bunu yeniden kazanmanın yolunun kültürel sermayeden geçtiği vurgulanmaktadır. Bu sebeple eğitim yaygın bir yapı göstermektedir.

"Araştırmacı: Peki kolejli olmaktan bahsettiniz. Nasıl bir şey kolejli olmak?"

S.P. (73, kadın, İzmir): Valla kolejli olmak müthiş bir şey. Kolejli değil Amerikan Koleji'nde okumuş olmak büyük bir şey. Herhangi bir Amerikan Koleji Türkiye'de. Öbürlerinden bahsetmiyorum. Çünkü bakın ben 1952 senesinde girdim. Okullar nasıldı bitirdiğim zaman bile? 60 senesinde bitirdim, dogmatik. Biz ne biliyor musun? Müziğinden tut, sanat tarihine, felsefeye, araştırma, araştırma bizi araştırma, deli çıkarırdı bizi o araştırma. Verirlerdi bir konu, bundan büyük not alacağız ya geçersin ya geçmezsın. O zamanlar araştırma ne demek? Dersler de var sabahdan akşama kadar gidiyorsun okula, öyle şimdi de öyle kolej ya ama bazı okullar yarım gün falan ya, yok böyle bir şey. Her dersi alıyorsun bir defa, öyle seçme de yok. Her şey var. Hangi okulda sanat tarihi vardı? Hangi okulda felsefe vardı? Hangi okulda bu kadar lisan, müzik! Müzik eğitimi, klasik müzik eğitimi, kalırdın sınıfta! Yani öyle bir şeyler öğretiler ki bize yaşama hazırladılar ve atılmayı şey yaptılar. Lisan tabi İngilizce öğrendik tamam o başka yerde de öğrenirsin İngilizce o değil, o değil, bambaşka bir şey, yaşam tarzı." (39)

Eğitimin önem kazanması ve yaygın olması, eğitimin aktardığı modernleşme kalıplarının da birey bazında benimsenmesini kolaylaştırmaktadır çünkü kolejler, Batı temelli eğitim veren ve Batı yaşam tarzının aktarıldığı kurumlardır. Dolaylı olarak da eğitimsel kimlik ile modern kimlik aynı alanda erimekte ve bireylerin yaşam tarzına dönüşmektedir. Özellikle 1929'da eğitimin millileşmesi, kolej eğitimine de yansımış, eğitimde Batı kimliğini yansıtan yabancı öğretmenler, ulus-devlet anlayışının benimsenmesinde araç olarak kullanılmıştır. Artık Yahudi kimliğinden daha öncelikli yapı ulus-Türk kimliğidir. Bu durum da aslında alt kimlik - üst kimlik yapılanmasını destekleyecektir. Çünkü okulda kazandırılan üst kimlik ile din temelli gelenekler ile kazandırılan alt kimliğin aynı anda sürdürülmesi zorunluluğunu yaratacaktır.

"S.P. (73, kadın, İzmir): Bakın 52 senesinde girdim ben oraya. Çocuktum. Eskiden ne yaparlardı çocuklar? Sokaklara çöpleri atardı dimi yerlere? Bizim müdiremiz vardı Mrs. Black, Linda Black diye belki duymuşsunuzdur. Efsanevi bir kadın. Bu kadın bakın ben o kadar binlerce insan tanıdım hayatımda böyle bir insan yok. Nasıl Atatürk deriz ya bir sembol, bir öğretmen için de Mrs. Black bir semboldü. Herkes, kime sorarsanız hani yoktu şeyi. Bu kadın 40 sene mi Türkiye’de, bir Türkçe konuşurdu senden benden güzel. Kadın çıkardı teneffüslerde, teneffüs saatlerinde, teneffüs mü denir hala? Teneffüslerde çıkardı dışarı 15 dakikalık teneffüsler vardı kadın mahsus ofisinden çıkardı, kocaman göğüsleri vardı böyle biraz sarkıktı (gülüyor), uzun boylu böyle bembeyaz saçlı böyle topuzla toplu, sert sert, sert ama sert değil ki kadın tutardı göğüslerini, bahçeden çöp toplardı. Eliyle. Çöpleri toplardı görelim diye. Ve biz kaçırdık. Bu gözümü önünden hiç gitmiyor benim. Gelirdi bize ders vermeye temizlik dersi. Nasıl çöpler atılmaz, gelirdi ne yapardı biliyor musun? Şimdi gençler, şimdi senin de durduğun gibi, kalk derdi, gelirdi kendisi gösteri yapardı kitaplar koyardı kafamıza nasıl dik yürünür? Kadınlar dik yürür derdi. Ve Türklüğümüzü bastırırdı. Türksünüz, Türksünüz, Türksünüz. Türklüğümüz ile gurur duyun. Yani efsane bir kadın. Sonra şey yapardı, şimdi bazen alırsın ceketini omzuna dimi? Nefret ederdi. Omuza ceket alınmaz. Ya giyersin, ya çıkarırsın. Bize bir şeyler öğretti ki bu kadın, unutmaya imkân yok ki. Böyle işte okulun verdiği şeyler, bu okulun verdiği şeyler bunlar. Ve serbest gidiyorsun konuşuyorsun münakaşa yapıyorsun müdürle. Korku morku yok. Terbiyesizliğe şey yok tabii ama sen derdini anlatıyorsun, münakaşa ediyorsun, 52 senesinden bahsediyorum ben. 60 senesinde mezun oldum ben. Hem neşe, hem hayat, tiyatrolar, piyesler, müzikaller, hem çalışıyoruz hem eğleniyoruz. Hem çalışıyoruz, hem eğleniyoruz. Hem araştırma ruhumuzu canlandırıyoruz, ben oradan öğrendim araştırmayı. Nereden öğrendim? Çok sinirlenirdik o araştırma konuları verildi ama bittikten sonra da benim bir tane şeyim vardı araştırma konum vardı, siz seçin derdi, seçmeyi de bize bırakırdı. Serbest, serbest düşünme. Yaaa işte verdiği bu. [...] “Çalışacaksınız” derdi, “kadınlar oturmaz evde. Çalışır kadın”. Bu bu bunlar yani anlatılmakta bitmeyen şeyler anladın mı? Onun için Amerikan Koleji dediğimiz, tabi çok değişti şimdi çok, çok değişti. Bir defa o zaman yüzde doksan Amerikalı hocalardı. İngiliz, Amerikalı, Avustralyalı. Onlar da başka türlü bir yaşam görmüşler yani başka türlü yetişmişler, biliyorsunuz üniversiteler nasıl oluyor kampüsler, evet bu böyle yani." (40)

Mrs. Black, dönemin eğitimi etrafında şekillenen tüm sosyal yapılanmayı ortaya koymaktadır. Batılı bir öğretmenin olması, Batılı yaşam tarzının bizzat bir rol model tarafından aktarılmasını sağlamaktadır. Ancak bu yabancı 'kurum' aynı zamanda Türkçeyi de çok iyi konuşan ve öğrencilere Türk kimliğini benimseten bir yapıdır. Dolayısıyla da milli bir Batılı kurum niteliğinde faaliyet göstererek, bireylerin Türk kimliği etrafında Batılı yaşam tarzını ve dilini benimsemelerini sağlayan modern kurum olmaktadır. Dik yürümek, ceketini omuza asmamak gibi 'adab-ı muaşeret' kurallarının da öğretilerek bir yaşam tarzının benimsetilmesinde rol oynamıştır. Diğer önemli bir nokta da kadınların toplumsal alandaki görünürlüğüdür. Çalışmanın eğitim kurumlarında teşvik edilmesiyle, kadınlar, toplumsal alandaki görünürlüğe şartlanmaktadır. Türk modernleşme sürecinde kadınların üstlendiği aktif rol düşünüldüğünde, eğitim kurumlarının - özelde kolejlerin - modernleşmedeki rolü daha bir önemli olmaktadır.

Alliance okullarıyla salt Batı değerlerinin aktarıldığı sistem, ulus-devlet anlayışı çerçevesinde yeniden şekillenerek milli Batılı kurumlar olmuştur.

1980 sonrasında ise kolejler cemaat temelinde amaçsal olarak farklılaşma göstermiştir. S.P.'nin (73, kadın, İzmir) *"Amerikan Koleji dediğimiz, tabi çok değişti şimdi çok, çok değişti"* vurgusu, aslında dönemsel konjonktürel değişimi ifade etmektedir. Anadolu liseleri gibi dil ağırlıklı eğitim veren kurumların çoğalması, geniş toplum tarafından da kolej eğitiminin benimsenmesinin artması neticesinde kolej eğitimi, cemaatsel farklılıktan toplumsal farklılık sağlayan yapılara dönüşmüş, cemaatsel devamlılık aracından bireysel bir araca dönüşmüştür.

"Araştırmacı: Kolej eğitimi sizin için ne ifade ediyor?"

H.F. (35, erkek, İstanbul): Kolej eğitimi ne ifade ediyor benim için? Valla kolej eğitimi aslında şöyle bir şey var yani bilmiyorum dünyanın birçok yerinde bulundum. Dünyanın birçok yeri hani çok böyle insanlarla haşır neşir oldum, bence bir tek burada o standardı yakalayamadı yani Türkiye hala o standardı yakalamış değil. Nasıl anlatayım? Kolejle devlet okulları arasında bir kere çok büyük bir fark var, acayip bir fark var. Ee onu geç, hani sırf maddiyat için demiyorum ama işin maddi yönü çok farklı, maddi yönünü geçtim, ee imkân yönü çok farklı. Hadi imkân yönünü de geçtim, kolejdeki imkânlar gün geçtikçe herhalde kolejle yani özel okullarla daha doğrusu gerçek kolejlerle yani yabancı dilde eğitim veren okullarla ee devlet okulları arasındaki fark açılıyor. Yani bunu çok basit bir şekilde görüyoruz çünkü insanlar her ya şöyle söyleyeyim, kolej eğitimi almıyorsanız doğru düzgün bir İngilizceyi ya yabancı dilinizi yurtdışında bir şekilde geliştirmeniz lazım ya da ben bunu İngilizce söyledim, İngilizce eğitim aldığım için İngilizce diye söylüyorum ama ben bunun yanında Almanca da eğitim aldım. Almanca eğitim veriliyordu, Fransızca eğitim veriliyordu yani eğer biraz daha ciddi bir öğrenci olsaydınız, okuldan üç tane dille mezun olabilirdiniz. Bu çok çok önemli bir şey. Yani bunu hiçbir devlet okulunun sağlayacağını sanmıyorum açıkçası ki hani bugün Robert Koleji de mesela aklıma ilk gelen, Üsküdar Amerikan'da verilen ilk şey İngilizceden sonra İspanyolca veriliyor, İtalyanca veriliyor bunun yanında yani sonuçta ee eğer özel bir okulda, kolejde okumadığınız sürece yabancı dilinizi, sırf yabancı dilinizi demeyeyim ama o bir kere bakış açısı çok farklı. O bakış açısını yakalamak çok farklı.

Araştırmacı: Peki o bakış açısına sahip olmak ne gibi bir avantaj getiriyor? Olmasanız olmaz mı?

H.F. (35, erkek, İstanbul): Tabii ki olur ama sonuçta bu şey gibi düşünün yani yararlanacağın bir şeyden eee o bence o bunlar bir artı olarak düşünebilirsin yani tabii de ee ama eminim ki senin bir şekilde hayata seni bir şekilde hazırlıyor öyle söyleyeyim. Ya da bazı şeylerin anahtarlarını veriyorlar diyebilirim. [...] Ama bakış açısına gelirse, olaylara birkaç yerden bakma bir kere eeee yetisine sahip oluyorsun. Bence eee başka? Başka? Ne diyebilirim yani bunu ya bunu bir şekilde farkını görüyorsunuz. Bugün bir Galatasaray Lisesi mezunuyla atıyorum bir sıradan alelade devlet okulundaki şey çok çok farklı. Anlatabildim mi? Devlet okulu çok çok farklı. Ya da bir Anadolu lisesiyle normal bir lise arasındaki fark çok farklı." (41)

Kolej eğitiminin geniş toplumun varlıklı bireyleri arasında da artan bir şekilde tercih edilir durumda olması nedeniyle, eğitim modernleşmenin ilk yıllarındaki yaşam tarzını

benimsetme durumundan daha farklı bir anlam kazanmıştır. Kolej eğitimi artık yaşam tarzından ziyade modern dünyada rekabet etmeye yardımcı olan yetileri bireylere kazandıran bir kurum halini almıştır. Dil eğitimi, tıpkı alliance okullarında olduğu gibi önemlidir. Katılımcının özellikle dil eğitimine vurgu yapmasının nedeni budur. Dil eğitimi ise günümüzde bu kadar yoğun özellikle kolejlerde verilmektedir. Bu sebeple alliance okullarında benimsenen dil öğrenme durumu, günümüzde kolejlerde sürdürülmektedir. Bu sebeple de kolej eğitimi *hayata hazırlayan* önemli bir anahtar olmaktadır. Modernleşmenin ilk döneminde kimlikleşen eğitim hala varlığını sürdürmektedir. Ancak yaşam tarzını kazandıran bir yapıdan hayata hazırlayan bir yapıya dönüşmüştür. Diğer bir ifadeyle eğitimin merkezi rolü günümüzde azalmış, amaçtan araçsal bir yapıya dönüşmüştür. Artık esas olan sistem değil, bireydir. Artık geniş toplum bireyleri tarafından artan bir şekilde kolej eğitiminin tercih edilmesi, bu araçsallığa dönüşümde önemlidir. Eğitim artık 'modern' bireyler yetiştirmek için eksende yer alan bir kurum niteliğindedir.

Kolej eğitiminin hayata hazırlayan bir araç niteliğinde olmasından başka toplumsal değeri de değişmiştir. Artık kolej eğitimi 'sosyal statü' aracı olarak da yer etmektedir. Zira kolej eğitiminin sıklıkla tercih edilmesi; 'modern' eğitim kurumları olarak algılanması, eğitim imkânlarının devlet okullarına kıyasla görece daha iyi olması, dil eğitiminin yoğun olması gibi bireyleri pazar koşullarındaki istihdam rekabetinde avantaj yaratmak araçsallığıyla kültürel sermaye yaratmasıyken, tercihi arttıran bir başka önemi de sosyal sermayeye sağladığı 'sosyal statü' araçsallığıdır.

"R.Ş. (59, erkek, İzmir): Aslında kolej bir toplumdan farklılaşmanın, ayrışmanın bir yolu olarak görülüyor. [...] Bugünkü şeyde belirli sakıncaları da önce söyleyeyim bu özel okullarda. Eee sanki bir ee kavanoz mu diyorlar, bu balık kavanozları

Araştırmacı: Fanus mu?

R.Ş.: (59, erkek, İzmir): Evet. Gibi balıkların, tamamen ayrı yaşıyorlar ve Türk toplumuyla tamamen farklı bir yerde yaşıyorlar. Bu da bir sakınca, bence çok büyük bir sakınca. Madem ki Türkiye'de yaşamayı düşünüyorsunuz, Türk toplumunu da anlamak lazım. Yani farklılıkları da görmek lazım. Türk toplumunun her katmanını yaşaması lazım olduğuna inanıyorum.

Araştırmacı: Kolej eğitimi sizce Türk toplumunu yansıtmıyor mu?

R.Ş. (59, erkek, İzmir): Bence yansıtmıyor. Yani bir "zenginler kulübü" gibi oluyor yani. Onlar için böyle bir şey yok yani. Sanki yabancılaşmış bir toplum olarak yaşadıklarına inanıyorum." (42)

Kolejlerin paralı okul olmaları nedeniyle yeterli ekonomik imkâna sahip bireylerin devam edebilmeleri, kolejleri belirli ekonomik yeterliliğe sahip bireyleri bir arada toplayan yapılar olmasını sağlamıştır. Okulda edinilen sosyal sermayeyle birlikte bu bireyler sosyal olarak belirli bir sınıfa oluşturur hale gelmişlerdir. Böylece günümüzdeki laik (Kemalist) - geleneksel kutuplaşmada daha çok laik kesime hitap ettiği görülmektedir. Böylece kolej eğitimi, Göle'nin (2008: 104) de üzerinde durduğu sosyal tanınma ve prestij stoklamayı sağlayan, farklı bir statü grubu oluşturan yapılar olmuştur.

3.8.2.2.4. Cemaatte Din – Modernleşme İlişkisi

3.8.2.2.4.1. Dini ve İdari Yapının Ayrılması

Daha önce bahsedildiği üzere, 17. yüzyıl sonlarında Sefardi Yahudilerinin Osmanlı İmparatorluğu'na gelmelerini takiben cemaat içi ilişkilerde baş gösteren parçalanma, daha düzenli ve bütünleşmiş örgütlenme biçimlerine yol açmıştır. Her bir Yahudi merkezi kendi başına, bağımsız bir birimdir; her birinin kendi ruhani lideri ve bir dini mahkemesi vardır. Cemaat hahamı ile bu mahkeme dinsel ve hukuksal konularda söz sahibiyken, ileri gelen kişilerden oluşan bir meclis cemaatin genel idaresinden sorumludur (Rodrigue, 1997: 47-48). 17. Yüzyıldan itibaren aslında Yahudilerde din ve idari işlerin ayrılması söz konusudur. Hukukun dine bağlı olması, dinsel düzene sahip olmalarından ve millet yapısı altında kendi özerk sistemlerini bu dini yapılarının altında sürdürmelerinden kaynaklanmaktadır. Ancak idari yön, ayrı bir meclise bırakılarak ayrılmıştır. Bu yönden değerlendirildiğinde aslında modern bir yapının olduğunu söylemek mümkündür. Zira en bilinen klasik sosyolojik teorilere göre modernleşme ve laiklik; endüstrileşme, kapitalizasyon, ekonomik büyüme, şehirleşme, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, bilim ve teknolojinin gelişmesi ve bürokratikleşmeyi içermektedir (Rundell, 2010: 25-26). Devlet işleri ölçeğinde olmasa da cemaat işleri ölçeğinde bir modern yapı söz konusudur. Bu yapı hala devam etmektedir. Ancak Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte artık millet ayrımı olmaksızın kuralların ve kanunların herkes için geçerli olması, hukuk yapısını kaldırmış, dini ve idari işlerin ayrımını sinagog ölçeğinde sınırlandırmıştır. Böylece cemaat-içi sınırlarda idari düzeni modern bir yapı göstermektedir.

"M.L. (57, erkek, İzmir): Cemaat için zaman zaman görevlere, cemaat görevlerinde bulundum, çeşitli cemaat görevlerinde bulundum. Şimdi pek fazla bir şeyle de ilgilenmiyorum, hala bir tek düğünleri ben yönetiyorum sayılır, tabii hocam, hocaların bölümü hariç yani müezzinlerin ve hocaların dışında salonda yapılacak olan hatimleri, işte atılacak adımları, yaratılacak sahneleri, onları canlandırmaya yardımcı oluyorum.

Araştırmacı: Böyle bir rolü üstlenmenizi özel bir nedeni oldu mu?

M.L. (57, erkek, İzmir): Tabii ki. Miras yoluyla kaldı (gülüyor). Babadan oğula. Babam düşününce tabii alternatifi olmayınca ee baba oğuldan yardım istiyor. İlk önce öyle işte hadi babaya destek olsun diye gittik çünkü kalp krizi geçirmişti 84 yılında. Ondan sonra sürekli, babam 88'de veya 89'da biraz tedavi biraz da yaşamak için İsrail'e göç ettiğinde tamam mı rahatsızlığı nedeniyle bu iş tamamıyla bana kaldı. Aslında sinagogun yönetimi de o dönem bana kaldı 3 sene tek başıma yönettim sinagogu. Yani gayri-dini olan kısımlarını yönettim. Ondan sonra bir grup oluşturduk 5 kişilik bir grup oluşturduk ve biz o 5 kişiyle birlikte yani ben ve 4 kişi beraber yürütmeye çalıştık. Düne kadar o ekip canlı hala bir yandan çıkar, yanımıza çeşitli insanlar girip çıkar ama o 5 kişilik kadro ana kadro olarak kaldı yani yaklaşık 94'ten bu yana o kadronun yönetimi altında sinagog." (43)

Cemaat içindeki bu düzen, cemaat dışındaki düzende ritüeller ölçeğinde şekillenmektedir. Bu doğrultuda katılımcıların özellikle vurguladığı üzere, Türkiye'de resmi nikâh, dini nikâhtan önce gelmektedir. Yani resmi nikâhı olmayan bireyler, sinagogda dini nikâh kıyamazlar.

"E.C. (44, kadın, İzmir): [...] Bir de ee mesela şey eee nikâh olmadan evlendirmezler burada sizi. Önce devlet nikâhı olacak, ondan sonra dini nikâh.

Araştırmacı: Peki devlet nikâhının dini nikâhtan önce gelmesinin sebebi nedir?

E.C. (44, kadın, İzmir): Evlendirilmez. Yani neden bu? Çünkü hani sadece dini, burada yaşıyorsan Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşıyorsan, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurallarıyla yaşamak gerekir. Ee o yüzden de bu devlette karı koca olmak için dini nikâh yapman lazım aa pardon resmi nikâh yapman lazım, önce resmi nikâhını yap, sonra biz seni dinen evlendireceğiz mantalitesi. [...] Karı koca yaşamak istiyorsan, karı koca olmak istiyorsan mesela İsrail'de yoktur resmi nikâh çünkü orada çok da şart değil istersen beraber yaşa istersen hani dinen evlendiysen çünkü orası bir din devleti olduğu için sayarlar seni karı koca. Ama burada karı kocaysan eee yaşadıkları toplumda Yahudiler, hangi ülkede yaşıyorlarsa o ülkenin kurallarını, yöneticilerini ee her zaman çok dikkate almışlardır. Çok hassas davranmışlardır. Bu ülkede de karı koca olmanın yolu resmi nikahtan mı geçiyor? Evet, başka bir yolu var mı? Başka bir yolu yoksa önce sen resmi nikâhını yap, sonra biz seni dinen de evlendireceğiz." (44)

Resmi nikâhın önce kıyılması aslında Yahudi cemaatinin devlet düzeyindeki tanınırlığa verdiği önemi de göstermektedir. Dolayısıyla kurallar, cemaat içindeki düzeni de şekillendirmekte, böylece iki yapının birleştirildiği melez bir yapıyı oluşturmaktadır. İsrail'deki din merkezli yapı, Türkiye'de seküler yapının da dâhil edildiği başka bir yapıya dönüşmüştür.

3.8.2.2.4.2. İdeolojik ve Pratikteki Modernleşmenin Karşılaştırılması: Gelenekselliğe Karşı Modernlik

Türkiye'de yerleşmiş modernleşme kalıplarının sorgulanmasında ön plana çıkan nokta din konusudur. Dindar olmanın modern dışı olarak kabul edildiği bir ortamda, Yahudiler için bu durum farklı bir tartışma noktası oluşturmaktadır çünkü ibadet, dil, giyim-kuşam ve geleneklerde yerel farklılıklara rağmen, ister Eşkenazi ister Sefardi toplumu olsun, Yahudi hayat tarzının esasını dinsel gelenekler oluşturmaktadır (Rodrigue, 1997). Dolayısıyla din hayatın merkezinde yer almaktadır. Bir katılımcı bu durumu şu şekilde eleştirmiştir:

*" R.Ş. (59, erkek, İzmir): Bu modernizasyonun herkesi vurduğuna inanıyorum. Yani şu bakımdan yani dindar olmak şeydir ee nedir o? Gericiliktir, dindar olmak ee şeydir ee yani cahil insanın düşünce tarzıdır. Bunlar yıllardır, senelerdir insanların beyinlerine vura vura anlatıldı, binlerce gazetede bunlar okundu ve ben bunun doğru olduğuna da inanmıyorum. Hiç böyle bir şey yok dünyada. Kendi kendimizi kandırmışız ya. Bu mesajı vermek isteyenler hiçbir şeyi de yani hiçbir faydası olduğuna inanmıyorum. Ya kendi kendimizi kandırmış yani ben bunları daha sonra yurtdışında gördüm, insanlarla konuştuğum zaman bunu fark ettim. Kimseye yani siz neden yani ben profesörler gördüm, çok **dindar profesörler** gördüm. Hiç yani böyle bizde çok böyle okumuş profesör olup da hiçbir şey anlamayan insanlar da gördüm. Bunların hiçbir anlamı yok. Böyle bir genelleşme yapmak da çok yanlış. Ama bu bilerek yapılan bir genelleşme olduğuna inanıyorum." (45)*

Modernleşme tartışıldığı için katılımcının profesör örneğini kullanması önemlidir. Profesörlük, bilimsel bir alanı simgelediği için din dışı bir alanı temsil etmektedir. Katılımcının Avrupa'da dindar profesörlerin olduğunu söylemesi, diğer bağlamlarda dinin bireysel alandan çıkıp, toplumsal alana girdiğini vurgulamak içindir. Dindarlığın 'gericilik' olarak etiketlenmesi, farklı bir karşılıkla eleştirilmektedir. *"Bizde çok böyle okumuş profesör olup da hiçbir şey anlamayan insanlar da gördüm"* ifadesiyle aslında gericilik anlayışına karşı gelinmekte, toplumsal alanda dinin görünür olmasının gericilik anlamına gelmediği vurgulanmakta ve 'mesleki yeterlilik' ön plana çıkarılmaktadır. Dolayısıyla aslında seküler yapının yeniden tartışılması ve sorgulanması gündeme gelmektedir. Mesleki yeterlilik ise modern dünyada şekillenen uzmanlığı ifade etmektedir.

Gelenekler din odaklı tartışmada farklı bir sorunu gündeme getirmektedir. Yahudilerin yaşam biçiminde dini geleneklerin yer tutması, Türkiye'nin dini bireysel yaşama

odaklayan ve kamusal alanda görünürlüğünü kısıtlayan yapılanmasının olumsuz yönde eleştirilmesine neden olmaktadır. Çünkü Yahudiler için, bu yapı aynı zamanda kolektif bir kimlik yapısını da oluşturmaktadır. Bu sebeple bunun sorgulanması, aynı zamanda kimliğin de sorgulanması algısını doğurmaktadır. K.A. (52, kadın, İzmir) bu duruma şöyle yaklaşmaktadır:

"Araştırmacı: Modern olmak, modernite hakkında ne düşünüyorsun?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Eğer ki yani modernlik gelenekleri reddetmek, ritüelleri reddetmekse benim için çok ters bir şey.

Araştırmacı: Sence öyle mi peki?

K.A. (52, kadın, İzmir): Bilemedim. [düşünüyor] Bilmiyorum. Yani....

Araştırmacı: Biri sana modern olmak için geleneklerden vazgeçmen gerekiyor dese tercih eder misin?

K.A. (52, kadın, İzmir): Hayır. Katiyen etmem.

Araştırmacı: Peki modern olmak için geleneklerden vazgeçmek gerekir mi?

K.A. (52, kadın, İzmir): İşte onu bilemedim, onu çözemedim tam olarak yani. Eğer modernlik buysa benim için çok ters bir şey de modern olmak için geleneklerden vazgeçmek gerekiyor mu? Bir miktarından sanki mi? Bilmiyorum.

Araştırmacı: Peki Türkiye sence modern mi?

K.A. (52, kadın, İzmir): Türkiye bence modern değil.

Araştırmacı: Ne anlamda değil?

K.A. (52, kadın, İzmir): Daha kapalı bir toplum Türkiye yani bence hiç modern değil. Yani kıyafet olarak, giyim olarak evet sokaktaki insan belki bizim çok yakın çevremizdeki insan çok modern görünümlü olabilir ama yaşantı olarak bence modern değil yani. İnsanlar daha, daha kapalı, daha şey daha dinlerine bağlı, modern değil yani. Kısaca yani modern kavramını tam olarak çıkaramadım ama değil yani.

Araştırmacı: Türkiye’de Musevi cemaati sence modern mi?

K.A. (52, kadın, İzmir): Türkiye’deki Musevi cemaati de bence, Türkiye’dekini bilmiyorum, İzmir’deki çok modern değil. İzmir’deki çok modern değil ya modern olmakla tam olarak gidip bir Musevi’nin Müslüman’la evlenmesi mi? Bilmiyorum, bilemedim yani. Modern olunca... Bilmiyorum. [...] Çok değişken bir şey yani onun için bilemedim yani. Hakikaten bilmiyorum yani. Yani İzmir toplumu olarak bakacak olursan, İzmir toplumunun yüzde sekseni öyle söyleyeyim veya yüzde ellisinden fazlası altmışı nispeten geleneklerine bağlı, nispeten aile içinde ritüellerini devam ettirmeye çalışan insanlar. **Ha bunları modern olarak kabul eder miyim? Bence değil çünkü bunlar eskiden kalan alışkanlıklarını sürdürmeye çalışıyorlar sonuç olarak.** Bunların dışında kalan insanlar kendilerini modern zannediyorlarsa onu bilemeyeceğim (gülüyor). Onu bilemeyeceğim.

Araştırmacı: İzmir derken cemaati mi söylüyorsun?

K.A. (52, kadın, İzmir): Bizi yani Musevi cemaatinden bahsediyorum tabii ki yani.

Araştırmacı: Peki olmalı mı modern?

K.A. (52, kadın, İzmir): Eğer ki gelenek ve ritüel bazındaysa hayır olmamalı. Bence ne olursa olsun en azından bugün için yapılabileceklerini herkes çocuklarına aktarabilmeli. Yani, çocuklar devam ettirirler, ettirmezler. Diğer nesle geçirirler geçirmezler onların tercihidir sonuç olarak ama biz ne biliyorsak, ne kadar yapabiliyorsak onları geçirmeliyiz, iletmeliyiz yani.

Araştırmacı: Aktarmasınız ne olur?

K.A. (52, kadın, İzmir): Kaybolur gider. Yani bir düğüne bile baktığında sonunda İstanbul’la karşılaştığında bunun yüzde sekseni belki geleneklerden kurulu bir şey. Aktarmasan gider, kaybolur yani. E kaybolunca Museviliğin önemi de kaybolur herhalde. Din de kaybolur bir yerden sonra." (46)

Din ve din temelli gelenek söz konusu olduğunda katılımcının yaşadığı karmaşa ve kararsızlık öne çıkmaktadır. Modern kalıplar temelinde modern olmamak, eski alışkanlıkların sürdürülmesine, ritüellerin ve geleneklerin devam ettirilmesine bağlanmaktadır. Oysaki katılımcı, Türkiye'nin modernleşme sürecinde 'modern' olarak adlandırılmasını sağlayacak kültürel, ekonomik ve sosyal sermayeye sahiptir. Bu sebeple yorumu daha da önemli olmaktadır çünkü kendisi de, kendisini 'geleneklerine bağlı' biri olarak tanımlamaktadır. Gelenekçilik de modernleşme ile ters düşmektedir. Dine bağlı olma, dini gelenekleri sürdürme Türkiye'de yerleşmiş modernite kalıplarına ters düştüğünden modern olarak kabul edilmemektedir. Bu sebeple modernitenin tanımına karar veremese de neyin modern olmadığı konusunda aklındaki kalıplara göre tanımlama yapmaktadır. Dolayısıyla referans noktası, yerleşmiş ve tanımlanmış yapılardır. Bu durum tüketim yapılarına da yansımaktadır. Sorun ise dini temelli yapıların sorgulanmasında açığa çıkmaktadır çünkü bu yapılar ayrıca kimlik yapılarının da temelidir. Dinin, merkezden uzaklaştırılması anlayışı, bu sebeple sorgulanmakta, kimlik sorunsalı haline gelmekte, geleneklerden vazgeçmenin de bir süre sonra Museviliğin kaybolmasına neden olacak bir devamlılık sorununu gündeme getirmektedir. Böylece bu kalıpların düşünsel anlamda yer etmiş olması ve hala sürdürülmesi, dinin modernite bağlamında yeniden sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

*" R.Ş. (59, erkek, İzmir): Vallahi gelenek aslında çok önemli. İnsanın kimliği olması lazım. Kimliği olmadan, ee geçmişi olmayanın geleceği olmaz. Türkiye'de kimliklerle oynanıldığına inanıyorum. Geçmişte yaşanan asimilasyon programları insanları köklerinden kopardığını ve onları tamamen eeee bir ağaçtan kopan meyve gibi boşlukta bıraktığına inanıyorum. Hala bunun yaşandığına inanıyorum. Gözlemlediğim kadarıyla bugün ee insan davranışlarında yani samimiysiz olunması insanların "gibi görünmesi" ve **modernizm deyip de kendini tamamen eee inançsızlığa dönen bir toplum yapısında ee kaygıların olduğunu görüyorum**. Herkes kendi, ee herkes bir yerden doğduğunu, geçmişti olmayanın geleceği hiç olmayacağına inanan bir insanım. İnsan bir yerden bir köküne önem verir ve ondan sonraki geleceğini istediği gibi yapabilir. Ama hiçbir şeyi olmayan, kendisini inkâr eden bir insan topluluğunda da hiçbir kaliteli insan çıkacağına da inanmıyorum. Ben bunu bütün kalbimle söylüyorum ve bunu Türkiye'de yanlış yapılan bir çalışma olduğunu görüyorum. Yani insanların kimliklerinin olmaması kadar kötü bir şey olmaz. Ve ben bunu her yerde, gençlerde görüyorum ve çok yazık olduğuna inanıyorum. Ben insanın kendi ailesini yok farz ederse, kendi geçmişini yok farz ederse nasıl gelecek kuracağını anlamıyorum. Ve varsa bunun cevabını, birisi bana anlattırsa çok memnun olurum." (47)*

Bu alıntıda din ve modernleşme sorunsalı açık bir ifadeyle dile getirilmektedir. Özellikle ulus-devlet yaklaşımının tek bir kimlik yaratma çabası, farklılıkların eritilmesini gündeme getirmiştir. Yahudi cemaatinin göç geçmişinin çok eskiye dayanması nedeniyle temellerinin Türkiye'ye yerleştiği göz önünde bulundurulduğunda tek farklılık noktası dinleri kalmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki 'millet' temelli özerk yapı, ulus-devlet ile birden parçalanmış, geriye ortak paydada buluşmak zorunda kalan farklı gruplar kalmıştır. Bu yapıda da çoğunluğun etkinliği, çıkış noktası tartışmalı olarak bu olmasa bile, artan milliyetçilik nedeniyle asimilasyon faaliyetlerini arttırmış ve modernleşme, kimlik problemini yaratmıştır. Merkezin cemaatsel kimlik olduğu düşünüldüğünde, eksende yani geniş toplum içinde var olmak için kimliği oluşturan unsurlardan vazgeçmek zorunda kalmak veya 'gizlilik' altına almak zorunda kalmak sorun olarak ifade edilmektedir. Ancak yapılan yorum geniş toplum düzeyini de ilgilendirmekte, inançsız toplum modernizmin çıktısı olarak ele alınarak, genel bir kimlik sorununa atıf yapılması da dinin modernite içinde yeniden ele alınması gerektiğini düşündürmektedir. Katılımcı röportaj süresince isyankâr bir tutum sergilemiştir çünkü bu süreç onun için diğer katılımcılardan daha kişiselleştirilmiş sorunlar temelinde ele alınmıştır. Katılımcı görüşme için arandığında katılımcının sadece Türkçe adı bilinmektedir. Oysa görüşme sırasında gerçek adı da öğrenilmiştir. Bu konu hakkında konuşulmasa da bu durum bireysel olarak yaşadığı kimlik sorununu ortaya koymakta ve bu düşünüldüğünde de ifadesi daha bir önem kazanmaktadır.

Son dönemde İslami bir burjuva sınıfının doğuşu ve İslam temelli tartışmalar, moderniteyi din temelinde tartışmaya getirmiştir çünkü bu yapı İslami bir siyasi kimliğin doğmasına neden olmuştur. Oysa azınlık için bu kimlik sorunu, Türkiye modernleşme sürecinin başlamasıyla başlamıştır. Ancak çoğunluk temelinde bir sorunsala dönüştüğünde tartışma konusu haline gelmesi, azınlıklar açısından da konunun ele alınmasının ve modernleşme sürecinin çıktılarının yeniden değerlendirilmesinin önemini düşündürmektedir.

Bunlar ideolojik düzeyde gerçekleştirilen ve genel olarak cemaat içinde, kimliksel boyutta yapılan tartışmalardır. Oysa pratikte durum biraz farklılaşmaktadır. Çünkü

pratiğe konu olan alan sadece cemaat içinde, alt kimliğin geliştirildiği ve korunduğu alanı kapsadığı kadar, cemaat dışındaki yani sınırın ötesindeki alanı da kapsamaktadır. Ve o alandaki durum dini yapının zorlanmasını (challenge) gündeme getirmektedir. Özellikle modernleşen dünyada iletişimin artması, yaşamın hızlanması gibi pek çok etmen, Yahudilerin yaşam içindeki dini kurallarını uygulamaları konusunda kısıtlar yaratmaktadır. Bu kısıtların yaşandığı en önemli alan iş hayatı olmaktadır.

"Araştırmacı: Ekonomik açıdan açık kalmak zorunda, sizce neye göre bu kurallar esnetilebiliyor?"

*M.L. (57, erkek, İzmir): Bakın şu M. Bey'i ne inandırıyor biliyor musunuz? **Dünyada en kutsal şey para.** Para niçin lazım? Eee geri kalan bütün yaşamsal vasıflarını hem yerine getirebiliriz hem de değerleri değerlendirebiliriz. Eğer paranız varsa bunları yaparsınız. Paranız yoksa paranız kadar konuşursunuz. Doğru mu? Yani ben çok iyi biliyorum, İzmir'in en zenginleri eee bu Yom Kippur, Rosh Hashanah dediğimiz bayramlar tamam mı hep böyle ihracatımızın, İzmir ihracatının en hızlı dönemlerine denk geliyor. Zar zor sinagoga gelip giderler. Çünkü hepsi brokerdir. [...] Ee o zaman ben hatırlıyorum ben çocuktum o zaman yani mesela X bir adam mesela tamam mı işte duaya tamam mı başladıktan sonra girmesi şey değildi yani hani alışlagelmiş bir şey değildi yani yadırganırdı. Öyle gelirlerdi ancak yetismeye çalışırlardı veya elemanlarına işte "dokuza kadar çalış bu işi bitir" derlerdi, kendileri çeker giderlerdi. Ama şimdi artık öyle bir şey yok yani gitmiyor adam yaaa ama adamın işi bu mecbur. Yani adam bütün sene bekliyor incir çıksın, üzüm çıksın bilmem ne çıksın tamam mı pamuk çıksın ki ihracat edecek, para kazanıp bütün sene yemek yiyecek. E adam gelmiş Kippur gününe tamam mı ee en büyük siparişinin gideceği gün mesela. Öyle yani termini öyle, ne yapacak bu adam? Yaşamsal şeyini mi değerlendirecek yoksa kuralı yerine getirmen mi gerekecek? Yani kural için bunu mu yiyecek yani? Bütün sene kuralı mı yiyecek? Hayır parayı yiyecek dolayısıyla o adam oraya gitmek mecburiyetinde zaten. [...]. Yani kuralı düşünemez o zaman. Doğru mu? Ne diyeyim yani onun için para çok önemli yani maalesef evvelden daha mesafeler daha uzundu işte Amerika'dan bir haber gelmesi aylar sürerdi, şimdi 5 dakikanın içinde geliyor ya saniyeler içinde Amerika'daki haberi alıyorsunuz bugün. Şimdi açayım size, yeğenim Amerika'da, yeğenimle telefonla konuşuyorum ve bedava konuşabiliyorum yani, teknoloji elimin altındaysa yani. Anlatabiliyor muyum yani? Yaşamsal ortamda uygulamak gerekiyor hani yaşadığınız bir gerçek var bir de ee manevi dünyamız var ne diyeyim size?" (48)*

Paranın kutsallığı dini bir anlam yüklenmesinden değil, dini kuralların esnetilmek zorunda kalarak, önüne geçmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü yaşamsal faaliyetlerin devamlılığının sağlanmasında para önemli bir rol oynamaktadır. Modernleşmenin hayata kazandırdığı araçlarla tüketimin hızlanması da bu anlamda dini kuralların uygulanabilirliğinin sorgulanmasında neden olmuştur. Bu şekilde de bu kuralların uygulanmasında bir *ödünleşim* (trade off) mekanizması işlemektedir. Bireyler kuralı uygulamak ile karşı pratiği karşılaştırarak kazanç-kayıp analizi yapmakta, sosyal veya ekonomik yönden kazanç sağlayandan yana tercih kullanılmaktadır.

Din, modernite ve modernleşme tanımlarının içine girse de pratik olarak dini kuralların esnetilmesini gündeme getirmiştir. Dini kuralların günlük hayatta uygulanabilirliğinin sorgulanması da refleksivitenin arttığına önemli bir göstergesidir. Böylece din modernleşme ideolojisinde moderniteye yakınsarken, pratikte modernitenin dini kuralı zorlaması söz konusudur. Ancak önemli olan soru, neye göre kurallar esnetilirken neye göre korunmakta ve katı bir biçimde uygulanmaktadır? Bu da merkezdeki eylemler ve eksendeki eylemler olmak üzere dini kurallar temelinde gerçekleştirilen faaliyetlerin ayrılmasını gündeme getirmektedir.

3.8.2.2.4.3. Kadınların Sosyal ve Kutsal Alandaki Görünürlüğü: Tüketim ve Ritüel Odağındaki Anlamlandırmalar

Kadınların kutsal alandaki görünürlüğü 'mahrem' kavramı üzerine yoğunlaşmaktadır. Burada kutsaldan kasıt, dini ibadetlerin ve ritüellerin gerçekleştirildiği alandır. Sinagog bu anlamda Yahudi cemaati için bu pratiklerin gerçekleştirildiği alan olarak kutsal alanı simgelemektedir. Bu alanda Tanrısal unsurlar ve dini maneviyat ön plandadır. Mahrem kavramı ise değişkenlik gösteren ve zaman içinde yeniden yapılandırılan bir kavramdır. Gerek içerik olarak mahrem; gerekse mahremin yansıtıldığı tüketim nesneleri, kadının cemaat içinde ve temel alandaki görünürlüğünü yansıtmaktadır.

Yahudiliğin anneden çocuklara geçmesi kadınların cemaat içindeki konumunu güçlendiren bir unsur olmakla birlikte aslında kutsal alandaki görünürlüğü Müslümanlıkta olduğu gibi kısıtlılık göstermektedir. Kıyafet veya giyim-kuşam bu anlamda kadınların kutsal alandaki görünürlüğünü etkileyen önemli bir tüketim unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan kıyafet, dini görünürlükten sosyal piyasadaki görünürlüğe kadar geniş bir yelpazede önem teşkil etmektedir. Bunun nasıl yapılandırıldığı ve anlamlandırıldığı ise incelemeye değer bir alanı oluşturmaktadır. Öte yandan kadınların kutsal alandaki görünürlüğünün neye bağlı olduğu ve bunun nasıl düzenlendiği de sorgulanmaktadır.

3.8.2.2.4.3.1.Kadınların Kutsal Alandaki Görünürlüğü

Yahudi dini anneden aktarılan bir din olarak anaerkil bir yapı göstermektedir. Ancak kadınların merkezi yapısı ev için geçerli olmaktadır. S.P. (73, kadın, İzmir)'nin de vurguladığı üzere "Kadın evin direğidir". Dolayısıyla aslında kadınların görünürlükleri özellikle ev merkezine odaklanmaktadır. Kutsal alandaki görünürlükler ise daha çok erkek egemen bir yapı göstermektedir.

"M.L. (57, erkek, İzmir): Valla düğünlerin gerçeği, tek bir gerçeği var bizde devamlılık, cemaatin devamlılığı veya işte toplumun devamlılığı ile ilgili. Zaten bu yüzden geline ayağa kalkıyor (düğünde gelin içeri girdiğinde herkes ayağa kalkıyor, katılımcı bu uygulamayı kastediyor) hani kadın doğurgan olduğu için damada kalkmadı dikkat ederseniz. Damat içeri girdiğinde salona kalkmaz, İstanbul'da kalkılır ama İzmir'de kalkılmaz veya herhangi bir seremoniyle de girmez damat. İzmir'de öyledir. İzmir'de geline kalkılır. Yaratılmak istenen konu budur yani. Kadın önemli olduğu için Yahudi tarihinde yani Yahudi teolojisinde, öyle demek lazım dinsel açıdan demeyeyim teolojisinde, ayağa kalkılır, gelin bir kraliçe gibi karşılanır, bu resmedilir o anda yani. Yani çünkü eee kadın oldukça önemlidir yani doğurganlığının yüzünden ve aileyi idaresi açısından çünkü aileyi birleştiren, ailede Yahudiliği devam ettiren kadındır. Erkek ancak ona yardım etmekle mükelleftir. Konu budur." (49)

Kadınların kutsal alandaki konumlarında yorumların dinen mi yoksa teolojik olarak mı yapıldığı önem kazanmaktadır. Yani düşünsel düzeyde ve pratikte uygulamaların farklılaştığı görülmektedir. Teolojik düzeydeki farklı yorumlamalar şehrsel farklılığa neden olarak kadınların kutsal alandaki pratiklerini etkilemektedir.

Dua etmek, kutsal alanda yapılan en temel dini ritüeldir. Ancak katılımcılar tarafından da vurgulandığı üzere dua etme, sadece erkeklere özgü bir kutsal pratik alanını oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadınların bu alanda herhangi bir görünürlüğü yoktur. E.C. (44, kadın, İzmir), bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

"E.C. (44, kadın, İzmir): Ortodoks Yahudilerinde en ee ilk çıkan yani Yahudilik sadece erkekler dua ediyor yani 10 kişi, 10 erkek olmadığı zaman mesela bir mevlit gerçekleştirilemiyor, bazı dualar edilemiyor 20 tane kadın varsa bile. Ama bunun yanında kadının da başka görevleri var yani bir ee cins üstün ya da etkin diyebileceğimiz durum yok aslında. Aile önemli. Aile birliği çok önemli. Bu aileyi yapan kadın erkek de bir bütünü oluşturuyor." (50)

Bu açıdan yaklaşıldığında kadının görünürlüğü'nün kutsal alandan ziyade aile ile sınırlı tutulduğunu ifade etmek mümkündür. Peki kadınların kutsal alandaki kısıtlı görünürlüğü neye bağlanmakta veya ne şekilde düzenlenmektedir? Cemaat içinde

sinagog ve özellikle düşünlerin yönetiminde görev yapan M.L. (57, erkek, İzmir), bu durumu şöyle açıklamaktadır:

"Araştırmacı: Mesela bayanlarla erkekler ayrı ayrı oturuyorlar. Bunun kaynağı nedir?

M.L. (57, erkek, İzmir): Sinerji farklılığı dersem inanır mısınız?

Araştırmacı: Nasıl sinerji farklılığı?

M.L. (57, erkek, İzmir): Kadınlar farklı sinerjiye sahiptir, erkek farklı sinerjiye sahiptir dersem?

Araştırmacı: Mesela kadınların sinerjisi nasıldır?

M.L. (57, erkek, İzmir): Bilmem ki. Yani ne düşündüklerini bilmiyorum ki kadın değilim. Ya konu şu: Eeeee asıl konu, ilk önce erkeğin daima doğruya doğru oturması gerekiyor, doğuda olması lazım yani dua edeceği zaman bir insan doğruya dönmesi lazım. Onun için kadınlar arkadaki tarafta bir yerde. Doğu, sinagogun, şuanda gördüğünüz sinagogun [Beth Israil sinagogu], sol taraftaki duvarının orada tamam mı. Aslında bizim sinagog farklı bir şey yani neyse o konu farklı bir şey. Dolayısıyla bayanlar şeyde eeee sağ tarafta oturur, bizler sol tarafa. Normalde bayanların aşağıda oturmaması gerekiyor, yukarıda olmaları gerekiyor fakat bir düşünde düşünün bütün bayanlar yukarıda bütün erkekler aşağıda. Yani böyle bir sistem uydurulmuş, yani sisteme bir yama yapılmış ama benim bildiğim yani babam zamanında da öyleydi, dedem zamanında da öyleydi yani yalnız düşünde, yalnız düşünde kadınlar bir tarafta erkekler bir tarafta oturuyor. Yoksa kadınlar her zaman yukarıdadır. Yoktu öyle bir şey.

Araştırmacı: Beraber otursalar?

M.L. (57, erkek, İzmir): İşte diyorum size yani bir takım Ortodoks kurallarına aykırı. Yani işte dediğim gibi sinerji. Mesela sizin, benim yanıma bir bayanın olmaması lazım. Aynen sizin cemaatte yani bu Müslümanlıkla biraz eşdeğer kurala da sahip. Yani siz bir kadının önünde secde edemezsiniz. Biz de bir kadının önünde dua edemeyiz. Kadın arkamızda olmalı, önümüzde değil.

Araştırmacı: Peki bu yan yana oturma [sağ ve sol ayrımı] var mıydı önceden yoksa sonradan mı getirilen bir şey?

M.L. (57, erkek, İzmir): Nasıl yani?

Araştırmacı: Normalde yukarıdaymışlar ya, sadece düşünde yan yana. Bu çok önceden beri mi yoksa yeni yapılan bir şey mi?

M.L. (57, erkek, İzmir): Yalnız düşünde. Tabi tabi her zaman.

Araştırmacı: Bu değişimle ilgili bir bilginiz var mı?

M.L. (57, erkek, İzmir): Şimdi bakın yukarıda apartman koltuklar vardı yani böyle üç sıra, dört sıraya çıkan koltuklar vardı. Bayanlar hep o zaman oraya otururdu. Yani en önde oturanlar vardı böyle bir de arkaya doğru yani sıralar vardı. Daha sonra tabii toplum küçülünce biz büyük bayramda bile bayanları aşağı almaya başladık tamam mı. Ön pozisyonda değil de onları arka tarafta oturtuyoruz. Erkeklerin hepsini öne doğru alıyoruz, onlara da yer açıyoruz onlar da aşağıda oturuyor mesela. Bu yeni yani bu yeni, bunu biz yarattık. Ama beraberliğimizin olmaması lazım şey [dua] sırasında.

Araştırmacı: Aslında şimdi de yukarıda oturabilirler, şimdi niye beraberlik sağladınız?

M.L. (57, erkek, İzmir): E sıkıştırmayalım diye. Hanımlarımız bizim için çok önemliler ya (biraz alaycı bir tonda söylüyor) işte ön tarafta böyle otursunlar şöyle öyle semirsinler orada diye erkekler gibi (gülüyor). Yok yok şaka yapıyorum yani. Ya şimdi bir ara düşünlerde bir de nasılsa bir dua etmek şeyi yok orada erkek bayan yan yana otursun diye birkaç kere hahambaşılığa yazı yazdım. Sözlü de söyledim, yazı da yazdım ee yazımı iade ettiler yani bir şeyi yani bana bir açıklama yapar mısın ya da niye yapamayız diye "Olur" dediler, "Olmaz diye bir şey yok düşün için haklısın" dediler "Ama biz böyle öğrendik" dedim, "Bırak böyle gitsin" dediler." (51)

Burada 'sinerji' ile dolaylı olarak cinselliğe atıf yapılmaktadır. Kadının kutsal alanda olması, dua birimi (agent) olan erkeklerin dikkatini dağıtan ve kutsallığı bozan bir unsur

olarak ifade edilmektedir. Bu sebeple beraber olunacaksa bile erkekler kutsal olarak adlandırılan dua yönünde otururken kadınlar ise kutsal konumdan uzağa yerleştirilmektedir. Düğünler açısından farklılık yaratan durum, düğün ritüelinde dini içeriğin daha az olmasıdır. Yani kadın ve erkeklerin kutsal alandaki görünürlüğünü meşru kılan *ritüelin dinsel içeriğidir*. Dinsel içerik arttıkça, kadınların görünürlüğü azalmaktadır.

Dine katılımın derecesi de bireylerin günlük hayatında önemlidir. Dinin bireylerin yaşamındaki ağırlığı arttıkça, kadınların sosyal alandaki görünürlüğü de azalmaktadır. Diğer bir deyişle, dinin özellikle kutsal alanda mahremiyet yönünde uygulanan kuralları günlük hayatı da kapsar hale gelmektedir:

“Araştırmacı: İzmir’deki düğünler için ne düşünüyorsunuz genel olarak?

M.K. (63, erkek, İzmir): Bence, bence benim çocuklarım böyle evlenmediler ama bence en güzel düğünler burada oluyor.

Araştırmacı: Ne anlamda?

M.K. (63, erkek, İzmir): İstanbul’dan daha da güzel. Görkemli, düzenli, atmosferi, ciddiyeti, güzelliği.

Araştırmacı: Görkemliden kastınız nedir peki?

M.K. (63, erkek, İzmir): Şöyle, o anda sinagogta olan atmosfer var. İnsanlar, güzel giyimlerle geliyorlar, en şık giyimlerle hanımlar, erkekler güzel bir müzik duyuluyor böyle atmosferde klasik müzik çoğu zaman. O duyulan klasik müzik, senin olduğun o kutsal mabedin değerini sana anlatır gibi. Mesela çoğu zaman Vivaldi’nin, Mendelson’un, Mozart’ın flütle çaldığı eserler dinlenir ve tabii ki gelin geldiği zaman, o zaman düğün marşıyla sinagoga giriyor, herkes ayağa kalkıyor iki taraftan, kortej var. [...] Ve ondan sonra [törenden sonra] bir üç çeyrek saat zaman veriyorlar onlara, çıkıyorlar hanımı alıyorlar hanımların tarafına; erkeği alıyorlar erkek tarafına. Yani şey var haremlik var selamlık var. Şimdiki böyle eeeeeee nasıl kuduruyorlar biliyor musun? Ne danslar oluyor orada? Çok şey var çok sevinçli bir atmosfer, çok coşkun bir atmosfer var.

Araştırmacı: Niye birlikte dans etmiyorlar?

M.K. (63, erkek, İzmir): Eh, kadın ve erkek.. Dini yönden bir adam karısı hariç başka bir kadının yüzüne bakamaz. Yasak. Ve bunu nasıl diyorlar, bir temassızlık yönünden onu böyle yapıyorlar. Dinci bir adam bir kadınla konuştuğu zaman başını öne eğer, yüzüne bakmaz, utanır, böyle. Bu, tutumlu, dinci, böyle siyah giyimliler. Biz böyle yapmayız, biz dediğim, Yahudilerin daha modern kısımları biz de dinciyiz ama bizim dinciliğimiz, eee kadın mesela kadına el veriz, onlar kadınlara el vermezler.” (52)

Bu noktada aslında modernleşmeye yönelik araştırmacının iki türlü bakış açısı vardır: Birincisi, modern kavramının dinden uzaklaşmak olarak algılandığı, Batı temelli yerleşen modernite anlayışıdır. Bu klasik anlamda tartışılan ve çoğul modernlik teorisini de canlandıran bir tartışma olmaktadır. Diğer bir bakış açısı ise; modernleşmenin normatif yapıyı destekleyen yapısı içindedir. ‘Dinci’, ‘yobaz’ olarak nitelendirilen insanlar dini kuralları (veya dini kural olarak inandıkları pratikleri) günlük hayatlarına daha fazla dahil eden insanlar olarak algılanmaktadır. Bu kurallar ölçeğinde yaşarlar ve

tüketim tercihlerini belirlerler. Dolayısıyla aslında dinin koyduğu normatif kurallar ölçüsünde yaşamaktadırlar. Öyleyse araştırmacı açısından – her ne kadar bu çalışma içinde cevaplanmasa da – merak edilen bir soru olarak “‘dinci’ olarak bahsedilen insanların daha 'modern' temelde bir yaşam sürdüğü söylenebilir mi?” sorusu ortaya çıkmaktadır.

‘Biz böyle yapmayız’ olarak tanımlama yapan kişinin İzmir’de doğup büyüyen daha sonra, uzun bir süre İsrail’de yaşayan ve geri İzmir’e dönen bir haham olması, pek çok dinamiği yansıtmaktadır. Öncelikle Türkiye’deki Yahudiler için önemli bir referans noktası olan İsrail’deki yapılanmayı bir din adamı olarak görmesi, Türkiye’de doğması açısından buradaki yapı hakkında fikri olması ve sonra geri dönerek de karşılaştırma yapabilir deneyimde olması önemli olmaktadır. Kendisi ve kendisi gibi olanları ‘modern’ olarak tanımlaması kalıplaşmış modernite anlayışındaki ‘dinle mesafeli’ yaklaşımını - her ne kadar haham olarak tam merkezinde olsa da - desteklemektedir. Bu da dindarlığın tanımı konusunda neyin temel alınacağı sorusunu ve bazı uygulamaların esnetilerek hafifletildiğini düşündürmektedir. Bu sorular da temel alandaki uygulamaların ne kadar temel alanı yastığı sorusunun önemini arttırmakta ve bizi otantisite kavramına geri götürmektedir. Bağlamlar arası farklılıklar bu açıdan da önemlidir. Çünkü süreklilik temelinde pratiklerin gerçekleştirilme biçimini, bu pratiklerin bağlamın kültürel ve sosyal özellikleriyle evrilmesi belirlemektedir. Burada böyle yapılmaması da buradaki uygulama biçimini belirleyen önemli bir özelliktir. Bu sebeple de buradaki görüş, özellikle, ritüel tüketimi pratiklerinin otantik olduğu varsayımının geçerli olduğunu desteklemektedir.

Geleneksel yapı ise kadınların görünürlüğünü etkileyen bir başka unsurdur. Türkiye’de Yahudilerin dini azınlık olmaları, kimlik sorununu gündeme getirdiği için statükonun devamlılığı önemli olmaktadır. Bu sebeple de gelenekler bazı noktalarda kuralların önüne geçmektedir. Düğünlerde kadınların görünürlüğüne yönelik atılmış bir adım da bu sebeple engellenmiştir. Kural bakımından uygun olmasına rağmen, bu uygulamanın kabul edilmemesi, şimdiye kadar devam etmiş geleneğin bozulması, dolayısıyla da ‘temel alanın’ bozulması söz konusu olmaktadır. Böylece kadınların kutsal alanda

görünürlüğü, öncelikle kadınların kutsal alandan uzakta olmasına ve ritüelin dini içeriğinin derecesine bağlıdır.

Kutsal alan olan sinagoglara girişlerde kadınların kapalı kıyafetler girmeleri ve başlarının örtülü olması kuraldır. Bu 'kapalılık' kadının mahremiyetinin sağlanmasına yönelik olarak yapılmaktadır. Bu mahrem duygusu, hem Tanrı'yla ilgili konular barındırması nedeniyle bedene yönelik uygulamalardan kaçınılması hem de kadın ve erkeklerin ayrı cinsler olarak aynı kutsal ortamda bulunmaları nedeniyle yüklenen örtük cinsel anlamlardan uzaklaşılması amacındadır. Göle (2008 ve 2010) ve Kaya (2000, 2004 ve 2006)'nın İslam dini üzerinden yürüttüğü tartışma aslında Yahudilikteki kadının konumuna da bakış açısı kazandırmaktadır. Çünkü her ne kadar Yahudilik anneden geçen bir din olarak kadın – aslında anne – merkezli bir yapı gösterdiği ifade edilse de kadının kutsal alandaki görünürlüğü Müslümanlıkta tartışılardan çok da farklılık göstermemektedir. Ancak 'kapalılığın' ne şekilde olacağı standartlaştırılmamıştır. Bu noktada devreye otorite girmekte ve bedensel görünürlüğün meşruluğu otorite ile desteklenmektedir. İzmir'in otorite yönünden yaşadığı eksiklik ise bu bağlamda yerini geleneklere bırakmaktadır. Böylece kural, otorite eksikliğinde 'anne-babadan böyle görülen' merkezi bir yapı kazanarak otoritenin yaptırım gücüne alternatif olmuş ve kural yapısının devamlılığını sağlamıştır. Ancak yine de otoritenin sahip olduğu yaptırım gücüne denk bir özellikle göstermemektedir. Bu da bazı noktalarda esnekliğin oluşmasına veya uygulamaların sorgulanmasını gündeme getirerek mahremi de yeniden şekillendirmektedir.

"Araştırmacı: Düğün hazırlıklarında özel bir şey var mıydı? Neye göre seçim yaptınız?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Ben hep okulda olduğum için genelde hani çok koşturarak yapılmış hazırlıklardır. Çok sade bir gelinlik ama hiçbir zaman dekolte değildi. Şimdiki biraz dekolte oluyorlar. Onun haricinde işte davetiyeymiş, düğünün içinde verilecek şekerlermiş, onların hepsi hazırlandı. Bu arada ev hazırlandı. Yani koşturmalı bir şeydi ama öyle çok önemli bir hazırlık da olmadı yani. İşte biz büyük bir aileyiz zaten, herkesin kıyafetinin toparlanması, o bu şu zaten bir vakit alıyor bu arada. Onun haricinde..

Araştırmacı: Bu dekolte bahsettik ya önceden dekolte tercih ediliyor muydu?

K.A. (52, kadın, İzmir): Yani her gelinliğin bir kolu vardı öyle diyeyim. Yani hiçbir zaman kolsuz gelinlik fazla olan bir şey değildi yani. Belki yaz düğünlerinde, yine kısa bir kol vardı. Zaten aslında prensipte havraya ben hala bugün için kolsuz girmek, öyle diyeyim. Yani böyle askılı bir atlele gitmem. En en kötü ihtimal hava çok sıcaktır, üstüme bir tane şal bağlar öyle giderim ama hiçbir zaman askılı bir atlele gitmem. Ha bu bizim annemizden babamızdan öğrendiğimiz, gördüğümüz bir şey. Onu o şekilde devam ettiriyoruz. Dolayısıyla bir atlele girmeyen bir insan, kalkıp atlet gibi bir gelinlikle de

evlenmez yani. Ama şimdi baktığında, sinagoga girdiğinde hele yaz gününde herkes gayet rahat (gülüyor). Mini etek var, şort var ne bileyim ben, atlet var, her şey var yani.

Araştırmacı: Şimdi yapılmasını neye bağlıyorsun?

K.A. (52, kadın, İzmir): Bir zamanlar izin verilmiyordu. Söyleniyordu, eşarp dağıtılıyordu filan ama şuanda herkes öyle girdiği için herhalde önüne geçilemiyor zaten. Yani ki herkesi geri çevirsen düğün boş kalacak (gülüyor) yani dolayısıyla bu tamamen ailenin bir çocuğa vermesi gereken bir eğitim. Yani hiçbir dinde de kimse çıplak bir şekilde camiye girmez, kiliseye girmez. Yani buraya [sinagoga] da girmez yani." (53)

Dekolte kadınların kutsal alandaki mahremiyetini bozan bir durumdur. Dolayısıyla tüketim, mahremiyet ve kutsallık dengesinde önemli bir aktör olmaktadır. Önüne geçilememesi ise, otoritenin sorgulanmasını gündeme getirmektedir. İzmir'de otoritenin zayıflığı, kural yapısının uygulanmasının otoriteden aile merkezli bir yapıya doğru kaymasına neden olmuştur. Kuralın esnetilmesinin nedenlerinden biri de budur. Otoritenin zayıflaması, kuralın uygulanabilirliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Kural esnetildikçe meşrulaşmış ve kural dışı uygulamalar toplum içinde kabul edilir duruma gelmiştir. Öyleyse otorite, temel alanın korunmasında temel aktör konumundadır. Diğer neden ise bedensel görünürlüğün modern tüketim kültürünün önemli bir unsuru olan estetik kaygıyla şekillendirilmesidir.

Kadınların kutsal alandaki görünürlüğünde öne çıkan bir başka tüketim unsuru da şapkalarlardır. Kutsal alanda başlarının örtülü olması gerekliliği, erkeklerde kipa¹⁶ (veya kippa) ile sağlanırken kadınlarda şapka ile sağlanmaktadır.

"Araştırmacı: Şapkalar?

E.C. (44, kadın, İzmir): Şapkalar sinagog töreni olduğu için anneler şimdi şeyin önünde oturuluyor eee kutsal dolap var orada, Tevrat'ın önünde oturuluyor, o bölge kutsal bölge onun için kadınların şapka takması gerek. Eskiden bizim anneler evlenirken falan bütün davetliler takarmış şapka.

Araştırmacı: Şimdi biraz daha artık..

E.C. (44, kadın, İzmir): Evet. Yani evlilerin baş örtmesi aslında Yahudilerde de var. Ama hani saç gözükebilir." (54)

Baş örtmek, kadın mahremiyetinin fiziksel görünümünü ifade eden bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak zaman içinde özellikle modernleşme sürecinde mahremiyet yeniden anlamlandırılmıştır. Öncelikli meydana gelen değişim, artık herkesin takmamasıyla şapkanın genelliğini yitirmesi olmuştur. Bu

¹⁶ Kipa, Erkeklerin dua ederken ve sinagogdaki ritüellerde başlarına taktıkları ve başlarının üst kısmını örten takkeye verilen addır.

da, şapka takmaya yüklenen dini ve kutsal anlamın esnekliğe uğradığını düşündürmektedir. Öte yandan K.A. (52, kadın, İzmir)'nin aşağıdaki ifadesi, şapkanın mevcut tüketim kültüründeki materyal anlamını da ön plana taşımaktadır:

"Araştırmacı: Şapkalar var bir de. Bu şapkaların hikâyesi ne?

K.A. (52, kadın, İzmir): Eskiden bizim yalnız düğünlere değil insanlar bütün törenlere veya şeye dualara şapkayla gidermiş kadınlar.

Araştırmacı: Özel bir anlamı var mı şapkanın?

K.A. (52, kadın, İzmir): Kafayı kapatma amaçlı olaraktan şapkayla giderlermiş.

Araştırmacı: Peki özellikle şapka olmasının özel bir nedeni var mı?

K.A. (52, kadın, İzmir): Daha süslü olduğu için herhalde diye tahmin ediyorum. Sonra herkes giymemeye başladı. Bu özel törenlerde işte annelerin giymesi falan kaldı, diğer insanlar giymiyorlar. Aslında eskiden herkes takarmış derler." (55)

Estetik kaygı 'süslü olmak' ile ifade edilmekte ve tüketim unsuru olarak şapkanın tercih edilmesi estetik beklentilere taşınmaktadır. Dolayısıyla eşarp da takılabilecek durumdayken, şapka, estetik olarak daha fazla tercih edilir durumdadır. Diğer yandan, şapkanın kullanımı, önceden tüm kadınların tüm dualarda takmasıyken; şimdi daha çok kutsal alanda görünür olacak olan ve ritüele katılacak olan yakın akrabaların giymesiyle sınırlı konuma gelmiştir. Dolayısıyla şapka yeniden anlamlandırılarak daha çok geleneğe dönüşmüş ve özel bir anlam da yüklenerek yakın akrabaları 'etiketleyen (label)' bir tüketim unsuru olmuştur.

"Araştırmacı: Benim şu ilgimi çekti: Şapka takıyor birinci derece akrabalar. Onun anlamı nedir?

S.P. (73, kadın, İzmir): Evet. O da modernite. Şimdi aslında bizim de Yahudilikte de kadınların başlarını örtmesi lazım. Yani bu şeydir. Tamam mı? Tabi birçok zaman önce bu âdeti çıkardık. Fakat bugün hala dinler, kadınlar havraya gittiği zaman bir küçük şey koyuyorlar başlarına. Eşarp koyuyorlar veya takke erkekler için daha fazla. Erkekler mutlaka başlarını örter takkeyle veya şapkayla. E şimdi bu dünya dini olduğu için bizim kimler takıyor şapkayı? Birinci dereceden akrabaların takması, o düğünün şeyleri ile ilgili ama ritüellerine katılacak olanlar. Onlar da sözde güzellik için ama aslında dibine bakacak olursan, başını örtme şeyi var. Onun için şapka koyuyor kafasına. Şık oluyor tabi o şapka. Hem modern oluyor hem dini vecibesini yerine getirebiliyor. Ama o onun farkında değil tabi. O çoktan silinmiş o olay. Fakat ben onu öyle görüyorum. Adetler de bir yerde dini şey eee adetler de yani kökleri var onların da. Neden başına koyuyor? Neden şapkayı koyuyor? Fakat sonra güzelleşme için buna adet ediniyor." (56)

Şapkaların geçirdiği dönüşümün bir diğer yanı da kutsal anlamından uzaklaşmasıdır. Yani dini gereklilik olarak yapılırken, artık bu anlamını yitirmesi de mevcut durumda görülmektedir. Dini kural gelenekleşmiş ve günümüzde de estetik kaygı yüklenerek yeniden anlamlandırılmıştır. Diğer bir deyişle, temel alandan çıkarak cemaat içi alana kaymıştır. Peki bunun böyle olmasına neden olan durum nedir? M.L. (57, erkek, İzmir),

dini uygulamaya yönelik anahtar katılımcı olarak röportaj sırasında bu duruma değinmiştir:

"Araştırmacı: Düğünlerde şapkalar görüyorum, birinci derece akrabalar şapka takıyor.

M.L. (57, erkek, İzmir): Yok öyle bir şey yaa, herkesin takması lazım. Evvelden kimse şapkasız içeri giremezdi şuanda işte modernizasyon ve şey nedeniyle yani "Aaa ne gerek var" diyen bayanların şeyine yani bugün İstanbul'a gidin, kimse eşarpsız ve şapkasız girmez. İzmir'e hastır o.

Araştırmacı: İzmir'deki bu değişimin kaynağı ne?

M.L. (57, erkek, İzmir): Sosyo-ekonomik nedenler yani insanlar bir takım rahatlamalara gelince yarattıkları kendilerine göre düzen.

Araştırmacı: Ne gibi rahatlık?

M.L. (57, erkek, İzmir): Maddi. Maddi. Yani 'ya ne gerek var işte saçlarım bozulmasın' mesela gelin olmuyor yani o şalı [tallet] koymak için on saat uğraştık. Aman bozulmasın. Evvelden benim babamın, babaannem zamanında annemler zamanında, annemler başı açık giremezlerdi içeri. Muhakkak eşarpları vardı, başlarını örten eşarpları vardı.

Araştırmacı: Bir de şapkaların modelleri de çok değişti mesela..

M.L. (57, erkek, İzmir): Yaa her şey olabilir yaa kovboy şapkası bile giyip (gülüyor) süsleyip, büyük tülle de girenleri hatırlıyorum yani. Evvelden damat mesela silindir şapka giyerdi, babalar da şapka giyerdi ve frakla gelirlerdi veya o tür bir elbiseyle gelirlerdi yani eeee şeyi vurgulayan yani böyle asaleti, düğünün asaletini vurgulayan kostümlerle gelirlerdi.

Araştırmacı: İstanbul'daki cemaatin durumu da iyi, yani rahatlığı buldular dedik ya o zaman İstanbul'un geleneği bu kadar takip etmesinin özel bir nedeni var mı?

M.L. (57, erkek, İzmir): O zaman şöyle anlatayım size, burada artık haham kalmadı tamam mı ve gördünüz iki tane yaşlı amcamız var yukarıda Allah onlara uzun ömür versin 86 yaşında, öbürü de 82 yaşında ve en son okuyan da biraz amatörce, İsrail'den buraya yerleşmeye gelen bir kardeşimiz, eski bir kardeşimiz. İsrail vatandaşıdır kendisi fakat Türk vatandaşlığına geçip direk yerleşecek. İhtiyaçtan dolayı belki cemaat de onu teşvik ediyor kalsın diye. Eeeee yani burada dini otorite yok. Dini otorite olmayınca tabii bir yozlaşma var. Tamamıyla yozlaşma ve maalesef cehalet. Biliyorsunuz Yahudilik rehberlik sistemi üzerine kurulu ve kalp kapısının açılmasının ışığında rehberlik yetisine sahipseniz dinsel konuları yorumlayabilmek için özel şeylere sahip olmanız lazım. Hem bilgilere hem de eeee yani hem bilgi hem yöntem bilmeniz lazım. Dolayısıyla bunları bize aktaran olmadığı yani İzmir'de eniştemin dedesi en son hahambaşıydı sanıyorum 60'lı yıllarında 67'de veya 68'de veya 65'lerde falan vefat etti, ondan sonra buraya hiçbir dini otorite yerleşmedi. Hani bunları yönetecek, bunlara karşı çıkacak işte bizim gibi amatörler yani ben. Şöyle söyleyeyim size ee dışarıda normal bir vatandaşım yani her şeyi düşünebilirim ama sinagoga girdiğim zaman Tevrat'ın kurallarına veya hocalarımızın kurallarını bildiğim kadarıyla sinagoglarda tamam mı veya hocamın bana söylediği yukarıdakilerin söylediği, yukarıda dediğim o kürsüde oturanların söylediği yöntemler ve kuralları kurmaya çalışıyorum ama bir yere kadar. Sonra diyorlar ki "sen ne diyorsun yaa" diyorlar, diyecekler. "Sana ne benim başım açıksa" veya "dekolte giyindiysem". Yani dekolte giymek de şey değil, mahrem olmak lazım çünkü mahremliğe eee boyun eğmek lazım çünkü orada yaratılan sinerjide tamam mı herhangi bir seks olmamalı. Var aslında her şey, ee sekssiz olmaz da ama gene bir görüntü vermemek lazım oralarda çünkü konsantre olunan konu başka bir konu yani Tanrısal konular, Tanrısal ve idari konular. Oraya konsantre olmak lazım. Ama bizim cemaatimiz maalesef şey değil ee yani çok eğitimli değil. Yani Yahudilik konusunda veya Tevrat konusunda Yahudilik ve Tevrat ayrı birleştirmeyelim, yani ben birleştirmemeyim, tamam mı Tevrat ayrı Yahudilik ayrı tabii ki Yahudi biraz milliyetçiliğe giriyor ama Tevrat konusu farklı. Yani söylemek istediğim bu." (57)

Cemaat içindeki bireylerin ekonomik sermayelerini arttırmaları, estetik kaygılar gibi tüketim kültürü içinde şekillenen beklentileri ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla modern tüketim kültürü, bir anlamda dini yapıyı zorlar bir duruma gelmiştir. Bu beklenti otorite eksikliği ile birleşince uygulamalarda kırılmalar görülmekte ve beklenmektedir. İstanbul ise bu anlamda otoritenin varlığını sürdürdüğü yer olarak normatif yapısını sürdürdüğü belirtilmektedir. Öyleyse bağlamsal olarak farklılıkların olduğunu söylemek mümkündür.

3.8.2.2.4.3.2. Kadınların Sosyal Alandaki Görünürlüğü

Kadınların sosyal alandaki görünürlükleri sosyal rekabete dayanmaktadır. Ritüel tüketim alanlarında bu anlamda en fazla ön plana çıkan unsur kıyafetlerdir. Özellikle kontrol edilebilir ve bireylerin ekonomik gücüne bağlı olması dolayısıyla da sosyal rekabette önemli bir paya sahiptir.

" İ.B. (41, erkek, İstanbul): Yazın ilk başladığı mayıs ayındaki düğünler çok eğlenceli geçer. Niye? Çünkü kadın şeyden terzisinden yeni kıyafet diktirmiştir, o kıyafeti gösterecek diye o zevkle sahneye çıkar bir güzel kendini gösterir. Aynı kadın eylül sonundaki düğünde masasından dışarı kalkmaz. Çünkü aynı kıyafet. Çünkü fotoğrafçı bile aynı fotoğrafçı, gene aynı kıyafetle resim çekmek istiyor karı-kocanın "Aman yeter çekme çünkü üçtür aynı kıyafetle evde resmim var" diyor kadın.

Araştırmacı: Kıyafete bu kadar anlam atfedilmesini neye bağlıyorsunuz?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Sosyal rekabet. Yani şimdi paran varsa her düğünde farklı bir kıyafet giyersin. Paran yoksa aynı kıyafeti dört tane düğünde de aynı kıyafetle gidersin.

Araştırmacı: Peki yine de aynı kıyafetle dans etse ne olur?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Ruhem rahat değil. Çünkü arkadaşı başka kıyafet giymiş artık. O giymediği için otomatikman canı sıkılıyor. Bunu sana göstermeyebilir" (58)

Sosyal rekabet, bireylerin duygusal durumları üzerinde de etkilidir. Sosyal olarak rekabet edemeyecek olan kadınlar, görünürlüklerini gizleme eğiliminde olmaktadır. Bütün bu etkileşim cemaat içindeki yapıda gerçekleştiği için farklı kıyafet giyme imkânına sahip kadınlar, cemaat içinde görünür olmakta ve ekonomik olarak da yeterli sermayeye sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla kadınların sosyal alandaki görünürlüğü aynı zamanda ailelerinin ekonomik sermayesini de yansıtmaktadır.

İstanbul'da cemaatin daha kalabalık olması, sosyal etkileşimi arttırdığı için sosyal rekabeti arttırmaktadır. İzmir cemaatinin sayıca daha az olması, İstanbul ve İzmir'deki ailelerin çocuklarını içeren ritüel tüketim alanlarında bu sosyal rekabet daha fazla hissedilmektedir. Hatta rekabet bazen aileler arasında sorun yaratacak duruma gelmektedir.

"M.Y. (35, kadın, İstanbul): Düğünlerle ilgili hani şeyi vardı, ama başka konu, hani şunu da hani söyleyeyim bizim düğünle ilgili yaşadığımız şeylerden biri kıyafet konusuydu ki orada problem oldu aileler arasında. Hani bunun konunuzla alakalı olarak hani ee İstanbul'da fark ettiğiniz, büyük bir modernlik hani kıyafetlerde olsun, böyle lükslük ve şapkalar hani şeyler anlamında eee ve biz gelecek kişileri de uyardık hani korteje katılacaklarda, bunu ee şey olarak yani buradaki hani İstanbul'da hani daha fazla eee elde etme, diktirme şeyi daha fazlayken İzmir'de birazcık bu şey daha kısıtlı. Yani en çok onun da ciddi problematik halinde bunu yaşadık.

Araştırmacı: Nasıl bir problem oldu kıyafetle ilgili?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Kıyafetle ilgili hani yani eğer çıta yükseldiği zaman hani siz de anlıyorsunuz ki o çitanın altında inilmemesi gerektiğini düşünüyorsunuz. Dolayısıyla korteje katılacak kişileri de uyarma gereğini duyuyorsunuz. Belirli bir çitanın üzerine yükseldiği zaman hani duyduğunuz zaman hani şu şuradan diktirecek, şöyle şöyle diktirecek, arkasında pullar olacak, öbür tarafından bir şey olacak, şapkası böyle böyle olacak, tiylü olacak, oradan o gelecek, şu renkte olacak falan derken siz de kuyruğu, osu busu hani modelinden tutun da siz de daha şık o şey içerisine girmek zorunda kalıyorsunuz. Bizim aileler arasında da problematik olduğunu, yani bu önemli olduğunu düşündüm yani çok private bir şey ama ee şeye kadar gitmişti yani çok büyük bir problem olmuştur aileler arasında. Yani İzmirliyle İstanbulluların olan bir şeyi, tamamen kıyafetle alakalı bir şeyi yani İzmirli kendini daha altta, tırnak içerisinde, hissettiği için, yeterli olamayacağını yani daha sadeden hani bizim ee normal sinagoglar hani normal ölçüdeyken burada biraz daha abartılıya kaçış şeyi var.

Araştırmacı: Buradaki [İstanbul] bu abartı neyden kaynaklanıyor?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Buradaki [İstanbul] abartı yani burada da ona göre çıta belli bir yerde kalmış oluyor hani 100 tane düğün yapılıyorsa, biri çitayı yükselttiği zaman öbürü de onun üzerine çıkmak istiyor. Yani atıyorum artık hani trend İstanbul'da hani terziler diktirse, biri Paris'e gidip işte çocuğunun şeyinde o elbiseyi aldıysa öbürü Amerika'ya gidip alması yani o onun üstüne çitayı yükseltmek için bir şey olmuş oluyor kıyafetler.

Araştırmacı: Peki aileniz yapmasaydı bunları ne olurdu?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Yani şey olarak annem manen kendisini iyi hissetmezdi. Sanki hani altta kalmış gibi olurdu, sonrasında zaten altta kalmış gibi hissettiğini, tırnak içerisinde, ama şeye de uygun yapmadı hani mesela akşam kıyafetini de şeye uygun yapmadı yani İstanbul'a uygun yapmadı hani kuyruklu, "ben böyle yapmayacağım" dedi ve öyle yapmadı ama farklılık oldu.

Araştırmacı: Akşamları kayıvalideler..

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Kuyruklu. Evet, kuyruklu, süslü hani şey şeklinde.

Araştırmacı: Bunun bir önemi var mı?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Yani daha gece, daha şık şey kıyafet olmasından dolayı. Hani kısa olduğu zaman gündüz de giyilebilen hani gece tuvaleti dediğimiz kavrama yani konsept olarak kuyruğunun da gece konsepti kavrama daha yakın olması." (59)

M.Y. (35, kadın, İstanbul), İzmir'de doğup büyümüş, daha sonra üniversite eğitimi için İstanbul'a gitmiş ve sonrasında yaşamını orada sürdürmeye başlamış ve eşiyle de İstanbul'da tanışıp evlenmiştir. Dolayısıyla hem İzmir'deki tüketim hem de İstanbul'daki tüketim hakkında bilgi ve deneyime sahiptir. Kendi ailesi İzmir'den gelirken, eşinin ailesi İstanbul'da yaşamaktadır ve dolayısıyla iki kentin sosyal sınırları arasında da bir rekabet gerçekleşmiş ve rekabet şehirlerarası bir boyuta taşınmıştır. Normalde İzmir de gösterişçi tüketimin gerçekleştiği bir şehirdir. Ancak İstanbul gibi ikinci bir şehrin de

tüketim alanına girmesi, rekabetin sosyal sınırın üst düzeyde olduğu şehrin meşrulaşmasına neden olmaktadır ve bunun altında olan grup diğerine yetişmeye çalışmaktadır.

İstanbul'da sosyal sınırların daha üst tüketim alanında konumlanması nedeniyle, İzmir'deki kadınlar da bu sınıra yetişmek adına kendi tüketim sınırlarını üste çekmişlerdir çünkü düğün İstanbul'da yapılmış ve 'altta kalmamak' adına İstanbul'un tüketim sınırları izlenmiştir. İstanbul'da nüfusa bağlı olarak daha fazla törenin gerçekleşmesi, tüketimin daha yoğun bir şekilde gerçekleşmesine neden olmaktadır. Sosyal rekabetten dolayı da her bir birey diğerini tüketim anlamında 'geçmeye' çalıştığı için toplamda lüksleşen ve pahalılaştan bir tüketim yapısı ortaya çıkmaktadır.

Kıyafetler sosyal rekabetin yanında düğün sahibi kadınları 'etiketlemek' için de kullanılmaktadır. Dolayısıyla sosyal anlamının yanında farklılaşmak içinde kullanılmaktadır. Kuyruklu elbise bu anlamda araç olmaktadır. Hem farklılaşmayı sağlamakta hem de özelliği bakımından gece konseptinde sadece o özel geceye özgü ve daha şık olarak gösterişçi tüketime hizmet etmektedir. Böylece düğün sahibi kadınlar misafirlerden ayrılmaktadır. Katılımcının annesi, yine sosyal rekabetten dolayı, İstanbul'un tüketim kalıplarına, bu kıyafet kalıbına uymayarak karşı gelmiştir.

Kıyafetler kadınların sosyal görünürliğini sağlayan ve sosyal rekabete konu olan tüketim unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. İstanbul'daki tüketim sınırlarının gösterilmesinde kıyafetler bir belirteç görevi görmekte ve daha sonra tören yapacak kadınlara tüketimin alt sınırını ortaya koymaktadır. Sınırın daha altında olan kadınlarda ise bu durum bireysel gerilim yaratmakta veya tüketim üst sınıra çekilerek kalıplar sürdürülmekte ve 'eşitlik' duygusu yaratılmaya çalışmakta ya da kalıpların tamamen dışına çıkılarak farklılaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle ya sınırlar yukarı çekilmekte ya da kayarak (shift) farklı bir tüketim biçimine geçilmektedir. Farklı bir tüketim biçimin tercih edilmesiyle bireyler 'kıyas' alanının da dışına çıkmış olmaktadır.

3.8.2.3. Kimliğe Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi

Kimlik olgusu aslında modernite ve sınırlara yönelik yazılmış bölümlerde de etkin olarak yer almaktadır. Ancak kimlik, ifadelerde doğrudan ve dolaylı olarak yer bulduğu için burada doğrudan merkeze alınmış ve kimliğin ifade biçimi irdelenmiştir.

Türkiye’deki Yahudilerin yaşamlarında karşılaştıkları en büyük problem, başlıca kanaat önderleri tarafından ‘kimlik’ olarak ifade edilmiştir (Koç Bileydi, 2012). Koç Bileydi (2012)’nin yaptığı çalışmada Yahudi kanaat önderlerinin kendilerini tanımlama biçimlerine bakıldığında ‘Türk Yahudisi’ öncelikli tercih edilen kimlik ifadesi olurken ‘Türk’ ifadesi ikinci sırada yer almaktadır. ‘Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşı’ ise tercih edilen bir kimlik ifadesi değildir. Dolayısıyla kimlik ifadelerinde ‘yuvarlak’ tanımlamalardan ziyade daha kesin ve aidiyet yüklemi olan ifadelerin öne çıktığını söyleyebiliriz. Yahudilik ve Museviliğin kullanımına yönelik olarak aynı çalışmadan alınan şu alıntı, bu çalışmada daha açılacaktır (s. 18):

“Musevilik ve Yahudilik olarak karşımıza iki tanımlama çıkmaktadır. Kanaat önderlerinin bu tanımlamalara yönelik verdikleri bilgiler, Yahudiliğin kimliği-ırkı, Museviliğin de dini vurguladığına ilişkindir. Ancak Silvyo Ovadya bu farkı reddetmesinin nedenini şu örnekle açıklamıştır, “Saf ırk yoktur. İsrail’deki Diaspora Müzesi’ni ziyaretinizde bir İsveçli Yahudi ile bir Fas Yahudisi’nin birbirine hiç benzemediğini görürsünüz. Türkçede bu kullanım dili zenginleştirmek amacıyla değil, Yahudilik kelimesinin önüne kötü sıfatlar eklendiği için Musevi kelimesi daha yumuşatılarak kullanıldı, her ikisi de kullanılabilir”. Naim Güleriyüz, Yahudilik kelimesini Museviliğe tercih etmesinin nedenini, bu ifadenin devamlılık içerdiği için kişinin kendi iradesiyle kimliğini değiştiremeyeceği izahıyla açıklamış, Yahudi olan birinin ileride dinini değiştirdiğini varsayarak Museviliğini kaybedeceğini ancak köksel kimliğini kaybetmeyeceği örneğini vermiştir.”

Dolayısıyla Musevilik dinsel anlamı yönünden kullanılırken, politik ve sosyal gelişmeler neticesinde Yahudiliğin ‘yumuşatılması’ amacıyla kullanıldığı vurgulanmıştır. Oysa artık bu durumun değiştiği görülmektedir. Artık kimliğin ifade edilmesi, öğrenilmesi, anlatılması ve gösterilmesiyle kimliğe yönelik refleksivitenin geliştiği görülmektedir.

Yahudi camiası üç yüzyılda fazla bir süre, Osmanlı topraklarının etnik ve kültürel mozaiği içinde, kendi dini, kendi kültürü ve kendine özgü belli bir dili olan cemaat olarak yaşamıştır. Sefarad Yahudisi etnik grubunun sınırları zaman içinde yer değiştirmiş ve çevre grupların yiyecek, giyecek, müzik, inanç kültürleriyle olan alışverişin yanında ekonomik ve toplumsal ilişkilerin de etkileriyle, hep tekrar tekrar

çizilmiştir. Bu durum 'ötekinin' cemaatin iradesiyle elenmesine ve ehlileştirilmesine, din adamlarının uyguladığı kuralcı Yahudilik sayesinde Yahudileştirilmesine ve kullanılan Yahudi İspanyolcası sayesinde de Sefaradlaştırılmasına yol açacak şekilde gelişmiştir. Hem Yahudi gelenekleriyle hem de Yahudi olmayan yetkililerce meşrulaştırılmış bir kimlik olan Sefarad Yahudisi kimliği, diğer birçok şeyi içinde barındıran baskın bir kimlik olmuştur (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 181). Ancak Türkiye'nin modernleşme sürecinin ulus-devlet politikalarıyla baskın kimlik merkeze çekilmiş ve alt kimliğe dönüşmüştür. Bu kimlik yapıları da zaman içerisinde sadece etkileşime bağlı olarak değil, aynı zamanda geçmişe yönelik belirgin referans noktalarının ve bugüne yönelik modernite gibi çeşitli araçların kullanılmasıyla da şekillenmektedir. Bu kuralcı yapı, modern araca dönüşerek sınır oluşturmuş ve merkezdeki alt kimlik yapılarını şekillendirmek için kullanılmıştır.

Türkiye'de yaşayan Yahudilerin dini azınlık olma durumu, kimliğin korunması ve sürdürülmesi durumunu önemli kılmaktadır. Bu sebeple de gerçekleştirilen faaliyetlerin ana kısmı bu hedef doğrultusunda şekillendirilmektedir.

3.8.2.3.1. Göç, Kimlik ve Otantisite Tartışması

Türkiye'deki Yahudilerin büyük bir kısmı 1492'de İspanya'dan göç eden Sefarad Yahudilerinden oluşmaktadır. Göç, her ne kadar Türkiye'ye geliş sürecinde Yahudi kimliğinin bir parçası olsa ve dile getirilse de, burada yaşayan bireyler için artık 'göçmen' demek doğru değildir. Dolayısıyla göç sadece kolektif yapıyı vurgulayan ve tarihsel süreçte kullanılan bir araç, daha çok 'büyük anlatı' niteliğine dönüşmektedir. Cemaat bireylerini ortak bir hikâye etrafında birleştirerek ortak bir referans noktası olmaktadır. Sefaradlar, yeteneklerinden gurur duyan, yaratıcı aydınlar tabakası sayesinde oluşan özsaygıları ile gücünden emin bir topluluk oluşturmaktadır. Böylece belirli bir kültürel ve toplumsal miras ile gelmişlerdir. Buna bir de sürülmüş olmak eklenince, bu miras efsaneleştirilmiştir. İspanyol Yahudi kimliği ve kendilerinin kabul ettikleri topraklardan sürülmenin acısıyla oluşan ortak tarih bilinci bu mirasta köklenmiştir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 94).

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Türkiye'de yani ben bugün İspanya'dan 500 sene evvel kovuldum, bugün Türkiye'de yaşıyorum. 500 senedir Türkiye'de yaşıyorum. Ben İspanya'yı kabul etmiyorum diyemem ki. Yani bizi kovdukları için İspanyol hükümetine ya da Seferad olmamın vermiş olduğu artı eksileri tartışırız o başka bir şey ama bir gerçek var ben İspanyol hükümetinin o zamanki engizisyon döneminden Türkiye'ye sürülmüş Yahudilerden bir tanesiyim. Yani 500 sene evvel olmuş bu ama buna karşı cephe almanın bugün için mantığı olduğuna inanmıyorum." (60)

Göçün alt kimliğe yansımaları, konuşmalarda 500 sene evvel gerçekleşen göç sürecinin kişiselleştirilmesine neden olmakta ve bu da birinci tekil şahıs veya birinci çoğul şahıs zamirleriyle ifadelerle yansımaktadır. Bu yüzden farklı katılımcılar tarafından da bu kolektif yapı 'ben' veya 'biz' olarak ifadelerle yansıtılmıştır.

Geldikleri bölge ve şehirlere bu kadar önem vermelerinin sebebi İspanya'ya karşı duyulan bu bağlılıktır. Örf ve adetlerini yeni vatanlarında devam ettirmekte ve Yahudi kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olan İspanyolluklarını yeni nesillere aktarmayı hedeflemektedirler. (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 95).

"M.K. (63, erkek, İzmir): Bizim, İspanya'dan geldiğimizde benim ailem İzmir'e 1538 senesinde vardı. Benim soyadımın Katan olmasının sebebi ne? Düşünün, İspanya'dan kovdular bizi, nereden geliyor? Katalonya. Katalonya Cenova."

Araştırmacı: Geldiğiniz yerin adını aldınız yani..

M.K. (63, erkek, İzmir): Evet..İşte herkes çıktığı yerden soyadını aldı böyle." (61)

Osmanlı topraklarına gelen Sefaradlar zaten Yahudilerin yaşadığı şehirlerde, oturmuş bir cemaat düzeniyle karşılaşmaktadır. Sefaradlar geldikleri yörelere göre birleşirler. Toplulukları belirtmek için tam anlamıyla İber kökenli şehir ve bölge isimlerini (Katalonya, Toledo, Kordova), ülke isimleri (Portekiz), aile isimleri gibi belirteçler kullanmışlardır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 100). Böylece hem geldikleri yeri unutmayıp yaşananlar kimikleştirilmekte hem de bu kimliğin nesiller boyunca aktarılması sağlanmaktadır.

Göç edenlerin yaşantıları incelendiğinde, kuşaklar boyu süren bu aktarım çabası bütün yoğunluğu ile görülmektedir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 95). Anlatılar, bireylerin kendi yaşamlarını, sosyal bir topluluğun üyesi olarak anlamlı kılmak ve 'kim olduklarını' tanımlamak için kullandıkları yapılardır. 'Biz' ve 'Diğerleri' arasındaki sınırlar, 'biz'i ortaya koymak ve 'diğerleri'ni dışarıda tutmak adına kritik öğeleri temsil etmektedir. Ancak tüm kurumlar sürekli olarak gelişmekte ve dönüşmektedir. Böylece

bölgesel toplulukların sınırları ve topluluksal kimlikleri oluşturan anlatılar değişmektedir. Bu oluşumlar da gazete, kitap, şarkı, şiir, anıt gibi metinsel ve materyal sembolik göstergelerle insan bilincinde tarihsel devamlılığı sağlanmaktadır (Paasi, 1998: 75-76). Türkiye Yahudileri için bu durum yeni nesillere göre azalma göstermiştir. Göç biraz daha eksene çekilmiş ve kimlik ifadelerinde atıf yapılan bir çapa noktası olmuştur. Özellikle Türkiye'nin modernleşme süreci ile birlikte ulus-devlet anlayışının uygulanması neticesinde homojen bir toplum yaratma çabası, ayrımcılığa maruz kalmamak adına kimliğin bu yönünün öne çıkmasının özellikle istendiğini düşündürmektedir. Türkçe isimlerin yaygınlaşması da buna örnek gösterilebilir. Diğer yandan da Yahudi ismini 'Türkleştiren' yani ismini baskın toplumun telafüzüne uyduran bireylere de rastlamak mümkündür. Araştırmaya katılan katılımcılardan biri olan R.Ş. (59, erkek, İzmir), bu örneğin deneyimlenmesini sağlamıştır. Katılımcının tutumu nedeniyle bu konu irdelenememiştir ancak konuşmaktan kaçınılması da bu anlamda önemli bir göstergedir. Dolayısıyla soyun incelenmesi gibi kimliğin araştırılmasına yönelik girişimler, son dönemde, kimlik ifadelerinin yoğunluk kazanmasıyla gündeme gelmiştir.

"Araştırmacı: Peki ailenizin buraya geliş sürecini biliyor musunuz?"

S.E. (54, kadın, İzmir): Valla o kadar geçmişe dayalı ki yani çok eskilerde olduğu için hiç öyle bir şey bilmiyoruz çünkü biz burada doğduk, büyükannelerimiz burada doğdu. Ondan öncesinde de bilmiyoruz. Eşimin tarafının ee yani 400 yıl önceki şeyini İtalya olarak varıldığını biliyoruz ama onun dışında ben bide büyükannemin, babaannemin Sakız'dan geldiğini biliyorum. Ama diğerlerinin hepsi Manisa, Tire, İzmir öyle köklerimiz. Birde ee geçmişte bu kadar nereden geldik, kökümüz nedir gibi bir ilgi alanı çok popüler bir şey değildi. Şimdilerde çok daha fazla bununla ilgileniyoruz, bunu soruşturuyoruz. Dolayısıyla büyüklerimiz yaşarken onlara sormak da pek aklımıza gelmedi maalesef. Ben annemi babamı erken kaybettim. Ee hani bu bilince vardığımda, soracağım çok fazla da bir insan kalmamıştı. Ama hep anneannemlerin Manisa'dan, babaannemlerin Sakız'dan geldiğini biliyorum. Babaannem çok uzun yaşadı ama o yaşarken ben eğitim sürecindeydim ona da çok fazla soru sormak eee ne yazık ki olmadı. Dolayısıyla çok fazla köklerimizi biliyorum diyemeyeceğim.

Araştırmacı: Peki sizce bu son dönemde bu ilginin hani kökleri araştırma, soruşturma bu ilgi sizce neden kaynaklanıyor?"

S.E. (54, kadın, İzmir): Valla ee yani çok klişe olacak belki ama pek çok alanda farkındalık arttı şimdi. Dolayısıyla soruşturma kavramı da arttı. Hani eğitim sistemimiz bile değişti. Ezberciliğense, anlamak, araştırmak o şey oldu. Belki hepsi birden karıştı bilmiyorum. Bir de o kadar çatışmalar var ki dünya üzerinde, ülke içinde herkes kim olduğunu bilip belki onun güvenilirliğini araştırmaya gidiyor. Gerçekten yani bu benim genel yorumlarım ama bilmiyorum." (62)

Katılımcının kökler olarak gidebildiği nokta İzmir, Manisa ile sınırlılık göstermektedir. Böylece göçün anlatı şeklini aldığını söylemek mümkündür. Orta payda oluşturmaya adına göç, sadece alt kimliğin bir parçası haline gelmiştir ve önemi görece azalmıştır. Buradaki İzmir, Manisa gibi bağlamlar ise baskın toplum içinde görünür olmayan sağlayan üst kimlikle alakalıdır. Çoğul modernlikte dile getirilen etnik kimliklerin önem kazanması ve ulus devlet anlayışına yönelik artan itirazlar (Eisenstadt, 2000a: 18), Türkiye modernleşme sürecinin kırılma noktalarını göstermektedir. Öyleyse Türkiye Yahudileri temelinde kimlikli bir modernleşmeden ve artan refleksiviteden bahsetmek mümkündür. "Kim olduğunun güvenilirliğini yaşamak" ise kimlikli bilince işaret etmektedir. Dolayısıyla ulus-devlet söylemi 'ulus'u yaratırken aynı zamanda 'azınlıklar'ı da yaratır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 249). Böylece homojen bir kimlik yaratma süreci anti-birimlerini de ön plana çıkarmış ve aslında çoğul modernliğin vurguladığı etnik kimliklerin ön plana çıkması (Eisenstadt, 2000a) durumu görülmüştür.

"S.P. (73, kadın, İzmir): [...] Biz de aynı tanrıya güveniyoruz ve inanıyoruz. Biz de aynı tanrının çocuklarıyız eğer tanrıya inanıyorsa. İnanmıyorsa zaten problem değil benim için. Şahsen benim için hiç problem değil. İstersen inan istersen inanma. Beni ilgilendirmesiz yeter ki iyi bir insan ol. Benim için iyi insan, doğru insan, doğru insan [biraz daha vurgulayarak söylüyor] benim için her şey. Her ne din olursa olsun. Bizde de kötüler var. Bizde de her şey var. Yok mu? Tabii ki var. Bizde de var aynı. Ben iyi insanı seviyorum. Ama herkesin bir şeye ait olması lazım. Yani ateistsen ateist, Budist isem Budist, Yahudi ise Yahudi. Kendin ne olduğuna bileceksin, bileceksin ama kendini ayrı görmeyeceksin. Bileceksin, ayrı görmeyeceksin." (63)

Cemaat içinde kimlikli bilincin artması, Türkiye bağlamında karmaşılaşmaktadır. Kim olduğunu bilmek ve ayrı görmemek, modern bilinci yansıtmaktadır. Diğer bir ifadeyle, alt kimlik bilinciyle kültürel çeşitliliğin olduğu toplum yapısı içinde var olmayı ifade etmektedir. Bu bilinçte de göç önemli bir rol oynamaktadır.

3.8.2.3.2. Kimlikler Hiyerarşisi: Bölünmüş Kimlikler

Kimliğin çoklu bir yapı göstermesi, bu yapıların nasıl organize edildiğini düşündürmektedir. Bireylerin günlük yaşamlarında, bu yapılar bir arada kullanırken, farklılık ifade biçimlerinde görülmektedir. Bireylerin kendilerini ifade etmeleri, pek çok bağlamı bir araya getirmektedir. Dinsel yapı, bağlamsal yapı ve bireysel yapılar bir arada kullanılmaktadır. Genel olarak bu kimlik yapılarının ifadede bir hiyerarşi izlediği

ve eksenden merkeze doğru, yani toplumsal boyuttan, bireysel anlamlandırmaya doğru bir yön izlediği görülmektedir.

"Araştırmacı: E.C. kimdir diye bir soru gelse size..

E.C. (44, kadın, İzmir): E. C. kimdir diye gelse? Herhalde ee İzmirliyim derdim, İzmirli olmak hoşuma gidiyor benim. Ee İzmirli, bir Yahudi anne derdim herhalde (gülüyor).

Araştırmacı: Anneliğin rolü ne peki?

E.C. (44, kadın, İzmir): Anneliğin rolü çok fazla aslında. Aslında annelik hayatın büyük bir bölümü yani. Hatta her şeyi diyebilirim (gülüyor). Yani anne olmak, eş olmaktan daha evvel geliyor. Anne olmak iş kadını olmaktan daha evvel geldi. Eee mesela şimdi çocuklarım büyüdü aslında üniversiteye giden bir oğlum var ve İzmir'de okumuyor. Kızım lisede, o da yavaş yavaş evden uçuyor ama yine de anneliği o kadar çok fazla hissediyorum ki anne olmak önemli benim için." (64)

Bireyler öncelikle kendilerini bağlamsal olarak tanımlamaktadır. Bu Türkiye olabilir, İzmir olabilir, bireylerin kendilerini anlamlandırdıkları boyut ölçüsünde değişebilir. Bu daha çok geniş topluma yayılan atfı temsil etmektedir. Daha sonra cemaatsel bir tanımlama olan din gelmektedir. Hem ırksal hem de dini vurgu olarak, geniş toplumsan ayrılma noktası ifade edilmektedir. Son olarak da bireysel düzeyde anlamlandırma olan 'annelik' gibi roller ortaya konulmaktadır. Bu düzeyde birey için anlamlı olan hangi rolse o, ön plana çıkmaktadır. Eğer böyle bir rol yoksa, ifade edilmemektedir. M.L. (57, erkek, İzmir) de *"Türkiye'de yaşayan tamam mı net biliyorum Türkiye'de doğup yaşayan ve onu vatani bilen Yahudi bir kişiyim"* olarak bir tanımlama getirmiş ve eksen-merkez ilişkisini desteklemiştir.

Bireylerin sosyo-tarihsel geçmişleri kimliklerin şekillendirilmesinde önemli olmakta ve kimliğin referans noktalarını belirlemektedir. İsrail bu anlamda sosyal yüklemi olan ve Türkiye Yahudilerinin dini merkez olarak referans aldıkları bir yeri oluşturmaktadır. Türkiye'de doğup, yaşamının büyük bir kısmını İsrail'de geçiren bireyler için ise kimlik ifadeleri farklılaşmakta ve sosyo-tarihsel geçmiş, kimliğin ifadesinde merkezi konuma gelmektedir.

"M.K. (63, erkek, İzmir): Eşim de İzmirli. Biz ikimiz de İzmirliyiz. Biz küçük yaşta İzmir'i bıraktık. Ben 13 yaşında ortaokul mezunu oldum, 63 senesinde, İsrail'e gittim, yalnız gitmiştim. Babamlar 69 senesinde bana geldiler, benim hanım 66 senesinde gitti. O da 16 yaşındaydı o zaman. Böylece ikimiz de orada güzelce eeee genceciktik. Biz İsrail'de tanıştık. Evlendik. Benim de onun da burada mesela onun kardeşleri var, abisi var, ablası var. Benim de kuzenlerim var, teyzelerim var, arkadaşlarım var. Yani ben kendimi tam olarak bir İzmirli hissediyorum. Bende İzmir hiçbir zaman çıkmadı hiçbir yere. Bir de bunu da kabul etmek lazım, felsefi yönden bizim Tora'da geçen bir deyim var o deyim şöyledir "Ve insan toprağın ağacıdır". Yani bizi tam olarak ağaca benzetiyor. Şimdi nerede kök

saldıysan oradaki toprak senin annen oluyor. Benim annem İzmir. Anavatanım İsrail. Şimdi iki yerde, iki yere de bağlı bir insanım. Fena değil, güzel bir şey bu." (65)

Türkiye'de süre olarak diğer katılımcılara kıyasla daha az zaman geçirmiş ve daha çok İsrail'de büyümüş, orada yaşam kurmuş bireylerde aidiyet şehre yani doğup büyüyen yere doğru kaymaktadır. Dolayısıyla da kimlik ifadesini sosyo-tarihsel bağ oluşturmaktadır. İzmir'e yüklenen organik bağ, sürekliliği ve vazgeçilmezliği oluştururken, İsrail'e yüklenen sosyal bağ da etkileşimle edinilen yapıyı temsil etmekte ve diğer bireylerden farklılaşmaktadır.

Peki bu hiyerarşinin nasıl bir önemi vardır? Bu hiyerarşik yapı bireylerin önceliklerini ortaya koymakta, dolayısıyla da temel alanda ve cemaat içi alandaki eylemleri etkilemektedir.

"M.L. (57, erkek, İzmir): Valla ben size bir şey söyleyeyim mi iki tane [M.] var karşınızda, biri sinagogtaki [M.] yani cemaatteki öbürü de kendim [M.] var. Benim hiç çelişkim yok. Ben şuna inanıyorum bir kural varsa o kuralı uygulamak gerekir. Ha nasıl uygulanılır? Bilenler bir yapsın düzenlesin, söylesin bana, ben uygulayayım. Beni ilgilendirmiyor. Kendi yaşantımla ilgili ise çağa uymak gerektiğine inanıyorum. Hem çünkü onların çağıyla yani eee bir takım, şimdi bakın şöyle bakmak lazım dört bin yıldır devam eden bir gelenek silsilesi var. Bunları bana kalarak tanımışlar. Acaba böyle benim arkamdakileri geçirmek, geçirmem gerekir mi gerekmez mi? En önemli olan bu, benim için yani sinagogdaki [M.]'nin düşüncesi bu. Ama bir de benim özel bir yaşantım var, ben o özel yaşantıya da ayak uydurmak durumundayım. Dolayısıyla iki yönlü düşünmek lazım. Yani bir dünya insanı olmak var bir de Yahudi olmak var. Yani sizde de aynı şey. Siz de bir tarafınız Müslüman bir tarafınız aktif yani sertleşiyor, inancımızla yani bir müddet sonra artık ne zaman olacaksa en sonunda hepimiz kardeş olarak birbirimizi ilan etmeyecek miyiz?

Bu iki insanı tanımlayın o zaman bana yani bir o Yahudi'yi bir de dünya insanını..

M.L. (57, erkek, İzmir): Tanımladığımı sanıyorum yani. Birisi kuralcı olmalı, öbürü daha böyle ortama ayak uyduracak bir kişi olmalı.

Araştırmacı: Günlük hayatta mesela nerelerde ayak uydurmak gerektiğini düşünüyorsunuz?

M.L. (57, erkek, İzmir): Mesela ekonomide. En basiti ekonomide yani (gülüyor). Mümkün mü ya ben şimdi Cumartesi günü çalışmayacağım, burasını kapatacağım diyebilir miyim? Mümkün değil. Cumartesi günü benim en kalabalık günüm. Onu elimin tersiyle mi iteceğim? Mümkün değil." (66)

Merkeze doğru inildikçe, normatif yapı öne çıkmaktadır. Dolayısıyla eksen, daha esnek bir yapıyı oluşturmakta ve bu yapıda 'uyum sağlamak' önemli olmakta, merkezde ise daha normatif yapı öne çıkarak, kurallarla bu yapının korunması önemli olmaktadır. Merkezden uzaklaşma, günlük yaşam pratiklerini gündeme getirmektedir. Bu sebeple de dini kuralların çerçevesi yeniden anlamlandırılarak - cumartesi günü çalışmak gibi - günlük yaşama uyumlu hale gelmektedir. Ancak temel alanı temsil eden sinagogda bu

yapı katılaşmaktadır. Dolayısıyla pratikler de bir uygulayıcının takip edilmesi gibi kural temelinde yapılandırılmakta ve sürdürülmektedir. Böylece katmanlı (layered) bir kimlik yapısı oluşmaktadır. Ancak bu iki yönlü yapı birbiriyle çelişki halinde değildir. Birbirini bütünleyen ve bireylerin yaşamlarında 'oturmuş' bir yapı göstermektedir. Öyleyse başka bir soru gündeme gelmektedir. Bu kimlikler nasıl açığa çıkmaktadır?

"N.A. (33, kadın, İstanbul): Yahudi'yim ve Türk'üm. İkisi bir arada. İkisi vazgeçilmez, birbirine geçmiş. Yurtdışında sorduğunuzda ben Türk'üm. Burada sorduğunuzda herkes burada Türk olduğu için ben Yahudi'yim. Biri Müslüman, Müslümanlık da şey olarak verilmiyor. Atıyorum Laz, Çeçen, Ermeni bilmem ne falan filan, alt kültür olarak Yahudi'yim, şey olarak T.C. vatandaşı olarak ben Türk vatandaşıyım. Bu ikisi benim kimliğimi oluşturuyor." (67)

Bireylerin kimlik ifadeleri, alt kimlik-üst kimlik ekseninde şekillenmektedir ve durumsallık (contingency) göstermektedir. Bu durumsallığı oluşturan unsurlardan biri bağlamdır. Kimlik, bulunduğu bağlamına göre anlam kazanmaktadır. Yurtdışında geniş toplum kimliği, ulusal kimlik ön plana çıkarken, Türkiye'de azınlık kimliği ön plana çıkmaktadır. Çünkü bireyleri diğerlerinden ayıran unsur bu olmaktadır. Böylece duruma göre farklılık ifade edilmektedir. Bu ifade biçimi, bireylerin durumları itibariyle kendilerinin ortaya koyduğu bir tanımlama olmaktadır. Ancak bazen de dış güçlerin etkisi bu durumsallığı oluşturabilir.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Siz Yahudi'siniz denildiğinde, tabi bu benim kişisel yorumum, siz Yahudi'siniz denildiğinde evet ben Yahudi'yim ama ben Türküm diyorsun ilk etapta. Sonra bir de Yahudiliğin bana verdiği bir kimlik var, o bayramların bana verdiği bir şey var, bir de Yahudi olmanın bana icabında bir kenetlenme olarak vermesi gereken bir grup var. Ama herkes o grubun kenetlenmesinin farkında değil ya da gerekliliğinin de farkında değil. Ben geniş toplumun içinde, normal bir bireyim diyor ve dolayısıyla onun içine entegre olmaktan rahatsız olmuyor. Ama yarın öbür gün, bir Hitler gibi bir durum, inşallah olmasın, ya da zannetmiyorum ama devlet şeyi böyle bir kurala karar verirse, o zaman size o tekrar hatırlatılacak. Yoksa onun dışında bizim entegre olmamızdan kimsenin bir gocunacak durumu yok, en azından yeni nesil anlamında. Çünkü zaten farklı değiliz yani önemli olan iyi bir insan olmak. Ha evinizin içinde o bayramı kutlamak, o coşku size keyif veriyor, o sizin kurban bayramında o eti insanlarla paylaşmaktan aldığınız keyiften çok da farklı bir şey olmasa gerek yani bilemem tabi ama odur benim için ritüellerin şeyi." (68)

Kimliğin durumsallık kazandığı başka bir durum da kimliğin sorgulanmasıdır. Cemaat içindeki alan daha çok ulusal kimliği oluşturduğu için bu yapı geniş toplumla ortak paydayı oluşturmaktadır. Eksenden başlayan tanım bu açıdan önemlidir. Çünkü alt kimlik vurgulandığında, üst kimlik ortaya çıkmakta ve vurgulanmaktadır. Ancak alt kimlik zorlandığında (challenge) ve sorunsallaştığında alt kimlik daha görünür

olmaktadır. Kimlik sorunsallaştığında, alt kimlik, eksen tarafından vurgulanır hale gelecektir. 'Hatırlatılacak' ile vurgulanmak istenilen bu eksendeki yapı olmaktadır.

Türkiye bağlamı için bu yapı katmanlaşırken, Türkiye'nin dışına çıktığında olmak (being) ve sonradan edinmek (having) arasında şekillenen ve yine duruma göre ortaya çıkan bir yapı görülmektedir. Türkiye’de doğan ve büyüyen bireyler için kimliğin içselleştirmesi söz konusuysa, daha sonra İsrail’e gitmiş ve uzun süre orada yaşamış bireylerde bağlılık duygusu ağırlık olarak bölünmektedir. Genel itibariyle ise ‘hem...hem...’ yaklaşımının görüldüğü söylenebilir.

Durumsallığı etkileyen bir başka nokta da toplum ekseninde görünür olmaktır. Temel alanın normatif yapısı korunurken özellikle toplum genelinde ‘görünmenin’ ve üst kimliği ‘tasdiklemenin’ yolu da temel alana eklenen tüketim pratikleridir:

“H.F. (35, erkek, İstanbul): Yahudi düğününde şöyle bir şey vardır, devlet büyüklerinin şeyi, devlet büyüklerinin kutsanması, bu devlet büyükleri derken işte şu anki başbakanın, atıyorum cumhurbaşkanından tutun, atıyorum devletin şeyleri ee devletin üst düzey yetkililerinin. Bence, benim fikrimce, bu Osmanlı İmparatorluğu’nda eee ki hani “Allah padişahımıza zeval vermesin”in biraz daha işte Yahudi şeyine adapte edilmesi gibi bir şey olabilir. Yani işte o tarz bir şey olabilir eee ne bileyim işte oradan kaynaklanan bir şey olabilir diye düşünüyorum. Çünkü baya böyle bir şey okunur, methiye okunur. Yani işte devletimizin güçlü olması, bir düğünde böyle bir kısım vardır. İşte böyle bir 5, 10 dk. süren, baya işte atıyorum başbakanımızın kimse o yani baya ismi de zikredilir, işte atıyorum Abdullah Gül’sse Abdullah Gül, Kenan Evren’sse Kenan Evren, Recep Tayyip Erdoğan’sa Tayyip Erdoğan, işte ne bileyim Süleyman Demirel’sse Süleyman Demirel. İsmi zikredilerek söylenir” (69)

Düğünlerde devlet büyüklerine methiyelerin okunması ve ritülin bir kısmının onlara atfedilmesi Osmanlı döneminden gelen bir uygulamadır. Bugün ise bu yapı sürdürülmekte, sadece yeniden yapılandırılarak padişahın yerini cumhurbaşkanı gibi devlet büyüğü almaktadır. Bu uygulama İstanbul’da olmaktadır. Bunun nedenini S.E. (54, kadın, İzmir), zamanında Osmanlı hanedanının başının İstanbul’da olması sebebiyle onun kutsanması adına böyle bir uygulama yapıldığı, İzmir’de bu anlamda bir ‘baş’ın olmaması nedeniyle de böyle bir uygulamanın yapılmadığı şeklinde açıklamaktadır.

Bu yapılanmanın Türk modernleşme sürecinin bir çıktısı olduğu düşünülmektedir. Modernite bölümünde anlatıldığı üzere, Türkiye’de yaşanan modernleşme süreci,

kimlikler üzerinde çok etkili olmuştur. Ulus-devlet modeliyle Osmanlı'da desteklenen çok-kültürlü yapı yerini üst Türk kimliğine bırakmıştır. Böylece üst kimlik devlet eliyle şekillenen ve devletin içerildiği bir yapı olmaktadır. Ancak modernitenin değişmesine neden olan ve çoğul modernlikler teorisinde de tartışıldığı üzere bu yapı kendi zıtlığını yaratarak azınlık kimliği, etnik kimlikler gibi alt kimliklerin daha fazla vurgulanmasına neden olmuştur. Bu sebeple de alt kimlik alanında üst kimliğe yönelik pratiklerin yansıtılması gibi çeşitli yapılar bugün hala varlığını sürdürmekte ve tüketim pratiklerinde etkili olmaktadır.

Temel alanın dışında, bu kimlik ifadelerinin ön plana çıkmasında ve kimlik tanımlarının eksene itilmesinde bu modernleşme sürecinin etkili olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Türkiye Yahudilerinin kendi içlerinde Alliance okulları ile yaşadıkları modernleşme sürecinin ortaya çıkardığı modern Yahudi kimliği ile Türkiye'nin modernleşme sürecinin getirdiği ulus-devlet anlayışı hiyerarşik olarak aynı yapıda toplanmış ve bireylerin kimlik yapısını şekillendirmiştir.

3.8.2.3.3. İlişkilerin Meşruluğu

Geniş toplumla etkileşimin de arttığı bu alan, kimlik kaybı endişesini yarattığı için temel alana çekilmeye ve 'sınır duvarları' arttırılmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple cemaat içi bireylerin etkileşiminin arttırılmaya çalışıldığı bir alan da olmaktadır. Dolayısıyla meşrulaştırma mekanizması bu alanda daha etkin bir şekilde kullanılmakta ve çeşitlilik göstermektedir.

Cemaat içinde bireylerin 'çift' olarak ilişkilerinin meşruluğu cemaat içindeki sınırla kalmasıyla sağlanmaktadır. Diğer bir deyişle, cemaat içinde çift olma, desteklenen ve aynı zamanda kimliğin korunması ve cemaatin devamlılığı açısından da istenilen bir durumu oluşturmaktadır. Cemaatin genel olarak geniş toplumdan farkı, bireyselliği destekleyip, gençlerin daha 'rahat' görüşmelerine izin vermeleridir. Bu da sosyal ilişkiler açısından mobilitayı arttırmaktadır.

"Araştırmacı: Eşinizle nasıl tanıştınız?

S.P. (73, kadın, İzmir): Hah (gülüyor). Eşim şimdi bizde biraz rahattık. Gençken ben daha serbestti hayat, çok da değildi babam Osmanlıydı ama öyle ama annem çok rahat bir insandı. Çok çok titizdi üzerimizde ama bizi daha serbest bırakırdı. Biz çıkardık böyle

grubumuz vardı oğlanlı kızlı. Benim de avantajım vardı benden üç yaş büyük abim vardı. Birlikte çıkardık. Birlikte çıkardık, onun da vardı kız arkadaşı. Ben de öyle tanıştım 16 yaşında eşimle. 2 sene, daha okuldaydım ben lisede 2'deydim. Lise 2 sonu nişanlandım, babam dedi "okulu bırakmak yok, bitireceksin, diplomanı göreceğim öyle evleneceksin" ve 60 senesinde okulu bitirdim, ondan sonra evlendim.

Araştırmacı: Arkadaş ortamında tanıştınız?

(73, kadın, İzmir): Arkadaş ortamında evet. Aileler de tanıyor tabi birbirini." (70)

S.P. (73, kadın, İzmir)'nun özellikle yaşı göz önünde bulundurulduğunda, dönemine bağlı olarak sahip oldukları rahatlık, dönemin geniş toplumuyla kıyaslandığında bireyselliğe ve özerkliğe verilen önemi ifade etmektedir. Cemaatin küçük olması, birbirlerini tanımalarını kolaylaştırmakta ve meşruluğu arttırmaktadır.

"Araştırmacı: Eşinizle nasıl tanışmıştınız?

E.C. (44, kadın, İzmir): Eşimle ee İzmir'de tanıştık, bir arkadaş ortamında. Arkadaşımın kuzeniydi kendisi, iki yaş büyük benden. İsmi Yusuf. İşte bir arkadaş ortamında tanıştık, çok küçük yaştan beraberiz yani ben orta üçteydim zannedersen arkadaşlığımız başladı. Sonra ee üniversite birinci sınıftayken nişanlandık, üniversiteyi bitirdiğimde de evlendik.

Araştırmacı: Nişanlılık öncesi süreci anlatabilir misiniz bana?

E.C. (44, kadın, İzmir): Tabii ki de diğer arkadaşlarıma rağmen yani ee Müslüman Türk arkadaşlarıma rağmen daha rahat bir süreç yaşadım. Çünkü ailem aileyi tanıyordu, arkadaşlık yapmamıza izin verdiler. Yani girdik, çıktık, birbirimizi tanıdık, öyle bir fırsatımız oldu.

Araştırmacı: Müslüman Türk arkadaşlarınızda nasıl bir problem vardı?

E.C. (44, kadın, İzmir): Hayır Müslüman Türk arkadaşlarım derken onların aileleri ee böyle hani erkek arkadaşla daha sıcak bakmıyorlardı o devirlerde (gülüyor). Baya eski zamanlardan bahsediyorum. Hani onlar daha gizli çıkarlardı doğrusunu istersen ama bizim öyle bir sorununuz yoktu, benim daha doğrusu.

Araştırmacı: Ne düşünüyordunuz o dönemde o arkadaşlarınızın problemleri için?

E.C. (44, kadın, İzmir): Ya üzüliyordum tabii ki hatta bazılarına yardım ediyorduk hani sana geliyorum diyorum ama arkadaşımın gidiyorum falan. Bir iki kere öyle yaramazlık yapmıştık sonra annem anladı ve çok kızdı hatta beni de cezalandırmıştı. Ben de çıkamamıştım o zaman (gülüyor). Bir dönem ama sonra şimdi anne olunca ben de anlıyorum tabii ki ama o dönemde tabii arkadaşına yardım ediyorsun.

Araştırmacı: Peki sizin rahatlığınız nasıl hissettiriyordu o dönemde size?

E.C. (44, kadın, İzmir): Kendimi şanslı hissediyordum tabii ki yani şimdi hoşlandığım bir çocuk var ve ailem biliyor. Ben de gönül rahatlığıyla yani gizlemek zorunda kalmamak güzel bir duygu." (71)

Bahsedilen 'rahatlık' genel olarak hep kadın katılımcılar tarafından ifade edilen bir özelliktir. Bu da geniş toplumla cemaat arasında görülen önemli bir fark olarak görülmektedir. Sosyal yaşamda sağlanan bir esneklik cemaat bazında kolektif bir özelliğe dönüşmektedir ve röportaj yapılan tüm kadın katılımcılar, bu rahatlık ve özerklikten bahsetmişlerdir. Dolayısıyla katılımcılar açısından önem atfedilen bir özellik olmaktadır. Ancak bu yapı cemaat içinde bir özellik olarak kalmaktadır. Bu rahatlığın önemli bir meşruluk noktası 'adının konması' noktasındadır. Yani bu

rahatlıktan bahseden tüm katılımcılar ilişkilerinde nişanlılık sürecinde olan veya 'ciddi' oldukları aile tarafından kabul edilmiş ilişkileri kapsamaktadır.

Öte yandan, bireylerin bu meşruluk noktası, bazı noktalarda tezatlık yaratmakta ve cemaat içi düzeni etkilemektedir. Bu yapı cemaat içi sınırın zorlanmasına ve kırılmasına neden olmakta, geniş toplumla iletişimin artmasına neden olmaktadır.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): [...] Bizim toplumda İzmir gibi bir yerde benim oğlan çok insanlarla girip çıkıp, çok insanlarla beraber olursa ee Musevi camiası içinde "Yaa o çocuk yaramaz, bunun çok sevgilisi oldu, çok insan kıymeti bilmiyor, buna kız verilmez" denilir yani. Bir de insanlar çok meraklı. "Aaa senin oğlunu gördük, yeni bir kız arkadaşı var". E var ne yapayım şimdi? Veyahut da hele hele mesela benim oğlumun arkadaşı Müslüman. Ee Musevi bir arkadaş edinmiyor. Edindiği zaman da ee hemen o işi resmiyete dökmek istiyor karşı taraf, aileler tanışıyor ya "E hayırlısı olsun bir kızla çıkıyormuş artık evlenirsiniz". Ya durun bakalım çıkıyorlar bunlar, belki birbirlerini tanıyorlar, birbirlerini anlayacaklar belki bu iş evliliğe gitmeyecek. Ama hemen birileri yakıştırma yapıyor. Artık insanları görünce yapıyorlardı şimdi artık, şimdi arabayı görünce yapıyorlar. Oğlanın arabası biraz değişik bir renkti eski arabası "Ee senin oğlanı Göztepe'de görüyoruz". Tamam Göztepe'de bir kız arkadaşı var, orada da sahilde bırakıyor arabayı, orada görüyorsunuz tabii ki. Ama işte eee burada bir Musevi kıızıyla bu ilişki eee ilişki adına sürdürülemez. Onun isminin konması gerek. Yani evlilik olarak veyahut da nişanlılık. Artık nişanlısı, karısı olacak diye.

Araştırmacı: Neden kaynaklanıyor bu sizce?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Bu gene bizim toplumun baskısı çünkü anneannesi falan hadi bizimkinin anneannesi, babaannesi falan yok da babaannesi İstanbul'da, mahalle baskısı hemen çocuğa "Aa bak çok da yaklaşıyorsunuz, Allah bağışlasın" tamam mı "Eee düşün ne zaman? Ne zaman isteyeceksiniz? Ne zaman alacaksınız? Ne zaman vereceksiniz?", belki almayacaklar, vermeyecekler. Kız tarafı, kız belki evlenmeyecek. Ha birliktelik yaşasınlar o da olmuyor, ufak bir toplum. Ee onun için Musevi kızları da biraz böyle Müslüman çocuklarla geziyor bu aşamalarda. Ee zaten şu anda da %60'ın üzerinde mix evlilik var."
(72)

Yukarıdaki alıntıda görüleceği üzere, cemaat içinde meşru olan ilişkilerde bu sefer devamlılık baskısı oluşmaktadır. Çünkü cemaatsel devamlılık, cemaat içi evliliklere bağlıdır. Bugününün anneleri ve babalarının genç olduğu dönemde erken yaşta evliliklerin olması bu baskıyı meşru kılmaktadır. Ancak modern dünyada evlilik yaşının ve bireyselliğin artması, evliliği ötelemektedir. Bu sebeple de cemaat içi bu baskı, gençleri karma beraberliklere - hatta evliliklere - itmekte, bu da cemaat içi sınırların kırılmasına ve etkileşimin artmasına neden olmaktadır. Bu durum da kimliğin devamlılığında ciddi sorunlar yaratmaktadır.

Cemaat içinde ilişkilerin meşruluğu cemaat içindeki sınırların içinde kalmasıyla mümkündür. Cemaat içinde, cemaat bireyleriyle kurulan birliktelikler meşru olarak desteklenmektedir. Ancak bu durum, günümüz koşullarında sorgulanmakta ve zıt

tepkiyle karşılanmaktadır. Bu baskıya maruz kalan bireylerde bu baskıyı görmeyecekleri karma birliktelikler ön plana çıkmakta, bu da sınırların kırılmasına ve geçirgen yapı kazanmasına neden olmaktadır.

“Araştırmacı: Sen nasıl bakıyorsun karma evlilikler konusuna?”

K.A. (52, kadın, İzmir): Hiçbir zaman tasvip etmem ama bana çocuğum gelip “Ben Müslüman bir çocuğu seviyorum” derse söyleyecek hiçbir şeyim de olmaz öyle söyleyeyim.

Araştırmacı: Ya da oğlun Müslüman bir kızı tercih etmiş olsaydı?

K.A. (52, kadın, İzmir): Hiç fark etmez yani ikisi de aynı şey. Yani benim çocuğum gelip bana “Ben Müslüman bir çocukla çok iyi anlaşıyorum, onu çok seviyorum” derse diyecek hiçbir şeyim, hiçbir şeyim olmaz yani. Ama hiç taraftar mıyım? Hayır sıfır taraftarım bu konuya. Problem doğabileceğine inanıyorum. Belki geleneğime bağlı olduğum için inanıyorum bilemiyorum ama hiç, hiç taraftar değilim. **Bunu da tabii zaman içinde hep çocuklara empoze etmişizdir.** İnaniyorum ki (gülüyor) yine olmayacaktır ama olursa da yani şey değil. Yani sonunda bu hakikaten geç şuradan on tane elma gibi bir şey değil yani on taneden bir tane seçmek gibi değil yani. Eğer seviyor, hakikaten mutlu olacağına inanıyorsa hiçbir şey söylemem.

Araştırmacı: Peki düğün geleneklerini yapamayacak olmak, o ritüelleri yapmayacak olmak üzer mi seni?

K.A. (52, kadın, İzmir): Yok hayır. Yani onun seçimi artık. Yani çocuk dediğim 25 yaşında 27 yaşında insanlar artık. Onların seçimi o, doğrusu bu ama ben taraftar mıyım? Hayır değilim. Ben evlenen herkese de böyle bir şeyle bakıyorum buruklukla bakıyorum belki ama onun haricinde dediğim gibi beni çocuklarımdan herhangi biri böyle bir şeyle gelirse hayır demem.” (73)

Bireylerin sınırların içinde (temel alan) tutulmasında en büyük etken faktör ailelerdir. Çocuklar büyürken, aileler çocuklarının sınırlarını kendileri belirlemekte ve sosyal etkileşimle ‘empoze ederek’ çocukları bu sınırların içinde tutmayı hedeflemektedirler. Ailelerin çocukların kimlikleri üzerinde güçlü etkileri vardır ancak neslin sahip olduğu sosyo-ekonomik konum da sürecin anlaşılması için önemli olmaktadır (Sanders, 2002: 343). Türkiye’de yaşayan Yahudilerin sahip oldukları görece üstün ekonomik özellikler bu anlamda önemli olmaktadır. Sosyo-ekonomik sermayeye bağlı olarak eğitim seviyesi yükselmektedir. Bu da bireyselliğin artmasına neden olmakta ve bu etki azalmaktadır. Dolayısıyla da temel alanın sınırlarını çözen bir durum oluşmaktadır. Bu sınırların kırılması, kimlik kaybı olarak algılanmaktadır. Çünkü özellikle karma evliliklerdeki en büyük sorun, geniş toplum etkisinin daha fazla hissedilmesidir. Bu sebeple de cemaat içi yapılanma, ailelerin çocuklarını şartlamaları sonucunda oluşturulmakta, bu etki sınırların korunmasına yardımcı olmaktadır.

M.Ö. (61, kadın, İzmir) ve Y.Ö. (54, erkek, İzmir) çifti arasında geçen bir konuşma, cemaat içi sınırların çift yönlü yorumunu ortaya koymaktadır. M.Ö. ve Y.Ö. çiftinin

özelliği karma evlilik yapmış bir çift olmasıdır. M. Ö. Müslümanken, Y. Ö. Yahudidir. Dolayısıyla konuşma daha refleksif olabilmektedir.

“Araştırmacı: Dediniz ya o yüzden daha çok Müslüman kız arkadaşı oluyor diye..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Müslümanlarda bu daha dikkat edilmesi gereken bir şey aslında.. O yanlış düşünce. Öyle bir şey yok yani.

Araştırmacı: İlk dedik ya illa kızın yanına abisi falan da takılır.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Şimdi artık Müslümanlarda da rahatlama var ama eskisi..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Sadece rahatlama değil [Y.] şimdi Müslüman'dan çıkan bir çocuk ne olursa olsun yani Müslüman bakmıyor ki artık gâvur mu Hristiyan mı ne? Eğer çıkıyorsa, evleneceksen çık diyor kızına. Daha fazla söylüyor. Daha çok yani bu, ben şahsen ben oğlum mesela bir Müslüman kızla çıkarsa daha çok endişe ederim.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): E çıkıyor.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): İşte daha çok endişe ediyorum. Endişelenmiyor muyuz [Y.]?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Endişeleniyoruz, şundan da endişeleniyoruz, Müslüman kız şuanda bir jenerasyon değişikliği var.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Artık her şey değişti. Değişti bitti yani o senin söylediğin yanına birisini vermek de yok artık. Kusura ba kma.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Değişti, okulda hayır hayır, ne yok yaa yapma Allah'ını seversen. Çık şuradan Yeşilova'ya, şuradan..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Canım Yeşilova'da zaten senin bahsettiğin insanlar var mı? Hangi Musevi var Yeşilova'da?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Kemalpaşa'ya git. Musevi'den bahsetmiyorum zaten. Musevi'nin yanına takmazlar böyle bir şey diyorum. Müslümanlıkta takarlar diyorum. Ama şu var, eee bizim oğlanın çıktığı kızın yanına kimseyi takan yok ama babası tepkili.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Tepkili yani o, babası, bir kız bir çocukla çıkıyor diye değil.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Musevi ile çıkıyor diye.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Musevi ile çıkıyor diye tepkili. Yani haklı olarak, farklı bir din, farklı bir şey, geçinebilir mi? Yarın öbür gün mutlu olur mu? Düşünür, ben de olsam ben de düşünürüm. Çok haklı. Ben de aynı şeyi düşünüyorum. Ama onlar okulda tabii yani toplumları, ortamları aynı.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Ortamları aynı.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Bütün çocuklar farklı yerlere gidiyorlar. Yani ayrı bir okulda okumuyor ki.” (74)

Dinin aynı zamanda bir kültür oluşturması durumu, eğitim sırasında farklı kültürlerin bir araya gelmesine imkân vermektedir. Böylece eğitim ortamı, sınırların ortadan kalktığı bir alanı temsil etmektedir. Dolayısıyla da aile içinde oluşturulmaya çalışılan sınır, burada kaybolmaktadır. Liseye kadarki süreçte aileler çocukların eğitim ortamları üzerine söz sahibi olmakta ve çocuklarını birlikte aynı okula yazdırma veya Yahudilerin çoğunlukta olduğu okulları tercih etme yönünde tutum gösterip, okul ortamında Yahudiler arasında bir gruplaşma sağlayarak bir ölçüde kimliğin çocuklar arasında devamlılığını hedeflerken, üniversite düzeyinde bu durum ortadan kalmaktadır. H.F. (35, erkek, İstanbul), bu duruma “bizim cemaat sağ olsun bir şeyi tuttu mu tuttukları

için” yorumunu getirerek kolektif sürekliliği vurgulamaktadır. Başka bir katılımcı da bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

“M.Y. (35, kadın, İstanbul): Musevi okulu olmasa da dahi yine bir arada hani çocukların gruplar halinde bazı okullara yazıldığını, aynı okulda, aa sınıfta Musevi de varmış olması birbirleri arasında da hani bir şey yaratıyor. Evet, o okulda şu kadar Musevi var deyip, o okula yazılma oranı da ona göre daha fazla oluyor.” (75)

Böylece Yahudiler, eğitim alanında da sosyal bir grup yaratarak sosyal bir sınır oluşturmaktadırlar. Sosyal meşruluğun önemi kimliğin korunmasında karşımıza çıkmaktadır. Cemaat içindeki ilişkiler böylece desteklenerek, aynı zamanda Yahudi kimliğinin korunması ve devamlılığı da sağlanmaktadır. Cemaat içi sınır, ilişkilerle birey düzeyinde daha temel alana yakın tutulurken, aynı zamanda dernekler gibi sosyalleşme araçlarıyla ya da ailelerin 'şartlandırmasıyla' aslında kendi içinde evrilen sistematik bir yapı oluşturulmaktadır. Artık dernekler gibi yapıların kaldırılması, okul alanları gibi ortamlarda bir araya gelen grupların dağılması gibi etmenlerle sınırların 'açılması' bu açıdan kimliği de etkilemektedir. Sosyal ilişkilerin meşruluğu bu sebeple - kimliğe yönelik bulgulara da değinileceği üzere - hem sınırların oluşturulması hem de kimliğin devamlılığı anlamında önem kazanmaktadır.

3.8.2.3.4. İki Yönlü Üstün-Kimlik (Hyper-Identity)

Azınlık olma, kimi zaman geniş toplum tarafından çok anlaşılabilen bir durum olmamaktadır. Özellikle isimler, farklılığı ortaya koyan belirteç niteliğindedir. Çünkü geniş toplum içinde yaygın olan isimlerin dışında farklı isimler cemaat tarafından kullanılmaktadır. Öte yandan tarihsel Müslüman ve Türk kavramlarının eş anlamlı kullanılması (Alparslan, 2006; Toktaş, 2005: 402), Müslüman geniş toplum içinde de bu eş anlamlılığın kullanılmasını desteklemektedir. Ancak bu durum geniş toplum tarafından kimi zaman bilinçli kimi zaman bilinçsiz olarak Yahudilerin 'ötekileştirilmesine' neden olmaktadır. Özellikle geniş toplum bireylerinin yaygın olarak duymadıkları Yahudi isimlerini duyduklarında gösterdikleri tepkilerin başında karşılarındaki Yahudi bireyi Türk olarak algılamamalarına neden olmaktadır. Bu bilinçli/bilinçsiz ötekileştirme ise 1492'deki göçten beri Türkiye'de yaşayan ve Türk vatandaşı olan Yahudi cemaatinin kimlik ifadelerinde karşı tepki olarak üstün kimlik (hyper-identity) ortaya koymalarına neden olmuştur.

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Biz, kendi adıma, biz 500 senedir burada yaşıyorsak, biz her Türk'ten daha Türk'üz yani. Musevi oluruz, olmak ayrı bir şey.

Araştırmacı: "Her Türk'ten daha Türküz"ü açabilir misiniz biraz?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): E tabi her Türk'ten daha Türk'üz. Çünkü biz 500 senedir Türkiye'de yaşıyoruz ve Türklerle beraber Türkiye'nin Osmanlı'dan sonraki cumhuriyetin kurulduğu andan itibaren Türk'üz yani 500 senedir Türk'üz. Ama birçok Osmanlı İmparatorluğu'nun o çizdiği çizgideki eee Osmanlı'nın Türk oluşundan daha farklıyız. Ya daha İstanbulluyuz. Daha milliyetçiyiz.

Araştırmacı: Daha İstanbulluyuz derken

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Daha İstanbulluyuz derken bugün İstanbul'daki İstanbullu sayısı, belki 10 milyon kişi yaşıyorsa bunun 500 bin tanesi İstanbulludur. Geri kala 9,5 milyonu göçtür. Yani İzmir için söylemiyorum bak, İzmir başka bir şey. İzmir'de 500 bin kişi yaşıyorsa, bunun 350 bini İzmirli, 150 bin göç almıştır oraya ama İstanbul öyle değil ki. İstanbul'da bugün 11, 12 milyon kişi yaşıyor, bunun 1 milyonu İstanbulluydu, gerçekten İstanbullu, geri kalanı Türkiye'nin her yerinden göç almıştır. Yani Türk'ten daha Türk'üzün belki Türkçesi bu aslında. Çünkü biz o Beyoğlu'nun Beyoğlu olduğu dönemi, işte Taksim'in Taksim olduğu dönemi, Nişantaşı'nın Nişantaşı olduğu dönemi, Osmanbey'in Osmanbey olduğu dönemi, Ada'nın Ada olduğu dönemini biliyoruz." (76)

Üstün kimliği oluşturan unsurlardan biri tarihsel sürece katılım ve nesillere aktarılan deneyimlerdir. Cumhuriyet'in kurulduğu dönemin görülmesi, zamanla şehirde meydana gelen tüm değişimlerin görülmesi ve yine nesillere aktarılması bir sahiplik duygusu yaratmaktadır.

"N.A. (33, kadın, İstanbul): Buraya geldiğim zaman burada herkes Türk olduğu için zaten buraya geldiğinde "Sen Türk müsün?" diye sorduklarında bana aval aval bakarım yani. Tabii ki Türk'üm yani ben burada büyümüşüm, doğmuşum, kimliğimi almışım, vergimi veriyorum. Buranın vatandaşiyim sonuçta ama genelde isimden dolayı, şeyden dolayı soruyorlar, "Türksün peki, nereden geliyorsun?" diye sorular oluyor. "Nereden geliyorsunuz?", diyorum "Atalarımız İspanya'dan gelmişler 1492 senesinde ama senelerdir İstanbulluyuz yani 1492'den beri İstanbul'dayız". Dolayısıyla ben kendimi birçok kişiden daha fazla Türk hissedebiliyorum." (77)

Üstün kimliğin azınlık yönünden ortaya çıkma durumu kimliğin zorlanması sonucunda olmaktadır. Diğer bir deyişle, bireylere 'Türk olmadığı' vurgusu doğrudan veya dolaylı olarak yapıldığında üst kimlik, üstün kimliğe dönüşmektedir.

Cemaat içinde ise bu durum farklı bir açıdan kendini göstermektedir. Yahudilik anneden geçen bir dindir ve sonradan bu dine girmek zordur. Sonradan dine girenlerin de bir Yahudi'den daha fazla bu dini bilmelerini gerektirir.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Tabii ki eee bildiğiniz gibi Musevilikte sonradan olmak çok zor. Musevi olunmaz, doğulur ve biz dışarıdaki ee din değişimlerine en kapalı toplumlardan biriyiz. Yani bizim için ee din değiştirmek, Musevilik dinine geçmek çok zor bir olay. Ama diğer dinlerde böyle bir şey yok. Bizim kişi sayısı ile ilgili bir sıkıntımız yok, nitelik bizim için önemli yani ve eğer dinimize geçecek olan yeni birisi varsa, ne düşünmüşse, nasıl olmuşsa işte evlilik yoluyla gelmiş olabilir, incelemiştir Museviliği beğenmiştir, bir

Musevi'den daha çok Museviliği bilmesi gerekir. Musevi'den doğan kişiden daha fazla Museviliği bilmesi gerekir. Kesinlikle böyledir, bu şaşmaz yani. Çok zor sınavlardan geçirerek bu iş yapılır. İşte en son noktası onun Tevilla'dır zaten." (78)

Dini daha fazla bilme, cemaatin dine girecek olan kişi üzerindeki beklentisini yansıtmaktadır. Dolayısıyla da Yahudi kimliğini üstün bir kimlik olarak benimsemeleri beklenmektedir. Böylece cemaat içinde meşruluk ancak bu yolla olmaktadır. Karma evliliklerde bu durum özellikle çocuğun Musevi olarak yetiştirilmek istenmesi durumunda daha farklı bir niteliğe bürünmektedir. Karma evliliklerde eğer kadın Yahudiyse, doğan çocuk Yahudi olacağı için herhangi bir üstün kimlik beklentisi olmamaktadır. Ancak eğer anne Müslüman'sa ve doğan çocuk Musevi olarak yetiştirilmek isteniyorsa o zaman durum karışmaktadır. Çünkü aile bireylerinden biri Yahudidir ancak dini olarak annenin Yahudi olmamasından dolayı cemaat içinde görünürlük üstün kimliğin gösterilmesiyle olmaktadır. Bu durum da en fazla tüketim faaliyetleriyle gösterilmekte ve aynı zamanda da oluşturulmaya çalışılmaktadır.

"M.Ö. (61, kadın, İzmir): [...] mesela bir gün dikkatimi çekti, bu çok enteresan bir şeydir. Arabayı çalıştırıyorum, ee A. [oğlu] da arkamda duruyor. Arabayı çalıştırırken gayri ihtiyari, farkında bile değilim, çok dindar bir insan olmamama rağmen "Bismillahirrahmanirrahim" diyerek öyle çalıştırıyordum. Bir baktım A. [oğlu] da daha ben kontağa sokar sokmaz, "Bismillahirrahmanirrahim" demeye başladı (gülüyor). O söyleyince farkına vardım. Hemen hocaya sordum, buradaki hahama, dedim ki böyle böyle "ben bunu söylüyorum, bunun yerine ne diyebilirim ben?" yani ama bunu da demek istiyorum, bir alışkanlık var. Sanki onu söylemezsem araba gitmeyecek gibi (gülüyor). Dedi ki "Valla ben de bir işe başlarken 'Bismillah' diyorum yani biz bu toplumda yaşıyoruz, hepimizde hani bu toplumun insanıyız, alışmışız yani, ağızımıza bu alışmış. Ama ben" dedi "Bismillah derim, istersen sen de de". "Ama" dedim "Ben A. [oğlu] desin istemiyorum çünkü A.'nın [oğlu] belirli bir şey için..". "O zaman (İbranicesini söylüyor) de" dedi ve ben hakikaten artık birçok şeyde ee ya (İbranicesini söylüyor) derim yahut da İspanyolca söylerim mesela. A. [oğlu] da sonra benimle birlikte onu öğrenmişti." (79)

Katılımcının Yahudi bir erkekle evlilik yapmış Müslüman bir kadın olması ve oğullarını Musevi olarak yetiştirmek istemeleri, bu durumu gündeme getirmiştir. Ancak daha detaylı uygulamalar söz konusudur. Günlük dil, bu açıdan önemli bir tüketim ve kültürleşme alanı olmaktadır. Besmele günlük dile fazla yerleşmiş, Müslümanların çoğunlukla kullandıkları, "Allah'ın adıyla başlarım" anlamına gelen ve bir işe başlamadan evvel o işin rast gitmesinin temennisi anlamında kullanılmaktadır. Hatta dini anlamı çok da hatırlanmadan kullanılmaktadır. Geniş toplum tarafından çok sık kullanılması nedeniyle günlük etkileşimde azınlıkların da diline yer etmiş bu tür

kelimeler vardır (katılımcıların sıklıkla inşallah kelimesini kullandıkları görülmüştür). Burada önemli olan durum, hahamın bu kelimenin kullanılmasını meşrulaştırıp kullanılmasında sakınca görmezken, katılımcının bunu kullanmayı reddetmesidir. Çünkü amaç, çocuklarının Yahudi olarak yetiştirilmesidir ve Müslüman olarak algılanmasına neden olacak her türlü kullanımdan uzak tutulmaya çalışılmaktadır. Annenin Müslüman olması nedeniyle çocuğun Yahudi olarak kabul edilmesi ancak çocuğun kendini 'daha Yahudi' olarak ispatlamasıyla mümkündür. Bu sebeple de anne, bu üstün kimliği dil yoluyla da oluşturmaya çalışmaktadır.

"M.Ö. (61, kadın, İzmir): [...] mesela sabahları erkenden cumartesi sabahı kalkıp, A.'yı [oğlu] giydirip kuşatıp küçücükken havraya muntazaman gönderirdim. O zamanlar küçüktü söylediğimi dinliyordu.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Tören bitti, 13 yaş töreni bitti, iş bitti.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): İş bitti değil, yapmamaya başladı yani yapmamaya başladı. Artık söz dinlememeye yani koca adamı şimdi işe gönderemiyoruz, havraya gitmekten vazgeçtim, yerinden kalkmıyor yani. Izbandut gibi bir şey oldu şimdi. E ama ben onu her, o kadar çok sık gönderiyordum ki o kadar muntazam gidiyordu ki o düzenli havraya gelmekten altın kazandı mesela (gülüyor) yani. Ödül verdiler falan yani en çok muntazam o gidiyormuş. Yani bunlar güzel şeyler tabii ki. [...] Sonra işte Bar Mitzvah'sı yapılmadan evvel o ritüeller yapıldı falan, ondan sonra da devam etti A. [oğlu] bir süre. Sonra büyüdü, artık arkadaşları da gitmeme, onun arkadaşları Musevi arkadaşları gitmiyor, A. [oğlu] gidiyor diye ona kızıyorlar mesela. "Sen gidiyorsun, dedem beni de şey yapıyor" falan demeye başladılar. Öyle öyle, öyle öyle savsadı." (80)

Tıpkı kiliseler gibi sinagoglar da kolektif eylemin hem dini hem de laik tepkisinin merkezi konumundadır ve gerek topluluk bilincinin teşvik edilmesinde gerekse de kültürleşmenin desteklenmesinde önemli rol oynamaktadır. Bu yapılar özellikle genç nesillerin geleneksel rollerle uyumlu olan yollarla sosyalleşmesini de sağlamaktadır (Sanders, 2002: 344). Ancak Türkiye'deki Yahudi cemaati için sinagoglar, kültürleşmeden ziyade alt kimliğin teşvik edildiği kültürel sınırı oluşturmaktadır. Özellikle etnik kimlik ve din arasında iç içe geçmiş yapı sinagogları daha ayrılmaya itmektedir.

Sinagoga gitme de üstün kimlik anlamında teşvik edilen bir durumdur. Altın kazanma, düzenli sinagoga gitmenin ve orada görünür olmanın karşılığı olarak öne çıkmaktadır ve bu anlamda çocuğun kendi Yahudi arkadaşlarından daha fazla kutsal alanda görünür olmasıyla üstün kimliğinin meşrulaştırılması anlamına da gelmektedir. 13 yaş töreni, Yahudiliğe özgü dini uygulamaları yerine getirme yaşının cemaat içinde meşrulaştırılması anlamına geldiği için çocuğun cemaat içindeki varlığı da

meşrulaştırılmış olmaktadır. Diğer bir deyişle, anne Müslüman olmasına rağmen üstün kimliğini süreç içerisinde oluşturduğu ve gösterdiği için cemaat tarafından kabul edilmiştir.

Böylece üstün kimlik projesi, özellikle cemaat içinde meşruluğun kazanılmasında önemli bir stratejik araç olarak kullanılmaktadır. Bilinçli eylemlerle oluşturulan, Yahudilerin geniş toplumdaki karşı ifadeleri gibi tepkisel değil, tamamen bilinçli bir davranış olarak inşa edilmektedir.

3.8.2.3.5. Kimlik İfade, Tüketim ve Devamlılık Aracı Olarak Ritüeller

Türkiye’deki Yahudi cemaatinin kolektif devamlılığında ritüellerin sosyal mekanizmayı sağlayıcı ve devam ettirici rolü bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, Yahudi cemaatinin alt kimlik boyutunun devam ettirilmesinde ritüeller, sosyal birimler olarak yer almaktadır. Ancak bu durum zaman içerisinde dini anlamın kaybedilmesine neden olmakta ve ritüeller daha çok kimliğin tüketildiği ve böylece bireylerin ‘kendilerini gerçekleştirme’ imkânı bulduğu ve dolayısıyla da sadece eylemleşen yapılara dönüşmektedir. Dini anlamın yitirilmesi de ritüellerin yeniden yorumlanmasına ve yeniden anlamlandırılmasına neden olmaktadır.

3.8.2.3.5.1. Ritüeller - Ritüelleşen Davranışlar Ekseninde Din ve Kimlik

Ritüeller büyük kültürün tüketim sistemlerinin yoğunlaştığı, esnediği ve böylece tanımlanabilir ve analiz edilebilir yapı gösteren analitik olarak izlenebilir küçük evrenler yaratmaktadır. Aynı zamanda da psikolojik ve sosyal yapılanma sunmaktadır (Stanfield, Mary A. ve Robert E. Kleine, 1990: 34).

Din günlük hayatı düzenleyen kurallar bütünüünün bir parçası veya bireylerin kimliğinin önemli bir yapısını oluştururken bu kural düzeninin hayata aktarılma biçimi ve deneyimlenme alanı ritüeller olmaktadır. Ritüellerin önemli bir özelliği ise bu yapıların zaman içinde gelenekle harmanlanarak günlük hayatta uygulanır hale gelmesidir. Dolayısıyla - özellikle dini ritüeller temelinde - dini kuralların günlük hayatta uygulanabilirliğinin (yeniden)yorumlanması ve düzenlenmesiyle hayatın içine dâhil

olmaktadır Dolayısıyla da bu yapılar aynı zamanda uygulandığı bağlam konusunda da bilgi vermekte ve farklı yerler arasında farklılık gösterebilmektedir.

Türkiye'de Yahudi cemaati için ritüeller dini temelli olmakla birlikte daha çok sosyal anlamlar yüklenmiş bir yaşam biçimini ifade etmektedir. Bu yaşam biçimi de ritüellerin gerçekleştirildiği tüketim davranışlarıyla yansıtılmaktadır. Yahudi cemaatinin alt kimliğini oluşturan etmenin din olması ve cemaate özgü ritüellerin dini dayanaklarının bulunması nedeniyle de ritüeller alt kimliğin gerçekleştirildiği alanları da oluşturmaktadır.

"Araştırmacı: Gelenek senin için ne ifade ediyor?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Gelenekler benim eee büyüdüğüm aile öyle diyeyim babam oldukça yani oldukça dindar desem olmayacak ama İzmir şartlarına göre dindar diyeyim (gülüyor) çünkü yani çok dindar değildi sonuç olarak. Daha tutucuydu öyle söyleyeyim ve ama geleneklerine de çok çok bağlıydı. Dolayısıyla bizim evde her zaman her bayramlar, törenler, düğünler işte ve buna benzer şeyler çok önemsendi. Hepsi her zaman İzmir gelenekleri çerçevesinde yapılmaya çalışıldı. Dolayısıyla benim için onlar önemli. Yani bana eskiyi hatırlatıyor çünkü benim için önemli. Biz de elimizden geldiği kadar bunu çocuklara vermeye çalıştık. Ama onlar için o kadar önemli mi? Zannetmiyorum. Onlar günün şartlarına göre birazcık kendilerine göre bunu hafiflettikçe hafifletiyorlar sonuç olarak ama benim için gelenekler önemli." (81)

Dini temelli ritüellere yüklenen anlam, dindar tanımlamasını da belirlemektedir. Ritüellerin gelenekselleşmesi, uygulamaların sürekliliğini sağlarken, bu süreklilik de tutuculuk algısını canlandırmaktadır çünkü dinle iç içe olduğu izlenimini de yaratılmaktadır. Bu sebeple de öncelikle bu yapıyı sürdüren bireylerin dindar olduğu algısı ifade edilirken, gerçek dindarlık sorunu gündeme gelmektedir. Yaşanılan yer bu noktada, tanımlama için önemli bir referans noktası olmakta, önce buna göre tanımlama yapılırken aynı zamanda eksenle de karşılaştırma yoluna gidilmektedir. İzmir şartlarına göre tanımlama, ritüellerin yoğun uygulanmadığı bir yerde bunları uygulayan bireylerin dindar olduğu algısını ifade etmektedir.

Ritüellere yüklenen sosyal anlamların önemli bir boyutunu nostalji kavramı oluşturmaktadır. Ritüellerin devamlılığı, geçmişe yönelik anı mekanizmasını harekete geçirmekte ve sosyal yüklem (attachment) her deneyimde ortaya çıkmaktadır. Ancak uygulamada yaşanan esneklikler, bu bağı zayıflatarak sosyal anlamı bu bağdan uzaklaştırmaktadır. Bu da devamlılık sorununu gündeme getirmektedir.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Benim bir takım bayramlar hep çocukluğumla ilgili mesela meyve bayramımız vardı ve meyve bayramımız anlatılana göre anneannemlerin evlenme yıl dönümüydü. Aynı tarihte gelmez biliyorsunuz hani bir ay ileri bir ay geri gider ve o aile için o çok büyük bir coşkıydı. Ben meyve bayramını hep o coşkıyla hatırlarım ama ne yazık ki ben meyve bayramında annemi kaybettim (ağlıyor). Dolayısıyla o bayramını aktarmak (duraklıyor), pardon, eee yani benim için güzel bir şey ama her yönüyle meyve bayramı benim için bir anı herhalde anı bölümünü aktarıyorsunuz bilmiyorum. Ama mesela görüyorum meyve sepetleri yaptık dernekte, yaparız yani uzun yıllardır ama genç hanımlar artık o meyve sepetinden hiçbir şey hissetmiyorlar. Dolayısıyla o meyve sepetinin bir damla daha renkli olmasının, bir damla kurdelesi olması, bir şey olması onlara hiç bir şey ifade etmiyor. Yani bir nesil artık bundan sonra bu bir gelenek evet koy oraya meyveleri evet ama artısı yok ama şey var çocuklara da meyveyle ilgili bir takım şeyler hazırladık çocukları keyif alsın diye o çocuk torbasına daha fazla özeniyorlar." (82)

Ritüellerle kurulan sosyal bağlar, sadece olumlu anılarla değil; olumsuz anılarla da güçlendirilmektedir. Böylece ritüeller sürdürüldüğü sürece yeni anılarla bu bağ güçlendirilmektedir. Ancak 'yapmış olmak için yapmak', ritüelleri sosyal bağından koparmakta ve alt kimliğin tüketimle ifade edildiği salt eylemler haline getirmektedir. Diğer bir ifadeyle içeriğin azımsandığı, şekilselliğin - çocukları açısından - daha ön plana çıktığı pratiklerle ritüellerin yeniden anlamlandırılacağı düşünülmektedir. Bu durum ise bu yeniden anlamlandırma sürecinin bir meşruluk derecesinin olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

"H.F. (35, erkek, İstanbul): Düğün, modern düğün mesela. O zaman düğün, düğün olmaktan çıkıyor. Anlatabildim mi? Modernliğe hiçbir şekilde karşı değilim hani bir şekilde evet tamam çağa bir şekilde, yani artık bilgi çağında yaşıyoruz, artık her şeye pıt diye ulaşabiliyoruz, her şeye kafalar biraz daha farklı çalışmaya başladı. Ama hani o bana çok komik geliyor yani atıyorum kolay börek, yani kolay börek değil, o bambaşka bir şey. Sen orada atıyorum saçma sapan bir şey yapmışsın yani börek yani sen börek yemek istiyorsan, geleneksel börek yemek istiyorsan onu söylersin ve onu yersin. Yani sen atıyorum be işin içine biraz daha kendi şeyimi kattım, işte bunun peynirini az tuttum, kıymasını fazla tuttum ve bunun ismi kolay börek olunca, bu börek olmuyor, bu başka bir şey oluyor. Ona sen başka bir şey söyleyebilirsin yani ne bileyim işte börek demezsin de işte bö diyebilirsin yani başka bir şey diyebilirsin. Sen ona bö dersen okey o bö olur. Artık böreklikten çıkar. Bence o dengeyi çok iyi tutturmak lazım." (83)

Modernleşme ritüellerin yeniden anlamlandırılmasında önemli bir unsur olmaktadır. Modernleşme ise cemaatte iki yönden etkilidir: Birincisi değişimi doğuran süreçselliği; ikincisi de mevcut normatif yapıyı koruyan araçsallığı. Değişim; özellikle Alliance okullarının cemaat yapısını şekillendiren ve eğitim gibi yapıları cemaatin merkezine oturarak değişmesini sağlayan Batıyı örnek aldığı için aslında Batılılaşma olarak da kabul edilen modernleşme sürecidir. Bu süreç tüketim pratiklerinin oluşturulmasında önem kazanırken, günümüzde ise modern yaklaşım, sınırlar arası geçişlerin

önlenmesinde, alt kimliği oluşturan normatif yapıların korunmasına araç olarak kullanılmaktadır. Aslında modernleşme algı olarak teknolojinin benimsenmesi ve yaygın kullanımı, bilgi çağının yaşanması gibi durumları yaygın olarak ifade ederken, temel alan faaliyetlerinde statükonun korunmasını gündeme getirmektedir.

Ritüellerin gelenekle harmanlanmış veya yeniden yorumlanmış olması, onları ritüelleştirilmiş davranışa (Stanfield, Mary A. ve Robert E. Kleine, 1990) dönüştürmemektedir çünkü Yahudi cemaati için ritüeller cemaatin toplumsal yapısıyla yapılandırılmış ve sürdürülme niteliği kazanmış yapıları olmaktadır. Böylece değişimin meşruluk derecesi de ritüel yapısının korunması olmaktadır. Diğer bir deyişle ritüellerin, ritüelleşmiş davranışlara dönüşmediği, toplumsal anlamlarını ve uygulama pratiklerini koruduğu sürece değişim kabul edilebilir durumdadır. Literatür açısından bu durumun özgün değeri, bu durumun cemaat odağında 'ikisinin arasında' bir yapıya dönüşmesidir. Bireyler bireysel yaşamlarında, onları duruma (contingencies) göre yeniden düzenlerken, ritüellerin anlamları ve neden yapıldığı, toplumsal olarak anlamlandırılmış ve aktarılmış yapısını korumaktadır. Böylece eksende toplumsal olarak şekillenirken, bireylerin bireysel tüketim alanına girdiğinde buradaki koşullara göre bireyler tarafından yeniden anlamlandırılmakta ve şekillendirilmektedir. Ritüelleştirilmiş davranışlarda semboller ve araçlar önem kazanmaktadır. Alaluf'un (2011, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=81057>) da yazısında ifade ettiği üzere "Günümüzde de fiziksel bir dünyada yaşayan bizler, Tanrı'ya yaklaşabilmek ve mitsvaları uygulayabilmek için fiziksel bir takım araçlara ihtiyaç duymaktayız. Duygu ve düşüncelerimizi fiziksel objelerle çok daha rahat ifade edebilmekteyiz. Bu yüzden de doğal olarak Tanrı'ya ibadet etmek ve yaklaşmak için bazı kilometre taşlarını kullanmak zorundayız". Böylece dinin fiziksel araçlarla uygulanması, dinin sembolik yönünün daha ön plana çıkmasına neden olmaktadır.

"E.C. (44, kadın, İzmir): [...] ben, biz de çok dindar bir aile değiliz yani dinin bütün gerekliliklerini hele Yahudilikte çok kanun var, çok kurallar var. O anlamda düşünürseniz hiç dindar bir aile değiliz ama hani ben bayramımı kutlamayı, çocuklarımla beraber ne bileyim işte onları o gün okula göndermeyip, evde bir bayram kahvaltısı yapmayı seviyorum. Bu anlamda bana bu modern değıllik gibi gelmiyor ama bazı arkadaşlarımıza geliyor. Hani yeter bugünkü günde de yapılır mı? Okulda imtihan var mesela diyorlar gitsinler. Ben göndermiyorum hani belki daha gelenekçiyim bilmiyorum.

Araştırmacı: Peki gelenekler sizin için ne ifade ediyor?

E.C. (44, kadın, İzmir): Gelenekler yani Yahudilik aslında bir din gibi gelmiyor bana. Yahudilik bir yaşam tarzı gibi geliyor ve gelenekler de bu yaşam tarzının bir parçası. Yani ben eğer bazı şeyleri yapmazsam, sanki yaşamımı tam, kimliğimi tam olarak ifade etmediğimi hissediyorum ve niçin yaşarız ki? Kendimizi ifade etmek için yaşamaz mıyız? Eğer kendimizi saklamak zorunda olursak veya eksik ifade edersek mutlu olamayız. Ben de öyle hissediyorum yani bana göre önemli olan şeyleri yapmalıyım gibi hissediyorum. [...] Yani herkesin bir kimliği yok mu? Kimliğin bir parçası da Yahudi olmak. Yahudi olmak da en azından bir, bir iki şey bir gelenek, görenek, bir ritüel bilmek gerektiğine inanıyorum ”
(84)

Dinin ritüelleşmesi anlamlarından ziyade eylemi önemli kılmaktadır. Yapılan her ritüelin aslında dini bir anlamı vardır. Ancak fiziksel araçlarla ve sembollerle deneyimlenen dinde zamanla bu uygulama biçimleri, daha çok, dinin kimliksel anlamda gerçekleştirilmesinde ağır basar hale gelmiştir. Böylece din daha çok kimlik düzeyinde tüketilerek nesneleştirilmektedir. Bu durum ritüel anlamında bir paradoks yaratmaktadır. Çünkü ritüel uygulamalarının dini anlamlarının bilinmemesi, bu anlamda bu uygulamaları ritüelleştirilmiş davranışlara dönüştürdüğünü düşündürmektedir. Ancak öte yandan da bu uygulamalar toplumsal düzeyde aktarılmaya devam etmektedir dolayısıyla da bu anlamda ritüel boyutunu korumaktadır.

Ritüeller dinin gerçekleştirilmesi için toplumsal olarak adlandırılmış ve süreklilik kazanmış davranış olurken, bunun tüketim alanındaki yansıması daha çok bayram kahvaltısı olmaktadır. Böylece ritüelin tamamlanmış hissini yaratması bayramın kutlanmasından ziyade bayram kahvaltısının yapılması olmaktadır. Bu da toplumsal olarak anlamlandırılan ritüellerin, bireylerin bireysel alanlarında ritüelleştirilmiş davranışa dönüşmektedir. Bu sebeple de ritüeller her ne kadar toplumsal yapılar olsa da bireysel düzeyde deneyimlenmesi farklı yapı göstermektedir. Ancak üst kademedeki hepsi 'bayramın kutlanması' teması altında birleşmektedir. Öyleyse toplumsal yönden bütün olarak gelen yapı, bireysel alanda ritüelleştirilmiş davranışlarla çeşitlenme ve farklılaşma göstermektedir. Ancak bunlar birbirinin tamamlayıcısı olmaktadır.

Yahudi kimliğinin dayanak noktasını ritüeller ve gelenekler oluşturmaktadır. Geleneklerin aslında ritüelleştirilmiş davranışları ifade ettiği düşünülmektedir. Çünkü ritüelleştirilmiş davranışlar aile gibi sosyal birimlerde süreklilik kazandığında geleneksel bir yapıya dönüşmektedir.

Ritüel olarak bahsedilen en önemli etkinlik Cuma yemeğidir. Cuma yemeği ve genel olarak Şabat dini temelli ritüelleri içermektedir. En açıklayıcı nitelikte şu şekilde anlatılabilir (<http://www.sevivon.com>): "Yahudi takviminde bir gün, akşam vakti başlayıp 24 saat sürer. Dolayısıyla Şabat günü de Cuma akşamüzeri güneşin batışıyla başlar, Cumartesi ilk yıldızların görünmesiyle son bulur. Tora'da geçen Şabat'ı onurlandırmak ibaresi Şabat günü uygulanmakta olan birçok yasa ve geleneğe kaynak oluşturmuştur. Kutsal Şabat'ı onurlandırmak için onun gelişine özellikle hazırlanmak gerekir ki bu, Cuma erken saatlerden itibaren, Şabat mumlarının yakılmasına dek sürer. Öncelikle Şabat günü için gerekli alışverişler yapılır; ev işlerini yapan personel olsa bile ev sahibi kadın bu güne verdiği değeri bu işlere katılarak ya da en azından birini yaparak belli eder.

Ev ve mutfak eşyaları temizlenir, Şabat sofrası erkenden kurulur. Aile reisi olan erkek işinden daha erken çıkıp banyo yapmaya ve temiz pak giyinmeye zaman ayırır. Kadın evde çocuklarıyla birlikte yıkanmış ve tertemiz, özenle giyinmiş olur. Böylelikle gerek ev, gerek aile fertleri tıpkı önemli bir misafiri karşılayacakmış gibi hazırlanmış olurlar.

Tüm hazırlıklar Şabat ışıklarının yakılma saatinde sona erer. Şabat ışıkları diye adlandırılan mumlar veya kandiller Yahudi takviminde yer alan ve yörelere göre değişen Kabalat Şabat saatinde yakılır. Bu saati geçirmemek şarttır. Ancak istendiğinde bir saat önceden yakılabilir.

Şabat ışıkları genelde 2 mum veya kandil şeklindedir. Ancak bu sayı ikiden az olmamak kaydıyla yöresel farklılıklar gösterebilir. Kimi yerlerde 3 veya daha fazla, bazı ailelerde doğan her çocuk başına bir mum, bazı yörelerde ise haftanın 7 gününe istinaden 7 mum yakmak gelenek haline gelmiştir. Bu mumların yakılması dini bir görev olup, *ev hanımı* (*evin hanımı*) tarafından uygulanmalıdır. Ancak o yakamayacak durumda ise yerine herhangi bir aile ferdi bu görevi üstlenir. Bekâr ve yalnız yaşayan erkekler ise Şabat ışıklarını kendileri yakarlar. *Şayet kişi bu mumları yakamayacak kadar fakirse mum parası için dilenme bahasına da olsa mutlaka vazifesini yerine getirmelidir.* Şabat mumlarının beyaz olması tercih sebebidir. Arzu edilen yeterince sağlam olmasıdır. Yalnızca Şabat mumları için kullanılan özel Şabat şamdını, özenle hazırlanmış Şabat sofrasını süsler ya da en azından yemek odasında bulunur.

Sayısal değişikliklere rağmen en az 2 mum yakılması Talmudik devirlere dayanır. İki mum yakılması ayrıca 4. emrin iki şeklini ifade etmektedir; Zahor ve Şamor. Zahor, Şabat'ı hatırla ve onu kutsal kıl (Şemot:Çıkış: 20-8) anlamını taşıırken Şamor da Şabat'ı uygula ve onu kutsal kıl (Devarim:Tesniye: 5-15) anlamına gelmektedir ve sembolik olarak 2 mumla bu yansıtılmaktadır. Yahudi dininde beraha¹⁷lar yapılacak işten önce okunmasına rağmen Şabat'taki mum yakma berahası farklıdır. Bu beraha ancak mum yakıldıktan sonra okunabilir; zira mumlar yakıldıktan sonra Şabat yasakları da başlamıştır. Bu duada gözleri kapamak adettir. Bir düşünceye göre gözler kapalıyken edilen duanın ardından, gözler açıldığında Şabat ışıklarının parlaklığı yapılan mitzvanın büyüklüğünü daha iyi gözler önüne sermektedir. Farklı bir yorum ise kapalı gözlerin Tanrı'ya yaklaşmayı daha da kolaylaştıracağıdır."

Yukarıda anlatılan Şabat ritüeli, dayanağını dinden alırken, belirli eylemlerle bu sistematik bir şekilde gerçekleştirilmektedir. Dini dayanaklar aynı zamanda tüketim davranışlarının meşruluk noktası olmakta ve eylemlerin yapılabilirliğinin özellikle aktarılmasında kabul edilebilirliği sağlamaktadır. Bugünkü uygulama biçimleri de genel olarak bu şekilde yapılmaktadır. Araştırmacı, araştırma sırasında bir şabat mum yakma ritüelini gözlemlemiştir. Gözlem sırasında dini yönden cemaat içinde saygı gören birinin de olması nedeniyle Şabat mumlarını yakmada evin hanımı önceliğini ona devretmiş ve onun yakmasını istemiştir. Kadının kutsal alanının daha çok eviyle şekillenmesi, erkeği bu tür ritüellerde ikinci plana koymaktadır. Dolayısıyla kadının kutsal alanı evi olmaktadır. Şabat, süreç olarak normatif bir yapı göstermektedir. Çünkü yapılan her bir ritüelin dini bir anlamı, uygulama biçimi ve zamanı vardır. Dolayısıyla da şabat, hazırlık süreci, duası ve yemeğiyle, objelerle ve araçlarla deneyimlenen bir tüketim süreci olarak değerlendirilebilir.

" S.E. (54, kadın, İzmir): Ben o mumları yakıyorum, o mumların tarihi bir takım açıklamaları varmış, o mumların tarihi açıklamasını ben çocukken bile annem bana

¹⁷ Yahudilikte Tanrıya övgü ya da şükran belirten dua.

anlatmadı. Ne annem anlattı ne babam anlattı. Yani benim için o mumu yakmak güzel bir şey çünkü ben o mumu yakarken, bütün ailem için güzel şeyler diliyorum. Odur benim için, neden yapmışız, kim kazanmış, kim etmiş hiç onları düşünmüyorsunuz ki. O mumu yakmak benim için o tatlıyı, keşke olsa, çocuklarımla ya da birileriyle yemek o, yani." (85)

Ritüellerin dini anlamlarının merkezden çekilmesi, sosyal niteliğinin bu merkeze yerleşmesini sağlamıştır. Ritüelleştirilmiş davranışları önemli kılan onlara yüklenen anlamlardır. Dolayısıyla da bireylerin kendini ifade etmesinde varlıkların (possession) yerini eylemler almaktadır çünkü anlamlar eylemlere yüklenmektedir.

"S.P. (73, kadın, İzmir): Şimdi bazıları şimdi bazı bizim Yahudiliğin temelleri vardır. O temellerini sarstığın an ee yani zaten çok şey değişti. Mesela hiçbirimiz İbranice bilmediğimiz için hiçbirimiz ne sinagoga gideriz, tamam şimdi hepsi tercüme edildi Türkçeye ama kimsede merak yok. Zaten kimse havralara gitmiyor, kimse dualara gitmiyor. Kimse katılmıyor böyle şeylere. Onu yapmıyoruz bunu yapmıyoruz ama eğer ki bizim bayram ritüellerini, Cuma gecesi ritüellerini, Cumartesi günü ritüellerini eğer onları aksatarsak, artık bir şey kalmayacak. Kimliğimizi kaybedeceğiz. Onun için bazı şeylere sıkı sıkı sarılıyoruz ve çocuklarımıza öğretmeye çalışıyoruz. Çünkü modern dünyada artık çok zor. Her Cuma akşamı bütün aile toplanacak yemek yiyecek Cuma akşamı oldu mu çocuklar istiyorlar çıkmak. Ama onun da şeyini bulduk, bulmaya mecburuz zaten bir defa çok elastiki olmamız lazım. Biz büyükler özellikle, darılmamak lazım. "Anne" diyor kızım benim "bu hafta biz gelemeyeceğiz çünkü bizim Rotary toplantımız var", kızacağına "Peki canım olsun, olsun siz haftaya gelirsiniz". Dokunuyor ama olur mu yapabilir miyiz? "Çocuklar bu akşam çıkacak anne", "Tamam gelsinler yemek yesinler ondan sonra çıksınlar". Eskiden böyle bir şey olabilir miydi? Cuma gecesi istersen ayrıl. Yani gevşeterek, tolerans göstererek gençlere onların büsbütün nefret etmemelerini sağlıyoruz. Çünkü bizim kurallar çok sıkıdır. Bizim çok zor yaşam, öyle kurallar var ki her dakikanı senin hesaplıyor. Senin her dakikan yazılı, ne yapacaksın? Nasıl gireceksin? Nasıl çıkacaksın? Nasıl yapacaksın? Nasıl davranacaksın? Muazzam kuralcı bir şeydir, yani çok iyi güzel kurallar kötü değil ama yapamazsın ki bu devirde. Bu devirde olabilir mi böyle bir şey?" (86)

Şabat yemeği, dini anlamından uzaklaşarak kimliğin gerçekleştirilmesi ve sosyal anlamının ön plana çıktığı yeni bir anlam kazanmıştır. Şabat uygulamaları, inançtan ziyade aile ve toplum için gerçekleştirilen ritüeller olmaktadır (Modood, 2010: 11). Bu açıdan ritüeller, özellikle kutsal alanda gerçekleştirilen dini uygulamaların da yerini almıştır. Ancak modernleşmenin özellikle bireyselliği arttırmasıyla bireysel sınırların genişlemesi, bireysel ve kolektif sınırların çakışmasına neden olmaktadır. Bireysel isteklerle, aile ve cemaat temelli isteklerin çakışması, uygulamaların esnetilmesini gündeme getirmektedir. Böylece nesiller arası denge, ritüellerin devamlılığının korunması yönünde büyükler tarafından sağlanmaya çalışılmaktadır. Katılımcılar tarafından ifade edilen "Dini fazla bilmiyoruz" ifadesi de aslında dinin daha fazla ritüelleştiğini ve dini anlamından uzaklaştığını ortaya koymaktadır.

“S.E. (54, kadın, İzmir): Bir kere ee Cuma akşamı olayı ve ailenin bir araya gelmesi en büyük ritüel. Ama ben bunu sürdüremeyenlerdenim. Sürdürebilenlere imrenirim. Oo o şabat, hani şabat çok kutsaldır, işte iş yapılmaz, çok şey yapılır, o bölümü hiç bir zaman bilmedim ben, çocukluğumda da bilmedim ama cuma akşamı ailenin bir araya gelmesi ya da cuma günü için özel annemin bir şeyler hazırlaması, evde farklı bir enerjinin dolaşmasını her zaman hissettim. Çocuklarım da bunu yaşadılar. Babanne çünkü o dönem yaşıyordu. Onu her zaman bildiler, ailelerin cuma akşamı bir araya geldiğini her zaman bildiler. Ama ee şimdi ben mesela yapamıyorum fakat oğlum İstanbul’daki ailesiyle devam ettirebiliyor. Kızım Çin’de yaşıyor hani cuma akşamı farklı bir şey yapmaya bir gayret ediyor ama yani ne kadar gider bilmiyorum. [...] Bayram ritüellerini ancak ben yaşıyorum seviyorum ve sürdürebiliyorum. Ama tabi bütün ritüeller de hani kalabalıkla ve aileyle çok güzel. Biz cuma akşamı eşimle yalnız olduğumuz zaman dahi işte o cuma duasını yaparız. Eee o bir ritüel, işte ee bazı bayramlarda mum yakma bayramımız var onları yaparız, o da bir ritüel. Ve çocuklarıma hatırlatırım hani bu hafta işte mum bayramı dikkat edin mum yakmaya çalışın. Bazen yakarlar bazen yakmazlar. Onlar şu anda bunun farkındalar. Torunlara, tabi torun olursa çünkü o da bir soru işareti oluyor bu yaşamda artık (gülüyor) bu çağda, ee bir miktar daha artıracaklarını sanıyorum ama nereye kadar.” (87)

Ritüellerin deneyimlenme boyutunun ritüelleştirilmiş davranışlar olması, duruma göre yeniden düzenlenmesini mümkün kılmaktadır. Nesiller arasında aktarılan da aslında ritüeller değil, ritüelleştirilmiş davranışlardır. Öyleyse anı, devamlılık anlamında ritüellerin aktarılmasında önemli bir etken olmaktadır. Şabatın aileyle birlikte kutlanması aslında Şabatı anlamlandırmaktadır. Aileyle birlikte gerçekleştirilemeyecek olması bu anlamda kimliğin gerçekleştirilmesinde bir sorun yaratmaz. Kimliğin gerçekleştirilmesinde bu sefer ikame ritüelleştirilmiş davranışlar yerini alır ve boşluğu tamamlar. Dolayısıyla kimlik yönünden ritüelin gerçekleştirilmesi önemli olurken, ritüelin gerçekleştirilmesi için seçilen ritüelleştirilmiş davranış değişebilmekte ve duruma bağlılık göstermektedir. Ritüeller kimliğe yönelik amacı oluştururken, ritüelleştirilmiş davranışlar bu amacın gerçekleştirilmesinde araç olmaktadır.

Şabat yemeği ve mum yakma ritüelleri daha bireysel alana inen ritüeller olmaktayken, düğünler ve bar/bat mitzvah gibi ritüeller sosyal görünürlüğün Yahudi kimliği odağında sağlandığı ritüeller olarak daha toplumsal boyuta çıkmaktadır. Düğünleri, bar/bat mitzvah törenlerinden bir açıdan ayıran unsur düğünlerin iki tarafı barındıran bir tören olduğu için, tüketim olarak daha sosyal bir yapıyı oluşturması olmaktadır. Bu törenlerin dini uygulamalar olması, aynı zamanda Yahudi kimliğinin ifadesini mümkün kılmakta ve bu törenler de kimliğin eylemsel deneyimini oluşturmaktadır. Böylece kimliğin nesiller arasında aktarılmasını sağlayarak devamlılığa katkıda bulunmaktadır. Bu açıdan esas kimlik alanını gündüz düğünleri oluşturmaktadır çünkü Yahudi kimliğine ait

ritüeller bu alanda görülmektedir. Gece düğünleri ise daha kamuya açık, daha Türkiye bağlamına ait gelenekler çerçevesinde yapılmaktadır. Kimliğin deneyimlenmesi ve sosyal görünürlük ekseninde tüketimle gerçekleştirilen bir süreç, bu incelemenin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu tüketim alanlarının diğer bir önemli özelliği de hem sosyal hem de kimliksel öğelerin harmanlanma imkânını vermesiyle pek çok sosyal dinamiği yansıtmaktadır.

"Araştırmacı: Şuanda Museviler için düğünler ne anlama geliyor?"

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Gelenek. Ve önemli bir gelenek. Ama hala gecedan bahsetmiyorum, sinagogdan bahsediyorum. Hayal ettikleri, o sinagogdaki o yürüyüşü annesiyle babasıyla sinagogdaki teva dediğimiz işte yukarıya çıkışı, işte ondan önce yapılan dini seremoninin hayali, birinci etap. Çünkü o, onların Museviliğini gösteriyor." (88)

Gündüz düğününün dini ağırlıklı bir yapı göstermesi, gece düğünlerinin daha eğlence odaklı olması, tüketim alanlarının bölünmüş yapısını göstermektedir. Ancak cemaat için meşru olan düğün gündüz yani sinagog törenidir, gece düğünü ve resmi nikâh 'evli sayılmak için' yeterli değildir. Evliliğin resmi yönü resmi nikâhla yapılırken dini olarak meşruluk kazanmak, sosyal görünürlük için temel olmaktadır. Sinagog törenindeki yürüyüş, tevaya (sinagogda genelde ortada veya duvara bitişik olarak yapılan dua kürsüsü) çıkış gibi ritüellerle evlilik, cemaat içinde görünür kılınmakta, cemaat de buna 'şahit' olmaktadır. Öte yandan Yahudi kimliği de eyleme dönüşerek deneyimlenmektedir.

"Araştırmacı: Siz ne hissederdiniz böyle [maddi imkânsızlıktan dolayı İsrail'de düğün yapmak] bir durum olsaydı?"

M.Y. (35, kadın, İstanbul):[Düğünü İsrail'de yapsaydık] Şeyi bilmediğim için eee hani o ritüelde daha önce katıldığımız hani düğünler şeklinde olmayacağı için birazcık böyle değişik hissederdim hani. Şimdi İzmir'de de olmadı hani İstanbul düğünlerine alıştım. İstanbul düğününü görmeyi isterdim. Şey açısından demiyorum hani kıyafeti, osu busu, bu tamamen ritüel hani orada oturma, onu yapma şeyiyle alakalı olarak diyorum. Ee ama yani sonuçta üzülür müydüm? Çok hani üzülmezdim hani onun ee yani dine uygun bir şekilde yerine getirdiğim için sorun olmazdı. Ama şeyde de isterdim hani gece olduğu zaman kötü mü oldu? Hayır, güzel oldu hani şey olması." (89)

Kimliğin ritüeller aracılığıyla eylemleştirilmesi ve pratiklerle yansıtılması, nesiller arasında aktarılmaktadır. Bu sebeple Türkiye'de büyüyen Yahudi bir birey, bu deneyimlerle büyümekte ve süreci içselleştirmektedir. Dolayısıyla da kimliğinin bir parçası haline gelmektedir. Burada önemli olan gece düğünleri değil, gündüz sinagogda yapılan ritüel düğündür çünkü pratiğin her bir aşaması, normatif kurallar eşliğinde,

standart bir prosedürle uygulanmakta ve dolayısıyla da bütünlük oluşturmaktadır. Böylece **ritüel tüketimi idealleştirilmekte**; kimliğin şekillenmesinde ve devamlılığında önemli bir unsur haline gelmektedir.

Kimlik açısından önemli olan bir diğer unsur da Yahudi'yle evlenmektir. Sosyal ilişkilerin meşruluğu bölümünde de değinildiği üzere, dernek gibi sosyal yapılarla kapalı bir etkileşim alanının oluşturulması, cemaat içindeki bireylerin birbirleriyle tanışmaları ve Yahudi kimliğinin korunması teşvik edilirken, cemaat bireyleri arasındaki ilişkilerin aileler tarafından - dönemine göre geniş toplumdan farklı olarak - desteklenmesi de bu kimliğin devamlılığını teşvik etmektedir. Böylece Yahudi'yle evlenmek ideoloji olarak kimliksel devamlılığı sağlarken, sinagog töreni de bu devamlılığın görünürlik alanı olmaktadır.

"R.Ş. (59, erkek, İzmir): [Havrada düğün yapmamak] Yok yani öyle bir şey, neden olmasın? [neden yapmayayım anlamında] O zaman şöyle düşünmek lazım, şimdi bu işi ya manalandıracaksınız kendinizden bir şey yani geçmişten bir kıvılcım bulacaksınız ya da bulmayacaksınız. Bulmayacaksınız nasıl olsa yani bir Yahudi'yle evlenmeniz bir anlamı da yok, Hristiyan'la da evlenirsiniz, ateist bir insanla da evlenirsiniz, evlenirsiniz yani. Ama bu sizin seçiminizse o seçimi uygulayacaksınız yani. Ben bunu seçtim, ben böyle uyguladım." (90)

Sinagog törenlerinin yapılabilmesi için bireylerin Yahudi olması gerekmektedir. Karma evliliklerin sinagogda yapılmasına izin verilememektedir. Bu sebeple de sinagoglar 'kendinden bir şey bulunan' alanlar olarak kimliğin yansıtıldığı ve deneyimlendiği alanlar olmaktadır. Bireysel olarak anlam kazanan boyutu da bu olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, cemaat içi evlilikler, bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerini sağlamakta ve diğer evlilik tercihlerinden ayrılmaktadır. Kimliksel devamlılığın sinagoglar aracılığıyla da sistemleştirilmesi, normatif bir yapı sunarak, kolektif kimliğin oluşturulmasını sağlamaktadır. Yahudi'yle evlenen her Yahudi birey bu şekilde evlendiği için de, dönüşümlü olarak idealleştirilmiş tüketim biçimini desteklemektedir.

3.8.2.3.5.2. Kimliğin Mekânsallaştırılması: Ritüelin Mekânı

Tüketim pratiklerinin yanında tüketim mekânları da kimlik yönünden önem kazanmaktadır. Sinagoglar hem bar/bat mitzvah törenlerinde hem de düğünlerde tüketimin mekânı olarak hem kutsallığın tüketilmesi hem de kolektif tüketim

pratiklerinin gerçekleştirilmesi yönünden önemlidir. Mekânlar aynı zamanda kurumsal yapıları da işaret etmektedir. Örneğin sinagog, aynı zamanda dini otoritenin varlığına işaret eder ve dolayısıyla da kurumsal merkezi temsil eder.

"H.F. (35, erkek, İstanbul): Amerika'da siz bir markette bile evlenebilirken dini nikâh kıyabilirken, Türkiye'de bunu yapamamanız, ee ne bileyim atıyorum işte İsrail'de kumsalda evlenebilirken, ya da gelin damat şarkılarla, türkülerle gelirken, Türkiye'de bunu yapamamanız belli bazı kalıplara kalmanız tabii ki çok şeyler, çok farklı şeyler. Çok da yani bu Türkiye'yle, yaşadığımız toplumla, Türkiye'yi bildiğim için söylüyorum, Türkiye'yi de İsrail'i de bildiğim için söylüyorum, belki bizim buradaki Türk toplumu biraz daha geleneklerine, göreneklerine bağlı bir topluluk. Dediğim gibi biraz da işte kendin için değil de başkaları için yaşayan bir toplum olduğu için çok da fazla açıkçası buna açık değiller. Bir de ufak bir topluluk ama daha büyük bir topluluk olsa belki çok daha farklı olabilirdi. [...] Sonuçta bir şekilde bizim hahambaşımız diyor ki bu böyle olacaktır ve böyle oluyor. Yani kimse gidip de "Ya kardeşim bu niye böyle?" diyemiyor. Ok, böyle olacaktır.

Araştırmacı: İsrail'de diye biliyorlar mı?

H.F. (35, erkek, İstanbul): Eee İsrail'de şöyle söyleyeyim, İsrail'de tabi diye biliyorlar çünkü İsrail'de, şöyle söyleyeyim her cemaatin bağlı olduğu şey biraz daha farklı olduğu için ee daha büyük bir cemaat ve daha büyük bir topluluk olduğu için buna biraz daha imtiyazlı, daha toleranslı davranabiliyorlar. Burada maalesef hani zaten az kişisiniz ve işte kaybolmamanız anlamına işte asimile olmamanız anlamına ee daha böyle belirli sınırlarla çizilmiş vaziyette." (91)

Türkiye'de otorite, cemaatin tüketim sınırlarını belirleyen ve bu sınırları koruyan bir kurum olmaktadır. Bu da Yahudi toplumunun pratiklerinin bağlama göre ne kadar değiştiğini ortaya koymaktadır. Amerika'daki farklı tüketim biçimleri, Türkiye'deki toplumsal yapının normatif yapı üzerinde etkili olduğunu düşündürmektedir. Ancak geleneksel yapının mı bu normatif yapıyı yarattığı yoksa normatif yapıdan dolayı mı gelenekselliğin ön plana çıktığı cevaplanması gereken bir soru olarak görülmektedir. Yahudilerin artık göçmen olarak adlandırılmayacağı düşüncesi, toplumsal yapının geniş toplumla karşılaştırma yapılmasını sağlayan bir kriter olmaktadır. Yani sonuçta ortak bir toplumsal yapı mevcuttur ve farklılaşma dini inancın getirdiği pratikler temelindedir. Dolayısıyla toplumun görece geleneksel yapısı aslında geniş toplum ölçüsünde *ceteris paribus* niteliğindedir ve aslında Yahudi cemaati için de doğal olarak var kabul edilen (given for granted) bir yapıdır. Hatta ritüel pratiklerinde bu yapı görülmekte ve tüketim pratiklerine yönelik tepkiler bu temelde yapılmaktadır.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Düğünlerle ilgili hani biz burada mümkün olduğunca sinagoglarda düğünlere devam etmeye çalışıyoruz. Belki de bu Hahambaşlıkların özel hani cemaat kaybı olmasın şeklindeki bir kuralı ama İsrail'de hiçbir zaman Sinagogda yapılmıyor, hep büyük salonlarda gene o dediğimiz dörtlü şalın şey altında yapılıyor ve çocuklar da buna özeniyor burada ee çünkü Amerika'da falan da öyle yapılıyor hatta bizim çocuklarımız, benim şimdi oğlum "Anne ben Amerika'da bir kaç düğüne katıldım, orada da hocalar gelip okuyor.

Gene şalın altında evleniliyor. Neden şart Sinagogda evlenilmesi?" diye bir şey getirdiler. Bu İsrail ile en belirgin farkımız. Ee bu kuralın dışında evlenen bir çift oldu, genç bir çift fakat ne yaptılar? Sinagogda yapılması gereken duayı on kişilik bir aile grubuyla yaptılar. Sonra gidip bahçede tekrar başka bir düğün seremonisi yaptılar. Eeee yani büyükler herhalde cemaat tamamen yoldan çıkmasın, elimizdeki gelenekler kaybolmasın diye bunu şey yapmaya devam etmek istiyorlar." (92)

Sinagog töreninin devamlılığının, otorite tarafından desteklenmesi, kimliksel devamlılığın otorite güvencesi altına alındığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla da sinagog töreni cemaat içinde meşrulaşmakta ve sorgulanmamaktadır. Ancak son dönemde özellikle gençlerin gerek eğitim gerekse iş gibi nedenlerle mobilitelerinin artmasıyla diğer ülkelerdeki uygulamaları ve dolayısıyla da farklılıkları görmeleri, dini temelin korunduğu ancak uygulama olarak farklılık gösteren diğer uygulamaları da gündeme getirmiştir. Bu anlamda dini referans noktası olarak İsrail de örnek olarak gösterilmekte ve Türkiye'deki uygulama biçimlerinin değiştirilmesi isteği meşrulaştırılmaktadır. Daha önce ifade edildiği üzere sinagog töreni temel alt kimlik göstergesi ve Yahudiliğin Türkiye bağlamında 'kültürel işaretleme' aracı olurken, öte yandan tüketim mekânına yönelik tercihleri kısıtlayan bir durum oluşturmaktadır.

Diğer ülkelerde böyle bir kısıtlama yokken, Türkiye'de bu yapının sürdürülmesinin başka bir nedeni düşünülmektedir: sinagog törenlerinde sinagoga ödenen para. Cemaat, sinagoglarının devamlılığını kendi içlerinde sürdürmektedir ve dolayısıyla da gelire ihtiyaçları vardır. Bu sebeple de düğünlerin sinagoglarda sürdürülmesi, gelirin de sürdürülmesi anlamına gelmektedir.

"Araştırmacı: İzmir'de de dediğiniz sahneler kurulabilir. Neden sinagog tercih ediliyor özellikle?"

M.K. (63, erkek, İzmir): Biz önce ne konuşmuştuk? Gelenek meselesi. Gelenekler. Geleneği bozmak istemiyorlar. Bu bir ikincisi, böyle bir sinagog, Beth Israel gibi bir sinagog böyle günlerde biraz para görebiliyor. Çünkü o kocaman mabedi tutmak lazım. Tadilat lazım bazen, bazen boyamak lazım, temizlemek lazım eee oradaki polisler bulunuyor yani çok pahalı bir şey onu böyle tutmak. İşte böyle günlerde bu mabetlere de para giriyor. Ondan bunu bozmak istemiyorlar. Bu cemaat 1500 kişilik bir cemaat, o kadar şey değil büyük değiliz." (93)

Etnik azınlık kimliği farklılık, aidiyet ve sadakat gibi soruları arttırmaktadır. Geniş toplum üyeleriyle bağlantılar ve etkileşimle sorular sorulmakta ve açıklamalar ve savunmalar beklenmektedir. Bir etnik grubun kritik olan veya bir etnik gruba özgü özelliğin varlık-dışı unsurlarının ve varlıklarının iddia edilmesi, birinin etnik kimlik

hissinin ortaya koyulmasında diğerk bir yöntemdir (Verkuyten ve deWolf, 2002: 373, 386). Sinagoglar kültürel işaretleme (cultural marking) aracı ve kültürel mülk (possession) olarak dini devamlılığı işaret etmektedir. Geleneksel toplumda sinagog yalnızca bir ibadethane olmanın dışında, iç hiyerarşisi ile bir toplumsallaşma merkezidir (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 112). Bu sebeple sinagogların cemaatsel yani katılım yönünden devamlılığı kadar fiziksel devamlılığı da önemlidir. Bu da yine bizi sınırlar yaklaşımına götürmektedir. Mekânsal sınırlar, sosyal ve ekonomik sınırlara işaret etmektedir. Daha önce doğan çocukların cemaat içindeki görünürlüğünün ödenen aidatlarla bağlantılandırıldığına değinilmiş¹⁸ ve sosyal görünürlük üzerinde durulmuştur. Mekânsal sınırlılığın temeli de sosyal ve ekonomik sınırların iç içe geçmişliğini göstermektedir. Sinagog töreni, sinagoga gelir sağlamakta, sinagogun fiziksel devamlılığı kültürel işaret olarak cemaatin toplumsallaşma merkezini oluşturmakta, diğerk yandan da Yahudiliğini işaret ederek kimliksel deneyim alanı olmakta ve 'idealleştirilmektedir'. Materyal ve sembolik anlamları barındıran cemaat içinde döngüsel etkileşimi yaratarak iç içe geçmiş bir yapı göstermektedir.

Mekânsallık ritüellerin kurumsallaşmasına da neden olmaktadır. Örneğın mikve (veya Tevila), Tevrat'a göre kirlenmiş bir bedenın veya ruhun rituelik saflığını tekrar elde edebilmesi için bütün vücudunun doğal (yağmur suyu) bir su birikintisinin içine batmasıyla gerçekleştirilen ve Yahudiliğı kabul etmek isteyen kişilerin yapmak zorunda oldukları, gelin adaylarının da gerçekleştirdiğı ritüel olmaktadır (<http://www.nevesalom.org/mikve.html>). Sembolik olarak ruhun temizlenmesinin, arındırılmasının ritüelistik ve sembolik beden temizliğı ile gerçekleştirildiğı bir ritüel olarak Yahudiliğın temel dini ritüellerinden biridir. İzmir'de Karataş Hastanesi'nde mikve için yağmur sularından hazırlanan bir havuz mevcuttur. Ancak bu havuzun açılma tarihi çok eskiye dayanmamaktadır. Yakın bir döneme kadar da bu sebeple

¹⁸ "D.T. (34, kadın, İstanbul): Cemaat sana diyor ki ben cemaati eee yani doğduğı zaman çocuğın babasına gidilir. Der ki çocuğın doğdu, cemaatte var olabilmesi için küçük küçük aidat vermek lazım. Şimdi insanlar bütün bir 30 sene ödemiyor, 30 senenin sonunda gittiğı zaman diyorlar ki e birikti 8 milyar"

hamam gibi geleneksel mekânlarda mikve yapılmıştır. Bu açıdan mekânlar alternatif baş etme stratejileri olarak karşımıza çıkmaktadır.

"K.A. (52, kadın, İzmir): Ritüeller hala daha uygulanıyor, çoğu uygulanıyor. Yani hani ritüel derken bir düğün ritüelleri bence aynen hala uygulanıyor. Biraz zorlamayla da olsa yapılıyor sonuç olarak. Belki de şuanda şey yaptık, ekleniyor da yani hamam eskiden yoktu, şimdi var ve kimse de hayır gitmeyeceğim diye bir şey olmuyor, herkes de paşa paşa gidiyor evlenmeden önce.

Benim zamanımda, şimdi hastanede yapılıyor, evde kendi kendimize tas ataraktan uydurmayon (güliyor) bir banyo töreniydi.

Araştırmacı: Normalde mesela duyduğum kadarıyla belirli bir yer varmış saf su oraya gidilip orada yapılmıştı.

K.A. (52, kadın, İzmir): Bizim zamanımızda yoktu.

Araştırmacı: Burada [İzmir] yoktu?

K.A. (52, kadın, İzmir): Burada [İzmir] yoktu.

Araştırmacı: Nerede yapılmıyordu peki o zaman?

K.A. (52, kadın, İzmir): Yapılmıyordu işte evde böyle yapılır gibi yapılmıyordu. Ya da insanlar böyle arkadaşlarıyla vs. ile hamama gidiyorlardı. Hamam benim çok sevdiğim bir şey olmadığı için evde ufak bir tören gibi yapıldı. Ne zamandır var dersin? Bir 10 senedir var. Hastanenin altında böyle bir saf su dolu havuz var ve orada yapılıyor şimdi artık. Benim oğlumun, gelininin şeyi de orada oldu zaten.

Araştırmacı: Talebe göre mi orayı açmışlar? Bir bilgin var mı?

K.A. (52, kadın, İzmir): Evet, evet. Çünkü İsrail'de de öyle bir yere gidiliyor. İstanbul'da da var, İzmir'de yoktu sonradan yapıldı. İnsanlar hamama falan da gitmiyordu zaten. [...] [İsrail'de] Tek bildiğim benzer şey olan bu şey hamam şeyi var. Zaten hamam belgesi olmadan evlendirmiyorlar ve orada başka da yani nişanmış şeymiş öyle tepsi [nişan tepsisi] falan yok.

Araştırmacı: İsrail'de belge istiyorlar hamamdan?

K.A. (52, kadın, İzmir): Evet, burada da istiyorlar artık.

Araştırmacı: Anladım. Peki olmadan önce mesela?

K.A. (52, kadın, İzmir): Havuza girilmiştir diye bir belge istiyorlar. Kimse bir şey istemiyordu. Öyle bir şey yoktu yani ama herkes adet olduğundan dolayı bir şekilde kendince yapıyordu yani. [...] Bunun amacı genel olarak gelin orada yıkanacak, bir daha şey düğünden sonraya kadar da yıkanmayacak. Artık günümüzde böyle bir şey yok zaten. Hani gelin orada yıkanıyor evet saf suyla yıkanıyor ama gelin ertesi sabah da yıkanıyor. Ertesi akşam da yıkanıyor. Pazar gününe kadar pis kalma şansı yok yani (güliyor). Böyle bir şey yok artık yani anlatabiliyor muyum? Ee eskiden de uygulanıyor muydu? Şimdi yani o hamam yoktu belki ama dediğim gibi bu şey olarak prensip olarak duru sudan 40 tane tas kafandan aşağıda atman gerekiyormuş ve bir dua okunuyor. Yani biz ne yapmıştık? Ben de bir küvete girmiştim, halam gelmişti, kırk tas su atmıştı, ne okunacaksa bir yerden okumuştum, yapıldı mı yapıldı yani. İnsanlar ya toparlanıp hamama gidiyorlardı, orada da bu yapılmıyordu sonuç olarak. Ama bu duru su, o havuz yoktu yani. Ama bu yapılmıyordu. Hep havuza girilmiyordu. Bunu hatta daha aşırı bir şey var, yazın evlenenlerin bir kısmı tekneyle açılıp denizde yaptılar bunu. Yani prensipte bir suya girilmesi var yani (güliyor), bir suya girilme var ama o da çok da güncel bir şey değil çünkü hakikaten yıkanmama gibi bir şey yok yani." (94)

İzmir'de daha önce mikveyi gerçekleştirecek bir mekânın olmaması, bireyleri alternatif tüketim mekânlarına itmiş ve hamamlar bu amaçla tercih edilmiştir. Çünkü hamamlar geleneksel Türk kültüründe düğün öncesinde 'gelin hamamı' adı altında kadınların eğlence amaçlı toplandığı ve geleneksel anlamlarının olduğu yapılardır. Dolayısıyla

Türk Yahudileri için de sosyo-tarihsel bağlamda meşru olmaktadır. Dolayısıyla hamamda gerçekleştirilen mikve ritüeli, Türkiye Yahudilerine özgü bir ritüel olmaktadır. Dini yapıyla geleneksel yapının melezlendiği bir tüketim alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuşma dilinde hala 'hamam' olarak ifade edilmesi ise bu yapının nasıl ritüelleştiğini ortaya koymaktadır. Resmi bir kurumsal yapının olmaması, kural yapısını kırmakta ve bireysel isteklerin de uygulanabilirliğini arttırmaktadır. Küvet gibi alternatif alanlar da bireysel tercihler doğrultusunda mikvenin gerçekleştirildiği yerler olmaktadır.

Daha sonra Karataş'taki havuzun hizmete girmesi, mikve ritüeline merkezi ve resmi bir mekân kazandırmıştır. Dolayısıyla mikve, cemaat içindeki alandan temel alana doğru kaymış ve dini yapılanma olarak otoritenin kontrolüne girmiştir. Artık evlenmek isteyen bireyler bu kurumdan mikve yaptığına dair belge getirmeden evlenememektedir. Dolayısıyla mikve ritüeli kurumsallaşmış ve normatif bir yapı kazanmıştır.

3.8.2.3.6. Bağlamsal Farklılıklar ve Kimlik: İstanbul, İzmir ve İsrail

Araştırma öncesinde genel olarak derin şehirselsel farklılıklar beklenmemiştir. Çalışma İzmir odaklı başlamasına rağmen daha sonra katılımcıların İstanbul ile olan farklılığa vurgu yapması sonucunda İstanbul'a da kaymıştır. Farklılıkların olmasından öte, bu farklılıkların nasıl sonuçlar yarattığı ve neye bağlı olarak bu farklılıkların oluştuğu soruları, farklılıkların kendilerinden daha önemli olduğu düşünülmektedir. Bu farklılıkların daha çok kimlik sorunsalı etrafında sonuçlar yarattığı görülmüştür.

"S.E. (54, kadın, İzmir): İstanbul'da daha fazla insan var ve İstanbul'da ritüelleri sürdürmeye yönelik daha fazla bir ilgi var. Hatta canlanan bir fazladan bir bağımlılık demeyeyim ama dine dönüş var. Fakat İzmir'de öyle değil. İzmir'de aksine kaybolan bir durum var. Hani İstanbul'a gidip buna katılıp, bunu sürdürecekteler belki olacak ya da İzmir'in kaybolmasının içinde kaybolup gidecek olanlar olacak. Bu da bir tercih meselesi.

Araştırmacı: Peki İzmir'deki bu rahatlık neden kaynaklanıyor sizce? Yani İstanbul daha dine bağlanırken İzmir daha rahatlıyor?

S.E. (54, kadın, İzmir): Valla İzmir herhalde genel İzmir psikolojisi diye düşünmek istiyorum. Hani Akdenizliliğin verdiği hani Çeşme yaşantımızı hep eleştirir ya başka insanlar, o rahatlık var sanki diye düşünüyorum. Yani.

Araştırmacı: İzmir psikolojisi derken?

S.E. (54, kadın, İzmir): İzmir psikolojisi ben çok uğraşmayayım, işte ben rahatım, yaptığım kadar bana yeter, böyle bir şey. Belki çok fazla bir rekabet olmaması, ee hani motivasyon verecek, challenge yapacak bir zorlanma olmaması belki de bilmiyorum.

Araştırmacı: İstanbul da var mı sizce böyle bir şey?

S.E. (54, kadın, İzmir): İstanbul'da sanki var çünkü İstanbul hakikatten çok fazla ee yarışın olması gereken, bir de herhalde aldıkları çok göçle biraz daha zorluklarla, insanlarla mücadele edilmesi gereken, İzmir de çok göç aldı ama Yahudi toplumu biliyorsunuz genelde Alsancak tarafında hani bu göçün zorlamalarını çok fazla hisseden bir durum yok. Bizi, biz olmaktan zorlayıp çıkarmaya çalışan bir şey de yok. Dolayısıyla korumak için çok fazla içgüdüsel bir çaba sarf edilmesi gereken bir dürtü de yok." (95)

Soylara göre örgütlenme, bireylerle muhatap olmaktansa gruplar ya da birliklerle muhatap olmak isteyen Osmanlı'nın da istediği şeydir. Osmanlı toplumu da bu şekilde yapılanmıştır. Yahudi topluluğu bir sinagog çatısında birleşmiş birey ya da aileler topluluğudur. 17. yüzyıldan itibaren aynı kökten olanların oluşturdukları topluluklar modelinden mahallelerden oluşan topluluklar modeline doğru bir geçiş başlamıştır. Özellikle, farklı kökler arasındaki evlilikler, İber Yarımadası geçmişine ve ortak yaşamlara verilen birinci derece önemi tümüyle yok etmese de azaltmıştır. Dönemin şehir hayatı da başkanlarının idare ile temasta olduğu mahalleler üzerine kuruludur. Artık topluluklar bir caddenin ya da bir mahallenin sakinlerini birleştirmekte, yerleşim bölgelerine göre kurulmaktadır. İzmir gibi cemaatlerin geç olduğu bir kentte yeni gelenler, eskiler gibi geldikleri bölgelere göre değil de göç dalgalarına, yerleşim yerlerine ve orta çıkarlarına göre organize olmuşlardır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 101-102, 111). İzmir Yahudileri de daha çok Alsancak ve çevresine yerleşmişlerdir. Dolayısıyla sosyal bir gettolaşma söz konusudur. Yahudilerin Alsancak ve çevresinde oturması aslında tarihsel sürecin bir devamlılığı niteliğindedir. Osmanlı döneminde ticaretle uğraşan kesimlerden birinin Yahudiler olması, onların limana yakın olmak adına bu bölgeye yerleşmesini sağlamıştır. Şuanda da bu devamlılık göstermektedir. Dolayısıyla da yaşadıkları yer itibarıyla daha toplu bir yaşam sürmektedirler. Üstelik Alsancak İzmir'de algısal olarak üst sosyal sınıfın yaşadığı yer olarak görülmektedir. Bir nevi İzmir'in alışveriş, sosyal aktivite ve iş merkezinin olduğu alandır. Dolayısıyla da görece kapalı bir sosyal yapı içinde, cemaat dışı gruplarla etkileşim çok yaşanmamaktadır ve böylece kimlik sorunsallaşmamaktadır. İstanbul ise daha dağınık bir yapı göstermektedir. Bu dağınık yapı da cemaat dışı gruplarla daha fazla etkileşimi gündeme getirmekte ve kimliğin korunması sorunsalı doğmaktadır. İstanbul'daki merkezi otoritenin varlığı da, Yahudi kimliğinin korunmasına yönelik olarak dini öğeleri ön plana çıkararak, bunun sürdürülmesini sağlamaya çalışmaktadır. İzmir'in

görece 'rahat' olarak adlandırılan sosyal yapısı da, otorite eksikliğinde kuralların esnetilmesini kolaylaştırmaktadır.

"Araştırmacı: İzmir'e kıyasla İstanbul'da [dini ritüellere] katılımın fazla olmasını neye bağlıyorsunuz?"

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Orada [İstanbul] yani birincisi bu bilgilendirme kısmı çok hani kompakt yapılıyor. Hani birebir databaselerde olsun, onların güncellenmesinde olsun daha hızlı ulaşıyor. Burada birisi A Rh+ kana ihtiyacı varsa direk sms geliyor ve bu çok güzel bir şey. Hani İzmir küçük, evet, anca telefon yoluyla birinin kana ihtiyacı olduğu duyurusu hani şey yaparken burada teknoloji gerçekten son derece kullanıyor. Yani cep telefonu ile bilgilendirme olsun, mesaj gelmesi, mail gelmesi, o daha fazla. Bir de hani alışkanlık da keza hani eee şöyle ki hani **İzmir'deki Musevi topluluğu dışarıdan gelen hani bir inanç olsun, yeni birisinin bir şeyi anlatması olsun, ona inanmakta hani bazı şeyleri absorbe etmekte daha dirençli genel anlamda.** Hani sorgulaması olsun bir de yapı itibarıyla Ege Akdeniz diye adlandırıp onu tatil ve diğer, Ege'nin getirdiği o rahatlıktan hani tırnak içerisindeki rahatlıktan bahsediyorum. Orada böyle İtalyan insanı gibi böyle hani siesta falan hani şey tarzında **bazı şeyleri hani belirli bir yerlerde oturdukları için daha kolay oluyor.** Yani yaşam da daha kolay ve onu ya tatil şeklinde ya da farklı bir şeyle birleştirip hani onu eğlenceye yönelik zaman dilimi daha fazla oluyor hani gezme anlamında şey anlamında. Bunu birebir dışarıda vakit geçirme biraz daha eğlenceli geliyor hani oradaki sosyalleşme anlamında. Bayanların bir arada gidip de hani belirli bir yerde bir pastanede oturması veya kordonda bir yerde oturması, oradaki şey açısından vakit geçirmesi daha farklı buradaki de bayan kollarının hani hastane olsun, sinagoglar olsun, oradaki dayanışma da hani biraz daha farklı. Oradaki bayanlar ve erkekler daha farklı bir zaman geçiriyorlar, buradakiler de daha farklı geçiriyorlar hani yardımlaşma, bir şeyi planlayıp ortaya dökme anlamında. Orada da [İzmir] zaman zaman bununla ilgili denemeler oldu ama burada [İzmir] yeterli bir katılım sağlanmadı hani bir süreklilik olmadı. Denendi bırakıldı, denendi bırakıldı hani bazı faaliyetler düzenlenip hani İzmir'de bir araya toplama hani her yaş grubuna bir aktivite yapma anlamında. Bir süre gidildi, bir süre gidilmedi. Tekrar tekrar böyle bir ee kopukluklar oldu. O yüzden de hani buradaki katılımı şeye bağlıyorum hani eee o bilgilendirme sürecinin çok hızlı olmasına [...] ve hani daha özen gösteriliyor diye düşünüyorum İstanbul'da. Yani dine hani eee o ritüelleri olsun, cuma gecelerinin kutlanması olsun, cuma mumlarının, şabat mumlarının yakılması olsun daha fazla dikkat ediliyor." (96)

Bağlamsal farklılıkların oluşmasında iletişim önemli olmaktadır. İstanbul'da oluşturulan modern iletişim ağı, cemaat içinde bir bütünleştirici etkiye sahiptir. Bu iletişim ağı sadece dini odaklı değil, sosyal yaşamı da düzenleyen bir araç olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla da cemaat içinde bireyler sürekli etkileşim halindedir. Diğer yandan otoritenin İstanbul'da olması, merkezi yapı etrafında kolektif bir düzen oluşturmaktadır. İzmir bu açıdan daha bireysel nitelik göstermektedir. Böylece İstanbul'da dini otoritenin normatif yapısı, İstanbul'un sosyal yapısı içinde desteklenmektedir. İzmir'de de tam tersi, görece rahat bir yaşam tarzı, dini kuralların görece uygulanmasına da yansımaktadır. Hatta bu sebeple İzmir'in 'Akdeniz kültürü'yle özdeşleştirilen kültürü nedeniyle dini uygulamaların esnetildiği tartışılmıştır.

İstanbul'da iletişim ve merkezi otorite idaresindeki sosyal etkileşimle İzmir'de olmayan sistematik bir sosyal yapı oluşturulmuştur. Bu yapı da bizi modernleşme yönünden ilginç bir noktaya getirmektedir: Modernitenin sistematik ve normatif yapısı, İstanbul'da cemaat içindeki sosyal düzenin ve dolayısıyla da kimliğin korunmasında bir araç olarak kullanılmaktadır. Yani temel alandan cemaat içi alana kadar yayılan bir özelliğe sahiptir. İzmir'de ise bu yapı daha çok dini ritüellerin gerçekleştirildiği temel alanda (sinagog) kullanılmaktadır.

3.8.2.4. Sınırlar Temelinde Sosyal Rekabete Yönelik Bulguların Değerlendirilmesi

Türkiye'deki Yahudi cemaati için öncelikli belirtilmesi gereken unsur, alt kimlik – üst kimlik yapılanmalarının tüketime yansımalarıdır. Daha önce sınır yapılarının incelenmesinde ortaya konulan temel yapı ve cemaat içi yapı, tüketim faaliyetleriyle şekillenmekte ve yansıtılmaktadır. Yine sınır yapısında incelenen bölünmüş tüketim alanları tüketimde alt kimliğin korunmasında bir strateji olarak kullanılmaktadır.

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Musevi cemaatiyle Müslümanlığın düğünlerini ayırmak gerekiyor. Müslümanlıkta nikâh ve düğün aynı anda yapılır. Musevilikte nikâh önce yapılır, sonra dini nikâh yapılır sinagogda, akşam başka bir otelde de eğlencesi yapılır." (97)

Düğünlerin resmi nikâh boyutu, geniş toplum temelinde gerçekleştirilen bir ritüel olmaktadır ve cemaat dışındaki alanı temsil etmektedir. Sinagogdaki dini nikâh ise tamamen Yahudi kimliğine yöneliktir ve cemaat içindeki meşruluğun sağlanmasında ve dinen kabul edilmesinde etkili olarak tamamen temel alana hitap etmektedir. Gece düğünü ise dini kuralların dışında bireylerin kendi istek ve beklentilerinin ekonomik güç temelinde şekillendirildiği ve eğlence amaçlı yapılan cemaat içi alanı temsil etmektedir. Böylece bölünmüş tüketim alanlarını ortaya koymaktadır.

Türkiye'deki Yahudi cemaatinin düğünleri iki bölümden oluşmaktadır: Gündüz (sinagog) düğünü ve gece düğünü. Sinagogda gerçekleştirilen gündüz düğünü dini ritüellerin uygulandığı ve cemaat içinde evliliğin meşruluğunu sağlayan bir düğünken, gece yapılan düğün tamamen Türkiye'de uygulanan gelenekler doğrultusunda gerçekleştirilen düğün olmaktadır. Bu açıdan sinagog töreni temel alanı temsil ederken,

gece düğünü de etkileşimin olduğu ama yine cemaat içinde şekillenen cemaat içi alanı oluşturmaktadır.

Düğün törenlerinde yapılan tüketim gücünü büyük ölçüde kendisine atfedilen bir ömürde ilk ve son kez gerçekleşecek bir tören olma özelliğinden almaktadır (Durutürk, 2008: 39). Bu sebeple de tüketimin sınırları zorlanmakta ve gösterişçi tüketim unsurları fazlasıyla kullanılmaktadır. Yahudi cemaatinin ekonomik, kültürel ve görece sosyal sermayeyi elinde bulundurması tüketim alanına daha çok gösterişçi tüketim olarak yansımakta, tüketim alanları ekonomik ve sosyal sermayenin yansıtıldığı alanlar olmaktadır. Tüketim faaliyetleri cemaat içinde belirlenen ekonomik ve sosyal sınırlar içinde yapılmakta ve cemaat içindeki bireyler bu tüketim standartlarını gerçekleştirmek ve sürdürmek için çeşitli stratejiler geliştirmektedirler.

3.8.2.4.1. Tüketimde Uzmanlaşma ve Uzman Birimler (Agents)

Modern tüketim kültürü, Yahudi cemaatinin gösterişçi tüketim alanına hizmet eden bir araç konumundadır. Özellikle modern tüketim kültürünün tüketicilere sunduğu birimler (agent), gösterişçi tüketimin önemli araçları olarak cemaat içinde yer edinmektedir. Bu araçların başında uzmanlaşmış tüketim aktörleri gelmektedir. Bu aktörler özellikle hizmet sektöründe faaliyet göstererek, ritüel için gerekli olan tüketim unsurlarını hazırlamak ve tüketicilerin hayalleri, istekleri ve beklentileri doğrultusunda bir deneyim yaşamaları için aktif olarak tüketim sürecine katılan ve bu süreci yönlendiren birimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu birimler daha çok gece düğününde karşımıza çıkmaktadır.

"K.A. (52, kadın, İzmir): Organizasyon yapmaya gelince bizim zamanımızda bir organizasyon yoktu, herkes kendi kendine ilgilenirdi. Şimdi işte bir organizasyon şirketiyle anlaşıyorsun, adamın peşinden koşuyorsun, adamın yaptıklarını beğenmiyorsun, beğeniyorsun, tekrar şey yapıyorsun. Dolayısıyla çok daha şey gittikçe ağırlaşan bir tören bence.

Araştırmacı: Organizasyon şirketiyle anlaşıldığını duyuyorum. Bir organizasyon şirketi olmadan yapamıyor musun düğün?

K.A. (52, kadın, İzmir): Yapılamıyormuş (gülüyor).

Araştırmacı: Yapılamıyormuş derken?

K.A. (52, kadın, İzmir): Ya yapılamıyormuş, herkes öyle yapıyor ne diyeyim ki şimdi (gülüyor) yapılamıyormuş derken, bir otele bile gittiğinde masanın örtüsünü otel vermiyor, organizasyon şirketi getiriyor, ee bir mesela biz sadece bir kokteyl yapıp geçip gitmiştik,

yani sonra da balayına gitmiştik. Onlar yemek istiyorlar, yemek olunca onun bir sürü daha çok teferruatı oluyor." (98)

Bu uzman birimlerden biri organizasyon firmalarıdır. Bu firmalar organizasyon yapımında uzmanlaşan modern tüketim birimleri olarak tüketicilerin tören hazırlıklarında rol almaktadırlar. Böylece organizasyon firmaları cemaat içinde sağlanması gereken standartlardan biri haline gelmiştir. Hatta uzmanlaşmanın geldiği noktada hizmetleri eksiksiz almak, bu birimlerin organizasyon içinde tam olarak istihdam edilmesine bağlı olmaktadır. Çünkü her hizmet birimi, kendi uzmanı tarafından sağlanır hale gelmiştir.

“Araştırmacı: [Bar Mitzvah töreninde] Siz nasıl yapmıştınız? Siz mi hazırladınız tüm o hazırlıkları?”

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Tüm hazırlıkları değil yine bir şeyle anlaştık bir yerle ama ee yani o gün mesela çok meşhur olan bir yer vardı bizim anlaştığımız yer o meşhur olan şimdi ismini vermek istemiyorum ama meşhur olan yerin yarı fiyatının altında ve çok daha güzel bir konsept. Biz o adama [meşhur olan yer] gittik, randevu almak istedik, konuşmak istedik, bizim çocuğumuz işte şöyle şöyle şeylerden hoşlanır, şöyle bir şeyler düşünüyoruz hani siz ne eklersiniz ne katarsınız dedik. Adam “tamam ben sizi arayacağım” dedi, burnu havada önce “bütçeniz ne?” dedi, biz de tabii aşağı yukarı bir bütçe söyledik yani pat diye adama en son vereceğim rakamı zaten aptal olmak lazım söylemek için, adam aramadı bile.” (99)

Bu firmalar aynı zamanda cemaat içinde sosyal olarak statü sağlayan unsurlar da olmaktadır. Cemaat kendi içerisinde firmalara statüsel anlamlar yükleyerek, bu firmalar aracılığıyla bir tüketim sınıfı oluşturmaktadırlar. Böylece pazar içinde bu kurumlar arasında statüsel bir hiyerarşi oluşmaktadır. Bu durumun pazardaki görünürlüğünde en fazla dikkat çeken unsur bu anlam yüklemesinin organizasyon firmalarına bir *müzakere* (*negotiation*) *gücü* kazandırmasıdır. Pazardaki tüketici-tedarikçi ilişkisinde, aktörler arasındaki ilişkinin tanımlanmış yapısı, bu alandaki tüketimin sınırlarını belirlemekte, bu alana girecek olan tüketicilerin sahip olması gereken nitelikleri varsaymaktadır. Böylece bu firmalar da tüketicilerini seçerek hizmet verecekleri alanı korumakta ve pazarda faaliyet gösteren organizasyon firmaları arasındaki hiyerarşik yapıda kendi konumlarını sürdürmekte ve tüketicilerin gözündeki statüsel algısını da güçlendirmektedirler. Dolayısıyla bu ilişki dönüşümsel olarak hem tüketici konumunu hem de firmaların konumunu sağlamlaştırmakta, bu da sınırların katılaşmasını sağlamakta ve zamanla sadece belirli statü grubuna hizmet eder hale getirmektedir. Bu durum, hiyerarşik konumu daha da ötelemekte ve tüketim süreci, gösterişi destekleyerek hizmetin bedelini de arttırmaktadır. Bu sebeple bütçe, hizmet verilecek

tüketicilerin seçiminde önemli bir indikatör konumuna gelmektedir. Dolayısıyla aynı ücret, verebilen ve veremeyen grup olarak tüketiciler arasında da bir sınıf oluşturmaktadır.

Uzmanlaşmış birimlerden bir diğeri otellerdir. Oteller düğün tüketiminin mekânsal alanını sağlarken, havuzunun olup olmaması gibi çeşitli özellikleriyle de statü kazandırmaktadır.

“Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Ee yaz düğünlerimiz daha çok gösterişli olduğu için, yaz düğünleri daha ee çok tercih ediliyor işte havuz başı düğünleri. Onun ee maddi boyu kış düğünlerinden daha da fazla oluyor. Çünkü oteller, belli sayıda oteller var, havuz başı olan oteller belli, otelinin kalitesine göre fiyatı artıyor. Ama İzmir’de bu işi o zamanlarda yapacak iki tane otel vardı yani doğru düzgün; biri Hilton yeni açılmıştı, eee Efes Oteli de kapanmıştı Ege Palas vardı. Aldığınız fiyata göre ee bu iki otelden biriyle çalışabiliyorsunuz. Bunun dışında başka bir alternatif yoktu ama yaz düğünü dediğiniz zaman bu iş Çeşme’ye uzanıyor. Çeşme’ye kadar uzandığı zaman orada deniz kıyısında, denizden tekneyle gelmek, denizin üstünde kurulan salda nikâh kıydırmak, artık bu işin sonu yok. Bunu her toplum artık yapıyor.” (100)

Öncelikle burada dikkat çeken şey sınırlı otel sayısıdır. Gösteriş unsurunun ön plana çıkması, cemaat içinde düğün törenlerinin tüketim alanını kısıtlandırmakta ve sosyal müzakere ile cemaat içinde minimum düzeyde bir sınır oluşturmakta ve tüketimin bu sınırın altına inmesine engel olmaktadır. Beklenen hizmet kalitesi gibi standartlaştırılmış tüketim özellikleri, sadece bu özelliğe sahip otellerde bu ritüelin gerçekleştirilmesine neden olmaktadır. İzmir’deki kısıtlı otel sayısı içinde de bu standartların sağlanması güçleşmekte ve kısıtlı bir tüketim sepeti yaratmaktadır. Bu durum özellikle kapalı alanda düğün yapılmasını gerektiren kış aylarında daha etkin olmaktadır. Bu sebeple de cemaat için tüketim alanını genişleten ve alternatif tercihleri arttıran yaz ayları, tüketim tercihlerinin zaman boyutunu etkilemektedir. Burada gösterişçi tüketimi niteleyerek öne çıkan bir başka nokta da maddi boyutunun yazın artmasına rağmen yaz düğünlerinin tercih noktası olmasıdır. Dolayısıyla maddi harcamalardan ziyade ön plana çıkan şey gösteriş olmaktadır.

‘Artık bunun sonu yok’ yaklaşımı genel olarak karşılaşılan bir durumdur. Burada sınırı oluşturan nokta alt sınırdır yani minimum düzeyde sağlanması gereken niteliklerdir.

“Y.Ö. (54, erkek, İzmir): [...] Tabii bu işten mesela bir 13 yaş gününde fotoğrafçı sebepleniyor, kıyafetçi sebepleniyor, din hocaları sebepleniyor. Kısacası piyasaya para çıkıyor yani.

Araştırmacı: Kıyafetleri falan hazırlayanlar da yine Musevi cemaatinden mi?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Hayır yok canım bizim hanım Ertan Kayıtken'e gitti o ne söylediye onun söylediği tarzda, onun kendi zevkine göre Ertan Bey'in, dikildi, giydi (alaycı bir şekilde söylüyor).

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Yok ben karıştım canım.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): (gülüyor). Tamam mı ya sonuçta adam diyor ki "ya bu olmamış" diyor bir şey alıyorsun gidiyorsun, "bu bunun altına olmamış" diyor. "Onu gidecek değiştireceksin" diyor, "tamam" diyoruz. Hemen gidiyoruz değiştiriyoruz yani. İşte yani kolyeyi beğenmez, tokayı beğenmez

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Kolyeyi beğenmez, bilmem neyi beğenmez, düğme beğenmez.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Kendi adam hayalindekini sizin üstünüzde uygulatıyor, bir de adama bir avuç, tomar para veriyorsun." (101)

Uzmanlaşan tüketim birimlerinden bir diğeri de 'modacı'lardır. Modacı, modern tüketim kültürü içinde bedensel güzelliğin şekillendirildiği ve sosyal yönden de statü temsili tüketim birimleridir. Uzmanlaşmanın bir alanını temsil etmektedirler. Temel faydası vücuda uygun ve 'yakışan', 'modaya uygun' bir kıyafet sahibi olmakken modacıların tercih edilmesinin asıl nedeni daha çok sosyal yönden bir 'statü göstergesi' olmalarıdır. Modacılar aslında tüketicileri tüketim tercihleri konusunda inaktif konuma getiren, kendi uzmanlık alanlarını yansıttıkları ve aslında kendi tarzlarını başkalarının üzerinde yansıttıkları bir tüketim biçimidir. Ertan Kayıtken de İzmir'de tanınmış bir modacıdır. Tanınmış olmasından dolayı yüklendiği bir sosyal statü anlamı vardır. Bu açıdan değerlendirildiğinde aslında modernitede tartışılan bilimsel uzmanlık bir ölçüde şekil değiştirmektedir. Uzmanlık yine mevcuttur. Özellikle mesleki uzmanlık yönünden modernite bağlamında tartışılması mümkün olmaktadır. Ancak mesleki uzmanlıktan öte öne çıkan sosyal uzmanlıktır. Bireyler üzerindeki etkisi, mesleki uzmanlığından değil, sosyal statüye dayanan sosyal uzmanlığından ileri gelmektedir.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): [...] Şimdi bir defa bizim düğünlerde artık dansözdü veyahut da şarkıcıydı gibi bir şey yok. Bizim düğünlerimizde DJ modası var.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Veya daha kaliteli tek bir şarkıcı gibi.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Tek şarkıcı da kalmadı artık. Öyle bir şey yok. Tamam mı DJ var ama DJ'in de sınıfı var. Yani İstanbul'dan Gaydar'ı da getirebilirsiniz, ekibiyle, kamyonlarıyla gelir. Atıyorum Gaydar bir gece gelirse 30 bin TL alır DJ'lik yapmaya ama burada İzmir'de Musevi cemaatine hizmet eden Moris var, o da gelir 500 dolar alır. Bunun bir sınıfı var fakat vazgeçemeyeceğiniz bir takım masraflar var. Oteldeki yemek problemi ha menü tabağınızda havyar koyduramazsınız, somonla lakerda koydurabilirsiniz. Yani bu biraz fiyatı azaltır. Ne bileyim içkiyi sınırlı tutabilirsiniz.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Öyle sınırlı falan tutulmuyor canım yani öyle bir şey ki arada insanlar dolaşıp enjektörlerle araya fişkırtıyorlar.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Azaltamıyorsun yani. Tabii. Kavunun içinden..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Kavunun içinde içki içmekler yani..

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): O da ayrı bir set. Onu da ayrı getiriyorsunuz. O bir organizasyon firmasının işi.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Biberonlarla, böyle küçük biberonlarla içkiler dağıtılıyor dans edenlerin ağzını dikip biberonu içip bir yandan.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Kavunların içinde pipet..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Koca koca kavunlar dolaşıyor, pipetlerle millet bir yandan içiyorlar.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Shot, shot diyorlar ona galiba. Onu bir yerden kiraltıyorlar onu. Shot.” (102)

Tüketim faaliyetleri ‘günün şartlarına ve standartlarına göre’ şekillendirilmektedir. Dansöz veya şarkıcı getirmek, bir dönem düğünlerin prestij unsuru olurken, değişen tüketim kalıplarına ve ‘günümüz koşullarına’ uygun olarak artık DJ getirmek öne çıkmaktadır. DJ’in tüketim anlamındaki özelliği müzikte uzmanlaşmış birim olmasıdır. Ancak tıpkı organizasyon firmaları gibi DJ de statü göstergesi olarak kullanılmaktadır. Gösterişçi tüketim sadece sahip olunan sermayenin gösterilmesinin ötesinde hedonik de anlam yüklenmektedir. Hedonik tüketimin yansıtılmasında modern tüketim kültürü ve modern tüketim araçları da araç olarak kullanılmaktadır. Hedonik tüketimin boyutlarını anlatan en iyi tüketim kavramı ‘konsept düğün’dür.

“İ.B. (41, erkek, İstanbul): Şimdi bugünkü Türkiye’deki konsept düğün dediklerinde iş çok farklı boyutlara taşındı. Yani eskiden biz iki hoparlör bir dj set up’ıyla giderdik, müzik çalardık ve insanlar müthiş eğlenirdi. Bugün duman makinaları, volkanlar, havai fişekler, görsel teknoloji yani ben sana bugün herhangi bir otelin balo salonunu kumaş kaplatıp, ee Newyork’taki özgürlük anıtını içine koyup, seni özgürlük anıtının içinden salona sokabiliyorum. Hayal ettiğin şeyi gerçekleştirebiliyorum.” (103)

İ.B. (41, erkek, İstanbul), özellikle cemaat içinde ve ağırlıklı olarak düğün organizasyonlarında DJ’lik hizmeti veren bir firmaya sahiptir. Bahsettiği tüketim yapısı ise modern tüketim kültürünün araç olarak kullanıldığı ve simülasyon araçlarıyla sanal tüketim ortamlarının yaratıldığı, ‘konsept deneyim’ yaratılmaya çalışılan bir tüketim faaliyetine dönüştüğünden bahsetmektedir. Dolayısıyla da bu alan modern bir tüketim alanını yansıtmaktadır.

Hizmetlerin değerini oluşturan bir başka unsur da zamandır. Hizmetlerin gerçekleştirildiği zaman 'ayrıcılık' yaratarak gösterişçi tüketime hizmet etmektedir.

"Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Eskiden düğünler pazar ve perşembe olurdu. Pazar günü ee tarifesi o gün üç tane düğün olur, tarifesi işte 5 bin liradan 15 bin toplam, perşembe düğünü lüks düğündü, yüzde elli falan daha pahalı olurdu perşembe düğünleri.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Duanın olduğu gün çünkü.

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Duanın olduğu gün bir de hafta içi ee yani tek yaparlar perşembe gününün düğününü tek yaparlar. Bir de düğünde İstanbul’da güzel bir canlı koro vardır. Koro canlıdır. Eğer dolgun bir zarf gönderirseniz, tamam mı ee, gerçeği bu, girişten bitene

kadar koro devamlı ilahileri okur. Eğer zarfı zayıf gönderirseniz, okuyacağı kısım bellidir, orada keser." (104)

Düğünün gerçekleştirileceği alana ek hizmetlerin getirilmesi veya zamanlama yönünden özellikli bir günün seçilmesi gibi unsurlarla maliyet arttırılırken, sosyal yönden de görünürlük artmakta ve deneyim 'zenginleştirilmektedir'. Maliyetlerin de artmış olması, bunun ekonomik olarak yeterli sermayeye sahip bireylerce yapılabileceği imajını yaratmaktadır. Bu da haftasonu yapılan düğünler ile perşembe günü yapılan düğünler arasında değer yönünden bir hiyerarşi oluşturmaktadır.

Statü aracı olarak hizmet birimlerinin kullanılması, hizmet birimleri arasında da bir hiyerarşi, sınıf yaratmaktadır. Hizmet özelleştikçe (ekip, kendi teknik araçları) hizmetin bedeli ve ayrıca sosyal değeri artmaktadır. Ortak olan nokta, DJ'in gelmesidir. Alt sınıf veya üst sınıf olması tamamen tamamen bireylerin ait olduğu sınıfa yöneliktir. Daha sonra üzerinde durulacağı üzere, bu tüketim birimleri, tüketicilerin sınır mobilitesini sağlayan stratejik araçlar da olmaktadır.

Genel olarak cemaat toplumun genelinde üst sosyal statüye sahiptir. Ancak bu üst statü de kendi içinde üst-üst, üst-orta/alt olarak sınıflara ayrıldığı düşünülebilir. Dolayısıyla aslında DJ, shot gibi alınan hizmetler, toplumun geneli için "lüks" tüketimi yansıtırken, cemaat içinde 'temel' tüketim faaliyetlerine dönüşmeye başlamıştır. Cemaat içinde bu hizmetleri birbirinden ayıran sosyal olarak yüklendikleri anlam olmaktadır. Dışarıdan bakan biri belki bu hizmetler arasındaki farkı ayıramayarak hepsini ortak bir değerlendirme sepetine koyabilir ve genel olarak 'lüks' olarak adlandırabilir ama kendi içinde her bir hizmet, üstlendikleri sosyal anlamlar ve bedelleri ölçüsünde birbirinden ayrılmakta ve *hizmetler değer hiyerarşisi yaratmaktadır*.

Bu tüketim yapılarından öne çıkan, tüketim faaliyetlerinin birimlerine parçalanması ve her biri için ayrı bir uzmanın getirilmiş olmasıdır. Kolektif bir tüketim faaliyeti mevcut görünmemektedir. Farklı uzmanlıklar (düğünün organizasyonu, otel, shot hizmet, DJ, vs.) bir araya gelerek kolektif faaliyeti oluşturmaktadır. Bu şekilde pazardaki katılımcı sayısı ve ayrıca katılım (involvement) da artmaktadır.

Tüm bu tüketim birimlerinin temel özelliği hepsinin maliyeti arttırması ve gösterişçi tüketimi yansıtmalarıdır. Çünkü bu tüketim hizmetleri genel olarak ekonomik ve sosyal sermayesi olan ‘üst sınıf’ bireylerin tüketim tercihlerini yansıtmaktadır. Yahudi cemaatinin de temel amacı sahip olunan sermaye yapısının cemaatin içindeki ve dışındaki bireyleri yansıtmaktır. Bunun da en büyük nedeni sosyal rekabetten dolayı sosyal görünürlüğün sağlanmasıdır.

3.8.2.4.2. Ekonomik ve Sosyal Sınırlar

Tüketimin bireylerin günlük yaşamdaki rolünün artmasıyla bireylerin kendilerini tüketimle ifade etmeleri, sosyal müzakerenin (negotiation) ürünler, markalar gibi tüketim unsurları üzerinden gerçekleşmesine neden olmaktadır. Böylece bireyler kendilerini ifade ederken cemaat içinde katmanlaşmakta ve kendi aralarında belirli standartlar yaratarak gruplar arasındaki sınırları sürdürmektedir.

Cemaatin sosyal sınırları, ekonomik sınırlar temelinde gelişmektedir. Ekonomik ve sosyal sınırların iç içe geçmiş yapısı tüketim alanlarında görünür olmaktadır. Özel anlamıyla tören tüketim alanları olan düğünler, bu açıdan önemli bir göstergedir. Türkiye’de cemaat içinde dinsel düğünler sinagoglarda yapılmak durumundadır ve sinagoglar, düğünlerin sinagoglarda yapılması için belirli miktarlarda ücret almaktadırlar. Bu ücretler, bireylerin ekonomik durumuna göre düzenlenmektedir, böylece alınan para aynı zamanda ekonomik gösterge niteliğinde olmaktadır.

"Araştırmacı: İstanbul'daki sinagogda düğün yapabilmek için sinagoga ödenen para konusunda ne düşünüyorsunuz?"

D.T. (34, kadın, İstanbul): Aslında şöyle bir şey var. Orada bir yanlışlık var bence. Şöyle, benim bildiğim kadarıyla 8 milyar aslında trink diye ödenecek bir para değil. Cemaat sana diyor ki ben cemaati eee yani doğduğu zaman çocuğun babasına gidilir. Der ki çocuğun doğdu, cemaatte var olabilmesi için küçük küçük aidat vermek lazım. Şimdi insanlar bütün bir 30 sene ödemiyor, 30 senenin sonunda gittiği zaman diyorlar ki e birikti 8 milyar. Çünkü şöyle bir şey var, bir yanda onları da haklı buluyorum çünkü ben bağışın olduğu yerde çalışıyorum gönüllü olarak. Şimdi, eğer burayı ayakta tutmaya çalışıyor isen, bir şekilde burası dönmek zorunda. Eğer sen ben cemaatimde düğün yapacağım, ben cemaatimde bunu yapacağım diyorsan, burayı var etmek zorundasın. Var etmek ne demek? Ben cemaatim ne yaparsa yapsın değil, ben de cebimden çıkartırım, buraya bir bağış yaparım demek. O yüzden aslında ben insanların cemaat var olsun diye verilen paralarını haksız bulmuyorum. Çok abartılı olmadığı sürece." (105)

Sinagoglar dinsel kimlik alanı olarak sürdürülmesi gereken mekânlar olmaktadır. Bu sebeple de giderlerin karşılanması ve yapıların ayakta kalması için böyle bir ücret talep edilmektedir. Ancak bu ücretler aynı zamanda doğan çocuğun cemaat içinde sosyal görünürlüğünün sağlanmasında ve varlığının kabulünde bir indikatör olmaktadır. K.A. (52, kadın, İzmir) *"Bir insan gidip yüz bin liralık bir düğün yapabiliyorsa herhalde bir üç bin lira da verebiliyor olması lazım yani bir de o var tabii"* ifadesini kullanmıştır. Böylece sinagoga ödeyeceğiniz ücret, yaptığınız düğünün bedeli paralelinde olmalıdır. Dolayısıyla bu sistem bir nevi kapalı bir iç pazar yapısına dönüşmektedir. Bireysel olarak ödenen ücretler, cemaatsel düzeyde devamlılığın sağlanması için kullanılmakta ve sistem yine arz-talep ekseninde gerçekleşmektedir. Bireylerin ekonomik gücü arzı oluştururken, sinagoglar da talep eden birimler olmaktadır. Bu da iç içe geçen sosyal ve ekonomik sınırları ortaya koymaktadır.

"Araştırmacı: Düğünlerde uygulanan geleneklerde değişmesi gerektiğini düşündüğünüz bir şey var mı?"

M.Y. (35, kadın İstanbul): Yani buradaki, buradaki durumda hani herkesin özellikle hani şeyle alakalı olarak yani bu konu gündeme gelmiştir çoğu kez de bu sinagog ücretlerinin gerçekten çok fazla olması, hani bağış zaten yapılıyor hani o bağışın o şekilde toplanmasının, toplanması gerek yani gerçekten ee hali vakti olan insanların bağış yapılarak toplanabilmesi gerekiyor. Hani düğün zaten günde 4 tane düğün yapılabilir yani hani ee şey aylarda yoğun aylarda. Dolayısıyla hani oradaki, oradaki ücretlerde bir değişiklik olmasını ya da farklı bir şekilde ücretlendirilmesi olabilir.

Araştırmacı: Neler hissettiriyor size bu kadar yüksek ücretlerin alınması?

M.Y. (35, kadın İstanbul): Yani oradaki ilk şeyde bağışlayacağınız bir nasıl diyeyim onu bağış olarak değil de sanki o zorunluluk olması biraz şey yapıyor ama yardım, aileleri de hali vakti yerinde olmayan ailelere de yardım ediliyor. Ama bazı insanlar da bunu şey yapıp, ee ben hani cemaatte anlıyorum, kendi durumunu kötü gösterip o şeyi indirtip veya muaf göstermeye çalışan insanlar da var. Hani bunu artık algılayamıyorsunuz (gülüyor). Hani ağlayıp ağlayıp artık dil döküp bunlardan muaf olmak isteyenler de var. Ama bu sefer o insan aynı zamanda gecesini de otelde yapabiliyor. O da bir tezatlık oluşturuyor hani dini şeye vermeyip de sen git otele hani para ver şeyde olmuyor yani, normal olmuyor. Ama bunda da sorgulaniyorsunuz yani cemaat bunu çok güzel araştırıyor.

Araştırmacı: Maddi durumunu mu soruşturuyorlar?

M.Y. (35, kadın İstanbul): Evet. İşte sen çalışıyorsun işte senin kayınvalidenin şusu var, kayınpederinin busu var. İşte senin araban var, sen şuradasın, sen buradasın falan deyip o ciddi anlamda araştırılıyor durumu.

Araştırmacı: Ve vermek zorunda bırakılıyor mu sonunda?

M.Y. (35, kadın İstanbul): Tabii. Hani ya borçlanmış ya bir şekilde onu vermek zorunda bırakılıyor. Bir şekilde onu ödemek zorunda kalıyorsunuz yani." (106)

Yapılan düğünün değeri, sinagoga ödenen ücretlerde bir referans noktası olmaktadır. Cemaatin kapalı olması, bireylerin birbirlerini tanımasını mümkün kılmaktadır. Böylece her ne kadar zorunluluk arz etmese de sosyal yapı, bireylerin üzerinde baskı

oluşturmakta ve bireyleri vermek durumunda bırakmaktadır. Otorite bu anlamda talep eden birim olmanın ötesinde aynı zamanda kontrol birimi de olmaktadır. Otoritenin kontrolü, sinagog için ödenen ücretleri meşrulaştırmakta ve ödenmesine yönelik oluşturulan sosyal baskıyı desteklemektedir.

Ekonomik ve sosyal sınırların iç içe geçtiği yapılar sınıflaşmayı da gündeme getirmektedir. Ekonomik olarak ortak özellik gösteren bireyler ortaklıklar etrafında 'sınıflaşmaktadır'. Bu özellikler sosyal gruplar etrafında sınır oluşturmakta ve grup içinde oluşturulan ortak tüketim kalıplarıyla da bu sınırlar korunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ekonomik sermayenin belirli tüketim alışkanlıkları ve kalıpları çerçevesinde aynı özelliklere sahip bireyleri bir araya getirmesiyle cemaat içinde sosyal kümelenme oluşmaktadır. Tüketim, bireylerin sınıfsal aidiyetlerini gösterdikleri ve bu sınırı korudukları önemli bir araç konumuna gelmektedir. Böylece tüketim kolektif kimliklerin de yansıtıldığı bir araç olmaktadır.

“M.Ö. (61, kadın, İzmir): Ben mesela bir arkadaşımın yani çocuğumun arkadaşı, aynı yaşta, işte [ondan] sonra o da bir Bar Mitzvah yapacak yani aynı yaşta, çünkü işte ay farkı falan var. Telefonda böyle konuşuyoruz tesadüf de eşiyile konuşuyorum telefonda, babayla. O da dedi ki “biz de işte uğraşıyoruz, şöyle böyle gidiyoruz, geliyoruz, siz” dedi “kime yaptırdınız çok çok güzeldi” dedi “yani süsleme güzeldi, çok kibardı” söyleydi falan. Yani belki de sadece hani şey nezaketen de söylemiş olabilir, ben dedim ki “ayy evet yani biz işte o X [cemaat içinde popüler olan organizasyon firması] kişiye gittik, bizim yüzümüze bile bakmadı ama ben sonra böyle böyle birini buldum ve çok da iyi bir fiyata şu fiyata yaptı” dedim.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Onlar da piyasaya girmek isteyen birileriydi.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Açık kalplilikle yani. Onlar da o ucuz fiyata yaptırırlar ve kesilmezler yani bana birisi söylese ben şahsen memnun olurum. Çocuğun annesi bana çok kızdı. Neden babaya böyle bir şey söyleyip de babanın vereceği parayı hani, tabii adam de demiştir ki “ya bunu yarı fiyatına yaptırmak varken niye ille isim” diye herhalde tartışma oldu evde, bu yüzden bana çok alındığını biliyorum yani.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Marka ile çalışmak istiyordu karşı taraf.

Araştırmacı: Siz babasına söylediniz..

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Ben babaya söyledim, tesadüf yani o açtığı için telefonu, telefonda konuşuyorduk, dedim böyle böyle ben çok ucuza yaptırdım hani çok da uygun oldu. Hani istediğimiz her şeyi de hani yaptı, adam yeni giriyor bu piyasaya, siz de onu tercih ederseniz siz de istediğiniz her şeyi yaptırırsınız ve öbürü gibi de hani kesilmezsiniz gibi. Ona da böyle bir uyarıda bulundum, teklif ettim hani bir yerden ucuz bir şey alsan arkadaşına söylemez misin? Şurada var, git oradan sen de al, öbür tarafa çok para verme diye. Onun gibi bir şey yani ama anne çok kızdı.

Araştırmacı: Tepki gösterdi mi size?

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Evet. Evet.

Araştırmacı: Küstünüz mü sonra? (gülüyor)

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Küsmedik ama yani küsmedik (gülüyor). Musevi toplumunda küstülmez (kinaye var, gülüyor).

Araştırmacı: Peki onlar ne yaptı?

*Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Onlar yine piyasanın lüks olanında yaptırdı canım.
M.Ö. (61, kadın, İzmir): Tabii ismi olanda yapıldı yine.” (107)*

Sosyal sınırların oluşturduğu tüketim kalıplarının cemaat piyasasındaki görünürlük değeri, bu kalıpların sürdürülmesini gerektirmekte ve sürdürülemezlik durumu da olumsuzlukla karşılanmaktadır. Dolayısıyla cemaat içinde isim yapmış biriyle çalışmak olmazsa olmaz bir durum haline gelmektedir. Bu da alternatifleri için piyasaya girmeyi güçleştirmektedir. Yani piyasada isim yapmış ve 'değerli' bulunan belirli firmalar vardır ve bu firmaların dışındaki firmalar, iyi iş yapmış dahi olsalar kabul edilmemektedir. Bu konuşmadan bahseden katılımcılar da önce o firmaya gitmişler ancak "yüz bulamadıklarını" ifade ettikleri için başka alternatifleri arama yoluna gitmişlerdir.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Yeğenimiz İstanbullu bir kızımızla evlendi. Ki çok hoş bir tesadüftü. Kızımın düğününde Amerika'da yaşayan yeğenimiz kızımın en yakın arkadaşıyla tanıştı. Ve sonra evlendiler. Hani biz hem kız tarafı hem de oğlan tarafıyız gibi çok sevdiğimiz bir kızımız, yeğenimizle evlendi. İstanbul'da önce bir yer ayarladı çocuklar, onlar gidip uğraştılar falan görümcem Amerika'da olduğu için bizleri çağırdılar işte dayı yenge gelin falan diye bakmaya gittik. Eşim oraya girdi "burada düğün yapamayız" dedi (gülüyor), "yani burası bize uymaz" böyle bir şey. Ee ama zaten çocuklar orayı çok sevdi fakat sonra anlaşılmadı bozukluklar olduğunu fark ettiler falan filan ama eşimin tepkisi gene "burası bize uygun değil". Başka bir yerde yapıldı. O başka bir yer bile görümcem geldiğinde Amerika'dan "burası bize uygun değil", hâlbuki çok da güzel bir düğün oldu sonuç olarak. Yani çocuklar çok mutluydu pek çok şeye farklılık getirdiler. Amerikan, Türk Yahudi bütün usuller birbiriyle şey yapıldı, çok keyifli bir düğün oldu. Ama yerleşmiş bir takım kalıplar var. Burası bize uymaz, bu yemek nasıl olacak? İşte bu bilmem ne nasıl olacak? Yani çocukların tarafında olup, orta yolu bulduğunuz zaman çok da güzel şeyler oldu. Pek çok şey öyle. Hani uyum sağlamaya çalışmak lazım." (108)

Standartlar bireylerin ekonomik düzeyi temelinde şekillenir. 'Biz' olarak vurgulanması, düğünlerin daha önce değinilen birey olarak çocuklardan ziyade ailelerin gösterge alanı olmasındandır. 'Uygun olmama', nitelenen unsurun ailelerin içinde bulundukları sosyal grubun sınırları içinde olmamasını ifade eder. Bu da bireylerin sosyal kimlikleriyle uyumsuzluk yaratmaktadır.

*"R.Ş. (59, erkek, İzmir): Ben de toplumun bir insanıyım yani toplum bana bunu söylüyorsa, bana bunu empoze etmişse bana mesela yaşam tarzı olarak şunu çok acı olarak söylüyorum, Türkiye'de yaşıyoruz, İzmir'de yaşıyoruz. [...] O zamanlar o empozeyi yakalamıştım. O zamanlar o empozeyi ben kabul etmiştim, boyun eğmiştim. Onu söylemek istiyorum. Orada mesela yaptığımız yanlışlardan bir tanesi mesela Çeşme'de ev almanız lazımdı çünkü işte çocuklar var onlar aynı toplumun içinde olsun. O da bir hataydı. Daha sonra bunların farkına vardım.
Araştırmacı: Aldınız mı peki?*

R.Ş. (59, erkek, İzmir): Aldım evet, şimdi farkına varıyorsun. Ama iyi oldu ama kötü oldu o başka ama bu bizim toplumun yani toplum olarak bize öğretilmiş yani şartlandırılmış olan şeylerdi." (109)

Sınırların tüketimle gösterilmesinin bir başka örneği Çeşme'de yazlık ev sahibi olmaktır. Bu durum katılımcıların çoğunda görülen bir özellik olmaktadır. Çeşme'de ev sahibi olma kalıbı, İstanbul'da da Büyük Ada için geçerlidir ve katılımcılar tarafından sembolik anlamı, eğlence amaçlı tüketimlerini veya eşleriyle tanıştıkları kapalı sosyal ağı anlatırken ifade edilmiştir¹⁹. Böylece cemaat içinde standartlaştırılmış tüketim kalıplarıyla sadece sosyal görünürlük değil, aynı zamanda kimliksel devamlılık da sağlanmaktadır. Böylece belirli alanlarda kolektif bir yerleşim oluşturularak hem statüsel hem de sosyal sınırlar korunmaktadır.

Bireylerin sahip oldukları - özellikle - ekonomik sermayelerini 'göstermenin' iki önemli sonucu vardır: Birincisi; aynı sermaye düzeyine sahip olmayan bireylere bunu göstererek onlardan farklı olduğunuzu ispatlama şansına sahip olmak; ikincisi de sizinle aynı veya yakın sermaye düzeyine sahip bireylere de onlarla eşit olduğunuzu göstererek sınıfınızı pekiştirmektir. Dolayısıyla da bireyler ne kadar çok ekonomik sermayeye sahipse bunu göstermek için o kadar üst düzeyde harcama yaparak gösterişçi tüketim davranışı göstermektedir ve bunu sosyal olarak görünür kılmaktadır.

3.8.2.4.2.1. Gösterişçi Tüketim, Sosyal Rekabet ve Sosyal Görünürlük

Gösterişçi tüketimin en fazla görüldüğü alanlar, ritüel tüketim alanları olmaktadır. Bunun en büyük nedeni de sosyal görünürlüğün en fazla olduğu yerler olmasıdır. Katılımcılar özellikle dini ritüellere katılmanın ve 'tanık olmanın' en büyük mistva (sevap) olduğunu belirtmişlerdir. Sosyal görünürlüğü en yüksek düzeyde sağlayan ritüellerin başında düğün, bar mitzvah ve bat mitzvah ritüelleri gelmektedir. Bar mitzvah töreni, erkek çocukların 13. yaşına, kızların da 12 yaşına girdiklerinde artık dini kuralları öğrenme ve tatbik etme ehliyetine sahip olduklarını göstermek için yapılan bir

¹⁹ İ.B. (41, erkek, İstanbul), M.Y. (35, kadın, İstanbul), D.T. (34, kadın, İstanbul)

törendir. Dolayısıyla da cemaat içinde dini yönden birey olarak kabul edilme anlamı da yüklenmektedir. Törenlerin şekilsel boyutu bireylerin isteğine göre düzenlendiği için tamamen tüketim faaliyetleriyle şekillendirilmektedir. Bu tüketim faaliyetlerinin referans noktası da sosyal çevre olmaktadır.

Gösterişçi tüketim, cemaat içinde sahip olunan varlık ve sermayenin gösterilmesi için bir strateji olarak kullanılmaktadır. Bunun en büyük nedeni de cemaat içindeki sosyal konumun, ekonomik ve sosyal sermayeye bağlı olmasıdır.

Her ne kadar ekonomik gelire göre – elbette – değişse de temel düzeyde kabul edilen bedel bile genel ortalamanın çok üzerindedir. K.A. (52, kadın, İzmir)’nın bu konuda ortaya koyduğu rakamlar da bu durumu göstermektedir:

“Araştırmacı: Ortalama bir düğünün maliyeti ne oluyor yaklaşık olarak?

K.A. (52, kadın, İzmir): Düğünden düğüne değişir herhalde.

Araştırmacı: En cüzisi?

K.A. (52, kadın, İzmir): Cüzisi? Bence böyle akşam yemekli vesaireli bir düğün bugün için (gülüyor) 70, 80 bin liradan az çıkmaz. 100 bin liradan az yani en en en minimumda çıkmaz öyle diyeyim yani kıyafetiymiş, akşam işte 200-250 kişi yemeğe çağırılmış, nişanımı, nikâhıymış, osuymuş busuymuş 100 bin liradan aşağı mümkün değil.

Araştırmacı: Biraz daha şatafatlı olsa daha da sayı yükseliyor...

K.A. (52, kadın, İzmir): Ya bunun sonsuza kadar giden rakamları var yani. İnsanlar duvarları kaplıyorlar bilmem ne yapıyorlar yani bu sonsuza kadar gidebilecek bir rakam. Ama benim söylediğim daha mütevazı bir şey yapılacak olursa herhalde 100 bini aşar bile.” (110)

İnsanların duvarları kaplaması ile vurgulanmaya çalışılan uç noktalar ve hedonik tüketim tercihleridir. Düğünlerin deneyim alanlarına dönüşmesi de bu durumda etkili olmaktadır. Yüksek bedellere konu olan tüketim unsurlarının benimsenmesi gerek ürün gerekse hizmet bazında hedonikleşmektedir çünkü cemaat içinde farklılaşma ve sosyal olarak rekabet üstünlüğü elde etme, gösterişçi öğelerin hedonik öğelerle birleştirilmesiyle mümkün olmaktadır. Özellikle son dönemde ‘konsept düğün’ kavramının tüketim alanında yer etmesi, uzman birimlerle birlikte bütünsel bir yaklaşım kazanmıştır. Ödenen ücretler cemaatin aynı zamanda ekonomik sermayesini de göstermektedir. Ticaretin temel meslek alanını oluşturduğu cemaat, böylece hem kültürel sermayeyi sağlayacak yeterli maddi imkâna sahip olmakta hem de ticaretle bağlantılı siyasi ve sosyal çevre ile de sosyal sermayeye yakın olmaktadır.

Genel olarak cemaat içindeki harcamaların hedonik tüketim odaklı olması ve tüketim unsurlarının araştırmacı açısından toplum içinde görece daha ‘üst düzey’ olarak algılanan ürünler olması, bu tüketim biçiminin cemaat içinde yer ettiğini düşündürmektedir. Bu sebeple gösterişçi tüketime konu olduğu düşünülen ürün, hizmet ve deneyimlerin bedellerinin görece fazlalığı, özellikleri ve daha önemlisi bu ürünlere yüklenen anlamlar, gösterişçi tüketimin ne şekilde yapılandırıldığını ortaya koyacaktır. Bu sebeple de bunların ayrı ayrı niteliklerinin değerlendirilmesi ve yorumlanması önem kazanmaktadır.

"Araştırmacı: Siz bir sürü düğün organize ediyorsunuz, bir sürü düğünün de daha fazla içindesiniz. Mesela Musevi düğünlerini düşündüğünüzde, bu çok ilginç dediniz, size ilginç gelen şeyler var mı sizin yaşadığınız bunu düzenleyen biri olarak?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Şöyle ki eee yani özellikle ee şeyde marka olunması yani bazı şeylerin hani görünsün anlamında ee yani bir şeyin güzel olup olmaması değil ama seçimler yapılırken marka olup olmaması şeyde çok önemli olabiliyor. **Bunda hani ee kendi ee maddi durumu ne olursa olsun, orada marka görünecek.** Ben bunu anlamıyorum ve çok fazla hissediliyor. Ama diğer düğünlerde insan hani normal diğer gelinler veya damatlar hani nicelik, nitelik şeyini yaparlarken bizimkiler marka şeyine gidebiliyor.

Araştırmacı: Diğerleri dediniz?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Müslüman. Yani Müslüman olsun Hristiyan olsun diğer şeyler o niceliği ve niteliği ayırabiliyorlar. Bizimkilerde böyle hani o davet konusunda konuşulsun isteniyor hani acayip bir dedikodu ve şey var biz hani yorumlayan işte yemek mazallah geç gelirse onun düğünü kötü, o söylenir ve onunla ilgili inanılmaz derecede fısıltı gazetesi ama beklemediğiniz boyutta var ve bu günlerce konuşuluyor. Yani sanki olay olmuş, hani ee çok büyük bir olay olmuş ki bu o düğünle alakalı inanılmaz derecede bir şey konuşulması. Ben zannetmiyorum ki bu kadar günlerce hani diğer şeylerde konuşulsun, o onu yaptı, bu bunu yaptı, yemek geç geldi, bu bunu buraya verdi, masada bu vardı işte masanın tülü böyleydi yani ben insanların bu kadar aklında şey kalacağını, diğer şeylerde düşünmüyorum. Herkes birbirine teşekkür eder, hani mutluluk dersiniz ve hayatınıza devam edersiniz. Ama bizde öyle olmuyor. Öncesinde de ve sırasında da ve sonrasında da çok acayip böyle bir ee yani inanılmaz derecede önem veriliyor içeriğin oluşturulmasında.

Araştırmacı: Peki günlük hayatta da böyle mi? Yoksa özellikle düğünlerde mi?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Düğün çünkü düğün ve Bar Mitzva dediğimiz hani 13 yaş töreninde orada bir gösterme hani kalabalığın bir arada olduğu diğer Musevilerin de o gösteriş merakı, göstereceğiniz, sergilediğiniz şeylerde onu avantaj olarak kullanıyorsunuz. Yani kalkıp da doğum günü partisine işte ee Çırağan'da şey yapmaktansa hani en çok gösterilen yer zaten düğün ve Bar Mitzva töreni oluyor. Hem din hem şey açısından da bu bir tamamen platform oluyor. Yani çok ciddi paralar da harcanıyor hani 250 milyar, 300 milyar, 350 milyar ve sonrasında da o oldu, bu oldu diye inanılmaz aylar süren konuşmalar oluyor o şeyle alakalı. İnsanlar inanın, onun yemeğinde böyle vardı, bunun yemeğinde bu vardı, bunun içinde işte bilmem ne ispanağı vardı hani o kadar gereksiz, hani tırnak içerisinde, şeyler konuşulabiliyor ve uzuyor. En büyük farklı o, gelinle düşünmüyorsunuz, o gelinin karar verirken düşünce yapısını düşünebiliyorsunuz. Bizimkilerde de biraz daha farklı şeylere karar veriyor, gösterişe olsun, o da olsun, bundan da olsun, ondan da olsun hani sadelik falan şeyde yok." (111)

M.Y. (35, kadın, İstanbul)'nin ifade ettiği bu durum, gösterişçi tüketimin cemaat içinde ne kadar fazla yer ettiğini ortaya koymaktadır. Ritüel tüketim alanlarının, sosyal

platform yaratarak, cemaat içinde sosyal görünürlüğe daha fazla imkân vermesi, yani cemaat bireylerinin günlük yaşamda olduğundan daha fazla bireyle aynı anda bir arada olma fırsatı sağlaması, bireylere sosyal görünürlük açısından 'avantaj' yaratmaktadır. Bu sebeple de ritüel tüketim, günlük yaşam pratiklerinden farklı anlamlar taşımakta, *cemaat içi* sosyal rekabetin ve sosyal görünürlüğün en fazla olduğu alanlar olmaktadır. Dolayısıyla da tüm sermayelerin gösterildiği bir temsil alanını ifade etmektedir. Markalar bu açıdan bir 'gösterge' olmakta cemaat içindeki sosyal görünürlük ve var olma bu göstergelerin tüketim alanında yer almasıyla mümkün olmaktadır. Bu yapı, sosyal ve ekonomik sermayenin birbirine daha bağımlı hale gelmesine neden olmaktadır. Cemaat dışındaki bireyler için nitelik-nicelik karşılaştırmasının yapılmasından bahsedilirken, bu bireyler 'normal' olarak nitelendirilmiştir. Burada 'eder' olgusu, diğer bir ifadeyle verilen bedelin karşılığının alınması veya bedel ve hizmetin dengeli olması vurgulanırken, cemaat böyle bir karşılıktan uzak, markalar üzerinden sosyal piyasada görünürlüğe odaklanmaktadır. Sosyal ve ekonomik ilişkilerin birbirine bağlı olması cemaat içinde görece kapalı bir ekonomi yaratmaktadır. Gösterişçi tüketim de bu alanlarda sosyal kredibilitenin artırılmasına yardımcı olmakta ve varlıklılık imajı, ticaret hayatını da dönüşümlü olarak etkilemektedir.

"Araştırmacı: Ortalama bütçe ne kadar ayrılıyor? Yani en düşüğü ve en yükseği arasında bir rakam verseniz?"

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Bar Mitzvah [bizim] 2004 senesindeydi dimi?

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Evet.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): 2004 senesinin 25, 30 bin lirası.

Araştırmacı: 2004 için? Şuanki?

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Şimdi yani bir de daha da gittikçe uçuyor.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yani öyle insanlar gördük ki durumu yokken bile bunu yapıp **piyasa kredisini** düzeltmek isteyenler, buna bel bağlayanları da gördük.

Araştırmacı: Piyasa kredisini açıklar mısınız?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Adam batmıştır, işi zordadır, bunu yapacak durumda değildir ama bunu yapmazsa battığı meydana çıkacaktır ya işte "X kişi yaa bu adam nasıl yapmaz bunu? Demek ki ekonomik sıkıntısı var" dedirtmemek için bunu borç harç alıp yapanlar da vardır.

Bir yarış." (112)

Gösterişçi tüketim, sosyal alandaki görünürlüğün ve ekonomik meşruluğun sağlanmasında bir araç olmaktadır. Sosyal ve ekonomik meşruluğun birbiriyle iç içe geçmesi, bu anlamda sosyal rekabeti de tırmandırmaktadır. Çünkü ekonomik olarak ne kadar üstün olursanız, sosyal olarak da o kadar üstün konumda yer edirsiniz. Ekonomik sıkıntı ise, ticari anlamda kredibilitenizi düşüren bir durum olmaktadır. Bu

sebeple de bireyler bunu göstermek istememekte, düğün, bar mitzvah gibi ritüel tüketim alanlarını 'avantaja' dönüştürmektedir. Durutürk'ün (2008: 41) de üzerinde durduğu üzere gösterişçi olarak nitelenen törensel tüketim faaliyetleri, gelecekte sürdürüleceği öngörülen ilişkilerin temelini oluşturmakta ve inşa etme niyetini ortaya koyabilmekte ve böylece gelecekte istenen ilişki biçimini düzenleme amacına hizmet etmektedir. Cemaatin ekonomik olarak birbirine bağlı olduğu yani cemaatin kendi içinde yoğun bir şekilde iş yaptığı düşünüldüğünde, üst piyasa kredisi, iş yapma esnasında kişilerin rekabet elini güçlendirmekte ve kazanç üzerinde yeterli müzakere gücü sağlamaktadır. 'İhtiyacı olduğu' imajının yaratılması, bireylerin kazancı üzerinde olumsuz bir etkiye neden olabilir ve karşıdaki kişinin vereceği miktarı pazarlık esnasında kırabilir. Bu sebeple de düğün gibi törensel alanlar, güç gösterisine dönüşmekte ve bunun için de gösterişçi tüketim etkin bir araç olmaktadır.

Törenlerde genel olarak yapılan faaliyetler belirgin olduğu için gösteriş unsuru olacak şeyler daha çok içerikle ilgili olarak gerçekleştirilen unsurlar olmaktadır. Örneğin havai fişek gösterisi, içeriği zenginleştiren ve gösterişçi unsur olarak kullanılan bir öğedir.

"Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Şimdi düğün yapıyorsun, mesela Çeşme'de yaz düğünü yapıyorsan, havai fişek patlatmadan olmuyor.

Araştırmacı: Olmuyorsu?

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Çünkü bundan evvelki gittiğiniz düğünde havai fişek patlıyordu, patlatılıyordu, on bin lira yazıyor havai fişek gösterisi, sen yapmadığın zaman "Aa gittik neydi o?" (113)

Havai fişek gibi ek tüketim unsurları yapıldığında 'olmazsa olmuyor'a dönüşerek cemaatin kendi içerisinde standartlaştırılmaktadır. Bu durum modern tüketim araçlarının geliştirilmesiyle birlikte günün koşullarına göre şekillenmekte ve dolayısıyla da 'moda' haline getirilmektedir.

"Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Mesela benim kız evlenirken İstanbul'da tanıdığım bir fotoğrafçı var. Fotoğraf çekimlerini o yapacak hakikaten de iyi çekim yapıyor. Tamam. Tutturdu bana telefon açtı işte şimdi şey moda, onda da varmış o ee seyyar yürüyen kamera. Uzak kollu, ahtapot gibi akrobat diyorlar galiba, gidiyor, dönüyor, salonu tarıyor, salonun her köşesinde çekim yapıyor. E Süleyman'a söyle onunla gelsin. İsteniyor ama bunun bir bedeli var. Ben araya girdim, hatırlamıyorum bedelini ödemedik veya çok mu indirim yaptı veya da gönderdi mi. O fiyatın içinde istedik. Bugün o isteniyor. Fotoğrafçı da o cihazı getirmiş. Ben bu cihazla kamera çekimi yaparsam 5000 dolar diyor, sırtta, omzumda kamera çekimi yaparsam 1000 dolar diyor ama insanlar da orada onu istiyor. "Aa bak, videocu son cihazla çekim yapıyor" diyor veyahut da yemekte içki var, bu dediğimiz kokteyl, shot servisini özel bir bar açılıyor, sınırsız içki tüketimi gibi gösterilip orada içki dağıtılıyor. "Bunu da tutmuş"[deniyor]." (114)

Moda ile kastedilen aslında bugünün koşullarında, statüsel ve sınıfsal öneme sahip ve daha çok maddi değeri yüksek olan, olduğu bilinen ve sosyal anlam yüklenen ürünlerin ve hizmetlerin gösteriş amaçlı olarak 'o zamanda' kullanılmasıdır. Yani, güncel değere sahip olmasıdır. Moda makro ölçekte değil, tamamen cemaat içini kapsayan mikro ölçekte anlamlandırılmakta ve sürdürülmektedir. Bu sebeple de geçiciliği, yeni çıkan ürün ve hizmetlere bağlı olmaktadır. Öte yandan cemaat içinde sosyal görünürlük adına anlamı olan ürün ve hizmetler ne kadar çok gösterilirse, sosyal değer de kadar artmaktadır. Sosyal değer olarak kastedilen ekonomik varlıktır.

Tez röportajları çoğunlukla katılımcıların evlerinde yapılmıştır. Katılımcıların evleri ile düğün tüketimleri ciddi bir tezat oluşturmaktadır. Evlerinde ziyaret edilen tüm katılımcıların ev dizaynları ve evlerini döşemek için kullandıkları objeler, son derece sade ve gösterişten uzak özellik göstermiştir. Röportaj genellikle oturma odalarında yapılmış ve bu odalar genel olarak oturma grubu, yemek masası ve tv ünitesinden oluşan temel bir yaşam alanını oluşturan araçlardan ibarettir. Lüks algısı oluşturacak herhangi bir eşya görülmemiştir. Hatta düğünlerde harcanan para miktarları öğrenildiğinde son derece şaşırtıcı bulunmuş ve ilginç bir nokta olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan yaklaşıldığında gösterişçi tüketimin daha çok cemaat içindeki ritüel tüketim alanlarına odaklandığı sonucu çıkarılabilir. M.Ö. (61, kadın, İzmir) " İşte Bar Mitzvahsı, düğünü filana da yani hani *senin bir şerefın gibi bir şey oluyor* yani artık herkes yapıyorsa bunu [...] zaten heves ediyorsun." diyerek bu tüketimin sosyal boyutunu yansıtmaktadır.

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Gelinle damadı bir kenara koy çünkü o 1500 kişiyi öperek geçirmek zorunda oradaki 3 saat, 5 saat. Ama geri aklan grup, ailenin eğlenmek istediği, karşılıklı iki duble rakıyı içip göbek atmak istediği bir şey için o geceyi yapıyor. Şimdi herkesin bir amacı var. Fotoğrafçının bir amacı var, sanatçının bir amacı var, gelinin bir amacı var, organizatörün bir amacı var, cateringcinin bir amacı var. Gece bittiğinde ne görüyoruz? Gerçekçi olmak gerekirse, gelin ve damat sadece 1500 kişiden gelen hediyeler ve insanları öpmekten bunalmış bir gelin damat. Başkasının düğününe gitse daha çok eğlenir kendi düğününde eğlenemez. Çünkü o 1500 kişinin belki de 1000 kişisini tanımıyorlar, babalarının arkadaşları, çocukları ya da bilmem neleri. Anne babaya dönüyorsun, çok önem verdikleri, kendince çok önemli olan 8-10 tane çiftle beraber göbek attıysa çok mutlu onlar." (115)

Tüketim birimi her ne kadar evlenen çift olsa da tüketim merkezi ailedir. Ancak bu merkezlilik de tamamen 'diğerleri' üzerinden şekillendirilmektedir. Yani hem çift hem

de aile aslında edilgen birey olmaktadır. Karar alınması yönünde- gerek gösterişçi tüketim olsun gerekse pazar ortamının şekillendirilmesi olsun - hedeflenen hep diğer insanlar olmaktadır. Dolayısıyla düğün gibi ritüel tüketimi bu sebeple düşünüldüğünden daha fazla bir sosyalliği barındırmaktadır.

Dolayısıyla bu tüketim biçimi, çiftler ve ailelerden ziyade davetlileri yani 'diğerlerini' amaçlamakta ve ailelerin bu diğerlerinin içindeki sosyal görünürlüklerini temsil etmektedir. Böylece bu tüketim alanlarının temel aktörü olan çocuklar (hem düğünde hem bar/bat mitzvah törenlerinde), sosyal anlam olarak eksende yer almaktadır. Düğünlerde de aynı şey söz konusudur. S.E. (54, kadın, İzmir) düğünler açısından bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

*"S.E. (54, kadın, İzmir): Benim kızım "ben" dedi "bir kumru partisiyle plajda evlenmek istiyorum" eşim dedi ki "benim 85 yaşında dayılarım var olmaz". Ve maalesef dedik ve hala da diyoruz düğün yalnız çocukların değil. Ailelerin. Bence geniş Türk toplumunda da öyle hala sanki. Bir taraftan da düşünüyorsun hayır, sırf onların olması lazım, o zaman da eşim dedi ki çocuklara "gidin ayrı evlenin aileleri katmayın" (gülüyor) yani **düğün dediğin ailenin mürüvveti**. E o çocukların bunu kabul etmesi o kadar kolay bir şey değil. Onların en özel günü diye düşünüyorsun, düşünüyorlar. Ya orta yolu bulmak bu anlamda bizim için zordu." (116)*

Ritüel tüketimin temel tüketim aktörünü aileler oluşturmaktadır. Çünkü gerek ekonomik açıdan, gerekse sosyal açıdan bu tüketimden etkilenen temel birim ailedir. Ekonomik gücün ailelerin elinde olması da bu yapıyı desteklemektedir. Yani ritüel tüketim alanlarında çocuklar, tüketimin etrafında şekillendiği birimler olsa da aslında ebeveynleri kendilerini gerçekleştirdikleri tüketim alanları olmaktadır. Böylece eksenden bakıldığında ailelerin, merkezden bakıldığında ise çocukların görüldüğü bir yapı oluşmaktadır.

Ekonomik ve sosyal sınırlarla belirlenmiş ve kalıplaşmış tüketim yapısı çok daha geniş bir anlamda, belirli bir yaşın üzerindeki tüm bireylerin kendilerini gerçekleştirme süreçlerine katkıda bulunmakta ve bu yapıyı daha da kemikleştirmektedir. Böylece düğün tüketimi, bireylerin çok ötesine taşınan, sosyal bir olay haline gelmektedir:

"Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Biz işte nikâh eee şekeri yaptırmak yerine, bookmark yaptırдық. Çocuk şey eeee Eğitim Gönüllüleri Vakfı'na bağışta bulunduk, bookmark verdik. Yani o şeker ne oluyor? Çoğu alıyor, atıyor, içinde iki tane şeker var dünya kadar para veriyorsun. Çöp oluyor hani para boşu boşuna gitmiş oluyor aslında."

D.T. (34, kadın, İstanbul): Mesela düğünümüze gelen tipler vardı. Kimse kitap ayırıcı almadı “Aaa şeker yok mu?”. Dedim ki “Ne şekeri ya? Biz sizin yani size vereceğimiz şekerleri çocukları okutuyoruz şuanda hani sizin de bununla övünüyor olmanız lazım”, “Nasıl? Şekersiz olur mu?” Hay dedim sizin şekerinize başlayayım ya.

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Kimse almıyor.

Araştırmacı: Kimler demişti böyle bir yorumu?

D.T. (34, kadın, İstanbul): Bizim taraf değildi. Bizim taraf?

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Ben bilmiyorum.

D.T. (34, kadın, İstanbul): Ya yaşlılar söylemiştir ya gençlerin söylediğini düşünmüyorum.

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Bence de yaşlılar söylemiştir.

D.T. (34, kadın, İstanbul): Ya yaşlılar söylemiştir ya..

Araştırmacı: Ne düşünüyorsunuz peki yaşlıların bu tutumu için?

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Onlar da geleneklerinden dolayı istiyorlar herhalde bence. Geleneklere bağlılığından dolayı söylüyorlar eee niye? İşte hani mesela gelinlik onlar için çok önemli hani onlar daha çok diyorlar yani genç nesil aslında o kadar çok şey değil ama yaşlılar işte gelinlik giymelisin işte şöyle olmalı, böyle. Bence onlar daha çok geleneksel yani ee kültür gittikçe yani gençleştikçe artık nüfus işte biz ne oluyor? Biz onların kültürünün yüzde sekseni bize geçiyor, bize kalan yüzde seksenden, o yüzde seksenin yüzde altmışı, yüzde yetmiş bizim çocuklarımıza geçecek ve kültür sürekli değişecek.

Araştırmacı: Bu değişen yönlerinde ne değişiyor sence?

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Değişen yok bence modernize oluyor hani günlük hayatta artık bazen eskiden gelen kültürde yapılamayacak şeyler var eee işte Hristiyanlığın reformize edilmesinin nedenlerinden hani birkaç şeyi de bu. Niye? Çünkü hani bunlar zamanında gelenek olarak gelmiş şeyler, o zaman yapılması kolay ve hani yapılması belki muhtemel olan şeyler ama şuanda yapılış olmayan şeyler. Atıyorum mesela bayram gezmeleri eskiden daha çok yapılmış, niye? İnsanlar eskiden cumartesi, pazar çalışmıyorlarmış zaten. Sürekli gezerlermiş, ederlermiş. Şimdiki toplumda artık cumartesi, pazar çoğu insan çalışıyor veya hani çoğu insanın haftada belki bir gün izni var. İnsanlar bu sefer tatillerini bayrama denk getiriyorlar, bayramda tatil yapıyorlar, bayramı hani o ziyaret etme şeylerinden vazgeçiyorlar. Niye? Onların bir eee kendine zaman ayırdıkları zaman o aralık oluyor. İşte bu ne oluyor? Kültürün eee yani modernizasyonun getirdiği şey kültürü şekillendiriyor aslında. Hani kültür bir şekilde asimile oluyor modern hayatın hayatımıza girmesiyle bence.” (117)

Düğün tüketimi ‘ailenin mürevveti’ olmanın ötesinde, belirli yaşın üzerindeki diğer bireylerin aynı zamanda kendi kimliklerini gerçekleştirdikleri bir alanı oluşturmaktadır. ‘Nikâh şekeri’ düğün sürecinde önemli bir tüketim kalıbıdır. Sürekli aynı kalıpla gerçekleştirilen düğün tüketimi, belirli bir yaşın üzerindeki bireylerin kendi yaşamlarındaki aynı tüketim biçimlerinin tekrarlanmasıyla (gerek deneyimleyerek gerek gözlemleyerek) geleneksel bir kimlik oluşturmaktadır. Dolayısıyla devamlılığı görmek istemektedirler. Tüketim kalıbının sürdürülememesi, bireylerin kendi istikrarını bozmaktadır. Böylece düğünler, salt gelenekselliğin veya alt kimlik ölçeğinde bir devamlılığın değil, bireylerin hayatlarında bir ‘istikrar’ oluşturan tüketim kalıplarının da sürdürülmesi anlamında, evlenen çiftin çok ötesinde bir kolektif bilinci yansıtmaktadır. Bu da düğün tüketimini, birbirinden ayrılması zor parçalardan oluşan bir yapıya kavuşturmaktadır.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir) "Bu iş davetiyeden başlıyor Bar Mitzvahlarda, düğünlerde de davetiyelerden başlıyor yani öyle bir davetiyeler geliyor ki bugün tamam mı davetiyenin üstündeki kâğıda verilen paradan orman dikilir. Yani ama bu yapılıyor yani bunu toplumun arz ve talebi karşısında, yapılıyor" ifadesiyle aslında pazar ortamına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla arz-talep etrafında şekillenen ilişkide, arz kısmını uzmanlaşan tüketim birimleri - metnin devamında bir bölüm halinde irdelenmiştir - oluşturmaktadır. Burada bir başka soru gündeme gelmektedir. Arz ve talebe konu olan ürün ve hizmetlerin niteliği nasıldır? Bu sorunun cevabında öne çıkan yanıt gösteri toplumu kavramı olmaktadır. Farklılaşmak ve akılda kalmak adına bir hikaye üzerinden yaratılan 'konsept' deneyimi, modern tüketim kültürünün pek çok aracını ve aktörünü bir araya getirmektedir. Böylece pazar daha hareketlenmekte ve tüketimin deneyimsel boyutuyla farklılık yaratılarak aynı zamanda 'sosyal sermaye' olgusu ön plana çıkarılmaktadır.

"Araştırmacı: Bunu daha az şartlarda yapma imkânı varken insanların üst tarafı zorlaması sizce neden kaynaklanıyor?"

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): O da rekabetten kaynaklanıyor herhalde yani ee görsel zenginlikten kaynaklanıyor benim ee işte ben çocuğumu iyi şekilde evlendirdim, ben çocuğuma iyi bir sünnet yaptım, ben çocuğuma iyi bir '13 yaş' günü yaptım diye kaynaklanıyor. Ee bir de zaten mesela 13 yaş günlerinde şey hayal dünyanızı çalıştırmak zorundasınız. Eee kimisi helikopterle geliyor, kimisi limuzinle geliyor. Biz [oğlunun] 13 yaş töreninde eeee şeyle serbest bölgede uzay mekiğinde konsept hazırlamıştık. Uzaydan geliyor gibi bir şeydi. Herkes bir konu bulup o günlerde onu işliyor. Böyle işte toplumda iyi olursa güzel akıllarda kalıyor, konsept zayıfsa hatırlanmıyor, sonuçta bir yarış haline geldiği için, siz de o yarışın içinde kendinizi "ben bunu yapmam" deme şansınız yok, o yani o işin içinde olmak istiyorsunuz yani.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Ee çok enteresandı mesela benim hiç unutmadığım bir Bar Mitzvah'dır o. Helikopterli falan gelmedi ama bir film çevirmişlerdi ee şimdi koca da bir adam o artık Bar Mitzvahsını yapan çocuk, e şey Robert De Niro'nun filan böyle taksi şoförü şeyini yani konsept şu çocuk Bar Mitzvah'a hazırlanıyor o gece bilgisayarda işte, annesi iki de birde gelip "Hadi yat yavrum yarın Bar Mitzvahın var hazırlan" falan diyor gece. Bunlar hep filme alınmış yani bir baya bir konulu senaryo gibi çekilmiş, o arada babaya dönüyor, çocuk da her seferinde yine bilgisayara dalıyor falan anne ikide birde geliyor yat mat, babaya dönüyor "mumlar hazır mı" diyor, baba diyor "eyvah mumları unuttum". Anne bir sinirleniyor "nasıl unutursun ya yarın bu şimdi cumartesi nereden mum bulacağım" diyor filan. O arada bir daha bakıyor çocuğa çocuk hala bilgisayarda, gidiyor fişini çekiyor. Çocuk da yatıyor ve çocuk bir rüya görüyor, rüyasında bir bahçıvan elbisesi, şey ee taksiye biniyor Robert De Niro ile karşılaşılıyor. "Neden üzgünsün?" diyor, Taksi filmindeki Robert De Niro ama. Ama arkada çocuk oturuyormuş gibi yapmışlar. "neden üzgünsün?" işte "benim Bar Mitzvahım var, babam mumları unuttu nereden bulacağım ben şimdi mum? Mum aramaya çıktım". Önden açıyor torpido gözünü Robert De Niro ve bir tane mum veriyor.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yani bunu yaptırmak istiyor yani bir yönetmen bulacaksın, birisini, bu filmi çekeceksin.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Ya da işte bilmem sözde ormanlara gidiyor balta girmemiş, fuarda çekmişler. O fuarın şeylerinde. İşte ararken mararken bir tane yerden bir tane mum

buluyor. Hepsini de bahçıvan selopetinin içine, cebine koyuyor. İşte Kudüs'e gidiyor, bir tane hahamdan alıyor her yeri dolaşıyor, dolaşıyor ve en nihayet kapıya veriyor şeyi ışığı ve o selopet kıyafetiyle neydi çocuğun adı [A.] giriyor içeri. Giriyor ve diyor ki "en son mumu içinde bulacaksın demişlerdi bana" diyor en son mum 13. yaş mumu içindedir aslında ve o da sevgi ve dürüstlüktür gibi bir şey söylüyor ve selopetinin içinden o tek mumu çıkartıyor falan bilmem ne. Ve o çok çok hakikaten güzeldi ve böyle barkovizyonda seyrettiğimiz konulu bir film gibi gerçekten çok hani hiç unutmadığım bir şeydi. Şimdi böyle bir şey çok güzel. Bunun gibi güzel bir şey yapilsın herkes ister." (118)

Modern dünyanın sunduğu tüketim kültürü araçları, gösterişçi tüketimin hedonik ayağının sağlanmasında önem kazanmaktadır. Bu sebeple de düğün ve bar mitzvah törenlerinde 'konsept' kavramı ön plana çıkmaktadır. Konsept deneyimi, son dönemde özellikle düğünlerde ve törenlerde geniş toplum tarafından da tercih edilmektedir. Dolayısıyla bu tüketim biçimi mevcut tüketim kültürünü yansıtmaktadır. Cemaat düğünlerinde konsept kavramı düğün bazında sadece *gece düğünlerinde* veya Bar Mitzvah gibi törenlerde kullanılan bir araç olmakta (, böylece temel alandan ziyade cemaat içi alanda yapılanma göstermektedir. Yani geniş toplumda geçerli olan 'moda' ve 'güncel' yapı, cemaat içi alanda yansıtılmaktadır. Aslında konsept kavramı, töreni *akılcılaştırılmış ortamlara* (Ritzer, 1998: 126) dönüştürmektedir. Akılcılaştırılmış bir toplum disiplin, düzen, sistematiklik, formalizasyon, rutin, tutarlılık ve metodik işleyiş gibi şeyleri vurgular (Ritzer, 1998: 126). Konsept düğünler de aslında süreci tamamen bir rutine sokan, formalize eden ve yukarıda anlatıldığı üzere belirli bir hikâye üzerinden metodik bir işleyişle çözümleyen süreçsel bir deneyim yaratmaktadır.

Tüketici beklentilerinin giderek artması ve toplumların “gösteri toplumu” olma yolunda hızla yol alması, tüketim kültürünü gösteri ve fantezi dünyalar yaratmaya itmektedir. Artık önemli olan “ne” sunulduğu değil, “ne şekilde” sunulduğudur. Bu sebeple, gösteri, ışıltı gibi araçlarla tüketicilere istedikleri verilmektedir. Gerçeklik önemini yitirmiş, tüketicileri tüketmeye sevk eden araçlar önem kazanmıştır (Ritzer, 2000: 147-148). Bunun en büyük nedeni, tüketim ortamlarındaki ve tüketimin sosyal anlamlarındaki değişikliklerdir. Farklılaşma; sosyal, ekonomik ve kültürel sermayenin gösterilmesi isteğinde buluşmakta ve bu anlamda sadece 'varlığı göstermek' yeterli olmamakta, farklılaşmak da sosyal görünürlüğü olumlu etkilediği için istenmektedir. Diğer bir deyişle, gösteriş; ancak farklı, ilgi çekici, akılda kalmasını sağlayan yollarla

yapıldığında önem kazanmakta ve hatırlanma yoluyla da sosyal görünürlüğü olumlu etkileyip, sosyal rekabette üstünlük kazandırmaktadır.

"Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Mesela biz A.'yı [oğlu] uzayda işte uzay mekiğine bindirdik ee serbest bölgedeki, elbisesini giydi, şapkasını giydi fakat şeye dikkat etmemişiz, eldiven yoktu elinde. Sonra diyorlar ki, o öyle giriyor mutlu mutlu sırıtıyor.

M.Ö.(61, kadın, İzmir): Dayısı gördü ilk önce (gülüyor), dayısı yazmış altına hemen "Ayda eldivensiz dolaşan ilk adam sen misin?" diye (gülüyor). "Oğlum ciddi dur" diyoruz resim çekiliyor yani aydasın, aya ayakbastın hani daha ciddi dur. O kadar mutlu ki öyle bir kıyafet giymekten, ciddi duramıyor çocuk (gülüyor).

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): En sonunda elinde bir Türk bayrağıyla..

M.Ö.(61, kadın, İzmir): Girişi de öyle oldu yani girişi de böyle uzaylı kızlar önünden takla atarak dumanlar arasından falan çıktı. Yani bir şey yapıyor. [...] O gün şeyde mesela demişlerdi ki masalarda demişler ki "vay be helal olsun Y. çocuğu Amerika'ya kadar götürdü" (gülüyor). "NASA'ya mı götürdü?", oysa şurada haberleri yok yani (gülüyor). Gaziemir'de var.

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Ne zaman gitti oğlan Amerika'ya, gitti de çekti?

M.Ö.(61, kadın, İzmir): Oğlanı Amerika'ya götürüp çekimi orada yaptırmış helal olsun Y.'a demişler. (119)

Amerika'ya götürüp orada çekim yapma fikri, tamamen ekonomik sermaye ile ilintilendirilen bir durumdur. Böylece sanal olarak yaratılan ve hikâyeleştirilen deneyimler, yapılaş şekilleri itibariyle ekonomik sermayeyi yaratan ve sosyal rekabette üstünlük sağlayarak sosyal görünürlüğü arttıran araçlar olmaktadır.

Düğünlerde daha çok gece düğünüyle sınırlı olan gösterişçi alan, bar mitzvah töreninde temel alana inmiştir. Dolayısıyla modern tüketim kültürü araçları, dini yapının içinde deneyim yaratan araç olarak kullanılmaktadır. Dini ritüelden ayrı bir bölüm olarak yani dua bölümünden oluşan 'kutsal' bölümün içine girmeden yapılması meşruluk sağlarken, gösterinin ardından çocuğun tören alanına girmesiyle birlikte fantezi ve gerçeklik - postmoderniteye atıf yapılacak şekilde - iç içe geçmiştir. Bu durum da *ritüeller arasındaki hiyerarşik yapının* olduğunu düşündürmektedir. Yani bar mitzvah için meşru olan düğün tüketimi için meşru olmamaktadır.

3.8.2.4.2.2. Ritüeller ve Mahremiyetin Tüketilmesi: Kolektiviteden Bireyselliğe Kayma

Türkiye Yahudilerinin geniş toplumla girdikleri etkileşim yeni ritüellerin benimsenmesini ve tüketim sürecine dâhil olmasını sağlamıştır. Özellikle düğün sürecinde bu etkileşim çok belirgin olarak görülmektedir. Bu etkileşime konu olan ritüeller daha çok cemaat içi alanda meydana gelmektedir. Yani geçirgenliğin olduğu ve daha postmoderniteye yakınsayan yapıda görülmektedir.

Çeyiz serme ritüeli, cemaat içi alanda geniş toplumla etkileşim sonucu benimsenmiş bir ritüel olmaktadır. Daha çok kadın merkezli bir ritüel olarak, yeni evlenecek çiftin eşyaları yakın çevreye, genellikle yeni çiftin oturacağı evde sergilenmesi olarak kendini gösterirken, gösterişçi tüketime de konu olmaktadır.

"Araştırmacı: Hazırlık süreciniz nasıl olmuştu?"

E.C. (44, kadın, İzmir): Ayyy evet o tabii gençken onlar biraz angarya geliyor. Şimdi büyümüşken, başkalarını yaparken çok keyifli de hani içindeyken biraz angaryaları var tabii. Mesela çeyiz günü var, ona acayip sinir olmuşum yaa insanlara ne benim eşyalarımından?

Araştırmacı: Yapmış mıydınız?

*E.C. (44, kadın, İzmir): Yaptık, yaptık. Evet. Yapılırdı o zaman **hani yapılmaması düşünülmezdi** zaten. **Ailenin bir gurur kaynağıydı.** İşte annemin evinde bütün hazırlanan çeyiz dizilir odalara hatta gecelikler bile asılırdı da ben izin vermemiştim artık bu da çok özel diye (gülüyor) ama bazıları asar yani gecelikleri de. Sonra da aile işte karşı şey dünürler gelir, erkek tarafı gelir, bizden de gelirler, bütün herkes bir araya gelir, gezerler, bakarlar (gülüyor)." (120)*

Gösterme olgusu sadece 'diğer' insanlar için değil aynı zamanda yakın çevre için de önemli olmaktadır. Çeyizin toplumsal anlamda yüklendiği anlam daha çok ailelere yöneliktir. Yani aileler ekonomik güçlerini çocukları için yapabildikleriyle de göstermektedir. Dolayısıyla 'ailenin gurur kaynağı' olmasının nedeni budur. Bir kere yaşanacağı anlayışı özenme duygusunu ön plana çıkartarak tüketimi körüklemekte ve kolektif (aile) bir temsili oluşturmaktadır. Bu sebeple de bireysel istekler çok da önemli değildir. Genç çiftler ise bu tüketimde sadece araç niteliği görmekte ve tüketim onların etrafında şekillenmektedir. Dolayısıyla da bir dolaylılık söz konusudur. Çeyiz geleneğinde gözlenen önemli husus, gündelik hayatın estetikleştirilmesinin yanı sıra, özel günlerin estetikleştirilmesi için gündelik hayatını estetikleştirmeden feragat eden bireyler ve/veya ailelerin varlığıdır. Bu bağlamda, kişilerin bunu yaparken gündelik yaşantıları sırasında yakın çevreleriyle fazla etkileşim halinde olmadıklarını ve/veya bu özel günlerde etkileşime girmeyi planladıkları kişilerin daha fazla ve belki de önemli olacağını hesaba kattıkları yordanabilir (Durutürk, 2008: 50). Modernleşmeyle birlikte bireyselliğin artmasıyla gençlerin tüketim üzerindeki söz sahibi olma durumlarının yoğunlaşmasıyla bu tüketim biçiminde merkez aileden bireylere kaymakta ve bireylerin istekleri daha ağır basar hale gelmektedir.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Düğünle ilgili hani tabi çeyiz hazırlığı gibi bir takım şeyler vardı bizim çocukluğumuzda ve gençliğimizde ama benim kızım yurt dışına gitti gerçi burada da

*yaşasa, yaşamaya devam etseydi bilmiyorum hani çeyiz serilmesi çeyiz günü gibi bir ritüeli yapmadık. Eee duyduğuma göre pek çok genç hanım bunun ayıp demeyeyim ama **özel şeylerin sergilenmesi olduğu için arzu etmiyorlarmış**. Ama bizlerin döneminde hani bunu yapmak bir keyifti yani bilmiyorum insanlar nasıl değerlendirirdi “aman eksik çarşafı var aman çok güzel geceliği var da bir şeyi güzel değil” gibi yorum olur muydu bilmiyorum ama şimdiki gençler kesinlikle bunu arzu etmiyorlarmış. Hâlbuki biz salı grubundaki o yaşlı büyük hanımlar da anlatırlar. Bir panayır gibiydi bizim için çok hoş bir eğlenceydi bunu yapmak **çünkü o aile için de epey bir ee şey emek verdiği, özendiğin bir şeyi ortaya koymak bir keyifti** öyle anlıyorum büyükler için.” (121)*

Bireyselleşmenin yoğunlaşması da mahremiyet kavramını gündeme getirmektedir. Kişisel eşyaların sergilenmesi, mahremiyet sınırlarını delmekte ve kişileri rahatsız etmektedir. Bu sebeple de bu ritüel sürdürülmemekte, gösteriş unsuru daha 'görünür' olan ve bireylerin de gösteriş yapmak istedikleri (gece düğünü gibi) tüketim alanlarına kaymaktadır. Eğitim durumu gibi unsurların bu değişimde rol oynamadığı S.E. (54, kadın, İzmir)'nin Tıp Fakültesi mezunu olduğu düşünüldüğünde görülecektir. Onun için keyif olan, kendi kızı için mahremiyetin ihlali olarak algılanmakta ve rahatsızlık yaratmaktadır. Çeyizi yavaş yavaş hazırlama gereği duymama bile bir tüketici sınıf sembolüdür (Durutürk, 2008: 50). Dolayısıyla cemaat içinde tüketici sınıfı olma yaygınlaşmıştır.

Mahremiyetin tüketildiği diğer bir tören de yatak yapma ritüelidir. Bu ritüel de Yahudi cemaatinin geniş toplumla etkileşimi sonucu Türkiye bağlamında edindikleri çeyiz serme ile uzantılı bir ritüel olmaktadır. Ancak cemaat içinde kendi yeniden yapılandırılış ve Yahudi cemaatine özgü öğelerle melezleştirilmiştir.

"E.C. (44, kadın, İzmir): Yatak işte çeyiz getirilir, yerleştirilir. Ondan sonra en şık çarşaf lar bütün söylediğim en yakın arkadaşlar ve en yakın aileyle beraber yatağı hazırlarsın. Üzerine nazar boncukları, beyaz şekerler atılır, sonra yatağa yatarken dikkat etmen lazım, oları iyice çıkarman lazım (gülüyor). Öyle yani ilk yatağın çarşafı hep beraber, genelde böyle evliliği iyi giden, annesi babası olan bir kız, bir eş aman ne diyeyim bir kadın, yatağı, arkadaşlarıyla yatağı yapar." (122)

Beyaz şekerler genelde Yahudi cemaatinde bereketi simgeleyen badem ezmesidir. Nazar boncukları ise tamamen Türk toplumunun geleneksel tüketim objesidir. Dolayısıyla melezleştirilmiş tüketim biçimleriyle mahrem alan düzenlenmektedir.

"Araştırmacı: Düğün öncesinde nasıl bir süreciniz olmuştu?"

K.A. (52, kadın, İzmir): Bir çeyiz hazırlığı vardı. Bütün böyle hazırlanan çeyizler bir ütücü gelir iki üç gün gelip onları güzel torbalayıp sonra üzerine böyle süsler koymuşlardı onu hatırlıyorum. Hah sonra bu evde bir ilk evde bir tane çeyiz töreni yapıldı. Çeyizler

yatakların üzerine konulup insanlar gelip seyrettiler. Bu tören de çok ağır bir tören (güliyor). Ee tam düğünden önceki hafta bilmiyorum ne gün, bir yatak yapma töreni oldu.

Araştırmacı: Yatak yapma?

K.A. (52, kadın, İzmir): İşte ee gelinle damadın ilk yatacağı yatağı aile büyükleri daha doğrusu aileden annesi babası yaşayan ve mutlu evliliği olan bir iki kişi gelip çarşaf koyuyorlar işte yatağı düzenliyorlar. [...] Biz S. 'yi [oğlu] İstanbul'da evli olduğu için çeyiz gösterme benim zaten hiç sevmediğim bir tören (güliyor), öyle bir şey olmadı ama biz hepimiz gidip hem evini son olarak toparlamak amaçlı olarak kardeşlerimle beraber gittik, yataklarını da yaptık yani öyle resimlerimiz falan var. Öyle bir kahvaltı hazırladık, yedik falan hep beraber ama yani kendi kendimize eğlenmek amaçlı olarkten ama İzmir'de hala yapılıyor mu böyle bir şey bilmiyorum." (123)

'Törenin ağırlığı', yapılmasının ritüele konu olan kişinin inisiyatifinin dışında olmasından ve mahremiyetinin sergilenmesinin önüne geçememesinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu durum zaman içerisinde evrilmiş ve tercih edilmemeye başlanmıştır. Yatak yapma ritüeli de her ne kadar mahremiyetin tüketilmesini oluştursa da yeniden anlamlandırılarak yakın aile bireylerinin çiftin evini düzenlerken kendilerini merkeze koyup eğlence alanı yarattıkları ritüele dönüşmüştür. Böylece mahrem algısında uzaklaşmaya ve rasyonelleştirilmeye çalışılmaktadır.

Bu iki ritüelin özelliği eksenindeki tüketim biçimlerini oluşturmalarıdır. Diğer bir deyişle, geniş toplumla ortak sosyo-tarihsel geçmişe dayanan ve benimsenerek gerek melez yapılarla gerekse içeri alınarak (appropriation) benimsenen ritüeller olma özelliğindedir. Bunlar temel alanı etkilemeyerek kimlik için tehdit oluşturmamakta, süreci 'özel' kılan daha fazla tüketim alanı yaratmakta ve bunların ötesinde geniş toplumun uyguladığı geleneksel tüketim biçimlerinin yapılmasıyla cemaat içi alanda görünürlük sağlanmaktadır.

3.8.2.4.2.3. 'Standartlaştırılmış' Tüketim ve Ürün-Hizmet Hiyerarşisiyle Nitelenen Sosyal Sınırlar

Bireylerin günlük yaşamları içinde kurdukları sosyal ilişkiler, kolektif temelli ritüellerin gerçekleştirilmesinde daha fazla ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple de düğün, bar/bat mitzvah gibi törenler, ilişkiler ve sahi olunan sermayeler ölçeğinde arz ve talep karşısında şekillendirilen sosyal bir pazar ortamını da temsil etmektedir.

"Araştırmacı: Çocukların mutluluğu olarak bakılıyor ama yine de aileler hani belli bir düzen belli bir şey istiyor. Sizce peki bu ailelerin bu isteği neden kaynaklanıyor? İşte şöyle olsun özellikle böyle olsun diye?"

S.E. (kadın, 54 İzmir): Valla tabi ee ailelerin ve kişiliklerin farkı çok önemli burada. Ama bir yerde sosyal borçlarınız olduğunu düşünüyorsunuz. Hani sizi birileri çağırmış siz de onları çağırmak durumundasınız. Böyle bir şey var. Sonra maalesef bir eee nasıl diyeceğim? Şekilcilik var diyelim. Sizin belli bir seviyenin altında bir şey yapmamanız gibi bir çevresel zorunluluk mu artık mahalle baskısı mı ya da kendiniz yaratıyorsunuz bunları bilmiyorum. Hani ben şurada düğün yapamam ya da yapmamalıyım ya da ben atıyorum tavuk ikram etmemeliyim. Gerçi bizim düğünlerimizde mutlaka balık ikram edilmesi gerekiyor kaşer şeyinde kurallarına uymak adına. Böyle bir takım kafanızda yarattığınız kalıplar var. Ha o kalıpların dışına çıkılamaz mı? Bal gibi çıkılır ama ee eşim biraz daha belli kuralların içinde kalmayı arzu ediyordu. [...] Valla toplumsal baskı var. Ama o toplumsal baskının dışında davranılamaz mı? Bal gibi davranabilir. Bu biraz kendinizle ilgili bir durum. Yani buna uymak da var uymamak da var." (124)

Pazar ortamı yaratılmasının temelinde törenlerin sosyal değiş-tokuş (exchange) alanı olmasından ileri gelmektedir. Sosyal ilişkilerin sürdürülebilirliği bu tüketim alanlarındaki görünürlüğe ve hediye götürme temelinde ortaya çıkan 'sosyal borç' odağına bağlanmaktadır. Bu sosyal borç algısı, sadece düğüne çağrılan insanları değil aynı zamanda tüketim tercihlerinizi de etkileyerek daha geniş kapsama dönüşmektedir.

"M.Ö. (61, kadın, İzmir): Zaten şöyle bir adet vardır ama şöyle bir adet vardır, şimdi mesela ama şimdi aşağı yukarı farz edelim Hilton'da yapıyorsunuz. Hilton'da bir arkadaşınızın düğünü oluyor. Aşağı yukarı bilirsiniz, Hilton'da bir iyi bir düğün yani biliyorsunuz zaten ailenin hangi kalitede düğün yapacağını. Şimdi bir yemek ne kadardır orada bir kişi yemek parası ne ödemiştir? Adam başı 100 lira ödemiştir. Siz de arkadaşınıza hediye götürürken yemekli düğüne gidiyorsanız 100 lira, iki kişi gidiyorsanız 200 lira koyuyorsun. Anlatabildim mi yani bir zarfa 200 lira koyup, adını soyadını yazıp, aşağı yukarı yemeğin parasını, ya aşağı yukarı, ya yemeğin parası kadar bir hediye, bir para olarak arkadaşına veriyorsun onu. Bu bir takı gibi yani." (125)

Borç kavramı tüketim pratiklerinde 'karşılığını verme' şeklinde yansımaktadır. Karşılık ise yine ekonomik sınırlar çerçevesinde belirlenmektedir. Bu karşılığın belirlendiği sınır, düğün için kişilerin, kişi başına harcamış olduğu tahmin edilen bedelin hediye mahiyetinde götürülmesidir. Zaten bireyler tecrübe itibarıyla - ekonomik ve sosyal sınırlar çerçevesinde deneyimlenen tüketim faaliyetleriyle - ortalama ödenebilecek bedeli bildikleri için, takı kavramı bu temelde yeniden düzenlenerek kendisi için harcanan masrafın tazmin edilmesi (compensate) şekline dönüşmüştür.

Cemaat içinde belirlenen sınırlar, tüketimin alt tabanını ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, cemaat içinde görünürlüğün olduğu faaliyetlerde sunulan hizmetin ve ürünlerin minimum düzeyde göstermeleri gereken özellikler sosyal olarak belirlenmiştir. Bu özellikler yazılı olmayan kurallar niteliğindedir ve sosyal ilişkilerin ortaya çıkardığı sosyal baskı, bu standartların sürdürülmesini sağlamaktadır. Bu standartların

belirlenmesinde etkili olan unsur ise güncel tüketim kültürüdür. Beklentiler mevcut tüketim kültürü etrafında şekillenmekte ve sunulan ürün ve hizmetlere kaynak teşkil etmektedir. Tüm bu yapılanma, idealleştirilmiş bir tüketim biçimi yaratarak tüm bireyleri, bu ideali yakalamaları yönünde etkisi altına almaktadır. Böylece bireyler belirlenmiş sınırların içinde kalarak sosyal varlıklarını sürdürmektedir.

"Araştırmacı: Sizce bu dönüşüm [gösterişin ön plana çıkması] bu noktaya nasıl geldi?

*M.Y. (35, kadın, İstanbul): Ee bu tüketim alışkanlıklarının yani ee bu hani özenme ve kendini iyi hissetme, **orada var olma** şeyiyle alakalı. Hani normal, Musevi diye ayırmam, normal insanlarda da bir sınıf atlama şeyi varken ee Musevilerde de hani bu kendi içinde sınıf ayrımı olmadan zaten herkes bir şeye ulaşmaya çalışıyor. Ve hani bunu yapabiliyorsa onlar gibi olmak, onlar gibi davranmak hani bir özenme şeyi, herkes ona göre, ama iyi ama kötü hani biri yalancı kürk giyer, biri gerçek kürk giyer ama giyer. Kürk giyer, kürk modaysa kürk giyer. Hani ne olursa olsun, biri pazardan alır Ulus pazarından alır, öbürü gider bilmem ne kadar para verir gerçeğini alır ama giyer. Yani o moda kavramının ve yaşam standardının takip edilmesi, bizim sosyal sınıflar arasında kesinlikle geçerli değil. Yani modanın her zaman, herkes içinde modanın, trendin, teknolojinin." (126)*

Moda, tüketim kültürü içinde materyalist öğelerin sosyal anlamlarının yansıtıldığı alanı göstermektedir ve güncel tüketim kültürü içinde ideali oluşturan en önemli tüketim kaynağıdır. Ancak moda temelinde tercih edilen ürünler 'kültürel işaretleme' (cultural marking) olarak tercih edilmekte ve ideali gerçekleştirmek amacıyla tüketilmektedir. Moda, ürün bazında hedef göstermekte ve bireyleri yönlendirmektedir. Ürünlerin sahip olduğu özellikler ise bireylerin sahip olduğu ekonomik sermaye ile ilgilidir. Böylece ürünlerin nitelikleri sosyal sınıfları oluşturmakta, aynı sınıftaki bireyler benzer niteliklere sahip ürünler tüketmektedir. Dolayısıyla moda aslında bir indikatör olmaktan ziyade idealleştirilmiş tüketim biçimi olarak tüm bireylerin ulaşmaya çalıştığı bir alanı temsil ediyor. Bunu sağlayamayan bireyler de kendi baş etme stratejilerini geliştirerek alternatif ürünlerle bu ideali kendilerince karşılamaya çalışmaktadır.

*"M.Ö. (61, kadın, İzmir): Şimdi şöyle, düğünün anlamı ne? [...] Anlam herkesin duyması için yapılan bir şey ama tabii ki parası olan için de yani bunu yaparken yani mesela niye ben bilmem ne arabaya biniyorum da öbürü bilmem işte ne bileyim Ferrari'ye biniyor? Çünkü onun onu alabilecek parası var. Parası var adamın biniyor, yapıyor. Yani tüketime dayalı bir toplum haline geldiği için her şeyde, masa örtüsü var, masa örtüsü var yani ee dertsiz masa örtüsünde yemek yiyen de var, keten masa örtüsünde yemek yiyen de var. Keten masa örtüsünün işte bir temizlikçiye gidip temizlenmesi bilmem nesi farklı, öbürünü atarsın yıkarsın evinde tertemiz olur, misal yani. Hani varsa yaparsın ve **var olan insan da bunu yapmak ister çünkü var olanın da etrafındakilerin de var. Yani benim şimdi, benim çizgime göre benim arkadaşlarım var. Ben bir şey yapıyorsam arkadaşım da onu yapmak istiyor çünkü onun da o seviyede, mali durumu ona uygun. Biraz değilse, o da ona yetişmeye çalışıyor. Her şeyde bu böyle. Giyimde, kuşamda, kıyafette, okulda da mesela bir***

şey modaysa alıyorsun yani ben almayayım bana ne falan demiyor kimse. Ama pazardan alıyor ama en iyi yerden alıyor, benzer bir şey alıyor ona göre giyiyor, kullanıyor." (127)

Burada ürünler arası hiyerarşiden söz etmek de mümkündür. Diğer bir deyişle, önemli olan cemaat içinde veya toplumsal olarak sosyal anlam yüklenmiş ürünlerin alınmasıdır. Ürünlerin 'pazardan alınan' veya 'iyi yerden alınan' gibi ekonomik ve nitelik olarak algısal anlamların yüklendiği ve ekonomikselsel bir sınıf farklılığını vurgulayan özellikleri taşımasıyla, ekonomik sınıf yapısı vurgulanmaktadır. Ekonomik olarak görece üstünlüğü olan bireyler daha iyi yerden ürünlerini alırken, bu üstünlüğe sahip olmayan bireyler ise aynı ürünlerin görece daha düşük ücretli olanlarını tercih etmektedir. Böylece sınırlar arası farklılık ürünlerin niteliklerine bağlıdır ve farklı nitelikteki ortak ürünlerle sınırlar oluşturulmaktadır. M.Ö. (61, kadın, İzmir)'nin üzerinde durduğu 'çizgime göre' ifadesi aslında gösterişçi tüketimin ekonomik yönden 'denk' bireyler arasında gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Öyleyse gösterişçi tüketim, yüklendiği statü gösterme anlamının ötesinde bir sınır yapısını desteklemektedir. Diğer bir ifadeyle gösteriş zaten sermayesel olarak oluşmuş ve var olan sınırlar içinde gelişmekte ve anlamlandırılmaktadır. Çünkü bir 'kıyas' mekanizması söz konusudur ve sosyal sınırlar içinde oluşturulan tüketim kalıpları referans noktasını oluşturmaktadır. Aşağıdaki alıntı görece üst sosyal sınıftaki bir bireyin düşün sürecindeki tüketim deneyimini yansıtmaktadır:

"Araştırmacı: Peki düşün için ne tarz alışverişler yaptınız?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Orada çok detay var yani düşünüyü baştan aşağı düşündüğümüz zaman önce bir otel organize ediyorsunuz, sonra bir müzik grubu ya da DJ organize ediyorsunuz, sonra dekorasyon ve süsleme üzerine gidiyorsunuz. Nasıl bir hayal ettiğiniz bir düşün konsepti varsa onun üzerine gidiyorsunuz. Biz ee daha deniz konsepti, denizci konsepti üzerine Armoni diye bir firma vardı o zaman ki hala da devam ederler çok da sevdiğim Semra, Sevgi iki kardeş ee dekorasyonumuzu onlarla yaptık. The Marmara'da o zaman The Marmara Taksim'de yine bizim çok sevdiğimiz bir müdür ee organize etti, kaşer organize etti bizim düşündeki yemeklerimiz kaşer oldu. Dine uygun şekilde. Müziği biz yaptık. Gelinlik tabi özel, damatlık işte o zaman Scabal vardı Nişantaşı'nda. Bütün anneler, bütün babalar aynı tip kravat ve giysi, bir de kortejimiz oluyordu düşünde Neva Şalom'da yapıldığında düşünün. Biz, ilginç bir düşünümüz oldu yani bizde 1300 kişi vardı düşünde davetli. Yani Türkiye'deki birçok düşün için 500'ler 600'ler büyük rakamken bizim 1300 kişimiz vardı. O da tabii cemaat içinde seviliyor olmamız, cemaat dışı çok ciddi bir çevremizin olması, ee bunlar hep etkiledi ve özellikle Musevi düşünüyü görmeyen cemaat dışı tanıdıklarımız, akın ettiler gelip görmek için. Tabii onlar için çok duygusal anlar, sağ olsun Fener Rum Patriği Bartholomeos'un asistanı özellikle geldi onore etti bizi. Cemaat başkanından tut da birçok ee iyi kademedeki kişiler, sevdiğimiz bütün insanların gelmesi, 1300 kişinin geldiği bir 8düşün ee heyecanlı bir düşün oluyor." (128)

Ekonomik sermayeye sahip olan bireyler, deneyimlerini ayrıntılarıyla ve genelleme yapmadan direk olarak anlatmakta, ürün, marka veya deneyimin detaylarını vermektedir. Dolayısıyla gösteriş aslında günlük konuşma dillerine de yansımakta, anlatımdaki detaylarla 'göstermeyi' sözsel yollarla yapmaktadırlar. Diğer bireyler ise daha ürün kategorileri bazında konuşmaktadır. Öncelikle daha önce Musevi düğünü görmeyen bireylerin gelmesi, gece düğünlerinin, temel alan gibi daha kapalı bir tüketim alanından ziyade daha sınırları açık ve cemaat dışından insanları da içine alan bir tüketim alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Kaşer tüketim, maliyetler üzerinde önemli arttırıcı etkisiyle ürünlerin - özellikle etin - meşru tüketim biçimini sunmaktadır. Oysa cemaat içinde hem bu maliyetten hem de denetimci yapıdan kurtulmak için alternatif tüketim stratejilerinin tercih edilmesi yaygındır. Hatta Y.Ö. (54, erkek, İzmir)'nın ifade ettiği üzere *"Eğer bir Swiss Oteli'de biftek türü, antrikot türü bir düğün yapacaksınız ki artık düğünlerde bizde et olmaz tamam mı, muhakkak kaşer kasabanın eti oraya gelecek. Biz de onun için, bu sorgulardan kurtulmak için balık yenir. En kolay iş balık menü, oradan yırtıyorsunuz."* Eğer kaşer sunacak ekonomik sermayeniz varsa bunu mutlaka görünür kılmak istersiniz. Böylece İ.B. (41, erkek, İstanbul), kaşer tüketimle kendi sosyal sınırlarını nitelemiş olmaktadır.

Daha önce de bahsedildiği üzere DJ, orkestranın yerini almış, popüler kültürün müzik alanında aktif bir tüketim birimi olarak düğünlerde yer etmektedir. Öte yandan konsept düğün tüketim modası etrafında bireylerin beklenti, istek ve hayalleri doğrultusunda düğünler düzenlenmektedir. Daha önce ifade edilen hizmetler ve ürünler hiyerarşisi gösteriş unsuru arttığında daha vurgulanmaktadır. The Marmara oteli, lüks bir otel olarak düğün konusunda tüketicilere hizmet vermektedir. Websitesi incelendiğinde The Marmara Taksim Oteli'nin uzmanlaşmış bir hizmet verdiği görülmektedir. Sitede yer alan bilgiler, düğün konusunda verilen hizmetin niteliğini ortaya koymaktadır:

"The Marmara Taksim'in konusunda uzman Ziyafet Satış Yetkilileri, mükemmel bir düğün için gereken tüm ayrıntıları en ince noktasına kadar düşünüyor. Menü seçiminden müzik, ses ve ışık sistemlerine düğün pastasından mekan süslemeye kadar her adımda önerilerinizi ve isteklerinizi dikkate alarak çözüm üretiyor ve tüm koordinasyonu sağlıyor. Kısacası, masal gibi bir düğün yaşamak için, The Marmara Taksim, profesyonel ekibiyle düğün öncesinde ve düğün sırasında yanınızda oluyor..."
ÖDÜLLÜ ŞEFLERDEN GECEYE ÖZEL MENÜ

The Marmara Taksim'in uluslararası tecrübeye sahip ödüllü şefleri, Türk ve dünya mutfaklarının en seçkin örneklerini, göz alıcı bir sunumla misafirleriniz ve sizin için hazırlıyorlar. İsterseniz gecenize özel bir menü oluşturabiliyor, menüyü önceden tadabiliyorsunuz. Hayalinizdeki pasta, ödüllü pasta şeflerimizin tasarımıyla hayat buluyor. The Marmara Taksim'in deneyimli servis ekibi hem sizin hem de misafirlerinizin hafızalarından silinmeyecek bir düğün için gereken her şeyi yapıyor...
Bu unutulmaz düğünün ardından The Marmara Taksim sizi muhteşem Boğaz manzaralı balayı odasında ağırlıyor...
DÜĞÜNÜN KEYFİNİ ÇIKARIN, DETAYLARI BİZE BIRAKIN...
The Marmara Taksim, İstanbul'un kalbinde rüya gibi bir düğünle dünyaevine girecek çiftlere cazip bir paket sunuyor.
Yeni evlenecek çiftler için çok özel bir düğün paketi hazırlayan The Marmara Taksim dünya evine girecek gelinlere, ilk yemeklerini dünyaca ünlü Executive Şef Rudolf Van Nunen'den öğrenme fırsatı sunuyor.
The Marmara Taksim'de dünya evine giren gelinler "Ziyafetlerin Sihirbazı" unvanını kazanmış uluslararası mutfak ustası Rudolf Van Nunen'den özel yemek dersi alacaklar.
Menü seçiminden, müzik, ses ve ışık sistemlerine, düğün pastasından mekan süslemeye kadar her adımda misafirlerinin isteklerine göre çözüm üreten The Marmara Taksim, profesyonel ekibiyle düğün öncesinde ve düğün sırasında yanınızda oluyor."
(<http://themarmarahotels.com/tr/evlilik-ve-balayi/istanbul/the-marmara-taksim/Default.aspx>)

Düğün tüketimi, gösterişçi tüketim alanı olurken, aynı zamanda öncesi ve sonrasıyla hem cemaat içindeki bireylere hem de çiftlerin kendisine sundukları hizmetlerle bir deneyim süreci oluşturmaktadır. Lüks bir otelde düğün yapmanın ötesinde, tanınmış şeflerden yemek öğrenme hizmeti alma, manzaralı balayı odası gibi paket hizmetlerle süreçsel hizmetler almaktadırlar. Armoni firması ise siyasetçilerden, tanınmış gazetecilere, Afife Jale Töreni, Cumhurbaşkanlığı özel daveti gibi özel gecelerden, özel sektörün tanınmış firmalarına, dini liderlerin törenlerine ve Nato Parlamenter Toplantısına (<http://armonidavet.org/isler-gucler>) kadar pek çok önemli toplantıya hizmet vermiş tanınmış bir firma olmaktadır. Katılımcı bu firmadan hizmet almanın yanında sahiplerini tanıdığını ifade ederek, sosyal sermayesini göstermeyi hedeflemektedir. Böylece üst sosyal sınıfa aidiyetini vurgulamaya çalışmaktadır. Scabal markası da damatlık için tercih edilen marka olmuştur. Scabal markası da web sitesinde Barack Obama, Vladimir Putin, Hosni Mubarak, David Beckham (<http://www.scabalkanyon.com/celebrities.html>) gibi ünlülerin giydiği marka olarak kendini tanıtırken, Scabal Ceremonial adı altında özel smokin, smokin düğmeleri, bağlamalı papyon, gömlek düğmeleri, rüya ayakkabı ve diğer detaylara yönelik (<http://www.scabalkanyon.com/ceremonial.html>) hizmet verdiğini ifade ederek, lüks tüketimi çağrıştırmaktadır. Ekşi sözlükte ise markaya yönelik ilginç algılar mevcuttur. En öne çıkan yorumlar şunlardır (<https://eksisozluk.com/scabal--1546579>):

"Lüks giyim markası. İsmarlama ve hazır erkek giysileri satarlar. İngiliz markasıdır. [...] Senelerdir nişantaşı'nda olan mağazalarından ayrıldılar ve levent'te kanyon alışveriş merkezinde yeniden faaliyete geçtiler. [...] Hayatımda gördüğüm en şık mağazayı açmışlar. Bir de kuyruklu piyanoları var. Çal Allah çal. Ne güzel iş." (the reason, 03.06.2006 16:30)

"Scabal kumaşların Rolls Royce'u olarak bilinir" (jfree, 03.06.2006 16:36)

Ekşi Sözlük, günlük dilde insanların görüşlerini ve yorumlarını paylaştıkları sosyal bir platform olmaktadır. Dolayısıyla da aslında genel olarak edinilen sosyal izlenimi ifade etmesi yönünden önemli görülmektedir. Buna göre Scabal markası 'kumaşların Rolls Royce'u' olarak tanımlanması gösterişçi tüketimin marka boyutunda taşıdığı anlamı, lükslüğü, pahalılığını ve daha önemlisi 'herkesin sahip olamayacağı' marka izlenimini fazlasıyla vermektedir. Mağazada yer alan kuyruklu piyano Türkiye bağlamında 'lüks, üst sosyal sınıf' izlenimini veren bir objedir. Mağazada böyle bir objenin olması da mağazanın üst sosyal sınıfa hitap ettiğini vurgulamak ve bu mesajı vermek için kullanılan önemli bir sosyal işaretleme (marking) aracıdır. Böylece Scabal markası, The Marmara Oteli ve Armoni firması, sadece hizmet veren firmalar olmaktan öte, ekonomik ve sosyal sermayeyi anlatan gösterişçi tüketim nesneleri halinde araçsallaştırılmaktadır. Alıntının en çarpıcı yanı, insanların da sosyal sermayeyi yansıtmak adına nesneleştirilmesidir. Sosyal sermayenin düğünde görünür kılınması, aslında bireylerin gelmesine değil, bireylerin sahip olduğu sosyal gücün düğünde diğer misafirler tarafından görünmesine bağlıdır. Zaten 'onore etti' ile kişilerin kurumsal kimliklerine uygun bir minnettarlık ifadesi söz konusudur. Böylece üslubun sosyal sermayenin niteliğine göre değiştiğini ve katılımcının cemaat içindeki sosyal görünürlüğünü ve piyasa kredisini arttırdığını söylemek mümkündür. Ayrıca cemaat içindeki diğer bireylerden gösterişin içeriği anlamında da ayrılmaktadır.

Cemaat içinde özellikle ekonomik ve sosyal sermayesi olan bireyler bunu hizmetler ve ürünlerle göstermektedirler. Düğünün organize edildiği yer, düğünün konsepti, düğünde kullanılan ürünlerin niteliği, giyilen gelinlik ve damatlığın özellikleri ekonomik sermayeyi gösterirken, düğüne çağrılan kişiler de sosyal sermayeyi göstermek için kullanılmaktadır. Aslında bu açıdan düşünüldüğünde tüm bu öğeler birleşip gösterişçi tüketim etrafında şekillenen düğün deneyimini yaratmakta ve insanlar dahil her şeyi sosyal anlamlar yüklenen nesneler haline getirmektedir.

3.8.2.4.3. Sınırlar-arası Hareketlilik

Sosyal, kültürel ve ekonomik sermaye yönünden topluluk içinde oluşturulan yapılanma, kendi iç dinamiklerini yaratarak sınır süreçlerini oluşturmaktadır. Sınırlar arası hareketlilik, tüketimle etiketlenen sosyal yapılar arasında akışkanlığı nitелеmektedir. Üst sosyal sınıfa ait olma, bunu sağlayamayan bireyler için de ideali oluşturmakta ve çeşitli tüketim stratejileriyle üst sınıfa ait tüketim kalıpları benimsenmeye çalışılmaktadır.

" Araştırmacı: İzmir'in sade kalmasının kaynağı nedir?

Şöyle ki eee yani orada bir zaten çok zengin olan insanların evinde de abartı bir şey yok. Onların yaşam tarzıyla alakalı yani bir sindirme şeyi var hani tüketim alışkanlıkları da herkesin gittiği balık lokantasına işte A plus da gidiyor, A da gidiyor, B de gidiyor. Hani orada güzel olan bir şey tüketiliyor hani parayla alakalı tüketim şey değil. Ama burada ee A plus hani şeye gidiyor, B de zorlayıp kendini A plusa gidiyor ama C'ye inemiyor. C de C plus ve D hani şeyinde kategoride şey oluyor. Hani İzmir'de D'si de C'si de B'si de A'sı da A plusı da aynı sosyal yerde, aynı yerde balık yiyecekse, balık yedikleri yerde birbirlerini görebiliyor. Hani o kişi oraya gidebiliyor. Ama burada [İstanbul] o olmuyor.

Araştırmacı: Burada öyle olmaması sizce neyden kaynaklanıyor?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): [...] İzmir'dekiler birazcık hani ee şey diyeyim hani olanını zaten hani ya kıyafete veya abartıya süslüye yönelik değil yani daha sadelikten yana hani para harcama şeyi olsun hani göstermeye yönelik değil yani bunu hani bu bir araba olsun, kıyafet olsun, şeyle değil daha mütevazı. Ha nedir? Evinin içini yapar, hani onda da ev satın alır ama sadedir yani yine. Burada [İstanbul] birazcık daha farklı, burada [İstanbul] bir moda akımı gibi oluyor, ee C sınıfındaki insan da A sınıfındaki insan gibi yaşamak istiyor. Yani olmasa da oluyormuş gibi gösteriyor ki onların altında kalmasın yani başka kitle şeyinde olmasın diye.

Araştırmacı: Altta kalmamak adına bu kadar mücadele etmelerinin kaynağı ne?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Sonuçta oraya o katılmazsa o şey gibi düşünüyor bir sınıf gibi düşünün. O sınıfta olmazsa çünkü ortak paydada ee insan yani çoğu Musevi insan burada [İstanbul] yaşayan çoğu Musevi insan güzel, yani ekonomik ve pahalı şeyinde o tüketim şeylerini daha çok seviyor. Dolayısıyla oraya gidilmediği zaman mesela bir adada yazları adaya gitme gibi. Yani siz atıyorum bu apartmanlarsınız, hepimiz aynı kirayı veriyoruz ama adaya gitme, yedi, sekiz milyara mal oluyorsa, o insan orada arabasını satıyor ve moda akımı gibi o yaz orada, karısı ve çocuklarıyla orada olmak adına. Hani bir şeyden geri kalmamak adına yani oradakilerle beraber hani hayatlarının tekrar devam etmesi yani o sosyalleşmenin devam etmesi." (129)

İstanbul ve İzmir karşılaştırıldığında en fazla dikkat çeken unsurlardan birinin İstanbul'da tüketim alanlarının sınıfsal olarak bölünmüş olduğu ve tüketicilerin, sosyal sınıflarını daha fazla tüketimle yansıttıklarıdır. Her iki şehirde de gösterişçi tüketim varken aradaki fark; İstanbul'da gösterişçi tüketim aynı zamanda sınıfsal ayrıma araç olurken, İzmir'de sınıfsal ayrımdan ziyade sosyal görünürlük ve piyasa kredisi beklentisi ağırlık kazanmaktadır. Bu nedenle İstanbul'da her birey, bir öncekini alt sınır alarak, sınıf vurgusu için üstüne eklemekte İstanbul'daki gösterişçi tüketimi hızlandırmaktadır. Bu da İstanbul'daki sosyal mesafeyi arttırmaktadır. İstanbul ve İzmir arasındaki farklı

tüketim alışkanlıklarını ve İstanbul'un daha gösterişçi yapısını açıklayan olgunun da bu olduğu düşünülmektedir. İstanbul'da sosyal sınıf vurgusunun olması, törenlerin nüfusa bağlı olarak fazla olması nedeniyle tüketim sınırları sürekli güncellenmektedir. İzmir'de ise hem sosyal mesafenin az olması hem de nüfusun azalmasına bağlı olarak törenlerin de azalması, tüketimi etkilemekte ve İstanbul'daki kadar yoğun olmamaktadır.

Modanın dönemsel geçiciliği tüketime yansımaktadır. Moda olarak öne çıkan unsurlar ise cemaat içindeki üst sosyal sınıf tarafından belirlenmektedir. Alt sosyal sınıf da çeşitli stratejilerle bu sınıfa dâhil olmaya çalışmakta ya da 'aitmiş gibi' görünmeyi hedeflemektedir. M.Y. (35, kadın, İstanbul)'nin bahsettiği yazın adaya gitme bu moda akımına örnek gösterilebilir. Alt sosyal sınıf bireyleri ise bunu sağlamak adına mallarını satarak yazı adada geçirmek için gerekli nakdi elde etmeye çalışmaktadır. Böylece o sosyal sınıf içinde görünürlük sağlanmaktadır. Bu da sosyal sınıflar arasında dikey hareketi sağlamaktadır.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Bu bir yarış. Fakat böyle mi olması lazım? Böyle olmaması lazım yani benim bildiğim. Eee işte adam mimara evini veriyor, o karşı komşusu görüyor, o da veriyor. Durumu var mı? Yok. Ne yapıyor? Borçlanıyor. Borç alıyor, faiz ödiyor." (130)

Borç almak, dikey hareketlilik için ifade edilen bir başka stratejidir. Y.Ö. (54, erkek, İzmir)'nin üzerinde durduğu borçlanma, özellikle ekonomik sermaye sahibi olmayan bireyleri sosyal görünürlük olarak üst sınıfa taşımakta böylece sosyal rekabet yönünden bir eşitleme gündeme gelmektedir. Sosyal rekabetin aynı zamanda sınıfsal aidiyet algısını oluşturmaya, sınırlar arasındaki hareketliliği önemli kılmaktadır.

Sınırlar arası hareketlilik sadece sembolik olarak tüketimle yansıtıldığı şekliyle değil aynı zamanda fiziksel olarak da meydana gelmektedir. Sınırlar arası geçişi sağlayan durumlardan biri İstanbul ve İzmir arasındaki evliliklerdir. Cemaatin kimlik devamlılığını sağlamak adına kendi içinde evlenmesi, bir süre sonra İzmir'de katılımcılar tarafından dile getirilen bir sorunun ortaya çıkmasına neden olmuştur: Herkesin birbiriyle akraba olması. Bu da cemaat içi evliliklerin sürdürülmesinde önemli bir sorun olarak görülmekte; hatta ırkın bozulmaya başladığı yönünde endişeler katılımcılar tarafından dile getirilmektedir. Bu noktada öne çıkan diğer bir güncel durum da eğitim yoluyla İzmir'de yaşayan ailelerin çocuklarının İstanbul'a gitmesidir.

Böylece çocuklar daha çok İstanbul'da tanıştıkları Yahudi bireylerle evlenmeye başlamışlar, bu da İzmir ve İstanbul arasındaki trafiği arttırarak, cemaatsel kültürleşmenin yolunu açmıştır. S.E. (54, kadın, İzmir) bu durumu *"İstanbul aileleriyle çok daha fazla entegre olmaya başladık pek çok aile İzmir'den çok gelin verildi ya da çok damat alındı. Öyle bir durum oldu"* dile getirmiştir. Öncelikle fiziksel sınırlarda meydana gelen kayma, kültürel sınırlar arasındaki geçişi destekleyerek kültürleşmeyi, azınlık-çoğunluk arasındaki durumdan öteye götürmüş ve aynı kültürün farklı uygulama biçimlerini aynı potaya sokmuştur. Bu da uygulamalar arası etkileşime neden olup, ritüellerin kaymasına (shift) neden olmaktadır.

"K.A. (52, kadın, İzmir): [Kezada töreni] bu badem ezmesinden bir şeyler kafalarının üzerinde kesiliyor, İstanbul'da böyle bir adet yok. Bunların hepsi bence bölgeye göre gelişmiş olan gelenekler. Ya da eskiden hepsi her yerde vardı sonradan bir kısmı atılmış bir gelenek var yani ama İstanbul'da böyle bir şey yok.

Araştırmacı: Aslında İstanbul'da da uygulanabilir. Düşünüyorum İstanbul ve İzmir çok yakın birbirine.

K.A. (52, kadın, İzmir): Şimdi işte İzmirliyle İstanbullular çok evlendiği için, bizim çocuklarımızın hepsi de İstanbul'a gittikleri için yavaş yavaş orada da yapıyor. Aslında olmayan bir tören bu. Yani prensipte olmayan bir tören. Daha dün bana kızım telefon etti, onun şirketinde bir tane kadın çalışıyormuş, kızı evlenecekmış. "Ya biz kezada diye bir şey yapmıştık bu ne demek kadın soruyor" dedi. Onlar da yaparlar mıymış? "Yapmıyorlar" dedim ne bileyim ama artık yavaş yavaş onlar da bunu beğenmişler bu âdeti. Ya bunların hepsi sonunda gelenek ve hepsinin tek anlamı var işte mutluluk şeyi olarak yapılan şeyler hani temennisi olarak yapılan şeyler." (131)

İstanbul-İzmir arasındaki etkileşim kültürel sınırların kolektif düzeyde büyümesine neden olmaktadır. Özellikle ritüel alandaki tüketimlerin karşılıklı benimsenmesiyle, ortak yapılar artmaktadır. Bu değişimler cemaat içinde meydana gelerek, yeni desenlerin oluşmasını desteklemektedir. Bu tür etkileşimlerin artması, şehirlerarasında cemaat düzeyinde var olan sınırların yakınlaşmasını (converge) sağlamaktadır.

Fiziksel sınırların değişimi sadece şehirlerarası düzeyde gerçekleşmemektedir. Aynı şehirde de bu fiziksel sınır değişimlerinden bahsetmek mümkündür. Örneğin İstanbul bağlamı için dile getirilen, cemaatin şehir içinde dağılarak farklı semtlerde yaşamaya başlaması ile önceden daha kapalı bir yapı sürdüren sınırların açılması ve etkileşime imkân vermesidir. Artık cemaat içinde bireylerinin bir araya gelmesini sağlayan alanlar, modern tüketim kültürü çıktılarından biri olan alışveriş merkezleridir.

"İ.B. (41, erkek, İstanbul): Çok verimli bir sistem yok şuanda yani benim ee 80'ler 90'lar 2000'lere kadar olan sistemin içinde daha derneklerle birbirine daha kaynaştıran gruplar vardı, etkenler vardı, şuanda o kalmadı. Akmerkez'e gidip orada buluşuyorlar. İşte İstinye Park'a gidip orada buluşuyorlar. Okuldaki arkadaşlarıyla buluşuyorlar. Cemaat okulunda okumayan grup cemaattekileri tanıyacak ya da bulacak ya da yeniden arkadaşlık edecekleri ortamlar yok. E uzak kalıyorlar otomatikman. Eskiden daha bir eee sistemli, Şişli'de oturan bir cemaat vardı. Bugün Şişli'de oturan var, Maslak'ta oturan var, karşıda oturan var, Kemerburgaz'da oturan, daha bir geniş platformda oturdukları için birbirlerini daha zor buluyorlar." (132)

Önceden dernekler, gençlerin bir araya gelmesini, sosyalleşmesini, birbirlerini tanıyıp evlenip kimliksel devamlılığı sağlayan birimler olurken, fiziksel sınırların değişmesi, bu sistemli yapının da değişmesine neden olmuştur. Tüketim kültürü yeni sosyal sınırların oluşmasına neden olmakta ve önceden dernekler aracılığıyla daha kendi içinde, kapalı olarak sürdürülen gençler arası sosyal yapılanma artık sürdürülmemekte ve iletişim, cemaatin dışına çıkarak kimlik etrafında şekillenen yapısını kaybetmektedir. Fiziksel sınırların artması, cemaat içinde gençler arasındaki sosyal mesafenin de artmasına neden olmakta ve geniş toplumla olan mesafeyi azaltmaktadır. Katılımcılar tarafından dile getirilen artan karma evliliklerde ve ritüellerin azalarak aktarılmasında, bu durumun etkili olduğu düşünülmektedir.

Sınırlar arası hareketliliğin bir başka boyutu da cemaat içi alanda geniş toplumla olan etkileşim sonucu temel alana yönelik uygulamaların esnetilmesini ve bu sınırın dışına çıkılmasını oluşturmaktadır.

"K.A. (52, kadın, İzmir): Babam mesela bizim şey bayramımız vardır Hamursuz bayramımız vardır. Biz dışarıda çay bile içmezdik öyle söyleyeyim. Sonra zaman içinde ben çay içmeye başladım. Sonra baktım ki kızım dışarıda ekmek veya un olmayan bir şey de yemeye başladı yani. O öyle öyle devam ediyor. Ya biz hakikaten çay içmezdik dışarıda. Öyle 8 gün boyunca dışarıda yemeyin diye öğretmişti. Bu bir fazla neden ve niçini olmayan bir soruydu, yemezdik yemezdik bu kadar (gülüyor). Yani içmezdik içmezdik. Ama sonra tabi neden diye sormaya başladıkça, niçin yapmıyoruz dedikçe insan değiştirmeye başlıyor.

Araştırmacı: Ashında sorulmasa belki devam edecek yani..

K.A. (52, kadın, İzmir): Yani ama niçin yani bir çay ne olacak ki diyorsun, çayı içmeye başlıyorsun. Bir kahvede ne var diyorsun, kahveye geçiyorsun. O zaman salata da yiyebilirim diyorsun. Yani o da ne olacak ki diyor ne alakası var konuyla, o öyle öyle değişiyor. Ama ben ne bileyim evlenene kadar çay içmediğimi bilirim yani.

Araştırmacı: Gençlerde böyle bir esneklik oluyor. Bu aileden gelen bir şey mi yoksa sence başka bir nedeni var mı?

K.A. (52, kadın, İzmir): Bunun en büyük nedeni bence artık insanlar bütün gün sokaklarda, bütün gün değişik arkadaşları var, değişik çevrelerden arkadaşları var. Onlar da bir şekilde hayata uyum sağlamak amaçlı olarak değişiyor." (133)

Modern tüketim kültürünün gündelik hayatı bireylerin merkezine taşınması, günlük iletişimin tüketim pratikleri üzerindeki etkisini arttırmıştır. Daha önce çay veya kahve gibi dini ritüelin kapsamına girmeyen ürünlerin dahi tüketiminden uzak kalınırken, gündelik hayatın etkileşimi refleksiviteyi arttırmıştır. Dolayısıyla daha önce sorgulanmadan yapılan veya yapılmayan eylemler sorgulanmaya başlanmıştır. Sorgulama da rasyonel açıklama gereksinimini gerektirmektedir. Bu sebeple rasyonel olarak nedenselleştirilemeyen eylemler ise esnetilmeye başlanmaktadır. Eylemlerin esnetilmesinde referans noktası bireylerin gündelik hayatında yer alan aktörler olmaktadır. Böylece temel alana yakın sınırlar geçilerek geniş toplumla etkileşim halinde olunan cemaat içi yapıya kayma görülmekte ve esnetilen tüketim pratikleriyle bu alanda cemaat bireylerinin sosyal görünürlüğü sağlanmaktadır.

3.8.2.4.4. Tüketimde Bağlamsal Farklılık: İzmir, İstanbul ve İsrail

İzmir ve İstanbul'un Türkiye'nin iki büyük şehri olması, birbirlerine yakın olması, Yahudilerin çoğunluk olarak yaşadıkları şehirler olması gibi ortak yapılar göstermesine rağmen, gerek ritüel tüketimi gerekse gündelik tüketim anlamında farklılıklar görülmektedir.

"Araştırmacı: İzmir ile İstanbul arasındaki düğünler karşılaştırdığınızda neler gözünüze çarpıyor farklılık olarak?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): İzmir'in müthiş eğlenceli olduğunu görüyorsunuz. İzmir düğünlerinin çok daha zevkli, keyifli ve ee aç yanlış bir laf olabilir belki ama o eğlenceye ihtiyaçları olduğunu görüyorsunuz.

Araştırmacı: Nasıl bir ihtiyaç bu?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Çok eğlenme ihtiyacı çünkü kafa olarak İstanbul'da yaşarsan, çok daha stresli bir hayatın oluyor. İzmir'in çok daha rahat bir hayatı var. Daha snop, daha snop yanlış, eee daha basit yaşıyorlar. Daha basit şeylerden mutlu oluyorlar. Eee ne bileyim daha sempatik bir hayatları var. İstanbul öyle değil. İstanbul'da sabah işinize gitmek için yatağınızdan kalktığınız anda, arabaya bindiğiniz anda bir trafik var. Sinir. İşinize geldiniz, telefon çalıyor, müşteriler, dertler, çalışanlarınız bilmem ne, böyle bir karmaşa yaşıyorsunuz ve bunun gecesinde de düğüne davetlisiniz. E şimdi ben o düğünde o adamı eğlendiririm ama eeee çok basit değildir. Ama 200 tane İstanbul düğünündeki davetliyi al, 200 İzmir'de bir düğün davetlisini al, İzmir'in davetinin çok daha keyifli geçtiğini göreceksiniz. Bunun çok etkenleri var yani alta indiğiniz zaman çok etkeni var. Evet, günün stresi mi? Doğru ama İstanbul'daki insan, atıyorum ayda 4 tane düğüne davetli. E 4 tane düğüne giderken sen bu insanlara hediye alacaksın, kıyafet, makyaj, kuaför, dördüncü kere aynı kıyafetle düğüne gidiyorsun. Adam kalkıp dans etmiyor, kadın dans etmiyor çünkü dörtlü aynı kıyafeti giyiyor. Yani baştan bir sıfır mağlup başlıyorsun. Ha çözülmüyor mu? Tabii ki çözülüyor yani bu belli bir sürenin içerisinde yani hep herkes bir hafta düğüne mi davetli? Değil ama eğer cemaat düğünü yapıyorsan her hafta bir düğüne davetliler." (134)

Ritüel tüketimini anlamlı kılan şey, süreç içerisinde yaşadığınız deneyimdir. Dolayısıyla saç, makyaj, hediye alma sorumluluğu gibi düğün öncesi ve süresince tüketime konu olan unsurlar bu süreci oluşturmaktadır. İstanbul'da Yahudi cemaatinin sayıca yoğunluğu, bu tür etkinliklerin yoğunluğunu da arttırmaktadır. Dolayısıyla İstanbul'daki katılımcılar İzmir'e kıyasla daha fazla organizasyonun içinde yer almak durumunda kalmaktadır. Kıyafetin sosyal görünürlük için taşıdığı önem, bu organizasyonlarda ortaya çıkmaktadır. Her düğünde aynı kıyafeti giyen bireyler bu sebeple sosyal olarak görünmemeyi tercih etmektedirler çünkü kıyafet tercihi, ekonomik sermayeyle ve dönüşümlü olarak da sosyal görünürlükle alakalıdır. Bunu sağlayamayan bireylerin aynı zamanda organizasyonlardaki tatminleri de azalmaktadır. İzmir'de ise özellikle gençlerin eğitim amaçlı olarak başka şehirlere, özellikle İstanbul'a veya yurtdışına gitmeleri nedeniyle evlenme çağındaki bireylerin azalması bu anlamda İzmir'deki ritüel tüketimi de etkilemektedir. İstanbul'a kıyasla daha az düğünlerin gerçekleşmesi, düğünlere yüklenen sosyal anlamı arttırmakta ve daha 'değerli' kılmaktadır. Bu sebeple de tüketimden duyulan tatmin artmaktadır.

"Araştırmacı: Buradaki düğünler daha gösterişli, daha düzen havası var dediniz..

M.K. (63, erkek, İzmir): Tutucu bir ee şey yani klasik muhafazakâr, klasik bir düğün diyorum anlatabiliyor muyum? Ondan ben buradakini çok daha beğeniyorum çünkü güzel bir düzen var.

Araştırmacı: Aslında ben düşünüyorum İsrail daha merkezi. Bu tutuculuğun, bu düzenin İsrail'de olması gerekmez mi?

M.K. (63, erkek, İzmir): Oluyor. Oluyor. Kim isterse. Serbest memleket, herkes istediğini yapar.

Araştırmacı: İzmir ve İsrail'i karşılaştırdığımızda nasıl bir farklılık görüyorsunuz düğünler yönünden?

M.K. (63, erkek, İzmir): E düğünler yönünden, otel aynı otel, bizde de Divan, bizde şimdi bir, mesela ben şimdi oğlumu evlendirdim bundan 6-7 ay evvel. Özel bir salon, çok da salonlar var, bahçeler de var. Biz bunu bir ee hem bahçede yaptık hem de salonda yaptık. Bahçede aperatif olarak verdik, tabii ki buradaki aperatife benzemez. Burada adam geliyor aperatif için ona şarap veriyorlar, viski veriyorlar ama yiyecek bir şey vermiyorlar. Böyle havuç koyuyorlar, eğlencelik koyuyorlar. Bizde böyle şey yok. Bizde noktalar var, full yemek var. Çin yemeği, Japon yemeği, Tayvan yemeği, Türk yemeği, ee efendim Lübnan humusu..

Araştırmacı: İsrail'de böyle?

M.K. (63, erkek, İzmir): Evet ayakta yiyorsunuz bunları. Eee Macar gulaş yemeği, İtalyan makarnası, böyle. İnsanlar geliyorlar, el sıkıyorlar, atıyorlar şeyi ee getirdikleri şeyi zarfı atıyorlar, hemen gidiyorlar başlıyor gezinmeye. Nerede o ilginç noktalar varsa, orada..

Araştırmacı: Zarfta ne atıyorlar? Hediye mi?

M.K. (63, erkek, İzmir): Para. Para. Şimdi onları yiyorlar ondan sonra diyorlar buyurun içeri girin. E şimdi tabii ki salona girdikleri zaman salon çok haşmetli bir şekilde düzenlenmiş, her şey paraya mal oluyor. Sandalyeler, masalar, her şey para. Ortada kocaman bir büfe var içki için, barmenle beraber, karşınızda orkestra var, bazen bu

orquestra değişiyor iki üç tane geliyorlar, dans ediyorlar. Tabii ki içeri girdiği zaman herkes yerlerini buluyor. Yerler buradaki gibi aynı Hilton'la, geliyorsunuz, hostesler var, isimle, işte şu numaralı masada oturuyorsunuz, masaya gidiliyor, oturuluyor ve yarım saat sonra anons ediliyor, herkes kalkıyor, düğün yapılacak kısma, bahçeye geçiyorlar. Dediğim gibi dört direkli böyle güzel bir kumaşlı bir sahne oluyor, bütün dini eee bütün dini şey ee icra orada oluyor ve ondan sonra dediğim gibi ee damatla gelin özel bir odaya geçiyorlar, bir şeyler içsinler diye, ondan sonra salona geliyorlar, onlar girdikleri gibi artık danslar başlıyor. Ve öylece geç saatlere kadar.." (135)

İsrail, özellikle Türkiye Yahudileri için referans noktasını oluşturmakta ve Yahudilerin geniş toplumu oluşturduğu merkezi temsil etmektedir. İsrail'de sinagogda düğün yapılmamaktadır. Bireyler kendi tercihleri doğrultusunda Türkiye'deki Yahudiler için gece düğününün yapıldığı otel gibi tüketim mekânlarında aynı zamanda dini törenlerini de gerçekleştirmektedir. İsrail'in durumu aslında Türkiye'deki bölünmüşlüğü görmek adına önemli bir referans noktası olmaktadır. İsrail'de çoğunluk olmanın getirdiği durumla, her yer tüketim alanını oluşturmakta ve bütüncül bir pazar ortamı mevcut olmaktadır.

Düğün gibi ritüel tüketim alanlarında kıyafete yüklenen anlam, şehirlerin ürün ve markalara olan bakışını da değiştirmektedir. İstanbul'da farklı organizasyonlarda giymek ve sosyal görünürlüğü arttırmak üzere ürünlerin çeşitliliği ön plana çıkarken, İzmir'de daha sade ama 'markalı' ve daha pahalı ürün seçimlerini ön plana çıkarmaktadır. İzmir'de düğünlerin az olması, sosyal görünürlüğün alanını kısıtlandırmakta, bu sebeple de çeşitlilikten ziyade ürünlerin değeri ön plana çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tercihler, sosyal konjonktüre göre şekillenmektedir.

"Araştırmacı: Marka sizin için ne ifade ediyor?"

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Yani şöyle bize hani aileden gelen bir şey olduğunu, eğer konuşursak eee annemin bizlere hep öğrettiği hani 5 tane kıyafetine olacağına, bir tane Vakko'dan kıyafetin veya Beymen'den hani o dönemde hani hep onu söylerdi. Ve o şekilde bizi (güliyor) yetiştirmeye çalışırdı. Ben de kesinlikle burada yani ben İzmir'de öyle yetiştim, İstanbul'a geldikten sonra bu alışkanlığım tamamen değişti.

Araştırmacı: Nasıl değişti?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Markalı şeylerden ziyade bana uyan, güzel görünen hani ucuz ama çok şeyim, çok değişik şeyim olsun. 2 tane olacağına 5 tane olsun, ucuz olsun, hani çıkması olsun, osu olsun hiç önemli değil. Güzel olması önemli. Kaliteli ve güzel. Ama illa marka olacak diye bir şeyim olmadı. O tüketim alışkanlığım buraya gelince tamamen değişti.

Araştırmacı: Değişmesinin özel bir nedeni var mı?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Değişmesi ee şeyden yani burada daha fazla alternatif bulabiliyorsunuz. Yani neden daha fazla para verip bir marka şeyini almanın bir anlamı yok. Eğer o markadaki şey gerçekten güzelse hani ona değer özel bir şeyse, onu gider alırım ama zaten diğer mağazalarda daha ucuza bir şey varsa ve güzelse, onun markasını

almaya gerek yok yani. [...] Ama İzmir’de bu kadar fazla şey açısından hani sahte yapılan, üretilen şeyler yok. Ya normal mağazadan almak zorundasınız ya da daha az kaliteli yani ortası bir şey yok. Ama burada orta olan şey çok fazla var. Çanta, ayakkabı yani mağazalar açısından ve çok rahat bulabiliyorsunuz. Her yerden bulabiliyorsunuz.

Araştırmacı: Sahte markalar dedik ya, sahte markalar için ne düşünüyorsunuz?

M.Y. (35, kadın, İstanbul): Sahte markalar için hani eee yani bazıları hani kullanılması gerek mi değil mi hani şeyde tartışılır. Orada o şeyin amblemi bulunması, illa o modanın atıyorum bir zaman Paul and Shark şeyleri vardı sonra şeye kadar geldi normal inşaat işçisinin de kullandığı hani o kadar sahtesi vardı ki artık o markayı da öldürmüş oldu. O yeşil, dışı yeşil içi lacivert bir tane monttu. Hani ee artık o kadar fazla hani sahtesi olunca o markayı aldığınız zaman, çok gördüğünüz zaman o markadan da almak istemiyorsunuz. Hani o kadar sahtesi var diyorsunuz, bu marka şeyinizi de yitiriyorsunuz. Nasıl diyeyim? O beğeninizi de yitiriyorsunuz çok fazla olduğundan dolayı. Yani gerçekten farklılaşmış olan markaysa onu almayı tercih ediyorsunuz kaliteliden. Yani uzun süreli olabilecek bir şeyse, dayanıklılık ve kalite açısından, o markaya o parayı kıyıp vermeyi tercih ederim ama değmeyecekse yani sadece moda olduğu için eee o şeyi giyeceksem o markadan almam. Yani kendimi rahat, iyi hissedeceğim daha ucuza başka şey alırım." (136)

Daha önceki bölümlerde İstanbul'daki tüketimin modanın anlam yüklediği ürünlerin merkezinde gerçekleştiğinden bahsetmiştik. Dolayısıyla moda olan ‘o’ ürüne sahip – sahte kürk, gerçek kürk – olmanın önemi üzerinde durmuştuk. İzmir ve İstanbul arasındaki farklılıklardan biri de bu yaklaşıma göre oluşmaktadır. İstanbul’da hem genel bir ürün çeşitliliğinin olması hem de markalı ürünlerin sahtelerinin yapılabilmesi, pazardaki ürün çeşitliliğini daha da arttırmakta ve markanın sahtesinin alt sosyal sınıflar tarafından da alınır hale gelmesi, gerçek markanın değerini düşürmektedir. Bu sebeple de markalı ürün tüketimi daha ‘özgün (unique)’ ürünlere, diğer bir deyişle moda olmayan ve moda temelinde alt sosyal sınıflar tarafından tercih edilme durumu olmayan ürünlere doğru kaymaktadır. Böylece aslında markalı ürünler arasında da İstanbul için bir hiyerarşiden söz etmek mümkündür: Marka olan ama aynı zamanda moda olmasından dolayı marka anlamını yitiren ve daha çok sahtelerinin tercih edildiği ve farklılaşma değerini koruyan, moda olmayan ve bu sebeple de yüksek ücret ödemeye değer kalan markalar. İzmir’de ise durum daha farklı bir yapı göstermektedir. İzmir ürün çeşitliliği olarak ‘ara grubun’ olmadığı bir şehirdir. Yani ürün yelpazesinde kalitesiz ve ucuz - kaliteli (marka) ve pahalı ürün gruplarının arasında yer alan ve hem ucuz hem de kaliteli grubun bulunmayışı tüketicileri sınırlamaktadır. Bu sebeple görece üst sosyal sınıfta olan İzmir Yahudileri için bu tüketim tercihi daha çok markalı ve pahalı ürün grubuna doğru kaymaktadır.

İzmir ve İstanbul arasındaki farklılıkların önemli bir nedeni de otoritedir. İstanbul'da dini otoritenin varlığı, dini kuralların uygulanması hususunu daha normatif bir yapıya dönüştürmekte ve aynı zamanda denetlenme mekanizmasını oluşturmaktadır. İzmir ise bu anlamda biraz daha esnek bir yapı göstermektedir. İzmir'de Hahambaşılığın olmaması ve dini yönden merkezi yapıdan uzaklaşması, dini alana giren tüketime de yansımaktadır. Kaşer kuralı bunlardan biridir. "Oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız" (Exodus23, 19; Deuterronomium 14,21, TEVRAT) - et ve süt ürünleri birlikte yenmeyeceği şeklinde yorumlanmıştır (<http://www.kosher.com.tr/>). Bu sebeple Yahudilikte et ve süt ürünleri birbiriyle karıştırılamamaktadır. Öte yandan kaşer²⁰ tüketimi, daha geniş anlamıyla hijyene uymayan ya da Yahudi inançlarına aykırı katkı maddesi ya da işlem basamakları içermemesi olarak ifade edilebilir. Kaşer tüketim, dine uygunluk açısından Müslümanlıktaki helal tüketimle paralellik göstermektedir.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Eee geceler ise, ee tabii ki sınırsız sayıda bir geceyi yapmayı herkes istiyor ama bu bütçeyle ilgili. Demin de dediğim gibi kaşer mutfağı olacak, cemaatimizin, hahambaşılığımızın öngördüğü bir tesis olacak yani ona burası kaşerdir raporu ee belgesi verilen bir yer olacak. Böyle bir yer olmazsa, orada düğün yaptığınız zaman ee bunu muhakkak duyarlar, davetiyeler birden ulaşır ve Hahambaşılık veyahut da işte cemaat liderlerimiz buna el koyarlar. [...] İzmir'de bu işi o zamanlarda yapacak iki tane otel vardı yani doğru düzgün; biri Hilton yeni açılmıştı, eee Efes Oteli de kapanmıştı Ege Palas vardı. Aldığınız fiyata göre ee bu iki otelden biriyle çalışabiliyorsunuz. Bunun dışında başka bir alternatif yoktu" (137)

Kaşer raporu, törenin uygulanmasının otorite tarafından meşruluğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla otorite aynı zamanda tüketim ve uygulamaların meşruluk merciidir. Meşru olmayan uygulamalar ve tüketim cemaat içinde kabul edilmemekle birlikte, uygulanmasının önüne geçilmesi yönünden otoritesel bir yaptırım da söz konusudur. İstanbul bu anlamda daha merkezi temsil ettiği için daha normatif bir tutum görülmektedir. İstanbul'un merkezi temsil etmesi, Osmanlı dönemine dayanmaktadır. 19. yüzyılda milletleri organik statülerinden çıkaran Osmanlılar, bu önderlere

²⁰ Kaşer, Musevilik dinine göre yenilmesinde ve kullanılmasında dinen bir sakınca bulunmayan ürünlerdir. Kaşer, Sefarad Yahudileri tarafından kullanılan telaffuz biçimini oluştururken; Koşer de Eşkenaz Yahudileri tarafından telaffuz edilen halidir ve aynı anlama gelir.

cemaatlerinin modernleştirilmesinden sorumlu reformcu görevini yükleyerek güçlerini yasallaştırmışlardır. Bunun sonucunda da İstanbul, taşra cemaatleri ve bunların önderleri için taşıdığı önem sebebiyle, bir bakıma İmparatorluğun Yahudi başkenti haline gelmiştir. Geleneksel olarak da taşra hahamlarının İstanbullu meslektaşlarına danışması adettendir ve bu durum cemaatler arası bir hiyerarşinin oluşmasına neden olmaktadır (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 110).

İzmir’de de hahambaşılık gibi merkezi bir otoritenin olmaması ve uygulamalar yönünden İstanbul’a bağlı olmaları, denetimi biraz zayıflatmaktadır. Böylece Türkiye bağlamında uygulamaların meşruluk denetimi merkezden uzaklaştıkça zayıflamakta ve geleneksel süreklilik daha ön plana çıkmaktadır. Tabii bu meşruluk durumu tüketimi de sınırlandırmaktadır.

“S.E. (54, kadın, İzmir): Kaşer kuralında ee biz [İzmir] daha iyiyiz bu konuda hala. Orada [İstanbul] işte belki biliyorsunuz Denet Gıda diye, bu kuralları çok daha sıkı olmasına ee şey yapan dikkat eden bir kurum var. Valla bunun dini bağlantılarını çok iyi bilmiyorum. Aslında biraz ticari kaygılar da var belki de kimsenin günahını almayalım. Ama biz İzmir’de bütün şey törenlerinde on üç yaş olsun, düğün törenleri olsun, balık ikram ederek yani et süt şeyine kuralına uyararak, kendimizce yeterince kaşer (güliyor) ya da yeterince dini bir tören yapıyoruz. Önemli olan zaten insanın içindeki kuralların düzgün olması. Araştırmacı: Evet kaşar konusunda fiyatın daha katlandığını duymuştum doğru değil mi yani bu?

S.E. (54, kadın, İzmir): Çok çok..İstanbul’da bu çok fark ediyor.” (138)

İstanbul’daki Denet Gıda, Türkiye Hahambaşılığı tarafından kaşer belge verilmesi ve denetleme yapmak ile yetkilendirilmiş firmadır. Yetki ve sorumluluklarını uluslararası kaşer belge düzenleme, davet ve etkinliklerde kaşerut denetimi ve kaşer denetimli gıda üretimi oluşturmaktadır (<http://www.denetgida.com.tr>). Bu açıdan dini otoritenin kurumsal kontrol mekanizmasını oluşturmaktadır. Sadece bireylerin tüketim eylemlerini değil aynı zamanda işletmelerin de arzlarını denetlemektedir. Böylece cemaat düzeyinde daha kapalı bir pazar ortamı da yaratmaktadır. Diğer bir deyişle, kaşer ürün tüketen ve kaşer ürün sunan işletmeler olarak cemaat içindeki bir yapıyı meydana getirmektedir. Bu kurumun kontrol yapısı özellikle düğün, 13 yaş töreni gibi dini ritüeli barındıran tüketim alanlarında aktiftir. Eğer bu törenlerde et sunulacaksa hem etin kaşer olmasını hem de dini kural temelinde sütle birlikte servis edilmemesini denetleyen bir kurumdur.

Kaşer et, dini bir süreçten geçirildiği için fiyat olarak daha yüksek bir fiyattadır. Bu da tören maliyetlerine ek katkıda bulunmaktadır.

Et ve süt ürünlerinin birlikte yenilememesi peynir, yoğurt gibi her türlü süt ürününün ikramını engellemekte ve bu da yemekteki ikramı kısıtlamaktadır. Bu sebeple de Türkiye'deki Yahudiler balık ürünleri sunarak, hem et ve sütün karıştırılamaması kuralını yerine getirmiş hem de yine et kategorisinde bir yemek sunmuş olmaktadır. İzmir'de ise böyle bir denetleme kurumu yoktur. Böyle bir kurumun olmaması, bu kuralın geleneksel olarak aktarılan bir yapı göstermesine neden olmakta ve 'böyle olduğu varsayılan (given for granted)' bir uygulama niteliği taşımaktadır.

"S.E. (54, kadın, İzmir): Bizim çocuklarımız, yani aralık ayında nişanlanıp ağustos ayında Çin'e gideceklerdi. Dolayısıyla çok kısa bir sürede düğün tarihi bulmamız lazımdı. Fakat bir de eee İstanbul'da bir takım kurallar, düğünü yapma kuralları çok daha katı hala. Hala demeyeyim, biz hala daha kolaydayız. İşte orada kaşer kuralları, kaşer şarap olacak, kaşer peynir olacak kaşer bir sürü bir sürü ayrıntılar var. Biz ee bununla uğraşmak istemedik. Erkek tarafı da hani bu kadar ayrıntının olmamasından çok da rahatsız olmayacaklarını bildirdiler. İzmir'de daha kolay, İzmir'de peynirle eti karıştırmıyorsunuz, balık ikram ediyorsunuz ve bitiyor. İstanbul'dan gelecek çok özel, dini kurallarını tutan bir iki misafirimiz vardı, o masalara özel kaşer şarap verildi ama onun dışında bu ayrıntılarla çok uğraşmadık. Dolayısıyla bu bizim için daha kolay oldu (gülüyor). Bir de burada o kadar az düğün oluyor ki hani bizim için çok önemli. Erkek tarafı da bunu kabul etti. Masraflar açısından da hani burası daha ucuz olacaktı. Her şeye rağmen burada bir şey yapmak İstanbul'da yapmaktan daha kolay." (139)

Dini kuralların uygulanması konusunda İstanbul'da denetleme mekanizmasının çalışması, kaşer dışı tüketimi güçleştirmektedir. Ancak İzmir'de bu katı tutumun olmaması, İzmir'in de bağlamsal olarak bir baş etme stratejisi olarak kullanılması sonucunu doğurmaktadır. Kaşer kuralının esnetilmesiyle İzmir, zaman kısıdı durumunda alternatif bir tüketim alanı olmaktadır. Bu durumda Türkiye bağlamında genel olarak uygulanan 'düğünün erkek tarafında yapılması' geleneği de değişmekte ve anlamını yitirmektedir. İstanbul'dan gelen misafirlerin de olması ancak bu misafirlerin bu uygulamayı İzmir'de önemsememeleri (sadece iki misafirin kaşer talebi olmuştur) İstanbul'daki normatif yapının tamamen otoriteye bağlı olduğunu göstermektedir. Tabii kaşer ürünler fiyatı arttırdığı için İzmir'de düğün yapılması, maliyetleri de azaltmaktadır.

Gündelik hayatta ise katılımcılarda böyle bir hassasiyet görülmemiştir. Hatta R.B. (92, kadın, İzmir), et veya süt yedikten sonra diğerini yemek için en az 3 saat beklenmesi gerektiğini belirttiğinde ‘siz bunu uyguluyor musunuz?’ sorusuna şu şekilde yanıt vermiştir:

“R.B. (92, kadın, İzmir): Ne bekleyeceğiz, hiçbir şey beklemeyiz. Biz etle gideriz etle döner yemeye kızlarla (gülüyor). Yoğurt da yeriz ayran da içeriz, dondurma da yeriz” (140)

Bu uygulamanın onun ‘sofu’ olarak adlandırdığı, dini uygulamaları bireysel günlük yaşamlarında da uygulayan kesime hitap ettiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bireylerin bireysel hayatlarında çok izlenilen bir uygulama olmadığını ancak cemaat içinde görünür olan ve dini içeriğe sahip olan uygulamalarda denetlendiğini ve sürdürüldüğünü düşündürmektedir. Buradan yola çıkarak şu yorumu yapmak mümkündür: Türkiye’de yaşayan Yahudilerde dini kuralların, uygulamaların uygulanması ve denetlenmesi, topluluk kimliğini ve görünürlüğünü içeren durumlar için söz konusudur. Yani daha çok temel alana yönelik uygulamalarda ön plandadır.

Dine uygun tüketim sadece kaşer tüketimden oluşmamaktadır. Kaşer tüketim, Türkiye bağlamında tıpkı Avrupa’daki helal ürün pazarı gibi bir durum oluştursa da dönemsellik ve durumsallık bağlamında farklı, dine uygun ürün çeşitleri ihtiyacı da vardır. Hamursuz bunlardan biridir. Hamursuz (Pesah), Nisan ayının 15’inde, nesiller boyu süren kölelikten sonra Mısır’dan çıkışın kutlandığı ve bahar bayramı olarak da anılan önemli bir bayramdır. Bu bayramda Yahudilerin Mısır’dan kaçarken aceleyle mayasız olarak pişirdikleri ekmeğe atfen mayalı ürünler tüketilmemektedir (<http://www.turkyahudileri.com/content/view/261/223/lang,tr/>). Bu sebeple de bu bayramlara yönelik özel ürünler önemli bir tüketim alanını oluşturmakta ve bir *niş pazar* yaratmaktadır. Hatta pek çok internet sitesinde nelerin yenilip nelerin yenemeyeceğine yönelik "Passover Guide" adı altında listeler mevcuttur (<http://www.nhs-cba.org/PassoverGuide2014.pdf>; <http://bethisraelworc.org/wp-content/uploads/2014/03/Pesah-Guide-5774-2014-UPDATED.pdf>). Bu ürünlerin içinde ilginç olarak evcil hayvanlara, ilaç kullanımına yönelik ibareler ve açıklamalar da vardır. Dolayısıyla bayramlar gibi özel günlerde normatif yapı normalde olduğundan daha sıkı izlenmektedir. Katılımcılarda da gözlemlendiği üzere günlük hayatta dini

tüketim kuralları çok takip edilmezken, Hamursuz Bayramı gibi bayramlarda dikkat unsuru daha fazla öne çıkmaktadır. Modernleşme bu anlamda bu pazar ortamını şekillendirmede ve ürünlerin dine uygunluğunu sağlamada önemli bir araç olmuştur.

"M.Y. (35, kadın, İstanbul): Hamursuz bayramı denilen matsalarda bile şuanda çikolatası yapıldı. Bunun artık hani normalin şeyinden çıkıp yenmemesi gereken şeyler yani yenmemesi gerek derken o dönemde yenmemesi gereken şeyler daha fazla eee yelpaze genişledi ve ona göre de hani yeni şeyler üretiliyor. Kaşar peyniri veya hani mayalı şeyler yenmiyorsa, onu alternatif yapıp, dine uygun bir şekilde yapıp bir alternatif sunuluyor. Eskiden bunlar yoktu ee yani özellikle mesela hamursuz bayramında, biz sadece hamursuza yönelik belli başlı şeyler yerdik. Şimdi pastaneler bile hamursuz unundan kurabiyeler ve böyle şekerlemeler üretiliyor böyle hamursuz bayramına uygun. Bunun gibi sofralarda daha çok şey yer alıyor ve daha çok şey tüketiliyor. Yurtdışından buraya getirilen, İsrail'den getirilen, özellikle getirilen, yine hamursuz bayramından kullanılabilen eee bir sürü yiyecek var. Bu da hani küçük de olsa bir örnek. O yelpazenin üç şey yerseniz şuanda 100 şeyi sofranıza sokabiliyorsunuz. Yani bu da yine ee şeyle alakalı hani sonuçta bir üretim, teknoloji, yenilik. Hepsi bunu dine uygun hale getirmeyle alakalı." (141)

Teknoloji modernleşmenin bir çıktısı olarak dinle birleşerek bir pazar ortamı meydana getirmektedir. Böylece ürünler meşru hale gelmektedir. Böylece hem pazar çeşitliliği artmakta hem de tamamen temel alana hizmet eden bir arz-talep dengesi yaratılmaktadır.

Bağlamsal farklılıklardan gündeme gelen bir başka nokta da İsrail'dir. İsrail, Türkiye Yahudileri için bir referans noktası olmaktadır. Bu açıdan İsrail-Türkiye için merkez-eksen benzetmesi yapmak doğru olacaktır. Türkiye içinde de aynı durum İstanbul-İzmir arasında mevcuttur. İstanbul merkezi temsil ederken, İzmir eksen olmaktadır. Öte yandan aynı ilişkide azınlık-çoğunluk ilişkisi gündeme gelmektedir. Bu iki yapının kesişimi tüketim biçimlerini farklılaştırmaktadır.

"Araştırmacı: Düşünde et yenmez diye duymuştum, nedir bunun anlamı?

M.K. (63, erkek, İzmir): Evet. Sebep çok basit, eee biz kaşer et yediğimiz için başka bir et yiyemeyiz, dince yasaktır ve otellerde bunu yapmak biraz zor. Eloistik bakımından yapılabilir ama çok zor.

Araştırmacı: İsrail'de de böyle mi bu uygulama?

M.K. (63, erkek, İzmir): İsrail'de bu doğal bir şey. Orada her şey kaşer." (142)

İsrail'de her şey kaşer yaklaşımı aslında Türkiye'de her şey helal yaklaşımına benzemektedir. Dini çoğunluğun mevcut olduğu yerde o çoğunluğun tüketim pratikleri meşru olmaktadır. İsrail bu açıdan çoğunluk ve merkez konumundadır. Dolayısıyla nasıl ki Türkiye için – çoğunluğun Müslüman olması dolayısıyla – ürünlerin helal olduğu

verilmiş olarak (given for granted) kabul ediliyorsa, İsrail için de ürünlerin kaşer olması aynı durumdadır. Türkiye ise İsrail'e göre ekseni ve azınlık konumunu temsil etmektedir. Bu sebeple de kimlik sorununun gündeme geldiği alanlarda, tüketim pratikleri de bu kimliği sürdürmek adına denetlenmekte ve sürdürülmektedir. Yani İsrail'deki 'rahatlık', Türkiye bağlamında sürdürülmesini sağlayan bir merciinin varlığına tabiidir.

Türkiye için ise durum yön değiştirmektedir. İstanbul, Türkiye Yahudileri için merkezi temsil ederken, azınlık konumundan dolayı tüketim otorite tarafından sıkı bir şekilde kontrol edilmektedir. İzmir ise eksen-azınlık konumuyla, dini uygulamaların İstanbul kadar sıkı olmadığı bir tüketim alanını temsil etmektedir. Yahudi nüfusu açısından bu durumu şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 8. İsrail ve Türkiye'nin Merkezi Yapısında Merkezilik-Eksende Olma ve Çoğunluk-Azınlık Durumuna Göre Değerlendirilmesi

	Merkezilik	Eksende Olma
Çoğunluğu Oluşturma	İsrail	Türkiye
Azınlık Olma	İstanbul	İzmir

Tablo 8'den de görüleceği üzere, İsrail merkezi bir konumdayken, Türkiye İsrail'e göre Yahudilerin yaşadığı Müslüman çoğunluğa sahip ekseni temsil etmektedir. Türkiye içinde de azınlık olma durumuyla İstanbul merkezi temsil ederken, İzmir ekseni temsil etmektedir.

"M.Y. (35, kadın, İstanbul): Hani durumu iyi olsa da olmasa da o geceyi [gece düğünü] yapıp da hani ben mesela düğününü yaptığımız bir çift vardı, çocuk bankadan kredi çekti, düğününü yaptı hani gecesini yaptı. Ve bunu kredilendirdi. Gerçekten çocuğun durumu yoktu. Hani dürüst davrandı ama gece olsun diye o parayı çekti. Yani o hayatında hani bilmiyorum ben büyük konuşmayayım ama benim de o dönemde, bizim de durumumuz müsait değildi, kayınpederim hani yardım etti. O da küçük bir paradan hani onu şey yaptı hani onu yapmasaydı yapılmayabilirdi yani ben o şeyde değildim ama ee burada hani öyle bir şey yok. Yani o olmazsa olmazın içerisinde gibi bir şey. Yani o kıyafetlerden başlayıp da o gecenin yapılması ee anlamında hani İsrail'de yapan da bu masraftan kaçınmak için yapıyor. Yani hani bu yüzde birlik bir dilimdir de çok hani böyle ülkeyle alakalı değil yani İsrail'de olmak için değil de dini şeyinden hani yurtdışında oldu, İsrail'de yaptık ki başka bir soru bırakmasın diye hani niye yapmadılar, durumu şöyle midir? Sanki hani bir moda

şeyiymiş gibi hani orada yapmadıysanız toplum tarafından "aa bunlar gecesini yapmadı, aa" falan denmesin diye yani bu çok açık.

Araştırmacı: Peki İsrail'de yapıldığında böyle bir soru ortadan kalkıyor mu?

Ha onu yani o size kalmış yani isterseniz hani şey deyin, İsrail'de yaptık, o zaman zaten dedikodu başlar. Evet, durumları iyi değil yani sonuçta bu bir süreç, insanlar bunu istediği gibi yorumlayabiliyor.

[...]

Araştırmacı: İsrail'de düğünler daha mı uygun fiyatlı oluyor?

Uygun fiyattan ziyade ee sinagogla alakalı olarak hani çok fazla, daha az para yani o kadar para ödemiyorsunuz. Burada hani bir 6,8 milyar sadece sinagogun aldığı para oluyor evleneceğiniz gün. " (143)

Bağlamsal farklılıkları aynı zamanda bireylere alternatif tüketim alanları oluşturmaktadır. Türkiye'de gece düğünü, sinagog töreninde gösterilmesi kısıtlı olan ekonomik sermayenin yansıtıldığı ve daha önce de üzerinde durulduğu üzere 'piyasa kredisi' ve sosyal görünürlüğün sağlandığı tüketim alanlarıdır. Bu sebeple durumu olmayan bireyler bankadan kredi çekerek veya aile bireylerinden destek alarak bu geceyi düzenlemeye çalışmaktadırlar. Maddi olarak yine de kısıtları olan bireyler de İsrail'i alternatif tüketim alanı olarak tercih etmektedirler. Böylece İsrail, bağlamsal olarak baş etme (coping) stratejisi olmaktadır. Böylece bireyler maddi olarak daha makul fiyatlarla düğünlerini yaparken aynı zamanda 'yurtdışında yaptık' imajı altında sosyal görünürlüklerini ve piyasa kredilerini korumaya çalışmaktadırlar. Öte yandan İsrail'de düğünün yapılması, İstanbul ve İzmir burada yaşayanlar için merkez alındığında ekseni temsil ettiğinden, burada yapılması 'olmazsa olmaz' harcamalardan ve gösterişçi tüketimde de uzaklaşma imkânı sunmaktadır. Böylece tüketim alanı kaydırılarak (shift) mevcut tüketim kalıplarından da uzaklaşmaktadır. İsrail'de Türkiye'de olduğu gibi sinagogların devamlılığını sağlamak adına alınan ücretler - ki görece yüksek ücretler alınmaktadır - İsrail'de ya daha düşük olmakta veya hiç alınmamaktadır. Böylece bireylere maddi anlamda da avantaj yaratmaktadır.

"Araştırmacı: İzmir'deki Musevi cemaatindeki kadınları düşündüğünüzde ve İstanbul'daki kadınları düşündüğünüzde, sizce en büyük farklılıklar neler?

M.Y. (35, kadın, İzmir): Farklılık şeyde var buradaki dediğim gibi en çapulcu kadın, çapulcu diyorum da hakikaten kendine bakmayan kadın bile bir şeyini satar, altınını satar gider o kıyafeti alır. Ne olursa olsun, ne pahasına olursa olsun alır. Dedim ya size örnek verdim kredi çeken de oldu, bilmem neden borç alan da oldu. Yani mutlaka o düğünde gösterme şeyi, gösterişin çok fazla olması. Yani bunu ister kıyafet deyin, ister seçtiğiniz marka şeyinden deyin, tüketimine de söyleyin veya paranız yok işte X otelde yapacaksa bir üst standarttaki otelde yemek vermeniz gibi veya menüye bilmem ne eklemeniz gibi bir şey. İzmir'deki kadınlar hani olan şeklinde herkes kendi şeyinde ne varsa, zevkine göre alıyor. İlla ben bunu çok yani belki çok pahalı bir şey alıyor ama sade alıyor hani onu da buram

buram orada şey kokmuyor yani bu kadar liralık şey diye çünkü sade olduğu için. Yani gösterişi hem şey yok. Evet, belki pahalı, sık şeyler alınıyor ama gösteriş yok. Yani ölçülü, kararlı, ideal şeyinde. 10 tane gül yok da 1 tane küçük çiçek var. Hani atıyorum 10 tane taş yok da sadelik var hani. Ama belki de aynı fiyattadır o gösterişli olan şeyle. Hani fiyatını bilemezsiniz, kalite açısından demiyorum bunu." (144)

Bağlamsal farklılıkta *cemaat nüfus yoğunluğu* da tüketim kapsamındaki farklılıkları etkilemektedir. İstanbul'da cemaatin yoğun olması bireylerin katılacağı tören sayısını arttırdığı için gösterişçi tüketim de bir nevi kartopu etkisiyle büyümektedir. Çünkü bir önceki kişinin yaptığı 'çita' kabul edildiği için bunun üzerine çıkmak gösterişçi tüketimi tetiklemektedir. İzmir'deki önceki analizlerde ortaya konulan gösterişçi tüketim, İstanbul'la karşılaştırıldığında görünür olmamaktadır. İstanbul'da şekilsel gösteriş vurgusu daha fazla varken İzmir'de bu daha çok marka ve 'eder' konusuna odaklanmaktadır. Böylece tüketim faaliyetleri de bağlamın özelliklerine göre farklılık göstermekte ve yapılandırılmaktadır.

3.8.2.5. Sınırların, Kimliğin ve Ritüel Tüketimin Anomalisi: Karma Evlilikler

Türkiye Yahudilerinin dini azınlık konumunda olmaları, pratiklerin yorumlanmasında kimliğin korunması, devamlığı gibi unsurları öne çıkarmaktadır. Cemaat içindeki yapılanma özellikle bu amaç doğrultusunda çeşitli sınır yapılarının oluşturulması ve korunması temelinde gerçekleştirilmektedir. Karma evlilikler bu açıdan bir paradoks yaratmaktadır. Çiftlerden birinin Yahudi olması, cemaat ile bağı sürdürürken eşinin başka bir dine mensup olması, kimlik yönünden tehdit oluşturmakta ve sorun yaratmaktadır.

Cemaat içi yapılanmada her ne kadar geniş toplumla etkileşim yoğun bir şekilde görülse de, pratikler cemaate göre (yeniden) yapılandırılmakta ve anlamlandırılmaktadır. Dolayısıyla yine cemaate özgü bir alan karşımıza çıkmaktadır. Ancak karma evlilik söz konusu olduğunda, otorite olarak kimliğin devamlılığından sorumlu olan bir birimle kendi kimlik pratiklerini gerçekleştirmek isteyen bireyler arasında çatışma oluşmaktadır.

"Araştırmacı: Karma evlilikler konusunda ne düşünüyorsunuz?"

E.C: (44, kadın, İzmir): Karma evlilikler konusunda düşünmemeyi tercih ediyorum (gülüyor). Zor konular bunlar yani şimdi sinagoga gelen çocuklar da çok soruyor. Eee işte modernlik, uygarlık filan burada biraz şey oluyor belki de yani iki insanın birbirini sevmesi zaten çok zor, iki insanın çok zor derken bir arada yaşaması çok zor. Ee tabi farklı kültürlerden gelme ee farklı inanışlara sahip olup ortak bir yuva kurmak daha da zor yani. Bu zor birlikteliği daha da zorlaştırıyor. E ama bir gerçek de var ki aşk her şeyden üstün geliyor yani sevgi de üstün geliyor. Sevgiyi, saygıyı koruduktan sonra herhalde yapılamayacak şey yok diye düşünüyorum." (145)

Karma evlilikler bu noktada sınır yapısını kıran bir özellik göstermektedir çünkü iki farklı sınırlara sahip bireyleri bir araya getirerek sınırların çakışmasına neden olmaktadır. Öncelikle kimlik yönünden önemli bir tehdit unsurudur. Yahudiliğin anneden geçmesi, Müslüman bir kadınla evliliğin olduğu karma evlilikte cemaat mensubu olabilecek bir bireyin kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Kadının Yahudi olması durumunda ise çocuk Yahudi kabul edilmektedir ama bu sefer de ataerkil bir toplum yapısında baskın erkek karakteri öne çıkmakta ve aile içinde çatışma baş göstermektedir. Ayrıca kimliğin korunmasına yönelik aileler tarafından 'Yahudiyle evlenmek fikri'nin empoze edilmesi²¹ de bu anlamda bireylerin kendi yaşam alanlarında da karışıklık yaratmaktadır. Bu durum da hem karma evliliği yapan bireyler temelinde hem de cemaat bakış açısıyla farklı tepkiler doğurmaktadır.

3.8.2.5.1. Ötekileştirme Mekanizması ve Sınırların Dışında (Out of Boundary) Şekillenen Yapı

Ötekileştirme, karma evliliklere yönelik gerçekleştirilen bir tepki olmaktadır. Cemaat içinde bireylerin birbiriyle tanışmasını sağlayan ve dolayısıyla da meşru kabul edilen sosyal yapıdan daha önce bahsedilmiştir. Bu yapı, cemaatin sınırlarının korunmasında önemlidir. Ancak karma evlilikler sınır yapılanmasını bozmaktadır çünkü cemaate ait olmayan bir birey bu sınırlardan içeri sokulmaktadır. Böylece bireyler sınırın dışına itilmekte ve sınır içindeki yapı istikrarını korumaktadır.

"E.C. (44, kadın, İzmir): [...] Mesela bir anne Yahudi'yse, bir baba Müslüman'sa o çocuk hiçbir sorgu sual sorulmadan Yahudi kabul edilir. Ama mesela yedinci günde eee sekizinci günde sünnet edilir bizde, o çocuk dokuzuncu gün sünnet edilir. Yani bir farklılık yapılır

²¹ K.A. (52, kadın, İzmir).

ama Yahudi kabul edilir. Yani ee Yahudi cemaatinin defterine işte atıyorum mesela benim kuzenim, [E.] diye bir kuzenim var, o Müslüman çocukla evli, çocukları oldu iki tane erkek, onların [B.] ile [A.], ikisi de kayıtlıdır Yahudi cemaatine. Ama onlar Müslümanlığı seçer, seçmez o onların kendi bileceği iş. Belli bir yaşa gelince isterlerse sildirirler isimlerini. Ama mesela hepimizin çocukları mesela benim oğlum sinagogda sünnet edildi, onunki evde sünnet edildi. Ufacık bir fark konuluyor yine. Yani.

Araştırmacı: Sekizinci gün diyoruz ya sünnet edildi, dokuzuncu gün sünnet edildi hani o farklılığı vurgulamak için mi?

E.C. (44, kadın, İzmir): Evet.

Araştırmacı: Mesela yedi yaşında da sünnet olabilir.

E.C. (44, kadın, İzmir): Yedi yaşında ama bir anne eğer çocuğunu Yahudi olarak büyütecekse yedi yaşını beklemez. Yani sekizinci gün yapmak ister.

Araştırmacı: O farklılık size ne hissettiriyor?

E.C. (44, kadın, İzmir): Yani farklılık, farklı olduğunu hissettiriyor (gülüyor) maalesef. Ama tabii sonra geçiyor yani o anda bir sıkılmışım ben, üzülmişim ne gerek var böyle bir şey yapılmaya demiştim içimden ama sonradan geçiyor, **kurallarsa kurallara uymak gerektiğini düşünüyorsunuz** ve devam ediyorsunuz.” (146)

Cemaatin temel alanının normatif kurallarla yönetilmesi, bu yapıyı bozacak faaliyetlere izin verilmemesini gerektirmektedir. Yahudi cemaatinde sünnet, yedinci veya sekizinci gün – özellikle yedinci gün – sinagogda gerçekleştirilmektedir. Bu kural niteliğindedir. Bu sebeple özellikle temel alanı oluşturan sünnet gibi dini içerikli pratikler de bu bağlamda normatif kurallara tabiidir.

Karma evliliklerde eğer anne Yahudiyse, çocuklar Yahudi olarak kabul edilmektedir. Cemaatin anaerkil bir yapı göstermesi, çocuğun cemaatte kabul edilmesinde meşruluk noktasıdır. Ancak cemaat tarafından kabul edilmesi de aslında temel alan ölçüsünde karar verilmesi gereken durumu oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, Yahudiliğin anneden geçen bir din olması neticesinde, kabul etmemek de bu normatif yapıya karşı bir eylemi oluşturacaktır. Bu sebeple çocuğun Yahudi olarak kabul edilmesi böyle bir durumda kuraldır. Ancak karma evlilik yapısı, sınırların kırılmasına neden olmakta ve devamlılık yönünden ‘bozulma’ oluşturmaktadır. Bu sebeple bu bireylere Yahudi anne babadan doğan çocuklarla eşit konumda muamele etmek de sınırların korunmasında otoritenin almaya çalıştığı tavıra karşı bir tutum oluşturmaktadır. Yani karma evliliği dolaylı olarak desteklediği anlayışı oluşabilir. Bu sebeple de bu bireyleri, ‘etiketlemek’ için ‘temel alan’ pratiklerinde farklılıklar yapılmaktadır.

Düğünler ise bu açıdan farklılaştırmanın diğer tüketim alanını oluşturmaktadır. Cemaatte düğünler sinagog töreni (gündüz düğünü) ve gece düğünü olarak ayrılmaktadır. Gündüz düğünü olarak sinagog düğünü, temel alanı oluşturan pratikler

çerçevesinde ve ancak iki tarafın da Yahudi olması durumunda gerçekleştirilebilmektedir.

“M.L. (57, erkek, İzmir): Hem Müslüman Türk’le, erkek, Yahudi bayanla evlenmiş çok kişiyi tanıyorum. Çok var. Yani belirli bölgelerde karşınıza çıkıyor yani.

Araştırmacı: Onların düğünlerine gittiniz mi hiç?

M.L. (57, erkek, İzmir): Bizimle ilgisi yok ki, onların normal nikâh, sizin gittiğiniz nikâh, imza atmaya gidiyorsunuz bizdeki gibi asalet, adalet, atalet yok yani öyle (gülüyor).

Araştırmacı: Dini tören uygulamışlar mı?

*M.L. (57, erkek, İzmir): Yok. Yok. Yapan hani eeee dediğim gibi biz bir Ortodoks Hahambaşılığı’na bağlıyız. Bizim Ortodoks dediğim Hahambaşılığı çok böyle tutucu bir Hahambaşılık değil. Ama bir düzeni olan, bir kuralları olan bir Hahambaşılığımız var yani. Yanılmıyorsam 1911’de bir nizamnamesi var meşhurdur zaten. 1911 Hahambaşılık Nizamnamesi diye şeyi de vardır. Onların içinde dedikleri bazı şeyler var kimseye teşvik verilmez yani. “Gel kardeşim sen benimle evlen, gel sana Yahudi düğünü yapacağım” demez. “Bu işi dışarıda halledin” der. Hani bizi de ilgilendirmiyor yani. “**Oyunun kuralı böyle, böyle yap**” diyor yani.” (147)*

Düğünlerde iki tarafında da Yahudi olması zorunluluğu, sadece dini yönden değil aynı zamanda mevcut sınırların sürdürülmesi için de önem taşımaktadır. Bu sebeple karma evlilik yapan bireyler temel alandan uzaklaştırılmakta ve ‘ötekileştirilmektedir’. Karma evliliğin taraflarından birisi Yahudi dahi olsa cemaat içi bireylerden farklılaştırılmaktadır. “Bizimle ilgisi yok” ifadesi, bu anlamda temel alan sınırlarını işaret etmekte ve bu sınırların dışında evlilikleri meşrulaştırmaktadır.

“R.Ş. (59, erkek, İzmir): Düğünde bir bardak kırılır biliyor musunuz onu? Ve oradaki o bardağın yıkılan tapınağın anısına yapılır ve siz bir düğün olarak o tapınağı yapıyorsunuz anlamına gelir. Yani bir tapınağı tekrar kurmuş oluyorsunuz. O tapınak bir sevgi üzerine kurulmuştur. O sevgiyle ee tapınak bir bayanla bir erkeğin evlenmesi o tapınağın kurulmasıdır. [...] [Karma evliliklerin düğünü] Herhangi bir düğün gibi oluyor yani o şeyi görmüyoruz o kutsiyeti, o heyecanı ben orada yaşamadığımı görüyorum.” (148)

Karma evliliklerin cemaat yönünden diğer bir sonucu da *kutsallığın kırılma noktasını* ifade etmektedir. Temel alanda gerçekleştirilen dini pratikler, düğünün kutsallığını oluşturmaktadır. Gerçekleştirilen sembolik uygulamalar da bu kutsallığın pratiklerle deneyimlenmesini sağlamaktadır. Karma evliliklerde sinagog töreninin yapılamaması bu anlamda bu bölümün geçilmesine neden olmakta, sadece gece düğünü veya resmi nikâh alanı kalmakta, dini otorite tarafından onaylanmadığı için de cemaat içinde meşruluğunu görece kaybetmektedir. Daha önceki bölümlerde dini nikâhın cemaat içi

görünürlük ve meşruluk aracı olduğu ifade edilmiştir. Böylece temel kimlik pratikleri de yani ‘bireylerin Yahudiliğini gösteren’²² pratikler de yapılamamaktadır.

Böylece karma evlilikler “sınırların dışında (out of boundary)” bir nitelik kazanmaktadır. Cemaate ait olmadığı gibi geniş toplum olan Müslüman evliliklerini de yansıtmamaktadır. Böylece aidiyet yönünden arada kalmış bir yapıyı oluşturmaktadır.

Arada kalmış yapıya yönelik bireyler tarafından iki strateji uygulanmaktadır. Marjinalleşme veya entegrasyon.

“Araştırmacı: Ailenizde hiç Müslüman – Yahudi evliliği yapmış kişiler var mı?

S.P. (73, kadın, İzmir): Bizde çok var. Ablamın kızı. Amerika’da.

Araştırmacı: Onların düşüncelerini biliyorsunuzdur..

S.P. (73, kadın, İzmir): Yooook yok, onların ikisi de din konuşulmaz. Yok böyle bir şey. Bir oğulları var, hiç din konuşmazlar. Büyüyünce ne isterse alsın dediler.

Araştırmacı: Düşünceleri nasıl oldu onların?

S.P. (73, kadın, İzmir): Şey Amerika’da nikâh kıydılar. Resmi nikâh kıydılar, yapılmadı.”
(149)

Dinin bireylerin kimliklerini şekillendirmesi açısından iki farklı kültürün bir araya gelmesi, doğan çocuk için kimlik sorunu yaratmaktadır. Bu sebeple anne babalar ya iki kültürü birlikte vermekte ya da ikisine de eşit mesafede durarak uzaklaşmaktadır.

“Araştırmacı: Çocuk sahibi olmayı düşünüyor musunuz?

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Evet.

D.T. (34, kadın, İstanbul): Düşünüyoruz.

Araştırmacı: Onun geleceği ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Dinsel farklılık açısından..

Ö.T. (29, erkek, İstanbul): Dinsel açıdan ben şöyle düşünüyorum eee ya ben artık dinlerin hani eskisi gibi o, ben dinlerin şey olarak eee çıktığını düşünüyorum ee bir hukuk kuralı olarak çıktığını düşünüyorum. Zamanında insanların hani bir derli toplu bir hayat yaşamayı beceremedikleri bir ortamda hani belirli bir otoritenin ee insanlara yaptırım gücü olan bir otoritenin ee çıkartmış olduğu bir kurallar, bir yaptırım olarak düşünüyorum bunu. Şu zamanki hani hukukun artık yerleşmiş olduğu bir dünyada dinin artık önemini kaybettiğini hani geri planda kaldığını düşünüyorum. Din artık hani eee inanç kısmına geçti, ee ve inanç olan kısımda bütün dinler aşağı yukarı aynı şeye inanıyor. İşte insanın iyi olması, çevresindekilere yardım etmesi, eee dua etmesi, şükretmesi. Bu tip şeyler hep aynı ee şeyler var bütün dinlerde. Ben artık dinin eee şuanda bir statü anlamı kazandığını hissediyorum. Yani hani bir cemaati sadece cemaatten ibaret olduğunu düşünüyorum. Bunun için ben çocuğum olursa ben hani tamamen hani eee stratejik anlamda ben Musevi olmasını isterim. Niye? Çünkü orada yazacak.. [...] Ya çocuk olduğunda gerekirse

²² İ.B. (41, erkek, İstanbul)

Musevilik adına işte atıyorum sünneti duasıyla yapılır, kulağına kuran okunur hani ikisi de yapılır. Ben şey olacağını düşünmüyorum.” (150)

Sahip olunan ve dini kültürden gelen birikimle bir yaşam sürmek, gündelik yaşamın şekillenmesinde de etkili olduğu için çocuğa iki yapıyı da birlikte aktarmak, bireylerin kendi kişisel yaşamları için de önemli olmaktadır. Çocuk, iki yapının da kaynaştığı bir erime potası görevi görmektedir. Bu sebeple de bireylerin her ikisinin de kimliğinin ağır bastığı durumda ya uzak durularak ya da birlikte aktararak ortak bir yapı oluşturulmaktadır. Tek bir yapının çocuğa aktarıldığı durumda ise taraflardan birinin tercihen kendi kimliğini oluşturan dini yapıdan vazgeçmesini gerektirmektedir. Araştırmaya katılan ve karma evliliğe mensup bir çiftte de görüldüğü üzere²³ çocuğun Musevi olarak yetiştirilmesi kararı, annenin kendi kimliğini çocuğa aktarmamasına hatta kendisinin de Museviliği öğrenmesine neden olmuştur.

Karma evliliklerde çocuk ise başlı başına bir araştırma alanını oluşturmaktadır. Pasif, aktarılan birim olarak çocuklar aynı zamanda öğrenme sürecinde aktif olaral rol almaktadır ve bu da onların kendi yaşamlarındaki pratikleri belirlemelerinde etkin olmaktadır.

3.8.2.5.2. İdealleştirilen Azınlık Ritüel Tüketimi ve Geliştirilen Baş Etme Tüketim Stratejileri

Türkiye'de Yahudiliğin alt kimlik olarak deneyimlendiği alanlar düğünler, bar/bat mitzvah gibi törenler olmaktadır. Ritüelin deneyimsel boyutu kutsallık gibi manevi duygular ve sosyal görünürlük, gösteriş gibi daha materyal öğelerle birleştiğinde daha ayrıcalıklı bir konum kazanmaktadır. Dini otorite olarak hahambaşılık da bu deneyimin sürdürülmesine çalışmakta ve kimliğin kolektif olarak aktarılmasında ve gösterilmesinde bu ritüelleri kullanmaktadır.

²³ M.Ö. (61, kadın, İzmir, Müslüman) ve Y.Ö. (54, erkek, İzmir, Musevi) çifti çocuklarının Musevi olarak yetiştirilmesi kararındadır ve bu doğrultuda pratikler gerçekleştirmektedirler.

Türkiye Yahudilerinde resmi nikâh sinagog töreninden önce yapılmasına rağmen cemaat içinde meşruluğu yoktur. Cemaat içinde evliliğin görünür olduğu ve meşrulaştırıldığı yerler olarak sinagog törenleri bireylerin kendi kimliklerini gerçekleştirdikleri alanlar da olmaktadır.

"Araştırmacı: Yakın çevrenizde böyle bir evlilik yapan oldu mu?

E.C. (44, kadın, İzmir): Yapan var tabii ki.

Araştırmacı: Onların düğünleri nasıl olmuştur?

E.C. (44, kadın, İzmir): Ee tabii onlar sinagogda evlenmiyor, onlar sadece resmi nikâh yapıyorlar.

Araştırmacı: Peki size ne hissettirmişti bu?

E.C. (44, kadın, İzmir): E üzüldüm çünkü sinagogdaki düğün e şimdi böyle bir şeyde büyüyörsünüz, hani şimdiki çocuklar böyle mi hissediyor bilmiyorum çünkü dediğim gibi çok fazla düğün yok ama biz büyürken bir sürü düğün olurdu, hepsine giderdik, gelinlere özenirdik, küçüklüğünüzü düşünün hani bir perdelerden gelinlikler yapardık biz küçüken. **Ee insan ne görüyorsa onu istiyor, ona alışıyor.** Tabi sinagog düğünleri de çok görkemli gelirdi bir kere. En kıymetli baban sevdiğin adama seni veriyor. Bu duygular, düşünceler hoş. Onun için tabii ki öyle bir özlem var hani "Hay Allah geçtik, sinagogda evlensek" isterdik ama büyüdükçe her şeyin anlamı biraz daha değişiyor. [...] Yahudilik ee misyoner bir din değil, başka birisini Yahudi yapmazsınız yani yapamazsınız. Annesi Yahudi olan Yahudi'dir. Belli bir yani yayılma politikası yoktur. Bunu korumak adına da yani gerçekçi düşünürseniz bunu korumak adına da Yahudiler daha kapalı büyümüşler, kendi aralarında evlenmişler, karma evliliklere hiçbir zaman destek vermemişler çünkü bir bakıma bir **kan kaybı** gibi görmüşler bunu. Ee o yüzden de böyle bir örnek olmasını engellemek adına bence bu tedbir [sinagogda evlenmeye izin vermeme]. Yani bu caydırıcı bir şeydir aslında. Hani çünkü insanlar hayal eder sinagogda evlenmeyi ama herkes evlenebiliyorsa ve eee kayabiliyorsa başka tarafa normaldir hani belki Müslümanlığı seçecek o kadın belli bir zamandan sonra veya adam. Ee saygı göstermek gerekir. İnanıştır bu kişinin kendi inançları doğrultusundadır ama toplum buna el vermez, veremez. Çünkü bu bir kan kaybidir onlar için." (151)

Geçmiş deneyimler özellikle standartlaştırılmış tüketim etrafında kendini tekrarlayarak bireylerde beklenti yaratmaktadır. Böylece ortak bir yapı da oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle Yahudi bir birey, evlenmek istediğinde Türkiye standartlarında - şehrsel farklılıklar olabilir ki o da şehir bazında bir standart yaratmakta ve şehirlere arası farklılık yaratarak katılımcılarca sıklıkla vurgulanmaktadır - evlenme biçimi belirlenmiştir. Karma evliliklerde bireyin sinagogda evlenmesine izin verilmemesi bir anlamda bireyin teşvik edilmemesini vurgulamakta ve bu yapının korunması amacını taşımaktadır. Böylece otorite aslında kişilere 'Yahudi bir bireyle evlenmezseniz, kimliğinizi oluşturan önemli bir ritüelden sizi mahrum bırakarak kimliğinizi gerçekleştirmemenizi sağlarız' mesajı vermektedir. Otorite yönünden bakıldığında ise, bireylerin farklı dinden bireylerle evlenmelerinin teşvik edilmemesi, Yahudi kimliğinin devamlılığı açısından önemlidir.

Tüm bu mekanizma ve etkileşim tüketim aracılığıyla sağlanmaktadır. Tüketicinin kimliğinin önemli bir boyutu olması, karma evliliklerin ötekileştirilerek tüketim aracılığıyla etiketlenmesi bir anlamda bu bireylerin kolektif yapının dışına itilmesine de neden olmaktadır. Bu durum aslında sadece karma evlilik yapan bireylerde değil, aynı zamanda bu bireylerin yakın çevresince de tatminsizlik yaratmaktadır. Çünkü düğünler, daha önce de belirtildiği üzere ailelerin mürüvveti²⁴dir. Dolayısıyla da daha geniş bir sosyal boyuta hitap etmektedir.

Karma evlilikte bireylerin kimliklerini gerçekleştirememeleri bireysel düzeyde sorun oluşturmaktadır. Çünkü yıllardır alıştıkları ve beklenti içinde oldukları bir yapıdan uzak kalmaları, ömürde ilk ve son kez gerçekleştirileceği (Durutürk, 2008: 39) anlayışıyla bireylerde tatminsizlik yaratmaktadır. Ancak bireyler yine bu tatminsizlikle baş etmek amacıyla yeni tüketim stratejileri yaratmışlardır:

"Araştırmacı: Hiç bir Musevi Müslüman evliliğinde bulundunuz mu?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Çok.

Araştırmacı: Nasıl oldu onların düğünleri anlatabilir misiniz?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Yani şimdi şöyle söyleyeyim ee ritüelleri gece ritüellerinde çok ekstrem bir şey yok aslında. Yani burada uygulanan bir Musevi'yle Musevi'nin düğünündeki ritüel nedir? Sabah sinagogdaki yapılan dini tören, akşam da aynı ritüelin devam etmesi. Üç, beş İbranice parçanın daha fazla çalınması, hoş geldiniz diyerek kadeh kaldırarak bir Lehaym yani şerefe yapılması. Hani bunun dışında çok fazla bir ritüel zaten kullanılmıyor cemaatsel olarak. Mix düğünlerde gelin ya da damadın Müslüman olmasıyla alakalı olarak yaptığımız ritüel değişikliği nedir? Hiç ritüel değişikliği yok, aynı ritüelleri gene yapıyorsun. Sabahki bölüm hariç. Dini ritüelini geçiyorsun, bunu yapamıyorsun zaten ama ne yapıyor? E ki ben akşam nikâh töreninde Müslüman sisteminde düğün yapıyor. Nikâh ve eğlence aynı anda yapılıyor. "E ben orada" diyor "Musevi dininden biriyle evleniyormuş gibi işte İbranice bir şarkıyla sinagoga girermiş gibi girmek istiyorum" diyorlar. Okey. Yani biz o zaman ne yapıyoruz? Salona giriş ve nikâha kadar olan bölümde daha bir iç gıcıklayıcı, daha dini temaların önde olduğu bir müzikle gelinin girişini sağlıyoruz.

Araştırmacı: Sinagoga girer gibi olmasının anlamı nedir?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Çünkü sinagog onların hayatı boyunca hayal ettikleri nokta. Ya bir gelin, nasıl ki bir wedding marşını yıllarca duyduğu gibi hep hayal eder. Arkadaşlarının düğünleri, teyzesinin düğününe gitmiştir daha küçüktür, Neva Şalom Sinagog'undaki o düğünün havasını yaşamak istiyordur ama gidip Müslüman biriyle evleniyor. O havayı yaşayamayacak. Maalesef öyle bir şeyi yok, şansı yok. E bunu geceye ben yansıtmaya çalışayım istiyorum diye düşünüyor. Tamamen hegemonya var başka bir şey değil. Yani Müslüman biriyle evlenmeseydin, gitseydin o zaman sinagogda evlen. Ama sen sevmişsin

²⁴ S.E. (54, kadın, İzmir)

bu kızı ya da adamı, o zaman böyle evleneceksin yapacak bir şey yok. Yani tercih noktası. Biz, asimilasyonla ilgili, ben kendi düşüncemi söylüyorum, asimilasyonla ilgili dertlerimizi artık aştık. Eskiden dert ediniyorduk, ya niye bu kızcağız ya da niye bu çocuk Müslüman'la evleniyor? E cemaatte bulamıyorsa biriyle evlenecek, Müslüman'la da evleniyorsa evlenir yani. Aileler de artık eskiden daha katıyken, şuan o kadar katılık yapamıyorlar yani çocuğum sevdiyse, "sevmesin kardeşim" diyemiyorsun ki öyle bir şey yok. Yani çocuk Müslüman birini sevdi diye eee eskiden "aa" [üzüntü ve eleştiri ifadesi] derlerdi, artık "aa" demiyorlar.

Araştırmacı: Sizce ne hissediyorlar?

İ.B. (41, erkek, İstanbul): Üzüntü hissediyorlar. Eksiklik hissediyorlar ama söylemezler eksiklik hissettiklerini. Yani ben bugün Müslüman bir kızla evlenmiş olsaydım ve seviyor olsaydım, zaten sevmeden evlenilmez, ee bir Neva Şalom'daki düğünün atmosferini yaşamamışsam, zaten anlayamazdım. Ama yaşamış biri olarak üzülürdüm "keşke ben böyle bir düğün yapsaydım" derdim. "Musevi bir kız bulsaydım" derdim. Ama bulmak zorunda değilsin. Bulamayabilirsin çünkü cemaat bugün 15.000, 17.000'lere indi." (152)

'Sinagoga girer gibi bir müzikle girmek', bireylerin kimliklerini gerçekleştirmek adına geliştirdikleri bir tüketim stratejisi olmaktadır. Sinagog törenlerinde İbranice ve dini temalı parçaların çalınması, 'kutsallığı' destekleyen bir atmosfer yaratmakta ve kimliği oluşturan dini temelli pratikleri bütünlendirmektedir. Karma evlilik yapan ve sinagog töreni yapamayan ve 'eksiklik' hisseden bireyler de bu açıdan kimlikleri zorlandıkları (challenge) için alternatif yapılar geliştirmektedirler. Böylece anılarındaki deneyimin hepsi olmasa da en azından bir kısmı müzik aracılığıyla aktarılmaktadır.

Cemaatin sayıca azalması, bireylerin kendi içlerinde evlenmelerini güçleştirmektedir. Dolayısıyla da aileler çocuklarının hiç evlenmemesinden Müslüman bir bireyle evlenmelerini kabul eder hale gelmiştir. Ancak bu durum sadece cemaat içi alandaki etkileşimle ilgilidir; temel alan otoritenin düzenleyici ve karar verici fonksiyonuyla korunmakta ve 'öteki' unsurlar sınırların dışında tutulmakta ve gelecekte evlenecek olan bireylere de meşruluk algısı vermemektedir.

3.8.2.5.3. Karma Evliliklerde Cemaate Yönelik Meşruluk Noktası: Törenler Hiyerarşisi ve 'Etraf'

Cemaatin sayıca küçülmesi ve cemaat içi alanda geniş toplumla olan etkileşimin artması her ne kadar cemaat tarafından desteklenen bir durum olmasa da önüne geçilememektedir. Cemaatin küçülmesi bu açıdan devamlılık sorununu da gündeme getirdiği için otoritenin de katı tutumunun yumuşamasına neden olmaktadır.

Karma evliliklerde anne Yahudi olmadığında çocuğun Yahudi olamayacağı kuralı, bu açıdan tekrar değerlendirilmesi gereken bir durum olmuştur. Musevi olarak yetiştirilmek istenilen çocuk, anne Müslüman dahi olsa cemaate kazandırılacak bir birey olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Çocuğun Musevi olarak kabul edilmesi aile düzeyinde anne açısından sorun yaratmaktadır. Çünkü anne Yahudi değildir. Öte yandan çocuğunu Musevi olarak yetiştirmek istemesi cemaat yönünden olumlu karşılanan bir durumdur ancak Yahudi olmaması dini ritüellere katılmasının önünde engel teşkil etmektedir çünkü kutsal alanda bulunmaması gerekmektedir. Düğündeki bazı ritüellerde annenin de katılımı gerekmektedir²⁵ ve annenin Yahudi olmaması bu açıdan sorun yaratmaktadır. Karma evliliklerdeki anomaliler de normatif bir yapı göstermektedir ve değiştirmek güçtür. Bu sebeple de geliştirilen stratejiler durumsallık göstermektedir.

Cemaat içinde meşruluk ve meşruluğun derecesi de tüketim faaliyetleriyle şekillendirilmektedir. Cemaat içinde bireylerin meşruluğu pratiklere katılma ölçüsünde gösterilmektedir.

"Araştırmacı: A.'nın [katılımcının oğlu] mesela annesi Müslüman, normalde Musevilik anneden geçiyor. Cemaatte buna karşı herhangi bir tepki oldu mu [Musevi olarak yetiştirilmesine]?"

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yok öyle bir tepki olması, aksine M. da her zaman ona aktarılabilseydi Musevi olmayı isterdi. Onu da şimdi bizde törenlerini yapabildi, 13 yaş günü töreninde bulundu, oralarda hiçbir problem yok. Eee sünneti zaten olmamıştı zaten Musevi olmadığı için ama biz 7 günlükken kestirmiştik onu zaten. Oradaki o töreni yapamadık. 13 yaş günü törenini yaptık, onda bulundu. Şimdi esas sıkıntı şeyde, düğün esnasındaki havrada tallet atma dediğimiz yani bizim ee belli günlerde, herkese eşit seviyeye indiren bir örtümüz var. İsterseniz en lüks kıyafetinizle gelin, isterseniz yırtık kıyafetle gelin, o örtümüzle biz, tallet dediğimiz örtünün altında herkes eşit seviyeye geliyor. Bu tallet atma dediğimiz bu işte gelinle damadın başının üstünde örtülerek, anne baba da onun ucunu tutarak tallet atma töreni vazifesini yerine getiriyor. Ama o törene M. Müslüman olduğu için çıkamıyor. Yani onu A. evlenene kadar Musevi olmazsa çıkmayacak. Oraya bayan olarak bugünkü şartlarda herhalde kız kardeşim çıkacak.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Herhalde ben de çok ağlayacağım o zaman. Yani (güliyor). Yani bu çünkü çocuğunun güzel bir günü. Bar Mitzvah töreninde, çocuk okudu şeyi ee bir dua okutuyorlar ona, ee ve o duanın bir sarıldığı böyle bir kumaş parçası var, o kumaş parçası

²⁵ Örneğin düğünlerde İzmir'de çift tevadayken (dua kürsüsü) anneler gelinin yanında tallet (dua) şalının iki ucundan tutmakta, İstanbul'da da anne-baba olarak gelin-damatın yanında birlikte tallet şalını tutmakta ve aktif olarak törende yer almaktadır.

işte bazı böyle törenlerle falan yapılıyor orada resimleri isterseniz sonra bakarız. Ve onu çocuk annesine götürüp, annesine ee o kumaşı sardırıttırıyor. Şimdi tabi ben de orada en başta oturuyorum. Orada haham A.'ya verdi örtüyü ve dedi ki "Bunu annene götür". [A.] da döndü bana doğru geldi, ben hahamla böyle göz göze geldim yaptım böyle (kaşlarını kaldırıyor), tören orası yani bir sürü insan var havradayız. Böyle yaptı bana (başını eğiyor) yani "sen yapabilirsin" dedi. Onu bile sararken hala tüylerim diken diken olur ağlamışım mesela yani. Bu güzel bir onur yani bir şey. Oğlun geliyor senin elini öpüyor, oradan indikten sonra duayı okuduktan sonra o şeyi sen rulo yapıyorsun.

Araştırmacı: Düğün için de olabilir aynı şey, niye olmasın o zaman?

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Düğünde yok, o kadar yani bezle yani bir örtüyü sarmak bir değil.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Yani vermeyebilirler. Vermezler şu anda.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Yani vermiyorlar şuanda. Vermiyor yani bugüne kadarki yapılan düğünlerde vermedi.

Araştırmacı: Ama belki şimdiye kadarki daha önceki düğünlerde hani bu kadar bu işi gönülden katılım gösteren olmamıştır.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Yok yok Musevi olması gerekiyor.

Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Bunun [M.]'nin Musevi olabilmesi için o saf suyun içine girmesi lazım.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Şart o, o şart.

Araştırmacı: Düşünüyor musunuz peki Musevi olmayı?

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Düşünürüm. Düşünüyorum yani isterim. Çünkü ben bunu açıkça söyledim zaten hahama da aynı "Niçin istiyorsun" dedi "oğlun Musevi olsun istiyorsun?". Ben de açık açık anlattım yani "ben onu böyle yetiştirdim, şimdi ikilem mi yaşasın yani?". "Bu ikilemi yaşasın istemiyorum. "Babası mademki Musevi, oğlunu Musevi olarak yetiştirdim bu vakte kadar, yani bu saatten sonra benim için önemli değil" dedim ona, "oğlum için önemli". "Ben bunu evladım için istiyorum" dedim. O zaman hahambaşı da o zaman 13 yaş töreni için kabul etmişti yani A.'nın Musevi olmasını kabul ettiler." (153)

Karma evlilikte Yahudi olmayan bireyin cemaat içinde görünür olmasının meşruluk derecesi törenden törene değişmektedir. Dini otorite olarak haham, Müslüman bir birey olarak M.Ö. (61, kadın İzmir)'nün Musevi olarak yetiştirilmesine karar verdikleri oğlunun Bar Mitzvah törenine katılmasına izin vermesine rağmen düğün ritüeline katılmasına izin vermemektedir. Hahambaşının farklı dinden birini dini içerikli bir ritüeli dahil etmesi, onun cemaat içinde, özellikle kutsal alanda varlığının kabul edildiğini göstermektedir. Bu sebeple de gelebilecek tepkilerin önüne geçilmiş olmaktadır. Ancak düğün gibi bir ritüele de katılmasına izin verilmemesi ritüeller arası bir hiyerarşinin varlığına işaret etmektedir.

Bar mitzvah töreni erkek çocuk üzerine odaklanan bir ritüeldir. Sünnet ritüeli de doğan çocuğun 7. gün sünnet edilmesini içermektedir. Sünnet töreni için, karma evlilikten doğan 7 günlük bir bireyin hangi dinde hayatına devam edeceği bir sorundur. Bu sebeple de normatif yapının sürdürülmesi önem kazanmaktadır ve sünnetin sinagogda yapılmasına izin verilmemektedir. Bar mitzvah törenine kadar bireyin katıldığı faaliyetlerle cemaat içinde görünür olması bar mitzvah töreninin yapılmasını

meşrulaştırmaktadır. Düğün ritüeli ise iki aile ölçeğinde gerçekleştirilmektedir. Diğer bir ifadeyle cemaat içi sosyal görünürlüğün en fazla olduğu ritüeldir. Bez sarma ritüeli kutsal alanda değil, kutsal alanın dışında bir yerde gerçekleştirdiği bir ritüeldir. Tallet atma töreni ise kutsal alanda gerçekleştirilen bir ritüeldir. Dolayısıyla kutsal alanda görünürlüğün yoğun olduğu ritüellerde 'öteki', kabul edilmemektedir. Dolayısıyla karma evliliklerde öncelikle doğan çocuğun kendini dini isteklilik yönünden 'ispatlaması' ve üstün kimlik göstermesi gerekmektedir. Bu sebeple zaman yönünden sünnet, meşruluğu olumsuz etkilemektedir. Diğer yandan da kutsal alanda görünme ritüeller arasındaki hiyerarşiyi belirlemektedir.

Karma evliliklerin sosyal hayatta görünür olmasının bir başka ölçüsü de sosyal çevredir. Yakın çevrenizin görünür olduğu yerde karma evliliğin görünürlüğü yoksa meşruluk sağlanmaktadır.

*"S.P. (73, kadın, İzmir): [Karma evlilikler] Valla yani eee zor bir şey tabi. Yani Müslüman olduğu için değil yani ayrı bir din, bir kültür ve ayrı bir ortamla evlenmek güzeldir yani eğer ki dışarıda yaşıyorsan benim yeğenim gibi, yeğenlerim gibi ki etraf yok. **Etraf çok önemli. Etrafın yok hiç problem değil.** O da istediğini yapıyor, o da istediğini yapıyor. Çocuklara onu da öğretiyorsun bunu da o da kutsal bu da. Hepsi aynı ama eğer ki bir çevrede yaşıyorsan, bir de çevre bakısı var. O zor ama kötü bir şey demiyorum, hayır kötü bir şey demiyorum. Yani olmasa daha iyi, iki taraf için de ama ben hiçbir zaman kendi tarafımı düşünmüyorum. İki taraf için de olmasa daha iyi. İnsan kendi eee yani kargaşa yaratıyor. Çocuk yoksa hiç problem değil, çocuk olduğu zaman problem oluyor. Çocuğa neyi söyleyeceksin? Neyi anlatacaksın? Bir tarafın ailesi bir şey söyler, bu tarafın ailesi bir şey söyler. Benim arkadaşım var şimdi mesela çocuk sordu "Ben neyim?" dedi. "Ben neyim?" dedi, büyükanne büyükbaba işte "git annen baban anlatsın sana" dediler, onlara düşmez anlatmak. Çocuk için bir kargaşa, yoksa ne olacak? Ne kadar saçma, hepsi aynı kapıya çıkıyor. Ne kadar saçma ama işte din de bir kültür yaratıyor. Kültür değişikliği yaratıyor yani yalnız din olarak bakma sen. Hem Müslümanlık hem Yahudilik hem Hristiyanlık. Yani bir kültür, bir yaşam şekli. Özellikle bizim Yahudi dini bir yaşam şeklidir. Din değil, yaşam şekli." (154)*

Karma evlilikler, evliliği yapan bireylerden ziyade bu bireylerin yakın çevreleri için önemli olmaktadır. Çünkü evlilikler bireylerin yakınlarının da görünürlüğünü etkilemektedir. Bu sebeple de çevrenin olmaması evliliği meşrulaştırmaktadır. Cemaatin kendi içsel sosyal yapısının olması ve katılımcıların da daha önce bahsettiği 'dedikodu' sisteminin varlığı, karma evliliği yapan bireyler ve onların yakınlarının üzerinde bir baskı unsuru olmaktadır. Bu sebeple de sosyal çevrenin dışında bulunduğu sürece evlilik meşrudur.

Sınırlar yaklaşımında karma evliliklerin sınırı dışında kabul edilmesi iç sistemin korunması için önemli olurken, aynı sınır dışılık aynı zamanda meşrulaştırma stratejisi olarak da kullanılmaktadır.

3.8.2.5.4. Karma Evliliklerde Sınır Anomalisi: Kültürel Sınırların Çakışması veya İç İç Geçmesi

Sınırlar yaklaşımında gerek sınır kayması gerekse sınırların genişlemesi gibi çeşitli stratejilerle sınırlar yeniden düzenlenmekte ve sınırsal dengeler sağlanmaktadır. Dolayısıyla sınırların çakışması söz konusudur. Karma evlilikler de bu anlamda bir anomali niteliğindedir. Çünkü dini yapının yarattığı anaerkiye karşı ataerki yapı sınırların çakışmasına neden olmaktadır.

"Araştırmacı: Karma evliliklerde kadın Musevi erkek Müslüman veya erkek Musevi kadın Müslüman olan evliliklerde şu daha sorunlu oluyor dediğiniz bir şey var mı?

E.C. (44, kadın, İzmir): Var. Aslında şöyle bir sorun var ee yakın çevremde gördüm hani yoksa kimsenin hiçbir şeyini bilemem. Eee kadın Musevi olduğu zaman ee biraz daha problemli oluyor. Erkek Musevi kadın Müslüman olduğu zaman daha kolay oluyor. O da şeyden kaynaklanıyor bence mesela kadınlar dedik ya evde daha hâkim Yahudilikte yani daha bir baskın ama ee Müslüman erkeklerin bunu kabul etmesi biraz daha zor oluyor bazen. Yani ben bunlara şahit oldum böyle çatışmalar olduğuna ama tabii gayet iyi anlaşılan da birbirini kabul eden aileler de var. [...] Genelde mesela ayrılan çiftlerin çoğu kadın Musevi ise ayrılıyor. Yani Müslüman kadının Yahudi erkeğin ayrıldığını daha görmedim yakın çevremde." (155)

Kadın Müslümansa ataerki toplumdan gelmesi nedeniyle evde erkek egemenliğini kabul eder bir tarzda büyümektedir. Erkek Yahudiyse de evde anaerki bir yapıda büyümektedir ve evdeki kadın baskınlığını kabul etmektedir. Bu iki yapı bir araya geldiğinde sınırlar birbirini tamamlamaktadır. Diğer bir ifadeyse iki çekinik yapı çatışmaya neden olmamaktadır. Ancak kadın Yahudi, erkek Müslümansa o zaman iki baskın yapının bir araya gelmesi söz konusudur ve bu da kültürel çatışmaya neden olmaktadır.

Karma evliliklerde sınır stratejileriyle dengeyi bulması mümkün olmamaktadır çünkü ayrı kültürel yapıların ortak bir noktada buluşması zordur. Bu sebeple de ya iki yapıyı da reddetme ya da iki yapıyı da bir arada uygulama söz konusu olmaktadır. Ancak bu birey bazında karmaşa yaratmamaktadır çünkü

durumsallığa göre bireyler davranışlarını şekillendirmekte veya ayrı birimler olarak hareket edebilmektedir:

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): [karma evlilik] Ama erkek Musevi kadın Müslüman daha çok yürüyor. Erkek Musevi kadın Müslüman daha çok yürüyor.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Çünkü Müslüman kadınlarda evet yani biraz var hani biz ataerkil aile olarak yetiştığımız için evde babamız da hani yani annem derdi mesela Y. çok böyle anaerkil gelmişti biz ben ilk tanıştığımızda. E biz anlatıyoruz işte Y. şöyle iyi davranıyor, bizim valizlerimi taşıyor filan işte biz anlatırken teyzeme anlatıyoruz. Teyzem işte biz annemle Y.'yi methederken, teyzem böyle rahmetli dinledi dinledi "Hiç üzülmezin siz yakın zamanda bozarsınız onu" dedi. Hakikaten şimdi Y. eve geliyor, tabii bizde alışkanlık bu bir yani misafire saygıdır, erkeğe saygıdır terlik çeviriyor önüne, terliğini koyuyor. Y. bir "aman" falan dedi, iki dedi, üç dedi, dördüncüde giydi. Teyzem de "Bak başladınız" dedi (gülüyor). Ve gerçekten şimdi Y. "Terliğim nerede?" der.

"Y.Ö. (54, erkek, İzmir): Öbür türlü olsaydı ben Musevi'yle evli olsaydım, açardım terliği bulurdum, kendi işimi yapardım yani." (156)

Katılımcılardan diğer karma evlilik mensubu da farklı bir tüketim pratiğinden bahsetmiştir:

"D.T. (34, kadın, İstanbul): Hani o [eşi] Müslüman'sa Müslümanlığı neyi istiyorsa yerine getirebilir, ben Musevi'ysem zaten şöyle bir şey var, ben aslında Musevilikten ziyade kabala öğrencisi olduğum için ee kabalanın ee öğrendiklerimi hayatımda uyguluyorum. Ama gün oluyor Ramazan sofrasına da oturuyorum, gün oluyor Pesah'ta bilmem ne de bu hamursuz bayramında yine masaya oturuyoruz. Yani biz aslında ee şey gibiyiz hani sürekli "event"lere katılan bir çift gibiyiz. Yani ben öyle görüyorum. Bunları "event" olarak görüyorum ve çok da hoşuma gidiyor. O aile, bu aile, oraya gidiyorsun, onun kültürünü yaşıyorsun, bunun kültürünü yaşıyorsun hani gidiyorsun orada Müslümanların bir şeyini yapıyorsun, sonra bize geliyorsun başka. Ben seviyorum mesela bunu. Hani oraya gideyim, oradaki masanın enerjisi, buraya gideyim buradaki masanın enerjisi. Yani hani ne kadar çok kültür, ne kadar çok şey ee o yüzden ben ilk günden beri o da yani, o da çok çabuk alıştı bizim sofralarımıza hani dua yönünden. Sanırsın o kırkı yıllık Musevi de geldi masamıza oturdu yani hiç yadırgamadı. Ben de aynen öyle." (157)

Böylece aslında gündelik pratikler anaerkil ve ataerkil yapının etkisi altında ve durumsallığa göre şekillendirilmektedir. Bazen kültürel sınırlar ayrılırken, bazen de birleşmektedir. Sofra bu anlamda önemli bir örnek olmaktadır çünkü sosyalleşmenin önemli bir alanını oluşturmaktadır. Yahudilerde Şabat yemeği (daha önce bahsedildiği üzere), Müslümanlarda da Ramazan sofraları din etrafında şekillendirilen tüketim alanlarıdır. Ancak buradaki örnekte iç içe geçen tüketim alanlarıdır. Herhangi bir içselleştirme söz konusu değildir. Bu sebeple sabit bir yapıdan ziyade birbirinden bağımsız, duruma göre birbirine yakınsayan duruma göre birbirinden uzaklaşan yapılardan söz etmek mümkündür.

Normalde durumsallığa göre şekillendirilen bu yapı, çocuk doğduğunda sorun yaratmaktadır. Çünkü çocuk, dini eylemsel düzeyde deneyimleyen birim olarak iki bağımsız kültürel bağlamın bir araya geldiği alanı oluşturmaktadır.

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Ha neden Musevi'nin Musevi ile evlenmesi gerekiyor diye sorarsanız ki ben hala o fikirdeyim bir Müslüman eş almama rağmen, Musevi'nin Musevi ile evlenmesi gerektiğine inanlardanım. Çünkü ben çok dernekçiliğimiz, benim o konuda yani yaptığım faaliyetlerim var benim, çöpçatanlığa kadar yaptığım faaliyetlerim var o konuda. Eee asimilasyon neticesinde eriyip gidiyoruz. Eriyip gitmenin neticesinde ortaya karışık, mix bir evliliğin neticesinde problem yaratan bir çocuk çıkıyor. Her çocuğu, o toplumda çıkan her çocuğu Museviliğe kazandırmak mümkün olmuyor. Eee ben şuna inanıyorum, ailede anne Musevi'yse, evin içinde zaten o anne o Museviliği işliyor ona.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Bazen de işleyemiyor.

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Yani Musevi dini anneye çok, görmedik biz Musevi anne Türk ailesini.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Evi satın aldığımız. Çeşme'deki ev. Kızı Musevi'ydi, bir Türk'le evlendi. Oğlan kayıp yani.

Y.Ö.(54, erkek, İzmir): Haa oğlan kayıptı. Evet sonra başlıyor kayıp aileler. Zaten Musevi işte onu işleyemiyorlar çünkü çocuğun nüfusu Müslüman.

M.Ö. (61, kadın, İzmir): Hem Müslüman hem baba evde hâkim. Şimdi anne kalkıp da "Ben cuma akşamı işte kidüş okuyacaksın şunu yapacaksın" diyemiyor babanın yanında. Baba Müslüman anne Musevi'yse, cuma akşamı ritüelini ya da cumartesi günü havraya gitmeyi, sabah bilmem kaldırıp çocuğu erkenden havraya gönderse baba diyor ki "Ne şeyini işliyorsun ya çocuğa" diyor, "Hayır" diyor baba. Çünkü ataerkil Müslüman aile. E orada anne Museviliğini yapamıyor. Yani ya babaya uyacak ya kavga çıkacak, olmuyor." (158)

Bu sebeple de tüketim pratikleri sorunsallaşmaktadır. Özellikle babanın Müslüman olduğu durumda, Türkiye bağlamı içinde Yahudiliğin ön plana çıkması zorlaşmaktadır.

3.8.3. Bulguların Tartışılması

Bulguların tartışılmasından önce verilerin analizi sonucunda ortaya çıkan tablonun bir özetinin yapılmasının, genel çerçevenin görülmesi için yardımcı olabileceği düşünülmektedir. Genel olarak özetlemek gerekirse, araştırma verileri 'kalıp' (pattern) çıkarması ve odağı doğrultusunda 4 ana boyut temelinde işlenmiştir. Bunlar; sınırlar yaklaşımı, modernite, kimlik ve tüketimdir. Boyutlar, yorumlamada merkeze alınan kavramlar temelinde oluşturulmuştur. Şekil 2'de bulguların temel boyutları ve alt boyutları özet niteliğinde verilmiştir. Burada her bölümün literatüre katkısını ayrı ayrı tartışmaktan ziyade daha bütünsel bir tartışma yapmak hedeflenmiştir. Çünkü analiz sürecinde bütün yapıların iç içe olduğu görülmüştür. Yani yapılar hem birbirini oluşturmakta hem de dönüştürmektedir. Böylece sistematik olarak ele alınan temaların tümevarımsal bir yaklaşımla bütüne yakınsanması sağlanacaktır çünkü verilerin analizi

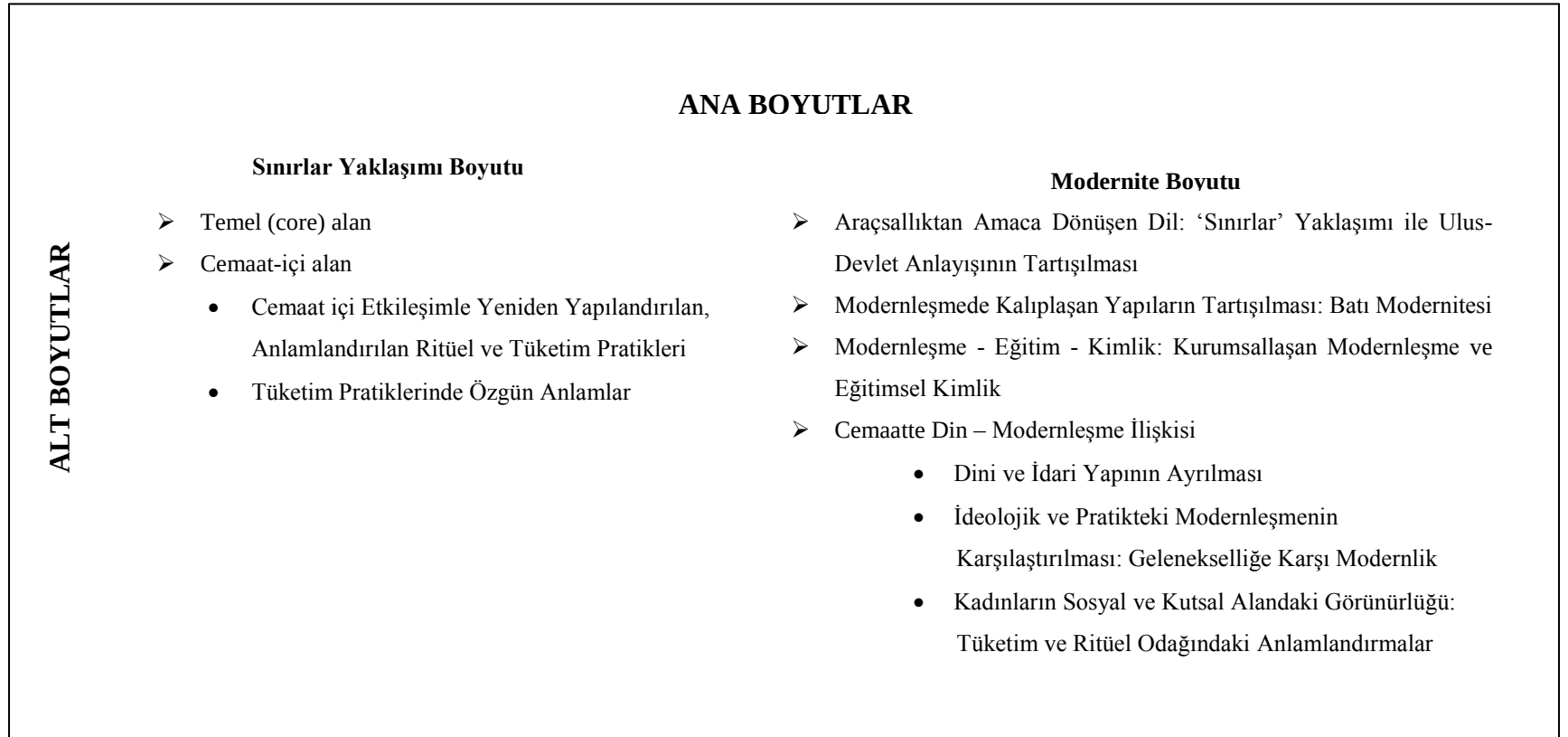
genel temalar altında irdelenmiş ve bütün parçalanmıştır. Bu bölümde bu ayrı katmanları, deneyimlendiği gibi iç içe sokmak, bütünsel bir bakış açısı kazanmada önemli olacaktır ve ayrıca bir yapıyı yorumlarken diğer yapıdan fedakârlık etmek durumunda da kalınmayacaktır.

Genel olarak, araştırma verilerinin analizi sonucunda modernitenin daha çok kimlik projelerinin oluşturulmasında etkin olduğu görülmektedir. Kolektif anlamlar etrafında şekillenen bireysel/toplumsal deneyimler, farklı tüketim anlamlarıyla yansıtılmaktadır. Bu doğrultuda öne çıkan öncelikli yapı şudur: Kimlik yapılarında, değişmeyen, sistemsal bir düzene sahip "temel (core)" bir alan ve cemaatin kendi içsel faaliyetlerinde gerek önceki yapıları koruduğu gerekse etkileşimle geniş toplum unsurlarını benimseyerek ve yeniden anlamlandırarak kendi tüketim pratiklerine dâhil ettikleri "cemaat-içi (within)" alan vardır. Böylece kimliği oluşturan temel alan korunarak, kimliğin de korunması sağlanmaktadır. Temel alandaki temel aktör otorite olmaktadır. Kendi doğrularını ve ahlak kurallarını benimsetmek için otorite, kendi yetkisini veya geleneklerinin yetkisini öne çıkarmaktadır. Bu sebeple de otoriteler, postmodern kültürün çoğulluğu ve göreceliğine karşı gelmekte ve otoriteler eski konumlarını koruyarak, inanları kendi yetkilerine dayanarak çağırmaktadırlar (Boeve, 1999: 33). Böylece aslında otoritenin kendi yetkisini koruması ve devamlılığını sağlamak için modern düzene ihtiyacı vardır. Aksi halde çoğulluğun desteklenmesi, otoritelerin varlığını tehlikeye atacaktır.

Gerek geniş toplumla etkileşimi sürdürmek, gerekse topluma uyum sağlamak adına da temel yapının dışında olan ama hala cemaat içi yapının sürdürüldüğü – diğer bir deyişle cemaatsel etkileşim alanının oluşturulduğu – yeniden yapılandırılan, anlamlandırılan pratikler ve tüketim öğelerinin mevcut olduğu esnek bir alan vardır.

Kimliklerini korumak adına geliştirdikleri sınır yapısı özgün yapıyı korurken, geniş toplumla da iletişimin sürdürülmesini sağlayarak katmanlı bir yapı oluşturulmaktadır. Bu katmanlı yapı sınır düzenini gündeme getirmektedir. Bu sınırlar bütün olarak kimliği oluştururken, özelde ayrı ayrı durumsal yapılanma göstererek bireylerin toplumsal, sosyal, ekonomik ve kültürel devamlılığını sağlamaktadır. Böylece sınır projeleri ile cemaat, kendi içsel düzenini, dışsal dengeyle sürdürmekte ve mevcut yapı da tüketim

pratiklerine yansımaktadır. Bu süreçte otorite ve modernite, önemli bir aktör görevini üstlenmiş, kadınların görünürlüğünden, kutsallığın (yeniden) anlamlandırılmasına kadar çeşitli alanlarda etkili olmuştur. Mekanizma meşrulaştırma-ötekileştirme ekseninde, daha çok bu temel alan – cemaat içi alan arasındaki dengenin sağlanması yönünden hayat bulmaktadır. Diğer temalar da bu ekseninde şekillenmektedir. İlerleyen bölümde bu değerlendirme geniş olarak literatür temelinde ele alınmıştır. Bu çalışmada öne çıkan unsurlardan birisi sosyo-tarihsel süreci etkin bir birim olarak dâhil etmekte ve pek çok yapıda nasıl etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Sosyo-kültürel yapılar mevcut yapıyı işaret ederken, sosyo-tarihsel yapıyla kastedilen daha uzun soluklu, daha derin bir sürecin etkisinin nasıl olduğudur.



Şekil 2. Araştırma Bulgularının Boyutlar Bazında Özeti

ALT BOYUTLAR	Kimlik Boyutu	ANA BOYUTLAR	Tüketim Boyutu
	➤ Göç, Kimlik ve Otantisite Tartışması ➤ Kimlikler Hiyerarşisi: Bölünmüş Kimlikler ➤ İki Yönlü Üstün-Kimlik (Hyper-Identity) ➤ İlişkilerin Meşruluğu ➤ Kimlik İfade, Tüketim ve Devamlılık Aracı Olarak Ritüeller • Ritüeller - Ritüelleşen Davranışlar Ekseninde Din ve Kimlik • Kimliğin Mekânsallaştırılması: Ritüelin Mekânı ➤ Bağlamsal Farklılıklar ve Kimlik: İstanbul, İzmir ve İsrail	➤ Sınırların, Kimliğin ve Ritüel Tüketimin Anomalisi: Karma Evlilikler • Ötekileştirme Mekanizması ve Sınırların Dışında (Out of Boundary) Şekillenen Yapı • İdealleştirilen Azınlık Ritüel Tüketimi ve Geliştirilen Baş Etme Tüketim Stratejileri • Karma Evliliklerde Cemaate Yönelik Meşruluk Noktası: Törenler Hiyerarşisi ve 'Etraf' • Karma Evliliklerde Sınır Anomalisi: Kültürel Sınırların Çakışması veya İç İç Geçmesi	➤ Tüketimde Uzmanlaşma ve Uzman Birimler (Agents) ➤ Ekonomik ve Sosyal Sınırlar • Gösterişçi Tüketim, Sosyal Rekabet ve Sosyal Görünürlük • Ritüeller ve Mahremiyetin Tüketilmesi: Kolektiviteden Bireyselliğe Kayma • 'Standartlaştırılmış' Tüketim ve Ürün-Hizmet Hiyerarşisiyle Nitelenen Sosyal Sınırlar ➤ Sınırlar-arası Hareketlilik ➤ Tüketimde Bağlamsal Farklılık: İzmir, İstanbul ve İsrail

Şekil 2. Araştırma Bulgularının Boyutlar Bazında Özeti (Devam)

3.8.3.1. Modernite, Kavramsal Mobilite ve Metalaşan Unsurlar

Modernite kapsamında öncelikle şunu söylemek mümkündür: Daha önceki bölümlerde değinildiği üzere Yahudi cemaati Türkiye'deki modernleşme sürecinden önce Alliance Israel Universelle'in girişimiyle modernleşme (Batılılaşma) sürecine girmiştir. Doğu Yahudiliğini ayağa kaldırmak adına başlatılan girişim, eğitim ayağıyla yaygınlaştırılmış ve tamamen cemaate özgü olarak sürdürülmüştür. Bu modernleşme süreci, Fransız modernleşmesini temel almaktadır. Fransa temelli modernleşme fikirleri, Türkiye'deki modernleşme sürecinde de görülmektedir. Böylece her iki yapı da ortak bir temelden çıkmıştır. Alliance temelindeki modernleşme süreci, Yahudi kimliğini yükselten bir hareket olurken, Türkiye'deki modernleşme süreci ulus-devlet anlayışını yükseltmiş ve bu durum da cemaat açısından sorunlar yaratmaya başlamıştır. Alliance'ın sadece cemaate yönelik girişimi, Yahudi cemaatini toplumun genelinden ayırmış ve kendilerine özgü bir modernleşme süreci yaşamalarını sağlamıştır. *Bu sebeple Yahudilerin "yenileştirilmesini" sağlayan birim, devlet yerine Batı olmuştur* ve devletin 20. yüzyıla kadar gayri Müslimlerin eğitim alanını nispeten boş bırakması, Avrupalı Yahudi reformculara Osmanlı Yahudi cemaatinin eğitim sistemini dönüştürme konusunda bir hareket serbestisi sağlamıştır (Rodrigue, 1997: 56). Bu açıdan aslında Türkiye Yahudilerinin modernleşmesinin, Türkiye'nin modernleşme sürecinden zaman ve yapı açısından bağımsız, bağlamsal bağıllık nedeniyle de bağlantılı bir yapı gösterdiğini söylemek doğru olacaktır. *Türkiye modernleşme sürecinde Batı, ulaşılmak istenilen bir model, bir hedef niteliği taşıırken, yapılan yeniliklerin büyük çoğunluğu, Batı merkezli yaşam biçiminin örnek alınarak yapılmasını içermektedir. Türkiye Yahudilerinde ise Batı, bizzat aktif bir aktör olarak modernleşme - Batılılaşma - sürecinde yer almıştır.*

Alliance'ın 1860'lardan bu yana büyük emek harcayarak yerleştirdiği Fransız temel eğitim sistemi, 1925'te nihayet bulmuştur. Türkiye Yahudilerinin Türkleşmesi sürecinin başlangıcından ancak bu tarihten sonra ciddi olarak söz edilebilir (Rodrigue, 1997: 253). Bu da Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecine işaret etmektedir.

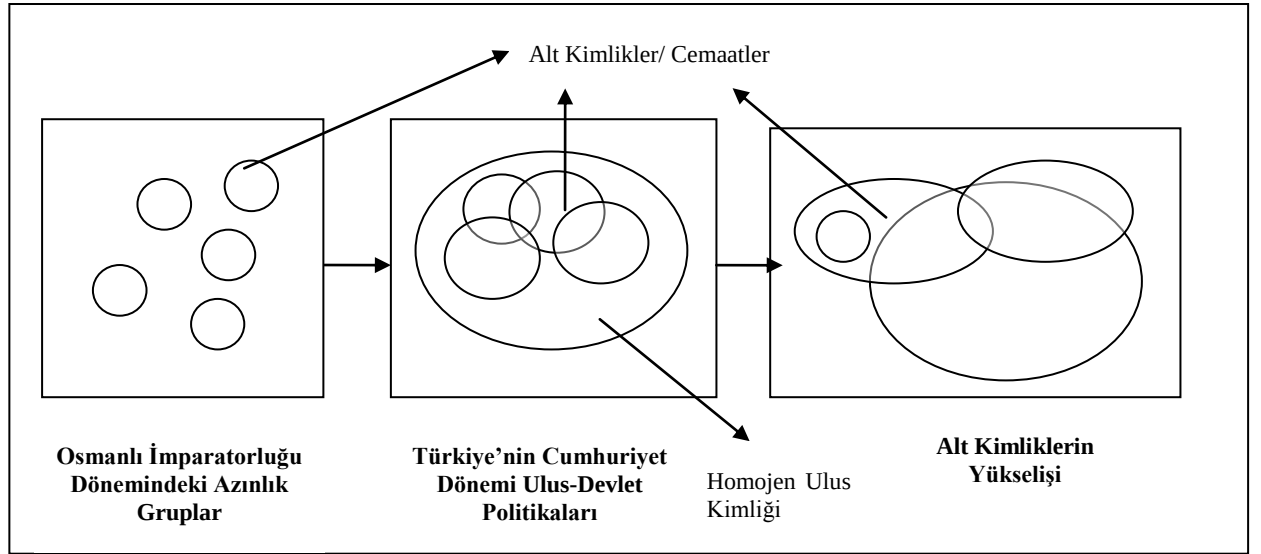
Modernleşme sürecinde, imparatorluktan ulus-devlet anlayışına geçişte, devletin seçkin kademesi, genellikle kendi gruplarının sınırlarını genişleterek ve kendi etnik

geçmişlerinin, kültürlerinin ve dillerinin, herkesin erimek isteyeceği ulusal erime potasını oluşturduğunu bildirerek, bireyleri sistematik olarak kültürel ve etnik ifadeler altında homojenleştirmektedir (Wimmer, 2008b: 991). Ulus-devlet politikaları bütünleştirici olması açısından iyi gibi görünmekle birlikte uygulamada Müslüman bir çoğunluğa sahip ülkede, çoğunluğun değerlerinin egemen olduğu bir yapıda yaşamaya dönüşmüştür. Genç nesillerde artan Türkçe kullanımı, Fransızca ve Ladino'nun yerini almaya başlamış ve dilin sosyal hayatın içinde yer etmesiyle birlikte geniş toplumla etkileşim artmaya başlamıştır. Bu da kültürel alışverişi ve geniş toplum - azınlık toplum odağında kimlik ve devamlılık tartışmalarını gündeme getirmiştir çünkü baskın toplum içinde yer almak, asimile olma endişelerini doğurmaktadır. Özellikle Türkiye'nin ulus-devlet modeliyle, tektipleştirici bir anlayışın yaygınlaşması, bu sürecin sorgulanmasına neden olmuştur. Türkiye'de farklı grupları bir arada tutacak birleştirici bir ideolojinin bulunamaması nedeniyle ayrı bir millet kimliği, Yahudiler için olduğu gibi devam etmiştir. Dolayısıyla din ve etnisite, hala kimliği oluşturan temel kaynaklar konumunda kalmıştır (Rodrigue, 1997: 260).

Modernleşme süreci bu anlamda sorunlara neden olmuştur. Geçmişe yapılan atıflarda genel olarak karşılaşılan durum, geçmişte özellikle yakın dönem olması bakımında modernleşme sürecinde tecrübe edilen olumsuz olaylara yönelik geliştirilen 'üstünü örtme' eğilimidir. Genellikle 'bir gerçekler var' (E.C., 44, kadın, İzmir (12)) şeklinde bir eğilim görünmektedir. Hatta artık böyle bir durumun olmadığı ifade edilmiştir ancak yine de geçmiş olayları 'dillendirmek' istememenin yanında, aile büyüklerinin de bu olaylardan bahsetmemeleri nedeniyle (bireysel düzeyde ve bireysel geçmişe yönelik) bilgi sahibi olunmamasıyla da bir ilgisi bulunmaktadır. Hatta bir katılımcı bunu şu şekilde ifade etmiştir:

"S.E. (54, kadın, İzmir): Ben şimdi mesela, en azından 40 yaşından sonra farkındayım ki, biz büyüklerimizle varlık vergisi hakkında hiç konuşmadık. Bize hiçbir şey aktarmadılar. Hiçbir şey iletmediler ki benim ee dedem Taşkale'ye gidip taş kırmış ama hiç kimse bize o dönemi anlatmadı. Ya kendileri üzüldükleri için, ya biz üzülmeyelim diye. Hâlbuki bunların açıklanması, anlatılması dolayısıyla yorumlanması ve o sorunların ortadan kalkması gerekiyor. Ne kadar bastırırsanız sonra onların tekrar açığa çıkması o kadar daha olası. Bilemiyorum. [...] Sonra görüyoruz ki etrafımızda hakikatten bunu çok trajik yaşamış, ailelerinde çok zorluklar geçirmiş insanlar olmuş. Bize hiç yansıtmadılar. Böyle bir hikâyeler var bile denilmedi yani."

Ancak modern tüketim kültürünün önemli araçlarından olan sinema ve belgesel gibi çeşitli mecralarla tarih metalaştırılmış ve bir kimlik oluşturulmuştur. Bu cemaat bireylerinin bir refleksivite geliştirmelerine yardımcı olmuştur. Bu da bireylerin yaşamadıkları ve aile büyüklerinden duymadıkları halde bu süreçleri içselleştirmelerine neden olmaktadır. Böylece göçer büyük anlatı olarak modern kimliklerde yer almaktadır. Katılımcılar göç sürecinden bahsederken kendileri bizzat bu süreci yaşamış gibi anlatmışlar, ‘ben’ veya ‘biz’ aktörleri üzerinden süreci ele almışlardır. Alt kimliklerin yükselişi, çoğul modernlikler anlayışını destekler şekilde bölünmelere neden olmuş, hem ulus kimliğinin hem de alt kimliğin durumsal olarak yapılandırıldığı bir yapıya dönüşmüştür. Bu durum Şekil 3’te gösterilmektedir. Böylece ulus devlet politikası homojen kimliği yaratırken aynı zamanda azınlıklarını da yaratmıştır (Benbassa ve Rodrigue, 2010).



Şekil 3. Osmanlı Dönemi’ndeki Alt Kimliklerin Yapılanmasının Modernleşme ile Dönüşümünün Temsili

Böylece göç bir anlatıya dönüşerek Yahudi cemaati için ‘her an ziller çalınıp kovulabilirsin’ Y.Ö., 54, erkek, İzmir (25) anlayışını yaratmıştır. Bu sebeple bu kaygı, cemaatin devamlılığı için gerekli dürtüyü pekiştirmektedir. Bu da bireylerin donanımlarını arttırma isteklerini arttırmaktadır. Bu pekiştirmenin en fazla somutlaştırıldığı alan eğitim olmaktadır. Eğitim, kültürel sermayeyi yaratan dolayısıyla

ekonomik sermayeyi nerde olsa sağlayacak altyapıyı oluşturan ve böylece kimliğin devamlılığını sağlayan bir unsur olmaktadır. Entelektüel sermaye, ekonomik sermayeden daha önce gelmektedir. Bunun nedeni de ekonomik sermayeyi oluşturacak unsurun entelektüel sermaye olacağı görüşüdür.

"Araştırmacı: Eğitim çok önemli dediniz. Sizce eğitimin önemi ne?"

E.C. (44, kadın, İzmir): O zannederseniz biraz bizim DNA'larımızdan gelen bir şey. Ee Yahudi tarihine bakarsanız İsrail Devleti kurulmadan evvel çok fazla şey olmuş sürgünler olmuş ve her seferinde bu millet sıfırdan tekrar kalmak zorunda kalmış. O zaman da elinde hani para önemli değil o zaman çünkü onu kaybetme ihtimalin çok yüksek ama eğitimi aklında olanları yani öğrendiğin şeyleri kaybedemezsin. O yüzden her zaman böyle bir nosyon var ee insanlar arasında. Hani eğitime mesela kısıtlı bir bütçe vardır, o bütçenin çok büyük bir kısmı eğitime gidebilecek bir şekilde ayırabilir aileler.

Araştırmacı: Peki bu bir tetikte olma durumu mu?

E.C. (44, kadın, İzmir): Yani Allah'a şükür artık böyle bir durum yok. Ee yani İsrail Devleti de kuruldu ve insanlar da gelişti, daha farklı bir çağda yaşıyoruz ama ben inanıyorum ki bilinçaltında bu şeyler, bu tedirginlikler var insanlarda. Ben buna inanıyorum. Yani ben kendimde bunu hissediyorum bazen. Nedir bu çaba bu kadar? Eee insanüstü, bazen mesela arkadaşlarımdan görüyorum bazı arkadaşlarım gerçekten çok daha fazlasını yapmaya çalışıyorlar. Sorguladığınız zaman diyorsunuz herhalde bu bilinçaltında bir yere oturmuş bu "iyi olmak zorundasın" fikri. Öyle düşünüyorum, bu benim yorumum yani." (38)

Yukarıda tekrarlanan alıntıyla eğitimin kimlikleştirdiği görülmektedir. Eğitim ise ancak modern kalıplarla şekillendirilen eğitim biçimidir. Bu da Türkiye için 'kolejli olmak'tır. Kolej eğitimi Alliance okullarının kapanmasından sonra eğitim bilincinin yerleştiği cemaatin hem dil öğrenmeleri hem de iyi bir eğitim görmeleri için çocuklarını yolladıkları okullardır. Ticari ve kültürel mirasla ekonomik ve kültürel sermayeye sahip cemaat bireyleri, çocuklarına aktardıkları eğitimsel kimlik ve bu *modern eğitim* aracılığıyla 'modern' kalıpları pekiştirmektedir. Hirschman (1981: 103-104)'ın 'Yahudi ailelerde, ailelerin çocuklarını başarıya teşvik etmesi de aktarılan bir norm niteliğindedir. Bilginin edinilmesi ile kişisel eğitime ve gelişime yönelik dışarıdan gelen normlar zamanla içselleştirilmektedir. Çocuklar büyüdüklerinde de bu değerlerle kişisel motivasyonla eğitime devam edeceği düşünülmektedir' ifadesinden yola çıkarsak, bu değerlerin sadece Türkiye Yahudilerine özgü olmadığını ve genel Yahudi kimliğini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

Araştırmanın amacı doğrultusunda bu yapılanmayı ele aldığımızda, İslam odağında tartışılan moderniteden farklı bir yapılanma görülmektedir. Sandıkçı ve Ger'in (2002) çalışması, *modernitenin farklı yorumlanması* sonucu toplum içinde oluşan çeşitli tüketim gruplarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla modernite modernleşme sürecindeki

amaçsal yapısını korumaktadır. Diğer bir deyişle, bireyler yine modern olmak için uğraşmakta, sadece bunun yolunu değiştirmekte ve benimsedikleri gruplar düzeyinde şekillendirmektedir. Yahudi cemaatindeki bireyler, toplumun geneli içinde ele alındığında ‘gösterişçi’ veya – özellikle – ‘ulusalcı’ tüketim grubuna dahil görünebilirler. Ancak daha mikro düzeyde incelendiğinde katmanlı kimlik yapıları, bu yapıların özelliklerini de değiştirmektedir. Temel alanda ‘imanlı tüketim’ olarak adlandırdıkları, değerlerde tutucu fakat gösterişçi tüketimle harmanladıkları avangart bir tüketim anlayışıyla ‘tarihsel tüketim’ anlayışının karması bir yapı görülmektedir. Bu yapı, toplumun genel yapısından tamamen ayrı, sadece cemaat içinde tüketim unsurlara yüklenen anlamlar sonucunda oluşturulan bir yapı olurken, Sandıkçı ve Ger’in (2002) bahsettiği gruplar, cemaat-içi alanda tam karşılığını bulmaktadır. Temel alandaki yapılar tamamen cemaate yönelik şekillenmektedir. Modernite temel alanda amaçsaldan ziyade alt kimliğin korunması adına araçsallaşmaktadır. *Böylece ikili bir moderniteden (dual modernity) söz etmek mümkündür. Temel alanda tamamen cemaat temelinde yeniden yorumlanan modernite ile cemaat-içi alanda şekillenen ana akım modernite.* Bu yapının modern olarak adlandırılmasının nedeni, sınırlarının daha keskin olmasıdır. Böylece birim içi birim tarzında bir yapılanma görülmektedir. Bu sebeple Türkiye Yahudileri bazında, hibridleşme bile modern bir yapıdadır. Dolayısıyla içerik postmodern bile olsa, yapılanma modernist bir temele dayandırılmaktadır.

Bu sürecin anlatılmasının nedeni, sosyo-tarihsel sürecin aktör olarak kimlik yapılanmasına nasıl etkili olduğunu vurgulamak ve buradan hareketle tüketim unsurlarına yüklenen anlamlardaki mekanizmayı açıklamaktır. Buradan yola çıkarak mevcut yapıyı şu şekilde açıklamak mümkündür: Modernleşme sürecindeki ulus-kimlik projeleri, azınlıkların alt kimliklerini baskılamalarına ve üst kimliklerine yoğunlaşmalarına neden olmuştur. Bu süreçte göçler anlatılara dönüşmüş ve Yahudiliğin devamlılığına odaklanmıştır. ‘Her an gitmek zorunda kalabilme’ düşüncesi, artık bunun yaşanması beklenmediği halde ifade edilmektedir. Dolayısıyla içselleştirilmiş endişe nesiller arasında kullanılarak devamlılığın sağlanmasında kullanılmaktadır. *Mobilite eylemsel olarak değil ama kavramsal olarak bireylerin*

yaşamlarında yer tutmaktadır. Böylece mobil olmalarını sağlayacak unsurlar desteklenirken bağıllık azaltılmaktadır.

Eğitim de bu mobil yapıyı desteklemektedir. Gitmek zorunda kaldığınızda ekonomik sermayeyi yeniden elde etmenizi sağlayacak unsur eğitimidir. Bu sebeple eğitime verilen önem aktarılarak devam etmektedir.

Göç sürecinin anlatıya dönüşmesi, içselleştirilmiş kaygıyla birlikte tüketim unsurlarına yüklenen anlamları da etkilemiştir. Araştırmada bu anlamlardan en fazla etkilenen iki tüketim unsuru ev ve paradır. Nakit, ‘ayakta kalmak’, yeniden yaşama başlamak için gerekli olan kaynağı ifade etmektedir (M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö., 54, erkek, İzmir (25)). Burada ‘nakit’ kavramının kullanılmasının nedeni, her an kullanılabilir olmasından kaynaklanmaktadır. Ev, araba gibi gayrimenkuller de para demek olmasına rağmen her an kullanılabilir olmadığı için tercih edilmemektedir. Bu da tüketim unsurlarının edinilmesi tercihini etkilemektedir. Göç etme endişenin varlığı varlıklara yüklenen anlamı ‘mobilité’ üzerinden şekillendirmektedir.

Ev unsuruna yüklenen anlamlar da bu anlamda değişmektedir. Ev, Müslüman-Türk toplumu için ‘yuva’ anlamına gelmektedir. Dolayısıyla duygusal yüklemi mevcuttur. Oysa Yahudi cemaatinde ev almaktan ziyade parayı ‘nakit’ olarak tutup, kirada oturmak daha çok tercih edilmektedir (M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö., 54, erkek, İzmir (25)). Bu açıdan bakıldığında cemaat içinde eve yüklenen anlam, geniş toplumdan farklılaşmakta ve duygusal ve sosyal anlamlardan ziyade 'meta'laşarak daha çok yaşanan alanı temsil etmektedir. Müslüman-Türk toplumunda kirada oturan eve aidiyet duygusu hissedilmediği için 'masraf' yapmaktan kaçınılmaktadır. Oysa Yahudiler için yaşam alanını oluşturduğu için iyi yaşamın sağlanması adına masraf yapılmaktadır. Harcamanın yapılması iyi yaşama yöneliktir. Dolayısıyla daha materyal anlamlar yüklenmektedir.

Yapılan çalışmalar daha çok eylemsel olarak mobil olan bireylerin tüketime atfettiği anlamlara yöneliktir. Bu çalışmada ise eylemsel olmadan da sadece kavramsal boyutta mobilité fikri, tüketim ürünlerin yönelik bağıllığın azalmasına neden olmakta ve bireyleri tüketimleri yönünden mobil olmaya teşvik etmektedir. Mobilité kavramı

özellikle küresel olarak mobil olan tüketiciler üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla mobil olmak, fiziksel bir hareket ve bu hareketin etrafında yapılandırılan anlam sistemini oluşturmaktadır.

Mobilite şehirler arası, ülkeler arası ve hatta daha küresel boyutta kompleks yapı göstermektedir (Peñaloza, 1994; Oswald, 1999; Bardhi, Eckhardt ve Arnould, 2012; Figueiredo ve Uncles, 2014). Kùltürlerin karşılaşmasıyla tüketim yapılarında da değişimler olmakta, bireyler kimliklerini bu yapılara göre yeniden düzenlemek durumunda kalmaktadırlar. Özellikle global göçmenler (nomad) üzerine yapılan çalışmalar, çok farklı dinamiklerin görülmesini sağlamıştır (Bardhi, Eckhardt ve Arnould, 2012; Figueiredo ve Uncles, 2014). Böylece çözülebilen, esnek, adapte edilebilir yapılar oluşmakta ve Sheller ve Urry (2006)'nin 'düzensiz düzen' (s.216) olarak tanımladığı bir yapı oluşmaktadır. Figueiredo ve Uncles (2014), küresel mobil tüketiciler olarak kalifiye çalışanlar üzerine yaptıkları çalışmada bireylerin mobilitelerine göre zamanı nasıl yönettiklerini ve tüketim pratiklerinin bu zaman yönetimine göre nasıl yapılandırıldığını ortaya koymaktadır. Bardhi, Eckhardt ve Arnould (2012) ise global göçmenler (nomads) yani geziciliğı hayat biçimi haline getirmiş bireyler üzerine yaptıkları çalışmada, bireylerin küresel hareketlerine bağılı olarak tüketim ürünleriyle olan ilişkilerini 'likitleştirdikleri' ve nesnelere yüklenen anlamların durumsal özelliklerine ve kullanım değerlerine göre nasıl mobil kimlik etrafında şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ancak tüm çalışmaların ortak noktası 'fiziksel veya sanal (internet, vs.) bir değişime' bağılı olarak bireylerin tüketim yapılanmasındaki değişimi ortaya koymaktadır. bu çalışma ise bu noktada farklı bir katkı yapmaktadır. Yukarıda anlatılan araştırma sonuçlarına göre Türkiye Yahudileri için göç anlatılarıyla aktarılan 'kavramsal mobilite', tüketim unsurlarına yönelik anlamların değişmesine neden olmuştur. Burada katılımcıların mobil olma yönünde herhangi bir gönüllölükleri bulunmamakta, tersine bundan endişe etmektedirler. Dolayısıyla mobilite, tamamen göç etme endişesine bağılı olarak tüketim unsurlarını (para) veya tüketim unsurlarına yüklenilen anlamları (ev) likitleştirme eğilimi bulunmaktadır. Böylece likit ilişkiler sadece fiziksel olarak mobilitenin değil, *kavramsal*

olarak var olduğu durumda da görülebilmektedir. Bu yapılanmada ise postmoderniteden ziyade modernite etkin olmaktadır.

3.8.3.2. Geleneksel Yapıdan Moderniteye Dil ve Sınıf Yapılanması

Önemli bir tüketim aracı olarak dil, sosyal yapının dönüşümüne de ışık tutmaktadır. Yahudi cemaatinin ana dili Ladino'dur ve bu dil Türkiye'deki modernleşme sürecine, hatta 70'lere kadar korunmuştur. Osmanlı döneminde Türkçe, Yahudi cemaati için sadece araçsal bir nitelik taşımaktadır. Toplumda tüketim ve ticari faaliyetlerin sürdürülmesi için geniş toplumla iletişim halinde olmak gereklidir ve bunun için dil (Türkçe) araçsal bir öğedir. Yaşadıkları bölgelerin cemaat ağırlıklı olması dillerini korumalarını sağlamıştır. Bu sebeple ailelerde Türkçe bilmeyen bireyler de vardır çünkü zaten kapalı olan toplumda öğrenmek gerekli olmamıştır. 'Türkçeyi çarşıya giden babalar konuşurdu. Ticaret için' (M.K. 63, erkek, İzmir (26)) ifadesi Türkçenin toplumsal alanda görünür olmayı sağlayan bir araç olduğunu göstermektedir.

Fransızca ise cemaatsel alana Alliance okullarıyla başlayan cemaat-içi modernleşme süreciyle girmiş ve öğrenilen ikinci dil olarak cemaatin genelinde etkin konumda olmuştur. Dolayısıyla Ladino, Fransızca ve sonrasında Türkçe tercih sırası bulunmaktadır. Ancak anadilin Türkçe olarak yaygınlaştırılması politikaları, Türkçenin kimikleştirilmesini amaçlamıştır. Oysa Fransızca kimliği oluşturan bir unsur olurken (Benbassa ve Rodrigue, 2010: 220) Türkçenin böyle bir konumu yoktur. Ancak sonrasında Türkçe geniş toplumda yer edinmenin gereği olarak *amaç* haline gelmiştir. Günümüzde bu etki İzmir düğünlerinde monsieur de reception ve madame de reception olarak adlandırılan ve gelinle ve damatın yakın arkadaşları tarafından oluşturulan karşılama grubunda görülmektedir.

Kolej eğitimi, Alliance mirasından gelen bir tercih nedenini oluştururken, eğitimin millileşmesinin ardından Batı değerlerinin aktarıldığı ve dil öğrenilen kurumlar olmuştur. Diğer bir deyişle, Alliance okullarının özellikle dil eğitimini sağlayan alternatif kurumu, Cumhuriyet döneminde kolejler olmuştur. Mrs. Black (S.P., 73, kadın, İzmir (40)), bu kurumsal yapıyı temsil ederken, Batılı değerlerin, Batılı bir

unsurla aktarıldığının gösterilmesi anlamında önemli bir kültürel işarettir. Mrs. Black sadece eğitim anlamında Batılı değerlerin aktarılmasını değil, yürüyüşten, yere çöp atmamaya kadar çeşitli alanlarda ‘Batılı (olarak tanımlanan) gibi yaşamayı’ da aktarmaktadır. Diğer yandan iyi Türkçe konuşarak ve sürekli Türk kimliğini de vurgulayarak ulus-devlet anlayışının Türk kimliğini yayma projesini destekleyen önemli bir araç olmuştur. Böylece Türkleşme, Yahudi cemaati için eğitim sistemiyle daha yaygın hale gelmiştir. 50’li yıllardan sonra ise Türkçe anadil olmuş ve Ladino merkeze çekilerek kültürel işaret (cultural marking) aracı haline gelmiştir. Böylece Fransızca ve Ladino dili kültürel sermayeyi temsil etmektedir.

Sosyal sermayenin arttırılması ve günlük yaşamda rekabet üstünlüğü sağlaması yönünden dil öğrenmek tercih edilir hale gelmiş, ancak Fransızca yüklendiği özel anlamı yitirmiştir. Artık Fransızca yerine farklı bir dil de bu işlevi görebilir durumdadır. Böylece Yahudilerin modernleşme sürecinin, 1970 sonrasında daha Türk modernitesi içine girdiği görülmektedir ve dil bu süreçte önemli bir etken konumundadır.

Günümüzde Türk tüketim kültüründe ise kolej eğitimi, ücretlerin yüksek olması nedeniyle üst sosyal sınıfı niteleyen bir özellik olmaktadır. Bu özellik, bu sınıfta okuyan çocukları bu sosyal sınıfın bireyleri haline getirmektedir. Böylece sosyal sermayeyi de sağlamakta ve Yahudi cemaatinin de içinde olduğu bir zümre yaratmaktadır. Hatta ‘zenginler kulübü’ (R.Ş., 59, erkek, İzmir (42)) olarak tanımlanmakta ve toplumun genelinden ayrıldığı vurgusu yapılmaktadır.

Böylece dil önce Ladino geleneksellikten moderniteye doğru geçerken merkeziyetçi anlamını yitirmiştir. Fransızca ise iki dilli yapıdan moderniteyle birlikte o da merkeziyetçi anlamını yitirmiş ama modern tüketim kültürünün rekabet avantajı yaratacak kültürel sermayesi konumuna gelerek de bu sefer kapsamı cemaatin dışına, toplumsal alana kaymıştır. Dilin cemaat-içi alandan toplumsal alana kayması, cemaatin kendi cemaat-için yapısından toplumsal alana kaymasıyla paralellik göstermektedir.

Böylece dil doğal bir sınır oluştururken, sınırlar arası geçişleri sağlayan unsura dönüşmüştür.

3.8.3.3. Temel Alandaki Yapılanma Süreçleri ve Sınır Yapılanmasına Yönelik Stratejiler ‘Araçsallaşan Modernite’

Bu bölümde temel alana özgü sınır süreçlerine, bölünmüş tüketim alanları temelinde bakarak ‘mikro’ düzeyde stratejilerin belirlenip Wallman (1978) ve Wimmer, (2008a)’ın çalışmalarına katkı yapılması hedeflenmiştir.

Ritüeller temel ve cemaat-içi alanda kimliği oluşturan önemli pratiklerdir. Ancak zaman içerisinde ritüeller bireylerin kimliklerini gerçekleştirdikleri ve kimliksel devamlılığın sağlandığı pratikler olmaktadır. Böylece geleneksel Yahudi toplumundaki dini eğitimle kimliğin aktarılması (Rodrigue, 1997: 58), ritüeller aracılığıyla kimliğin aktarılmasına dönüşmüştür. Böylece ritüeller dini anlamlarından uzaklaşarak, sosyal olarak kolektif bir yapıyı temsil eder hale gelmektedir. Dini anlamından uzaklaşması, ritüelin dini olarak içeriğinin artık bilinmez olması anlamına gelmektedir. Ancak dinin eylemleştirilmesinde yine ritüeller kullanılmaktadır çünkü pratiğe döküldüğü alanlar ritüeller olmaktadır. Bu sebeple de bu pratiklere katılan bireylerin dindar olduğu algısı oluşmaktadır. Ritüelleri, ritüel yapan unsur geleneksellikleridir. Bu sebeple de normatif ölçülerde korunması gerekmektedir. Herhangi bir değişiklik, ritüeli artık ritüel olmaktan çıkarmaktadır (Bkz. ‘börek değil o, bö’ (H.F., 35, erkek, İstanbul (83)). Dolayısıyla ritüeller, Yahudilerin alt kimliklerini yaşamalarını sağlayan çoğul gerçeklikler haline dönüşmektedir (Arnould ve Thompson, 2005). Ancak burada öne çıkan nokta ritüellerin içindeki tüketim faaliyetlerinden öte, ritüellerin bir bütün olarak tüketilmesidir. Dolayısıyla gerçekliği oluşturan bizzat ritüellerin kendisi olmaktadır. Bu sebeple de normatif yapının sürdürülmesi esas olmaktadır.

Bu normatif yapının temelinde, Türkiye Yahudilerinin modernleşme sürecinde Alliance Israel Universelle’in uygulamaları yer almaktadır. Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki millet yapısı da Yahudi cemaatinin bu sınırları oluşturmalarını kolaylaştırmıştır çünkü Osmanlı yönetimi azınlıkların kendi içsel yapılarında onları kendi haline bırakmış ve gerekli olduğu durumlarda taraf olmuştur. Böylece Yahudi cemaati kendi içinde kapalı bir toplum olarak varlığını yapılandırmış ve sürdürmüştür. Bu doğrultuda sosyo-tarihsel sürecin bu yapılanmada en etkin unsur olduğu ve otoritenin mevcut konumunu da

oluşturduğu söylenebilir. Yerelliklerin uygulamaların içine dâhil edilmesi bu sosyo-tarihsel süreçle ilgilidir.

Moderni çoğul ifadelerle kavramsallaştırmak, bize farklılıkların sadece “medeniyetler” arasında değil, toplumlar arasında ve toplum içindeki birbiriyle rekabet eden değer ve eylemler arasında da olduğunu göstermektedir (Herzog ve Braude, 2009: 4). İmgelerin, dini olanlar da dahil, devamlı olarak seçilmesi, yeniden yorumlanması ve yeniden oluşturulması, kolektif kimlik yapılarının içinde kendi çelişki ve gerilimlerine sahip olan yeni politik ve kurumsal düzenlemelerin ve kültürel programların oluşmasını sağlamıştır. Bu kolektif kimlik yapılarının içinde hem dini hem de “laik” – daha uygun olarak çoğul modern ifadesiyle – boyutta yeniden yapılandırılan “öteki”lere yönelik yapılar da mevcuttur (Rundell, 2010: 31).

Temel alandaki pratiklerin şekillendirilmesinde öne çıkan öncelikli strateji “koruma”dır. Bu stratejide modernleşmenin stratejik ve normatif yapısı, pratiklerin uygulama biçimini, yapısını yerel farklılar gözeterek olduğu gibi korur ve aktarır. Otoriteler bu anlamda farklı bağlamlar arasındaki uygulama çeşitliliğini koruyan önemli bir aktör konumundadırlar.

Tallet (dua şalı) atma töreni (S.E, 54, kadın, İzmir (8); K.A., 52, kadın, İzmir (10)), İzmir’de şalın gelin ve damadın yan yana durmaları ve başlarının üzerine atılmasıyla gerçekleştirilirken, İstanbul’daki uygulama İsrail’deki gibi hupanın (dua şalının dört sopa üzerine durması) altında gerçekleştirilmektedir. Talletin başların üzerinde olması estetik kaygılar yaratmakta ve İzmir’de de İstanbul’daki gibi hupa kullanılmak istenmektedir (S.E., 54, kadın, İzmir (8)). İzmir’de de hupanın kullanılması aslında dini olarak uygun iken dini otoritelerce izin verilmemektedir. Bu da dine uygun olsa bile, *dini pratiklerin uygulama biçimlerinin de kurallaştığı* ve temel alana dâhil edilerek korunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla temel alan hem içerik hem de şekil olarak oluşturulmaktadır. Pratiklerin bu haliyle başlangıç noktası bulanıklaşmış ve hatta hatırlanmaz haldedir (M.L., 57, erkek, İzmir, (5)). Bu da sınırların daha kararlı olmasını sağlamaktadır. Daha kararlı sınırlar, otantik pratiklere dönüşerek kimlikte yer almıştır. Burada yerel otoritelerin sınırların korunması üzerindeki rolünü göstermektedir. Modernite bu noktada araçsallaşarak geleneksel yapının korunduğu sistematik yapının

oluşmasını sağlamaktadır. Pratiklerin sorgulanması refleksivitenin arttığını göstermekte ve (yeniden) yapılandırılması öncesindeki zemini yaratmaktadır.

Refleksivitenin bir diğer kaynağı da Askegaard, Arnould ve Kjeldgaard (2005)'nin üçüncü kültürleşme birimi olarak ekledikleri ulus ötesi kültürel değer ve pratikleridir. Yazarlara göre artan mobilite ve global kültüre yönelik artan bilinç, bireylerin farklı kültürlerde deneyim yaşamasıyla etnik kimliğin sorgulanmasını ateşlemektedir (s. 166). Aynı yapı mevcut çalışmada görülmüştür. Türkiye'de cemaatin sinagogda evlenmesinin nedeni kimliğin korunmasıdır. Sinagog düğünleriyle alt kimlik kolektif olarak aktarılmakta ve deneyimlenmektedir. Örneğin Amerika'da sinagogda düğünün olmaması ve bireylerin bunu deneyimlemesi, Türkiye için de benzer bir uygulamanın beklentisini oluşturmaktadır (S.E., 54, kadın, İzmir (92)). Böylece sinagogda yapılan düğün yapısı sorgulanmaya başlanmış ve alternatif tüketim alanları istenmektedir. Burada sorgulanan pratiktir aslında kimlik değil. Ancak mekân ve kimlik o kadar iç içe geçmiştir ki, kimliğin sorgulanması olarak kabul edilip 'cemaatin yoldan çıkmaması' adına izin verilmemektedir.

Koruma stratejisi mevcut yapıların korunmasını içerdiği gibi 'bozulmuş' yapıların da diğer yapılarla eşitlenmek üzere 'geri alınarak' sınırı delen pratiklerin kaldırılması şeklinde de görülebilir.

Mikrofon örneğinde olduğu gibi (M.L., 57, erkek, İzmir, (11)), yerel otorite tarafından bir zamanlar meşrulaştırılan bir kullanıma, bugün kutsalı ihlal ettiği gerekçesiyle izin verilmemektedir ve itiraz sadece merkez otorite olan İstanbul'dan değil, Türkiye kontekstinin dışından da gelmektedir. Burada bir sınır yapılandırılmasından söz etmek mümkündür. Daha önce yine otorite tarafından meşrulaştırılan bir kullanımın bugün ötekileştirilmesi, sınır yapılarının yeniden değerlendirilmesi ve bu sınırı ihlal eden uygulamaların daha küresel ölçekte tepkiyle karşılanmasına neden olmaktadır. Öyleyse küresel ve yerel arasında bir etkileşimin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak buradaki küresellik, postmodernitede olduğunun aksine, sınır yapılarının daha kararlı olması ve standartlaştırma lehine tepki göstermiştir. Öyleyse küresel ölçekte korunmaya çalışılan bir Yahudi *temel* kimliği vardır ve bu kimlik de kontekstleri birbirine bağımlı hale getirmektedir. Bu bağımlılık aynı zamanda otoriteler arasında bir hiyerarşinin

oluşmasına da neden olmuştur. Böylece etkileşimin yapısı postmodern ama amaç, kapsam ve içeriği gelenekselliğin korunması adına modern niteliktedir.

Bu doğrultuda İzmir, hahambaşının altında yer alarak hiyerarşinin en altındadır. İstanbul Türkiye için merkez konumunda iken İsrail temel dini otoriteyi temsil etmektedir. Tallet ve mikrofon örnekleri iki farklı yapılanmayı işaret etmektedir. Tallet atma ritüelinin uygulama biçimi, yerel otoriteler ve moderniteyle şekillendirilmiş ve kurallaştırılmıştır. Mikrofon ise dini içeriğin yapısını bozmakta ve bu yüzden müdahale edilmektedir. Bu hiyerarşik yapı sistematik bir yapı oluşturması adına moderniteye hizmet etmekte; bu normatif yapı da organik yapılanmayı temsil ederek Zimmer (2003)'ın sınırlara yönelik ifade ettiği organik ve gönüllü sınır yapılanması desteklenmektedir.

Temel alanda uygulana bir diğer strateji ‘nötrleştirme’dir. Daha çok asimile olunan pratiklerin, sosyo-tarihsel süreç içinde ‘asimile olunmuş’ olarak adlandırılmayacak kadar verili (given for granted) hale gelmesi sonucunda asimilasyonun ötelenerek asimilasyon sonrası (post asimilasyon) bir yapı kazanmasıdır.

Bazı tüketim unsurları ise aynı süreçte temel alana inerek verili (given for granted) konuma gelmiştir. Dolayısıyla tallet atma veya mikrofon örneğinde olduğu gibi görünür değildir. S.P. (73, kadın, İzmir (926))'nin bahsettiği dua makamlarına yönelik ifadede, duaların Klasik Türk müziği makamında okunduğu belirtilmektedir ve buna örnek olarak gösterilebilir. Hatta dışarıdan (İsrail) gelen hocaların (hahamların) oranın Klasik Batı müziği kültürünün etkisiyle opera makamında dua okumalarının yadırgandığını ve itirazla karşılaştığını belirtmiştir. Sosyo-tarihsel süreçteki kültürleşme, dini uygulamaların özünü değil ama uygulama biçimlerini etkilemiş, bu uygulama biçimleri verili (given for granted) hale gelmiş ve hatta günümüzdeki uygulama biçimlerinin otantik olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Klasik Türk müziğinin kültürleşerek

²⁶ S.P. (73, kadın, İzmir)'nin 9 ile numaralandırılmış alıntısını ifade etmektedir.

hayatın ‘normali’ haline gelmesi, etkileşimin bu boyutta ortadan kalktığını da göstermektedir.

Kültürleşme iki kültürün karşılıklı etkileşimine dayanır ve bu süreçte iki ya da daha çok kültür değişime uğrar ve yeni sentezler, dinamik bileşkeler yaratırlar (Güvenç, 1997: 87). Peki, zaman uzamı kültürleşme sürecindeki tanımlamaları etkilemekte midir? Asimilasyon, entegrasyon, ayrılma ve marjinalleşme temel kültürleşme stratejileri olarak karşımıza çıkmaktadır (Berry, 1997). Klasik Türk müziğine yönelik bu verili (given for granted) yapı, asimilasyonda kullanılan erime potası kavramını düşündürmektedir (Berry, 1997; Berry, 2001). Gronhaug, Gilly ve Penazola (1993)’ya göre, yeni gelen kişi, yeni kültürün hakiki bir üyesi olarak kabul edildiği düzeyde yeni kültürü öğrendiği zaman asimile olmuş demektir. Yani yeni kültür, o kültürün bireyi düzeyinde öğrenilmiştir. Berry (1997) de asimilasyonda *tepki gösteren* (her iki grupta değişime karşı direnç oluşturur), *yaratıcı* (iletişim halindeki kültürlerde bulunmayan yeni kültürel formları teşvik eden) ve *gecikmeli* (yıllar sonra tamamen görünen değişimleri gösterir) bir yapı olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan uygulama biçiminde bir asimilasyonun olduğu açıktır ancak bazı öğeleri değişmiştir. Örneğin artık değişimler görünür durumda değildir, verili (given for granted) kabul edilmektedir. Yeni bir formdan ziyade artık ritüelin yapılaş şekline dönüşüp kurallaşmıştır, bir direnç söz konusu değildir. O zaman asimilasyon demek doğru mudur? Araştırmacıya göre bunun nedeni kültürleşmeye yönelik yapılan çalışmaların daha çok ‘yeni gelen’ üzerine odaklanmasıdır (Berry, 1997; Berry, 2001; Gronhaug, Gilly ve Penazola, 1993; Jun, Ball ve Gentry, 1993) çünkü asimilasyon bu kontekstlerde daha açık görülmektedir. Ancak uzun sosyo-tarihsel bağlamlarda bu durum anlam yitirmesine yol açmıştır. Böylece artık asimilasyon bir basamak öteye taşınmış ve nötrleştirilmiştir. Sosyo-tarihsel bağlamın uzadığı kontekstlerde bireyler o kültürün bireyi gibi öğrenmenin ötesine geçerek o kültürün bireyi haline gelmekte ve değişime yönelik atfedilen anlamlar içeriğini kaybetmekte ve yönsüz hale gelmektedir. Artık yeni kültür, ana kültür halini almakta ve bu sebeple de karşılaşılan değişiklikler bu sefer bu yapı temel alınarak tepkiyle karşılaşmaktadır.

Temel alanda uygulanan bir diğer strateji ‘kurumsallaştırmak’tır. Bu stratejide daha önceden bireysel alana bırakılmış dini temelli uygulamaların kurumsallaştırılarak dana normatif bir yapıya dönüştürülmesidir.

Mikve (veya Tevila) ritüeli doğal yağmur sularının bir havuzda toplanmasıyla elde edilen suda yapılan ritüeldir. Ancak İzmir’de böyle bir havuzun bulunmaması nedeniyle şimdiye kadar bireyler hamama gitme, evde küvette ritüeli gerçekleştirme gibi çeşitli alternatif alanlar yaratmışlardır (K.A., 52, kadın, İzmir (94)). Böylece tamamen bireysel bir yapıyla devamlılığı sürdürülmekte ve herhangi bir kontrole tabii olmamaktadır. Ancak daha sonra böyle bir havuzun Karataş’ta kurulmasıyla ritüel resmi bir mekan kazanmıştır. Bu resmiyet, ritüelin zorunlu hale getirilmesiyle sonuçlanmıştır. Artık evlilik öncesi bireylerden bu havuzda mikve yapıldığına dair belge beklenmektedir. Böylece ritüel kurumsallaştırılmış ve temel alana yakınsamıştır.

3.8.3.4. Cemaat-içi Alandaki Yapılanma Süreçleri ve Sınır Yapılanmasına Yönelik Stratejiler ‘Modern Tüketim Kültürü’

Bu bölümde cemaat-içi alana özgü sınır süreçlerine, bölünmüş tüketim alanları temelinde bakarak ‘mikro’ düzeyde stratejilerin belirlenip Wallman (1978) ve Wimmer, (2008a)’ın çalışmalarına katkı yapılması hedeflenmiştir.

Temel alanda geleneksel yapının korunmasında araçsallaşan modernite cemaat-içi alanda modern tüketim kültürü unsuruna dönüşmekte ve Türkiye’de yer edinmiş ‘modern’ değerlerin ön plana çıkmasına neden olmaktadır. Bu yapının geçirgen yapısı, geleneksel pratiklerin de dönüşümünü, yeniden anlamlandırılmasını ve yapılandırılmasını daha görünür kılmaktadır. Böylece yapıların birbirinden etkilenme mekanizmaları da ortaya konulmaktadır.

Cemaat-içi alanda görülen tüketim odaklı stratejilerden biri ‘standartlaştırılmış Batı temelli pratiklerin sürdürülmesi’dir. Bu strateji tüketim kültürüne yönelik olup bireyler, Batı temelli Türk tüketim kültürüne entegre olmakta ve tüketim pratiklerini bu temelde değerlendirmektedir. Bu durum elbette kimlik geleneksel-modern çatışmaların da görülmesine neden olmaktadır.

Modernleşmenin bir ön koşulu olarak görülen eğitim ve kentlilik, dine yönelişi ifade eden örtünme ile bağdaşmamakta, zihinlerde karışıklık yaratmaktadır. Türk deneyiminde “medeni” insan belirli bir yaşam tarzı ile özdeşleştirilmiştir. Okumuş insan, dinin tutuculuğundan, alaturka geleneklerden bağımsızlaşarak Batı medeniyeti ile bütünleşebilen “aydın” kişidir (Göle, 2010: 132). Diğer bir deyişle, modern insan medeni insan ile medeni insan da Batı yaşam tarzını benimseyen insan ile özdeşleştirilmektedir. Öyleyse modern insan aynı zamanda Batı değerlerini benimseyen insan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı, daha önce bahsedildiği üzere Yahudi cemaatinin Batılılaşmasında önemli bir *aktör* konumundadır ve dolayısıyla Batılı değerlerin benimsenmesi de ön planda olmuştur. Türkiye’nin Batı temelli modernleşme süreciyle birlikte bu yapı daha da kuvvetlenmiştir. Batı ‘ileri’, ‘kültürlülük’, ‘bilim’ gibi unsurlarla tanımlanmakta ve örnek alınacak ideali temsil etmektedir. Modernleşme sürecinde dinin merkezden eksene kaydırılması, din veya muhafazakârlığın da dâhil edildiği geleneksel yapı ile Batı değerlerini benimseyen ve dinden uzaklaşan modernite anlayışını uç noktalara yerleştirmektedir. Yine Türkiye’nin modernleşme süreci bu iki ucun sivrilmesine neden olmuş ve birbirinden ayrı iki sosyal grubu temsil eder hale gelmiştir. Bu durum da modern değerlerle büyümüş bireylerin kimliklerinde ikilemler yaratmıştır. Bu ikilemlerin ritüel tüketim bağlamında ön plana çıktığı alan gece düğününün yapıldığı alanı temsil eden cemaat-içi alan olmaktadır.

Misket halkoyunu örneğinde bahsedildiği üzere (İ.B., 41, erkek, İstanbul (32)), Amerika’daki bir okuldan mezun kişi, Batılı değerleri temsil eder. Misket oyunu ise geleneksel yapıyı ifade eder. Bu sebeple de düğününde misket oynaması geleneksel – modern arasında bir gerilimin oluşmasına neden olmaktadır. Bu gerilim bireylerin içsel dünyalarında **edilgen** (aile ve çevrenin etkisiyle içinde büyüyen toplumdan edinilen geleneksel değerlerden oluşan) kimlik ve **etken** (kendisinin eğitim, dış çevre gibi dışsal faktörler sonucunda edindiği) kimliğin arasında meydana gelmektedir. Batılı, laik hayat tarzları, cumhuriyetçi seçkinleri, daha geleneksel, yerel ve dinsel adetlere ve uygulamalara bağlı olan seçkinlerden ayırmakta; bu seçkinler için sosyal tanınma ve prestij stoklamakta, böylece farklı bir statü grubu haline getirmektedir (Göle, 2008:

104). Dolayısıyla seçkin olmanın da sınıfı vardır ve Batı temelli edinimleri olan seçkin sınıfı daha üstün tutulmaktadır. Ritüel tüketim pratikleri bu anlamda sorunsallaşmaktadır. Çünkü ritüel tüketimi, gelenek üzerinde şekillenen tüketim pratiklerini yansıtmaktadır. Ayrıca ‘nereli olduğunun yansıtıldığı’ (M.L., 57, erkek, İzmir, (33)) ve böylece de yerel gelenekler temelinde oluşturulan kimliği de yansıtmaktadır. Çelişki ve ikilem modern kalıpları benimseyen aktörlerdedir. Statü grubu olarak faaliyetlere karşıt olarak geleneksel pratikleri yapan bireylerin prestij algısının azalacağı düşünülmekte, istemesine rağmen utanç yaratmakta ve kaçınılmaktadır.

Modern birey imajı o kadar yerleşmiştir ki tüketim pratikleriyle standartlaştırılmıştır. ‘Spor yapmak’ ideal beden güzelliğini yansıtmaktadır; ‘yurtdışı seyahatlerle işini sürdürmek’ ekonomik ve kültürel sermayeyi temsil etmektedir; ‘evinde misafir ağırlamak’ sosyal olan ve evinde hazırlık yapacak beceriye sahip çok yönlü olmayı ifade etmektedir; ‘çağa ayak uydurmak’ yeniliği hedeflemeyi ve kendini modern tüketim kültürü içinde geliştirmeyi göstermektedir (S.E., 54, kadın, İzmir (34)). Böylece modernite, tüketim kalıplarıyla modern tüketim kültürü içinde aktör bireyler tarafından gösterilmektedir.

Cemaat-içi alanda görülen stratejilerden biri ise ‘entegrasyon’dur. Bu stratejide cemaate özgü pratikler geniş toplum değerleriyle yorumlanmakta ve ortaya melez yapılar çıkmaktadır.

Şabat yemeği, anaerkil – ataerkil toplum yapısının etkileşiminin en belirgin şekilde yansıtıldığı tüketim pratiğidir. Şabat yemeği, Cuma akşamı aile bireylerinin tümüyle birlikte yenilen bir yemektir. Bu geleneksel bir kural halini almıştır. Bu yemeğin hazırlanmasındaki temel rol evin annesine düşmektedir. Kadınların etki alanının ev olması ve ‘evin direğinin’ (S.P., 73, kadın, İzmir) anne olması nedeniyle evde anaerkil bir yapılanma görülmektedir. Bu yapılanma ataerkil toplumsal kültürel yapı ile uygulama biçimini almıştır ve ‘erkek tarafında’ Cuma yemeğinin yenmesi şeklinde uygulanmaktadır (E.C., 44, kadın, İzmir, (13); M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö., 54, erkek, İzmir (14)). Türkiye’de geleneksel kültürel yapıda evlilik müessesesi daha çok erkek

tarafli bir yapılanma gösterir. Örneğin geleneksel olarak nişan (daha basit tüketim alanı) kız tarafı tarafından yapılırken; düğün (daha kompleks tüketim alanı) erkek tarafı tarafından yapılmaktadır. Kızın, evlendikten sonra erkeğin ailesiyle birlikte yaşaması normal karşılanırken, erkeğin kızın ailesiyle yaşaması ‘iç güveysi’ olarak adlandırılıp hoş karşılanmayan bir durum olduğunu gösterir şekliyle tonlanıp, söylenmektedir. Hatta aşılama ve dalga geçme aracı olarak kullanılmaktadır. Böylece erkek egemen yapı, evlendikten sonra da tüketim pratiklerinde kendini göstermektedir. Hatta katılımcılar bu ‘kız tarafında yemek yense nasıl olur?’ sorusuna şaşırılmışlar ve ya ‘bunu daha önce hiç düşünmediklerini’ gösterir bir tonlamayla, tereddütlü cevaplar vermişler ya da kuralın bozulduğu düşüncesiyle kesin olarak bu durumun erkek tarafı için tanınan ‘müktesep hak’ olduğunu vurgulamışlardır. Evlenme sürecine giren bireylerden erkeğin daha çok kız tarafına geldiği ifade edilirken, söz konusu Şabat yemeği olunca tüketim pratiği kutsal anlam yüklenmekte ve böylece özelleşerek diğer yemek pratiklerinden ayrılmaktadır. Özel pratikte de ön plana çıkan geleneksel kültürde ağırlığı olan erkek tarafıdır. Ataerkil yapının Böylece kültürleşme yoluyla gelenekler ve ataerkillik, akrabalık ve aile gibi temel toplumsal kurumlar, gündelik tüketim alanından yoğunlukları ve işlevsel nitelikleri ile ayrı fakat gündelik tüketimle bağlantılı yeni bir alana girmektedir (Durutürk, 2008: 41). Burada ataerkil - anaerkil karşılaştırması, kadın merkezli gerçekleştirilen bir ritüelin Türkiye kontekstindeki ataerkil geleneklerle yeniden yorumlanmasını içermektedir.

Entegrasyonun bir başka şekli ise ayrı yapıların aynı amaç doğrultusunda kullanılmasıyla oluşan ‘çoklu ortaklıktır’. Melez yapıdaki birbirinin içine geçme burada ayrı ayrı uygulamaya dönüşmektedir.

Üst kimlik toplumsal alanda görünürlüğü temsil ederken, alt kimlik de cemaat-içindeki alanda görünürlüğü temsil etmektedir. Her ikisinin de sağlanması belirli aktörlere atfedilen rollerle şekillendirilmektedir. Örneğin soyadı, geleneksel toplum yapısında bireylerin toplumsal görünürlüğünün ve soyun devamlığının göstergesidir. Soyadının kullanılması ve aktarılması, o soyun yürüdüğünü ifade etmektedir. Oysa Yahudilerde alt kimlik aktarın aracı hem dini olarak hem de ev içinde aktarıcı birim rolüyle kadındadır. Dolayısıyla alt kimliğin devamı için kadına, üst kimliğin devamı için erkeğe gereksinim

duyulmaktadır ve ikisine de önemli anlam atfedilmektedir (M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö. (54), erkek, İzmir (15)).

Cemaat içi alanda özgün pratiklerin korunması adına ‘ayrılma’ görülmektedir.

Cemaat-içi alan aynı zamanda özgün anlamların da korunduğu pratikleri içermektedir. Örneğin evde ayakkabı ile dolaşmak, geniş toplumdan farklı olarak tamamen cemaate özgü bir pratiktir. Araştırma sürecinde katılımcılarla genellikle evlerinde röportaj yapılmış ve bu sebepler bireylerin yaşadıkları ortamları görme fırsatı da olmuştur. İki katılımcıda yağmur nedeniyle araştırmacının isteği doğrultusunda eve ayakkabıyla girilmemiş, bunun dışında diğer ziyaretlerde eve ayakkabı ile girilmiştir. Bu durum bazı durumlarda kültürel çatışmalara da neden olmaktadır. Ancak bu noktada geliştirilen baş etme stratejileri bu sorunların önüne geçmesinde kullanılmaktadır. Örneğin ayakkabı Müslüman biriyle evli olan D.T. (34, kadın, İstanbul (24)), eşinin akrabalarını ziyaret ederken galoş götürmekte ve eve ayakkabılarını çıkarmadan galoşla girmektedir. Böylece tüketim pratiği, her iki tarafın da beklentilerini karşılar duruma getirilmekte ve çatışmanın önüne geçilmektedir.

Cemaat-içi alanda görülen bir başka uygulama ise ‘yakınsama’dır. Bu stratejide geniş toplum yapısında yeniden anlamlandırılarak dini odaktan çıkarılan ritüellerin cemaat tarafından meşru hale gelmesiyle cemaat içi pratiklere dahil edilmesidir. Böylece önceden ‘öteki’ nitelik taşıyan ritüel yakınsanmaktadır.

Kına gecesi, Yahudi cemaati için farklı bir yapılanmayı gösteren bir ritüel niteliğindedir ve Türk modernleşme süreci, bu ritüelin Yahudi cemaati tarafından meşrulaştırılmasına yardımcı olmuştur. Bu süreçte tüketim pratiği olarak kına yakanlar da mevcuttur (Bkz. K.A., 52, kadın, İzmir (16); M.Y., 35, kadın, İstanbul (17); S.E., 54, kadın, İzmir (18)). Kına gecesi Müslüman merkezli dini bir ritüeldir ve içeriğinin dini yapısı, bu ritüelin Yahudi düğününün geleneksel yapısına aykırı olmasına neden olmaktadır ve genellikle uygulanması tercih edilmemektedir. Ancak uygulayanlar için bu pratiği meşru kılan, bu ritüelin modernleşme sürecinde yaşadığı yeniden anlamlandırma sürecidir. Üstüner, Ger ve Holt (2000)'un bahsettiği üzere kına gecesi ritüeli, Türkiye'nin Batılılaşma ve laik modernleşme sürecinde dini anlamlarından uzaklaştırılarak kültürel ve geleneksel

özellikleriyle sürdürülen bir ritüel haline gelmiştir. Son dönemde ise kına gecesi, yeniden anlamlandırılarak Müslüman gençler arasında, gelinin yakın arkadaşlarının ve ailesinin katıldığı 'berkarlığa veda' partisine dönüşmüştür. Böylece dini merkezli ritüel, önce dini anlamından uzaklaşmış ve gelenekselleşmiş, şimdi ise Batı değerleri yüklenerek 'bekarlığa veda' anlamı yüklenmiştir. Hatta Yahudi cemaatinde var olduğu düşünülen ve gelinin ailesiyle birlikte geçirdiği gece olarak tanımlandığı belirtilen 'Tafi gecesi'ne (S.E., 54, kadın, İzmir (18)) yapılan atıfla ritüel, cemaatin kültürel alanına çekilmektedir. Türkiye'de kına gecesinin Batılılaşma ve modernleşme ekseninde dini anlamından uzaklaşması ve daha da ileri taşınarak Batı değerleri temelinde yorumlanır hale gelmesi, geniş toplum için de bu yapının otantik yapısının bozulmasına neden olmuştur. Yahudiler açısından günümüzde bu ritüelin uygulanması, otantikliği bozulmuş bir tüketim pratiği etrafında, anlamından uzak bir şekilde yapılandırılmaktadır. Aslında bu dönüşüm dolaylı olarak şöyle bir sonuca neden olmuştur: Müslüman merkezli bir dini ritüel önce anlamını yitirmiş ve sonra Batılı anlamlar yüklenmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde kına gecesi ritüeli, bu kazandığı anlamlarla Yahudi cemaatinin cemaat-içi alanına yakınsamıştır. Böylece cemaat-içi alanda geniş toplum, Batı değerleri ve Yahudi meşrulaştırma sürecinin (uygulayanlar için) şekillendirildiği bir ritüel haline gelmektedir.

Cemaat içi yapıda görülen bir başka yapı ise 'anlam kayması'dır. Burada geniş topluma özgü bir anlam kayması cemaate özgü bir pratiğe aktarılarak yorumlanır. Bu yapı cemaate özgü olarak, kendi içinde şekillendirilen unsurlar için söz konusudur.

Dota ve Drahoma buna örnek olarak verilebilir. Dota, kız tarafının evlilik öncesinde erkek tarafına verdiği, aslında kadını korumak veya erkeğin işini büyütmesi ve kadına daha iyi bakması gibi amaçlarla verildiği belirtilen, kadını konumunu tüketimle yükselten ve geniş toplumdaki 'başlık parası' kavramının tersi olarak nitelendirilen bir gelenek söz konusudur. Ancak tersi de olsa benzer bir içerikte olması, etkileşimle anlam olarak yakınsamasına neden olmuştur. Parayı veren kadın olsa da kendini metalaştırılmış hisseden yine kadındır (M.Y., 35, kadın, İstanbul (20)). Aynı kavramdan bahseden erkek katılımcılardan böyle bir olumsuz yüklem gelmemiştir. Bu da dota

geleneğinin, geniş toplumdaki başlık parası kavramına yüklenen anlamı üstlendiğini göstermektedir. Yani başlık parasının anlamı, dota geleneğine aktarılmıştır.

Cemaat içi alandaki pratikleri belirleyen bir başka strateji ‘ödünleşimli (trade off) esneklik’ tir. Bu strateji modern yaşamın zorladığı dinsel alandaki pratiklerin, ödünleşim yoluyla yeniden değerlendirilerek modern yaşama uygun hale getirilmesi adına esnetilmesini içermektedir.

Din olgusu temel alanda kolektif bir rol üstlenirken, cemaat-içi alana kaydıkça bireysel alana çekilmektedir. Bu da pratiklere yansıtmaktadır. Bu yapı modernite ve postmodernite arasında da yorumlamayı mümkün kılmaktadır. Cemaat-içi alanda dinin bireysel alana çekilmesi ve modern yaşama uyum sağlama gereği bireysel düzeyde değişik uygulamaları gündeme getirmiştir. Örneğin cumartesi günü sinagoga gitmek, kutsal gün olması dolayısıyla dini bir ibadet anlamı bulunurken, işi gereği cumartesi çalışmak zorunda olan bireyler – ki cumartesi kutsal gündür ve iş yapılmaz – bu kuralı esnetmektedir ve sinagoga da gitmemektedirler. Modern yaşamın değiştirdiği çalışma koşulları, kutsal günde de çalışmayı gerekli kılmaktadır (M.L., 57, erkek, İzmir, (48); İ.B., 41, erkek, İstanbul (22)). İdeolojik olarak dinin uzaklaştırılması kimlik yapısını zorlarken, pratikte de din ekonomik yapıyı zorlamaktadır. Bu sebeple de ideolojik olarak din ve modernite kavramlarının yakınsaması gerektiğinden bahsedilirken, pratikte ‘ödünleşim (trade off)’ yoluyla ekonomik kaygılar ön plana çıkmakta ve dini kuralların esnetilmesi meşrulaştırılmaktadır. Böylece aslında zaman yeniden yapılandırılmış ve modern yaşamın gereklerini karşılar duruma gelmiştir. Kutsal zamanı oluşturan dilim, modern yaşama dâhil olmuş ve yine modern yaşamla meşrulaştırılmıştır. M.L. (57, erkek, İzmir, (48))’nın ‘dünyada en kutsal şey para’ tanımlaması yeniden anlamlandırılan zamanı işaret etmektedir. Burada yeniden hatırlatılması için katılımcının şu alıntısını yeniden yapmak yerinde olacaktır:

“M.L. (57, erkek, İzmir): E adam gelmiş Kippur gününe tamam mı ee en büyük siparişinin gideceği gün mesela. Öyle yani termini öyle, ne yapacak bu adam? Yaşamsal şeyini mi değerlendirecek yoksa kuralı yerine getirmen mi gerekecek? Yani kural için bunu mu yiyecek yani? Bütün sene kuralı mı yiyecek? Hayır parayı yiyecek dolayısıyla o adam oraya gitmek mecburiyetinde zaten. [...]. Yani kuralı düşünemez o zaman. Doğru mu? Ne diyeyim yani onun için para çok önemli yani maalesef evvelden daha mesafeler daha uzundu işte Amerika’dan bir haber gelmesi aylar sürerdi, şimdi 5 dakikanın içinde geliyor ya sanayiler içinde Amerika’daki haberi alıyorsunuz bugün. Şimdi açayım size, yeğenim Amerika’da,

yeğenimle telefonla konuşuyorum ve bedava konuşabiliyorum yani, teknoloji elimin altındaysa yani. Anlatabiliyor muyum yani? Yaşamsal ortamda uygulamak gerekiyor hani yaşadığımız bir gerçek var bir de ee manevi dünyamız var ne diyeyim size?"

Paranın kazanılmasının kaynağı modern yaşamın içinde olmaktadır. Gerek teknolojik gelişmeler, gerekse de pazarın büyümesi zaman unsurunu öne çıkarmıştır. Bu modern yapı manevi ve maddi dünya arasına sınır çekerek zamanın bu iki bölünmüş yapı arasında yorumlanmasına neden olmuştur. Bu sebeple de kutsal alan ve zamanın bireysel alana inmesi desteklenmiştir.

Cemaat-içi alanda görülen bir başka strateji ise ‘terk etme’dir. Bu stratejide modern yaşam koşullarına uymayan ve yeniden anlamlandırılmayan pratiklerin uygulamasına son verilmesini içermektedir.

Moderniteyle birlikte refleksivitenin artması, ritüellerin sorgulanmasına neden olmaktadır. Bireyselliğin artmasıyla mahremiyet kavramına verilen önem artmış ve bu durum bazı ritüellerin anlamlarının değişmesine neden olmuştur. Örneğin çeyiz tüketimi, kişisel eşyaların sergilenmesi temelinde bir gösteriş unsuru olmakta ve ‘ailenin gurur kaynağı’ olarak tanımlanmaktadır (E.C., 44, kadın, İzmir, (120)). Oysa artık bireyselliğin artmasıyla kolektif düzen, mahrem alana girmekte ve kişileri rahatsız etmektedir. Bu sebeple de artık terk edilen bir ritüele dönüşmüştür.

*Cemaate özgü pratiklerin bazıları modern şartlar nedeniyle sürdürülemez duruma gelmektedir. Bu noktada bu pratikler yeniden yapılandırılır. Bu yeniden yapılanma süreci bazı ‘**pratiklerin nesneleştirilmesi**’ni içerir. Bu yapılanma süreci mekan ve zamanında yeniden yapılanmasını da gündeme getirebilir (Kiong ve Kong, 2000).*

Özellikle ritüeller bazında mekâna yönelik yeniden yapılandırma, modern yaşamın gereklerini sağlamak amacıyla gerçekleştirilmektedir. Meyve bayramı yeniden yapılandırılan ritüeli temsil etmektedir. Meyve bayramı bahçede kutlanan, baharın gelişinin ve insanların dışarıya çıkmasının kutlandığı bayramdır. Modern dünyada bahçeli evlerin yerini daha çok apartmanların alması nedeniyle bu ritüel yeniden yapılandırılmış ve bahçe kutlamalarının yerini temsili meyve sepetinin hazırlanması almıştır. Böylece ritüelin mekanına yüklenen anlam nesneleştirilmiş ve sadece geleneksel yapının sürdürülmesi adına korunmuştur (S.E., 54, kadın, İzmir (18)).

Böylece aslında ritüelin nesneler aracılığıyla sembolleştirildiği görülmektedir. Eylemsel olarak kutlanamayan bayram sembolik olarak nesne aracılığıyla hatırlatılmaktadır. Meyve sepetinin derneklerde kolektif olarak hazırlanması ise, ritüelin kamu alanında görünür olduğunu da göstermektedir. Öte yandan bazı uygulamalar da dini alana çekilmektedir. Örneğin İsrail’de kumsalda veya başka bir mekânda evlenilirken Türkiye’de sinagoglarda dini olarak evlenilmektedir (H.F., 35, erkek, İstanbul (91)). Dolayısıyla dini temelli ve Yahudi kimliğine ait ritüeller dini merkeze yaklaştıkça esneyebilmektedir çünkü kimlik kaybı endişesi yoktur. Dini merkezden uzaklaştıkça ise azınlık-çoğunluk eksenin korunmaya yönelmekte ve daha normatif olmaktadır. Böylece dini kimlik mekânsallaştırılmakta ve temel alana alınmaktayken, zaman kutsal alandan çıkıp, modern tüketim alanına girmektedir.

3.8.3.4.1. Temel Alan ve Cemaat-İçi Alan Çatışması: Baş Etme (Coping) Stratejileri

Esneklik inanç temelinde farklı tüketim alanlarını da gündeme getirmekte ve postmodern bir yapının görülmesine neden olmaktadır. Bireyler camiye gitmeyi, kiliseye gitmeyi alternatif kutsal tüketim alanları olarak hayatlarına dâhil etmekte ve cemaatsel etkiden arındırılmış olarak tamamen ‘birey-Tanrı’ ilişkisi içinde değerlendirmektedir (İ.B., 41, erkek, İstanbul (22)). Postmodernitenin belirli bir projeye bağlılığı reddetmesi, farklılığa açık olması ve farklılıkları takdir etmesi, saygı ve toleransı desteklemesi, tercihleri reddetmemesi, zıtların paradoksal olarak bir arada bulunması ve çokluluk gibi yeni durumları (Fırat ve Dholakia, 2006) din bireysel alana indiğinde görülebilmektedir. Ancak temel alan faaliyetlerinde yine kolektif yapılanma ve normatif düzen söz konusudur. Bu durumu iki örnek tüketim objesinin karşılaştırılmasıyla da açıklamak mümkündür (M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö. (54), erkek, İzmir (23)): patates kızartması ve hamburger partisi. Patates kızartması bireysel alanda dini kuralın esnetilmesini meşru kılarken, hamburger partisi cemaatte görünür bir sosyal faaliyet olması dolayısıyla otoritenin müdahalesini ve denetimini meşrulaştırmaktadır. Bu da temel alan ve cemaat-içi alanın iki farklı özelliğini göstermektedir: bireysele karşı kolektif. Temel alana yaklaştıkça cemaate yönelik odaklanma artmakta, buna bağlı olarak pratiklerin kimliği yansıtma durumu artmakta ve meşrulaştırma mekanizması katılaşarak işlerliği azalmakta ve kural yapısı ön plana çıkmaktadır. Hamburger

partisindeki tüketim eylemi kolektif bir alanı hedeflediği için kontrole tabii olmaktadır. Hamburger partisinin yapıldığı bağlam olan İstanbul, bu açıdan önemli bir noktayı işaret etmektedir: merkezi otorite. Hamburgerdeki et tüketimi kaşer tüketimi gündeme getirmiştir. Kaşer tüketim, Yahudi kimliğinin önemli bir parçasıdır ve tüketimin dine uygunluğunu ifade eden tüketim biçimini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Müslümanlar için ifade edilen helal tüketimin Yahudi kültüründeki versiyonudur. İstanbul'un merkezi yapısı, bu uygulamayı kurumsallaştırmakta ve Denet Gıda adında bir kurum tarafından kontrole tabii olmaktadır. Kaşer kuralı temel alanda anlam kazanan bir uygulamadır ve cemaat-içi alandaki tüketimi direk etkilemektedir. Düğün yapılırken kaşer raporu olan otellerde düğünün yapılması, sunulan ürünlerin (şaraptan, ete kadar) kaşer olması gibi kurallar öncelikle pazar alanını daralttığı gibi, fiyatları da arttırmaktadır. İzmir'deki merkezi otoritenin olmaması, bu kural yapılarının esnetilmesine neden olmaktadır. Kaşer kuralının yanında et ve sütün karıştırılmaması gibi kural yapıları gece düğünündeki ikramları etkilemektedir. Bu durum tüketicilerin farklı baş etme stratejileri oluşturmalarını sağlamıştır. Bu baş etme stratejileri cemaat-içi alanda tüketin meşrulaştırılması yönünde gerçekleştirilmekte ve bağlama göre değişmektedir. Örneğin İzmir'de merkezi otoritenin yokluğu kaşer konusunda et ve sütün karıştırılmaması ve balık ikram edilmesiyle meşru kılınırken, İstanbul'da şarabın da kaşer olması gibi daha kuralcı yapı öne çıkmaktadır. Bu sebeple İstanbul'daki artan maliyetten kaçan bireyler, İzmir'de düğün yaparak bu maliyetten kurtulmaktadır (S.E., 54, kadın, İzmir (138, 139)). Balık ikramı zaman içinde 'Yahudi düğünlerinde balık ikram edilir' şeklinde geleneksel bir yapıya dönüşmüştür.

Bu stratejilerin temel yapılması meşrulaştırma ve ötekileştirme mekanizması üzerinde durmaktadır. Diğer bir ifadeyle, meşrulaştırılan eylemler sınırdan içeri alınırken, ötekileştirilen eylemler sınırların dışında tutulmaktadır. Ancak ötekileştirme ve meşrulaştırma literatürde genellikle baskın grup/ideolojiler üzerine yoğunlaşmaktadır (Jost ve Major, 2001; Muscati, 2002; Kamali, 2007). Bu çalışmada ise alt kültürün de meşrulaştırmayı strateji olarak kullandığı ve dolayısıyla bahsedildiğinin aksine çift yönlü bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

3.8.3.5. Sosyo-Tarihsel Süreç ve Otorite Temelinde Bağlamsal Farklılıklar

Sosyo-tarihsel süreç ve otorite, bağlamsal farklılıkları etkileyen en önemli iki unsurdur. Alt kimliğe yönelik ritüellerin ve diğer pratiklerin uygulanmasında şehirler hatta ülkeler arası farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İstanbul daha dağınık bir yerleşime sahip olmasına rağmen merkezi otoritenin varlığı, kontrol mekanizması oluşturarak kimliğin eylemlerle sürdürülmesini garantilemektedir. İzmir’de ise böyle bir otoritenin bulunmayışı, uygulamalarda esneklikleri meşrulaştırmaktadır. İstanbul’da dini otoritenin normatif yapısı, cemaat içi iletişim ağının (sms) oluşturulması, sinagog ve diğer sosyal faaliyetlerin düzenlenmesiyle İstanbul’un sosyal yapısı içinde desteklenmektedir. İzmir’de de tam tersi, görece rahat bir yaşam tarzı, dini kuralların görece uygulanmasına da yansımaktadır. 'İzmir psikolojisi' ilginç bir referans noktası olmuştur. Akdeniz kültürünün 'rahatlığıyla' özdeşleştirilen İzmir, otorite eksikliğiyle birlikte aslında bir paradoks yaratmıştır: Rahat yaşam tarzı, esnekliğin olacağını düşündürürken aslında dirençli oldukları ifade edilmiştir. Tersinir yönde bu paradoksu açıklamak belki mümkündür: Rahat yaşam tarzı, statükoyu desteklemektedir. Çünkü değişim, düzeni bozan ve yeni uygulamaların benimsenmesi yönünden bireyleri zorlayan, bu da 'rahatı kaçıran' bir durum oluşturmaktadır. Dolayısıyla da direnç gündeme gelmektedir. Şehirlerin nüfus yapısı da pazar ortamını şekillendirmektedir. Cemaatin gösterişçi tüketim yapısı yine cemaat tarafından belirlenen ‘çita’ temelinde oluşturulduğu için daha yoğun katılım, çitanın da yukarı çıkmasına neden olmaktadır. Böylece İstanbul’un İzmir’e göre yoğun nüfus yapısı, pazar ortamını gösterişçi tetikleyen ve öteleyen bir yapıya dönüştürmekte ve İzmir-İstanbul arasındaki sosyal mesafeyi arttırmaktadır.

3.8.3.5.1. Kutsal Alan Objelerin Dönüşümü ve Kadın Mahremiyetinin Tüketilmesi

Kadınların kutsal alandaki rolleri aslında daha çok toplumsal rol olan ‘annelikten’ gelmekte ve bu da kadınlık-annelik ikilemini öne çıkarmaktadır. Kadınlar, sosyal rol olan annelik üzerinden kolektif bir dini kimliği (alt kimliği) üstlenen, bu kimliği aktaran birim olarak temel alandaki faaliyetler kapsamında değerlendirilmekteyken, kadın olarak yani bireysel bir birim (entity) olarak cemaat içi – sosyal – düzende görünür

olmaktadırlar. Kıyafet ise, kadınlar için hem kutsal alandaki hem de sosyal alandaki görünürlüğü niteleyen önemli bir tüketim unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dini ritüellerde kadınlar kutsal alandan uzakta durmaktadırlar çünkü dua etmek için gerekli koşul erkek bireylerin varlığıdır (10 erkeğin bir arada olması). Dolayısıyla dua etmede erkek egemen bir yapı ön plandadır. Düğün ritüelleri dışında kadınlar sinagogların üst bölümlerinde ayrı oturmaktadırlar. Düğün ritüeli ise cemaat tarafından dua etmeyi gerektirmediği için kadınların kutsal alanda görünür olduğu tek tüketim alanını temsil etmektedir. Erkekler kutsal metinlerin olduğu tarafta, kadınlar ise sinagogun diğer tarafından ayrı olarak oturmaktadırlar. Dolayısıyla da kadınlar daha geri planda kalmakta ve bu durum kutsallık ve kadın bedeninin görünürlüğü arasında bir gerilim yaratmaktadır. Bu durum daha çok dini kurallar çerçevesinde yaşayan bireyler için söz konusudur. Dine görece daha mesafeli olan bireylerde bu yaklaşım görülmemiştir.

Sinagog düğünlerinde kadınlar şapka takmaktadır çünkü kadınların kutsal alanda başlarının kapalı olması gerekmektedir. Bu sebeple de şapka takarak kutsal alandaki mahremiyeti sağlamaktadırlar. Bu mahrem duygusu, hem Tanrı'yla ilgili konular barındırması nedeniyle bedene yönelik uygulamalardan kaçınılması hem de kadın ve erkeklerin ayrı cinsler olarak aynı kutsal ortamda bulunmaları nedeniyle yüklenen örtük cinsel anlamlardan uzaklaşılmasını simgelemektedir (M.L., 57, erkek, İzmir, (51)). Kıyafet seçiminde de 'dekolte' (K.A., 52, kadın, İzmir (53)), bu sebeple uzak durulması gereken ve kutsal alanda mahremiyeti bozan unsur olarak görülmekte, açık gelinlikler ve kıyafetler eleştirilmektedir.

Kadınların kutsal alandaki görünüşüne yönelik mesafeli yapı otoritelerce de desteklenmektedir. Bu doğrultuda özellikle düğün ritüellerinde erkek ve kadınların dua olmadığı gerekçesiyle birlikte oturmalarına yönelik istek teklifi *uygulamanın yapılış biçiminin* bozulacağı gerekçesiyle otorite tarafından reddedilmiştir.

Otoritenin merkezi (İstanbul) ve yerel (İzmir) özellik göstermesi de uygulamalar üzerinde etkilidir. Örneğin dekolte modern tüketim kültürü içinde kadınların bedensel

olarak görünür oldukları belirli bir tüketim biçimidir. Estetik kaygı üzerinden yaratılan dekolte kavramı daha çok İzmir için geçerli olmakta, İstanbul'da olmadığı ifade edilmektedir (M.L., 57, erkek, İzmir, (57)). Bunun en büyük nedeni de İzmir'de merkezi otoritenin (hahambaşılık) varlığının olmaması ve İstanbul'daki otoritenin varlığıdır. Uygulamanın sürdürülmesi, kural koyucunun mevcudiyetiyle bağlantılıdır. Bu sebeple İzmir'de kutsal alandaki mahremiyet, bireylerin gelenek olarak ailelerinden 'bu terbiyeyi' almış olmalarına bağlanmakta ve merkezi bir yapı kazanarak otoritenin yaptırım gücüne alternatif olmaktadır. Ancak yine de otoritenin sahip olduğu yaptırım gücüne denk bir özellikle göstermemektedir. Dolayısıyla kuralın uygulanması **bireysel alana** çekilmektedir. Bu da bazı noktalarda esnekliğin oluşmasını veya uygulamaların sorgulanmasını gündeme getirerek mahremi de yeniden şekillendirmektedir.

Otoritenin zayıflaması, kuralın uygulanabilirliğinin sorgulanmasına neden olmuştur. Kural esnetildikçe meşrulaşmış ve kural dışı uygulamalar toplum içinde kabul edilir duruma gelmiştir. Cemaatin sayıca az olması ve modern tüketim kültürünün estetik etkisi, dekoltenin önüne geçilemeyen bir durum oluşturmakta, zayıflayan otoriteyle de meşrulaştırılmaktadır.

Modernleşme sürecinin dinle koyduğu mesafe şapkalarla yüklenen mahrem algısının zayıflamasına neden olmuştur. Önceden tüm kadınların dini amaçla taktığı şapka zaman içinde akrabaların kutsal alanda oturması nedeniyle sadece yakın akrabaların taktığı bir unsur haline gelişmiştir. Estetik kaygıların ön plana çıkmasıyla da 'şık' olunmak adına takılmaya başlanmıştır (S.P., 73, kadın, İzmir (56); K.A., 52, kadın, İzmir (55)). Dahası sadece yakın akrabaların takması nedeniyle de bu akrabaları 'etiketleyen' bir anlam yüklenip, dini içeriğinden uzaklaşmıştır. Aslında dini anlamı, katılımcılar tarafından vurgulanmıştır ancak üstlendiği sosyal anlam öncelikle belirtilen bir durumdur. Etiketleme sadece şapkalar için değil kıyafetler için de geçerlidir. Örneğin kuyruklu elbiseler özellikle düğün sahibi anneleri etiketleyen ve düğün alanında onları diğer davetlilerden ayıran bir etiket olarak kullanılmaktadır. Bu durum sosyal olarak oluşturulmuş cemaat-için bir kural niteliğindedir.

Böylece Türkiye'nin modernleşme süreciyle birlikte dinle mesafenin artması, dini amaçlı takılan objelerin de seküler anlam yüklenmesine ve modern tüketim kültürü içinde değerlendirilmesine neden olmuştur. Böylece 'şapka' cemaat-içi alanda anlam kazanan bir yapıya bürünmüş ve otoritenin etkisiyle kutsal alandaki varlığı, estetik kaygıyla meşrulaştırılır hale gelmiştir. Ancak aynı modernite, kadınların kutsal alandaki görünürlüğüne yönelik uygulamalarda geleneksel yapıya yakınsayarak kuralların uygulanmasını teşvik etmektedir. Modernite özellikle temel alan uygulamalarında otoritenin araçsal hizmet sunarak, normatif yapılar oluşturmakta ve otoritenin yaptırım gücünü sağlamaktadır.

3.8.3.6. Durumsal Kimlik Süreçleri: Katmanlı Kimlikler, Kimlikler Arası Hiyerarşi ve Üstün Kimlik

Modernleşmenin dönüşlülüğü (refleksivitesi) en fazla kimlikte meydana gelmektedir. Bu da kimliğin bölünmüş alanlarda görünür olmasını ortaya koymaktadır. Kimlik ifadeleri ise özellikle eksenden merkeze bir tanımlama göstermektedir. Eksen, topluma yönelik olan üst kimliği ifade etmekteyken, merkez Yahudi kimliğine odaklanan alt kimliği ifade etmektedir. Alt kimlik de cemaatsel kimlik ve bireysel kimlik olarak katmanlaşmaktadır. 'İzmirli Yahudi anne' (E.C., 44, kadın, İzmir, (64)) tanımlaması örneğinde olduğu gibi İzmir bağlamsal ekseni temsil ederken, Yahudilik cemaatsel kimliği, annelik ise bireysel kimliği temsil etmektedir. Bu tanımlamalar zihinde kavramsal olarak yer etmiş ve ifade biçimlerine yansımıştır. Bu tanımlamaların böyle bir yapılanma göstermesinin en büyük nedeni sosyo-tarihsel bağlamdır. Geçmişlerinde İsrail'de - İsrail özellikle merkezi referans noktasını temsil etmektedir - yaşamış olan bireylerde bu tanımlamalar farklılaşmakta ve 'Annem İzmir, anavatanım İsrail' (M.K. 63, erkek, İzmir (65)). 'Annelik' organik olarak, seçime yer bırakmadan belirlenen bir birimdir. Anavatan ise kendini tanımlama ve kendini bağlı görme ile anlamlandırılan ve sosyal olarak belirlenen bir tanımlamadır. Dolayısıyla hiyerarşik tanımlama durumu sosyo-tarihsel bağlam karmaşık bir yapıya dönüştükçe ortaya çıkmakta, organik ve sosyal anlamlandırmalarla kimlik ifadeleri şekillendirilmektedir. Bu durum sınır yapılarının kimlikte ifade bulmuş halidir. Merkeze doğru inildikçe normatif yapılarla kimlik sürdürülmekte; merkezden uzaklaştıkça ise daha esnek ve yeniden

anlamlandırılmaya müsait bir alan oluşturulmaktadır (M.L., 57, erkek, İzmir, (66)). Temel alandan uzaklaştıkça üst kimliğin ortaya çıkması, cemaat-içi alandaki görünürlüğü kolaylaştırmaktadır. Böylece stratejik olarak devamlılık sağlanmaktadır. İlginç olan yanı ise, bu kimlik yapılanmasının sorgulandığında açığa çıkmasıdır. Yani bu yapı artık o kadar verili (given for granted) hale gelmiştir ki, bu bölünmüş alanlar bütünü oluşturmaktadır.

Askegaard, Arnould ve Kjeldgaard (2005), Peñaloza (1994), Oswald (1999) ve Üstüner ve Holt (2007); yaptıkları çalışmalarda kültürleşmeyi ele almışlar ve yazarların tümü göçle gelen bireylerin kültürleşmelerini tüketim kültürü yönünden incelemişlerdir. Dolayısıyla çalışmalar belirli bir *hareket (mobility)* üzerine odaklanmakta ve belirli bir kültürel değişimi içermektedir. Ülkeler arası değişim olduğu gibi, şehirlerarası değişim de olabilmektedir ve araştırmaya konu olan katılımcılar kuşak düzeyinde etkilenebilmektedir. Böylece bu çalışmalarda bireyler yeni ve yabancı oldukları bir kültüre karşı yeniden yapılandırmak zorunda kaldıkları/kalacakları kimlik yapılarına sahip olur hale gelmişlerdir. Yahudilerin göç sürecinin çok eskiye dayanması neticesinde artık bir *hareketten* söz etmek mümkün olmamaktadır. Bu sebeple bahsedilen çalışmalarda *sosyo-kültürel* olarak tanımlanan kültürel etkileşim, bu çalışmada daha çok *sosyo-tarihsel* bir yapıya bürünmekte ve tarihsel süreç, sosyal, ekonomik ve kültürel dinamikleri çalıştıran kurumsal bir yapı olmaktadır. Birebir bir göç sürecinin yaşanmamış olması, bu çalışma için bahsedilen çalışmalardaki göçe bağlı farklılıkları sıfırlayarak sosyo-tarihsel yapıyı ön plana çıkarmaktadır.

Bu çalışmada, Üstüner ve Holt (2007: 44)'tan farklı olarak Yahudi cemaati, yeterli ekonomik, kültürel ve sosyal sermayeye sahip oldukları için baskın kültürde üst sınıf olarak katılımcı (participant) kimlikleriyle rol almaktadırlar. Çalışmada bahsedilen baskın tüketim ideolojisiyle boğuşmaya zorlanmak (s.44), cemaat için söz konusu değildir. Zorlanmak tek yönlü bir etki sürecini ifade etmektedir ve baskın grubun diğer grubun üzerindeki etkisini gösterir. Oysa mevcut çalışmada cemaat, tüketim yoluyla baskın elit kültürünün parçası olduklarını, sahip oldukları eğitim düzeyi, yabancı dil eğitimi, moda ve yazlık sahibi olma (s.46) gibi çeşitli tüketim göstergeleriyle göstermektedirler. Dolayısıyla Üstüner ve Holt (2007)'un özellikle kızlar üzerinden

ortaya koyduğu ve sermaye eksikliğinden kaynaklı bölünmüş kimlik yapıları, cemaat için azınlık-çoğunluk statüsünden kaynaklanmaktadır. Kızların idealleştirdikleri Batılı yaşam biçimini yaşayamamaları ve annelerinin, yaşadıkları sosyo-kültürel çevrenin etkisiyle sahip oldukları ‘arada kalmış’ durum, cemaat bireyleri için gözlenmemiştir. Burada bulunan ise bu yorum üzerinden açıklamak gerekirse, ***katmanlı kimlik süreçleridir*** çünkü sermayenin varlığı tüketim anlamında tüketim kültürünün güncel şekliyle deneyimlenmesine; alt kimliğin özgün yapısı ise onu baskın kültürden ayrı tutulmasına imkân vermektedir. Böylece temel alanda tüketim yoluyla korunan alt kimlik, cemaat-içi alanda geçirgen bir yapıya bürünüp etkileşime açık olmakta ve zorlamadan ziyade yumuşayarak etkileşimle yeniden yapılandırılan, anlamlandırılan süreçsel bir kimlik yapısına dönüşmektedir. Böylece kızların arada kalmış durumu, cemaat bireyleri için dengeyle sonuçlanmakta ve melez kimliklerin aksine (Bourdieu, 1984 ve Douglas and Isherwood, 1979’dan aktaran Üstüner ve Holt, 2007: 43) sermaye yapısı bölünmüş kimlik yapılarını oluşturur ve sürdürür hale gelmektedir.

Üstüner ve Holt (2007)’a göre Batıcı yaşam biçimi, sınıf yapısıyla açığa çıkan ‘iyi yaşam’ın standart beklentilerine ilham veren üst-orta sınıfın ‘idealleştirilmiş’ tüketim biçimini ortaya koymaktadır (s. 53). İdealleştirilmiş olması aslında çalışmada odaklanılan maddi imkânı olmayan insanların bakış açısını yansıttığı düşünülmektedir. Zira idealin içinde ‘iyi’ gibi bir hedefi tanımlayan unsurlar, bir de bu ideale ulaşamamış olmanın verdiği tatminsizlik ile güdülenen bireyler vardır (Üstüner ve Holt (2007)’un bahsettiği Dove örneği gibi (s. 50)). Elit kültürün parçası olan Yahudi cemaati gibi bireyler ise üst-orta sınıfta yer alarak zaten bu ‘idealin’ parçası olmakta ve gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla idealleştirilmişliğin ‘hedeflenen’ kısmı erimekte ve sadece ‘iyi yaşam’ın tanımlanmasını sağlayan standartları kalmaktadır. Bu sebeple idealleştirilmişliğin ‘hedeflenen’ yapısı kimliğin korunması amacıyla azınlık kültürüne yönlendirilmektedir. Böylece idealleştirilen azınlık kültürü olmaktadır (Bkz. E.C., 44, kadın, İzmir, (151); İ.B., 41, erkek, İstanbul (152)).

Postmodern yapının desteklediği çeşitlilik (Fırat ve Dholakia, 2006; Göle, 2010) melez kimlik beklentisini yaratmıştır. Ancak araştırma sonucunda sermaye varlığının azınlık konumundan dolayı bölünmüş kimliği yapılandığı ve desteklediğini ortaya

koymuştur. Böylece modernite, sosyo-kültürel yapı olarak tüketim kültürü eliyle olaya dâhil olurken, aynı zamanda kimlik projelerindeki sınırların oluşturulmasında ve meşruluk noktasını belirlemede süreçsel olarak da rol oynamaktadır. *Öyleyse etnisitenin hala modern tüketim kültürünü yaşayan toplumlarda yarattığı çeşitlilik, baskın kültürün meşrulaştırmaması sonucu oluşan bölünmüş kimlik yapılarının oluşturduğu çeşitlilik olmaktadır.* Böylece sinagog ritüeliyle temel alanda kimlik normatif bir yapıya bürünürken, cemaat-içi alanda meydana gelen gece düğünlerinde ise davul çalmak (M.L., 57, erkek, İzmir, (33)) gibi geleneksel yapıların benimsenmesiyle ‘dışarıdan alınan’ pratiklerin, gece düğünlerinde kayınvalidelerin kuyruklu elbise giymeleri (M.Y., 35, kadın, İstanbul (59)) gibi kültürel olarak kodlanan ‘cemaate özgü’, özgün pratiklerin, kına gecesi gibi ‘yeniden anlamlandırılan pratiklerin’ (S.E., 54, kadın, İzmir (18)) bir arada olduğu yapıların görülmesini mümkün kılmaktadır. Her bir tüketim biriminin olmasa bile cemaat-içi alanın yapısal olarak melez olduğunu söylemek mümkündür. Baskın tüketim kültürünün postmodern yapılanmayla hibrid yapıları oluşturması, baskın kültürün azınlık kültürünü ve azınlık kültürünün sembolik kaynaklarını kullanarak oluşturdukları kimliği meşrulaştırmasıyla olduğu belirtilirken (Üstüner ve Holt, 2007: 43), sosyo-tarihsel süreçte ‘göç’ gibi yer değiştirmenin uzun zaman önce yer aldığı yani ‘yer değiştirme’den ziyade artık yerel olunan durumlarda **meşrulaştırma çift yönlü** bir yapıya dönüşmektedir. Melez yapılar böylece sadece baskın kültürün azınlık kültürü öğelerini meşrulaştırmasıyla değil aynı zaman azınlık kültürünün baskın kültür özelliklerini meşrulaştırmasıyla oluşmaktadır.

Buradan yola çıkarak şu yorumu yapmak mümkündür: *İlla yapıların modern olması gerekmemektedir, yapılar arasındaki etkileşim de modernliğin, modernitenin kapsamına girebilir.* Bu çıkarımla Therborn'un (2003) kültürel ve sosyal yerleşim yapılanmasına (Şekil 1) birimler arası etkileşimin modernliği ölçüsünde katkı yapılmaktadır.

Mevcut araştırma bulgularının bir diğer katkısı Askegaard, Arnould ve Kjeldgaard (2005)’nın üstün kültür (hyper culture) kavramına yöneliktir. 2005’te yayınlanan çalışmada üstün kimlikleştirilen kültür Greenlandic kimliği olmaktadır. Bireyler kostüm gibi çeşitli tüketim unsurlarını kullanarak köken kültürü idealleştirmektedir. Böylece kullanılan ürünler otantik kültürü simgeleyerek Greenlandic kimliği daha Greenlandic

olmaktadır (s. 166). Dolayısıyla üstün kimlik tüketilen **ürünlere yüklenen anlamlarla** ilgilidir. Mevcut araştırmada ise farklı iki yapıda olan iki üstün kimlik bulunmuştur. Bunlardan ilki ideolojik olarak ifadeleştirilen üst Türk kimliği; diğeri ise stratejik Yahudi üst kimliğidir ve her iki kimlik de Askegaard, Arnould ve Kjeldgaard (2005)'nin çalışmasında belirttikleri neo-geleneksel ve ulusal ideolojinin romantik akımından (s. 166) farklı olarak **araçsallaşmaktadır**.

Üstün kimlik kavramı cemaatsel alanda ve toplumsal alanda şekillenen iki farklı stratejidir. Bu stratejilerden biri cemaat bireylerinin geniş toplumla etkileşimlerinde isimlerinden dolayı veya herhangi bir sebeple 'Türk olarak kabul edilmemelerine' tepki olarak görülmektedir. Böylece Türk kimliği üstünleştirilmekte ve bireylerin kendilerini 'daha Türk' olarak tanımlamalarıyla sonuçlanmaktadır. Daha Türk tanımı ise eski dönemlerin tüketim pratiklerinin tecrübe edilmesiyle ifade edilmektedir: "Çünkü biz o Beyoğlu'nun Beyoğlu olduğu dönemi, işte Taksim'in Taksim olduğu dönemi, Nişantaşı'nın Nişantaşı olduğu dönemi, Osmanbey'in Osmanbey olduğu dönemi, Ada'nın Ada olduğu dönemini biliyoruz." (İ.B., 41, erkek, İstanbul (76)). Beyoğlu, Taksim, Nişantaşı gibi semtler 'tarihi İstanbul' döneminin ticaret ve tüketim hayatının kalbinin attığı yerleri temsil etmektedir. Dolayısıyla burada kastedilen dönemin tüketim pratiklerinde aktif olarak rol aldıklarıdır. Üstün kimliğin bu boyutu ancak geçmişe atıfla ifade edilmekte ve karşı-strateji olarak kullanılmaktadır. Zaten mevcut tüketim kültürü içinde aktif olarak yer aldıkları için üstün kimlik olarak ifade edilecek bir tüketim yapısı gösterilememekte, bu sebeple daha önce bahsedilen sosyo-tarihsel süreç, birim (agent) olarak kullanılmakta ve üstün kimliği işaretlemektedir.

Üstün kimliğin diğeri boyutu ise güncel olarak tüketimle şekillendirilen kimlik yapısını ifade etmektedir. Karma evliliklerde görülen bu kimlik yapısı, doğan çocuğun Musevi olarak yetiştirilmesi isteğinde görülmüştür. M.Ö. (61, kadın, İzmir), Yahudi bir beyle evli Müslüman bir bireydir. Annenin Müslüman olması doğan çocuğun Yahudi olmamasına neden olmuştur. Ancak çift, çocuklarının Musevi olarak yetişmesini istemiş ve çocuklarını bu doğrultuda yetiştirmişlerdir. 'Dışarıdan' bir bireyin Musevi olması oldukça zordur ve 'Museviliği bir Musevi'den daha iyi bilmesi' beklenmektedir (Y.Ö., 54, erkek, İzmir (78)). Bu yapı annenin tüketim kalıplarına yansımış ve tüketim

pratikleriyle bu kimliği çocuğuna aktarmayı hedeflemiştir. Dil, üst kimliğin önemli bir göstergesidir. M.Ö. (61, kadın, İzmir), herhangi bir işe başlarken kültürel bir alışkanlıkla ‘besleme çekerken’ oğlunun da ‘besmele çektiğini’ fark ettiğinde bunun Yahudilerce kullanılan ifadesini öğrenmiş ve onu kullanıp, çocuğuna da örnek olarak onun da kullanmasını sağlamıştır. Bu karşılığı cemaatin hahamından öğrenmiştir. Haham ise kendisinin de kültürel olarak ‘besmele çektiğini’ ifade etmiştir. Böylece ‘besmele çekmek’ haham için kültürel etkileşimle meşrulaştırılırken, katılımcı Müslüman olmasına rağmen ‘ötekileştirmiştir’. Oğlunu cumartesi sabahları erkenden sinagoga yollaması ve sık gitmesinden dolayı ‘altın kazanması’, hem cemaat alanında bireyin görünür olmasını hem de kültürleşmesini (Sanders, 2002: 344) sağlamaktadır. Katılımcı oğluna aktarmak adına, kendi de Yahudiliği üst kimlik olarak edinmiştir. Hatta bilgi edinmek amaçlı gittiği Sunday School’da²⁷ da ritüeller konusunda diğer annelerden daha fazla bilgili olduğu için Yahudi anneleri şaşırttığını ifade etmiştir. Buradaki üst kimlik, cemaatin ‘daha Türk’ olma durumundan farklı olarak tamamen **strateji** olarak kullanılmakta ve araçsallaşmaktadır. Tüketim pratikleriyle bireyin ‘bir Yahudi’den daha iyi Yahudiliği bildiği’ gösterilmek istenmekte ve kimlik üstünleştirilmektedir çünkü aşağısının olması durumunda çocuğun cemaat içindeki görünürlüğü olumsuz etkilenecektir. Bu süreç 13 yaş töreninin sinagogda yapılmasının kabul edilmesiyle sonlanmış ve birey Yahudi olarak cemaate kabul edilmiştir. Üstün kimlik yapısı ise hala varlığını sürdürmektedir.

Yukarıda anlatılan her iki örnek de belirli bir durumla ‘baş etme’ye yönelik oluşturulmuştur. İki örneğin arasındaki fark; birinde üst kimliğin üstünleştirilmesi, diğerinde ise alt kültürün üstünleştirilmesidir ve her ikisi de durumsal olarak kullanılmaktadır.

²⁷ Sunday School, cemaat içinde kadınları dini konular hakkında bilgilendirmek amaçlı olarak kurulan okuldur. Bu okulda annelerin yanında çocuklar da eğitim görmektedir. Eğitimden kasıt yoğun uygulanan bir programdan ziyade, hem annelerin hem de çocukların kaynaşmasını sağlama ve dini konular hakkında bilgilendirmeyi amaçlamaktadır.

3.8.3.7. Pazar Yapısı, Sosyal Sınıflar ve Sınırlar: Gösterişçi Tüketim

Modern tüketim kültürünün uzmanlaşma alanı, organizasyon firmaları, oteller, modacı, DJ ve shot gibi uzman birimlerle sağlanmaktadır. Sosyal ve ekonomik sermayenin varlığı sınıfsal tüketimi de ötelemiş ve gerek ürünler gerekse de hizmetler bu sınıfsal tüketimin göstergesi olmuştur. Bu da uzman yapılar arasında hiyerarşinin oluşmasına neden olmuş ve uzmanlaşma yapısına bir de ‘sosyal statüyü gösterme yönünden uzmanlaşma’ alt başlığı eklenmiştir. Bu tüketim örgütleri de sınırlarını müşterilerini ‘seçerek’ yapılandırmakta ve statü gösterme uzmanlıklarını korumaktadırlar (M.Ö., 61, kadın, İzmir (99)). Böylece üst sosyal sınıfı temsil eden birimler, üst orta sınıfı gösteren birimler gibi ayrımlar oluşmaktadır. Bu yapının oluşmasının en büyük etkeni pazar mekanizmasıdır. Bu mekanizmanın arz-talep işleyişi, organizasyon firmalarına müzakere gücü vererek kendi taleplerini şekillendirme imkânı sunmaktadır.

Modacı bu gösteriş yapılanmasında önemli bir uzman birimdir. Ancak uzmanlığından çok statü göstergesi olması nedeniyle tercih edilmektedir. Modacıların kişiye özel hizmeti, bireyleri kitle tüketiminden ayıran önemli bir göstergedir. Bu sebeple de gelir düzeyi daha yüksek olan kesime hitap etmektedir. Gelir ve statü arasındaki bağlantı da bu birimlerin sosyal anlamlar yüklenmelerine neden olmaktadır. Uzmanlaşma aynı zamanda otel, organizasyon firması gibi birimler arasında da görülmektedir. Hiçbir birim diğerinin alanına girmemektedir (otelde düğün yapılması ama masa örtüsünün organizasyon firması tarafından getirilmesi gibi (K.A., 52, kadın, İzmir (98))). Hizmetlerin standartlaştırılması ve uzmanlaştırılması, düğün eğlencesi gibi bir aktivitenin *eksiksiz* yapılmasında tüm birimlerin varlığını ve birlikte çalışmalarını gerekli kılmaktadır. Böylece aslında (cemaat) iç pazarın, *modern bir pazar ortamını* temsil etmesi ve birimlerin pazar ortamında birbirini etkilemeleri (interplay) söz konusudur. Uzmanlaşma işe yönelik anlamının yanında sosyal anlamlar da yüklenerek değişime uğramaktadır. Uzmanlaşma bu sefer tüketimin daha kompleks olmasına neden olmaktadır çünkü uzmanlık arttıkça, hizmetlerden beklenen nitelik de artmaktadır. Eskiden daha basit tüketim araçları yeterli olurken şimdi bir müzik için bile DJ set-up’ı gibi uzman tüketim objeleri gerekli olmaktadır (İ.B., 41, erkek, İstanbul (103)). Tüm bu unsurlar deneyimin zenginleştirilmesini ve dolayısıyla da sosyal görünürlüğü

arttırmakta, öte yandan pazardaki aktör sayısının ve katılımın da artmasına neden olmaktadır.

Düğünlere yönelik refleksif bir sosyallikle oluşturulan bu tüketim biçimi cemaat içinde rutinleştirilmektedir ('yapılamıyormuş' K.A., 52, kadın, İzmir (98)). Böylece zaman içerisinde düşünülmeden yapılan ve düğün tüketiminin standardı haline gelen bir tüketim yapısını oluşturmaktadır. Refleksivite bu tüketimin sorgulanmasından ziyade tüketimin *içeriğinin* şekillendirilmesinde kullanılmaktadır. Örneğin önceden 'DJ hizmeti' gibi bir hizmet yokken refleksif olarak böyle bir ihtiyaç yaratılmış, benimsenmiş ve hatta rutinleştirilmiştir. Bu da bu tüketim biçiminin cemaat içinde bir hayat tarzına dönüştüğünü göstermektedir.

Hayat tarzı, bir bireyin benimsediği az çok bütünlük içindeki pratikler topluluğu olarak tanımlanabilir. Bunun nedeni sadece ihtiyaç karşılaması değil, aynı zamanda özel bir bireysel - kimlik anlatısına maddi bir biçim kazandırmalarıdır. Kuşaktan kuşağa geçmekten ziyade benimsenir. Hayat tarzları rutinleşmiş pratiklerdir ancak refleksif olarak değiştirilmeye açıktır. Bir kişinin her gün aldığı ne giymesi, ne giymesi, işte nasıl davranması gibi küçük kararlar bu rutinlere katkıda bulunur ve sadece nasıl davranması gerektiği konusunda değil, kim olunması gerektiği hakkında da kararlardır. Bir bireyin içinde hareket ettiği ortamlar gelenek-ötesi hale geldiği ölçüde, hayat tarzları da bireysel kimliğin özüyle, onun (yeniden)inşasıyla alakalıdır (Giddens, 2014: 110-111). Tüketimin hayat tarzı ekseninde kimikleştirilmesi ekonomik ve sosyal sınıfların yapılandırılmasını sağlamaktadır. Bu sınırlar cemaat içinde bireyler ve ailelerin ait oldukları grupları yaratmaktadır. Bu sınırlar da lüks olarak tanımlanabilecek tüketim pratikleriyle yapılandırılmaktadır. Cemaate yönelik olarak geliştirilen özgün tüketim pratikleri arasında 'Çeşme'de yazlık ev almak' vardır. Bu pratik hem sosyal sınıf göstergesi olmakta hem de cemaat bireylerinin yakın olmalarını sağlayarak özellikle çocuklara yönelik *cemaat-içi bir sosyal alan* yaratılmaktadır. R.Ş. (59, erkek, İzmir)'nin bu konudaki ifadesine yeniden yer verilerek durumu yeniden değerlendirelim:

"R.Ş. (59, erkek, İzmir): Ben de toplumun bir insanıyım yani toplum bana bunu söylüyorsa, bana bunu empoze etmişse bana mesela yaşam tarzı olarak şunu çok acı olarak söylüyorum, Türkiye'de yaşıyoruz, İzmir'de yaşıyoruz. [...] O zamanlar o empozeyi yakalamıştım. O zamanlar o empozeyi ben kabul etmiştim, boyun eğmiştim. Onu söylemek istiyorum. Orada mesela yaptığımız yanlışlardan bir tanesi mesela Çeşme'de ev almanız

lazımdı çünkü işte çocuklar var onlar aynı toplumun içinde olsun. O da bir hataydı. Daha sonra bunların farkına vardım.

Araştırmacı: Aldınız mı peki?

R.Ş. (59, erkek, İzmir): Aldım evet, şimdi farkına varıyorsun. Ama iyi oldu ama kötü oldu o başka ama bu bizim toplumun yani toplum olarak bize öğretilmiş yani şartlandırılmış olan şeylerdi." (109)

‘Empoze edilme’ olarak tanımlanması bu tüketim biçimine yönelik bir refleksivitenin geliştirilmesini gösterir. Bu durum üst modern bir toplum yapısını göstermektedir. Üst modern koşullarda sadece belirli bir hayat tarzını sürdürmekle kalmaz, aynı zamanda böyle yapmak zorunda bırakır (Giddens, 2014: 110). Bu hayat tarzı aynı zamanda cemaatin sosyal kimliğini oluşturmaktadır. Bu yapının sürdürülmemesi ise bireylerde memnuniyetsizlik yaratmaktadır. Sadece cemaate yönelik geliştirilen pratikler değil aynı zamanda modern tüketim kültürünün pratikleri için de geçerlidir. Ritüel tüketimin standartlaştırılmış ve sürdürülmüş yapısı zamanla işin yapılış biçimini oluşturmaktadır. Bütün pratikler adeta bir kontrol listesi oluşturur (check list) ve sırasıyla unsurlarıyla kalıplaşır, rutinleşir. Bu sebeple bunlardan eksik olan yapılar olduğunda deneyim tamamlanmamış sayılır. Nikah şekeri örneğinde olduğu gibi (Ö.T., 29, erkek, İstanbul - D.T., 34, kadın, İstanbul (117)), düğünde nikah şekeri yerine kitap ayırıcının verilmesi standart bir unsurun atlanması demektir. Bu durum da bireylerde ‘eksiklik’ duygusu yaratmaktadır. Böylece aslında ritüellerin modern yapılar olduğu ve standart yapılarıyla kendilerini gerçekleştirmeye çalıştıklarını söylemek mümkündür.

Ritüel tüketim alanlarının, sosyal platform yaratarak, cemaat içinde sosyal görünürlüğe daha fazla imkân vermesi, yani cemaat bireylerinin günlük yaşamda olduğundan daha fazla bireyle aynı anda bir arada olma fırsatı sağlaması, bireylere sosyal görünürlük açısından 'avantaj' yaratmaktadır. Bu sebeple de ritüel tüketim, günlük yaşam pratiklerinden farklı anlamlar taşımakta, *cemaat içi* sosyal rekabetin ve sosyal görünürlüğün en fazla olduğu alanlar olmaktadır. Dolayısıyla da tüm sermayelerin gösterildiği bir temsil alanını ifade etmektedir. Böylece ritüel alınındaki tüketim aynı zamanda cemaat içinde ‘piyasa kredisini’ belirlemektedir (M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö., 54, erkek, İzmir (112)). Kapitalist toplumlarda ekonominin sosyal ilişkilere yerleştirilmesinin yerine sosyal ilişkiler ekonomik sisteme yerleştirilmektedir (Polanyi, 1957: 46,57’den aktaran Loy, 1997: 278). Sosyal görünürlük ise sınıf bazında ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle, bireyler gösterişçi tüketimi kendi ‘denk’lerine

yapmaktadırlar. ‘Kendi çizgilerinde olan’ (M.Ö., 61, kadın, İzmir (127)) bireyler aynı sınıfı oluşturmakta ve tüketim standartlarıyla bu yapıyı sürdürmektedir. Sınıfsal varlık, o sınıfın tüketim standartlarını yakalamak ve sürdürmekle mümkündür. Bu da gösterişçi tüketicinin sınıf bazında farklılaştığını ortaya koymaktadır. Cemaatte standartlaştırılan bir ürün farklı nitelikli yapılarda bireyler tarafından alınarak bu standart ‘o sınıf bazında’ yakalanmaktadır (Bkz. ‘kürk’ M.Y., 35, kadın, İstanbul (126)). Böylece O’Cass ve McEwen (2004: 34)’ın *"Bireylerin statülerini diğerlerine iletmek ve imajlarını arttırmak için varlıkların tüketilmesi eğilimi"* olarak tanımlanan gösterişçi tüketicinin kendi içinde de sınıfsal bir yapılanmasının olduğu ortaya koyulmuştur. Zukin ve Maguire (2004:174)’nin vurguladığı üzere tüketim malı kullanmanın kontrol edilebilmesi, herhangi bir toplumda sosyal statüyü işaretlemenin önemli bir aracı olmaktadır ve bir pazar toplumunda ürün alma yeteneği aynı pazar konumundaki kadınlar ve erkekler arasında paylaşılmaktadır. Böylece ‘diğerleri’ daha çok bireylerin içinde olduğu sınıfın bireylerini temsil etmektedir ve yapılanma bu sınıfların içinde oluşmaktadır.

Gösterişçi tüketicinin yatay gösterişçi tüketim ve dikey gösterişçi tüketim olarak adlandırılması mümkündür. Yatay gösterişçi tüketim, bireylerin ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye olarak kendi ‘denkleri’ arasında yaptıkları ve birbirleriyle etkileşimleri sonucunda geliştirdikleri tüketim kalıpları etrafında şekillendirdikleri tüketim biçimidir. Dikey gösterişçi tüketim ise, üst sosyal sınıf olarak algılanan grubun tüketim kalıplarını benimsemeye çalışıp, çeşitli tüketim stratejileriyle bu tüketim kalıplarını ‘göstermeyi’ hedefleyen tüketim biçimidir. Her ikisi de cemaat içinde sosyal görünürlük ve sosyal rekabet açısından bir araç olarak kullanılmaktadır. Ancak dikey gösterişçi tüketim aslında hedeflenen üst sosyal sınıftan ziyade bireylerin içinde bulundukları ve ‘ait oldukları’ sınıfa gösteriş yapma amacını taşımaktadır.

Bar Mitzvah törenine ilişkin Y.Ö. (54, erkek, İzmir) ve M.Ö. (61, kadın, İzmir (41))’nın anlattığı ve bireylerin hayal güçlerini kullanmak zorunda kalıp – gerek kendileri gerekse dışarıdan profesyonel yardım alarak – belirli bir hikâye etrafına örüntüleyerek oluşturdukları konseptler, dini içeriğin tüketim kültürüyle harmanlanması sonucunda oluşturulmuş tüketim birimleri olarak ortaya çıkmaktadır. Bourdieu’nün sosyal üstünlük

üzerine yaptığı çalışmada belirttiği gibi, başkalarını etkilemenin yolu sadece zenginlikten değil, aynı zamanda tüketim biçimlerinden (Kandiyoti, 2005: 20) geçmektedir ve biçim de gösterişe konu olmaktadır. Bu sebeple de konseptler, biçimi yansıtan önemli göstergelerdir. Ancak ritüel temel alanda gerçekleştiği için dini yapının içine değil, dini ritüel öncesindeki ayrı bir bölüme dahil edilmektedir. Böylece dini yapının özgün yapısı korunmaktadır. Tüketim kültürüyle oluşturulmuş bu hikayeleştirilmiş dini ritüeller, törenin o kadar ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir ki artık ritüel sürecinin doğasına yerleşmiştir. Bu durum Boeve'nin (1999) ortaya koyduğu postmodern yapıyı desteklerken ayrı birimlerde gerçekleştirilmesi modern yapının da korunduğunu göstermektedir. Böylece gösteriş, birebir varlıklardan (possessions) ziyade, etkinlikler (event) etrafında şekillenen, deneyim ve (sosyal)süreçleri de kapsamaktadır.

Sosyo-tarihsel süreç ve otorite, bağlamsal farklılıkları etkileyen en önemli iki unsurdur. Alt kimliğe yönelik ritüellerin ve diğer pratiklerin uygulanmasında şehirler hatta ülkeler arası farklılıkların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. İstanbul daha dağınık bir yerleşime sahip olmasına rağmen merkezi otoritenin varlığı, kontrol mekanizması oluşturarak kimliğin eylemlerle sürdürülmesini garantilemektedir. İzmir'de ise böyle bir otoritenin bulunmayışı, uygulamalarda esneklikleri meşrulaştırmaktadır. İstanbul'da dini otoritenin normatif yapısı, cemaat içi iletişim ağının (sms) oluşturulması, sinagog ve diğer sosyal faaliyetlerin düzenlenmesiyle İstanbul'un sosyal yapısı içinde desteklenmektedir. İzmir'de de tam tersi, görece rahat bir yaşam tarzı, dini kuralların görece uygulanmasına da yansımaktadır. 'İzmir psikolojisi' ilginç bir referans noktası olmuştur. Akdeniz kültürünün 'rahatlığıyla' özdeşleştirilen İzmir, otorite eksikliğiyle birlikte aslında bir paradoks yaratmıştır: Rahat yaşam tarzı, esnekliğin olacağını düşündürürken aslında dirençli oldukları ifade edilmiştir. Tersinir yönde bu paradoksu açıklamak belki mümkündür: Rahat yaşam tarzı, statükoyu desteklemektedir. Çünkü değişim, düzeni bozan ve yeni uygulamaların benimsenmesi yönünden bireyleri zorlayan, bu da 'rahatı kaçıran' bir durum oluşturmaktadır. Dolayısıyla da direnç gündeme gelmektedir.

Şehirlerin sahip olduğu özellikler özellikle İstanbul-İzmir arasındaki tüketim standartlarının belirlenmesi pazar yapısını etkilemekte ve ölçeği büyütmektedir. Özellikle İstanbul pazarı İzmir'den daha büyük olduğu ve imkânlar yönünden çeşitliliğin fazla olması nedeniyle standartlar daha üst seviyeye çıkmaktadır. İzmir de bu anlamda standartları yüksek bir şehirken İstanbul ile kıyaslandığında görece daha sade kalmaktadır. Belirlenen 'çitanın' yakalanması beklentisi de bu sebeple 'altta' kalan grubun 'üstte' kalan grubu takip etmesini gerektirmektedir. Bu standardı yakalayamamak ise sosyal imajı olumsuz etkilemektedir. Cemaatin gösterişçi tüketim yapısı yine cemaat tarafından belirlenen 'çita' temelinde oluşturulduğu için daha yoğun katılım, çitanın da yukarı çıkmasına neden olmaktadır. Böylece İstanbul'un İzmir'e göre yoğun nüfus yapısı, pazar ortamını gösterişi tetikleyen ve öteleyen bir yapıya dönüştürmekte ve İzmir-İstanbul arasındaki sosyal mesafeyi arttırmaktadır. Bu durum iki şehir arasındaki sınıfsal tüketimleri de etkilemektedir. İzmir'deki sosyal mesafenin azlığı, sınıfları aynı tüketim alanlarında buluştururken, İstanbul'da bu tüketim alanları sınıflar arası hareketlilikte kullanılmaktadır (Bkz. M.Y., 35, kadın, İstanbul (129)).

Kadınların cemaat-içindeki sosyal alandaki görünürlükleri sosyal-rekabete dayanmaktadır ve bu rekabetin en büyük göstergesi kıyafetlerdir. Kıyafetlere yüklenen anlamlar, bireylerin o sosyal ortamdaki konumlarını ifade etmektedir. Cemaatin ekonomik olarak birbirine bağlı bir yapı göstermesi de bu göstergeleri ekonomik sermaye belirteçleri olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Böylece güzel giyinmek, kaliteli giyinmek aynı zamanda yeterli ekonomik sermayenin varlığına işarettir. Bu da 'cemaat-içi piyasada', bireylerin sosyal sermayelerini belirlemektedir. Kıyafet bireylerin sosyal sermayelerini belirlerken mekanizma 'eşitleme' üzerinde çalışmaktadır. Katılımcılardan biri bunu 'altta kalmamak' olarak tanımlamıştır (M.Y., 35, kadın, İstanbul (59)). Bireylerin sosyal olarak aynı çevrede bulunmaları belirli bir pazar yapısı yaratmaktadır. Bu pazar yapısı, pazar liderlerinden ve takipçilerinden oluşmaktadır. Pazar liderleri tüketimin çitasını belirleyen aktörlerdir. Bu bireyler cemaat için belirli tüketim standartları getirmektedir. Bu sebeple diğer bireyler de bu standardı yakalamak durumunda kalmaktadırlar. Bu standardı yakalamak pazarda görünür olmak için önemlidir. Sosyal olarak görünür olmak, ekonomik sermayenin varlığına işaret etmekte,

ekonomik sermayenin varlığı da sosyal sermayeyi güçlendirmektedir. Dolayısıyla tüketim, ekonomik ve sosyal sermaye arasındaki birbirini besleyen veya değerini azaltan mekanizmada temel rol oynamaktadır. Düğünler ise bu anlamda önemli bir pazar alanıdır her türlü ‘gösteriş’ unsurunu amaçlı olarak kullanabildikleri bir alandır.

Temel alandaki kural yapısının pazar ortamına yansıdığı diğer tüketim alanı Hamursuz ürünlerdir. Hamursuzda Mısır’dan kaçışta mayasız ekmek alınmasını temsilen mayalı ürünler tüketilmemektedir (<http://www.turkyahudileri.com/content/view/261/223/lang,tr/>). Günümüzde pazar mekanizmasının talebi, Hamursuza yönelik çeşitli ürünlerin yapılmasını sağlamış ve pazardaki çeşitlilik artmıştır. Bu çeşitlilikteki en büyük pay teknolojik gelişmelerdir. Böylece modern araçlar, cemaat-içi yapıda alt pazar ortamı oluşturarak modern bir pazar yapısı sunmaktadır. Bu pazar yapıları baskın modern tüketim kültüründen ayrı ancak yine modern pazar yapısında şekillenen niş pazarları oluşturmaktadır.

3.8.3.8. Ritüellerin ve Sosyal Pratiklerin Meşrulaştırılması ve Ötekileştirilmesi: ‘Sınırların Ötesindeki’ Karma Evlilikler

Evlilik, tören geçişlerinin olduğu, kültürel değerleri yansıtan ve gerek roller gerekse törenin işleyişinin senaryolaştırıldığı ritüeli oluşturmaktadır (Rook, 1985: 253-254). Bu senaryoların içeriği gelenek temelli olabildiği gibi, dini de olabilmekte, her iki yapıyı da barındırdığı gibi bu yapıları reddeden marjinal bir yapı da gösterebilmektedir. Türkiye Yahudilerinin düğünleri ise ayrı tüketim birimleri olarak farklılaşmaktadır. Buna göre gündüz yapılan sinagog ritüelinde dini öğeler ağır basarken, gece düzenlenen eğlence alanı daha geleneksel bir yapı göstermektedir.

Nelson ve Deshpande (2004), farklı kültürlerden gelen çiftlerin evliliklerindeki duygu ikilemleriyle baş etme stratejileri üzerine bir araştırma yapmışlar ve bu çiftlerin kendi ritüellerini oluşturmak, tek bir kültürde tören yapıp arkasından ikinci kültürün özelliklerinde kutlama yemeği vermek, üçüncü bir yer seçerek tüm töreni orada her iki kültürden uzak bir yerde yapmak, her iki kültürü birleştiren melez bir tören yapmak, ayrı organizasyonlar düzenlemek gibi çeşitli stratejiler geliştirdiklerini belirtmişlerdir. Aynı kültürden gelen farklı bireyler olduğunun bilincinde olma, kültürel gelenekler ve

baskın Batı materyal değerlerinden (beyaz gelinlik giyme, vb.) uzaklaşmaya imkân vermektedir. Böylece bireyler kendileri için uygun stratejiyi *seçmekte* ve kültürel ikilemle baş etmektedirler. Ancak bu çalışma, daha çok çiftler üzerine odaklanmakta ve katılımcılar/aile - çiftler eksenindeki ritüelin yarattığı ikilemle nasıl baş ettikleri ve hangi tüketim stratejilerini kullandıkları üzerinedir. Bu çalışma ise öncelikle direk Nelson ve Deshpande (2004: 146)'ın gelecekteki çalışmalar için ortaya koyduğu 'din veya sınıf yönünden ayrılan çiftlere' yönelik bir değerlendirme sunmaktadır. Yazarlar bu çiftlerin geleneksel evlilik ritüelinden farklılaşıp farklılaşmadığı sorusu üzerinde durmuşlardır. Bu çalışma ise çoklu kültür evlilik ritüelini yerellik boyutuna indirerek nasıl gerçekleştiğini, hangi ikilemlerin ortaya çıktığını ve nasıl bir yapılanma olduğuna dair bakış açısı sağlayarak katkı yapmaktadır. Evlilik ritüelinin dini içeriğinin de bulunması, bazı noktalarda ritüeli aile, çiftler ve davetliler odağından çıkarmakta ve dini otoritelerin merkezine sokmaktadır. Bu çalışmada dini otorite de tartışma noktasına taraf olarak dahil edilmiştir.

Yahudi evliliklerinde öncelik, devamlılığın korunması adına Yahudi bir bireyle evlenmektir. Bu sebeple gerek dini otorite gerekse de toplumsal yapı bu görüşü aktarmaktadır. Aileler bu konuda öncelikli bir kurumu oluştururlar. Ebeveynler çocuklarına Yahudi bir bireyle evliliği 'empoze ederek' (K.A., 52, kadın, İzmir (73)) bu düzeni sürdürme eğilimindedirler ve cemaatin devamlılığı açısından önemli bir durumu oluşturur. Bu sebeple de 'karma evlilik²⁸' olarak nitelendirilen farklı dinden bir bireyle evlilik, aslında ritüel tüketiminin çok ötesinde sorunsallaştırılmaktadır. Diğer bir deyişle, esas sorun farklı kültürlerin aynı tüketim alanında buluşması değil, Yahudi cemaati açısından farklı dinden evliliklerin getirdiği devamlılık sorunudur. Dolayısıyla oluşan ikilemler cemaatsel nitelik kazanmaktadır ve tüketim, hem bu ikilemlerin görülmesinde hem taraflarca uygulanan baş etme stratejilerinin ifade edilmesinde önemli bir araç olmaktadır.

²⁸ Karma evlilik Türkiye bağlamı açısından

Evlilikler gerek ritüel gerekse de devamlılık yönünden hem temel alana hem de cemaat-içi alana hitap ederek bölünmüş alanlar oluşturmaktadır. Cemaat-içi alanda uygulanan ritüel gece düğünü olurken, temel alandaki ritüel kısmını sinagog düğünü oluşturmaktadır. Bu sebeple de ikilem, temel alan olan sinagog düğününde ortaya çıkmaktadır. Sinagog ritüelinde yerel ve merkezi otorite sürece dahil olmakta ve süreci etkilemektedir.

Karma evlilikler öncelikli olarak ‘kültür çatışması’ olarak görülmektedir (E.C., 44, kadın, İzmir (145)). Yahudi bir bireyle evliliğin kültürel olarak aktarıldığı bir yapıda bireysel alanda da sorunlar yaratmaktadır. Dini otoritenin temel alandaki rolü, modern ve normatif yapılarla korunmakta ve bir *sistem* yaratılmaktadır. Bu tartışmalara çalışmada yer verilmiştir. Dolayısıyla esnekliğin olmadığı bir alan için karma evlilikler ‘sınırların kırılması’ ve kimliğin devamlılığı sorunu demektir. Bu sebeple de otorite tarafından onay verilmemektedir. Hatta otoritelerin de çok ötesinde sistem buna izin vermemektedir (E.C., 44, kadın, İzmir (146); ‘oyunun kuralı böyle’ (M.L., 57, erkek, İzmir, (147)). Sistemin devamlılık aktörü otorite olduğu için de otorite öne çıkmaktadır. Karma evliliklerin temel alandan uzaklaşması, kutsal alandan da uzaklaşması anlamına gelmektedir (R.Ş., 59, erkek, İzmir (148)). Bu durum da bazı ritüel pratiklerine yansımakta ve tüketimle gösterilmektedir.

Otoritenin karma çiftlere yönelik uyguladığı en temel strateji ‘ötekileştirmektir’ ve ‘Biz - Onlar’ ayırımına götürmektedir (M.L., 57, erkek, İzmir, (147)). Böylece hedeflenen caydırıcı olmak ve temel alanı korumaktır. Ötekileştirme stratejisi ise karma evliliğin niteliğine göre değişiklik göstermektedir. Buna göre, kadının Yahudi olduğu evliliklerde, dinin anneden aktarılması gereği çocuklar Yahudi kabul edilmekte ve cemaatin defterine işlenerek bu kimlikleri meşrulaştırılmaktadır. Ancak sünnetlerinin sinagogda yapılmaması, dini kural gereği olması gereken günden farklı bir günde yapılması gibi tüketim pratikleriyle ‘arada’ bir kabul yapısı vardır. Yani cemaate kabul edilir ancak uygulamalarla farklılığı meşrulaştırılır. Erkeğin Yahudi olduğu durumda ise bu süreç işlemediğinden ‘sınır dışında’ bir yapılanma olmakta ve çocuğun Yahudi olarak yetiştirilmesinin istendiği durumda ‘üstün kimlik’ stratejisi kullanılmakta ve

Yahudiliği ‘daha iyi bildiği’ gösterilerek meşruluk kazanmak hedeflenmektedir. Bu durumda çocuk meşrulaştırılsa bile annenin ritüel alandaki görünürlüğü **otoritenin meşrulaştırmasıyla** mümkündür ve meşruluk noktası törenler arasındaki hiyerarşidir (Bkz. Tallet - bez sarma ritüeli M.Ö., 61, kadın, İzmir -Y.Ö., 54, erkek, İzmir (153)). Törenler arasındaki hiyerarşiyi ritüelin kutsal alanda yapılıp yapılmadığı belirler. Kutsal alanda yapılan ritüellerde anne ötekileştirilirken, Bat Mitzvah gibi kutsal alanın dışında da katılım olan ritüellere meşrulaştırılmaktadır ve buna karar veren birim de dini otoritedir.

Ritüeller Yahudi kimliğinin en belirgin göstergesidir. Bu sebeple de korunarak aktarılmaktadır (E.C., 44, kadın, İzmir (151)). Böylece sinagog düğünü temel alanda **‘idealleştirilen’** bir tüketim yapısını temsil etmektedir. Özellikle sinagogda evlilik ritüeli bunun en belirgin örneğidir. Böylece ritüeller ‘kendini gerçekleştirmeye’ dönüşmektedir. Ancak karma evlilik yapan bireyler sinagogda evlenemedikleri için iklim ikilemleri oluşmaktadır. Bireylerin bu noktada sinagog ritüeline özgü tüketim göstergelerini kendi düğünlerine ‘dahil ederek’ en azından ‘gibi hissederek’, kimlik ikilemi aşmaya çalışılmaktadır. Örneğin müzik, bu noktada önemli bir örnektir. Karma evlilikten bireyler, İbranice parçalar çalarak ‘sinagoga girer gibi’ girerek o havayı yaşamaya ve ‘eksiklik’ duygularını bastırmaya çalışmaktadırlar. Maddi olarak buna elverişli olmayan bireyler ise kredi çekerek bu kimliği gerçekleştirmek adına alternatif yollara başvurmaktadır (M.Y., 35, kadın, İstanbul (143)).

Karma evliliklerin çoklu kültürel yapısı elbette ki gündelik hayatta da sorunlar yaratacaktır ve bu sorunlar ‘çocuk’ üzerine odaklanmaktadır. Bu noktada ikilemlerle baş etmek için ise entegrasyon veya marjinalleşme (Berry, 1997) stratejileri öne çıkmaktadır. Ancak bu stratejiler düğün ritüeli için değil günlük hayat pratikleri ve ritüelleri için uygulanmaktadır (Bkz. S.P., 73, kadın, İzmir (149); Ö.T., 29, erkek, İstanbul - D.T., 34, kadın, İstanbul (150)). Diğer bir deyişle bireyler dini unsurları her iki taraftan da alarak uygulamakta ve iki yapıyı da çocuklarına aktarmakta veya her iki dini yapıdan da uzak durarak eşit sosyal mesafe sağlanmaktadır. Karma evliliklerin cemaat yönünden meşruluk noktası ‘etraf’ olarak ifade edilen toplumsal çevredir. Diğer

bir ifadeyle sınır dışında kabul edilen birimler, sınırların dışında olduklarında meşrudur. Burada sınır olarak kastedilen sosyal çevredir. Cemaatin bireyler üzerindeki baskısı, evliliği yapa bireylerin yakın çevresini de etkilemektedir. Bu sebeple de mevcut sosyal çevrede varlık sürdürmeleri ikilemler yaratırken, ‘dışarıda’ (örn. Amerika) olmaları durumunda meşrulaştırılmaktadır.

Bu bilgiler ışığında karma evliliklerde ikilemler düğün ritüelinde bireysel, ritüel sonrasında ise bireysel ve cemaatsel alanı kapsamakta ve ikilemlerin oluşma alanı büyümektedir. Zira bireylerin sinagogda evlenemeyeceklerine yönelik zaten bir bilinçleri vardır ve otorite de bu yapıyı ‘sınırlarının dışında tutarak’ zaten görünür kılmamaktadır. Karma evliliklerdeki asıl ikilem, ‘çocuk’ aktörünün sürece dâhil olmasıyla yaşanmaktadır. Özellikle annenin Yahudi olduğu durumda veya çocuğun ‘Musevi olarak yetiştirmek istenmesi’ durumunda, çocuğun cemaatte görünür olması nedeniyle evlilikler görünür olmaktadır. Öyleyse Nelson ve Deshpande (2004)’nin bahsettiği ikilemler Türkiye Yahudileri için evlilik sonrası (post-marriage) yapıda daha çok görülmektedir. Evliliği yapan bireyler için ise bu ikilemler kimlik sorunu etrafında hem evlilik süresini hem de evlilik sonrasında kapsamaktadır. Buradan yola çıkarak şu yorumu yapmak mümkündür: Cemaat için ikilemler bireysel boyutta ve otorite boyutunda olmak üzere iki yapıda görülmektedir. Cemaati temsil eden otoritenin yarattığı ikilem evlilik sonrasında çocuk gündeme geldiğinde yaşanmaktadır. Bu noktada meşrulaştırma ve ötekileştirme mekanizması strateji olarak işlemekte ve otorite aktif olarak rol oynamaktadır. Evlilik ritüelinde ise otorite ritüeli sınırların dışında tutarak pasif bir yapıda durur. Evlilik ritüelindeki bireysel ikilemler ‘dahil etme’; evlilik sonrası ritüeller ise ‘entegrasyon ve marjinalleştirme’ baş etme stratejileriyle tüketim pratikleriyle ele alınmaktadır. Öyleyse Nelson ve Deshpande (2004)’nin bahsettiği *seçim* kavramı, sinagog ritüeli için söz konusu değildir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Modernleşme, tanımını Batı kültürel modelinden alan ve Batı seçkinciler tarafından taşınan bir oluşumu ifade ederken; modernlik ancak yerel toplumsal dokuların üzerine inşa edilebilmektedir. Batı ekonomik, kültürel ve bilimsel düzeyde yeni olanı içsel ve yerel bir süreç olarak doğurabildiği için modernidir. Azgelişmişlik ise modernleşmecidir çünkü sanayi devrimini kaçırdığından beri kendini bu medeniyete göre yeniden tanımlamak zorunda kalmıştır (Göle, 2008: 48). Modernliğin yerellik üzerine yaptığı atıf maalesef uygulamada sorun yaratmaktadır çünkü modern tanımlamasının yapılabilmesi için gerekli olan ve yerel kültüre göre değişen standartların tanımı bulunmamaktadır. Dolayısıyla Batı modernliği, standart olarak alınan ve diğer kültürlerle referans noktası olan bir kültürü temsil eder hale gelmiş ve Batı modernitesinin egemenliği, toplumların tanımlanmasında karşılaştırma noktası olarak kullanılmıştır. Bu sebeple de modernleşme daha çok "Batılılaşmak" olarak alınmıştır.

Modernliğe yönelik geliştirilen tartışmalar bu noktadan hareketle Batı merkezinden uzaklaşmakta, her kültürün kendi içsel dinamiğini ve kendi yorumlarını dikkate alarak yeniden şekillenmektedir (Eisenstadt, 2000a; Göle, 2008; Kaya, 2006; Schmidt, 2006; Touraine, 2012). Türkiye bu anlamda yerel odaklı modernite tartışmalarının yapılabilmesine imkân veren bir yapıya sahiptir. Ancak Türkiye'nin gerek Osmanlı'nın son dönemindeki gerekse de Cumhuriyet dönemindeki Batı temelli 'modernleşme' politikaları modernleşmeyi 'Batılılaşmaya' dönüştürmüş ve Batıya yakınsayan politikaların uygulanmasına neden olmuştur. Bu sebeple de Türkiye'nin modernleşme sürecini Batı'dan ayırmak zorlaşmaktadır.

Öte yandan Türkiye Yahudileri, Batı'nın 'Doğu Yahudi meselesi' olarak ele aldıkları ve Alliance Israelle okulları aracılığıyla eğitim merkezli modernleşmelerini ve kalkınmalarını amaçladıkları bir politikanın hedefi olmuştur. Eğitim merkezli bu politikalar 1860-1925 arası dönemi kapsamakta (Rodrigue, 1997) ve Osmanlı İmparatorluğu döneminden itibaren başladığı görülmektedir. Bu modernleşme sürecinin özgün yanı bu eğitim projesinin - varlıklı aileler de tercih etse bile - sadece Yahudileri hedeflemiş olmasıdır. Fransa'nın etkisi hem Alliance Israelle (Fransa merkezlidir)

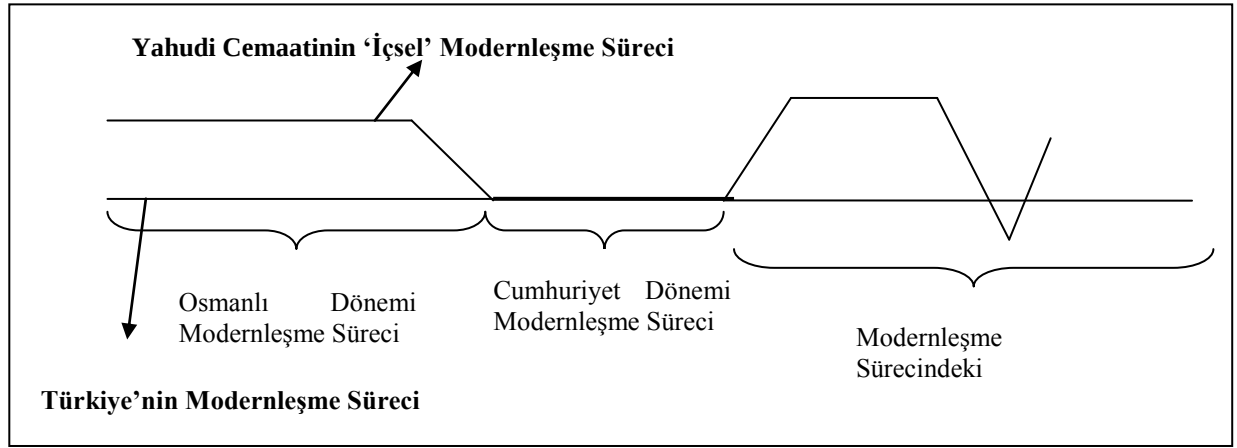
üzerinde hem de devlet politikalarında etkili olmuştur (Rodrigue, 1997; Kaya, 2006). Cumhuriyet dönemi modernleşme politikalarının temeli olan ulus-devlet politikası da bu sebeple Alliance mantığına paralellik göstermiş ve Yahudilerin de ulus-devlet politikasını takip etmelerini teşvik etmiştir. Ancak Alliance'ın faaliyetlerinin bir sonucu olarak "modernlik", Türkiye Yahudilerine, onları çevreleyen baskın kültürle etkileşimleriyle birlikte gelmemiştir. Bir saplantı halini alan Fransız hayranlığı, örgütün özgürleşme ideolojisinin anahtar ilkelerinden birinin hayata geçirilmesini geciktirmiş veya engellemiştir: Yahudilerin içinde yaşadıkları topluma entegrasyonu. "Modernleşmenin" kendine özgü yolu, İslam topraklarındaki Yahudileri böyle bir entegrasyona değil, tam tersine ortamdan gittikçe artan bir kültürel ve politik kopuşa yöneltmiştir. Batı'yı en ileri uygarlığın temsilcisi olarak düşünen Alliance'ın ideolojisi ve faaliyetleri de bu gelişmede esaslı bir rol oynamıştır (Rodrigue, 1997: 263). Böylece kırımların görüldüğü bir yapı oluşmuştur. Ulus-devlet politikaların cemaatte de etkinleşmesiyle, modernleşme süreçleri yakınsamış ve yorumlanmıştır. Dolayısıyla Yahudi cemaatinin Türkiye'ye paralellik gösteren ama aynı zamanda da kendi içinde özgünlüğe sahip bir modernleşme sürecinden bahsetmek mümkündür.

Etkileşim Yahudi cemaati ve geniş toplum arasında elbette bulunmaktadır. Bu durum Osmanlı İmparatorluğu döneminde olduğu gibi bugün de görülmektedir. Ancak modernitenin çoğul yapısını görmek için uzun döneme dayanan bir karşılaştırma yapmak daha doğrudur. Bu durumda şöyle bir sonuç çıkarılmaktadır: Yahudi cemaati Osmanlı Dönemi'nde Alliance okullarının başlattığı ve devletten bağımsız ve sonrasında yarı bağımlı yapısıyla, kendi içlerinde geliştirdikleri bir modernleşme süreci yaşamışlardır. Hatta bu modernleşme süreci de Fransa temelli olduğu için Yahudilerin ulus-devlet anlayışını benimsemeleri yönünde Ladino yerine Türkçe'nin yaygınlaştırılması gibi etkin olmayan politikaları da içermekteydi. Daha sonra Osmanlı Devleti döneminin sonlarında başlayan Batılılaşma çalışmaları cemaatin sürecini de etkilemiş ancak ayrı eksenlerde devam etmiştir. Dolayısıyla birbirine paralel giden iki yapı vardır. Daha sonra bu yapılar Cumhuriyet Dönemi modernleşme politikalarıyla çakıştırılmış ve tek yöne sokulmuştur. Ancak bu durumun homojenleştirici yapısı karşıtlığını yaratmış ve kırılarak cemaatin özellikle kimlik üzerine odaklanan ayrı bir

yol çizmesine neden olmuştur. Bu yapı tamamen etkileşim sonucunda, kendi iç mekanizma ve dinamikleriyle hayat bulmuştur.

Modernitenin çeşitli etnik kimlikleri öne çıkaran ‘çoğul’ yaklaşımı (Eisenstadt, 2000a), yerellikler bazında farklı modern süreçleri ve etkileşimleri gündeme getirmektedir. Bu süreç de etnik kimliklerin şekillendirilmesinde önem kazanmaktadır. Yahudi cemaati Batı modernitesini öncelikle kendine özgü bir şekilde ele almış, sonra Türkiye’nin modernleşme süreciyle ayrı bir yapılanmaya girmiş ve devlet aktörünün sürece dâhil olmasıyla da iki yapıyı birleştiren ayrı bir modernleşme yapısı göstermiştir. Bir ulus kendisini bir medeniyetin üyesi olarak ifade edebilirken aynı zamanda kültürel olarak kendisini özgün addedebilmektedir (Kaya, 2006: 108). Bunu daha dar çemberde düşünmek de mümkündür. Diğer bir ifadeyle aynı toplumun parçası olan gruplar bütünsel anlamda kendilerini içinde yaşadıkları toplumla ifade ederken, daha özel anlamda kendilerini kendi kültürleriyle ifade edebilir. ***Dolayısıyla ‘çoğul’ yapı, aslında etnik grupların kendi içsel süreçleriyle, ana akımın etkisiyle ama ana akımdan ayrılarak yarattıkları modern birimlerce oluşturulmaktadır.*** Baskın toplum ana akımı temsil etmektedir. Alt kimlikler de bu ana akımdan kırılan, bu akımla kesişen, paralellik gösteren ayrı bir süreçle çoğul yapıları temsil etmektedir. Cemaat-içi alanda modernitenin cemaat açısından tanımlanmasının yapılmasında Türk modernleşme ürünü olan Batı modernitesine yapılan atıflar toplumsal alandaki görünürlüğü ortaya koyarken, temel alanda dini yapılara yapılan atıf da farklılaşan noktaları temsil etmektedir. Dolayısıyla hem baskın kültürün hem de azınlık kültürünün etkisinin görüldüğü bir yapıyla karşılaşılmaktadır. Araştırmada Yahudi cemaatinin kontekst olarak ele alınmasıyla da modernlik, totalite yaklaşımıyla değil, gerilimlerin bir araya geldiği saha olarak (Kaya, 2006: 187) ve de yerel kültürel kimliklerin karşılıklı etkileşimi boyutuyla (Göle, 2008: 96) ele alınarak katkı yapılmıştır. Çalışmanın özgün yanını bu oluşturmaktadır. Çalışmanın diğer özgün yanı da buradan yola çıkarak sosyo-tarihsel sürecin aktif bir birim olarak sürece dâhil edilmesidir. Ayrıca daha önce Yahudi cemaatinin kontekst olarak alınıp böyle bir çalışmanın bulunmayışı kontekst olarak literatüre katkı sağlamaktadır.

Karşıtlıklar ve yakınlıklar bu kırılmaları ve birleşmeleri yaratmıştır. Böylece bazı noktalarda ana akımla kesişen, bazı noktalarda da ana akıma paralel olan veya ana akımla birleşen alanlar olduğu düşünülmektedir. Çoğul yapının temelini ise bu yapılanma oluşturmaktadır. Böylece pratikler cemaat temelinde anlamlandırılmakta, değiştirilmekte, olduğu gibi benimsenmekte veya reddedilmektedir. Bu oluşumun temsili özeti Şekil 4'te gösterilmektedir. Burada şunu özellikle vurgulamak gerekmektedir. Bu süreç şekilde lineer olarak gösterilmektedir. Ancak bu gösterim tamamen temsili olarak sürecin görselleştirilmesi amacını gütmektedir. Oysa gerçekte elbette ki böyle doğrusal bir yapılanma bulunmamaktadır.



Şekil 4. Modernleşme Sürecinin Yahudi Cemaati Yönünden Kırılma Sürecinin Temsili Özeti

Sınırlar, güç ilişkilerinin ifade edilmesidir. Kurumlar üstü kapalı veya açık normları, değerleri, yasal ve ahlaki kodları somutlaştırmaktadır. Güç, sadece belirli bir bölge içindeki yerleri ve yerel öğeleri kontrol etmek için kurumlar tarafından - özellikle baskın gruplar tarafından - yönlendirilen bir madde olarak anlaşılmamalıdır. Güç; varlık, bilgi ve imgelerin küresel ağı içinde yayılmıştır (Paasi, 1998: 82). Sosyal sınırlar, durumsal veya tarihsel zamandaki *süreci* (*process*) temsil etmektedir ve kimlik veya ara yüzü arasındaki çeşitli ilişki permütasyonlarının fonksiyonudur (Wallman, 1978: 209).

Etnisite konusunda çalışmalarda öne çıkan, etkileşimde olan bireylerin gruplar arası evlilikler, farklı bölgelerde yaşama ve kültürleşme süreci sonucunda azınlık kültürünün zayıflaması sonucunda etnik kimliklerin de zayıflayarak genel olarak 'sembolik etnisite' olarak adlandırılan boyuta kadar azaldığı görülmektedir (Wimmer, 2007). Yahudilerde

ise cemaat içi bir evlilik söz konusudur ve farklı dinden evlilikler 'ötekileştirilerek' dışlanmaktadır. Özellikle gençlerin sosyal ilişkileri ancak cemaat içinde olan bireylerle gerçekleştirildiğinde meşrulaştırılmaktadır. Böylece alt kimlik evlilikler yoluyla güçlendirilmekte ve sürdürülmektedir. Cemaat içi evlilikler, pratiklerin devamlılığını desteklediği için kültürel sınırların oluşturulmasını da sağlamakta ve etnisite kimlikte güçlenmektedir.

Otorilerin bu süreçteki rolü, sosyo-tarihsel süreçle bağlantılı olarak ve birbirini güçlendirir nitelikte bir durum gösterir. Devlet nasıl ki çeşitli savunma politikaları, polis gücü, ordu, eğitim, ekonomi ve kültür gibi çeşitli araçlarla mevcut sınırları otorite olarak koruyorsa (Paasi, 1998: 73), dini liderler de devlet yapısı içinde yer alan çeşitli alt sosyo-kültürel grupların kendi içlerindeki (within) sınırlarının korunmasında aktif olara görev yapmaktadır. Türkiye'deki Yahudi cemaati yönünden alt düzeyde hahamlar ve üst düzeyde hahambaşları ülke içinde ve küresel ölçekteki diğer Yahudi cemaatleriyle ortak bir dil oluşturarak, iç ve dış kültürel sınırları korumak için gerekli düzenlemeleri sağlamaktadır. İç sınırlar Türkiye, İsrail gibi her cemaatin kendi bağlamında şekillenirken, temel kurallar ölçüsünde ortak bir dil, dini liderlerin gerektiğinde müdahalesiyle korunmaktadır. Bu açıdan yaklaşıldığında kültürel sınırlar için meşrulaştırma mercii dini liderler olmaktadır. Etkileşimle meydana gelebilecek değişiklikleri kabul edilmesi dini liderlerin onayına bağlıdır. Yahudiliğin özellikle eyleme dayalı bir din olması ve dinin aynı zamanda etnik kimliği oluşturarak (Hirschman, 1981: 103) kültürel çevreyi meydana getirmesiyle dini eylemler, kültürel sınırların temelini oluşturmaktadır. Bu sebeple dini liderler özellikle topluluk bazındaki eylemlerin "yapılabilirlik, doğruluk" derecesini belirleyerek, sınırların korunmasını sağlamaktadır.

Sosyo-tarihsel yapının cemaat açısından önemli etkilerinden birisi, göç sürecini anlatıya dönüştürerek Yahudi kimliğinin parçası haline gelmesidir. Bu durum ürünlere yüklenen anlamları etkilemiş ve mobilitenin olmamasına rağmen kavramsallaştırılarak mobilitenin olduğu (Bardhi, Eckhardt ve Arnould, 2012; Figueiredo ve Uncles, 2014) çalışmalara benzer bir sonucun görülmesine ve anlamların likitleşmesine neden olan bir özellik görülmesine neden olmuştur.

Yahudi cemaatinin kimlik yapısı da sınırlar ölçeğinde ifade bulmaktadır ve tanımlamalar genel olarak eksenden merkeze yapılmaktadır. Önce toplumsal görünürlüğe yönelik kimlik ön plana çıkarken alt kimlik bireysel tanımlamaya indikçe yapılmaktadır. Kimlik yapılanması merkezden eksene bir özellik gösterirken, kimlik tanımlaması eksenden merkeze yapılmaktadır. Temel alan ve cemaat-içi alan temelinde oluşan katmanlı yapı, kimliklerin durumsal olarak görünür olmasına imkan vermektedir. Sosyal ve kültürel sermayenin varlığı, cemaatin tüketim kültürü içinde aktif olarak rol almasını sağlamış, bu da kimliğin korunması adına Üstüner ve Holt (2007)'un çalışmasından farklı olarak alt kimliğin idealleştirilmesine neden olmuştur. Dolayısıyla dine bağlı etnik yapı, modern tüketim kültürünün varlığında bölünmüş (ayrı değil iç içe) alanların yapılanmasına neden olmuştur.

Yahudi kimliği oluşturan yapı çeşitli tüketim unsurlarıyla şekillendirilen, değiştirilen, yeniden anlamlandırılan ritüel tüketim pratikleridir. Düğün tüketimi de bunlardan biridir. Ancak sadece sinagog ritüeli kimlik yönünden atıf almaktadır. Dolayısıyla düğün konusunda kimlikten bahsedilen sinagog düğünüdür ve bireylerin 'Yahudiliğini göstererek' (İ.B., 41, erkek, İstanbul (88)), Yahudi cemaatini geniş toplumdan ayıran en önemli özellik olmaktadır. Bireyler doğdukları kültürde bu yapıyla büyüüp, bu ritüeli bir tüketim pratiği olarak benimseyip 'idealleştirirler'. İlginç olan nokta dini yapının Türkiye standartlarında sürdürülmesidir. Dolayısıyla da idealleştirilen tüketim, Türkiye'deki ritüel tüketimdir ve bu da özgün bir yapının varlığını gündeme getirip pratiklerin otantik olduğu varsayımını yapmamıza neden olmuştur. Zira bu yapılanma tamamen sosyo-tarihsel süreç içerisindeki etkileşim sonucunda oluşmuş ve temel alanda tutularak korunarak aktarılması sağlanmıştır. Böylece bu yapı dini temeli tüketim biçiminin meşruluk noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla dini kurallara uygun bir düğünün yapılması temel düzeyde tatmin sağlarken, Türkiye koşullarında şekillenen 'ideal tüketimin' gerçekleştirilememesi, tatminsizlik yaratmaktadır. Bu da toplumsal (cemaat ölçeğinde) olarak anlamlandırılan ve ritüelin gerçekleştirilmesini sağlayan ritüelleştirilmiş davranışların kimliği oluşturmada birbirini nasıl tamamladığını ve bir noktada dini uygulamanın önüne geçtiğini göstermektedir. Pratiklerin içeriği ve uygulama biçimi bir bütün olarak temel alanda yer almaktadır. Bu uygulama biçimleri

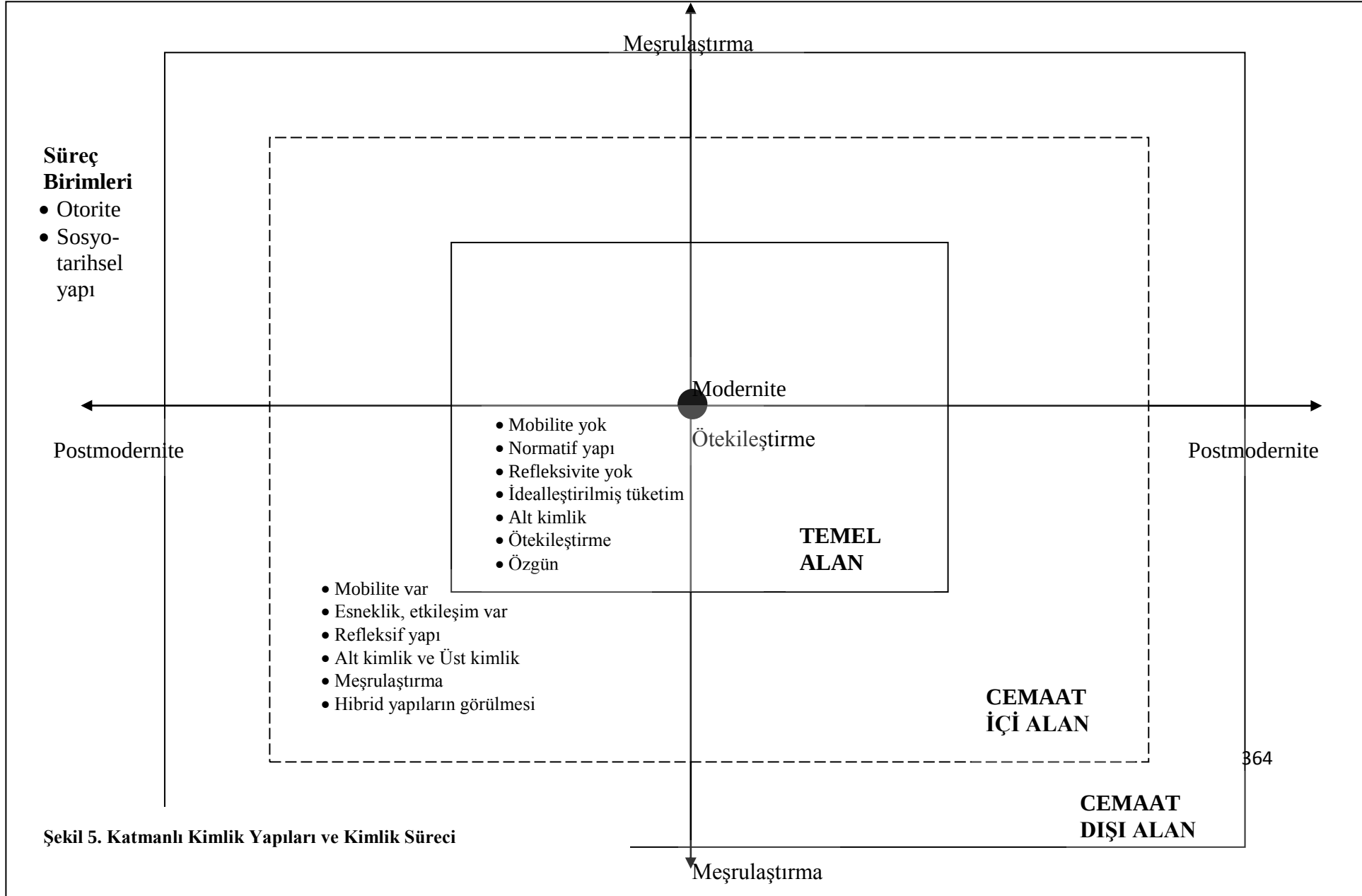
geleneklere dönüşmekte ve kural yapısı oluşturarak ritüelin bütünü temsil etmektedir. Otorite eksikliği durumunda ise gelenekler otoritenin yerini alıp, sınırların sürdürülmesini sağlamaktadır. Böylece etnisite Türkiye Yahudi cemaati için Wimmer (2008b: 971)'ın ifade ettiği ve etnisitenin kültürel olarak belirlenmiş olmaktan ziyade sosyal süreçlerin bir ürünü olduğu; olmuş kabul edilmekten ziyade yapma ve yeniden yapmaya dayandığı ve doğumla atfedilmekten ziyade duruma bağlı olarak seçildiği görüşü daha karmaşık hale gelmektedir. Türkiye Yahudileri için etnisite hem kültürel hem de sosyal süreçlerin, olmuş kabul edilen ve (yeniden) yapılan ve de hem doğumla atfedilen, hem sonradan olunan hem de seçime bağlı olarak oluşan kompleks bir yapı göstermektedir.

Araştırma sonunda elde edilen model Şekil 5'te gösterilmektedir.

Fırat ve Dholakia (2006: 140) postmoderniteye dayanarak ortaya koydukları post-tüketicinin amacının, herhangi bir kültürde veya var olma biçiminde takılı kalmak olmadığını, var olmanın alternatif anlam biçimlerini bulmak ve yaşam sürecini zenginleştirmek için farklı kültürler arasında dolaşmak (*navigate*) olduğunu belirtmişlerdir. Buna istinaden yazarlar, tek bir sonuca ulaşmanın postmodern olmadığını ve modernitede olduğu gibi tek bir projenin var olmadığını belirtmektedir. Bu yüzden de deneyimler sürekli zenginleştirilmeye devam edilmelidir. Bu yaklaşımın yanlılığı postmodernitenin doğasından kaynaklanmaktadır. Postmodernite yaşamı bir bütün olarak ele almakta ve yapılan her katkı, her alternatifin bu alanı beslediğini düşünmektedir. Özellikle Avrupa toplumları için bu doğru olabilir ancak Türkiye gibi moderniteden kopamamış toplumlarda bu yaklaşım eksik bakış açılarına neden olabilmektedir. Türkiye örneğindeki Sefarad Yahudileri için bu durum desteklenmemektedir. Bireyler 'temel alan' içinde kalmayı kimlik yapılandırması ölçeğinde görmekte ve bu yapıyı bozacak etkilere karşı durmaktadırlar. Tamamen cemaatin, cemaate özgü pratikleriyle şekillendirilen bu alan katı sınırlar ve normatif kurallar temelinde korunmakta ve modern yapıyı desteklemektedir. Kolektif yapı özneleşerek postmodernitenin aksine merkezileşmektedir. 'Dışarı' olarak tanımlanabilecek 'cemaat-içi' alanda ise etkileşim sonucu bir alış-veriş mekanizması

(exchange) oluşturulmuş ancak 'sınırdan içeri' kabul edilecek unsurlar yine cemaatin kolektif yapısına uygunluğunun meşrulaştırılması koşuluyla kabul edilmiştir. Bu alanda normatif yapı biraz esneyerek yarı-geçirgen bir hal almış ve çeşitli sınır projeleriyle *sürekli bir biçimde* yapılandırılmıştır. Dolayısıyla merkezden eksene doğru modern yapıdan postmodern - hatta kısmi postmodern - yapıya doğru bu yaklaşım söz konusudur. Bu da bütün bir yaşam alanından ziyade bölünmüş yaşam ve kimlik alanlarını göstermektedir. Zira cemaat-içi alanda sadece toplumla etkileşim sonucu oluşmuş pasif bir yapılanma değil, toplumda (yani geniş toplumla etkileşimin olduğu ve çalışmada cemaat-içi alan olarak tanımlanan alanda) görünür olma, kimliğin tanınması, kabul edilmesi gibi amaçlar güden son derece refleksif ve dolayısıyla modern, uzmanlaşmış oluşumlar mevcuttur.

Geniş toplumla yaşama elbette ki bireylerin farklı kültürel alanlarda dolaşmasını mümkün kılmaktadır. Ancak bu dolaşım postmoderniteyi değil, modernitenin değişen ve farklı okunan yapısına işaret etmektedir çünkü hem varlığını sürdürmeye hem de geniş toplumda görünür olmaya refleksif ve modern süreç yardımcı olmaktadır. Postmodern yapılar ritüellerin ve pratiklerin yapılış biçimine yansırken, ayrıca modern birimlerin bütününden de meydana gelmektedir. Dolayısıyla amacıyla, oluşumuyla son derece bilinçli ve yapılandırılmış bir süreç politikası işletilmektedir. Bu da yeni anlamlarla zenginleştirilerek bir nevi 'günümüze uygun hale getirilerek' modernleşmenin modernleştirildiği sonucuna varmamızı sağlamıştır.



Şekil 5. Katmanlı Kimlik Yapıları ve Kimlik Süreci

Cemaatin temel alanındaki kimliğe yönelik yapılanmalar kültürel, normatif ve katı sınırların oluşturulmasıyla korunmaktadır. Bu sınırların oluşturulmasında modernite araçsallaştırılarak sınırları koruyan normatif kural yapısının oluşturulmasında otoritenin önemli aracı haline gelmektedir. Bu kural yapısının hayat bulduğu tüketim alanı da ritüeller olmaktadır. Temel alandan cemaat-içi alana doğru ilerlendikçe modernite kendini tüketim kültüründe hissettirmektedir. Bu noktada Batı temelli yapılanma, Türkiye'nin modernleşme sürecine paralel olarak içselleştirilmekte ve tüketim pratiklerine yansıtılmaktadır. *Cemaat bu katmanlı kültürel yapıları çoklu kültürde faaliyet göstermek için kullanmaktadır.* Böylece cemaat-içi alandaki etkileşim, cemaati toplumsal alanda görünür kılmakta ve entegrasyon, ayrılma, yakınsama, esneklik sağlama, terk etme, anlam kayması gibi stratejilerle özellikle ritüel tüketimin temel alandan ayrılan, toplumsal alanda görünür olan kısmını (yeniden) yapılandırarak sınırlar arası geçişlerle ve etkileşimle denge sağlanmaktadır. Temel alanda ise bu stratejiler daha 'korumacı' bir özellik üstlenmektedir. Koruma, geri alma, nötrleştirme, kurumsallaştırma gibi stratejilerle temel alandaki sınırlar korunmakta ve normatif yapı sürdürülmektedir. Böylece ritüellerin temel alandaki fonksiyonu kimliğin korunmasına odaklanırken cemaat-içi alanda cemaat yönünden toplumsal görünürlüğün sağlandığı ve geniş toplumla etkileşimin yansıtıldığı pratikler olmaktadır. Temel alandaki yapılanmada modernitenin araçsallaştırıldığını ve birim bazında değil de süreç bazında modernitenin kullanıldığını söylemek yerinde olacaktır. Bu sebeple de birimlerin modern olmasından öte esas öne çıkan nokta, ilişki sürecinin modern oluşudur. Bu noktada Kaya (2006) ve Göle (2008), temel ve cemaat içi alanda gerçekleştirilen pratiklerle, etkileşim ve gerilim sahası oluşturma yönünden desteklenmektedir. Ritüellerin temel alandaki kimlik koruma rolünden, cemaat içi alanda etkileşime konu olan rolüne geçiş de, ritüellerin kimlik yapılarında nasıl değiştiğini göstermektedir. Ritüeller, hem kimliğin tüketilmesi hem de korunmasında önemli olurken, aynı zamanda sosyal ve ekonomik sınır göstergeleri de olmaktadır. Böylece dolaylı ekonomik ve sosyal yüklerle hem gerilimler sahası olmakta hem de birim olarak araçsallaştırılmaktadır.

Gösterişçi tüketim cemaatin sınıfsal yapısının tüketimle ifade bulduğu alanı yansıtmaktadır. Gösterişe konu olan unsurlar ise organizasyon (örn. tören), ürünler (örn. kıyafet) ve mekânlar (örn. restoran) olabilmektedir. Cemaatin sosyal ve ekonomik sınırlarının iç içe geçmiş bir yapı göstermesi, sosyal ve ekonomik alanda gerçekleşen durumların birbirini etkilemesine neden olmaktadır. Gösterişçi tüketim, ekonomik göstergeler olarak kullanılıp sosyal görünürlük için kaldıraç (leverage) görevi görmektedir. Bu sebeple sosyal alandaki faaliyetler, ekonomik göstergeler temelinde 'piyasa kredisine' dönüşmektedir. Piyasa kredisi de ekonomik olarak birbirine bağımlı bir yapı gösteren cemaatin bireyleri açısından ekonomik kaldırıca dönüşmektedir. Böylece ekonomik ve sosyal sınırlar birbirini pekiştirmektedir (reinforcing). Gösterişçi tüketimde öne çıkan bir başka unsur da gösterişin 'akran'lara yönelik yapılmasıdır. Böylece aslında sınıflar kendi içlerinde standartlar belirlemekte, üst sınıfa çıkmak restoran gibi gösterge tüketimlerle yapılırken, hedef yine bireylerin içinde bulunduğu grup olmaktadır. Temel alanda kültürel sınırlar ön plana çıkarken, cemaat-içi alanda sosyal ve ekonomik sınırlar ön plandadır.

Bu çalışmada şunu söylemek mümkündür: Modernite, temel alandaki dini yapılar temelinde katı sınırların oluşturulup kimliğin korunmasında araçsal bir görev üstlenmiştir. Cemaat-içi alanda ise tüketim kültürü temelinde bireylerin yaşamlarında etkili olmuştur. Tüketim kültüründe etnisite, alınan, satılan ve giyilen kıyafet gibidir (Oswald, 1999: 304). Böylece çeşitli tüketim unsurlarıyla görünür kılınmaktadır. Bu durumda temel alanda klasik modernitenin aksine ve çoğul moderniteyi destekler ölçüde din ve modernite yakınsamış, birbirlerini şekillendirmişlerdir. Böylece modernite bireyselden ziyade kolektif yapılar temelinde şekillenmektedir. Cemaatin etkileşime bağlı benimsediği, dönüştürdüğü, yeniden anlamlandırdığı yapılar ise toplumsal alanda görünür olmak veya özgün değerleri korumak adına iki yönde gerçekleştirilmiş ve bir kısmının sosyo-tarihsel süreçte pratiklerin otantik yapısını oluşturan süreci işaret etmektedir. Bu yapı geniş toplumun olduğu kadar (Üstüner ve Holt, 2007) cemaatin de geniş toplumun pratiklerine yönelik gerçekleştirdiği çift yönlü bir meşrulaştırma sürecine bağlı olmaktadır.

Bu doğrultuda şu sonuçlara varmak mümkündür.

- Aynı ülke içinde farklı gruplarda dahi modernleşme farklı şekillerde ele alınıp, yeniden yorumlanabilir ve farklı sonuçlara yol açabilir.
- Modernite olgusu sadece farklı gruplar arasında değil, aynı grubun farklı şehirleri arasında bile farklı yapılar yaratabilir. Araştırma sonucunda İzmir ve İstanbul'un sahip olduğu özellikler doğrultusunda *bu çalışma için* İzmir'in gelenekselci olduğu ama kuralcı olmadığı, İstanbul'un ise tam tersi kuralcı olduğu ama gelenekselci olmadığını; sosyal mesafenin az, İstanbul'da ise çok olduğunu; İzmir'in daha bireysel, İstanbul'un ise daha cemaatsel (kolektif) olduğunu ortaya koymaktadır. Otoritenin varlığı/eksikliği, nüfus yoğunluğu, şehre atfedilen kültürel yapı ve sosyo-tarihsel süreç bu yapılanmanın oluşmasında etkili olmaktadır. Modernitenin çoğul yapısı daha mikro ölçekte bu özellikler temelinde oluşmaktadır.
- Kültürel ve sosyal sınırların oluşturulmasında modernite önemli bir araç görevi görebilir. Modernleşme ritüellerin yeniden anlamlandırılmasında önemli bir unsur olmaktadır. Böylece modernleşme iki yönden etkilidir: Birincisi değişimi doğuran süreçselliği; ikincisi de mevcut normatif yapıyı koruyan araçsallığı.
- Türk modernleşme sürecinin içselleştirdiği kavramsal modern yapılarla, pratikteki yapılar örtüşmemektedir. Türkiye'deki yaygın anlayış modernite bağlamında geleneklerin, dini unsurların terk edilmesini veya daha ılımlı ifade şekliyle 'hafifletilmesi'ni içermiştir. Oysa çoğul modernlik kavramında olduğu gibi din olgusu hayatın önemli bir parçasıdır. Ancak 'yerleşmiş' modern kalıplar ve kimliksel yapılar bireylerde ciddi ikilemler yaratmaktadır. Bu sebeple modernleşme kavramı Türkiye bağlamı için farklı gruplar temelinde ve de bütünsel alanda yeniden ele alınmalıdır.
- Göle (2008: 172)'nin geleneksizleşme ile tanımladığı, geleneklerin modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle göz ardı edilerek, kendiliğinden yok olarak veya yasaklanarak değişimin dinamik kaynakları olarak yorumlanıp modernliğin içine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş, folklorikleştirilmiş veya müzeleştirilmiş olduğu yorumu desteklenmemiştir. Tam tersi gelenekler temel alana yönelik

otoritenin olmadığı durumlarda kural yapılar oluşturarak sınırların korunmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla gelenekler aktif olarak süreçte rol almaktadır.

Bu araştırmada sadece İzmir Yahudilerinin bakış açısı yansıtılmaya çalışılmıştır. Dini azınlık grubu olarak Yahudilerin kültürel ve sembolik sınırlarını ne şekilde oluşturdukları, (yeniden)anlamlandırdıkları ve korudukları ve bu etkileşimde Türk modernleşme sürecinin etkisi ve katkısı gibi konular çeşitli başlıklar altında irdelenmiştir. Sonraki çalışmalarda azınlık temelli bakış açısının, baskın grup temelli bakış açısıyla sorgulanmasıyla konu derinlik kazanacaktır. Ayrıca etkileşimin boyutları da karşılaştırılarak birbirlerini hangi alanlarda etkiledikleri karşılıklı olarak ortaya konulabilecektir.

Modernleşmeye yönelik araştırmacının iki türlü bakış açısı vardır: Birincisi, modern kavramının dinden uzaklaşmak olarak algılandığı, Batı temelli yerleşen modernite anlayışıdır. Bu klasik anlamda tartışılan ve çoğul modernlik teorisini de canlandıran bir tartışma olmaktadır. Diğer bir bakış açısı ise; modernleşmenin normatif yapıyı destekleyen yapısı içindedir. ‘Dinci’, ‘yobaz’ olarak nitelendirilen insanlar dini kuralları (veya dini kural olarak inandıkları pratikleri) günlük hayatlarına daha fazla dahil eden insanlar olarak algılanmaktadır. Bu kurallar ölçeğinde yaşarlar ve tüketim tercihlerini belirlerler. Dolayısıyla aslında dinin koyduğu normatif kurallar ölçüsünde yaşamaktadırlar. Öyleyse araştırmacı açısından – her ne kadar bu çalışma içinde cevaplanmasa da – merak edilen bir soru olarak “‘dinci’ olarak tanımlanan insanların daha ‘modern’ temelde bir yaşam sürdüğü söylenebilir mi?” sorusu ortaya çıkmaktadır.

Türkiye bağlamının dışında İsrail gibi Yahudilerin yoğun yerleşim gösterdiği bağlamların da ele alınmasıyla kontekste katkı zenginleştirilebilir. Ayrıca farklı azınlık gruplarına da araştırma uygulanabilir. Böylece çoklu bir bakış açısı sağlamak mümkündür. Ayrıca alt gelir grubuna mensup bireylerle veya bu bireylerin de dahil olduğu karşılaştırmalı çalışmaların yapılması da, bu konuya derinlik kazandırmada önemli görülmekte ve sonraki çalışmalar için öneri olarak sunulmaktadır.

Karma evliliklerde çocuk ise başlı başına bir araştırma alanını oluşturmaktadır. Pasif, aktarılan birim olarak çocuklar aynı zamanda öğrenme sürecinde aktif olarak rol almaktadır ve bu da onların kendi yaşamlarındaki pratiklerini belirlemelerinde etkilidir.

Araştırma sonucunda, erkeklerin Yahudi, kadınların Müslüman olduğu evliliklerin; erkeklerin Müslüman kadınların ise Yahudi olduğu evliliklerden daha kalıcı olduğu ortaya konulmuştur. Bu durum gelecek araştırmalar için ilginç bir noktadır. Bu kalıcılığın neye göre şekillendiği ve tüketim pratiklerine nasıl yansıdığı veya nasıl anlam bulduğunu ortaya koyan mekanizmanın ele alınması ilginç olabilir diye düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Alaluf, Rav İzak (2011). "Leh Leha: Bir Beraha (Kutsama) Olabilmek", *Şalom Gazetesi*, 2 Kasım 2011, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=81057>, Erişim Tarihi: 26.01.2014.

Alparslan, Şenol (2006). *Bosna'da Türk Kültürünün İzleri*, Genelkurmay ATASE ve Denetleme Başkanlığı Yayınları, Ankara: Genelkurmay Basım Evi.

Arnould, Eric J. ve Craig J. Thompson (2005). "Consumer Culture Theory (CCT): Twenty Years of Research", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 31, Sayı. 4, ss. 868-882.

Ashforth, Blake E. ve Barrie W. Gibbs (1990). "The Double-Edge of Organizational Legitimation", *Organization Science*, Cilt. 1, Sayı. 2, ss. 177-194.

Askegaard, Søren; Eric J. Arnould ve Dannie Kjeldgaard (2005). "Postassimilationist Ethnic Consumer Research: Qualifications and Extensions", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 32, Sayı. 1, ss. 160-170.

Ayata, Sencer (2005). "Yeni Orta Sınıf ve Uydu Kent Yaşamı" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 37-56.

Ayres, Lioness; Karen Kavanaugh ve Kathleen A. Knafl (2003). "Within-Case and Across-Case Approaches to Qualitative Data Analysis", *Qualitative Health Research*, Cilt. 13, Sayı. 6, ss. 871-883, DOI: 10.1177/1049732303255359.

Bali, Rıfat N. (1998). "Cumhuriyet Döneminin Azınlıklar Politikası", *Birikim Dergisi*, Sayı. 115, ss. 80-90.

Ballantyne, Glenda (2008). "Unification or Multiplication?: Theorizing Multiple Modernities", *The International Journal of the Humanities*, Cilt. 5, Sayı. 10, ss. 53-59.

Bardhi, Fleura, Jacob Ostberg ve Anders Bengtsson (2010). "Negotiating Cultural Boundaries: Food, Travel and Consumer Identities", **Consumption, Markets and Culture**, Cilt. 13, Sayı. 2, ss. 133-157, DOI: 10.1080/10253860903562148.

Bardhi, Fleura; Giana M. Eckhardt ve Eric J. Arnould (2012). "Liquid Relationship to Possessions", **Journal of Consumer Research**, Cilt. 39, Sayı. 3, ss. 510-529.

Barth, Fredrik (1969). "Introduction" içinde **Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference**, Ed. Fredrik Barth, Little, Brown and Company, Boston, ss. 9-38.

Basit, Tehmina N. (2003). "Manual or Electronic? The Role of Coding in Qualitative Data Analysis", **Educational Research**, Cilt. 45, Sayı. 2, ss. 143-154.

Basmann, Robert L.; David J. Molina ve Daniel J. Slottje (1988). "A Note on Measuring Veblen's Theory of Conspicuous Consumption". **The Review of Economics and Statistics**, Cilt. 70, Sayı. 3, ss. 531-535.

Benbassa, Esther ve Aron Rodrigue (2010). **Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi (14.-20. Yüzyıllar)** (Çev. Ayşe Atasoy), 3. Baskı, İletişim Yayınları 742, Tarih Dizisi 14, İstanbul.

Benhabib, Seyla (2002). **The Claims of Culture: Equality and Diversity in The Global Era**, US: Princeton University Press, http://books.google.com.au/books?id=pRXN_VS9ShUC&printsec=frontcover&hl=tr#v=onepage&q&f=false. Erişim Tarihi: 03.01.2012.

Berry, John W. (1997), "Immigration, Acculturation, and Adaptation", **Applied Psychology: An International Review**, Cilt. 46, Sayı. 1, ss. 5-68.

Berry, John W. (2001), "A Psychology of Immigration", **Journal of Social Issues**, Cilt. 57, Sayı. 3, ss. 615-631.

Besalel, Yusuf (2011). "Yahudilikte Temel Kavramlar /On Emir", *Şalom Gazetesi*, 27 Nisan 2011, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=78241>, Erişim Tarihi: 14.02.2012.

Bocock, Robert ve Kenneth Thompson (1992). *Social and Cultural Forms of Modernity*, Cambridge: Open University, Polity Press.

Boeve, Lieven (1999). "Market and Religion in Postmodern Culture", *Theology*, Cilt. 102, Sayı. 805, ss. 28-36.

Bradley, Elizabeth H.; Leslie A. Curry ve Kelly J. Devers (2007). "Qualitative Data Analysis for Health Services Research: Developing Taxonomy, Themes, and Theory", *Health Research and Educational Trust*, Cilt. 42, Sayı. 4, ss.1758-1772.

Bhugra, Dinesh; Kamaldeep Bhui; Manisha Desai; Jayshree Singh ve David Baldwin (1999). "The Asian Cultural Identity Schedule: An Investigation of Culture and Deliberate Self-harm", *International Journal of Methods in Psychiatric Research*, Cilt. 8, Sayı. 4, ss. 212-218.

Campbell, Colin. (1995). "Conspicuous Confusion? A Critique of Veblen's Theory of Conspicuous Consumption", *Sociological Theory*, Cilt. 13, Sayı. 1, ss. 37-47.

Carroll, John (2011). "Beauty contra God: Has Aesthetics Replaced Religion in Modernity?", *Journal of Sociology, The Australian Sociological Association*, Cilt. 48, Sayı. 2, ss. 206-223.

Chai, Sun-Ki (1996). "A Theory of Ethnic Group Boundaries", *Nations and Nationalism*, Cilt. 2, Sayı. 2, ss. 281-307.

Chai, Sun-Ki (2005). "Predicting Ethnic Boundaries", *European Sociological Review*, Cilt. 21, Sayı. 4, ss. 375-391.

Comaroff, John L. ve Paul C. Stern (1994). "New Perspectives on Nationalism and War", *Theory and Society*, Cilt. 23, Sayı. 1, ss. 35-45.

Coskuner-Balli, Gokcen (2013). "Market Practices of Legitimization: Insights from Consumer Culture Theory", *Marketing Theory*, Cilt. 13, No.2, ss. 193–211, DOI: 10.1177/1470593113477888.

Courtright, Paul B. (1995). "Sati, Sacrifice and Marriage: The Modernity of Tradition" içinde *From the Margins of Hindu Marriage: Essays on Gender, Religion and Culture*, Ed. Lindsey Harlan ve Paul B. Courtright, Oxford University Press, New York, ss. 184-204.

Craig, C. Samuel ve Susan P. Douglas (2006). "Beyond National Culture: Implications of Cultural Dynamics for Consumer Research", *International Marketing Review*, Cilt. 23, Sayı. 3, ss. 322-342, DOI 10.1108/02651330610670479.

Deifelt, Wanda (2007). "Intercultural Ethics: Sameness and Otherness Revisited", *Dialog: A Journal of Theology*, Cilt. 46, Sayı.2, ss.112-119.

Durakbaşı, Ayşe ve Dilek Cindoğlu (2005). "Tezgâh Üstü Karşılaşmalar: Toplumsal Cinsiyet ve Alışveriş Deneyimi" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 84-100.

Durutürk, Ceyda (2008). "Törenselle Tüketim, Sınıf ve Gelenek: Türkiye’deki Evlilik Törenlerine Sosyolojik Bir Bakış", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 25, Sayı. 1, ss. 37-55.

Eastman, Jacqueline K., Ronald E. Goldsmith ve Leisa Reinecke Flynn (1999). "Status Consumption in Consumer Behavior: Scale Development and Validation", *Journal of Marketing Theory and Practice*, Cilt. 7, Sayı. 3, ss. 41-52.

Eisenstadt, Shmuel N. ve Wolfgang Schluchter (1998). "Introduction: Paths to Early Modernities: A Comparative View", *Daedalus*, Cilt. 127, Sayı. 3, ss. 1-18.

Eisenstadt, Shmuel Noah (2000a). "Multiple Modernities", *Daedalus*, Cilt. 129, Sayı.1, ss. 1-29.

Eisenstadt, S.N. (2000b). "The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of 'Multiple Modernities'", *Millennium - Journal of International Studies*, Cilt. 29, Sayı. 3, ss. 591-611, DOI: 10.1177/03058298000290031201.

Elliott, Richard (1994). "Addictive Consumption: Function and Fragmentation in Postmodernity", *Journal of Consumer Policy*, Cilt. 17, Sayı. 2, ss. 159-179, 1994.

Falah, Ghazi ve David Newman (1995). "The Spatial Manifestation of Threat: Israelis and Palestinians Seek a 'Good' Border", *Political Geography*, Cilt. 14, Sayı. 8, ss. 689-706.

Fırat, A. Fuat (1992). "Fragmentations in the Postmodern", *Advances in Consumer Research*, Cilt. 19, ss. 203-206.

Fırat, A. Fuat ve Alladi Venkatesh (1995). "Liberatory Postmodernism and the Reenchantment of Consumption", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 22, Sayı. 3, ss. 239-267.

Fırat, A. Fuat ve Nikhilesh Dholakia (2006). "Theoretical and Philosophical Implications of Postmodern Debates: Some Challenges to Modern Marketing", *Marketing Theory*, Cilt. 6, Sayı. 2, ss. 123-162.

Figueiredo, Bernardo ve Mark Uncles (2014). "Moving Across Time and Space: Temporal Management and Structuration of Consumption in Conditions of Global Mobility", *Consumption Markets & Culture*, ss. 1-16, DOI:10.1080/10253866.2014.899215.

Frijters, Paul ve Andrew Leigh (2008). "Materialism on the March: From Conspicuous Leisure to Conspicuous Consumption?", *The Journal of Socio-Economics*, Cilt. 37, Sayı. 5, ss. 1937-1945.

Gans, Herbert J. (2000). "Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America" içinde *Nationalism: Critical Concepts in Political Science Vol. IV*, Ed. John Hutchinson ve Anthony D. Smith, 1. Baskı, Routledge, Londra, ss. 1217-1237.

Ger, Güliz ve Özlem Sandikci (2006). "Doing Research on Sensitive Topics: Studying Covered Turkish Women" içinde **Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing**, Ed. Russell W. Belk, Edward Elgar Publishing, Amerika, ss. 509-520.

Giddens, Anthony (2014). **Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum**, Çev. Ümit Tatlıcan, 2. Baskı, Say Yayınları, İstanbul.

Golafshani, Nahid (2003). "Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research", **The Qualitative Report**, Cilt. 8, Sayı. 4, ss. 597-607.

Gottlieb, Alma (2006). "Ethnographic Methods" içinde **A Handbook for Social Science Field Research: Essays and Bibliographic Sources on Research Design and Methods**, Ed. Ellen Perecman ve Sara R. Curran, USA: Sage Publications, ss. 47-68.

Göle, Nilüfer (2008). **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, 3. Basım, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2010). **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, 10. Basım, Metis Yayınları, İstanbul.

Graneheim, U.H. ve B. Lundman (2004). "Qualitative Content Analysis in Nursing Research: Concepts, Procedures and Measures to Achieve Trustworthiness", **Nurse Education Today**, Cilt. 24, Sayı. 2, ss. 105–112.

Gronhaug, Kjell, Mary Gilly ve Lisa Penazola (1993). "Barriers and Incentives in Consumer Acculturation", **European Advances in Consumer Research**, Cilt. 1, ss. 278-286.

Güvenç, Bozkurt (1997), **Kültürün ABC'si**, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul.

Hamouda, Manel ve Abderrazak Gharbi (2013). "The Postmodern Consumer: An Identity Constructor?", **International Journal of Marketing Studies**, Cilt. 5, Sayı. 2, ss. 41-49.

Healy, Marilyn ve Chad Perry (2000). "Comprehensive Criteria to Judge Validity and Reliability of Qualitative Research within the Realism Paradigm", **Qualitative Market Research: An International Journal**, Cilt. 3, Sayı. 3, ss. 118-126.

Herzog, Hanna ve Ann Braude (2009). "Introduction", **Gendering Religion and Politics: Untangling Modernities**, Palgrave Macmillan, United States, ss. 1-17, http://www.vanleer.org.il/Data/UploadedFiles/Publications/125_PDF.pdf. Erişim Tarihi: 08.03.2012.

Hirschman, Elizabeth C. (1981). "American Jewish Ethnicity: Its Relationship to Some Selected Aspects of Consumer Behavior", **Journal of Marketing**, Cilt. 45, Sayı. 3, ss. 102-110.

Hirschman, Charles (2004). "The Role of Religion in the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States", **International Migration Review**, Cilt. 38, Sayı. 3, ss. 1206-1233. DOI: 10.1111/j.1747-7379.2004.tb00233.x

Hopkinson, Gillian C. ve Margaret K. Hogg (2006). "Stories: How They are Used and Produced in Market(ing) Research" içinde **Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing**, Ed. Russell W. Belk, Edward Elgar Publishing, Amerika, ss. 156-174.

Huntington, Samuel P. (1996). "The West Unique, Not Universal", **Foreign Affairs**, Cilt. 75, Sayı. 6, ss. 28-46.

Huyssen, Andreas (2011). "Postmodernin Haritasını Yapmak" (Çev. Mehmet Küçük) içinde **Modernite versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 231-261.

Jeanniere, Abel (2011). "Modernite Nedir?" (Çev. Nilgün Tural) içinde **Modernite versus Postmodernite**, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 111-124.

Jenkins, Richard (2008). **Social Identity**, 3. Baskı, Londra: Routledge.

Jimenez, Tomas R. (2004). "Negotiating Ethnic Boundaries: Multiethnic Mexican Americans and Ethnic Identity in the United States", *Ethnicities*, Cilt. 4, Sayı. 1, ss. 75-97, DOI:10.117/1468796804040329.

Johnson, R Burke (1997). "Examining the Validity Structure of Qualitative Research", *Education*, Cilt. 118, Sayı. 2, ss. 282-292.

Jost, John T. ve Brenda Major (2001). "Emerging Perspectives on the Psychology of Legitimacy" içinde *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice and Intergroup Relations*, Ed. John T. Jost ve Brenda Major, Cambridge University Press, UK, ss. 3-30.

Jun, Sunkyu, A. Dwayne Ball, ve James W. Gentry (1993), "Modes of Consumer Acculturation", *Advances in Consumer Research*, Cilt. 20, ss. 76-82.

Juzefovic, Agnieszka (2009). "Borders Between Europe and China: Why do Europeans (Mis)Understand Chinese Culture?", *LIMES: Cultural Regionalistics*, Cilt. 2, Sayı.1, ss. 48-56.

Kamali, Masoud (2007). "Multiple Modernities and Islamism in Iran", *Social Compass*, Cilt. 54, Sayı.3, ss.373-387.

Kandiyoti, Deniz (2005). "Giriş: Parçaları Yorumlamak" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 15-33.

Kastoryano, Riva (2000). "Settlement, Transnational Communities and Citizenship", *International Social Science Journal*, Cilt. 52, Sayı.165, ss. 307-312.

Kates, Steven M. (2004). " The Dynamics of Brand Legitimacy: An Interpretive Study in the Gay Men's Community", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 31, Sayı. 2, ss. 455-464.

- Katz, Ruth ve Rosana Briger (1988). "Modernity and the Quality of Marriage in Israel: The Impact of Socio-Cultural Factors on Marital Satisfaction", *Journal of Comparative Family Studies*, Cilt. 19, Sayı. 3, ss. 371-380.
- Kaya, İbrahim (2000). "Modernity and Veiled Women", *European Journal of Social Theory*, Cilt. 3, Sayı. 2, ss. 195-214.
- Kaya, İbrahim (2004). "Modernity, Openness, Interpretation: A Perspective on Multiple Modernities", *Social Science Information*, Cilt.43, Sayı.1, ss. 35-57.
- Kaya, İbrahim (2006). *Sosyal Teori ve Geç Modernlikler: Türk Deneyimi*, 1. Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kiong, Tong Chee ve Lily Kong (2000). "Religion and Modernity: Ritual Transformations and the Reconstruction of Space and Time", *Social and Cultural Geography*, Cilt. 1, Sayı.1, ss. 29-44.
- Klempe, Sven Hroar (2012). "The Addicted Self and Modernity", *Culture & Psychology*, Cilt. 18, Sayı. 2, ss. 219-226, DOI: 10.1177/1354067X11434841.
- Koç Bileydi, Malike (2012). "Atatürk'ün Vatandaşlık Anlayışı ve Günümüzde Yahudiler", <http://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/001-Malike-Bileydi-Koc.pdf>, Erişim Tarihi: 21.05.2014.
- Komel, Dean (2005). "The Hermeneutic-Phenomenological Understanding of Historicity in View of The Crisis of The Notion of Tradition" içinde *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Ed. Andrzej Wiercinski, Hermeneutic Press, ss. 189-202.
- Kongar, Emre. (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 5. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kumar, Nirmalya; Louis W. Stern ve James C. Anderson (1993). “Conducting Interorganizational Research Using Key Informants”, *Academy of Management Journal*, Cilt. 36, Sayı. 6, ss. 1633-1651.

Küçük, Mehmet (2011a). “Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin İronisi” içinde *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 27-64.

Küçük, Mehmet (2011b). “Entelektüellerin Tehlikeli Oyuncağı: Postmodern” içinde *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 65-84.

Lamont, Michele (1992). *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, University of Chicago Press, Londra.

Lamont, Michele (2000). *The Dignity of Working Men: Morality and the Boundaries of Race, Class and Immigration*, Harvard University Press, Londra.

Lash, Scott (2011). “Modernite mi, Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi” (Çev. Mehmet Küçük) içinde *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 153-186.

Lee, Raymond L. M. (2005). “Bauman, Liquid Modernity and Dilemmas of Development”, *Thesis Eleven*, Sayı. 83, ss. 61–77, DOI: 10.1177/0725513605057137.

Lewis, Bernard (2007). *Çatışan Kültürler: Keşifler Çağında Hristiyanlar, Müslümanlar, Yahudiler* (Çev. Nurettin Elhüseyni), 5. Basım, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Lindridge, Andrew (2005). “Religiosity and The Construction of a Cultural-Consumption Identity”, *Journal of Consumer Marketing*, Cilt. 22, Sayı. 3, ss. 142–151, DOI 10.1108/07363760510595968.

Loy, David R. (1997). "The Religion of the Market", *Journal of the American Academy of Religion*, Cilt. 65, Sayı. 2, ss. 275-290.

Makropoulos, Michael (2012). "Crisis and Contingency: Two Categories of the Discourse of Classical", *Thesis Eleven*, Cilt. 111, Sayı. 1, ss. 9-18.

Mardin, Şerif (2005). "Adlarla Oyunlar" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 127-140.

Maresco, Peter A. (2004). "Mel Gibson's The Passion Of The Christ: Market Segmentation, Mass Marketing and Promotion, and the Internet", *Journal of Religion and Popular Culture*, Vol. 8, http://digitalcommons.sacredheart.edu/wcob_fac/24.

Marion, Gilles (2006). "Research Note: Marketing Ideology and Criticism: Legitimacy and Legitimization", *Marketing Theory*, Cilt. 6, Sayı. 2, ss. 245-262, DOI: 10.1177/1470593106063985.

Martin, William (2009). "Re-Programming Lyotard: From the Postmodern to the Posthuman Condition", *Parrhesia*, Sayı. 8, ss. 60-75.

Mehta, Raj ve Russell W. Belk (1991). "Artifacts, Identity, and Transition: Favorite Possessions of Indians and Indian Immigrants to the United States", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 17, Sayı. 4, ss. 398-411.

Modood, Tariq (2010). "Moderate Secularism, Religion as Identity and Respect for Religion", *The Political Quarterly*, Cilt. 81, Sayı. 1, ss. 4-14.

Morse, Janice M., Micahel Barrett, Maria Mayan, Karin Olson ve Jude Spiers (2008) "Verification Strategies for Establishing Reliability and Validity in Qualitative Research", *International Journal of Qualitative Methods*, Cilt. 1, Sayı. 2, ss. 13-22.

Muscati, Sina Ali (2002). "Arab/Muslim 'Otherness': The Role of Racial Constructions in the Gulf War and the Continuing Crisis with Iraq", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Cilt. 22, Sayı. 1, ss. 131-148.

Nathan, Tobie (2009). "Across Space And Time: Identity and Transnational Diasporas", içinde *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)Order*, Ed. Eliezer Ben-Rafael ve Yitzhak Sternberg (Judit Bokser Liwerant ve Yosef Gorny ile), Koninklijke, Brill NV, Leiden, The Netherlands, ss. 181-194.

Navaro-Yaşın, Yael (2005). "Kimlik Piyasası: Metalar, İslamcılık, Laiklik" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 229-258.

Nelson, Michelle R. ve Sameer Deshpande (2004). "Love Without Borders: An Examination of Cross-Cultural Wedding Rituals" içinde *Contemporary Consumption Rituals: A Research Anthology*, Ed. Cele C. Othes ve Tine M. Lowrey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, London, ss. 125-148.

Niyego, Dora (2013), "Selim Amado'nun Penceresinden İzmir Yahudileri", *Şalom Gazetesi*, 19 Temmuz 2013, <http://www.salom.com.tr/newsdetails.asp?id=87770>, Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2014.

O'Cass, Aron ve Hmily McEwen (2004). "Exploring Consumer Status and Conspicuous Consumption", *Journal of Consumer Behavior*, Cilt. 4, Sayı. 1, ss. 25-39, DOI: 10.1002/cb.155.

Oliver, Martin S. (2002). "Personal Privacy and Lyotard's Inhuman", *Yayınlanmamış Makale*, <http://mo.co.za/other/inhuman.pdf>, Erişim Tarihi: 03.03.2013.

Orçan, Mustafa. (2008). *Osmanlı'dan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*, Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.

Oswald, Laura R. (1999). "Culture Swapping: Consumption and the Ethnogenesis of Middle-Class Haitian Immigrants", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 25, Sayı. 4, ss. 303-318.

Özyeğin, Gül (2005). "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türkiye’de Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar” içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 57-83.

Paasi, Anssi (1998). "Boundaries as Social Processes: Territoriality in the World of Flows", *Geopolitics*, Cilt. 3, Sayı. 1, ss. 69-88, DOI: 10.1080/14650049808407608.

Paz, Octavio (2011). "Şiir ve Modernite" (Çev. Nilgün Tural) içinde *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 207-227.

Peñaloza, Lisa (1994). "Atravesando Fronteras/Border Crossings: A Critical Ethnographic Exploration of the Consumer Acculturation of Mexican Immigrants", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 21, Sayı. 1, ss. 32-54.

Pinto, Bensiyon (2008). *Anlatmasam Olmazdı: Geniş Toplumda Yahudi Olmak*, Der. Tülay Gürler, 8. Baskı, Doğan Yayıncılık, İstanbul.

Pollio, Howard R., Tracy Henley ve Craig B. Thompson (1997). "Dialogue as a Method: The Phenomenological Interview" içinde *The Phenomenology of Everyday Life: Empirical Investigations of Human Experience*, United Kingdom: Cambridge University Press, ss. 28-57.

Pomerantz, Anita (1986). "Extreme Case Formulations: A Way of Legitimizing Claims", *Human Studies*, Interaction and Language Use, Cilt. 9, Sayı. 2/3, ss. 219-229.

Rapaille, Clotaire (2010). *Kültür Kodu: İnsanların Alışveriş ve Yaşam Tarzlarını Anlayabilmek için Ustaca Bir Yol*, (Çev. Duygu Dölek), 2. Baskı, FGP Yayıncılık, İstanbul.

Ray, Christopher (1999). “Endogenous Development in the Era of Reflexive Modernity”, *Journal of Rural Studies*, Cilt. 15, Sayı. 3, ss. 257-267.

Ritzer, George. (1998). *Toplunun McDonaldlaştırılması, Çağdaş Toplum Yaşamının Karakteri Üzerine Bir İnceleme*, (Çev. Şen Süer Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ritzer, George. (2000). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek, Tüketim Araçlarının Devrimcileştirilmesi*, (Çev. Şen Süer Kaya), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rodrigue, Aron (1997). *Türkiye Yahudilerinin Batılaşması: Alliance Okulları 1860-1925*, Çev. İbrahim Yıldız, Ankara: Ayraç Yayınevi.

Rook, Dennis W. (1985), “The Ritual Dimension of Consumer Behavior”, *Journal of Consumer Research*, Cilt. 12, Sayı. 3, ss. 251-264.

Rundell, John (2010). “Multiple Modernities, Sacredness, and the Democratic Imaginary: Religion as a Stand- in Category” içinde *Discoursing the Postsecular: Essays on Habermas’ Postsecular Turn*, Ed. Peter Losonczi ve Aakash Singh, LIT-Verlag Berlin/London, ss. 19-40.

Sandıkçı, Özlem ve Güliz Ger (2001). "Fundamental Fashions: the Cultural Politics of the Turban and the Levi’S", *Advances in Consumer Research*, ed. Mary C. Gilly ve Joan Meyers-Levy, Cilt. 28, ss. 146-150.

Sandıkçı, Özlem ve Güliz Ger (2002). “In-Between Modernities and Postmodernities: Theorizing Turkish Consumptionscape”, *Advances in Consumer Research*, Cilt. 29, ss. 465-470.

Sandıkçı, Özlem ve Güliz Ger (2007). “Constructing and Representing the Islamic Consumer in Turkey”, *Fashion Theory*, Cilt. 11, Sayı. 2/3, ss. 189–210, DOI 10.2752/136270407X202754.

- Sandıkçı, Özlem ve Güliz Ger (2010). "Veiling in Style: How Does A Stigmatized Practice Become Fashionable?." *Journal of Consumer Research*, Cilt. 37, Sayı. 1, ss. 15-36.
- Sanders, Jimmy M. (2002). "Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies", *Annual Review of Sociology*, Cilt. 28, ss. 327-357.
- Schmidt, Volker H. (2006). "Multiple Modernities or Varieties of Modernity?", *Current Sociology*, Cilt.54, Sayı.1, ss.77-97.
- Seale, Clive (1999). "Quality in Qualitative Research", *Qualitative Inquiry*, Cilt. 5, Sayı. 4, ss. 465-478.
- Seidler, John (1974). "On Using Informants: A Technique for Collecting Quantitative Data and Controlling Measurement Error in Organization Analysis", *American Sociological Review*, Cilt. 39, Sayı. 6, ss. 816-831.
- Shafie, Shahidan and Md Nor Othman (2006). "Halal Certification: An International Marketing Issues and Challenges", In *Proceeding at the International IFSAM VIIIth World Congress*, 28-30, <http://halalrc.org/images/Research%20Material/Report/Halal%20Certification%20an%20international%20marketing%20issues%20and%20challenges.pdf>, Access Date: 05.11.2013.
- Sheller, Mimi ve John Urry (2006). "The New Mobilities Paradigm" *Environment and Planning A*, Cilt. 38, ss. 207-226.
- Singh, Prasad Raj (2011). "Consumer Culture and Postmodernism", *Postmodern Openings*, Cilt. 5, Sayı. 5, ss. 55-88.
- Smart, Barry (2011). "Postmodern Toplum Teorisi" (Çev. Mehmet Küçük) içinde *Modernite versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 353-408.

Smith, Elsie J. (1991). "Ethnic Identity Development: Toward the Development of a Theory Within the Context of Majority/ Minority Status", ***Journal of Counseling and Development***, Cilt. 70, Sayı. 1, ss. 181-188.

Smith, Anthony D. (1996). " Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism", ***International Affairs***, Cilt. 72, Sayı. 3, ss. 445-458.

Smith, Jeremy C. A. (2011). "Modernity and Civilization in Johann Arnason's Social Theory of Japan", ***European Journal of Social Theory***, Cilt. 14, Sayı. 1, ss.41-54.

Sood, James ve Yukio Nasu (1995). "Religiosity and Nationality: An Exploratory Study of Their Effect on Consumer Behavior in Japan and the United States", ***Journal of Business Research***, Cilt. 34, ss. 1-9.

Southerton, Dale (2002). " Boundaries of 'Us' and 'Them': Class, Mobility and Identification in a New Town", ***Sociology***, Cilt. 36, Sayı. 1, ss. 171-193.

Spiggle, Susan (1994). "Analysis and Interpretation of Qualitative Data in Consumer Research", ***Journal of Consumer Research***, Cilt. 21, Sayı. 3, ss. 491-503.

Spohn, Willfried (2003). "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective", ***Current Sociology***, Cilt. 51, Sayı. 3/4, ss. 265-286. DOI: 10.1177/0011392103051003007.

Stanfield, Mary A. ve Robert E. Kleine (1990). "Ritual, Ritualized Behavior and Habit: Refinements and Extensions of the Consumption Ritual Construct", ***Advances in Consumer Research***, Cilt. 17, ss. 31-38.

Stauth, Georg ve Bryan S. Turner (2011). "Nostalji, Postmodernizm ve Kitle Kültürü Eleştirisi" (Çev. Mahmet Küçük) içinde ***Modernite versus Postmodernite***, Der. Mehmet Küçük, Ed. Derya Önder, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, ss. 451-473.

Steuerman, Emilia (1989). "Habermas vs. Lyotard: Modernity vs Postmodernity?", ***New Formations***, Sayı.7, ss. 51-66.

- Suchman, Mark C. (1995). "Managing Legitimacy: Strategic and Institutional Approaches", *The Academy of Management Review*, Cilt. 20, Sayı. 3, ss. 571-610.
- Sullivan, Oriel ve Jonathan Gershuny (2004). "Inconspicuous Consumption: Work-Rich, Time-Poor in the Liberal Market", *Journal of Consumer Culture*, Vol. 4, Sayı. 1, ss. 79-100, DOI: 10.1177/1469540504040905.
- Svenaesus, Fredrik (2005). "Gadamerian Hermeneutics of Medicine: A Phenomenology of Health and Illness" içinde *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology*, Ed. Andrzej Wiercinski, Hermeneutic Press, ss. 169-185.
- Şenocak, Bülent (2011). *Levant'ın Yıldızı İzmir: Levantenler, Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler*, 4. Baskı, Şenocak Yayınları, İzmir.
- Şimşek Çağlar, Ayşe (2005). "İki Elde Bir Sehpa" içinde *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 293-307.
- Taylor, Charles (1995). "Two Theories of Modernity", *The Hastings Center Report*, Cilt. 25, Sayı. 2, ss. 24-33.
- Therborn, Göran (2003). "Entangled Modernities", *European Journal of Social Theory*, Cilt.6, Sayı.3, ss.293-305.
- Toktas, Sule (2005). "Citizenship and Minorities: A Historical Overview of Turkey's Jewish Minority", *Journal of Historical Sociology*, Cilt. 18, Sayı. 4, ss. 394-429.
- Thompson, Craig J. (1990). "Eureka! and Other Tests of Significance: a New Look at Evaluating Interpretive Research", içinde *Advances in Consumer Research*, ed. Marvin E. Goldberg, Gerald Gorn ve Richard W. Pollay, Cilt. 17, ss. 25-30.
- Tongco, Maria Dolores C. (2007). "Purposive Sampling as a Tool for Informant Selection", *Ethnobotany Research & Applications*, Cilt. 5, ss. 147-158.

Touraine, Alain (2012). *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), 8. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Tyler, Tom R. (2006). "Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation", *Annual Review Psychology*, Cilt. 57, ss. 375-400, doi: 10.1146/annurev.psych.57.102904.190038.

Uluslararası Azınlık Hakları Grubu (2007). *Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye’de Azınlıklar Raporu*, ISBN 1 904584 68 3, <http://www.minorityrights.org/download.php?id=435>, Erişim: 12.02.2014.

Üstüner, Tuba; Güliz Ger ve Douglas B. Holt (2000). "Consuming Ritual: Reframing the Turkish Henna-Night Ceremony", *Advances in Consumer Research*, Cilt. 27, ss. 209-214.

Üstüner, Tuba ve Douglas B. Holt (2007). "Dominated Consumer Acculturation: The Social Construction of Poor Migrant Women’s Consumer Identity Projects in a Turkish Squatter", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 34, Sayı.1, ss. 41-56.

Verkuyten, Maykel ve Angela deWolf (2002). "Being, Feeling and Doing: Discourses and Ethnic Self-Definitions among Minority Group Members", *Culture & Psychology*, Cilt. 8, Sayı. 4, ss. 371–399.

Wallman, Sandra (1978). "The Boundaries of 'Race': Processes of Ethnicity in England", *Man, New Series*, Cilt. 13, Sayı. 2, ss. 200-217.

Webster, Sam (1993). *Changing Society through Ritual: A Theory & A Method*, Ai Ra Kim, Ritual and the Self, <http://hermetic.com/webster/soc-rit.html>. Erişim Tarihi: 10.05. 2013.

Weinberger, Michelle F. ve Melanie Wallendorf (2012). "Intracommunity Gifting at the Intersection of Contemporary Moral and Market Economies", *Journal of Consumer Research*, Cilt. 39, Sayı. 1, ss. 74-92, DOI: 10.1086/662198.

Welz, Gisela (2004). "Multiple Modernities: The Transnationalisation of Cultures", **Research Group Transnationalism**, Working Paper Number 5.

White, Jenny B. (2005). "İslamcılığın Açmazları" içinde **Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat** (Çev. Zeynep Yelçe), Haz. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 2. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 201-226.

Wimmer, Andreas (2007). "How (not) to Think about Ethnicity in Immigrant Societies: Toward a Boundary-Making Perspective", **Concepts and Methods in Migration Research. Conference Reader**, Ed. Karin Schittenhelm, Study Group: Cultural Capital During Migration.

Wimmer, Andreas (2008a). "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making", **Ethnic and Racial Studies**, Cilt. 31, Sayı. 6, ss. 1025-1055, DOI: 10.1080/01419870801905612.

Wimmer, Andreas (2008b). "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory", **American Journal of Sociology**, Cilt. 113, Sayı. 4, ss. 970-1022, DOI: 10.1086/522803.

Yadsıman, Hakkı Şah (2002). "Yahudilikte Kadınlarla İlgili Müspet Söylemler Bağlamında Bazı Tespitler", **D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı. 15, ss. 121-143.

Zimmer, Oliver (2003). "Boundary Mechanisms and Symbolic Resources: Towards a Process-Oriented Approach to National Identity", **Nations and Nationalism**, Cilt. 9, Sayı. 2, ss. 173–193.

Zorlu, Abdülkadir (2003). "Batılı bir Yaşam Tarzı Olarak Tüketim: Türkiye’de Tüketim Ürünlerinin ve Kültürünün Tarihi Gelişimi", **Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar e-Dergisi**, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/zorlu_makale.htm. Erişim Tarihi: 24.02.2013.

Zukin, Sharon ve Jennifer Smith Maguire (2004). "Consumers and Consumption", **Annual Review of Sociology**, Cilt. 30, ss. 173-197.

Türk Dil Kurumu, Büyük Türkçe Sözlüğü, <http://tdkterim.gov.tr/bts/>, Erişim Tarihi: 10.05. 2011.

<http://www.nhs-cba.org/PassoverGuide2014.pdf>, Erişim Tarihi: 23.04.2012.

<http://bethisraelworc.org/wp-content/uploads/2014/03/Pesah-Guide-5774-2014-UPDATED.pdf>, Erişim Tarihi: 23.04.2012.

<http://themarmarahotels.com/tr/evlilik-ve-balayi/istanbul/the-marmara-taksim/Default.aspx>, Erişim Tarihi: 09.04.2014.

<http://armonidavet.org/isler-gucler>, Erişim Tarihi: 09.04.2014.

<http://www.scabalkanyon.com/ceremonial.html>, Erişim Tarihi: 09.04.2014.

<http://www.scabalkanyon.com/celebrities.html>, Erişim Tarihi: 09.04.2014.

<https://eksisozluk.com/scabal--1546579>, Erişim Tarihi: 09.04.2014.

<http://www.denetgida.com.tr>, Erişim Tarihi: 16.04.2014.

<http://www.kosher.com.tr/>, Erişim Tarihi: 16.04.2014.

<http://www.sevivon.com>, Erişim Tarihi: 08.02.2014.

<http://www.nevesalom.org/mikve.html>, Erişim Tarihi: 18.01.2014.

<http://www.turkyahudileri.com/content/view/262/223/lang,tr/>, Erişim Tarihi: 24.02.2014.

<http://www.turkyahudileri.com/content/view/246/272/lang,tr/>, Erişim Tarihi: 08.05.2014.

<http://www.turkyahudileri.com/content/view/545/223/lang,tr/>, Erişim Tarihi: 08.05.2014.

<http://izmirsefaradsergimerkezi.org/dugun.html>, Erişim Tarihi: 02.06.2014.

<http://www.projetaladin.org/holocaust/tr/bir-meslemanın-yahudilik-rehberi/yahudi-yaami.html#631-6>, Erişim Tarihi: 02.06.2014.

<http://arsiv.salom.com.tr/news/print/3564-Yahudilikte-Temel-Kavramlar--EVLILIK-1.aspx>, Erişim Tarihi: 02.06.2014.

<https://aradergisi.jux.com/1263293#>, Erişim Tarihi: 02.06.2014.

ÖZGEÇMİŞ

İsim - Soyisim: Elif ÜSTÜNDAĞLI

Doğum Tarihi: 22 Şubat 1985

Tel: 0232 311 5255

Email: eeliff85@gmail.com

Akademik Geçmiş:

Lisans: Dokuz Eylül Üniversitesi İşletme Fakültesi, İşletme Bölümü, 2003-2007.

Yüksek Lisans: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans – Pazarlama Program, 2007-2009.

Yüksek Lisans Tez Başlığı ve Tez Danışmanı: “Balkan Göçmenlerinin Türkiye’de Kültürleşmeleri Sürecinde Türk Tüketim Kültürüyle Olan Etkileşimi”, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2009. Danışman: Doç. Dr. Ayla ÖZHAN DEDEOĞLU

Akademik Unvan: Araştırma Görevlisi, Ege Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü, Üretim Yönetimi ve Pazarlama Anabilim Dalı, 2010 -

İdari Görevler: Erasmus Bölüm Koordinatör Yardımcılığı, Ege Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü, 2010 –

Burslar ve Destekler

TÜBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu) Doğrudan Yurtiçi Doktora Bursiyerliği, 2009 – 2014.

TÜBİTAK (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu) Yurtiçi Yüksek Lisans Bursiyerliği, 2007–2009.

SSCI, SCI, AHCI İndekslerce Taranan Dergilerde Yayımlanan Makaleler

Visconti, Luca M; Aliakbar Jafari; Wided Batat; Aurelie Broeckerhoff; Ayla Özhan Dedeoğlu; Catherine Demangeot; Eva Kipnis; Andrew Lindridge; Lisa Peñaloza; Chris Pullig; Fatima Regany; Elif Ustundagli; Michelle F Weinberger (2014). "Consumer Ethnicity Three Decades After: a TCR Agenda", Journal of Marketing Management, 1-41, (<http://dx.doi.org/10.1080/0267257X.2014.951384>).

Jafari, Aliakbar; Ayla Özhan Dedeoğlu; Fatima Regany; Elif Üstündağlı; Wided Batat (2014). "Rethinking Religion in the Context of Ethnicity and Wellbeing", Marketing Theory, ss. 1-9, DOI: 10.1177/1470593114553329.

SSCI Dışındaki Uluslararası İndekslerce Taranan Dergilerde Yayımlanan Makaleler

Ventura, Ket; İpek Kazançoğlu; Elif Üstündağı ve Rezan Tatlıdil (2013). “Store Personality: Perceptions Towards Consumer Electronics Chain Stores in Turkey A Case of University Students”, Journal of Economic and Social Studies, Cilt. 3, Sayı. 1, ss. 15-38.

Kazancoglu, İpek, Elif Üstündağı ve Miray Baybaras (2012). “Tüketicilerin Sosyal Ağ Sitelerindeki Reklamlara Yönelik Tutumlarının Satınalma Davranışları Üzerine Etkisi: Facebook Örneği”, Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi, Yıl. 4, Sayı. 8, ss. 159-182.

Baybars, Miray ve Elif Üstündağı (2011). “Attitudes Toward Online Shopping from the Aspects of Personal Characteristics and Shopping Motive through a Developing Concept: Private Shopping”, International Journal of Business and Management Studies (http://www.sobiad.org/eJOURNALS/journal_IJBM/archieves/2011_Vol_3_n_2/19miray_baybars.pdf), Cilt. 3, Sayı. 2, ISSN: 1309-8047 ss. 201-210.

Dedeoğlu, Özhan Ayla ve Elif Üstündağı (2011). “Sanal Topluluklar Bağlamında Tüketicilerin Tüketim, Yaşam Tarzı ve Kimlik Yönünden Değerlendirilmesi”, İşletme ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (Business and Economics Research Journal), Cilt. 2, Sayı. 2, ss. 23-40.

Dedeoğlu, Özhan Ayla ve Elif Üstündağı (2011). “Bosnian Immigrants’ Acculturation to Turkish Consumer Culture”, Ege Akademik Bakış, Cilt. 11, Sayı. 1, ss. 1-14.

Yurt İçinde Yayınlanan Kitapta Bölüm Yazarlığı

Güzeloğlu, Ebru and Elif Üstündağı (2011). “Bireylerden Kurumlara Sosyal Medyada İletişim”, Stratejik Pazarlama İletişimi: Temel Kavramlar (ed. Babacan E. ve diğerleri), Gama Basım ve Yayım, İzmir, ss. 177-199.

Ulusal Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Tam Metin Halinde Yayınlanan Sözlü Bildiriler

Üstündağı, Elif; Miray Baybars ve Ebru Güzeloğlu (2013). “Küreselden Yerele - Yerelden Küresele Sakin Şehir: Türkiye’nin Cittaslow Başkenti Seferihisar”, 18. Ulusal Pazarlama Kongresi Bildiri Kitabı, 19-22 Haziran 2013, Kars, ss. 342-353.

ÖZET

Çoğul modernlikler teorisi, her toplumun kendi içsel dinamiklerine öncelik vererek toplumların özgün bir yapı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmekte ve tek tipleştirici modernleşme süreçlerine itiraz etmektedir. Türkiye de çoklu kültürel yapısıyla kendi özgün modernleşme sürecini deneyimlemiştir. Ancak Türkiye’de (çoğul) modernlik kavramı, daha çok İslam dini üzerinden ele alınmıştır. Bu sebeple bu çalışmanın amacı, Türkiye’nin modernleşme sürecini, İslam dışındaki bir din odağını temsil eden Türkiye Yahudileri yönünden ele almak ve bu sürecin, din ve din dışı pratikleri birlikte sunan ritüel tüketim odağında tüketim pratiklerini nasıl etkilediğini ve pratiklere yüklenen anlamları irdelemektir. İzmir ve İstanbul’da toplam 14 katılımcıdan derinlemesine mülakat tekniğiyle, düğünlerden gözlem yöntemiyle ve çeşitli kaynaklardan resimler aracılığıyla veri toplanmış ve fenomenoloji yöntemiyle analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda, Türkiye Yahudilerinin katmanlı bir kimlik yapısı gösterdiği ortaya konulmuştur. Bu katmanlı yapı merkezde Yahudi kimliğinin korunduğu temel yapıdan eksende etkileşimin olduğu cemaat içi alana doğru, modernden postmoderne bir yapı göstermektedir. Modernite, temel kimliğin korunmasında araçsallaştırılmaktadır. Nesne, eylem ve yapıların meşrulaştırılması ve ötekileştirilmesi mekanizmasıyla kimlik katmanları arasında katı ve geçirgen sınır yapıları oluşturulduğu bulunmuştur.

ABSTRACT

Multiple modernities theory gives priority to the internal dynamics of each society indicating that each society has to be evaluated as a unique structure and it opposes to uniforming modernization processes. Turkey experienced its own unique modernization process with its own multi-cultural structure. However (multiple) modernity concept is evaluated mostly in terms of Islam religion. For this reason the aim of this study is to evaluate Turkey's modernization period in terms of Turkish Jews which represents a field outer than Islam and to analyze this process' effect on consumption practices in focus of ritual consumption bringing religious and profane practices together and meanings attaching to practices. Data were collected from 14 people in İzmir and İstanbul through in-depth interviews, observation from weddings and pictures from sources and they were analyzed with phenomenology method. At the end of the research it was found that Turkish Jews have a layered identity structure. This layered structure shows modern to postmodern specifications from core domain in which Jewish identity is protected to in between community domain in which interplay is realized. Modernity is instrumentalized to protect core identity. Solid and permeable boundary structures are created between identity layers through legitimization and otherization mechanism of objects, practices and structures.