



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAMÎ KESİMDEKİ DEĞİŞİMİ

ROMANLARDAN

(2000-2010)

OKUMAK

RAMAZAN BULUT

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ADEM EFE

ISPARTA-2015



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA TEZ SAVUNMA
SINAV TUTANAĞI



Tez Savunması 1

Tarih:8/6/ 2015

Enstitü Yönetim Kurulunun 14/5/2015 tarih ve 07-c sayılı kararıyla oluşturulan jürimiz, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı DOKTORA öğrencisi RAMAZAN BULUT'un "İSLAMİ KESİMDE DEĞİŞİMİ EDEBİ METİNLERDEN OKUMAK:ROMANLARDA DİN ANLAYIŞI, İSLAMİ KİMLİK VE ELEŞTİRİSİ (2000-2010)" başlıklı tezini incelemek ve değerlendirmek üzere 8/6/2015 tarihinde saat 10:0'da toplanmış ve aday tez savunmasına almıştır.

SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Yönetmeliğinin 39. Maddesi uyarınca adaya 60 dakika süreyle teziyle ilgili Ek'te sunulan sorular yöneltilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonunda adayın tezinin aşağıda belirtilen sebeplerle,

- ☒ **Tezin kabul edilmesine** (Öğrenci, varsa jüri tarafından gerekli görülen düzeltmeleri yaparak, tezinin onaylı son şeklini bir (1) ay içinde Enstitü'ye teslim etmelidir.)
- ☐ **Tezde düzeltme verilmesine** (Öğrenci, tezde gerekli görülen düzeltmeleri yaptıktan sonra altı (6) ay içinde savunmasını yineleyecektir.)
- ☐ **Tezin reddedilmesine** (Öğrenci yeni tez konusu belirleyecek)

*Tez adı değişikliği yapıldı/yapılmadı.
oy birliği/oy çokluğu ile karar verilmiştir.

Gereği arz olunur.

İslami Kesimdeki Değişimi Romanlardan (2000-2010)

Jüri	Adı Soyadı	Üniversite-Bölüm	İmza
Danışman :	Doç.Dr. Adem EFE	SDÜ İlahiyat Felsefe ve Din Bilimleri	<i>[Signature]</i>
Üye :	Prof. Dr. Celalettin ÇELİK	ERCİYES Ünv. İlahiyat Fak.	<i>[Signature]</i>
Üye :	Prof. Dr. Mustafa TEKİN	İSTANBUL Ünv. İlahiyat Fak.	<i>[Signature]</i>
Üye :	Prof. Dr.Menderes COŞKUN	SDÜ FEF Türk Dili ve Edebiyatı	<i>[Signature]</i>
Üye :	Doç.Dr. Saadettin ÖZDEMİR	SDÜ İF İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi	<i>[Signature]</i>

Ekler :

- 1) Tez Değerlendirme Jüri Raporları
- 2) Sınav soru tutanağı

SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği; Madde 39 (3) Jüri üyeleri, söz konusu tezin kendilerine teslim edildiği tarihten itibaren en geç bir ay içinde, hazırladıkları raporlarla birlikte toplanarak öğrenciyi tez savunma sınavına alırlar. Tez savunma sınavının yeri ve tarihi EYK'nca belirlenir. Jüri aralarında bir başkan seçer. Tez savunma sınavı, tez çalışmasının sunulması ve bunu izleyen soru-cevap bölümünden oluşur. Tez savunma sınavı en az kırkbeş, en çok doksan dakikadır.

(4) Tez sınavının tamamlanmasından sonra jüri tez hakkında salt çoğunlukla kabul, ret veya düzeltme kararı verir. Bu karar, EABD Başkanlığınca tez sınavını izleyen üç gün içinde Enstitüye tutanakla bildirilir. Tezi reddedilen öğrenci yeni tez konusu sunmak zorundadır. Tezi hakkında düzeltme kararı verilen öğrenci en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezinin aynı jüri önünde yeniden savunur. Bu savunma sonunda da tezi kabul edilmeyen öğrenci yeni tez konusu sunmak zorundadır. Yeni tez konusu bu Yönetmeliğin 38 inci maddesinde yer alan esaslara göre belirlenir.

Enstitü Yönetim Kurulu Kararı	Tarih:	Karar No:
Bu form sınavdan sonra danışman tarafından düzenlenerek ilgili Anabilim Dalı Başkanlığı aracılığı ile 3 gün içinde Enstitüye teslim edilir.		



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “İslami Kesimdeki Değişimi Romanlardan (2000-2010) Okumak” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


Ramazan BULUT

06.07.2015

ÖZET

BULUT, Ramazan, **İslamî Kesimdeki Değişimi Romanlardan(2000-2010) Okumak**, Doktora, Isparta, Haziran, 2015.

Türkiye’de İslamcılık uzun bir geçmişe sahip siyasî, kültürel ve entelektüel bir akımdır. İslamcılığın cumhuriyet tarihi boyunca gösterdiği değişimle Türkiye’nin yaşadığı toplumsal değişim arasında doğrudan sayılabilecek bir paralellik söz konusudur. Araştırmamızda İslamcılıkla bağlantılı olarak İslami kesimin cumhuriyet tarihi boyunca yaşadığı meselelerini, değişimini, eleştirilerini, özeleştirilerini ve Müslüman kimliğini nasıl inşa ettiğini bizzat İslamî kesimde yazılan romanlar üzerinden anlamaya çalıştık. Romanlarda ve romanlar üzerinden İslamî kesimde sosyal, ekonomik, kültürel değişimi; kadın kimliği, aile, din anlayışları ve eğitim gibi temel konulara olan yaklaşımları anlamaya çalıştık. Bu bağlamda araştırmada değişimin ve dönüşümün bariz bir hâl aldığı 2000’li yıllarda yayınlanmış 8 roman (Ebuzer, Bana Uzun Mektuplar Yaz, İkna Odası, Hiçbiryer, Fatma Aliye: Uzak Ülke, Seni Dinleyen Biri, Huzursuz Bacak, Medyasenfonu) örneklem olarak tercih edildi.

Çalışmamızda toplumsal hayatta gerçekleşen kırılmalar ile kültürel-edebî ürünler arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişkinin varlığı noktasından hareket ettik. İslamî kesimi içerden bakan söz konusu ürünler sosyolojik analizlere ve değerlendirmeye tabi tutularak incelenmeye ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: İslamcılık, İslamî edebiyat, Değişim, Kimlik ve Eleştiri

ABSTRACT

BULUT, Ramazan, **Understanding the Change on Islamic Sector from Novels (2000-2010)** Phd Thesis, Isparta, June, 2015.

Islamism in Turkey is a political, cultural and intellectual movement with a long history. Changes in Islamism throughout the history of Republic is directly paralleled with the social changes of Turkey. In our study related to Islamism we have tried to understand the matters, changes, criticisms, self-criticisms of Islamic sector throughout the history of Republic and how it built the Muslim identity through the novels written in Islamic sector itself. In and through these novels we have tried to understand the social, economical and cultural changes in Islamic sector and the approaches to key issues such as female identity, family, religious understanding and education. Within this context, 8 novels (Ebuzer, Bana Uzun Mektuplar Yaz, İkna Odası, Hiçbiryer, Fatma Aliye: Uzak Ülke, Seni Dinleyen Biri, Huzursuz Bacak, Medyasenfoni) published in 2000's when the change and transformation became obvious have been chosen as a sample in the study.

In our study we started from the existence of direct or indirect relationship between the breaks occurred in social life and cultural-literary works. The works in question observing Islamic section inside were tried to be analyzed and interpreted through sociological analyses and evaluations.

Key Words: Islamism, Islamic Literature, Change, Identity and Criticism

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA TUTANAĞI.....	ii
YEMİN METNİ SAYFASI.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	x
ÖNSÖZ	xi

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Problemi ve Önemi.....	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi.....	4
1.3. Araştırmada Sınırlılıklar ve Örneklem	7
1.4. Araştırmanın Planı	8

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE İSLAMCILIK ve İSLAMÎ EDEBİYAT

1. Türk Modernleşmesi ve Edebiyat	10
2. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesinin Doğuşu, Gelişimi, Tasnifi ve Amaçları.....	17
3. II. Meşrutiyet Döneminde Yükselen İslamcılık.....	26
4. Erken Cumhuriyet Döneminde İslamcılık ve 1950 Sonrası İslamcı Hareketlere Dönüşüm	28
5. İslamcı Hareket ve Türk Modernleşmesine Sesli Bir Meydan Okuma: İslamî Edebiyat.....	32
6. İslamî Edebiyata Eleştiriler	40
7. İslamî Kesimde Roman Sanatının Başlaması Popüler ve İslamî Romanlar: Hidayet Romanları.....	42
8. İslamî Romanlara Yönelik Eleştiriler	44

9. İslamcılıktan İslamî Harekete Dönüşümde Edebiyat / 80’li Yıllardan 2000’li Yıllara İslamî Hareket	47
9.1. Toplumsal Hareket Kavramı ve Kuramları	47
9.2. 80’li Yıllarda İslami Hareketler.....	49
9.3. 90’lı Yıllarda İslami Hareketler.....	52
9.4. 2000’li Yıllarda İslami Hareketler, İslamcı Kadınlar ve “Cumhuriyetin Dindar Kadınları.....	53
10. Türkiye’de İslamî Hareketlerin Kimliği.....	55

İKİNCİ BÖLÜM

2000’Lİ YILLARDA TÜRKİYE’DE İSLAMÎ TASAVVURU “ROMANDAN OKUMAK”

ROMANLARDA DEĞİŞEN DİNÎ HAYAT, KİMLİK ve ELEŞTİRİ

1. Romanlarda Değişen Dini Hayat, Kimlik ve Eleştiri.....	60
2. İncelenen Romanların Özetleri	61
3. Romanlarda İslamî Kimlik ve Yeniden Üretimi	67
3.1. İslamcı Kimliğin İnşasında ve Sürdürülmesinde Temel Referans Noktaları	69
3.1.1. Aile	69
3.1.2. Dinî Eğitim.....	71
3.1.3. Dinî Semboller.....	72
3.1.4. Yeni Kimlik Edinmede Değişen Aidiyetler: Köylülükten Şehirliliğe ve Mekânlar:.....	75
3.1.4.1. Cemaat Yurtları ve Evleri.....	77
3.1.5. İslamî Kimliğin Diğer Beslenme Kaynakları: Çeviriler, Dinî Yayınlar ve Kitaplar	77
4. Romanlarda Eleştiri	78

4.1. Erken Cumhuriyet Modernleşmesine Toplumsal/Kültürel Eleştiri	81
4.2. Modernleşmeye Eleştiriler.....	82
4.3.Şekilci Cumhuriyet Modernleşmesine Eleştiri: Başörtüsü Yasakları ve Dönüşen Tesettür	87
4.3.1. Yasaklarla Geleneğin Arasında Kalan Tesettür.....	92
4.4. Ekonomik Temelli Eleştiriler.....	95
4.5. Din Adamlarına ve İslamî Kesime Yönelik Eleştiriler.....	101
4.6. Romanlarda Siyaset Kurumu ve Eleştiri	104
4.7. Eleştirel Bir Unsur Olarak Misyonerlik Faaliyetleri.....	107
4.8. Romanlarda Toplumsal Mühendislik Projelerine Eleştiriler.....	110
4.9. Pozitivist Laiklik Uygulamalarına Eleştiriler.....	113
4.10. Kültürel Kopukluk Bağlamında Modern Şehir Yapılanmalarına Eleştiriler.....	116
5. Ailede Dönüşüm: Kutsal Aileden Çekirdek Aileye.....	119
5.1. Romanlarda Aile.....	119
5.2. Ailenin Oluşumu:Eş Seçimi.....	120
5.3. Ailede Kadın-Erkek Eşitliği.....	122
5.4. Ailede Güncelliğini Yitiren Bir Tartışma: Taaddüd-i Zevcât.....	123
5.5. Ailede Değişim ve Dönüşüm.....	124
6. İdeolojik Mücadele Alanı Olarak Romanlarda Eğitim	126
6.1. Laik Eğitim.....	128
6.2. Dinî Eğitimi.....	131

6.3. Dini Hayatı Besleyen Kaynaklar olarak Yaşayan Din Unsurları: Menkıbeler, Kıssa ve Sözlü Kültür	134
6.4. Romanlarda İlim Anlayışı ve Bireysel Tercihler	135
7. İslamcılığın Yeni Aktörleri Olarak Kadınlar	137
7.1. Kadının Statüsü	139
7.2. Kadının Eğitimi, Sosyal Hayata Katılması ve Çalışması	141
7.3. Kadını Evden Kamusal Alana Taşıran Meşruiyet: Sosyal Yardımlaşma Faaliyetleri	145
8. Romanlarda Dindarlığın Tezahürleri: Modern, Geleneksel, Cemaat ve Bireysel Dindarlık Tipleri.	148
9. İslamcılığın İki Dinamiği: Muhafazakârlık ve Milliyetçi Damar	153
9.1. Muhafazakarlık	153
9.2. Milliyetçilik	157
10. Romanlarda Günlük Hayatta Din Olgusu ve Arada Kalmışlık	162
10.1. Modernlik ile Geleneksel (Hayat) Arasında Kalmışlık	165
11. Türkiye Dindarlığının Olmazsa Olmazları: Romanlarda Tasavvufî Unsurlar ve Dinî Gruplar	167
11.2. Tasavvufî Unsurlar	167
11.2. Dini Gruplar	170
SONUÇ	174
KAYNAKÇA	178
EKLER	195
EK 1: ÖZ GEÇMİŞ	195

KISALTMALAR

A.Ü.	Ankara Üniversitesi
Bkz.	Bakınız
bs.	Baskı-basım
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Der.	Derleyenler
Ed.	Editör
G.Ü.	Gazi Üniversitesi
Haz.	Hazırlayan/lar
Ün.	Üniversite
mad.	Madde
SBE	Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.	Sayı
s.	Sayfa
S.Ü.	Selçuk Üniversitesi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
İ.İ.B.F	İktisadi İdari Bilimler Fakültesi
İsam	İslamî Araştırmalar Merkezi
Yay.	Yayınevi/Yayınları

ÖNSÖZ

Dini hayatın farklı boyutlarını ve biçimlerini ele almak için yapılan çalışmalara bir katkı sağlamasını ümit ettiğimiz bu tezde, genel olarak Cumhuriyet İslamcılığı özelde ise 1980 sonrası toplumsal hareket kimliğine dönüşen İslamcı düşünceyi değişim bağlamında 2000’li yıllarda yayınlanan romanlar üzerinden ele aldık. Kendileri de İslamcılığın bir parçası olan yazarların, Cumhuriyet döneminde özellikle de 1980 sonrasında İslami kesimin değişimini/dönüşümünü yeni kimlik süreçlerini ve eleştirel bir tavırda nasıl ele aldığını sosyolojik bakışla yorumlamaya çalıştık.

İslami kesimdeki değişimin izlerini takip etmek için seçtiğimiz romanlar toplumsal konuları içermesi ve İslami kesimle ilgili meselelere odaklanması bakımından önemli veriler sunmaktadır. Her ne kadar romanlar kurgusal ve hayali olmakla birlikte, şimdi ve geçmişe yönelik eleştiri, özeleştiri ve göndermelerle, Türkiye’deki İslami kesimdeki değişim süreçleri hakkında önemli ipuçları vermektedir.

Doktora ders ve tez aşamasında gösterdiği yakın ilgi, yardımlarından ve tabîî ki samimiyetinden dolayı danışman hocam sayın Doç. Dr. Adem Efe’ye çok teşekkür ederim. Ve her zaman bana maddi ve manevi destek olan annem ve babama; özellikle eşim Yasemin’e ve çocuklarım Mehmet Emre ve Nazlı Hilal’e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Ramazan Bulut

Haziran 2015 Uşak

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu, Problemi ve Önemi

Türkiye’de İslamî kesimde 2000 yılı sonrasında yaşanan “değişimin” izlerini romanlar üzerinden takip etmek ve anlamaya çalışmak şüphesiz bütün olarak toplumu okuma biçimimize katkı sağlar düşüncesindeyiz. Bu amaçla bir din sosyolojisi araştırması olan tezimizde “yaşanan din” olgusu çerçevesinde İslami kesimde meydana gelen değişimi, İslamcı edebiyatçıların ürettikleri metinler üzerinden anlamaya çalıştık.

Edebiyatın sosyal bir kurum oluşu öncelikle “*toplumun yarattığı dili*” kullanması, yazarının “*kendisinin bir toplumun üyesi*” olması ve sosyal bir gerçeklik olan “*hayatı temsil etmesi*” gibi birçok temel, edebiyat-toplum ilişkisini göstermektedir.¹ Bu nedenle “*edebiyat, toplumsal tarihten ayrılan kendine özgü bir şey değildir; tarih dışı, toplum dışı, siyaset dışı edebiyat düşünülmemektedir; edebiyatlarla toplumsal yapılar arasında ilişkiler vardır.*”²

Roman, “kurgusal” bir tür olmasına rağmen toplumsal gerçeklikleri anlama, aktarma/çarpıtma ve yorumlaması, “*Türkiye’nin siyasal, tarihsel ve kültürel ortamında anlam üreten/kazanan metinler*”³ olduğu gerçeğinden hareketle önemli datalar sunmaktadır. Toplum ile roman arasında kurulacak ilişki “*karşılıklı bağımlılık*” biçiminde olduğu için bir dönemi bir sosyal hareketi bütünsel açıdan anlama/anlamlandırmada başvuru olan önemli kaynakların başında o dönemin edebî metinleri olan romanlar gelmektedir. Edebî metinler ancak “*toplumsal ve kültürel bağlamı içerisinde değerlendir*”⁴ildiği takdirde sosyolojik veriler sunabilmektedir. Öyle ki Cumhuriyetin kuruluşunun ilk yıllarında dönemin sembol isimleri olan

¹ Rene Wellek-Austin Varren, *Edebiyat Teorisi*, Çev. Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitapevi, İzmir, 1993, s. 74.

² Doğan Ergün, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*, Gerçek Yay., 4. bs, İstanbul, 1984, s. 154.

³ Kenan Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2008, s. 19.

⁴ Gonca Kırtıl, “Edebi Metinlerin Sosyolojik İmkânı Üzerine Farklı Yaklaşımlar”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 10, s. 292.

romancılar âdetâ millî devletin kurulma aşamalarını bir tarihçi, bir siyasetçi tavrıyla ele almışlardır.⁵ Yine 50’li-60’lı yıllarda Türkiye’de hızla kendine toplumsal bir taban bulmak için çaba gösteren sol/Marksist ideolojiye mensup romancıların ana temaları “köy romanları” olmuştur. Romanlarda Marksist düşünceden hareketle genellikle “zalim ağa, muhtar ve işbirlikçi imam” şeklinde köyü tasvir eden bir zihniyet hâkimdir. Bu bağlamda “*roman hangi konuyu işlerse işlesin, döneminin şahidi ve kamuoyunu (okuyucuyu) etkileyen bir “öğretmendir.”*⁶

80’li yılların İslamî edebiyatın edebî anlamda düşük addedilen ancak etkinliği ve yaygınlığı bakımından oldukça güçlü olan “*hidayet romanları*”nı dikkate almak dönemin İslamî düşüncesini anlamak açısından önem arz etmektedir. 80’li yıllarda toplumda “‘biz ve onlar’ şeklindeki kolektif ve çatışmacı bir İslamî söylem”⁷ vardır. O dönemin İslamî kesiminde yaygın görülen siyasal, sosyal ve kültürel bu tutum aynen *hidayet romanlarına* da yansımıştır. Bu açıdan 2000’li yılların Türkiye’inde İslamî kesimi anlamak için romanlara başvurmanın bilimsel bir temeli bulunmaktadır. İçinde şekillendiği toplumsal yapı ve zihniyetle doğrudan ilişkili olan roman “*yazarın okurun ve metnin birbirine ayrılmaz biçimde bağlı olduğu bir dilin ve kültürel ortamın ürünleri*”⁸ olması nedeniyle sosyolojik bir önem taşımaktadır. Burada bir hususu dile getirmek, kısmen açıklığa kavuşturmak amacıyla çalışmamızda *İslamcılık* ile *İslami kesim* arasında bir benzeşimden hareket ettiğimizi ifade etmek istiyoruz.

“*İslami kesimdeki yazarların değişimi nasıl okudukları, eleştiri ve özeleştirilme süreçlerini nasıl ortaya koydukları*” problemi üzerinde odaklanan çalışmamızda cevap aranacak sorular şunlardır:

- 2000’li yıllarda İslamî kesimlere mensup yazarların romanlarında ele alınan toplumsal ve dinî konular nelerdir?

⁵ Mehmet Narlı, *Romanlar Ne Anlatır? Cumhuriyet Dönemi (1920-2000)*, Akçağ Yay., Ankara 2007., s. 233.

⁶ Herkül Millas, “Edebiyat ve Milliyetçi Kalıpyargılar,” *Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, (içinde).<http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/ayrimcilikanakitap.pdf> İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2012, s.106.

⁷ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, s. 10-11.

⁸ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, s. 14.

- Romanlarda kadının statüsü (ev hanımı/modern meslek sahibi olma/eğitim durumu) nasıl ele alınmaktadır?
- Romanlarda hangi eğitim seviyesine hangi mesleklere (modern/geleneksel) sahip insanlar ön plandadır?
- Roman karakterlerinin belirgin din anlayışı nasıldır (geleneksel din anlayışı/modern/eleştirel din anlayışı)?
- Romanlarda modern hayat içinde yaşayan bireysel Müslüman'ın yaşadığı problemler(başörtüsü, eş seçimi, eğitim, aile yaşantısı vb.) nelerdir?, ve modern hayata bakışı nasıldır?
- Romanlarda dinî gruplara İslamî kesime sosyal, politik, ekonomik, kültürel eleştiriler veya 80'li-90'lı yıllarda yaşanan süreçlere yönelik eleştiriler nelerdir?
- Romanlarda 70'li-80'li yıllarda popüler olan hidayet romanlarında sıkça rastlanan ideal/idealize edilmiş tipler yer almakta mıdır? ve romanlarda nasıl bir İslamî kimlik inşa edilmektedir?

Günümüz toplumlarını incelemek, anlamaya çalışmak toplumların geçmişe göre daha karmaşık olmasından dolayı zorlaşmıştır. Bundan dolayı toplumu anlama girişimlerinin de tek bir disipline, tek bir bakış açısına dayanılarak yapılması “toplumu anlama”yı zorlaştırmakta, belki de tamamen yanlış anlaşılmaya bile neden olmaktadır. Bu noktada Türkiye’de İslamî kesimin ve paralel olarak İslamcı düşüncenin 2000’li yıllarda zihinsel değişim ve dönüşümünü edebî ürünler üzerinden anlamaya çalışmak çalışmamızın ana amacıdır. İslamcı öznelerin geçmiş dönemleri nasıl yorumladıkları, eleştirdikleri veya olumlu olumsuz değişimi değerlendirdikleri ile ilgili birer araç olarak romanlar sosyolojik bir inceleme alanıdır. Edebî eserler, üretildiği zamanın ruhunu, insan ilişkilerini, karakterin dünyaya ve topluma bakışını yansıtmaktadır. Bu yönü ile değişimin edebî eserler üzerinden okunmasının zamanın karmaşıklaşan toplumunu farklı disiplinler yolu ile ele almak bakımından yeni bir bakış açısı getireceği söylenebilir.

70’li-80’li yıllarda Türkiye’de İslamî kesimde görece fikrî, siyasî ve ideolojik bir homojenlikten bahsetmek mümkün iken⁹ 90’lı yıllarda bu homojen yapının giderek çözülmüş olduğundan bahsedilebilir. Değişimin görünen yüzünü, İslamî kesimde kadınların giyinme biçiminin tek düzelilikten farklılaşmaya tesettür modasına doğru kayışından; eğitim vasıtasıyla sahip olunan mesleklerin çeşitliliğine radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarını etkili kullanmalarına kadar geniş bir yelpazede görmek mümkündür. Ancak İslamî kesimde derin yüzleşme, eleştiri ve özeleştirilerin önemli bir yerinde edebî ürünler özellikle de romanlar gelmektedir. 80’li yıllarda peşi sıra yazılan birçok “hidayet romanları” İslamî kesimin çokça ilgi gösterdiği ürünler olmuştur. 90’lı yıllarda hidayet romanlarına gösterilen ilgi giderek azalmıştır. Bunda öncelikle İslamî kesimlerin modern eğitim imkânlarıyla paralel profesyonel meslekler edinmeleri ve modern yaşam pratikleri ile etkileşimleri gelmekte olduğu söylenebilir.¹⁰ İslamî kesimde eğitim, kültürel seviye, ekonomik güç ve 2000’li yıllarda siyasal etkinliğin Müslüman bireyleri etkileme biçimi çalışmamız açısından önemlidir. Aynı zamanda çalışmada modernleşme-din ilişkilerinde ortaya çıkan “bireysel dindarlık” olgusunu roman karakterleri üzerinden ele almaya çalışacağız.

İslamî kesimde kimliğin kamusal alanda yeniden üretim imkânlarının 80’li-90’lı yıllara göre farklılaştığı görülmüş, son on yıllık dönemde (2000-2010) İslamî hayat biçimleri de değişmiştir. Din sosyolojisi için toplumsal hayatın farklılaşan/çoğulculaşan yapısı içinde dinî hayatın “yeniden üretimi”ni ve yorumlanmasını da ele alacağız. Araştırmamızın bu yönleriyle orijinal olduğu söylenebilir.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada izlenen yönteme gelince bilindiği gibi sosyal/manevî bilimlerde doğa bilimlerinde olduğu gibi tek ve kesin bir metot hâkim olmamıştır.¹¹ Bu nedenle sosyal bilimlerin sıkça kullandığı ve konumuz açısından da gerekli görülebilecek

⁹ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, s. 1.

¹⁰ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, s. 10.

¹¹ Kamıran Birand, “Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama,” *Kamıran Birand Külliyyatı* (içinde), Akçağ Yay., Ankara, 1998, s. 14.

dokümantasyon, anlama metodu ve yer yer de içerik analizi gibi tekniklerden yararlanıldı. “*Temelde davranışları doğrudan gözlemek yerine bireylerin sembolik davranışlarını ya da iletişim materyallerini çözümlemeye dayanan*” içerik analizi,¹² romanların anlam dünyalarına girerek orada nesnel bilgiler elde etmede kullanışlı bir tekniktir.

Disiplinler arası yaklaşımların yaygınlık kazanması ile ilgili olarak 1960’lı yılların sonlarına doğru sosyal bilimcilerin edebi metinlere olan ilgilerinde bir yoğunlaşma gözlenmiştir.¹³ Edebiyat sosyolojisinin yaygın olarak kullandığı bir yöntem olan “*sosyolojik eleştiri/okuma*” “*edebiyatın kendi başına var olmadığı, toplum içinde doğduğu ve toplumun bir ifadesi olduğu ilkesinden*”¹⁴ yola çıkarak “*betimleyici*” bir tavır ortaya koyar. Çalışmada literatür taraması yapılmış, edebî ürünler, incelenmiştir. Ancak edebî ürünler, edebî değerleri açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmayıp sadece içeriği sosyolojik bakış açısından değerlendirilmiştir. Nicel yaklaşımlar, insanı ve toplumu ele alırken “*doğası gereği pozitivist karakter*” göstermekte; “*insandan, kültürden ve zamandan bağımsız olarak doğruları keşfetmek*” üzerinden hareket etmektedir.¹⁵ Nicel yöntemler, “*İnsanların kendi davranışlarını nasıl biçimlendirdikleri, başkalarının davranışlarını nasıl algıladıkları, farklı ortamlara nasıl uyum sağladıkları, çeşitli sosyal olaylarla ilgili varsayımları nasıl oluşturdukları*” konuların ortaya çıkarılmasında yetersiz kalabilmektedir.¹⁶

Sosyal bilimlerde araştırılacak konuya yaklaşım tarzı metodolojik tercihlerle belirlenmektedir. Ancak çoğunlukla metodolojilerin hangi felsefi temellere dayandığı ve bu paradigmanın ontolojik, epistemolojik, insan doğası ve yöntem açısından¹⁷ nasıl bir çerçeve çizdiği göz ardı edilmektedir. Yorumsamacı/anlamacı yaklaşımda

¹² Selahaddin Ögülmüş, “İçerik Çözümlemesi”, *AÜ Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C. 24, S. 1, 1992, s. 213.

¹³ Kırtıl, “Edebi Metinlerin Sosyolojik İmkânı Üzerine Farklı Yaklaşımlar”, s. 292.

¹⁴ Köksal Alver, “Berna Moran ve Edebiyat Sosyolojisi”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 26, 2011, s. 86.

¹⁵ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay. İstanbul, 2004, s.166.

¹⁶ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yay.8.bs. Ankara, 2011, s. 36.

¹⁷ Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim-Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2003, s. 59-68.

“toplumsal dünya doğal bir gerçeklik gibi ele alınmaz.” Toplum, sembolik anlam/kültürel sisteme dayandığı için “insanların yaşam dünyası toplumsal-kültürel olarak kurulmuştur.” Toplumsal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak nomolojik (yasa bağımlı) ve nedensel bir açıklama değil anlamaya dönük yorumsamayı içermekte olduğu¹⁸ yaklaşımını benimsediğimiz araştırmamızda metinlerin anlam dünyalarına girerek “anlama/yorumsama dairesi”¹⁹ içinde yorumlamaya çalıştık. “Anlayıcı paradigmanın en mühim metodolojik varsayımı olan “toplumsal fenomenler, metinler gibi anlaşılmalıdır” ilkesidir.”²⁰ Bu bağlamda çalışmamızda mümkün olduğunca nesnel sınırlar dâhilinde kalmak şartı ile örneklem aldığımız romanlar yorumlanmıştır. “Bütün metinler, metin-dışından destek alırlar”²¹ düsturunca metinler, toplumsal bağlamları ve dönemsel tartışmaları dikkate alınarak paralel okumalar çerçevesinde incelenmiştir.

Romanların 2000’li yıllarda yayınlanmış olmalarına rağmen sık sık geçmişe göndermelerde bulunmaları, değişmeye sorgulamaya ve dönüşüme işaret etmeleri bakımından bizce önemlidir. Gerçekten de değişimi anlamak ve fark etmek için tıpkı günlük hayatımızda yaptığımız gibi eski resimlere bakmak gereklidir. Burada öznelerin yaşayıp geldikleri ve bir yönü ile parçası oldukları geçmişe bakmaları, onların şimdiyi nasıl gördükleri konusunda ipucu vermektedir. İnsanı toplumsal süreçlerin bağımlı değişkeni kabul eden bireyin öznel iradesini önemsemeyen yaklaşımlar toplumsal gerçeklikleri açıklama kolaycılığına düşmektedir. Bu çerçevede “toplumsal dünya”nın bilinç ve bilinçler tarafından “kurulan dünya”²² ve inşa sürecinin sürekli devam ettiği gerçeği unutulmamalıdır. Günümüzün çoğulculaşan ortamında farklılıkların alışılması, ötekini anlamaya dönük çabalar, toplumsal kesimleri net renklerle ifade etmeyi zorlaştırmaktadır. Genellemelerin bazen keskinliğe ön yargılara hatta baskılara dönüşmesi toplumsal sorunları doğru anlamaya engel olmaktadır. Dolayısıyla yanlış konulan teşhislerin sorunları çözmede

¹⁸ İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Doruk Yay., Ankara, 1999, s. 26.

¹⁹ Erol Göka, Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Vadi Yay., 2. bs, 1999, Ankara, s. 52.

²⁰ Adil Çiftçi, *Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları*, Kitabiyat Yay., 2004, Ankara, s. 101.

²¹ Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim-Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, s. 15.

²² Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları, Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009, s. 17.

yetersiz kaldığı iddia edilebilir. İslamî kesimden bazı kadınların başörtüsü ile üniversitede okuma ve kamusal alana çıkma talepleri, “irticanın hortlaması” ve “şeriat özlemi” gibi yaftalara maruz bırakılarak ötekileştirilmiş ve reddedilmiştir. Söz konusu ötekileştirmeyi yapanlar, kadınların feodal yapı, ataerkil aile sistemi ve aile baskısı gibi haricî nedenlerle başlarını örttükleri iddiasını da uzun süre dile getirmişlerdir. Oysa Müslüman kadınların şehirli, eğitilmiş ve değişime açık oldukları öznel süreçlerin ortaya konulmasıyla yani sosyolojik zeminlerinin tarif edilmesiyle mümkün olmuştur.²³

Paralel okumaların çoğunlukla anlamının tamamlanmasına ettikleri yardım, sosyal bilimler için yeni açılımlar sağlamaktadır. Örneğin Cihan Aktaş’ın 2007 yılında yayınladığı *Seni Dinleyen Biri* romanı ile 80’li yıllarda kendisinin de bir parçası olduğu İslamcılığın üzerine yazdığı “İslamcılık, Bir Yaşam Tarzı Eleştirisi” adlı inceleme kitabı paralel okumaya müsaittir. Araştırma sırasında romanların çoğul okumalarını yapmak için sık sık yazarların başka mecralarda yazdıkları veya söyledikleri de dikkate alınmaya çalışılmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi günümüzün toplumsal ilişkilerinin gerilimli dönemlerden farklılaşmış ve daha homojen bir toplum yapısına doğru değişim çizgisi göstermekte olduğu gerçeği, toplumsal olay ve olguları anlamak için klasik yöntemlerin dışına çıkılmasını da gerekli hâle getirmiştir.

1.3. Araştırmada Sınırlılıklar ve Örneklem

Araştırmanın bilimsel geçerliğini koruyabilmesi ve daha belirgin sonuçlara ulaşılabilmesi için sınırlandırmalara ihtiyaç vardır. 2000 ile 2010 yılları arasında Türkiye’de İslamî düşüncenin bireysel ve toplumsal anlatılarını sembol aktörler aracılığıyla yine İslamî düşüncüyü benimsemiş yazarların ürettikleri edebî eserler

²³ Türkiye’de 80’li ve 90’lı yıllarda İslamî hareketleri dışarıdan pozitivist ve genel söylemler yerine toplumsal aktörlerin bireysel özneliği üzerinden ele alan Nilüfer Göle’yi anmak zorunludur. Göle, İslamî hareketleri, toplumsal değişimin doğal bağlamında ele almıştır. Bu konuda *Modern Mahrem*, dönemi için ezber bozan bir çalışmadır. Bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay. 5.bs, İstanbul, 1998. Öte yandan Fatma Barbarosoğlu, Cumhuriyet döneminde göz ardı edilen yok sayılan “dindar kadınları” ele aldığı çalışmasında ilk kuşağın şehirli kimliğine özel bir vurgu yapmaktadır. Öyleki şehirli olmak, öznel kimlikler inşa eden bir mekân/ortamlar sunmakta ve Yeni Müslüman kadın kimliğinin modernliğini ve farklılığını ortaya koyduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bkz. *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, Profil Yay., İstanbul, 2009, s. 21.

arasından seçtiğimiz sekiz romanla sınırlandırdık. Çalışmamızın ikinci bölümünde daha geniş yer ayırdığımız için burada sadece romanlar ve yazarlarını vereceğiz: Hakan Albayrak: *Ebuzer* (2000), Cihan Aktaş: *Bana Uzun Mektuplar Yaz* (2002), *Seni Dinleyen Biri* (2007), Yıldız Ramazanoğlu: *İkna Odası* (2003), Fatma Barbarosoğlu: *Hiçbiryer* (2004), *Fatma Aliye Uzak Ülke* (2007), *Medyasenfonu* (2008), Mustafa Kutlu: *Huzursuz Bacak* (2008).

Her araştırma belli oranda kendinden önce yapılmış çalışma ve bulgulara dayanır veya atıfta bulunur. Bilimsel çalışmalarda aranan özgünlük kendinden önce yapılmış çalışmaları dikkate alıp onların üzerine yeni bilgiler eklemekle mümkün olabilir. Bu amaçla daha önce yapılmış bazı çalışmaları belirtmek gerekir: Kenan Çayır'ın “*Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*”²⁴ adlı çalışması, 80’li yıllarda toplu bir hidayet söylemini dile getiren romanlar yazılırken, 90’lı yıllarda ise eleştirinin ötekinden ziyade İslami kesime yönelen ve bireysellik içeren romanların yazılmaya başladığından hareketle iki dönem arasındaki değişimi esas almaktadır. Yalnızca İslamcı kadın özneleri esas alan ve İslamcı kadın kimliği üzerinde odaklanan Funda Derin’in Gazi Üniversitesinde Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim dalında *Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme* (2010) ve Elifhan Köse’nin Ankara Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi alanında yaptığı *Türkiye’de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye* (2011) adlı doktora çalışmaları da yararlandığımız çalışmalar arasında yer almaktadır.

1.4. Araştırmanın Planı

Araştırma, giriş, iki bölüm ve sonuç olarak planlanmıştır. Birinci bölümünde konumuzun ana hatlarını oluşturan kavramları açıklandı. Türk modernleşmesinin önemli ayaklarından olan edebî ürünlerden özellikle de romanların laik-ulus devlet inşa aşamasında kullanılmaları ele alındı. Yine çalışmamızda önemli bir parametre olan İslamcılığın doğuşu ve İkinci Meşrutiyet döneminde gelişimi ve bunların Cumhuriyet döneminde nasıl bir evrim geçirdiği incelenmeye çalışıldı. İslamcılığın

²⁴ Bu çalışma “*Epik İslamcılıktan yeni İslamcılığa doğru çağdaş Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*” adıyla 2004 yılında Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Yeşim Arat danışmanlığında Kenan Çayır tarafından yapılmış bir doktora tezidir.

giderek İslamî hareketlere dönüşmesi ve bu dönüşümün kritik noktalarını oluşturan İslamî edebiyatın öncü isimleri Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve 70’li yıllarda *Mavera Dergisi* etrafında oluşan yapı üzerinde duruldu. İslamî hareketlerin 80’li ve 90’lı yıllarda toplumsal tabanlı, ideolojiden ziyade hayat tarzını önceleyen ve bireysel aktörlerin şekillendirdiği yeni tezahürlerini romanların toplumsal bağlamları çerçevesinde değerlendirmeye çalıştık. Araştırmanın ana kısmı olan “romanlarda değişen dinî hayat, kimliğin temsili ve eleştiri” bölümünde seçtiğimiz romanların sosyolojik incelemesini yaptık. Kısmen özdeşünümsellik denilebilecek, İslamcılığın kendi yakın geçmişi, gündemine aldığı konular ve din ekseninde siyasî, ekonomik, kültürel vb. değerlendirmeler incelememizin merkezinde yer almıştır. Bunun yanında kamusal alana taşınan İslamî söylemler, dindar kadın kimliğinin dönüşümü etrafında öznelleşme çabaları ve modernleşme etkisinde bireysel dindarlık gibi konular bu bölümde ele alınan diğer konuları oluşturmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK ve İSLAMÎ EDEBİYAT

1. Türk Modernleşmesi ve Edebiyat

Modernleşme tarihimizde dönüm noktası kabul edilen Tanzimat, Avrupa’da yaşanan büyük değişimin sonuçları üzerinde kök saldı. Tanzimat dönemi modernleşmesi daha önceki ıslahatlardan farklı olarak yalnızca askeri alanda değil eğitim, hukuk, iktisat ve kültürel alanlarda da köklü modernleşme hareketlerini kapsamaktadır. Geleneksel her şeyin değişim rüzgârına maruz kaldığı bu dönemde yeni edebî türler de görülmeye başlamıştır. Tiyatro ve roman, Tanzimat’tan sonra en yaygın görülen edebî türler olmuş, bu türlerin toplumsal alanda kabul görmelerinde yine Tanzimat’la birlikte Osmanlı kamuoyunu oluşturan ve yöneten gazetenin de büyük payı olmuştur.

Toplumsal sınıflara dayalı Avrupa’da Rönesans ve reformla insan, toplum, devlet ve tanrı anlayışlarında radikal değişimler görüldü. Coğrafya, fizik, astronomi gibi pozitif bilimlerde yeni bilgilerle “Dünya”nın fiziki bilgileri değiştikçe, insanların topluma bakışlarında da değişimler oldu. Neredeyse bütün Avrupa ortaçağı boyunca toplumun ilahî emirlerle düzenlendiği, insanın bu düzen karşısında yapması gerekenin itaat olduğu anlayışı, burjuva kültürüyle kilisenin din, insan ve toplum üzerindeki maddî ve manevî hâkimiyeti sona erdi. Avrupa’da teizmden deizme, oradan da pozitivistliğe devam eden yeni bir anlayış hüküm sürmeye başlamış, bu anlayışın ürettiği yeni insan tipinin hayat merkezi ise şehirler olmuştur.

“Orta zamanlarda hâkim kâinat görüşü evren düzeninin her an Allah tarafından bozulabileceği inancına dayanıyordu. O, bu düzene her an karışmasa bile “yeni” ancak onun iradesiyle var olabilirdi. Newton fiziği bunu değiştirdi. Her anlayışa göre Allah “en büyük saatçi” olarak görülüyordu.

Kâinatı kurmuş, içine tabiat kanunlarına koymuş, onu kendinden yenilik yaratmaya bırakmıştı.”²⁵

Sosyolojik düşüncenin Batı merkezli bir zihniyet ve kavrama ortamında yapılanmasında batının teolojik anlayışında yaşanan temel değişimlerin neticesinde aramak doğru olur. Din anlayışı olarak pozitivist, üretim biçimi olarak sanayi, yerleşim yeri olarak da şehrin öne çıktığı Avrupa’da toplumun da tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi belli kesinlik içinde “bilimsel” olarak ele alınabileceği, geleceği konusunda öngörülerde bulunulabileceği görüşü güçlendi. Dolayısıyla toplumun hâkimi ve yöneticisi telakki edilen geleneksel Tanrı anlayışı ile yollar ayrılmış oldu. Tanrı merkezli din ve toplum düzeninden Aydınlanma dönemi ile birlikte insanı merkeze alan rasyonel bir düzene geçilmesi Avrupa’da büyük dönüşümü şekillendiren ana etmen olmuştur.²⁶

Avrupa’da feodal yapıdan kapitalizme evrim yaşanırken “*burjuva sınıfının doğuşu ve bireyciliğin gelişimi sırasında tarihî, toplumsal ve ekonomik şartların*” ürettiği bir anlatı olarak roman türü ortaya çıkmıştır. Biz de ise roman toplumsal şartların gerektirdiği ve biçimlendirdiği şekilde değil “*Batı romanından çeviriler ve taklitlerle başladı.*” Bu türü ilk deneyenlerden olan “*Namık Kemal, Ahmet Mithat*” gibi isimler “*Avrupa edebiyatını ve romanını ileri bir uygarlığın işareti, kendi edebiyatımızı ve özellikle anlatı türündeki yapıtlarımızı da geriliğin bir işareti*” saymışlardır.”²⁷ Modernleşmenin topyekûn kabul edilmeye başlandığı bu dönemde roman, değişen sosyal hayatı, insanı ve estetik anlayışları anlatmasıyla sadece yeni bir tür olarak değil, bununla birlikte geleneksel hayat biçimlerinden farklılaşmış ve bir Avrupa dili bilen yeni insanlar da üretmiştir. Bu yeni ve *farklı* insanların ortaya çıkmasında “*siyasî ve sosyal reformlar, matbaanın kurulması, modern mekteplerin açılması, Avrupa’ya öğrenci gönderilmesi, gazete ve dergilerin*” etkili olduğu ifade edilebilir.²⁸ Öte yandan Osmanlı Türkiye’sine ilk pozitivist düşüncelerin giriş ve

²⁵ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder, İletişim Yay., 10. bs, İstanbul, 2002, s. 247.

²⁶ Ali Budak, “Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat,” *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 18, 2007, s. 119.

²⁷ Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, İletişim Yay. İstanbul, 15. bs, 2003, s. 9.

²⁸ Dücan Cündioğlu, *Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi*, Tibyan Yay., İstanbul, 1997, s. 170.

yayılışında edebiyat akımlarının da etkili olduğu bilinmektedir.²⁹ Bu bağlamda 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılılaşmanın etkili ajanlarından olan edebiyat “*yeni yazım türleri*” ile geleneksel edebiyatı gözden düşürmüş böylece toplumsal hareketlilik aracı hâline gelmiştir.³⁰ Tanzimat aydını, romanı toplumu değiştirme ve dönüştürme aracı görmüş ve hatta ona ilahi bir misyon yüklemiş olduğu söylenebilir.³¹ Batı toplumunda “*uzun bir süreçte (1500-1900) gerçekleşen teolojiden sosyolojiye dönüşüm, Osmanlı gibi ülkelerde daha kısa sürede gerçekleşmek*”³² zorunda kalınması, Osmanlı aydınlarını edebiyata ve yeni edebi türlere yeni anlam ve işlevler yükleyerek, söz konusu farkın kapatılması mücadelesine sürüklediği söylenebilir.

Bu dönemde yayınlanan romanlarda çoğunlukla Osmanlı toplumunda yaşanmaya başlanan toplumsal ve siyasî değişimin yarattığı sorunlar ele alınmaktadır. Özellikle de bu dönemin tezli romanlarında kadınların toplumdaki statüleri ve üst sınıf erkeklerin Batılılaşması gibi modernleşmeye taalluk eden meseleler ele alınmakta böylece edebiyat, geleneksel topluma karşı bir muhalefet aracına dönüşmektedir. Şinasi’nin *Şair Evlenmesi* adlı eserinde geleneksel evlenme biçimlerini alaya alması, Ahmet Mithat Efendi’nin romanlarında sıklıkla kadınların özgürleşmesi konularını ele alması yine Samipaşazade Sezai ve Namık Kemal’in cariyeliği eleştiren romanları³³ göz önüne alındığında Tanzimat sonrasında edebiyatın Osmanlı toplumunda değişimin hem sözcülüğünü, hem de bizzat dönüştürücülüğünü yaptığını söylemek mümkündür.³⁴ Osmanlı modernleşmesinin aktörleri genellikle Tercüme Odası’ndan yetişmiş bürokratlar olmuş buna paralel

²⁹ Murtaza Korlarelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, Hece Yay., 2. bs, Ankara, 2002, s. 163.

³⁰ Ahmet Ö. Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004, s. 4.

³¹ Durali Yılmaz, *Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu*, Kesit Yay. İstanbul, 2011, s.151.

³² Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.188.

³³ Şerif Mardin, “Türk Modernleşmesi,” s. 30-33.

³⁴ Edebiyat tarihimizde ilk Türkçe roman kabul edilen Şemsettin Sami’nin “*Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*”ı aile zoruyla yapılan evliliklerin yanlışlıklarını ele almaktadır. Mehmet Kaplan “*Taaşuk-ı Talat ve Fitnat romanının Yeni Türk Edebiyatına Getirdikleri*” makalesinde söz konusu romanın “*yeni bir “doğallık” anlayışını okur kitlesine sunmaya çalışmakta*” olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu okur kitlesi henüz yoktur ama oluşmaktadır. Bkz. Erol Köroğlu, “Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek”, *Modernleşme ve Batıcılık*, C. 3, İletişim Yay., 4. bs, İstanbul, 2007, s. 508.

olarak ilk roman çalışmalarını da “*devlet dairelerinde eğitim gören ve Fransız edebiyatına açık olan yeni entelijansyanın üyeleri*” yapmıştır.³⁵

Osmanlı döneminde kişinin mahrem dünyasını ifşa ettiği, farklı yaşamları model olarak sunduğu, dolayısıyla toplumun dini değerlerini tahrip ettiği gibi nedenlerle romana karşı bir eleştiri de gelişmiştir. Örneğin Fatma Aliye’nin eşi Faik Bey romanların eşini kötülüğe meylettireceğini düşünüyordu. Çünkü “*gazetelerde, roman okuyarak ifsat olmuş kadınların hikâyeleri*”³⁶ dolanıyordu. Roman hakkında aydınlarla toplum arasında yaşanan ayrışma ile ilgili Ahmet Hamdi Tanpınar, Yahya Kemal Beyatlı ile ilgili ilginç bir anekdot aktarır:

“Matbaada galiba musahhihlik yapan bir Mevlevi vardı. Şarkın tanzimini o kadar iyi bildiği o veli çehrelerinden biri. Yahya Kemal, bütün vahdet felsefesiyle zengin sandığı bu adama, onun efendice ve daima bir yığın tasavvuru imkânsız sırta sahip görünen sessizliğine asırlık ocaktan gelmiş terbiyesine ve çelebiliğine hayrandı. Bize sık sık ondan bahsederek “İşte şarkın kemal zirvesi bu tiptir” derdi. Sonradan bu adam için şu fıkrayı anlattı: “Bir gün Beyazıt Camiine uğramıştım. Bizim Mevlevi vaaz ediyordu. Kendi kendime işte dedim, onu konuşurken yakaladım. Kim bilir ne güzel şeyler söyleyecek... Ve ümitle yaklaştım. Adam koyu Üsküp ağzıyla konuşuyordu. İlk işittiğim cümle, roman okuyorlar, sakın okumayınız. Dininizden olursunuz...” cümlesi oldu.”³⁷

Tercüme yoluyla batıdan gelen birçok roman, Osmanlının elit tabakasını etkiliyor, Batıya karşı büyük hayranlık oluşturunuyordu. Modernleşmenin biçimi ile sorunlu olan İslamcı düşünceye mensup yazarlar romana karşı mesafeli durmayı tercih ettiler. İlginçtir ki bu eğilim uzun yıllar Cumhuriyet döneminde de devam etmiş, söz konusu durumu, Cumhuriyet dönemi İslamcılarının önde gelenlerinin şair olmaları, şiiri temel uğraş alanı seçmelerinde görmek mümkündür.

Cumhuriyet döneminde edebiyat, laik-ulus devletin ideolojisinin savunulması ve halka benimsetilmesi gibi toplumsal işlevler görmüştür. İlk dönem “*cumhuriyet*

³⁵ Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, s. 3.

³⁶ Fatma Barbarosoğlu, *Fatma Aliye: Uzak Ülke*, Profil Yay., 4.bs, İstanbul, 2010, s. 64.

³⁷ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, Dergâh Yay., İstanbul, 4. bs, 2001, s. 34

sanatçısının resmi ideolojiyi benimsetmek ve yaymak” tek ödevi olmuş özellikle “dinsel belirlenimler taşımayan etnik bir yeni ulusçuluk nosyonunu temellendirmek gayesiyle” başlangıçtan beri güçlü bir geleneğe sahip şiirde yeni arayışlara gidilmiştir.³⁸ Bu dönemde *güdümlü edebiyatın* dinî ve dinin sembollerini tamamen toplumdan ve gündelik hayattan dışlayan zihniyetini şiirdeki yansımalarını görmek mümkündür:

“Motorların şarkısı olsun yeni bestemiz

Yeni din ezanları minareler yerine

Bulutları püskürten bacalardan okunsun.

Ceddimiz nasıl tapardıysa ateşe

Öyle Cumhuriyetle doldurduk kalbimizi.”³⁹ (Yaşar Nabi Nayır)

Şiirde sanayileşmenin ve tekniğin kutsandığı, dinin ilerlemeye engel olduğu için ortadan kalkması gerektiği etrafında gelişen pozitivist, laik ve materyalist dünya görüşü işlenmektedir. Güdümlü edebiyatın şiir örneklerinde İslam’a karşı geliştirilen inkârcı dilin sahipleri “*pozitivist bir dünya görüşünü çoğunlukla metafiziksel bir dille yorumlamaya çalışmışlardır.*”⁴⁰

“Ne örümcek ne yosun

Ne mucize ne füsün

Kâbe Arab’ın olsun

Bize Çankaya yeter.” (Kemalettin Kamu)

“Allah değil

o yazdı

alinyazımızı.” (İlhami Bekir)

“Yoktan var ediyor Tanrı gibi her şeyi” (Yusuf Ziya Ortaç)

³⁸ Mehmet Erdoğan, *Sübjektif Yazılar*, Dergâh Yay., İstanbul, 1997, s. 120.

³⁹ Erdoğan, *Sübjektif Yazılar*, s. 121.

⁴⁰ Erdoğan, *Sübjektif Yazılar*, s. 122.

“Bir güneş gibi yalnız

Sensin Ülkü tanrımız

Ey Türklüğün bütün.” (Ömer Bedrettin Uşaklıgil)

“Kutlu bir Tanrı oldun güzel Anadolu’da.” (Fazıl Hüsnü Dağlarca)

“İnsana ne ilah ne de sevgili

Ne de ana-baba aratıyordu:

Her an yaratıyor, yaratıyordu.” (Behçet Kemal Çağlar)⁴¹

“Yürüyor kalbimizin durduğu bir yolda değil

Kanlı bir göz yaşı nehrinde muazzam tabutun

Ey ilahın yüce davetlisi, göklerden eğil

Göreceksin duruyor kalbimizin üstünde putun!” (Faruk Nafiz Çamlıbel)⁴²

Yeni ulus devletin inşa sürecinde bir ‘devri sabık’ oluşturularak kötülenmesi ve eskiye ait olan her türlü unsurun reddi diğer edebi türlerden belki de daha fazlası romanlar üzerinden gerçekleşmiştir. Tanzimat dönemi yazarları toplumu eğitmek, bilinçlendirmek gibi amaçlar güderlerken cumhuriyet döneminde ise idealize edilmiş çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak ve bu “*ideali yeni bir kimlik oluşturma zemininde*”⁴³ romanlarında merkezlendirmişlerdir. Halide Edip Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Reşat Nuri Güntekin gibi cumhuriyet döneminin sembol yazarları öğretmen, subay ve diğer kamu görevlileri etrafında gelişen romanlarında toplumu kalkındırma ve aydınlatmayı, dolayısıyla toplumsal dönüşümü gerçekleştirmeyi amaçlarlarken⁴⁴ öte yandan bu girişimler, İslamî kesimce “*masa başında*

⁴¹ Erdoğan, *Sübjektif Yazılar*, s. 122.

⁴² Yavuz Bülent Bakiler, “Atatürk’e İlah-Allah-Tanrı-Peygamber Diyenler”, *İslamiyet III* (2000), S.3, s.171.

⁴³ Köksal Alver, “Edebiyat ve Kimlik”, *Bilgi*, S. 13, 2006, s. 39.

⁴⁴ Narlı, *Romanlar Ne Anlatır?*, s. 233.

oluşturulmuş yanlış tarih anlayışıyla (yazılan) eserler (..) ile “*geçmişî -dinî ve tarihî şahsiyetleriyle- karalama*”⁴⁵ çabası içinde olmakla itham edilmiştir.

Cumhuriyetin kurgulamak istediği yeni yapılanmanın bütün toplumsal alanları içine alacak şekilde olması istenmiş, yeni toplumsal mekânlar, ilişkiler ve kültürel ortamlar üretilmiştir. Öncelikle eğitilmiş üst sınıfların temsil ettiği bu yeni hayat biçimleri, romanlar ve tiyatro eserleri ile topluma sunulmuştur.

“Cumhuriyet dönemi romanları, Türkiye Cumhuriyeti’nin bu yeni medenileşmiş yaşam biçimini, onun sahip olduğu mal, süs ve giysilere dayanarak “ilerlemeci ve medenileşmiş” bir cumhuriyetçi bireyin ideal nitelikleri ve adaletleri olarak yüceltıyorlardı: Çay salonları, ziyafetler, balolar, sokaklar iki cinsiyetin toplumsallaştığı kamusal yerler olarak belirlenmişti; karı-kocanın el ele yürümesi, erkek ve kadınların el sıkışmaları, balolarda dans etmeleri, birlikte yemek yemeleri erkekle kadının yüz yüze gelişlerinin Avrupaî tarzın yeniden üretimiydi.”⁴⁶

Edebiyatın toplumsal süreçlerle doğrudan ya da dolaylı ilişkisi, topluma ait değişim, dönüşüm ve kırılma noktalarının edebi ürünler üzerinden yeniden ele alınmasına fırsat vermektedir. Toplumsal olgulara dayanan edebî eserler, dili, konusu, şahıs kadrosu, toplumsal zemini ve mekânıyla toplumun, sanatçının beynindeki estetik kırılma ile toplumsal bir yansımadan meydana gelmektedir.⁴⁷ Özellikle romanlar sosyal meseleleri işleme, mesaj verme ve ideolojik hedef gütmeye gibi unsurları taşıyabilmesi nedeniyle toplumsal bağlamı güçlü bir edebî türdür. Bu çerçevede romanlar toplumsal dönüşümü gerçekleştirmede yardımcı roller üstlenirken öte yandan “*gerek tematik; gerekse biçimsel yönelimleri ile Türk toplumunun dönüşümünde bir ayna işlevi üstlenmiş*”lerdir.⁴⁸ Burada dönemin siyasal ve ideolojik ayrışmalar veya baskılar bireysel olarak romancıyı doğrudan etki altına alabilmektedir. Burada romancının “*dünya görüşü*” doğrudan ortaya çıkmakta ve yazarın ideolojik angajmanlara bağımlılığı, olayları ele alış biçimini

⁴⁵ Mustafa Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmaları*, Akçağ Yay., Ankara, 1999, s. 196.

⁴⁶ Göle, *Modern Mahrem*, s. 31.

⁴⁷ Namık Açıkgöz, “Edebiyat ve Sosyoloji,” *Sorgulanan Sosyoloji* (içinde), Editör: M. Çağatay Özdemir, Eylül Kitap ve Yay., Ankara, Yayın Yılı Yok, s. 158.

⁴⁸ Alver, “Berna Moran ve Edebiyat Sosyolojisi,” s. 68.

değiştirmektedir. Romanların ideolojik silahlara dönüşmesi yalnızca cumhuriyet döneminin başlarına has olmayıp 50’li ve 60’lı yıllarda Marksist ideolojiye bağlı romancıların yazdıkları köy temalı romanlarını da bu gruba dâhil edebiliriz.

“(…) Türk romanında yaygın bir şekilde anlatılan hoca, öğretmen, züppe, mürebbiye, cariyeye, aydın, köylü, ağa, şehirli, işçi, bürokrat, asker gibi toplumsal tiplerin nasıl bir fiil ortaya koyacaklarını belirleyen temel husus, romancının dünya görüşüdür.”⁴⁹

Sonuç olarak, cumhuriyet dönemi bütün alanlarda olduğu gibi edebiyat ve düşünce alanında da, Osmanlı ile bağlarını koparmak istemiş. 1928 yılında gerçekleşen alfabe kanunu ile “okuma alışkanlıklarında ve geçmişle kurulan bağlantılarda” bir kopuşa yol açmış, paralel şekilde gerçekleştirilen “*dil reformu ve eğitim politikaları da bu kopuşu derinleştirdi*”ği söylenebilir.⁵⁰

2. Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Doğuşu, Gelişimi ve Tasnifi

İslam dünyası ve Osmanlı’da modernleşme hareketlerinin “*birinci derecede askeri mağlubiyetler ve sömürgecilik, ikinci derecede de oryantalizm ve misyonerlik*” ile çok yakından alakalı olduğu söylenebilir. Ancak başlangıçta orduda görülen modernleşme hareketi zamanla “*devlet düzenine müesseselere nihayet zihniyete kültüre ve günlük hayata*” da yansarak⁵¹ toplumun geniş kesimlerine doğru bir yayılma göstermektedir.

İslamcılık düşüncesinin ilk defa 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devletinin Hristiyan Batı karşısında yok olma ve İslam dünyasının sömürgeleşme tehlikesine karşı topyekûn bir müdafaa için ortaya çıkmıştır. Klasik dönem Osmanlı düşüncesinde devletin Batı karşısında üstünlüğünü kaybetmesinde “dinden” yani şeriattan uzaklaşmasına bağlanmış iken Tanzimat’la birlikte bu düşünce yerini Batılılaşmaya daha çok Avrupaî askerî, eğitim ve adalet gibi alanlarda yenileşme

⁴⁹ Alver, “Berna Moran ve Edebiyat Sosyolojisi,” s. 69.

⁵⁰ Victoria R. Holbrook, *Aşkın Okunmaz Kıyıları* (çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç), İletişim Yay. İstanbul, 1998, s.13.

⁵¹ İsmail Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri I Hilafet ve Meşrutiyet*, Dergâh Yay., 2. bs, İstanbul, 2001, s. 19.

hareketlerine bırakmıştır. Hatta ‘din terakkiye manidir’ söylemi ile oryantalist görüşler ileri sürülmüş, Ziya Paşa ise “ *Dinsizlere tevcih-i reviiyet yeni çıktı/ İslam imiş devlette pa-bend-i terakki/ Evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı* ”⁵² diyerek sert şekilde Batı çıkışlı bu anlayışı eleştirmiştir. İşte bu noktada İslamcılık, İslam’dan uzaklaşmanın başladığı ve devletin yok oluş sürecinde olduğunu ancak dine yeniden sarılarak ve diğer İslam ümmetlerini birleştirerek (ittihadı İslam) Batıyla mücadele edilebileceğini iddia eden bir yaklaşımdı. İslamcılığı doğuran şartlar ve gerekçeler aslında dönemin diğer güçlü fikir akımları için de geçerlilik arz etmekte söz konusu bu temel saikler ise “*Batı kaynaklı ve imparatorluğun sorunlarına çözüm arama*”⁵³ çabaları olarak göze çarpmaktadır. İslamcılığın ortaya çıkmasında öne çıkan sebepleri, belli başlıklar altında toparlayalım:

- i. Coğrafi keşiflerle zenginleşen Avrupa’nın aydınlanma dönemi ve sanayi devrimlerini gerçekleştirerek bilimsel, ekonomik ve askerî alanda güçlenerek İslam dünyasına meydan okuması ve Müslüman ülkeleri sömürgeleştirmesi.
- ii. Batı’nın mutlak gücünü kabul eden Osmanlı devleti önce askerî alanda olmak üzere Batı tarzda yenileşme çalışmalarına girişmesi ancak bu yenileşme hareketinin giderek toplumun bütün kurumlarını kapsayacak bir hâl alması, toplumun bir kısmı tarafından dinden uzaklaşma olarak telakki edilmesi.
- iii. Batı’nın zorlamaları ile gerçekleştirilen Tanzimat ve Islahat Fermanı sonrasında gayrimüslimlerin büyük haklar elde ederek Osmanlı toplumunda güç kazanmaları.⁵⁴

İslamcılığın ortaya çıkışını tarihlendirmede bazı görüş farklılıkları bulunmaktadır. Türköne, Ali Suavi ve Namık Kemal gibi Tanzimat aydınlarını, 1867 yılında Avrupa’ya kaçarak ve orada “*geleneksel İslam’ı, İslamcılığa dönüştüren ilk*

⁵² Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı III*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay. Gözden Geçirilmiş 10.bs, İstanbul, 2002, s.96.

⁵³ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihine Giriş-Ön Koşullar*, Birinci Cilt, Birey Yay., İstanbul, 2001, s. 178.

⁵⁴ Adem Efe, “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri,” *Doğu Batı*, Yıl. 11, S. 46, Ağustos-Eylül-Ekim 2008, s. 246-248.

kuramcılar”⁵⁵ olarak değerlendirmektedir. Yine Türköne, çoğunlukla İslamcılığın doğuşunun Cemaleddin Afgani’ye bağlandığını, ancak İttihadı İslam gibi İslamcılıkla doğrudan bağlantılı kavramın ondan önce telaffuz edildiğini, Afgani’nin ne düşünce, ne de İslamcılığın doğuşu ile ilgili orijinalitesinin olmadığını savunmaktadır.⁵⁶

Kısmen devlet destekli bu düşüncenin temelinde dini yeniden hâkim kılmak ve Müslümanların her bakımdan baskı altında olduğu bu dönemde “*gerçek İslam ile bugün yaşanan İslam’ın birbirinden farklı olduğu*”⁵⁷ tezinden hareketle İslam’ın temel kaynaklarına dönerek bir çıkış yolu bulmak vardır. Burada klasik dönemin âlimine karşılık gelen Osmanlı münevverlerinin kendilerine sordukları ‘ters gidenin ne olduğu’ sorusuna verdikleri cevaplar, çıkış yolunun nasıl bulunacağı ile ilgili olmuştur. Gerçi İslamcılığın yalnızca Osmanlı son dönemine hasredilmeyeceğini ve bunun İslam tarihinin başından itibaren var olduğunu dillendiren yaklaşımlar da mevcuttur.

“Jöntürklerin de entelektüel katkıları ile panislamist politikalar paralelinde Osmanlının bekası ve muhafazası için sarılmış bir refleks olarak yeniden keşfediliyorsa da (...) İslam tarihinin başından itibaren İslam toplumlarının refleksleri olarak sıkça rastlanmıştır.”⁵⁸

Mehmet Akif’in “tek dişi kalmış canavar” diye tanımladığı Batı’ya karşı mücadele veren biricik “İslam devleti”ni kurtarmak için sadece fikri seviyede değil bizzat fiili mücadele vermiş olan İslamcılık akımını harekete geçiren ana etkenin “*İslam’ın saldırıya uğradığı*”⁵⁹ düşüncesi olduğu söylenebilir. Dönemin şartlarına bakıldığında İslam’ın değil ama ülkenin veya milletin geleceğinin tehlikede olduğu endişesi “*bu devlet nasıl kurtarılabilir?*”⁶⁰ sorusu etrafında, özellikle İkinci Meşrutiyet sonrasında, genelde bütün siyasî akımların hareket noktasını

⁵⁵ Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yay., 5. bs, İstanbul, 2011, s. 287.

⁵⁶ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 39-40.

⁵⁷ Ercan Yıldırım, “Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemsettin Günaltay’ın İslamcılığı” *Umran Dergisi*, Mart 2014, S. 235, s. 87.

⁵⁸ Aktay, “Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Marjları” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 20.

⁵⁹ Aktay, “Türkiye’de İslamcılığın Siyasal Marjları”, s. 20.

⁶⁰ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. bs, İstanbul, 2010, s. 66.

oluşturuyordu. Burada İslamcılarının endişesi İslam ümmetinin bayraktarlığını yapan Osmanlı'nın dolayısıyla dünyada diğer İslam toplumlarının da Osmanlı himayesinde olduğu için sömürgecilik tehlikesi altında olduğu gerçeğidir.

İslamcılığın ortaya çıkmasında harici nedenlerin yanında, üzerinde durulması gereken başka bir nokta ise İslam'ın kaynaklarına “yeniden” dönüştür. 19. yüzyılda ortaya çıkan İslamcılık'ın, İslam geleneğinde hadislerle temellendirilen her asırda “tecdid-teceddüd”ün gerçekleştiği inancından farklılıklar içerdiğini ifade eden Kara'ya göre İslamcılar, ne istek ne de imkân açısından ‘içten içe bir yenilenme’ye uzak kalmışlardır.

“İslamcılar, bir kurtuluş, kalkınma, iktidar ve hâkimiyet peşinde oldukları için geriye bakmaktan çok ileriye düşünmek, şimdiki zamanı öne almak ve mevcut problemlere acil çözüm bulmak onlara daha cazip geldi.”⁶¹

İslamcılığın her ne kadar İslam'ı ön plana çıkarmaya devlet ve toplumun düzenlenmesinde daha etkin hâle gelmesini istemesi, bir yönü ile akımın modern tavrını ortadan kaldırmamaktadır. Öyle ki İslamcılarının çoğunlukla Batı merkezli gelişim çizgisini temel almaları ve ona göre İslam'ı yeniden ele almaları modern bir tavır göstermektedir. Bu bağlamda İsmail Kara, İslamcılık ve modernleşmenin nasıl bir araya geldiği/gelebildiği üzerinde temel sorunsalı ortaya koyar.

“Esas itibarıyla en geniş manada dini alanı tahrip etmeye zaafa uğratmaya gerilere doğru itmeye dönüştürmeye müteveccih olan modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da bizde aynı zamanda dinî bir hüviyete büründüğü sorusu, bugün de dün olduğu gibi hayati bir sorudur.”⁶²

İslamcı düşüncenin fikir adamlarını bütünüyle aynı düşünce yapısı altında görmek mümkün değildir. Cumhuriyet öncesi İslamcılığının, fikri yönden eklektik olduğunu bu nedenle medeniyet, gelenek, milliyetçilik, Batılılaşma ve tasavvuf gibi temel tartışma konularında farklı eğilimleri olduğu unutulmamalıdır. İslamcılarının ortak sayılabilecek noktalarının başında İslam dünyasının Batı karşısında “geri

⁶¹ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* 1 Metinler-Kişiler, İlaveli 3. bs, İstanbul, 2007, s. 17.

⁶² İsmail Kara, “Türkiye’de Din ve Modernleşme,” *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye*, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001, s. 184.

kalmışlığı” gelmektedir.⁶³ Buradan hareketle geri kalmışlığın sebebi İslam’ın kendisinden ziyade Müslümanların İslam’ı anlama sorununa ve atalet içinde olmalarına bağlanmıştır. Ancak bu sorunun nasıl çözüleceğine dönük önerilerde birtakım yöntem ve yaklaşım farklılıkları bulunmaktadır.

İslamcılık her ne kadar İstanbul merkezli güçlü bir ittifadı İslam üzerinden projelendirilse de Muhammed Abdüh (Mısır), Musa Carullah, Cemaleddin Afgani ve Muhammed İkbal gibi diğer İslam memleketlerinden ilim ve fikir adamlarından büyük ölçüde etkilenmiştir. İslamcılığın İslam’a yönelik yeni anlayış ve yöntemler getirmesi, geleneğe eleştirel bakış, köklü (din) eğitim reform düşünceleri, İslamcıların kendi aralarında bazen birbirlerine çok yaklaşan bazen de farklı uçlarda yer aldıkları konulardan bazılarıdır.

Yine Batılılaşma, bir diğer temel tartışma konularından olmuştur. Din üzerinden toplumsal bir muhalefeti harekete geçirmek amacıyla İslamcılığı ilk defa dile getiren ve tartışan Yeni Osmanlılar aynı zamanda Batı kökenli kavramları İslamlaştırma bağlamında da ilk örnekleri vermişlerdir: Usul-ü meşveret, demokrasiyi; meşrutiyet, anayasal düzeni; şura da meclisi ifade etmiştir.⁶⁴ II. Meşrutiyet İslamcılarının Mehmet Akif, Batı’nın yalnızca tekniğini alıp kültürüne karşı iken Sait Halim Paşa, ise İslamcılarının çoğunluğunun itiraz etmediği demokrasi, meclis gibi araçların Batının kendi tarihî süreçlerinin sonucu olduğu, bundan dolayı bize faydası olmayacağını ifade etmektedir.⁶⁵

Dönemsel, kategorik, otantik veya yaklaşım bağlamlarında birçok şekilde sınıflandırmalar yapılan İslamcılıkla ilgili öne çıkan bazı yaklaşımları burada yer vereceğiz.

Ali Bulaç, İslamcıları, İslam’a dönme/aslu’d-din parolasıyla ilk nesil İslamcılar (1856-1924), “Yeni bir toplum ve devlet tasarımı” hedefleyen ve İslamcılıktan “İslami hareket”e dönüşen ikinci nesil İslamcılar (1950-2000) ve sivil

⁶³ İslamcılığın teorisyenlerinden Sait Halim Paşa, Müslümanların geri kalmışlığını dört nedene bağlamaktadır. Bunlar, “İslam öncesi hayatın tesirleri, dinin yeni ihtiyaçlara göre tefsir edilememesi, Batı’daki gelişmelerin takip edilememesi, çözümün taklitçilikte/batılılaşmada aranması”dır. Bkz. Cevat Özyurt, “Sait Halim Paşa: Muhafazakâr-Reformcu İslamcılığın Oluşumu” *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2013, S.37, s.79-80.

⁶⁴ Mümtaz’er Türköne, “İslamcılık,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İSAM, İstanbul, 2001, s. 60.

⁶⁵ Ali Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cild: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 64.

inisiyatifi, bireyi ve çoğulculaşmayı önceleyen (hayatud-din) dönüştürücü misyon sahibi üçüncü nesil İslamcılar (2000-)⁶⁶ olarak üç ana döneme ayırmaktadır. Bulaç, dönemlendirme yaparken bütün İslam dünyasındaki “*değişen toplumsal, entelektüel ve uluslararası konjonktür*”e vurgu yapmaktadır. İlk dönem İslamcı aktörler *aydın, mühendis, yazar, gazeteci, profesyonel siyasetçi* gibi mesleklerden gelmektedirler ve bunlar geleneksel İslam toplumlarındaki ulemeden farklıdır. Bulaç, ilk dönemin İslamcılarını her ne kadar İslamî ilimlere vakıf, *düşüncelerine referans teşkil etmek üzere kolayca ayet ve hadise* başvurabiliyor, *mezhepler arası içtihat seçimi* yapıyor, *gerektiğinde düşüncelerini güçlendirmek için bazı hadislerin senet ve metin kritiğini yapıyor* olsalar da bu birikimlerini “fikir adam”lığında kullandıkları için “ulema-aydın” diye tanımlamaktadır.⁶⁷

Hilmi Ziya Ülken, İslamcıları gelenekçi, Ahmet Naim, modernist, İsmail Hakkı İzmirli, Şemseddin Günaltay, İsmail Fenni Ertuğrul, gelenekle modernizm arasında yol tutanlar Şeyhülislam Musa Kazım ve modernizme tamamen karşı olanlar, Mustafa Sabri şeklinde gruplandırmaktadır.⁶⁸

İslamcılar arasında Ş. Filibeli Ahmed Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Mehmet Ali Ayni gibi tasavvufa vakıf hatta mensubiyeti olanların meselelere yaklaşımları farklılık göstermektedir.

İslamcıları öne çıkan farklı ve belirgin özellikleri ile kategorize eden başka bir sınıflandırma ise şöyledir:

- i. Bağımsız İslamcılar; Said Halim Paşa
- ii. Türkçü-Modernist İslamcılar; Ziya Gökalp, Halim Sabit, İsmail Hakkı İzmirli, Mustafa Şeref
- iii. Gelenek ile modern birleştirenler; Mehmet Akif, Filibeli Ahmed Hilmi, Elmalı Ahmed Hamdi, Şeyhülislam Musa Kazım
- iv. Gelenekçi İslamcılar; Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, Babanzade Ahmed Naim
- v. Modernist-Milliyetçi-İslamcılar; Mehmet Şemsettin Günaltay

⁶⁶ Bulaç, “İslamın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli,” s. 48-49.

⁶⁷ Bulaç, “İslamın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli,” s. 51.

⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay., 7. bs, İstanbul, 1999, s. 276.

vi. Batıcı-İslamcılar; Şerafettin Yaltkaya.⁶⁹

Görüldüğü gibi İslamcı diye bilinen isimlerin bazıları aynı zamanda Türkçülük içinde ya da Cumhuriyet döneminde laiklik düşüncesine mensubiyeti ile ayrılmakta ve farklı kulvarda yer almaktadır. Cumhuriyet döneminde devletin dinî kurumlara gruplara ve düşünceye karşı menfi tutumu İslamcılarının da bu tutuma gösterdikleri tepkiler aynı düşünce içinde farklı gruplara ayırmıştır. İsmail Kara “*bir cumhuriyet birçok Müslüman*” diye nitelendirdiği Cumhuriyet döneminde İslamcıları gösterdikleri tavra göre üç grupta toplamaktadır:

- i. “*Yeni rejimle bir şekilde uzlaşarak İslam’a hizmet etmekte*” karar kılan Ahmet Hamdi Akseki örneği,
- ii. Devlet görevi kabul etmeyen, siyasetle arasına mesafe koyan ve sivil tutumuyla Said Nursi örneği,
- iii. Dış görünüş itibarıyla Cumhuriyetçi ve laik olmakla birlikte İslam’a vukufiyetleri ve hatta bir tarıkata mensubiyetleri bakımından farklılık gösteren Süheyl Ünver ile Osman Ergin örnekleri.⁷⁰

Söz konusu bu tutumların kendi içlerinde meşru gerekçeleri ve açıklamaları bulunmaktadır. Türkiye’de siyasî kırılma ve dönüşümlerin aynı zamanda dinî hayatı yönlendiren şekillendiren veya kontrol altında tutan yansımaları olabilmektedir. Modernleşme tarihimizin önemli ve resmî bir başlangıcı Tanzimat’tan (1839) İkinci Meşrutiyet’e (1908), Cumhuriyet’ten (1923), 27 Mayıs 1960 ve 12 Eylül 1980 askerî devrimlere kadar her büyük siyasî hareketin arkasından dinî hayatta bir reform çalışmaları görülmüş, bu nedenle *dinî düşünce tarzının değişmesine veya farklılaşmasına yönelik gelişmelerin* anlaşılmasında siyasetin yabana atılmaması gerekmektedir.⁷¹ Bir başka tasnife göre İslamcılık, vahye bakış açısı, akılcı ve tarihselci, ulusçu/ümmeççi oluşu ve emperyalizme karşı tutumu gibi kriterlere göre *geleneksel, modernist ve ıslahatçı çizgi* şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yine tarihsel süreç bakımından da Türk İslamcılığı, *Osmanlı İslamcılığı, Türkiye İslamcılığı ve 1970’li yıllarda filizlenen İslamî harekete dönüşümü ifade eden tevhidi uyanış*

⁶⁹ Adem Efe, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyete İslamcılar ve Modernleşme* (1908’den 1924’e) Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Ün. SBE, Bursa, 2002. s.97.

⁷⁰ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Dergâh Yay., İstanbul, 2008, s. 181-216.

⁷¹ Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kuran ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yay., 2. bs, İstanbul, 1998, s. 19-22.

süreci/evrensel İslamcılık olmak üzere üç döneme ayrılmaktadır.⁷² İslamcılar hem dönemsel, hem de düşünsel farklılık bağlamında üç gruba ayıran bir başka tasnif ise şöyledir:

- i. *Klasik Özcüler*: İslamî kimliğin oluşumunda Kur'an ve sünneti esas alırlar. Şeriatın, devletin esasını teşkil etmesi ve Batının teknolojisinin alınması ancak kültüründen sakınılması esastır. Etnik milliyetçiliğe karşıdırlar. Şekil ile öz arasında bağlantıya önem verirler. Öncü isimleri: Mehmet Akif, Babanzade Ahmet Naim, Mustafa Sabri, Mevdudi, Seyit Kutup'tur.
- ii. *Kültürel Özcüler*: klasik özcüler gibi değişimden yana olmakla birlikte örf, adetlere ve felsefeye başvururlar. Tarikat bağlantıları vardır. Öncü isimleri: F. Ahmet Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu, Necip Fazıl'dır.
- iii. *Yeni Özcüler*: Diğer iki yaklaşımın bir sentezi olarak *çatışma* değil *uzlaşma* öne çıkmaktadır. Öncü isimleri: Hayrettin Karaman, İsmet Özel ve Ali Bulaç'tır.⁷³

İslamcılığın siyasî, dinî ve kültürel bir reaksiyon hareketi olması nedeniyle ortaya koydukları tezleri, projeleri ve hedefleri bulunmaktadır. Genel olarak İslam dünyasında özel olarak da Osmanlı devletinde gerileme ve çöküş yaşanmaktadır. Ancak sorunların kaynağında İslam dini değil devlet yöneticileri ve ulemanın ihmal ve hatalarında ve Müslüman halkın cehalet içinde olması yatmaktadır.⁷⁴

İslamcılarının durum tespitleri ve çözüm önerileri genel olarak şu şekildedir:

1. İslam dünyası geri kalmıştır, geri kalışın asıl nedeni Müslümanların Kur'an ve sünnetten uzaklaşmış olmalarıdır. Bunun için kaynaklara yeniden dönülmelidir. Hâlihazırda İslam dünyası, batıl inanış ve hurafeler nedeniyle yanlış bir din anlayışı içindedir. Gerçek din ancak bu dine sonradan eklenmiş kalıntılardan temizlenerek asıl hüviyetine kavuşacaktır.

⁷² Hamza Türkmen, *Türkiye'de İslamcılık ve Özeleştirisi*, Ekin Yay 3. bs, İstanbul, 2014, s. 15-21.

⁷³ Funda Derin, *Türkiye'de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, SBE, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, 2010, Ankara, s. 79-120.

⁷⁴ Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 1 Hilafet ve Meşrutiyet*, s. 20-21.

2. İleri durumda olan Batı'nın maddî unsurları alınabilir (Mehmet Akif'in deyişi ile "alınız ilmini garbın alınız san'atını/veriniz hem de mesainize son sür'atini). İslam dini terakkiye engel değildir aksine gelişmelere açık bir dindir. Asra ve ihtiyaçlara göre dinde içtihatlar yapılabilir. Bunun için 13. yüzyıldan beri kapandığı söylenen içtihat kapısı yeniden açılmalıdır.
3. Bu bağlamda medreseler ders programlarından hocalarına kadar ıslah edilmelidir. İslamiyet Batı'nın ortaya attığı fikrî, siyasî ve sosyo-kültürel ihtiyaçları karşılayabilecek donanımına sahiptir. Parlamento, meşveret usulü, hürriyet, halk hâkimiyeti, meclis-i şura-yı ümmet gibi demokratik oluşumlar İslamiyet'in öngördüğü unsurlardır.
4. Müslümanlar güçlenebilmek için din bağı etrafında birleşerek siyasî kimliklerini ortaya koymalıdır (uhuvvet).
5. Batılıların iddia ettikleri gibi İslamiyet kadınların haklarını kısıtlamamış aksine onlara birçok imkânlar vermiştir.⁷⁵

İslamcılar söz konusu çözümler noktasında yön veren başlıca kavramlar vardır. Modern toplumsal düşüncedeki "ilerlemeci" vasfı, "*dinsel bir form ve içerikle "terakki ya da tecdid" ideolojisine dönüştüren İslamcılar*⁷⁶ için başat kavramlardan biri tecdiddir. Söz konusu kavram bazen ıslahat, reform, ihya ve yeniden kurma gibi kavramlarla yakın veya aynı anlamda kullanılmaktadır.⁷⁷ Tecdid/teceddüd: Türkçeye yenileşme⁷⁸ ve yenileştirme olarak çevrilen bu kavramın kaynağı, tecdid hadisi olarak bilinen hadistir. "*Güvenilir kabul edilen hadis kaynaklarından sadece Ebu Davut'ta (Sünen) ve daha sonraki asırlara ait bazı eserlerde*" geçen hadis⁷⁹ İslam'da yenileşme tartışmalarının odağındadır: "*Allah her yüz sene başında yani her asırda bu ümmete dinini yenileyecek adam(lar) gönderecektir.*" Söz konusu hadisi

⁷⁵ Adem Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete İslamcılar ve Modernleşme* (1908'den 1924'e), s. 99.

⁷⁶ Mehmet Akgün, *Türk Modernleşmesi ve Din*, Çizgi Yay., Konya, 1999, s. 232.

⁷⁷ Mehmet S. Aydın, "Elmalı'da "Teceddüd" Fikri", *İslam Felsefesi Yazıları* (içinde), Ufuk Kitapları, 2. bs, İstanbul, 2000, s. 189. Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete İslamcılar ve Modernleşme* (1908'den 1924'e), s. 99.

⁷⁸ Aydın, "Elmalı'da "Teceddüd" Fikri," s. 188.

⁷⁹ Mustafa Ertürk, "Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme," *İslam Gelenek ve Yenileşme*, 1. Uluslararası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, İSAM, İstanbul, 1996, s. 57.

yorumlarken değişimin şart olduğunu kabul eden Elmalı Hamdi, bununla birlikte “gerçekleştirilen değişikliklerin toplumu, bu toplum olmaktan çıkaracağından ciddi endişe duymaktadır.” Benzer endişeyi, Mehmet Akif gibi döneminin pek çok Müslüman aydınında da görmek mümkündür.⁸⁰ İslam’da yenileşme, yenileştirme çabalarının dinin özünde değil fert ve toplum hayatında olacağı vurgusu, söz konusu girişimlerin bid’at suçlamalarına maruz kalınmasını önlemeye yöneliktir.⁸¹

İslamcıların öncelikle bizzat İslam dünyası içinde Müslümanların kendi iradeleriyle bir ihtiyaç addettikleri dinî hayatta ve din anlayışlarında “yenilenme” çabalarının, daha sonraki dönemlerde Cumhuriyet döneminde aydınlamacı-pozitivist yaklaşımların “Türkçe Kur’an”, “Türkçe ibadet” gibi birçok *dinde reform*⁸² girişimlerine dönüşerek dini tamamen toplumdan dışlama hareketleri hâline geldiği söylenebilir.

3. II. Meşrutiyet Döneminde Yükselen İslamcılık

10 Temmuz 1908 yılında ilan edilen Meşrutiyet’le Türkiye’de farklı fikirler ve örgütler ortaya çıkmış, zengin bir entelektüel ortam oluşmuştur. İslamcılığın ikinci meşrutiyete gelinceye kadar yaklaşık kırk yıllık bir geçmişi bulunmakla birlikte bir fikir hareketi olarak ortaya çıkışı ikinci meşrutiyet döneminde olmuştur.⁸³ Hatta *İslamcılık cereyanı İkinci Meşrutiyet’in en kuvvetli siyasî fikir cereyanı olmuştur*⁸⁴ denebilir. Bu dönemin etkili fikir akımlarından biri hâline gelerek siyasî

⁸⁰ Aydın, “Elmalı’da “Tecdüdd” Fikri”, s. 189.

⁸¹ Aydın, “Elmalı’da “Tecdüdd” Fikri,” s. 189.

⁸² *Dinde reform*, Türk modernleşmesinin bir parçası/projesi olarak sıklıkla ortaya atılmıştır. Bilindiği gibi Batı/Hristiyan mahreçli olan reform, öz itibarı ile dinin yeniden revizyondan geçirilmesini amaçlamaktadır. İslamcılar dinde reform çabalarını kesin şekilde reddetmektedirler. Eşref Edip Fergan, dinde reform İslam dinine zarar vermek için “*Müslüman adını taşıyan yerli misyonerler*” aracılığıyla İslam’ı kötülemek ve gözden düşürmek için hatta toplumu Hristiyanlaştırmak için yapıldığını ifade etmektedir. *Dinde reformun yapılmasını isteyenler*, ulus-devlet modernleşmesi ile paralel şekilde dinî metinlerin Türkçeleştirilmesi, tıpkı İncilin millî dillere çevrilmesi gibi İslam dininde de, dilden başlayan bir “reform” a ihtiyaç olduğunu dillendirmektedirler. Bkz. Dücane Cündioğlu, *Anlamın Tarihi*, Tıbyan Yay., İstanbul, 1997, s. 165-283. Bazıları için Bkz. Eşref Edip, “Dinde Reform,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, içinde, Hazırlayan: İsmail Kara, s. 99-111, Nurettin Topçu, “Dinde Reform,” *İslam ve İnsan*, içinde (Bütün Eserleri 6), Yayına Hazırlayanlar: İsmail Kara, Ezel Erverdi, Dergah Yay., İstanbul, 1998, Hayrettin Karaman, “İslam’da Tecdid ve Müceddidler,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, içinde, Hazırlayan: İsmail Kara, 490-499. Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., 10. bs, İstanbul, 1997, s. 183-185.

⁸³ Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* 1 Metinler-Kişiler, s. 29.

⁸⁴ Tunaya, *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, s. 71.

meseleler hakkında görüşler serdetmişlerdir. İslamcıların etkili bir fikir merkezi olmalarında Osmanlı devletinin yapısı gereği “*büyük kararların alınmasında Babı Meşihat’ın tasvibi*”nin aranması ve İslam dininin sadece inanç konularında değil bireysel, toplumsal hayatı bütünüyle kapsayacak hükümler içermesi başta gelen sebeplerdendir.⁸⁵

İslamcılar, İkinci meşrutiyet sonrasında hürriyet ortamından faydalanarak fikirlerini yaymak ve söz konusu endişeleri dile getirmek amacıyla mecmualar çıkardılar: *Sırat-ı Müstakim*, *Mekatip* ve *Medaris*, *Beyan’ül-Hak*, *Livayı İslam* ve *Volkan Gazetesi*. Bunların en başında şüphesiz 1908 yılında yayınlanmaya başlayan Sırat-ı Müstakim dergisi gelir. Yazar kadrosunda Eşref Edip, Mehmet Akif Ersoy, Ferit Kam, İsmail Hakkı İzmirli, Mehmet Ali Ayni, Şemsettin Günaltay ve Elmalılı Hamdi gibi pek çok ismin yer aldığı dergi, 1912 yılından itibaren Sebilürreşad adıyla Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar yayınıni sürdürmüştür.⁸⁶ Derginin yöneticiliğini yapan Mehmet Akif ve Eşref Edip millî mücadeleye destek vermiş ancak Eşref Edip, İstiklal Mahkemesinde idamla yargılanmıştır. Mehmet Akif de Ankara’da kurulan yeni devletle ideolojik anlaşmazlıkları neticesinde Mısır’a yerleşmiştir.⁸⁷ İslamcı düşünceye mensup fikir adamlarının bazılarının sinerek inzivaya çekilmeleri bazılarının ise yeni sistem içinde görev alıp fikirlerini değiştirmeleri neticesinde İslamcılık rafa kalkmıştır. İslamcılığın sessizliğe büründüğü 1923-1946 yılları arasında dinî grupların yaygın din eğitimi faaliyetleri devam etmiştir. Bu dönemde Süleyman Hilmi Tunahan, Said Nursi gibi Osmanlı’nın son dönemi İslamcıları, din eğitiminin kısmen serbest yapılmaya başlandığı Demokrat Partili yıllara kadar aktif mücadeleler içinde olmuşlardır.

⁸⁵ Tarık Z. Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, Baha Matbaası, İstanbul, 1962, s. 94.

⁸⁶ Türkiye İslamcılığının Cumhuriyet öncesi yayınlanmaya başlayan sembol dergisi Sebilürreşad hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Efe, “Uzun Soluklu Bir İslamcı Dergi: Sebilürreşad (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-Kültürel Problemlere Yaklaşımı)”, *Marife*, Yıl. 8, S. 2, Güz 2008, 157-180.

⁸⁷ Mehmet Akif Ersoy’un Mısır’a gitmesindeki temel nedenin erken Cumhuriyet dönemi uygulama ve siyaseti ile ilgili doku uyumsuzluğu olduğu söylenebilir. Takrir-i Sükûn atmosferi altında, 1928’den 1943’e kadar *Safahat*’ı hiç baskı yapmamış olan Mehmet Akif, “*maaşsız, işsiz ve (polis) takip altında*” kalarak bir anlamda Mısır’a gitmek zorunda bırakılmıştır. Bkz. Taha Akyol, “Akif’in Serveti!”, *Milliyet Gazetesi*, 29.12.2010.

“İslamcılık belli bir çerçevede tek bir kişinin yönlendirdiği bir akım” olmadığı için “kendi içinde bütünlük taşıyan, sistematik bir hareket”⁸⁸ de değildir. Akımın içinde modern, muhafazakâr, tasavvufa yakın ya da mesafeli olan fikir adamları bulunmakta ancak temel noktalarının İslam’ın yeniden yorumlanarak Batıya karşı İslam’ı güçlü şekilde savunmak ve İslam’ı yeniden hâkim konuma yükseltmek olduğu söylenebilir.

4. Erken Cumhuriyet Döneminde İslamcılık ve 1950 Sonrası İslamcı Hareketlere Dönüşüm

İslamcılık, tek parti döneminde ağır siyasî yasaklar ve baskılar neticesinde bir suskunluk içine girerek İkinci meşrutiyet dönemindeki etkinliğini kaybetmek zorunda kalmıştır. Ancak İslam’ın toplumdan yok edileceği endişesiyle hapis, sürgün gibi baskılara rağmen Sait Nursi, Süleyman Hilmi Tunahan vb. öncü isimlerin bireysel çabaları ile gizlice din eğitimi ve dinî bilinçlenmeye devam edilmiştir. 1923 ile çok partili dönemin başladığı 1946 arasında İslamcılık neredeyse yok olmuştur. Bu dönemde İslamcılık fikrî yönden duraklama ve suskunluğa bürünmüştür. İslamcılar, “İkinci Meşrutiyet döneminde” sahip oldukları “İslamî bir siyasal rejim” yerine “imani kurtarma” Kur’an alfabesinin unutulmasını engellemek⁸⁹ ve İslam’ın yeni nesillere aktarılmasına öncelik vermek zorunda kalmışlardır. Fikriyatın ve dinî yayınların âdeta sustuğu bu “fetret döneminde” sağlam tarihî bir kökeni ve geleneği olan tarikatlar topluma dinini öğretmek ve dinî hayatın devamını sağlamak için mücadele etmişlerdir. Siyasî şartların kısmen değiştiği ve yumuşamaya başladığı 40’lı yılların sonlarından itibaren dinî hayattaki serbestliğe paralel olarak İslamî düşüncede yeniden bir canlanma görülmüştür. Gerçi çok partili döneme geçişin iç sebeplerden ziyade İkinci Dünya Savaşı’nın yeniden şekillendirdiği dünya konjonktüründen kaynaklandığı söylenebilir.⁹⁰ Devletin seküler toplum inşa etme süreçleri içinde olduğu tek parti döneminde büyük oranda sekteye uğramış olan Türkiye’de İslamcılık, söz konusu konjektörden faydalanmasını bilmiştir. 1945

⁸⁸ Ahmet Özalp, “İslamcılık”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, C. 4, 2000, s. 140.

⁸⁹ Yücel Bulut, “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 6 İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 910.

⁹⁰ H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyolojisinde Temalar I Türkçülük İslamcılık Muhafazakârlık*, Doğu Kitapevi, İstanbul, 2012, s. 59.

yılında çok partili sisteme geçilmeden hemen öncesinde Halk Partisi içinden bir grup, “toplumda ilk defa bir dinde reform fikrini ortaya” atmış ve şu tekliflerde bulunmuşlardır;

- i. *Dünya işlerini din işlerinden tamamıyla ayırmış olan bir rejimde Diyanet İşleri Reisliği gibi bir teşkilatın yer almaması,*
- ii. *Kur'an ve din tatbikatının öztürkçe olarak tanzim ve tertibi,*
- iii. *İbadet yerleri Türk'ün geleneğine uygun bir tarza konularak Halkevlerinin ibadet yeri ibadet yerlerinin de Halkevlerine benzer bir şekle ifrağı,*
- iv. *Ruhbanlığın icabı olan her şeyin silinmesi ve ezcümle sarık, cübbe gibi din tatbikatında kullanılan her nevi kıyafetin ilgası,*
- v. *İbadet usul ve zamanlarının tanzimi,*
- vi. *Diyanet İşleri Reisliği yerine dil kurumuna benzer bir teşkilat ikame edilerek din teşkilatının devlet bünyesinden çıkarılarak millete mal edilmesi.⁹¹*

Zamanın ve şartların değiştiğini fark eden iktidar bu görüşlerden bazılarını fikren benimsese de kısa bir süre sonra bitmek üzere olan ikinci dünya savaşının inşa edeceği yenedünya düzeni içinde tek partili dönemlere yer yoktu ve 1945 yılı içinde çok partili döneme geçildi. Çok partili döneme bu ani geçiş toplumla arasına mesafe koyan tek parti iktidarını hızlı yeni politikalar üretmeye zorlamıştır. Özellikle halkın dinî hassasiyetlerini dikkate almak zorunda hisseden tek parti yönetimi 1949 yılında hükümetin başkanlığına eski İslamcı Şemsettin Günaltay'ı getirmiş ve bu dönemde bir dizi dinî özgürlükler içeren değişiklikler yapılmıştır. Bunların başında ilkokullara seçmeli din derslerinin konulması (1 Şubat 1949), toplumun din hizmetleri ihtiyacı için imam-hatip kursları (1949 yılı başı) ve Ankara'da ilahiyat fakültesinin açılması (7 Ocak 1949) gelmektedir. Bunlara ilaveten 1925 yılında tekke ve zaviyelerle

⁹¹ Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, s. 193-194.

birlikte kapatılan türbelerden 19 tanesi Bakanlar kurulunun izniyle yeniden açılmıştır.⁹²

Cumhuriyet döneminde asıl toplumsal kırılmalar 27 yıllık Cumhuriyet Halk Partisi'nin iktidarını sona erdiren Demokrat Parti'nin 14 Mayıs 1950'de yapılan seçimle iktidara gelmesiyle başlamıştır. Geniş halk kitleleri büyük oranda Demokrat Parti'ye destek vermiş, doğal olarak İslamî düşünceye sahip kitle de dinî özgürlükler vaadiyle desteğini esirgememiştir. 1925 yılında kapatılan Sebilürreşad Dergisini Eşref Edip 1948 yılında yeniden çıkarmaya başlamış, Necip Fazıl Kısakürek'in *Büyük Doğu* (1943) ve Nurettin Topçu'nun *Hareket Dergisi* (1939) etrafında İslamî düşünce teşekkül etmeye başlamıştır. Cumhuriyet döneminde ikinci bir doğuş yaşayan İslamcılık ile Osmanlı dönemi İslamcılığı arasında temel farklılıklar bulunmaktadır. İslamcılık, toplumun ve devletin karşı karşıya kaldığı siyasî, sosyal, kültürel ve fikrî baskılara bir reaksiyon hareketidir. Bu özelliği onun değişen toplumsal ve siyasî ortamlarda kendini yeni söylemler ve meşruiyet zemini inşa edebilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda Türkiye'de İslamcılık hem bir düşünce akımı hem de güçlü bir muhalefet söylemine sahip olmuştur. Ali Bulaç, cumhuriyet dönemi İslamcılığını daha sivil, halk taleplerini dillendirmesi ve kitlelerin merkeze yürüyüşünü temsil etmesi gibi nedenler ile "İslamî hareket" şeklinde tanımlamaktadır.⁹³ Müslüman olma ile İslamcı ya da İslamî harekete mensubiyet arasındaki temel fark dünyanın hâlihazırdaki şartları ile ilgili olarak İslam'ın "*politik bir yöne de sahip olduğu*" dolayısıyla dinin diğer yönlerini göz ardı etmeksizin "*politik olanın merkeziliği*" vurgulanmaktadır.⁹⁴

Çok partili hayatla birlikte yeniden canlanan İslamcı düşünce "*Osmanlıdaki gibi bir devlet hareketi olmaktan çıkıp bir halk hareketine dönüşmüş*"⁹⁵ ve daha sivil bir görünüm arz etmiştir. Cumhuriyet döneminde şehirleşme, eğitim gibi toplumsal

⁹² 30 Mart 1950 tarihli Bakanlar Kurulu Kararnamesi için 7487 nolu Resmi Gazete. Ayrıca bkz. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlık*, Türkçesi: Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara, 1972, s. 104-105.

⁹³ Aktay, "Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları," s. 20.

⁹⁴ Bobby S. Sayyad, "İslamcılık, İslami Hareketler, İran ve Türkiye Üzerine," Röportaj: Cemalettin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz, *Tezkire Dergisi*, Yıl: 9, S. 17, Ekim/Kasım 2000, s. 137. Yine *Müslüman* ile *İslamcı* ayrımındaki siyasal vurgu için bkz. Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 97.

⁹⁵ Aktay, "Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları," s. 20.

değişimi körükleyici unsurlar, dinî grupların yaygınlığı ve etkinliğini artırma imkânları sunmuştur. Bu çerçevede dinî gruplar İslamcı düşüncenin toplumla temasını sağlarken İslamcılıktan İslamî halk hareketine giden yolun sosyo-kültürel zeminini hazırlamışlardır. Cumhuriyet İslamcılığının, meşrutiyet İslamcılığından birçok konuda ve bağlamda farklılık gösterdiğine vurgu yapan Mert, İslamcılığın cumhuriyet merkezli yeniden bir pozisyon almasını ve dönüşümünü, Cumhuriyetin revizyonu üzerinden değerlendirmektedir.

“Cumhuriyet dönemi İslamcılığının fikir arka planını oluşturan, ağırlıklı olarak Meşrutiyet dönemi tartışmalarından ziyade Demokrat Parti çevresinde ve döneminde ifade bulan ve Cumhuriyet devrimine karşı biriken tepkilerin ürünü olan Cumhuriyet'in revizyonu düşüncesidir.”⁹⁶

İslamcılığın başlangıçtan beri “*Batılılaşmaya, modernleşmeye, ilerleme fikrine toptan karşı*” olmayan ancak “*yeniden toplumsal-siyasî kimlik inşa*” etmeyi amaçlayan bir modernleşme hareketi olduğu söylenebilir.⁹⁷ Bu özellikleri cumhuriyet döneminde kendini daha iyi ortaya koymuştur. Cumhuriyet İslamcılığının sembol isimlerinden olan Necip Fazıl'ın İslamcılığı hakkında “*modernleştirici millî devlet çerçevesini kabullenen ve yeni insan ve toplum yaratmak için İslam'ı da bu devletin milliyetçi-İslamcı ideolojisi olarak okuyan bir versiyonu*”⁹⁸ olduğu iddiası tartışılmaya değerdir.

Cumhuriyet dönemi İslamcılığının önemli temsil biçimlerinden biri olan dinî gruplar/cemaatlar/tarikatların sivil dinî örgütlenmeler yolu ile toplumsal alanda kendilerini göstermekte oldukları, siyasî, kültürel ve ekonomik bağlamda kendi özgüllüklerini muhafaza ettikleri söylenebilir. Özellikle yerel dinamiklerle olan bağlantıları, onların toplumsal taban elde etme imkânlarını sağlamaktadır. Aynı zamanda dinî gruplar ve yapılanmalar, her ne kadar doğrudan devletin laik

⁹⁶ Nuray Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 414.

⁹⁷ Mert, “Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış,” s. 414.

⁹⁸ Burhanettin Duran, “Cumhuriyet İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 143.

uygulamalarına karşı çıksalar da kendileri de modernleşmeden etkilenmektedirler. Dolayısıyla “modernitenin özgül yanlarından birini temsil”⁹⁹ ettikleri iddia edilebilir.

5. Türk Modernleşmesine Sesli Bir Meydan Okuma: İslamî Edebiyat

Cumhuriyet modernleşmesinin karakteristik özelliklerinin başında devlet eliyle “yukarıdan aşağıya bütünüyle toplumu dönüştürmeye yönelik radikal bir hareket”¹⁰⁰ olması gelmektedir. Modernliğin önce devlet kurumlarından başlayıp topluma yayılması ve bunun modeller üzerinden ama giderek toplumsal baskı yolu ile benimsetilmesi amaçlanmıştır. Modernleşmenin topluma yayılması için okul, halkevleri ve edebî ürünler gibi kültürel araçlar da etkili şekilde kullanılmıştır. Burada geleneksel ve dini bir merkez niteliği olan Camiye, alternatif olarak Halkevleri, “kadın-erkek bir arada toplanan, düzenlenen etkinliklere birlikte katılan yeni değerlerin taşıyıcısı”¹⁰¹ insan tipinin merkezi olarak kurgulandığı söylenebilir. Cumhuriyet modernleşmesine muhalif bir dil geliştiren İslamcı hareket, söylemlerini siyasî, ekonomik ve kültürel alanlara yayarak yeni söylemler üretmiştir. İslamcı hareket “din hürriyeti, demokrasi” gibi siyasî, “adil düzen” gibi de iktisadi ve sosyal söylemleri dile getirirken öte taraftan da dönemlere göre de, muhafazakâr ve milliyetçi çizgilere yaklaşmıştır.

Katı pozitivist politikaların belirlediği Türk modernleşmesi, bütün alanlarda zorunlu ve kökten değişimleri hedeflemiştir.¹⁰² Cumhuriyetin kültür politikaları, Türk toplumunu geleneksel bütün referans noktalarını mülga edip yeniden inşa etmek için öncelikle gelenekle bağlantıyı sağlayan dile ilişkin “inkılâplar” yapmayı tercih etmiştir. Arap harflerinden Latin alfabesine geçiş, toplumun bütün tarih, kültür ve kimlik kodlarını değiştirmiş ve kendine yabancılaştırmıştır. Cumhuriyetin ilk

⁹⁹ Mehmet Zeki İşcan, “Allah’tan Ferrari İstemek Ya da Türkiye’de Ana Akım İslami Gruplar ve Modernite,” *Türk Yurdu*, S. 285, Mayıs 2011, s. 19.

¹⁰⁰ M. Emin Köktaş, “Türk Modernleşmesinin Din Sorunu,” *Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, (Sempozyum, 3-4 Mayıs, 1997, İzmir) Yay. Haz. Mehmet Demirci, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2000, s. 146

¹⁰¹ Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Timaş Yay. 3.bs, İstanbul, 2004, s.25.

¹⁰² Doğan Özlem, Pozitivizmin Türk modernleşmesinde bariz etkinliğinin 1950’li yıllara kadar devam ettiğini ifade etmektedir. Bkz. “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset”, *Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 1, İletişim Yay., 7. bs, İstanbul, 2006, s. 452-464.

dönemlerinde Avrupa kültür ve düşüncesinin oluşumunda etkili olan iki eski dilin, Yunanca ve Latince'nin okullarımızda okutulması denemelerinde bulunulmuş olması,¹⁰³ nasıl bir kültür politikası sürdürüldüğünü göstermektedir. Yine aynı dönemde dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel tarafından birçok Batı klasikleri tercüme edilmiştir. Bilgiyi üretme ve değer biçmenin ancak iktidarın tekelinde olduğu mezkûr modernleşmede divan şiiri, klasik Türk müziği¹⁰⁴ gibi geleneksel dünyanın tamamlayıcı sanatları demode kabul edilmiş hatta bunlar yasaklanmıştır. Çağdaşlığın merkezi de ölçüsü de Avrupa kültürü ve sanat eserleri kabul edilmiştir.

Cumhuriyet İslamcılığının aynı zamanda maddeci, pozitivist düşüncelere bir reaksiyon hareketi olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu dönemde İslamcılar, Cumhuriyetin laik eğitiminde yetişen nesillerin maddeci/pozitivist zihniyetlerle kendi toplumuna yabancılaştığı iddiasındadır. Bu çerçevede İslamî edebiyat, İslamcılığın edebiyata yansısı veya İslamcılığın edebiyat üzerinden fiile/harekete geçmesini ifade etmektedir. İslamî edebiyat, gelenekten beslenmekte ve aidiyetini İslam'a bağlamakla birlikte modern Batı edebiyatından çokça etkilenen ve kimliğini modernlik üzerinden kurması bakımından geleneksel divan edebiyatından ve tekke edebiyatından tamamen farklıdır. Ahmet Kabaklı, İslamî edebiyatı “*yeni İslamcı edebiyat akımı*” şeklinde tanımlamakta ve bu edebiyatın kuruculuğunu Necip Fazıl'a, fikriyatı ve nazariyatını ise Sezai Karakoç'a vermektedir.¹⁰⁵

“Edebiyatta İslamcılık geleneksel dinî edebiyat veya İslamî edebiyat demek değildir. XIX. yüzyıl ortalarına kadar Batı ile karşılaşmasında ve bu medeniyete ait bir takım siyasî, felsefî, kültürel, ilmî, teknik kavram ve bilgilerle yaşama tarzı ve ahlak değerleri karşısında takınılan, temelinde İslamî endişeler taşıyan tavrın edebî eserlere yansısıdır.”¹⁰⁶

¹⁰³ Ali Güler, *Eğitimin Tarihi ve Sosyal Temelleri*, Yayınlanmamış Ders Notları, Bolu, 1995, s. 39-42.

¹⁰⁴ 1935 yılında Dâhiliye Vekâleti'nin Bursa Valiliğine gönderdiği yazıda “*eski şark musikisinin ortadan kaldırılması*”nı, yerine ise “*evrensel musiki*”nin ikame edilmesi istenmektedir. Bkz. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 39.

¹⁰⁵ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı IV*, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., Gözden Geçirilmiş 11. bs, İstanbul, 2002, s. 677.

¹⁰⁶ M. Orhan Okay, Âlim Kahraman, “*İslamcılık (Edebiyatta)*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İsam, İstanbul, 2001, s. 70.

Mustafa Miyasoğlu İslamî edebiyatı, Kur'an-ı Kerim'den Şuara suresine ve İslam tarihine Hz. Muhammed (sav)'in şair sahabe Hz. Hasan Bin Sabit'e söylediklerine dayandırmakla İslamî edebiyatı modernleşme dönemlerine hasredilmesine karşı çıkmaktadır.

“İslamî edebiyat, peygamberimizin Hz. Hasan Bin Sabit'e “söyle Hassan, Ruh'ül Kudüs seninle beraberdir” emriyle beraber ortaya çıkmış ve o yönde yazılmış metinleri olduğu kadar İslam kültür çevrelerinde oluşan ve Şuara suresindeki ölçüleri dikkate alan eserleri de ilgilendiren genel tasnifin adıdır. O yüzden de tarihî bir kavram niteliği gösterir. Bu yönde gelişen eserleri de aynı tasnifin içinde değerlendirme temayülü vardır ve çağdaş İslamî edebiyat adlandırılması da bu yönde ortaya çıkmıştır.”¹⁰⁷

Rasim Özdenören “İslamî edebiyat” tartışmalarında ortaya çıkan iki tanımlamaya dikkat çekmekte ve ikinci tanımlamayı daha kapsayıcı bulduğunu ifade etmektedir:

1. İslamî edebiyat, konusunu Müslüman insanların oluşturduğu, onların tavır ve davranışlarını, düşüncelerini, ruhsal eylemlerini yansıtan ürünlerin adıdır.
2. İslamî edebiyat, konusu ne olursa olsun, yazarın İslamî bilincini yansıtan, konusuna İslamî optikle yaklaşan ürünlerdir.”¹⁰⁸

İslamî düşüncenin hareket hâline dönüşmesinde öznelere payı büyüktür. Özellikle cumhuriyet sonrası İslamcı düşüncenin önemli aktörleri ve yönlendiricileri edebiyatçılar olmuştur.¹⁰⁹ İlk dönem İslamcılar arasında şair kimliği ile İslamî endişeleri dile getiren güçlü bir ses olarak Mehmet Akif gelmekteydi. İslamcı kimliğinden rahatsızlık duyulan Akif'le yeni Cumhuriyet arasında yaşanan kan uyuşmazlığı, Akif'in 1926 yılında memleketi terk etmesine neden olmuştur. Bu

¹⁰⁷ Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmaları*, s. 116.

¹⁰⁸ Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*, İz Yayıncılık, 3.bs, İstanbul, 1999, s. 37.

¹⁰⁹ Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmaları*, s. 117., Necip Tosun, “Günümüz İslami Düşüncenin Yazınsal Görünümleri,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 619.

dönemin gözde edebiyatçıları Cumhuriyetle arasını iyi tutanlar ve devrimleri şartsız destekleyenler olmuştur. Edebiyatçılara biçilen rol de yeni devlete uygun bir ulusun inşasına katkı sağlamak olmuştur.

Şüphesiz Cumhuriyet dönemi İslamî edebiyatın bayraktarlığı ve güçlü şairliğini muhalif bir dile dönüştürme becerisini elinde tutan isim Necip Fazıl Kısakürek'tir. “*İslamcı edebiyatta yeniden doğuşu*”¹¹⁰ başlatan Kısakürek, başlangıçta duru ve sade Türkçesi ile 1920’li yılların parlak şairi iken 1930’lı yıllarla birlikte “*spiritüalist bir dünya görüşüyle ve İslamî olmaktan çok o yılların şartlarına uygun olarak sadece genel anlamda dinî, spiritüalist ve metafizik karakterde*”¹¹¹ eserler vermeye başlamıştır. İslamcı ve şair kimliği ile Necip Fazıl, Cumhuriyet döneminin bütün İslamcı, milliyetçi/muhafazakâr fikir ve sanat dünyasını etkilemiş ve yönlendirmiştir. Başta şiir olmak üzere birçok türde eserler verdi. 1940’lı yıllardan aralıklarla 1970’li yıllara kadar çıkardığı *Büyük Doğu* dergisi, İslamî edebiyatın temellerinin atıldığı yer olmuştur. *Büyük Doğu* dergisi İslamcılığın İslamî hareketin ve İslamî edebiyatın temsilciliğini yapmış, genç nesiller üzerinde etkisiyle 1960 sonrası uyanan İslamî düşüncenin zeminini hazırlamıştır. Bu bağlamda cumhuriyetin başlangıcından 60’lı yıllara kadar çeşitli baskılara maruz kalan İslamî kesimin/düşüncenin kısıtlanan “ifade imkânları” özellikle 70’li yıllarda dergiler ve yayınevleri vasıtasıyla açılmaya başlamıştır.¹¹²

Büyük Doğu dergisi, meşrutiyet dönemi İslamcılığın *Sıratı Müstakim/Sebilürreşad* dergilerinden farklı olarak “özne, nesne dengesini, özne: İslam, nesne: edebiyat”a dönüştürmüştür. *Sıratı Müstakim/Sebilürreşad* dergileri, İslamî bilgileri temel kaynaklara irca ederek yeniden sunarken *Büyük Doğu* dergisi ise İslamî bilgiyi edebîleştirme yoluna gitmiştir. Aynı zamanda Necip Fazıl özelinde şair vasfı dolayısıyla “*şiir eyleminin gündelik siyasete birleştirilmesi, bundan hareketle siyasetin bir iç talebi olarak “vatan, millet, Sakarya” edebiyatı ve*

¹¹⁰ Yusuf Çotuksöken, “İslamcı Edebiyattan Söz Edilebilir mi?” *Thema Larousse*, C. 6, Milliyet, 1993-1994.

¹¹¹ Orhan Okay, Âlim Kahraman, “İslamcılık Akımı/Düşüncesi, Edebiyatta,” s. 71.

¹¹² Rasim Özdenören, *Ruhun Malzemeleri*, İz Yayıncılık, 3. bs, İstanbul, 1999, s. 62. Bu dönemde yayınlanan dergilerden bazılarını yazar aktarmaktadır: “*Diriliş, Edebiyat, Deneme, Gelişme, Maveria, Hareket, Yeni Sanat, Kıyam, Aylık Dergi, Yönelişler, Güldeste ve Milliyetçi bağlamda Türk Edebiyatı*” s. 62.

edebiyatta sloganın öne çıkmasına” neden olduğu ileri sürülmekle birlikte Büyük Doğu “*merkeze karşı çevrenin siyasî uyanışına zemin*” oluşturmak “*edebiyatı mesaj için araca*” dönüştürmek “*İslamî Türk edebiyatına modern bir yüz ve içerikle kadim süreci yeniden*” başlatmak gibi büyük fonksiyonlar gerçekleştirmiştir.¹¹³

Necip Fazıl’ın düşünce yapısında modernleşme topyekûn karşı çıkılan bir olgu değildir. Onu ikinci meşrutiyet dönemi İslamcılarından ayıran bir özellik olarak II. Abdülhamit’in uygulamalarını doğru modernleşme örneği olarak Cumhuriyet modernleşmesinin karşısına çıkarmasıdır. Bu çerçevede “*toplumsal talepleri ve de değerleri çağın gerekleriyle buluşturarak bir modernleşme yorumunu içeren İslamcılık anlayışı ve yaşadığı dönemin milliyetçi söylemine İslamî bir muhteva*”¹¹⁴ vermesi Necip Fazıl’ın Cumhuriyet İslamcılığına sağladığı katkılar bağlamında dikkate değerdir. Necip Fazıl’ın İslamî gelenekle kurduğu ilişki, Nakşibendilik ve Abdülkerim Arvasi bağlamında yerli bir İslamî damarın keşfini ve kültür ikliminin oluşmasında öncülük ettiği söylenebilir. Necip Fazıl İslamî edebiyat ve düşüncede meşrutiyetten cumhuriyete geçiş döneminin bir İslamcısı olması nedeniyle kendisi her iki dönemin özelliklerini taşımaktadır.

1960’lı yıllar İslamcı düşüncenin yine şair kimliği ile öne çıkan bir diğer ismi olan Sezai Karakoç “*klasik İslam kültürüne yönelik vurguları ve çağdaş dünyaya bakışıyla yeni bir vadi oluşturmuştur.*”¹¹⁵ İslamî duyarlılığı ile yeniden bir medeniyetin doğuşuna Diriliş kavramsallaştırması ile yaptığı vurgu, onun temel düşüncesidir.

“Sezai Karakoç, İslam’ı *medeniyet ve tarih perspektifinden* bir bütün olarak ele almak, İslam’a yeni/taze ve çağa has bir yorum getirmek üzere yola çıktığında onda durgun/donmuş hâlde bulunan fikrî mevcudiyeti harekete geçiren *Büyük Doğu* (Necip Fazıl) olmuştur denebilir.”¹¹⁶

¹¹³ Ömer Lekesiz, “İslami Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü,” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 965-966.

¹¹⁴ Aynur Erdoğan, “Cumhuriyet Sonrası İslamcılık ve Necip Fazıl Kısakürek” (tartışmalı Toplantı), *Dünya Bülteni Araştırma Masası*, Mayıs 2013, s. 6., www.dunyabulteni.net.

¹¹⁵ Orhan Okay, Âlim Kahraman, “İslamcılık, Edebiyatta,” s. 71.

¹¹⁶ Turan Karataş, “Sezai Karakoç: Bir Medeniyet Tasarımcısı,” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 980.

Karakoç öncelikle Necip Fazıl'ın Büyük Doğu dergisinde yazılar yazmış ancak 1960'lı yıllarda kendi fikrî yolunu çizmiş ve çıkardığı Diriliş dergisinde düşüncelerini ortaya koymuştur. İslam medeniyetinin yeniden tesisi, onun düşüncesinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Şiiri temel uğraş alanı seçmekle birlikte düşünsel derinliği yüksek olan Karakoç, Batı modernliği karşısında İslamî gelenekle yoğrulmuş ama Batılı referansları da önemseyen Diriliş merkezli eserler vermiştir. Necip Fazıl'ın biraz savruk, aşırı politik ve her şeyin hemen olmasını bekleyen mizacından farklı olarak Sezai Karakoç kutlu ve beklenen ancak onun gerçekleşmesi için çaba sarf edilmesi gereken ütopyik bir medeniyet modelini savunmaktadır. *“İnsanı tüm cepheleriyle (fizikî, metafizik, ahlakî ve kültürel açılardan) ele alan medeniyet, bütün insanlığa hitap eden tarih olgusu ve insanlığın yaşam tarzı ve gerçekleştirdiği tüm çevre”*dir. Karakoç'a göre inançlar, düşünceler ve dünya görüşü, yaşayabilmek için mutlaka *“ya medeniyet olmak, bir medeniyet oluşturmak, ya da en azından bir medeniyetle kaynaşmak zorundadır.”* Çünkü *“medeniyet yitince onun taşıdığı inanç, duygu, düşünce ve duyarlılık da ayakta duramıyor.”*¹¹⁷ Karakoç, zihinsel ve kültürel temelli bir değişim ve dönüşüm hedeflemekte bu bağlamda Karakoç'un radikal ve siyasî İslam söylemi ile arasına bir mesafe koyduğu ifade edilebilir.

Sezai Karakoç'un Diriliş kadrosu içinde yer alan Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Nuri Pakdil'in aralarında bulunduğu bir grup edebiyatçı 1969 yılında Ankara'da Edebiyat dergisi çıkarmaya başlamıştır. Necip Fazıl ve Sezai Karakoç'tan sonra üçüncü bir nesil İslamî edebiyat kuşağını oluşturan bu grubun asıl kimliği 1976 yılının aralık ayında yayınlanmaya başladıkları Maveria dergisi etrafında belirginleşmiştir. Cumhuriyet dönemi İslamcılık-İslamî edebiyat çizgisini sürdüren Maveria dergisini, Ömer Leksiz İslamî misyonu sürdürmekle birlikte çok yönlü bir projeye sahip Sezai Karakoç'un Diriliş dergisinden ayırmakta ve *“çok yönlü, dağınık, değişken yapısı”* ile Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'suna benzetmektedir.¹¹⁸

“Bunların iki türlü fonksiyonu vardı. İslam'ı anlatabilmemizin bir enstrümanıydı. Dolayısıyla seçimlerine saygı duymakla birlikte gündelik

¹¹⁷ Karataş, “Sezai Karakoç: Bir Medeniyet Tasarımcısı,” s.983.

¹¹⁸ Leksiz, “İslami Türk Edebiyatı'nın Değişen Yüzü”, s. 973.

hayatında İslam’la nispetini görmediğimiz, kendisine Müslüman demekle beraber bunu henüz içselleştirmemiş olan kişilere bu tebliğin ulaşması gerektiğini düşünüyorduk. Bu enstrümanları kullanarak “madem sen kendini Müslüman kabul ediyorsun o hâlde İslam’ı böyle içselleştir. Bilmeksizin değil. Sana seküler ağızların öğrettiği İslam’ı değil. Kendi kaynaklarından ne tebliğ ediliyorsa o İslam’ı benimse” demek istedik. İkincisi diyelim ki herkes İslam’ı kabul etti. Ondan sonrasında ne olacak? İslam’ın kurallarıyla yönetilen bir toplumda yaşarsak bu toplumda edebiyat olacak mı olacaksa nelerle meşgul olmalı gibi bir yönü vardı.”¹¹⁹

1969 yılından 1984 yılına kadar Edebiyat dergisini çıkaran Nuri Pakdil, 70’li yılların İslamcı gençliğini etkileyen İslamcı-edebiyatçı isimlerdendir. Türk *“İslamcılığın siyasî doktrinel metinler ve fıkıh yorumları kadar belki de daha önemli düzeyde edebî performanstan beslenmiş”* ve etkilenmiştir. Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nuri Pakdil, Rasim Özdenören ve İsmet Özel gibi hiçbir *“İslamî eğitimden geçmemiş isimlerin İslamcı nüfusun devşirilmesinde ve düşüncelerin oluşumunda ilahiyatçılardan çok daha etkili oldukları rahatlıkla tespit edilebilecek gerçekliktir.”*¹²⁰

Hareket dergisi ve Nurettin Topçu, Türkiye’de 1930’lu yıllardan 70’li yıllara kadar maneviyatçı-mukaddesatçı, yerlici bir düşünce ekolünün merkezindedir. Osmanlı’dan cumhuriyet döneminin 1950’li yıllarının ortalarına kadar *“siyaset öğretilerinden bilim anlayışına ve oradan eğitime”* kadar her alanda pozitivist izleri görmek mümkündür.¹²¹ Pozitivist-materyalist düşüncenin neredeyse tek muteber felsefe kabul edildiği 30-40’lı yıllar Türkiye’inde metafiziği tamamen dışlanmasına ve Batıyı yalnızca bu gözle görülmesine karşı çıkmak için hatta *“hiç olmazsa felsefenin pozitivizm ve pragmatizmden ibaret olmadığına”* görülmesine hizmet” amacıyla Nurettin Topçu ve arkadaşları tarafından Bergsonculuk savunulmuştur.¹²²

¹¹⁹ Rasim Özdenören, “‘İslami Edebiyat’ İslamı Anlatmanın Enstrümanıydı,” (Röportajı yapan Emeti Saruhan), *Yeni Şafak*, 26.02.2012

¹²⁰ Işık Yanar, Abdullah Topçuoğlu, “Nuri Pakdil,” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 844.

¹²¹ Özlem, “Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset,” s. 460.

¹²² İsmail Kara, “Nurettin Topçu’nun Hayatı,” *Nurettin Topçu*, Editör: İsmail Kara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2009, s. 46.

Fransa’da felsefe doktora eğitimi tahsil eden Nurettin Topçu, “hareket” kavramsallaştırması üzerinden düşünce sistemini inşa etmiştir. “*Muhafazakârlığı çağdaşlaştıran*” Topçu’nun düşünce evrenini “toplumculuk” “hareket felsefesi” ve “ahlak” kavramları oluşturmaktadır.

“Topçu, dünya görüşünü ve toplum felsefesini, Batı’dan alıp yeniden ürettiği hareket felsefesiyle çağdaş olanaklara kavuşturma çabası içinde olmuştur, toplumsal sistemin en ilgi çekici bileşeni olan ve uluslararasılaşmış bir döngüsü bulunan toplumculuğu, milletin dini, milliyeti ve coğrafyası ile ilişkilendirmiştir, “ahlak”ı temel alan bu dikkat, bütün çalışmalarının temel niteliğini oluşturmuştur.”¹²³

“Sebilürreşad ve Büyük Doğu gibi İslam öznesinden şaşmayan ancak onlardan farklı olarak çağdaş bilimsel düşünceyi nesne olarak seçen Nurettin Topçu (1909-1975) gerek fikirleri ile gerekse yetiştirmelerini sağladığı yeni edebiyatçılarla İslamî Türk edebiyatını da besleyen müstesna bir isim(dir). Taşralı (1959) adlı bir hikâye ve Reha adlı bir romanı olan N. Topçu, asıl İslam, insan, ilim, ahlak tasavvuf, milliyetçilik, garpcılık, eğitim, devlet, demokrasi, irade, kültür, medeniyet çevresindeki düşünce, görüş ve projeleri ile yerli düşünceye bir istikamet vermeye çalışmıştır.”¹²⁴

Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Edebiyat dergisi etrafında toplanan edebiyatçılar, Maveria dergisi ve İsmet Özel şair-yazar kimlikleri ile İslamî düşüncenin entelektüel yapısına katkı sağlamışlardır. D. Mehmet Doğan, Türkiye’de İslam’ın toplumca yaşanan/idrak edilen İslamî bir hayatı olmadığı için “*İslamî edebiyat düşünülmüş, tasarlanmış ve hatta kurulmuş bir edebiyat*” olmak zorunda kaldığını iddia etmektedir.¹²⁵ Cumhuriyet dönemi İslamcılığının erken cumhuriyet döneminde “*siyasal şartlar ve laikliğin farklı yorumları*”¹²⁶ nedeniyle yaşadığı sessizlik, 60’lı yıllardan itibaren edebiyat ile yeniden seslenmeye başlamıştır.

¹²³ Mehmet Sarıtaş, “Nurettin Topçu,” *Muhafazakârlık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekinil, C. 5, 3. bs, 2006, İstanbul, s. 266.

¹²⁴ Lekesiz, “İslamî Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü,” s. 965-966.

¹²⁵ D. Mehmet Doğan, “Edebiyat Soruşturması,” Hazırlayan: Abdurrahman Şen *Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1982*, (içinde) İstanbul, 1982, s. 363.

¹²⁶ Osman Gündüz, “İslami ve Gelenekçi Söylem,” *Türk Edebiyatı Tarihi 4*, Editörler: Talat Sait Halman ve Diğerleri, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Genişletilmiş ve Gözden geçirilmiş 2. bs. İstanbul 2007, s.334.

Aktay'ın *diasporik edebiyat*¹²⁷ olarak adlandırdığı İslamî edebiyatın metinleri, Cumhuriyet dönemi uygulamalarına ve Batının ürettiği materyalist düşüncelere ve ekonomik yapılanma biçimlerine karşı bir muhalefet şerhi niteliğindedir. Bu bağlamda zamanla bu oluşumlar ve hareketler, İslami kesimde edebiyatın sosyolojik zeminde yeni nesillerin İslami bilinç ve gelenekle bağların koparılmadan modern bir yüz kazanmasını sağladığı söylenebilir. İslami oluşumların diğer İslam ülkelerindeki örnekleri karşılaştırıldığında Türkiye'de daha yumuşak olduğu ve radikalist hareketlere pek rağbet etmediği görülmektedir. Burada edebi oluşumlar yolu ile ifade imkânlarının kısmen açık olmasının da hatırı sayılır bir katkısı olduğu düşünülebilir.

6. İslami Edebiyata Eleştiriler

Cumhuriyet sonrası yeniden teşekkül eden İslamcı düşüncenin öncü isimleri örgün bir din eğitiminden geçmemiş olmalarına rağmen bu farkı kendilerini yetiştirerek kapatan edebiyatçı kimlikler olmuştur. Yasin Aktay, Cumhuriyet İslamcılığının halife sonrası vatansızlık/yurtsuzluk kavramlarını, *diaspora* kavramı ile temellendirmektedir. Aktay, beden-zihin, niyet-amel uyumunun yitirilmesini yalnız ve sosyal ilişkileri sorunlu “*Necip Fazıl'dan Sezai Karakoç'a Nuri Pakdil'den İsmet Özel'e uzanan estet*” İslamcı-edebiyatçı kimliklerle açıklamaktadır.¹²⁸

İslamcılığın edebiyatçı kimliklerle teşekkülüne karşı çıkan Ali Bulaç, Abbasi döneminde Müslümanların eski Yunan ile temasında seçici davrandıklarını örneğin eski Yunan'ın duyguya dayanan edebî ürünlerini tercüme etmediklerini yalnızca düşünceye dayalı eserlerini aldıklarını ifade etmektedir. İslamcılığın düşünce, muhakeme ve ilimle inşa edilebileceğini söyleyen Bulaç, Cumhuriyet İslamcılığının edebiyatçı yönünü zayıf bulmaktadır:

“Bizim tefekküre ve bilgiye dayalı bir İslamcılığa ihtiyacımız var. Tefekkür entelektüel bir birikimdir. Entelektüel manada beyne ve kalbe aittir. Bizde fikir adamı ve âlim yetişmiyor. İslamcılarda da çok az yetişiyor. Bol miktarda şair, romancı ve tiyatrocı var. Sinemaya tiyatroya özenen var. Bu bizim Osmanlı Türk modernleşmesinin bir zaafıdır. Abbasiler, İslam'ı merkez seçip bütün

¹²⁷ Yasin Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz Diyar Algısı” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 94

¹²⁸ Aktay, “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz Diyar Algısı,” s. 94

çevre kadim medeniyetleri taradılar. Çin'den Babil'e Mısır'a Yunan'a kadar. Bu merkezlerden bilgiyi ve felsefeyi aldılar. Yunan şiirini, sanatını, tragedyasını tercüme etmediler. Hiç ilgilenmediler çünkü onlar duyguya hitap eder. Tefekküre ve bilgiye dayanmaz. Bizim Batıyla olan ilişkimiz de bundan dolayı sakattır. Osmanlı modernleşmesi roman ve şiir üzerinden bize geldi. Biz hâlâ Batı aydınlanma felsefesini bilmiyoruz. Bizi şairler, romancılar, hikâyeciler enforme ediyor ve duygu ile ayakta tutuyor. Dikkat ederseniz dindar camianın Türkiye'deki söyleminin ana akımı retoriktir. Meseller, hurafeler, menkıbeler... analitik bir zihin yok. İslam dünyasında bir romancı ve tiyatrocun yetişmeyecektir (...) her sene bir roman yazıp yüz binler satanların kitaplarına bakın. Bunlar Batılı manada roman mı Eflatun'un dediği gibiler: Kopyanın kopyası şeyler (...) sizin tiyatro yapabilmeniz için trajediniz olması lâzım. Trajedi insanın tanrıyla kavgasından kaynaklanmıştır (...) biz Müslümanlar Allah'la barış (silm) hâlindeyiz demektir, bizim trajedimiz yoktur ki tiyatromuz olsun! Tarihte Müslümanlar bunu beceremediğinden öyle bir ihtiyaç olmadığı için tiyatro yapmadılar. Mahremiyetin deşifresi, cinayetin teşviki haram ise roman da olamaz. Ama insanlar roman yazdıklarını, bununla da İslamcılık yapacaklarını zannediyorlar. İslamcılar bir an önce bu saçmalıklardan kurtulması gerekiyor.”¹²⁹

Ali Bulaç'ın eleştirisi izinde devam edersek Sezai Karakoç ve Edebiyat ekolü ile “*İslam literatürü daha edebi ve estetik düzeyde bir derinleşmeye*” doğru giderken düşünceye bu derinleşme yansımaz. Necip Fazıl'da islamın savunulmasında “*mistik terimlere*” başvurur. Sezai Karakoç da “*gelenek daha ince*” ama “*muhtevasız bir*” şekilde devam eder. Bu bağlamda Müslümanların kendi dışındaki dünyaya derinlemesine ve eleştirel bakışı edinmelerine rağmen kendi kültürel mirasları için bunu kullanmazlar.

“Diriliş ve Edebiyat çevresinin en zayıf tarafları bu ihtiyaçları hissetmemeleri olmuştur. Diriliş, bu nedenle Müslüman duyarlığının harekete geçirilmesine beğeni düzeyinin yükseltilmesine ve zihinsel bir açılım yaşanmasına ciddi katkılar bulunmuş ama bu bütün bu kazanımları geleneğin ve kültürel birikimin

¹²⁹ Ali Bulaç, “İslamcılık En Güçlü Dönemini Yaşıyor” (Röportaj), *Yeni Şafak*, 12.08.2012.

sorgulanmasına değil de bu değerlerin daha ince ve estetik bir üslupla savunulmasına yöneltmiştir.”¹³⁰

İslamî edebiyata yönelik bir diğer eleştiri ise cumhuriyetin ilk döneminde ulus devletin toplumu yeniden dizayn amaçlı ideolojik edebiyat ürünlerine karşı İslamî kesimde 70’li yıllarda başlayan ve 80’li yıllarda yoğunlaşan *hidayet romanlarına* yöneliktir.

7. İslamî Kesimde Roman Sanatının Başlaması: Popüler ve İslamî Romanlar: Hidayet Romanları

Roman, “*ortaçağın sonunda Batıda burjuvanın değerleri doğrultusunda ortaya çıkmış bir tür*”¹³¹ olarak başlangıçta İslamî kesimde ve halkta kökeni itibari ile Batı kültürü ve toplumuna ait olduğu için mesafeli yaklaşılmıştır. İslamî kesim, Batı merkezli modernleşmeye karşı en dirençli tutum içinde olmuş ve değişime direnmiştir. Şiir dışında Batılılaşma ile birlikte gündelik hayata giren roman, hikâye ve tiyatro gibi türlere dinî hayatı ifsat ettiği ve zamanı boşa geçirttiği için olumsuz bakılmıştır. Gerçekten de ilk dönem yazılan romanlar, klasik İslam muhayyile ve hayatının dışında bir zaman ve olaylar çerçevesinde işlenmekte ve bu yönleri değişimin öncülüğünü yapmaktaydılar. Cumhuriyet sonrasında ise geçmişi kötülemek, İslam’ın gündelik hayattan çıkarılması ve inkılâpların toplumsal tabana yayılması “*için ilk örnekleri Halide Edip Adivar tarafından ortaya konan*” daha sonra ise “*Köy enstitülü yazarlar tarafından sürdürülen birçok güdümlü edebiyat*”¹³² ürünleri yazılmıştır. Bu eserlerin İslamî kesimce olumsuz algısı, doğrudan roman sanatına da yansımıştı.

“Cumhuriyet romanlarının kurgusu bu yeni “medenî” hayat biçimlerini ele alır; dekorlar, yiyecekler, yeni tüketim kalıpları, kıyafetler romanların fonunu oluşturur. Bu şekilde ilerlemeci ve medenî cumhuriyet bireylerinin ideal özellikleri ve ahlakî ritüelleri yüceltilir. Çay salonları, akşam yemekleri, balolar ve kent caddeleri kadın ve erkeğin sosyalleşme sürecini gerçekleştirdiği kamusal mekânlar olarak işlev görür. Ele ele yürüyen evli çiftler, balolarda dans

¹³⁰ Ahmet Ertürk, “Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci”, *Dünya ve İslam Dergisi*, S. 3, Yaz 1990, www.haksozhaber.com.

¹³¹ Ertuğrul Aydın, “Roman ve İnsan”, *Türk Romanı Özel Sayısı*, S. 65-67, *Hece*, s. 358

¹³² Lekesiz, “İslami Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü”, s. 976.

eden, el sıkışan, birlikte akşam yemeğine çıkan kadın ve erkekler iki cinsiyetin Avrupa tarzını karşılaşıma biçimlerini niteler.”¹³³

Romana karşı bu mesafeli duruş yalnızca romanın içeriği ve işlevleri romanın yapısından kaynaklanmamış bununla birlikte romanın insanın iç dünyasını ele vermesi ve duyguların herkese ifşa etmesi gibi İslamî geleneksel kültüre zıt bir durumu yansıtması da etkili olmuştur. Cemil Meriç’in romanı “Hristiyan kültürünün günah çıkarma ritüeli” ile ilişkilendirmesi İslamî kesimde romana olumsuz bakışı güçlendirmiştir.¹³⁴ Ancak 60’lı yılların sonlarından itibaren Türkiye’de İslamî kesimde romana duyulan soğukluk azalmaya başlamış ve 70’li yıllarda ise hızlı bir yükseliş yaşanmıştır. Tanzimat dönemi aydınının medeniyetin ve ilerlemenin bir göstergesi olarak addettikleri roman¹³⁵ 60’lı yılların sonlarına doğru birlikte bu sefer İslamî kesimce¹³⁶ keşfedilmiş böylece iki yönlü değişim/modernleşme yaşanmıştır. Modern bir tür olan roman, İslam’ı geniş kesimlere tebliğ etmenin en etkili yolu olmuştur.

Cumhuriyet ideolojisinin topluma yaymak ve benimsetmek amaçlı tezli romanların karşılığında 70’li yıllardan itibaren İslamî popüler romanlar ortaya çıkmaya başlamıştı. İslamî kesimde bir dönem çokça okunan hidayet romanlarına karşı güdümlü edebiyat,¹³⁷ karşı edebiyat,¹³⁸ tezli romanlar, İslamî romanlar, İslamî arabesk,¹³⁹ yeşil dizi,¹⁴⁰ Müslüman edebiyatı¹⁴¹ ve Davet edebiyatı gibi farklı adlandırmalar da yapılmıştır. Hidayet romanları 70’li yıllarda başlamış 80’li yıllarda tavan yapan tezli İslamî romanlar sınıfına dâhildir. Söz konusu romanlar Cumhuriyet

¹³³ Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 24-25.

¹³⁴ Cemil Meriç’in çokça bilinen bu görüşüne rağmen kendisi ile yapılan bir röportajda bu görüşünden feragat ettiği söylenebilir. Meriç, romanın bir tür olarak insanlığın ortak malı olduğunu bu sebeple İslamiyet’e ve milliyete bir aykırılığı olmadığını hatta İslamî bir roman olabileceğinden bahsetmektedir. Bkz. “Cemil Meriç’le Bir Konuşma” röportajı yapan İ. Işık, (*Yeni Devir*, 9 Ocak 1981), *Suffe Sanat Yıllığı 1982*, Suffe Yay., 1982, s. 256-257.

¹³⁵ Evin, *Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi*, s. 10.

¹³⁶ Veli Uğur, *1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009, s. 382

¹³⁷ Lekesiz, “İslami Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü”, s. 976.

¹³⁸ Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, Okur Kitaplığı Yay., 2. bs, İstanbul, 2012, s. 24.

¹³⁹ Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmaları*, s. 100.

¹⁴⁰ Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmalar*, s. 101.

¹⁴¹ Şaban Sağlık, *Popüler Roman Estetik Roman*, Akçağ Yay., Ankara, 2010, s.152.

döneminde toplumsal değişimi ve pozitivist eğilimleri besleyen edebî türlerin başında gelen romanlara karşı yazılmıştır. Cumhuriyetin ilk döneminde yazılan eserlerin önemli bir kısmında yeni ideolojinin topluma benimsetilmesi ve toplumun dönüştürülmesi projesine hizmet ettiği gerçeği, İslamî kesimde alternatif bir roman yazma düşüncesine sevk etmiştir.¹⁴²

Cumhuriyet döneminde uzun süre baskı altında kalan İslami söylem, 50’li yıllarda özgürlük ortamının etkisi ile edebiyat alanında sesini yükseltmeye başlamış, 60’lı yıllarda ise, “*taklit düzeyindeki Batılılaşma*”¹⁴³ addettikleri cumhuriyet modernleşmesine karşı itirazı romanlar üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu alanda çığır açan, *Minyeli Abdullah* romanı “*60 sonrası Türkiye’inde dini değerleri ön planda tutan bir toplumun sanat ihtiyacını karşılama*”¹⁴⁴ işlevi görmüştür. Dolayısıyla bu roman, inançları yüzünden dışlanmış bir kesimin söylemlerinin “*edebi bir isyan*”¹⁴⁵ şeklinde ifade etmesine imkân sağladığı söylenebilir.

8. İslamî Romanlara Yönelik Eleştiriler

Popüler İslamî romanların yani hidayet romanlarının ortaya çıkışı ve yaygınlık kazanmasında sosyolojik nedenlerin etkili olduğu söylenebilir. Öncelikle İslamî kesimin 60’lı yıllarla birlikte şehirleşmeye başlamış olması ve şehirlerde dernek, vakıf ve yurt gibi sosyal örgütlenmelerinin, gazete, dergi gibi kitle iletişim araçlarını kullanmalarının da etkili olduğu söylenebilir.

Öte yandan İmam-Hatip liselerinin açılması daha sonra kızların da imam hatiplere gitmeleri, “*İslamî hassasiyet sahibi ailelerin çocuklarını eğitmelerini*” sağladı. İslamî kesimde kitap için hazır bir toplumsal tabanın oluşmaya başlaması dolayısıyla “*Müslüman ailelerin alternatif kitaplar araması sonucu çeşitli kollardan gazete, dergi ve yayınevleri ardı ardına kurulmaya*” başlamasını sağladı.¹⁴⁶ Kolay okumaya müsait olması ve entelektüel bir birikim istememesi romanın İslamî kesimde en çok okunan türler arasına girmesini kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte

¹⁴² Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, s. 9.

¹⁴³ Gündüz, “İslami ve Gelenekçi Söylem”, s.334.

¹⁴⁴ Gündüz, “İslami ve Gelenekçi Söylem,” s.335.

¹⁴⁵ Sadık Yalsızuçanlar, “Devam Ederek Değişmek, Değişerek Devam Etmek” “İslamcı Edebiyat”ın Yönsmeleri Üzerine, *Notos öykü*, , S. 40. Haziran-Temmuz 2013, s. 33.

¹⁴⁶ Akçay, *Bellekteki Huriler İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış*, s. 21-22.

İslamî gelenekte yaygın olan şifahi kültür, hikâye-kıssa anlatma ve sohbet kültürü okuma-yazmayı yeni öğrenen kesimde romanlara yansıdığı ifade edilebilir. Tebliğ ve eğitim aracına dönüşen romanlar, hidayet romanlarını ortaya çıkarmıştır. Hidayet romanlarına yönelik en sert eleştirilerde bulunan yazarlardan Ahmet Kekeç, bu romanları geri, yoz ve ilkel bir edebiyat olarak değerlendirmektedir. 1999 yılında yayınladığı “Yağmurdan Sonra” romanı ile İslamcı kesime içten bir eleştiri getiren İslamcı geçmişi ile modernlik arasında sıkışıp kalan Murat kimliğini anlatan Ahmet Kekeç, tartışmaların merkezinde olmuştur:

“Hidayet romanlarındaki örgüyü tersyüz ettiği iddiasına gelince bu romanın (*Yağmurdan Sonra*, RB), hidayet romanlarıyla şu ya da bu biçimde karşılaştırılması, beni mutsuz eder. Hidayet romanlarını küçümsüyor muyum? Evet küçümsüyorum. Geri, yoz ve ilkel bir edebiyat... Varsa evlerde çocukların ulaşamayacağı bir yerlerde mahfuz tutulmalı. Neslin güvenliği için bu gerekli.”¹⁴⁷

İslamî kesimde edebiyat araştırmaları üzerinde çalışmalar yapan Ömer Lekesiz, “*karşı güdümlü edebiyat*” diye isimlendirdiği hidayet romanlarını “*kültürsüzlük kültürünün fenomeni*” olarak eleştirmektedir:

“Karşı güdümlü edebiyat”ın ilk örnekleri var olan sözlü kültürden üretilmiştir. Hz. Ali Cenklere, Battal Gazi destanları, padişah biyografileri, meçhul akıncı, serdengeçti serüvenleri bu cümledendir. Genç nesli hem din konusunda bilgilendirme hem de olası kötülüklerden koruma amacıyla 1960’lı yıllardan itibaren öncelikle roman klişesi altında boy göstermeye başlayan yığın edebiyatı, 70’li yıllarda isyancı, 80’li yıllarda hidayetçi bir içerik yüklenerek devlet baskısı altında kendiliğinden biçimlenmiş bir kültürsüzlük kültürünün fenomeni olacaktır.”¹⁴⁸

İslamî edebiyatın temsilcilerinden Mustafa Miyasoğlu, hidayet romanlarını edebî açıdan kötü örnekler olduklarını, bu romanları “roman” diye adlandırmanın

¹⁴⁷ Ahmet Kekeç, “Hep Büyük Bir Romanın Peşinden Koştum” (Röportaj: Hüseyin Akın), *Kırkayak*, Yıl: 1, S. 3, Mart 2000, s. 13-14.

¹⁴⁸ Lekesiz, “İslami Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü,” s. 977.

bile yanlış olacağını ifade etmektedir. Ayrıca Miyasoğlu'na göre bu romanlar dinî düşüncenin gelişimine ve iyi okuyucuların gelişimine katkı sağlamamaktadır.

“Bu romanlarla okuyucuya verilecek mesajların da pek bir kıymeti yok... çünkü bir zamanlar cahil vaizlerin cami kürsülerinde post-modern romanlara taş çıkartacak muhayyile ürünü hurafeleri din diye anlatırken ne kadar yanlış yapıyorsa bugün de romanı vaazlarla kötü nutuklarla dolduran romancı taslakları da aynı yanlış sürdürüyorlar. Yazdıkları şey ne romandır ne de vaaz kitabı... bunlarla ne roman gelişir ne de dinî düşünce.”¹⁴⁹

Fatma Barbarosoğlu, hidayet romanlarında hidayete ermeyle her şeyin tamamlandığı noktada esasında her şeyin yeni başladığını Müslüman kimliğin hayatla mücadelesinin anlatılmadığını, bu bağlamda bu romanları zayıf bulur.¹⁵⁰ Ayrıca romanların Müslüman kızlardan ziyade öteki mahallenin kızlarına dikkat kesilmesini ve sadece onların hidayete erdirilmesi üzerine bina edilmesini eleştirir.

Hidayet romanları, dindar bir aile atmosferi içinde yaşamış dini bütün kızları roman kahramanı yapamadı. "Öteki mahalle"nin kızlarının hidayetini gerçekleştiren ERKEK kahraman, öteki mahalle kızlarının kalbini "dünyevî ve uhrevî olarak" fethederek "cihad"ını tamamladı.¹⁵¹

2000'li yıllarda İslamî kesimde peş peşe yayınlanan romanlarda özellikle kadın yazarların yazdıklarında hidayet romanları ile karşılaştırmalar yapılmıştır. 2004 Ocak ayında Fatma Barbarosoğlu'nun ilk romanı *Hiçbiryer* yayınlandığında kitaba gelen tepkilerden biri de *hidayet romanlarına* benzemeyişi olmuştur. İslamî kesimin yazarlarından bilinen, benzer ve tezli ürünler üretmesi beklenirken *Hiçbiryer* romanı bu anlamda farklılık arz ettiği için İslamî kesim dışındaki medyanın da ilgi odağı olmuş ve haber niteliği kazanmıştır.

“Haftalık bir haber dergisi için benim yazdığım roman nasıl haber değeri taşıyor olabilir diye. Aldığım cevap ilginçti: "Dışarıdan bakınca başörtülü kadınlar daha edilgen kadınlar olarak görülüyor. Hidayet romanı yazmamış olmanız, sizi

¹⁴⁹ Miyasoğlu, *Sanat ve Edebiyat Konuşmalar*, s. 101.

¹⁵⁰ Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s. 85.

¹⁵¹ Fatma Barbarosoğlu, “Abdülmecit, Modern Türkiye Tarihi ve Türk Romanı” *Yeni Şafak*, 18.11.2011.

doğrudan haber değeri hâline getiriyor. Çünkü edebî bir ürün inşa etmek özgürlük ister. Ne kadar özgürsünüz insan en çok bunu merak ediyor?”¹⁵²

9. İslamcılıktan İslamî Harekete Dönüşümde Edebiyat / 80’li Yıllardan 2000’li Yıllara İslamî Hareket

9.1. Toplumsal Hareket Kavramı ve Kuramları

Toplumsal hareket “*dikkate değer sayıdaki insanın toplumun başlıca özelliklerinden birini ya da bir kaçını değiştirmek (ya da değiştirilmesine karşı direnmek) için örgütlü çaba harcamalarını*”¹⁵³ ifade eden bir kavramdır. Toplumsal hareketler, belli bir amaca hizmet etmeleri ve örgütlü olmaları nedeniyle kolektif davranıştan ayrı değerlendirilir. Toplumsal hareketlerin “*kökenleri, tabanlarını hangi kaynaklardan topladıkları, örgütsel dinamikleri ve topluma yansıyan etkileri*”¹⁵⁴ sosyologların en çok ilgilendikleri konuların başında gelmektedir.

Toplumsal hareketleri tanımlamada ve çözümlemede kullanılan bazı yaklaşımlar vardır. Dünyada 1960’lı yıllarda yükselmeye başlayan toplumsal hareketleri ele almada özellikle iki yaklaşım öne çıkmıştır: “*Birleşik devletlerde etkili olan “kaynak mobilizasyonu teorisi”* ve kimlik vurgulu “*Avrupa’da etkili olmuş olan yeni toplumsal hareketler yaklaşımı*”dır.¹⁵⁵ Kaynak mobilizasyonu paradigması, grupların (iktisadi kaynaklardan sembolere kadar geniş bir anlam yüklenen) kaynakları nasıl harekete geçirdiği, yönettiği ve nasıl sınırlandıracağı üzerinde durmaktadır.¹⁵⁶

Batı toplumunda 1950 sonrasında özellikle de 70’li yıllarda meydana gelen sosyal hareketler, “*ekonomik olmaktan çok kimliği rahatça ifade edebilme, katılım ve*

¹⁵² Fatma Barbarosoğlu, Kalbin Dışı “Hiçbiryer” (Röportajı Yapan: Fadime Özkan), *Yeni Şafak*, 28.01. 2004.

¹⁵³ Gordon Marshall, G., *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 746.

¹⁵⁴ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.746.

¹⁵⁵ Y. Doğan Çetinkaya, “Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler,” *Toplumsal Hareketler-Tarih, Teori ve Deneyim*, Derleyen: Y. Doğan Çetinkaya, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 23. Kenan Çayır, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri”, *Yeni Sosyal Hareketler* (içinde), Hazırlayan: Kenan Çayır, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 15.

¹⁵⁶ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 748.

sivil haklar”¹⁵⁷ gibi kültürel alanlara vurgu yapmakta ve bu yönü ile geleneksel sosyal hareketlerden farklılaşmaktadır. Kimlik yönelimli kuramlar “*toplumsal hareketlere modern toplumun ve toplumsal değişimin motorunu oluşturan toplumsal çatışmaların özel bir türü gözüyle bakarlar.*”¹⁵⁸

Burada 80’lerden 2000’li yıllara İslamî hareketleri incelerken kimlik yönelimi üzerinde duracağız. İslamî hareketler kavramı, “*İslamcılığın gerçekleştiricileri onun kuvveden fiile geçmesini sağlayan araçlar durumunu ifade*” etmektedir.¹⁵⁹ Mısır’da İhvanı Müslim’in, Pakistan’da Cemaat-i İslami ve İran’da İslam devriminin toplumsal hareket içeren yapıları ile özellikle 60’lı yıllarda başlayan Seyyid Kutup, Mevdudi ve Ali Şeriatî (80’li yıllar) gibi aksiyon isimlerinin Türkçeye çevrilen kitaplarının Türkiye’de radikal İslamî hareketler üzerinde etkisi bulunmaktadır.¹⁶⁰ Bu dönemle birlikte İslamî düşünce içinde klasik milliyetçi-muhafazakâr damarın yanında çevirilerin etkisinde oluşan ümmetçi ve radikal söylemler içeren yeni hareketler oluşmaya başladı. 60’lı yıllarda Arapçadan çevirilerin cazibesine kapılan ve Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad, Beyan’ül Hak gibi yakın tarihin İslamcı birikimini göz ardı eden dolayısıyla yerlilik bağları zayıflayan bir İslamcılığın ortaya çıkmaya başladığı¹⁶¹ iddia edilebilir.

Radikal İslamî hareketlerin çoğunluğunda görülen tasavvuf ve tarikat karşıtlığının arkasında radikalizmin dış kaynaklı olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bunun yanında yeni İslamî yorumlar içermeleri ve aktivizmi öncelemeleri tasavvufa karşı mesafeyi arttırmaktadır. Ancak radikal hareketlerin Türkiye’de kök salamamalarında tarikatların oynadığı toplumsal rolleri göz ardı etmeleri gelmektedir. Çünkü bu yapıların tarihsel kökleri ve gelenekleri bulunmaktadır; sömürgecilik karşıtı hareketlerde millî mücadeleye destekte ve toplumun dindarlaşmasında tarikatların etkisi büyüktür. Radikal hareketler bu dinî

¹⁵⁷ Çayır, “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri” s.15.

¹⁵⁸ Marshall., *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 748.

¹⁵⁹ Alev Erkilet, “90’larda Türkiye’de Radikal İslamcılık”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, 682.

¹⁶⁰ 60’lı yıllarda radikal İslamcılarının kitaplarının MİT tarafından 27 Mayıs sonrasında tercüme ettirildiğine dair bazı iddialar vardır. Bkz. Hamza Türkmen, “Seyyid Kutup Türkiye’de Nasıl Algılandı,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediye Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 371.

¹⁶¹ Dücane Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi-Cumhuriyet, Felsefe, Eleştiri, Gelenek* Yay., İstanbul, 2004. S. 64

grupları Müslümanları uyuşturan ve sistemin kölesi yapanlar olarak görmüşlerdir.¹⁶² Örneğin Türkiye İslamcılığı içinde radikalliği ile bilinenERCÜMEND ÖZKAN ve hareketinin de katı bir tasavvuf karşıtı olduğu bilinmektedir.

9.2. 80'li Yıllarda İslamî Hareketler

İslamî hareketin 80'li yıllarda yükselişi genellikle 79 İran İslam devrimi ile ilişkilendirilmiş, Türkiye'nin iç dinamikleri ve değişen talepleri göz ardı edilmiştir. Her ne kadar İslamî hareketlerin 60'lardan sonra çeviriler yolu ile dünyaya entegre bir görüntü sergiliyor izlenimi verse de dışarıda oluşan İslamî hareket ve yapılanmaların Türkiye'de etkilerinin sınırlı ve geçici olduğu söylenebilir. Konjonktürel değişimlere bağlı, dış etkilerin İslamî hareketleri belli bir oranda etkilese de asıl değişimler 80'li yıllarda siyasî iktidarın öncülüğünde liberal-muhafazakâr projelerin uygulanması, merkez-çevre ilişkilerinin dönüşümü ve dışa açılma girişimleri gibi temel parametreler belirleyici olmuştur. Hem Batı hem de İslam dünyasından birçok çevrilerin yapıldığı aynı zamanda kamusal alanda başörtüsü yasakları gibi yerli tepki noktalarının oluşmaya başladığı 80'ler, *“İslamcılığın bir toplumsal harekete dönüştüğü ve hemen her şeyin yeni bir İslamî süzgeçten geçirildiği yıllar”* olduğu iddia edilebilir.¹⁶³

80'li yıllarda yaşanan İslamî uyanışı, devletin sıkı laiklik anlayışının denetimi altındaki sosyal bilimcilerin¹⁶⁴ de okuyamadıkları veya indirgemeci yaklaşımlar öne sürdükleri görülmektedir. Şerif Mardin de başka bir açıdan yeni bir değerlendirmede bulunarak Türkiye'de İslamî canlanışa temel olarak Batı sosyolojisinin klasik yaklaşımları yerine *“dinamik bir süreç olarak İslamî toplumsal yapılanmaların iç*

¹⁶² İsmail Kara, “Her Müslüman İslamcıdır İfadesi Biraz Teşvik Kokuyor,” (Röportajı yapan Fadime Özkan, *Star Gazetesi*, 13.08.2012)

¹⁶³ Kenan Çayır, “Kadın Yazarlar ve Hidayet Romanları: Huzur Sokağı İdealinden Huzursuzlukların İtirafına”, *Türkiye V. Dinî Yayınlar Kongresi Kadın Konulu Dini Yayınlar*, 02-04, Aralık 2011, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 227.

¹⁶⁴ Ayşe Saktanber, “Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir “Aracı” Olarak Kadınlar”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 813.

kaynağı”na göndermede bulunmakta ve yerli tasavvuf kültürü (Nakşibendî tarikatı) üzerinden bunu örneklendirmektedir.¹⁶⁵

“1980’lerde İslamcı hareketlerin kazandığı güç, birçok cumhuriyetçi akademisyen ve aydının beklentilerini boşa çıkardı, onlar için 1950’lerden beri dinsel faaliyetlerde görülen canlanış yalnızca köylülerin süregiden kültürel geriliğine ilişkin ön yargıları doğrulamaktaydı ve bu gerilik de eğitim ve modernleşme yoluyla zamanla aşılacaktı.”¹⁶⁶

Bu dönemde siyasî iktidarın liberal politikaları toplumun tüm kesimlerini etkilemiş, açılan “fırsatlar alanı”nı herkes gibi İslamî kesim de değerlendirmiştir. Faizsiz finans kurumları 80’li yılların ilk yarısında ilk defa ortaya çıkmış, muhafazakâr denilen geniş bir toplumsal kesim iktisadi teşebbüs, üretim ve ihracat gibi ekonomik sistemin bir parçası olmaya başlamıştır.

Siyasî İslam, Batı dünyasının İslamî hareketleri totaliter, baskıcı ve ötekileştirici yaftalarla piyasaya sundukları, İslamî hareketleri sınırladıkları dolayısıyla İslam’ın özünü gözden kaçırmaya yönelik bir kavramdır. Kolaylıkla İslam’ı, siyasî projelere hapsedebilecekleri bu üst-söylem, İslamî hareketlerin toplumsal analizlerini görmezden gelmelerini sağlar göründü. Bu söylemlerin yerli temsilcileri de İslamî hareketleri, laik-ulus devletin görmek istediği şekilde değerlendirdi. Bununla birlikte görmek istediğini değil de gördüğünü ifade etmeyi tercih eden bir yaklaşım olarak “*siyasal İslam yerine kültürel İslamî hareketin dinamiklerinin daha belirleyici olduğu*”¹⁶⁷ tespiti önemlidir. Klasik toplum okumalarında üstyapı-altyapı, yukarıdan aşağıya modernleşme, toplumsal sınıf, feodal-burjuva gibi ideal tipler yeni sosyal hareketleri anlamada yetersiz kalmakta bu nedenle içerden ve aktörleri hesaba katarak yeniden bir anlama çabası gerekmektedir. Bu bağlamda “*İslamcı hareketleri kötü ekonomik ve siyasî şartların*

¹⁶⁵ Şerif Mardin, “Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı,” *Çağdaş Türkiye’de İslam-Din Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* içinde, Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul, 1993, s. 94.

¹⁶⁶ Richard Tapper, “Giriş,” *Çağdaş Türkiye’de İslam-Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul, 1993, s. 9.

¹⁶⁷ Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 10-11.

bir ürünü olarak algılayan”¹⁶⁸ indirgemeci paradigmaya alternatif yaklaşımlar öne çıkmıştır.

“Yaşam biçimlerinin şekillendiği ve toplumsal farklılıkların temellendiği alan, modernist ve İslamî kesimler arasındaki en önemli çatışma eksenini olarak karşımıza çıkıyor.”¹⁶⁹

Cumhuriyetin başlangıcında beri modernist proje, kamusal alanı geleneksel ve dinî formları dışlayarak kendi istediği biçimde inşa etmiştir. Devletin yakın ve sıkı, denetimi, çok partili dönemle birlikte kısmen yumuşamış olmakla birlikte kamusal alanın devletten bağımsızlaştığı ve farklı eğilimlerin devletin millî, laik ve homojen doğasına başkaldıran sivil toplum hareketlerine dönüşmesi 80’li yıllarda olmuştur.¹⁷⁰ Kamusal alanın sıkı denetiminde olan yerlerin başında gelen üniversiteler, 80’li yıllarda başörtülü öğrencilere uyguladıkları sert yasaklarla İslamî kesimde kadın hareketlerinin kamusal alana “sivil hareketler” üzerinden müdahalesini gündeme getirmiştir. Sivil hareketlere dönüşen hareketlerin seküler bir dile yakınlaşmaları, demokratik, çoğulcu ve özgür bir sivil kamusal alana zemin hazırlamıştır.

Değişimin bir diğer boyutu da ekonomik alanda olmuştur. 80’li yıllarda Anadolu sermayesinin İslamî uyanışın/dalgalanışın hareketlendirmesi ile büyüyen şirketler ve holdingler ortaya çıkmıştır. Konya, Kayseri gibi Anadolu’nun ortasında sermayenin İslamî renkle değişen yüzünü İslam’ın modernleşmeyle uyumu şeklinde sunulmaya başlanmıştır. 80’lerden 90’lı yıllarda dönemin havasına uygun olarak Max Weber’den mülhem Calvinizm ve İslamiyet tartışmaları yaşanmış daha sonraki dönemlerde ise “Müslüman Calvinistler” adlandırmaları öne çıkmıştır.¹⁷¹ Diğer

¹⁶⁸ Kenan Çayır, “Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu,” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* (içinde), Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 42.

¹⁶⁹ Göle, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 11

¹⁷⁰ Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 27.

¹⁷¹ 19 Eylül 2005 tarihinde ETS (European Stability Initiative) tarafından yayınlanan “İslamic Calvinists Change and Conservatism in Central Anatolia” (İslamî Calvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakârlık) adlı raporda özetle Kayseri’nin sanayi/üretimde hızlı büyürken aynı zamanda dindarlığını/muhafazakârlığını sürdürebilmesi, bu bağlamda Max Weber’in Avrupa’nın kuzeyinde ilk kapitalist girişimler ile Calvinizm mezhebi arasında kurduğu ilişkiye benzer bir okuma girişiminde bulunmaktadır. Bkz. www.esiweb.org. Kayserili iş adamları üzerinden İslam ile Protestan ahlakı ve kapitalizm arasındaki benzerliğe dikkat çeken bu raporun eleştirel

alanlarda olduğu gibi ekonomi alanında da İslamî kesimin sermayeye ve üretime dönük girişimleri alternatif kategorisinde değerlendirilmiş ve ötekileştirilmiştir. Türkiye’de ilk defa 1984 yılında finans kurumları açılmaya başlamıştır. Bu bağlamda İslamî uyanışın başladığı kamusal alana taşmak isteğinin belirginleştiği 80’li yıllarda bir “muhafazakâr sermaye” oluşmaya başlamıştır.

9.3. 90’li Yıllarda İslamî Hareketler

90’lı yıllar İslamî kesimde bir geçiş dönemini, yeni kimlikler yeni mekânlar ve kısmen çoğulculuşma/farklılaşmaların etkisi ile kadının kamusal alanda temsilinin bireysel öznelliklere dönüşümün yılları olmuştur. Tesettür defileleri, İslamî tatil mekânları İslamî kesimde 80’li yıllardaki İslam-modernlik tartışmalarını yeni bir boyuta taşımıştır. 90’lı yıllar İslamî entelektüellerin gündemini oluşturan “Medine Vesikası,”¹⁷² “İslam ve Kalvinizm” gibi konuları değişimin başka boyutları üzerinden değerlendirmek mümkündür.

İslamî kesimde hayat tarzlarına yansıyan değişim, modern hayatın getirdiği konfor, 90’lı yıllarda kendini iyice hissettirmiştir. Çeşitli dinî gruplara ait holdingler, Batı tarzı eğitim veren kolejler, İslamî televizyon ve radyo yayınları ve tatil merkezleri, 80’li yılların tartışmalarını geride bıraktığını göstermektedir. Değişim merkezinde el değiştiren veya güçlenen yeni sermaye rağbet gören siyasî söylemler, toplumsal aktörler konuma gelen cemaat ve tarikat liderleri ve kısmen bağımsızlaşan kadın kimliği yer almaktadır.

90’lı yıllarda daha önceki dönemlerden farklı olarak çeşitli İslamî gruplara ait birçok kolej açılmıştır. İslamî kesimde farklı dinî grupların kendilerini güçlü temsil ettikleri düşündükleri kolejlere sahip olarak yeni kimlik edinme biçimlerini ortaya koymuşlardır. Mustafa Kutlu’nun *Huzursuz Bacak* hikâyesinin kahramanı Ömer Faruk, babasının kendi döneminde muhafazakâr camiada “vatanın bağına saplanmış

değerlendirmesi için bkz. Adem Efe, “İslami Kalvinistler Ya Da Max Weber’in Düşündürdükleri” *Sosyal Bilimler Evi (SOBE)* Ocak-Nisan 2006, s.83-90.

¹⁷² Ali Bulaç’ın 90’lı yılların başında açtığı bir tartışma. Metin için Bkz. Ali Bulaç, “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk, Hazırlayan: Rıza Zengin, *Araştırma ve Kültür Vakfı Bülten*, Yıl: 2, S. 9 (Eylül-Ekim 1992) s. 23-25. Ayrıca söz konusu metin ile ilgili o dönemde yapılan yayınların dökümü için bkz. Ali Bulaç, “Asr-ı Saadet’te Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası,” *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet’te İslam*, Ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul, 1995, C. 2, s. 169-195.

hançer” olarak görülen kolejlere bakışın değiştiğini vurgular: *Düşmanın silahıyla düşmanı vurmak*. Kolejler aynı zamanda İslamî kesimde değişen paradigmaya da işaret etmekte çünkü 90’lardan önce “*gıpta edilmesi gereken genç tipi hafız tipi*” iken artık aileler çocuklarını Robert Kolejli gençlerle kıyaslamaya başlamışlardır.¹⁷³

9.4. 2000’li Yıllarda İslamî Hareketler, İslamcı Kadınlar ve “Cumhuriyetin Dindar Kadınları”

28 Şubat süreci deneyiminin şekillendirdiği 2000’li yıllarda İslamî hareketler eski söylemlerinden çoğunlukla vazgeçerek Avrupa Birliği, demokrasi, insan hakları ve bireysel özgürlükler gibi modern toplumun ürettiği kavramlarla yeniden kamusal alana talip olmuşlardır. Bu yıllarda İslamî kesimde kadın merkezli tartışmaların devam ettiği ancak tartışmanın bizzat tarafları olarak kadınların yer aldığı ve kendi söylemlerini yeni kimlikler üzerinden tanımladıkları görülmektedir. Bu dönemde kamusal alanda başörtüsü yasakları ve hayat tarzı/laiklik gibi temel tartışmalar ideolojik düzlemde devam etmiştir.

İslamcı kadın yazarların ve aktivistlerin 80’li yıllarda başlayan İslam’ın temel kaynakları ve yorum geleneğindeki kadının yeniden yorumlanma girişimleri ve güncelle aktarılması sonucu toplumsal alanda yeni Müslüman kadın kimliğinin tanımlanma süreci 2000’li yıllarda güçlenerek devam etmiştir. Seksenli yıllarda sayıları hızla artan farklı dinî grup ve düşüncelere sahip İslamî kadın ve aile dergilerinin Müslüman kadın varlığının toplumsal alana öznel kimlikleri ile temsil etme işlevi gördükleri söylenebilir. Bu bağlamda İslamî kesimde kadınların faal olarak toplumsal alanda görünür olmaları 80’li yılları diğer dönemlerden farklılaştırmaktadır. Yüzleşmeci ve sorgulamacı bir tavrın dikkat çektiği bu dönemde kadınların erkek egemen söylemlere karşı mesafeli duruşları ve kendi söylemlerini kurguladıkları görülmektedir. Bu dönemde Yıldız Ramazanoğlu (d.1958), Cihan Aktaş (d.1960), Fatma Barbarosoğlu (1962) ve Sibel Eraslan (1966) gibi İslamcı/İslamî kadın yazarların gündemlerinde kadın konusu yer almaktadır.

¹⁷³ Dücane Cündioğlu, “İslamcı Gençlik” *Yeni Şafak*, 25.05.2001.

Osmanlı döneminde başlayan Müslüman kadınların modernle etkileşimi veya çatışmaları tartışmaları, yönetici elit sınıfın belirlediği “*Batılı kadın profili ve alfabe değişikliği yüzünden*” cumhuriyet dönemine taşınamamış bu nedenle “*cumhuriyetin dindar kadınları uzun yıllar*” sessizliğe mecbur kalmışlardır. Bu anlamda cumhuriyetin hâkim kadın paradigmasına karşı olan İslamcı kadınlar “*gelenegi ve moderniyen yeniden üretmeye talip*” olmuşlardır.¹⁷⁴ İslamcı kadın hareketinin öbeğinde Müslüman kadınların toplumsal alanda mevzilenişlerine engel olan “tek tip modernleşmeye ve İslam içindeki kadın söylemini” yeniden sorgulama ile mümkün olabileceği yer almaktadır. İslamcı kadınların “*dinle barışık olmak, vahyi, bilgilenmenin temel kaynağı olarak görmeyi sürdürmek ve dinî referansları birinci elden anlamak*” gibi imkânlarla sahip olmaları İslamî kesimde gelenekten kopuşu ifade eden “içerden bir dönüşümü” mümkün kılmıştır.

Kadınların İslamî kimlikleri ile kamusal alana çıkmak istemeleri, birçok sosyal bilimcinin dikkatlerini bu tarafa çekmiş ve başörtülü kızlarla ilgili pek çok araştırma yapılmıştır.¹⁷⁵ Yine bu yıllarda İslamî kesimde kadınların kamusal alana yönelik kendi söylemlerini bireysel varoluş biçimleri ile dile getirmişlerdir. 80’li yıllarda ilk defa Müslüman kadınlar ile feministler arasında yakınlaşma ve iletişim meydana gelmiş özellikle “ataerkillik olgusunu çözümleme konusunda oldukça zengin bir birikime sahip feminist söylemden istifade” etmişlerdir. Müslüman kadın kimliği 90 ve 2000’li yıllarda bir yandan başörtüsü üzerinden “modern baskılar” diğer yandan “geleneksel erkek egemenliği” ile çift yönlü bir mücadelenin içinde olmuştur.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Yıldız Ramazanoğlu, “Cumhuriyet’in Dindar Kadınları,” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, 805-806.

¹⁷⁵ İslamcı düşüncenin kadınlar üzerinden gündeme gelmesi çoğunlukla başörtüsü ile ilgili olmuştur. Üniversitelerde ve kamusal alanda yaşanan başörtüsü yasakları İslamcı kadın kimliğini daha görünür kılmıştır. Başörtülü kızlarla ilgili yapılmış bazı araştırmalar şunlardır; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* (İlk baskı, 1991) Metis Yay., 5. bs, İstanbul, 1998. Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum-Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökenleri Üzerine Bir Araştırma*, Nehir Yay., İstanbul, 1992, Elisabeth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, Türkçesi: Yavuz Alogan, Sarmal Yay İstanbul, 1998.

¹⁷⁶ Mualla Gülnaz Kavuncu, “*Nisvan-ı İslam*”, Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü içinde, Pınar Yay., 2. bs, İstanbul, 2000, s. 102.

İslamcılığın İslamî harekete dönüştüğü 80’li yıllarda aynı zamanda daha önceki dönemlerden belirgin şekilde farklılaşan bir kadın hareketi görmek mümkündür. Özellikle İran’da 1979 yılındaki İslam devriminde kadınların oynadıkları roller, 80’li yıllarda Türkiye’de İslamî hareket içinde geçerli hâle gelmiştir. Cumhuriyet’le birlikte sessizliğe gömülen dinî düşünce ile birlikte sadece laiklik özeline sınırlandırılan kadın modernleşmesinde “dindar kadınlar” yok kabul edilmiş, görmezden gelinmiştir. Fatma Barbarosoğlu’nun “*Cumhuriyet’in Dindar Kadınları*” kavramsallaştırması ile öteki olarak kabul edilen kadınları tanıtmış ve onların üstü örtülmüş hikâyelerini dile getirmiştir. Cumhuriyetin örnek model kadınlarının “*ulusu muasır seviyeye çıkarmak*” için gösterdikleri gayretlerin paralelinde doğum yerleri şehir merkezi ya da ilçe merkezi olan “cumhuriyetin dindar kadınları” da “*Allah’ın rızasını kazanmak için zamanlarını örgütlemeye*” çalışırlar.¹⁷⁷ Kadın dindarlığın cumhuriyet döneminde bireysel kimlikler ile paralel bir modernlik ortaya konulmaktadır. Cumhuriyetin modern okullarında yetişmiş ancak dinle olan bağını koparmamış olmaları onları alternatif modernlik içinde konumlandırmayı zorunlu kılmaktadır. Göle de 80’li yıllarda üniversite önlerindeki başörtülü kız öğrencileri alternatif bir modernlikle tanımlamakta¹⁷⁸ olduğunu iddia edebiliriz. Ancak onların farklılığı kamusal alana çıkmak için bizzat bir mücadeleyi göze almaları olarak da belirtilebilir.

10. Türkiye’de İslamî Hareketlerin Kimliği

20. yüzyılın en popüler kavramlarından biri olan kimlik, kişilerin grupların toplum veya toplulukların “*kimsiniz, kimlersiniz?*” sorusuna verdikleri cevap ya da cevapları ihtiva etmektedir.¹⁷⁹ Geleneksel toplumlarda çatışmadan ziyade dayanışmanın hâkim olduğu bir cemaat içinde doğan kişi, kendine benzeyenler arasında “öteki” siz, “ben kimim?” sorusunu sormadan, kendiliğinden kültürel bir kimlik edinmektedir. Oysa modernitenin hâkim olduğu modern şehir yaşamında

¹⁷⁷ Barbarosoğlu, *Cumhuriyetin Dindar Kadınları*, s. 22.

¹⁷⁸ *Modern Mahrem*’de Göle, İslamcı kızları, “*Müslüman geleneksellik ile Batı modernizmini eleştirisi arasında yeni bir alternatif sistem*” oluşumu içinde addetmekte; bu bağlamda İslamcı hareketi, Batı merkezli *Kemalist medeniyet projesi çerçevesinde* oluşan “Aydın”-“Medeni” özdeşliğini kırma girişimi olarak da değerlendirmektedir. Bkz. *Modern Mahrem*, s.125/172.

¹⁷⁹ Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği-Kültür Tarihinin Kaynakları*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993, s. 3.

birey kendini tanımak ile kendini inşa etmek arasındaki gelgitli ve gerilimli ortamda öteki üzerinden sürekli kurgulanan bir kimlik süreci içindedir.¹⁸⁰ Geleneksel toplumlardan ziyade modern toplumlara özgü olan kimlik toplumsal alanda bireylerin ve sosyal grupların kendilerini aidiyet, etnik, dinsel, kültürel hatta tüketim biçimleri üzerinden tanımlamasına imkân vermektedir.

Kimliğin *tutarlı ve yaşam boyunca aynı kalan eşsiz nüve ya da öz (gerçek ben) olduğunu* varsayan özcü yaklaşımlara karşılık sosyolojik ve psikanalitik kuramlar *kimliğin yaratılmış ve kurulmuş karakterini* vurgulamışlardır.¹⁸¹ Özellikle yeni toplumsal hareketlerin aktörlere *“yeni bir kimlik inşası için alan açması”*¹⁸² kimliğin toplumsal alanda yeniden üretimine fırsat vermektedir. Farklılıkların veya ortak noktaların kamusal alanda tezahürü kimlikler üzerinden gerçekleşmekte ve sürdürülmektedir. *“Verili bir yapı olmadığı”* için *“tarihsel olarak inşa edilen ve sürekli yeniden inşa edilen”*¹⁸³ kimliğin değişime açık olduğu ve süreçler içinde tanımlanabildiği gerçeği, muayyen bir İslamî kimlikten bahsetmeyi zorlaştırmakta ve hatta imkânsız hâle getirmekte olduğu söylenebilir. On yıllar içinde gündem ve Müslümanların karşılaştıkları sıkıntıları değiştikçe İslamcılarının söylemleri de değişmiş dolayısıyla *“yaşam boyunca oluşan”*¹⁸⁴ kimlikler de değişime uğramıştır. Devletin müdahale alanı daraldıkça ve sivil kamusal alanın imkânlarının toplumun farklı, marjinal ve kenar kesimlerinin de kullanıma açılmasıyla bütün kesimler gibi İslamî kesimde bu imkânları kullanmıştır.

Türkiye’de İslamî kesimin ve düşüncenin beslenme kaynakları arasında yer alan imam-hatip liseleri ve yaygın din eğitimi kurumlarının bariz etkisi, kimliklerin temsilinde görülmektedir. Türkiye İslamî düşüncesinde radikal akımlara eğilim ve rağbet neredeyse yok gibidir. Ancak İslamî kimliği, değişmez ve tarihselliği göz ardı edilerek tek biçimde görme cumhuriyet tarihi boyunca yaygın şekilde görülmektedir. Bu bağlamda Ercüment Özkan’ın temsil ettiği radikal İslamî kimlik ile Nurettin Topçu’nun veya Nurcu Cemaatlerin, Süleymancılık cemaatinin İslamî kimlikleri

¹⁸⁰ Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yay., 2. bs, İstanbul, 2006, s. 19-20.

¹⁸¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 405.

¹⁸² Çayır, “Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu”, s. 47.

¹⁸³ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, Birikim Yay. 3.bs. İstanbul, 2003, s.13.

¹⁸⁴ Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, Çev.Aysel Bora, Yapı Kredi Yay. İstanbul,2000, s.25.

arasında çok büyük farklar vardır. Yine 70’li ve 80’li yıllarda Fetullah Gülen’in sunduğu İslamî kimlik ile 2000’li yıllardaki arasında büyük farklar bulunmaktadır. 70’li yılların “tağudi düzen” söylemli ve 80’lerin idealist İslamcılığı 2000’li yılların çoğulculuk, bir arada yaşama ve ötekinin hakkını da gözetmeyi önemseyen bir İslamcılığa dönüşmüştür.

Kendi kültürel ve ilmî mirasına bakmak yerine her dönemin parlak sloganlarına tutunmayı alışkanlık edinen İslamcı düşünce, dünya İslamcılarından fazlasıyla etkilenmiştir. Genç İslamcıların 80’li yıllardaki yeni kimlik arayışları, çevirilere olan ilgiyi arttırmıştır. Söz konusu çevirilerin belirlediği çoğunlukla gelenekle problemli ve tasavvufa bakışı olumsuz bir çizgide İslamî kimlikten bahsetmek mümkündür.

“İdeolojik yönü ağır basan ve soğuk savaş döneminin mümkün kıldığı bir söylemi seslendiren İslamcı düşünürlerin kahir ekseriyetinin heyecanla Türkçeye çevrilen birçok kitabının yeni baskısı yapılmıyor, yapılanları da eskisi gibi satmıyor. 80 gençliğinin ağzından düşürmediği *tağut*, *inkılab*, *müstezaf*, *müstekbir*, *mele*, *belam*, *cahiliye*, *dar’ul-harb*, *dar’ul-İslam* gibi bir kısmı Kuran’dan ve İslam fıkıh literatüründen iktibas suretiyle güncelleştirilmiş-terimlerin çoğu, bugün olup bitenleri izah maksadıyla kendilerine başvuru terimler olmaktan çıkmış durumda.”¹⁸⁵

İmam-hatip okullarının etkisi ile Türkiye’de 80’li yıllarda İslamî kesimde kızların eğitime önem verildiği görülmektedir. Bu okullarda verilen dinî eğitim kadar sosyal ortamların sağladığı sosyal öğrenmelerin dinî kimliklerin kazanılmasında belirgin bir etkisi vardır. Örneğin birçok öğrenci ilk defa bu okullarda karşılaştığı “tesettürlü giyim ve başını örtme biçimleri” ile geleneksel örtünme biçimlerinden farklılaşmış ve yeni İslamî kimliğini elde etmeye başlamıştır. Bu bağlamda Anadolu’nun tamamına yayılan imam-hatip okulları, dinî hassasiyet sahibi köylü, kasabalı veya alt sınıf şehirli ailelerin çocuklarını İslamî bir kimlik kazandırmış dolayısıyla İslamî kesimde içten modernleştirici bir işlev görmüştür. Öyleki şehirleşme Türkiye’de İslamın geleneksel kurum ve değerlerine zarar

¹⁸⁵ Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi-Cumhuriyet, Felsefe, Eleştiri*, s. 76

verirken, öte taraftan şehir, cemaatler, camiler, Kur'an Kursları ve İmam-Hatipler kanalıyla yeni İslami kimliklerin üretilmesini de sağladığı ifade edilebilir.¹⁸⁶

“Günümüzde Müslüman kadınların yaşamlarındaki değişme dinî düşünce biçimlerini değiştirmektedir ve bu değişim dinî kimliklere yansımaktadır. Eskiden din adına kadınların okula gitmesine karşı çıkılıyordu. Kızların fazla eğitim görmesinin gerekmediği düşünülüyordu. Ama bugün bütün Müslüman aileler kızlarını üniversitelere göndermek istiyorlar. Kadınların siyasî mevkilerde bulunma ve kamusal alanda belirleyici olma istekleri artık dinî düşüncede kendine yer açmış durumda.”¹⁸⁷

Esasen İslamcılık “*islami kültürel bir kimlik olmaktan öte sahiplenmeyi ve bunun siyasal temsilini aramayı*”¹⁸⁸ öne çıkarmak bakımından siyasal bir özellik göstermektedir. Daha önce dünyadaki sol hareketlerden ve İslam dünyasındaki aktivist siyasî-dinî akımlardan etkilenen İslamî kesimin, liberal ekonomik politikaların uygulanmaya başladığı 12 Eylül sonrasında yeniden muhafazakârlaşma veya liberal bir çizgiye doğru eğilim içinde olduğunu ifade eden İsmail Kara’ya göre söz konusu dönemin İslamcılarının en büyük zaafı, yerli kaynaklardan ve Türkiye’nin yakın tarih tecrübelerinden habersizlik ve kopukluktur.¹⁸⁹

Cumhuriyet İslamcılığının seksen sonrası araya uzun zaman farkı girmesi neticesinde İkinci Meşrutiyet ve sonrası aktif İslamcılara karşı ilgisizlik kısmen de bilgisiz oluşları, onları daha parlak söylemlere sahip ve dünya şartlarından beslenen Mısır, İran, Pakistan ve Kuzey Afrikalı yeni İslamcılara yöneltmiştir. İslam’ın modernlik karşısında ve ya modernlikle birlikte ürettikleri, temel kaynakları yeniden yorumlamak üzere yeniden dönüş çabaları, İslamcıların içinde yaşadıkları toplumun

¹⁸⁶ Ergün Yıldırım, “İslami Kimliğin Değişimi ve Kentlileşmesi,” *Bilgi ve Hikmet*, Güz, 1993, S.4, s.58.

¹⁸⁷ Cihan Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, Kapı Yay., İstanbul, 2007, s. 134-135.

¹⁸⁸ Yasin Aktay, “Sunuş” *İslamcılık*, Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce, C: 6 İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 16.

¹⁸⁹ Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 18.

tarihî, sosyo-kültürel birikimi ve meseleleri ile doğrudan ilişkili olduğu için tarihsellik göstermektedir.¹⁹⁰

2000’li yıllar aynı zamanda İslamî sermayenin yükseldiği holdingleştiği ve siyasî olduğu kadar ekonomik birer aktör hâline dönüştüğü dönemler olmuştur. Siyasî iktidarın paralelinde bir *İslamî burjuvanın* oluşmaya başladığı yönünde tartışmalar yaşanmış ancak yine bu dönemde İslamî kesim içinde zenginleşmenin farklı hayat stilleri devam eden durumlarına karşı içerden eleştiriler de gelmeye başlamıştır. Söz konusu olgu, tarikatların bile holdingleştiği süreçte İslamî kesim içinde zenginliğin getirdiği lüks hayat biçimleri dinî argümanlarla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır.¹⁹¹

¹⁹⁰ Mümtaz’er Türküne, 60’lı, 70’li ve 80’li yıllarda İslamcıların ürettikleri metinlerin günümüzde hiçbir geçerliliğinin kalmadığını vurguladığı yazısını şöyle bitirmektedir “Mısır bugün Türkiye’nin ayak izlerine basarak ilerliyor. Dün İslamcılar Seyyid Kutup’un koyduğu “işaret taşları”nı arıyordu. Öyleyse İhvan-ı Müslimin ile Risale-i Nur hareketinin mirasını bugün yan yana koyup karşılaştırmamız lâzım.” Bkz. “İslamcılar Neden Geri Kaldılar” *İslamcılık Öldü Mü?* (içinde) Hazırlayan: Seyfullah Özkurt, Ufuk Yay., İstanbul, 2012, s. 376-378.

¹⁹¹ “Lüks koltuklara gömülüp, göz kamaştırıcı avizelerin altında, sahabenin çektikleri sıkıntıları konuşup, gözyaşı dökmek” tipik bir meşrulaştırma biçimi. Bkz. Mustafa Aydın, “İslamcı Gelişmeler: Bir Özeleştir,” *Tezkire*, S.33, Temmuz/Ağustos 2003, s.155. Bir başka tipik örnek ise Erol Yazar’dır. Gazetecinin “askeri ücretin 700 lira olduğu Ülkede 1000 liralık ayakkabı giymek nereye oturur? Sorusuna verdiği cevap dini bir meşrulaştırma örneğidir: “*İmam Azam Hazretleri’nin 30 Altınlık kaftanı nereye oturursa oraya...*” bkz. Erol Yazar, “Kapitalist Lafı Küfür Gibi Geliyor” röportaj; Recep Yeter, 27.09.2009 *Yeni Şafak Gazetesi*.

İKİNCİ BÖLÜM

2000'Lİ YILLARDA TÜRKİYE'DE İSLAMÎ TASAVVURU “ROMANDAN OKUMAK”

1.Romanlarda Değişen Dinî Hayat, Kimlik ve Eleştiri

Toplumsal bağlamı en güçlü edebî tür olan roman her ne kadar yazarın bireysel dünyasını/bakışını yorumunu yansıttığı kabul edilse de “toplumsal dünyaya” yönelikliği onu doğrudan toplumsal anlamlar dünyasına götürmektedir. Romanın yazarı, roman ve toplum arasındaki doğal ilişki toplumu ya da toplumun belli bir kesimini anlamaya yönelik girişimde romanın fonksiyonunu göstermektedir. 2000’li yıllardaki İslamî kesimin değişen sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar altında kendilerini nasıl bir zihnî atmosfer altında hissettiklerini ve söz konusu değişimlere karşı nasıl bir refleks gösterdiklerini ve etkilenme süreçlerine girdiklerini edebî metinler üzerinden anlama çabası göstereceğiz.

Sanat toplumun yasalarına bağlı biçim kazanmaktadır. “*Toplumun o sıra içinde bulunduğu ‘ruh hâli’ ve ‘ilgilendiği mesele’ yazarı zorlayacaktır.*”¹⁹² 2000-2010 yılları arasında İslamî kesimde üretilen edebî ürünlerin bu zaman zarfında İslamcı öznelere kendilerini/zihinlerini hangi meselelerle meşgul ettikleri ve özdeşünümsellik çabalarını anlama aracı olarak sekiz roman seçtik. Romanların seçiminde psikolojik yönü ağır basan eserler değil toplumsal, kültürel ve dinî hayat konularını öne çıkaran eserler tercih edildi. İslamî kesimin önde gelen beş yazarından seçtiğimiz eserler yayın tarihi sırası ile şöyledir: *Ebuzer* (2000), *Bana Uzun Mektuplar Yaz* (2002), *İkna Odası* (2003), *Hiçbiryer* (2004), *Fatma Aliye: Uzak Ülke* (2007), *Seni Dinleyen Biri* (2007), *Huzursuz Bacak* (2008), *Medyasenfonu* (2008).¹⁹³

¹⁹² Ertan Eğribel, “Kemal Tahir’de Roman ve Toplum Gerçeği Açısından Yöntem,” *Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına*, Kızılelma Yay., İstanbul, 2003, s. 76.

¹⁹³ Çalışmamızda romanların şu baskıları kullanılmıştır:

- *Ebuzer*, (Hakan Albayrak,) Vadi Yayınları. 2.bs, Ankara, 2000.
- *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, (Cihan Aktaş) İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- *İkna Odası*, (Yıldız Ramazanoğlu) Timaş Yayınları, 2.bs, İstanbul, 2008.
- *Hiçbiryer*, (Fatma Barbarosoğlu) Profil Yayıncılık, İstanbul, 2012.

2. İncelenen Romanların Özetleri

Yazarların öne çıkan temel özelliklerinin başında İslamcı geçmişleri ve devam eden İslamî düşünce ve tavırları gelmektedir. Bu yazarlar Müslüman kimlikleri ile yalnızca Müslüman cenaha değil toplumun bütün kesimlerine hitap etmektedirler. Kategorik bir ayırım yapılacaksa eğer “hidayet romanları” doğrudan doğruya İslamî kesime hitap etmektedir. İdeal Müslümanlıkların sunulduğu hidayet romanları “biz ve ötekiler”¹⁹⁴ karşıtlığı içinde Müslüman bireyleri ortak bir bilinç etrafında toplamak gibi pratik işlevler görmeyi amaçlamaktadır. Gerçekten de Türkiye’de 70’li ve 80’li yıllarda merkezden çevreye doğru yönelimin kanalları arasında en çok imam-hatip okulları ve paralel ilişkiler içinde olarak da dinî grupların açtıkları vakıf, yurt gibi sosyal imkânların olduğunu söylemek zorunludur. 80’li yıllarda Türkiye’de 376 tane imam-hatip okulunun ve toplam tirajı bir milyonu bulan yaklaşık 50 aylık dergi ve günlük gazetenin¹⁹⁵ olduğu düşünülürse İslamî kesimde roman okumanın hazır sosyolojik bir zemine sahip olduğu söylenebilir. Bu sosyo-kültürel zeminde kendine yer bulan “hidayet romanları” eleştiri haklarını ötekini eleştirmek veya değiştirmek ve kendi safını sağlamlaştırmak için kullanmıştır. Söz konusu romanların yazarları yeni Müslüman kimliğini inşa etmeyi ve onları eğitmeyi birinci amaç belirlemişlerdir.¹⁹⁶

İslamî kesimde maddî imkânların getirdiği rahatlığın sert söylemlerin kısmen yumuşatmaya başladığı 90’lı yıllarda ötekinden ziyade “biz”i eleştiren farklı sesler de duyulmaya başlanmıştır. Modernliğin İslamî kesimde kolektif kimliklerden

-
- *Fatma Aliye: Uzak Ülke*, (Fatma Barbarosoğlu) Profil Yayıncılık, 4.bs, İstanbul, 2010.
 - *Seni Dinleyen Biri*, (Cihan Aktaş) Kapı Yayınları, İstanbul, 2007.
 - *Huzursuz Bacak*, (Mustafa Kutlu) Dergah Yayınları, İstanbul, 2008.
 - *Medyasenfoni*, (Fatma Barbarosoğlu) Timaş Yayınları, İstanbul, 2008.
- ¹⁹⁴ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, s. 7.
- ¹⁹⁵ Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları,” *Çağdaş Türkiye’de İslam-Din Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet* (İçinde), Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul, 1993, s. 125.
- ¹⁹⁶ Hidayet romanlarının en çok ilgi gören ve okunan yazarlarından olan Hekimoğlu İsmail, roman yazmayı söyle tanımlamaktadır: “Ben roman yazmadım. Derdimi yazdım. Ağlayarak yazmayan okuyucuyu ağlatamaz. Yüreği yanmayan başkasının yüreğini yakamaz (...)” bkz. Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler*, Bellekteki Huriler İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış, Okur Kitaplığı Yay., 2. bs, İstanbul, 2012, s. 22.

bireyselliğe doğru bir değişime yol açtığı dolayısıyla eleştiri ve sorgulamanın daha görünür olduğu söylenebilir.¹⁹⁷ Aynı zamanda 90'lı yıllarda ideolojik kamplaşmaların yerini giderek muhafazakâr-laik hayat tarzları üzerinden farklılaştırdığı tartışma zeminine bıraktığı görülmektedir.

Ebuzer romanın yazarı Hakan Albayrak, 1968 Almanya doğumludur. Çeşitli gazete ve dergilerde İslamcı kimliği ile yazılar yazan Albayrak, İslam ümmetinin kardeşliğine vurgu yaparken milliyetçi söylemlere karşı mesafeli bir duruş sergilemektedir. Hakan Albayrak'ın 2000 yılında yayınlanan *Ebuzer* romanı doksanlı yılların sonu, iki binli yılların başlarında İslamî kesimde yaşanan değişim ve yozlaşmayı bir içten bakışla eleştirel biçimde ele almaktadır. İslamî kesimin siyaset, ekonomi ve milliyetçilik bağlamında yaşadığı sıkıntıları *Ebuzer* karakteri ile doğrudan ve çözüm yolları ile birlikte işlemektedir. Romanda İslam dünyasında yaşanan ayrışmaların ve kafa karışıklıkların çözüm noktası olarak İslam kardeşliği ve samimiyete işaret edilmektedir.

1960 Erzincan-Refahiye doğumlu olan Cihan Aktaş, 1982 yılında İstanbul Devlet Güzel Sanatlar Akademisi Mimarlık fakültesini bitirdi. Mimar, basın danışmanı ve gazeteci olarak çalışan Cihan Aktaş, 80'li yıllardan itibaren birçok inceleme-araştırma kitapları, bunun yanında edebiyat alanında da hikâye ve roman türlerinde kitapları yayınlamıştır. Yazarın İslamcılık ve kadın üzerine pek çok çalışması ve yazıları bulunmaktadır. Bir süre Taraf gazetesinde köşe yazısı da yazan Aktaş'ın incelediğimiz ilk romanı 2002 yılında yayınlanmış olan *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, yatılı bir öğretmen okulunda okuyan Aslı'nın 70'li yıllar Türkiye'sinde milliyetçilik-solculuk çatışmaları arasında milliyetçilikten İslamcılığa kayan düşünsel serüvenini anlatmaktadır. Yazarın da kendi geçmişinden izler taşıdığı izlenimi veren roman, okulda karşıt görüşlerin arasında kendine yer olarak babasının köy enstitülü solculuğuna rağmen milliyetçi-muhafazakâr kanadı tercih eden Aslı, okulun siyasî kamplaşmaları arasında babasının övgüyle anlattığı Köy Enstitülü

¹⁹⁷ Mehmet Efe'nin Mızraksız İlmihal (1993), Halime Toros'un Halkaların Ezgisi (1997) ve Ahmet Kekeç'in (1999) romanları bireysel kimliklerin içerden eleştirilerini sorgulayan romanlardır. Bu konuda Nilüfer Göle'nin *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* (2000) ve Kenan Çayır'ın *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara* (2008), adlı kitaplarına bakılabilir.

idealizmini bulamaz. 70'li yılların anlatıldığı romanda yatılı öğretmen okullarının köy ve kasabadan gelmiş öğrencileri burada yenedünya görüşleri ile karşılaşmışlar, sosyal ortamların veya bireysel tercihlerin şekillendirdiği yeni kimlikler kazanmışlardır. Babasının siyasî tartışmalardan uzak durup başkasına yük olmadan kendini yetiştirmeye ve kendi ayakları üzerinde durabilmek için iyi bir meslek sahibi olmaya yönelik uyarılarına rağmen sol, milliyetçi ve İslamî cenaha bağlı yeni bir düşünce iklimi içinde kalan Aslı, babaannesinin anlattığı *Yemen çöllerinde Veysel Karani, padişahken gönül rızasıyla ırgat olan İbrahim Ethem* gibi masalların büyüleyici etkisi altında kalarak milliyetçi-muhafazakâr bir çizgiye kayar.

Cihan Aktaş'ın incelediğimiz ikinci romanı *Seni Dinleyen Biri* (2007) 80'li yılların başından 90'li yılların başına kadar bir grup üniversiteli gencin İslam'la tanıştıktan sonra başlangıçta radikal İslamî tutumlar içindeyken zamanla değişimlerini anlatmaktadır. Romanın ana karakteri olan Meral üniversitede resim bölümünde okumakta ancak İslam'da resme olan olumsuz yaklaşım sonucu resim yapmaktan vazgeçer. Babası faiz geliri ile yaşadığı için baba evini terk ederek cemaat ve öğrenci evlerinde kalır ve artık tek amacı vaize olmaktır. Romanda aile, toplum ve geleneksel dinî ve kültürel hayatla çatışmalı olan gençler, yoksul ve *mustazaf* kadınları bilinçlendirme, Rus işgali altındaki Afganistan'daki din kardeşlerine yardım etme gibi temel duyarlılıklara sahiptirler. *Seni Dinleyen Biri* adlı romanda örgün bir din eğitimi almamış gençler, bu açıklarını hızlı okumalar ve sohbet ortamları içinde kapatmaya çalışmışlardır. Yakın dönemde gerçekleşen İran İslam devrimi, Rusların Afganistan'ı işgali, *Yeşil Kuşak projesi* ve Filistin sorunu gibi konulara olan ilgileri bu gençleri, kendi kimliklerini yeniden tasarlamaya iterken İslamcılığa da yeni bir soluk getirmiştir. Bir yandan İslamcı düşünce ve hareketlerin toplumsal alana doğru ilerlediği bir yandan da Müslüman kadın öznelerin aktörleştiği 80'li yılların anlatıldığı romanda genellikle bireylerin nasıl bir kimliğe sahip olmak istedikleri ya da oldukları konusunda kafaları karışıktır. Gençliğin verdiği heyecan içinde kesin ve keskin tavırlarında yeni okumalar, sahih gördükleri âlim kişilikler ve tecrübeler neticesinde din anlayışlarında değişimler yaşanmıştır.

Asıl mesleği eczacılık olan 1958 Ankara doğumlu Yıldız Ramazanoğlu, İslamî kesimde kadın duyarlılığı konusunda dikkat çeken bir yazardır. Hikâye ve

deneme türünde yazı ve kitaplar yayınlayan yazar, 2003 yılında yayınlanan ilk romanı olan *İkna Odası*'nda 90'lı yıllarda üniversite başörtüsü yasağını ve bireyler üzerinde açtığı derin yaraları kadın kimliği bağlamında eleştirel bir şekilde ele almaktadır. Romanda tıp fakültesini kazanan ancak başörtüsü nedeniyle kaydını yaptıramayan Nermin'in yaşadığı psikolojik ve sosyal sorunlar anlatılmaktadır. Şehir kökenli bir ailede yetişen Nermin'in eşinin ve çevresindekilerin onu geleneksel ailede sıradan bir ev hanımı olarak görmekte oldukları. "İkna" olmayı kabul etmemesi Nermin'de derin travmalara yol açmıştır. Sosyal baskı ile bireysel tercihleri arasında bocalayan genç kızların başlarını örtmede ısrar edişleri, karşılığında ise kendi cenahlarından bile gerekli desteği görememeleri onları, Müslüman kadınlar bağlamında kendilerini yeniden tanımlamaya/sorgulamaya götürmektedir. Okulda başlarını açıp dışarıda kapatan kızların yaşadıkları çift kimliklilik ve toplumsal baskı gibi sorunlar onlarda derin yaralar açmaktadır.

1962 Afyon doğumlu olan Fatma Barbarosoğlu, lisans eğitimini felsefe bölümünde tamamlamış daha sonra sosyoloji alanında doktora yapmış, hikâye, roman ve inceleme kitapları yayınlamıştır. Bunun yanında *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazarlığı yapmaktadır. 2004 yılında yayınlanan yazarın incelediğimiz ilk romanı aynı zamanda yazarın kaleme aldığı ilk romanı olan *Hiçbiryer*'dir. Roman İstanbul'da üniversitede doktora yapan araştırma görevlisi Şahin'in hocası olan İhsan Hoca'nın ani ölümü ile üniversitede tutunamayıp Afyon'daki köyüne dönüşü ve burada yaşamaya çalışması anlatılır. Şahin, köyde doğmasına rağmen buraya da uyum sağlayamaz. Modern yaşamlar köy-kent demeden herkesi zoraki bir değişime sürüklemiş, küreselleşme gibi olgular zaman ve mekân kavramları bundan nasibini almıştır. Romanda aynı zamanda Cumhuriyet döneminde dinî hayatla ve din eğitiminin yeniden canlandırılması gibi konular, Muhsin karakteri üzerinden işlenmektedir.

Yazar Fatma Barbarosoğlu'nun ikinci incelediğimiz romanı 2007 yılında yayınlanan *Fatma Aliye: Uzak Ülke*'dir. Roman Osmanlı son dönemi ilk kadın roman yazarı ve 19. yüzyılın önde gelen devlet ve ilim adamı Ahmet Cevdet Paşa'nın kızı Fatma Aliye'nin hayatını anlatmaktadır. Tanzimat döneminin şartlarında doğan, Birinci Meşrutiyet döneminde yetişen ve en verimli dönemini

yaşadığı İkinci Meşrutiyet döneminde en aktif kadın yazarlar arasında olan Fatma Aliye Cumhuriyet döneminde ise tamamen unutulmuş/unutturulan bir yazar olmuştur. Yüksek zekâsı ile dikkat çeken Fatma Aliye, İkinci Meşrutiyet döneminin serbest ortamı içinde Müslüman kadınların eğitimi ve hakları konusunda çalışmalar yapmış hatta bazı konularda (Taaddüd-i Zevcât) dönemin İslamcılarını ile tartışmalara girmiştir.¹⁹⁸ Fatma Aliye savaş yıllarında Müslüman kadınların yardım dernekleri kurmaları için çalışmalarda bulunmuştur. Ancak Fatma Aliye'nin asıl büyük trajedisi kızları yüzünden olmuştur. Fransız kolejinde eğitim alan kızı İsmet'in Katolik olması ve izini kaybettirmesi onu yaralamıştır. Fatma Aliye'nin kızı İsmet'i bulmak için verdiği sonuçsuz mücadeleler, 1936 yılında vefatına kadar devam etmiştir.

Yazar Fatma Barbarosoğlu'nun incelediğimiz üçüncü romanı 2008 yılında yayınlanan *Medyasenfonu*'dür. Roman, medyanın toplumu algı operasyonları ile şekillendirme ve yönetme reflekslerini anlatmaktadır. Özellikle din, dindarlık ve kadın gibi toplumun dikkat kesildiği noktalarda medyanın nasıl bir işlev gördüğü romanın ana temasıdır. Romanın merkezinde toplumun medyanın zamanına çekilmesi ve yönetilecek, manüpile edilecek kıvama getirilmesi, zihinsel dönüşüm için servis edilen haberler vardır. Bilgi kirliliği içinde doğru ile yanlışın kolayca yer değiştirebildiği modern toplumda medya, toplumun ahlakî ve dinî değerlerini dumura uğratacak kurmaca haberleri servis etmektedir.

Türk edebiyatında 70'li yıllardan günümüze kadar hikâye türünde ürünler veren Mustafa Kutlu “*kendi meselesinin 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'deki sosyal değişim olduğunu*”¹⁹⁹ ifade etmektedir. Nurettin Topçu'nun fikir dünyasından etkilenen Kutlu, bir süre Tunceli ve İstanbul'da öğretmenlik yaptıktan sonra 1974 yılından itibaren Dergâh Yayınları'nda çalışmaya başlamış, bu yayınevinin “*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*”nin yayın yönetimini yürütmüştür.²⁰⁰ 1990 yılında çıkmaya başlayan Nurettin Topçu'nun *Hareket dergisinin* devamı sayılabilecek aylık

¹⁹⁸ Fatma Aliye'nin taaddüd-i zevcat ile ilgili ilk tartışması Mahmut Esad'la olmuştur. İki yazarın bu tartışmaları kitaplaştırılmıştır. Bkz. Mahmud Esad, Fatma Aliye, *Çok Eşlilik*, Hazırlayan: Firdevs Canbaz, Hece Yay., Ankara, 2007.

¹⁹⁹ Mustafa Kutlu, “İstanbul Bitirildi, Küçük Küçük Adacıklar Kaldı Geriye...” 5 Mart 2013

²⁰⁰ Mustafa Kutlu, *Bu Böyledir*, Dergâh Yay., 2. bs, İstanbul, 1991.

düşünce ve edebiyat dergisi *Dergâh Dergisinin* yayın yönetmenliğini yapmaktadır. Yazar aynı zamanda *Yeni Şafak* gazetesinde köşe yazıları yazmaktadır.

Mustafa Kutlu'nun incelemeye aldığımız kitabı 2008 yılında yayınlanan *Huzursuz Bacak* adlı uzun hikâyesidir.²⁰¹ Kitapta idealist düşünceler içinde uzun yıllarını eğitim için yurtdışı geçirmiş bulunan Ömer Faruk'un İstanbul'a döndükten sonra değişen toplumsal hayat içinde kendine bir yer bulma çabası anlatılmaktadır. Ömer Faruk, milliyetçilik, muhafazakârlık ve dindarlığın modern hayatta yeniden inşa süreçleri üzerine zihin yoran genç bir aydındır. Ancak Ömer Faruk, memlekete döndüğünde geçmişin idealist insanlarını bulamaz. Çünkü 80 sonrasında muhafazakâr kesimleri de içine alan ekonomik mihverli değişimlerin şekillendirdiği ortamda kimisi siyasette mevki kazanmış kimisi bürokrat olmuş ve kimileri de holdinglerde etkili makamlar elde etmiş arkadaşları arasında düşünsel anlamda kendine yer bulamaz. Üniversiteye geçmek ister ancak babasının da arkadaşı olan rektör, onu üniversiteye almayacağını söyler, bunun üzerine Ömer Faruk rahmetli babasının kurduğu çiftliğe döner. Hikâyenin kahramanı Ömer Faruk'un yaşadığı sendrom yani "huzursuz bacak" bir bakıma "*Türkiye'nin aksayan tökezleyen sosyo-ekonomik ve siyasî sebeplerle sıklıkla tıkanan hayatının sembolüdür.*"²⁰² Memleketinin sorunları karşısında "huzursuz bacak" sendromu yaşayan Ömer Faruk, çiftlikte bu hastalıktan kurtulur. *Huzursuz Bacak*'ta Kutlu, yıllardır dile getirdiği özellikle Nurettin Topçu'dan tevarüs ettiği "sosyal adalet"nin toplumda uygulanabilme şartının ancak hâlihazırdaki kapitalist, sömürgeci ve tüketime yönelik ekonomik sistemin yerine "kanaat ekonomisi"²⁰³nin ikame edilmesiyle mümkün olabileceği düşüncesini işler.

²⁰¹ Mustafa Kutlu, uzun hikâyelerini roman olarak adlandırılmasına karşı çıkmaktadır, bu sebeple diğer "*uzun hikâyeleri*" gibi "*Huzursuz Bacak*" kitabını da hikâye türünde saymaktadır. Bkz. Mustafa Kutlu, "Allah Varsa Trajedi Yoktur" (Söyleşiyi Yapan: M. Mücahit Küçükylmaz,) *Anlayış Dergisi*, S. 27, Ağustos 2005.

²⁰² Mehmet Samsakçı, "Mustafa Kutlu'nun Hikâyelerinde Modern Bir Dejenerasyon Alanı Olarak Siyaset ve Siyasiler," *Aynanın Sırrı: Mustafa Kutlu Sempozyum Bildirileri*, Hazırlayanlar: M. Fatih Andı, Bahtiyar Aslan, Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yay., 2. bs, İstanbul, 2013, s. 231.

²⁰³ Mustafa Kutlu'nun sıklıkla kullandığı ve önerdiği tüketim temelli kapitalist sisteme alternatif bir kavramdır.

3. Romanlarda İslamî Kimliğin Yeniden Üretimi: Türkiye’de İslamî Kimliğin Oluşumu Üzerine

Modern toplumlarda bireyleri ve toplumu anlamada ayırt edici ve tanımlayıcı bir araç olan kimlik, etkileşim ve değişime açıklığı ile kullanışlı bir kavramdır. Öteki ile birlikte yaşamının var olmanın zorladığı ve mümkün kıldığı kentler aynı zamanda kimliğin sosyal tezahürlerini temsil eden mekânlar olmaktadır. Aynı olgu, Türkiye’de İslamî kesim için de söz konusu olmaktadır. Geleneksel kültürden beslenen Müslüman kimliği, 1950 sonrası şehirleşmeyle birlikte kimliğin eğitim, ekonomik şartlar, dinî gruplar ve dünya konjonktörü gibi temel değişkenlerin etkisi altına girmiş, dönemler içinde değişim ve dönüşüme uğramıştır.

Türkiye’de İslamî kimlik genellikle toplumsal ve kültürel bağlamın şekillendirdiği bir çerçevede taban bulmaktadır. Ancak siyasî ve kültürel ortamın güçlendiği 60’lı yıllarla birlikte İslamî kesimin kendini ifade edecek imkân ve şartlara sahip olduğu görülür. Burada öne çıkan iki unsur dikkat çekmektedir. Birincisi siyasî baskıların dünya konjonktürel etkisi ile azalması ve dolayısıyla İslamî çevrelerin dünyayı ve kendilerini tanıma fırsatlarına sahip oluşları, ikincisi ise İslamî kimliğin oluşmasında ve sürdürülmesinde etken olan eğitim kurumlarının yaygınlığıdır. Demokrat Parti (1950-60) yılları ile birlikte imam-hatip okullarının artması yüksek din öğretimi kurumlarının (yüksek İslam enstitüleri) açılması ve sayısının artması öğrenci ortamlarının İslamî kamusal alanlarının oluşmaya başlamasında rol oynamıştır. Cemaat ve vakıf yurtlarının, öğrenci dergilerinin Türkiye’de İslamî kimliğin oluşmasında başat rol oynadığı söylenebilir.

Kimliğin çoğunlukla öteki üzerinden kodlandığı dikkate alınırsa cumhuriyet döneminde laik-antilaik, sağcı-solcu, çağdaş-gerici gibi gerilim hattı unsurlarının kimliğin toplumsal alanda inşa edilme sürecinde belirgin bir etkiye sahip oldukları söylenebilir. Doğal olarak İslamî düşünce ve kültürün ötekileştirilmesi, İslamî kesimi birbirine yakınlaştıran toplumsal hayatta kendi varlığına “anlam” katan kimliğe daha fazla sahiplenilmesini sağlamıştır. Osmanlı döneminde ortaya çıkan İslamcılık düşüncesi Hristiyan Batı dünyasına karşı bir tepki hareketi özelliği taşımaktadır. Aynı şekilde Cumhuriyet dönemi İslamcı kimliğinin temel refleks noktalarının oluşumunda sömürgeci Batı toplumlarının İslam dünyasını ve dünyayı siyasî,

ekonomik ve kültürel baskı altına almasının²⁰⁴ belirleyici olduğu açıktır. Bu endişelerin İslamî kesimde devamlı bir bilinçlenme ve kendi varlığını ifade etme gibi işlevler gördüğü dolayısıyla İslamî kimliği besleyip canlı tuttuğu söylenebilir.

90'lı yıllardan itibaren Türkiye'de İslamî hareket/düşünce 70'li ve 80'li yılların keskin, ayrışmacı ve öteki üzerine inşa edilen dilini değiştirmeye başlamış, daha çoğulcu ve daha bireyselleşmiş bir görüntü sergilemiştir. Bu görüntü ile Türkiye'de dinî kimlik “80'li yıllarda radikalleşmiş, 2000'li yıllarda bireyselleşmiş ve merkeze yönelmiştir.”²⁰⁵ Kimliğin değişimi ve dönüşümü, toplumda bireylerin din ve dindarlığı nasıl algıladıkları ve yorumladıkları ile doğrudan irtibatlıdır. Bu noktada bireylerin dindarlık tezahürlerinin de büyük toplumsal kırılmaların ekonomik sorunların kültürel değişimlerin ve küreselleşmenin etkisi altındaki değişime ve dönüşüme uğradığını vurgulanması gerekmektedir. Cumhuriyet döneminde 1950'li yıllarda bir yandan dinî özgürlüklerinde yaşanan olumlu gelişmeler öte yandan da Türkiye'de İslamî düşüncenin dış kaynaklardan çeviriler yolu ile beslenmeye başladığı 60'lı yıllardan itibaren İran, Mısır ve Pakistan menşeli yeni İslamî düşünce akımları, Türkiye İslamcılığını hareketlendirmiştir. Ali Şeriatî ve İran İslam Devrimi 80'li yılların genç İslamcılarını heyecanlandırmıştır. Ancak bununla beraber aynı dönemde İslamî kesimde hem Batı'dan hem klasik ve çağdaş İslam dünyası kaynaklarından hem de yerli isimlerden oluşan geniş bir yelpazede zengin bir okuma süreci yaşadıkları görülmektedir.

“Türkiye’de 1980’lerde yükselen İslamcı hareketin ana dalgası, kültürel bir zenginleşme çabasıyla okuyordu siyaseti. Bir elde Rimbaud, Baudelaire diğerinde Cahit Zarifoğlu, Sezai Karakoç, Mehmet Akif olabilirdi. Kuşeyri, Muhammed İkbal, Malik Bin Nebi, Seyyid Kutup, Ali Şeriatî.”²⁰⁶

²⁰⁴ Derin, *Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme*, s. 72,

²⁰⁵ Derin, *Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme*, s. 144.

²⁰⁶ Cihan Aktaş, “İslamcı Harekette Roman’tık Huzursuzluk,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi*, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediye Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 643.

Seni Dinleyen Biri romanında Halil, İran Devrimi sırasında devrimden etkilenecek Şii olmayı düşünmüştür.²⁰⁷ Yine aynı romanın kadın kahramanı Meral cemaat evinde yasaklı kitaplar arasında bulunan Ali Şeriatî'nin kitaplarını gizlice okumaya devam eder. Anlaşılan o ki Türkiye'de 80'li yıllarda belirginleşen İslamî kimliği oluşturan şekillendiren ve yönlendiren birçok etken vardır.

Seni Dinleyen Biri romanında genç İslamcı kızların hidayete ermeleri ile birlikte ilk yaptıkları yeni bir yaşama biçimi ve yolu tercih etmelerinin önemli bir göstergesi olarak isimlerini değiştirmek olmuştur. Değişen isimler değişen kimlikler daha bilinçli bir Müslüman olmanın aracı olarak kabul edilmektedir. Tercih edilen isimler yeni İslamî hayatı daha iyi yaşamak için model aldıkları asr-ı saadet döneminin öne çıkan kadınlarının isimleri olmaktadır.²⁰⁸

“Tanıdığı pek çok kız daha tutarlı bir hayat yaşamak için ismini değiştirerek Hatice, Fatma, Sümeyye olmayı seçmişti. Evrim, sol kökenli bir öğretmen olan annesinin armağanı olan ismini değiştirerek Ayşe olmaya karar verdiğine göre (...)”²⁰⁹

Yeni kimliklerin kazanılmasında model kişilik ve kimlikler de romanlarda çokça karşımıza çıkmaktadır. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında babası solcu olan Aslı için ‘*sabahları Ayetel Kürsi okumadan evden çıkmayan*’ öğretmen okulunun fen bilgisi öğretmeni Asuman Hanım, din dersi öğretmeni Alaaddin Bey, bembeyaz örtüsü ile koğuştta namazlarını kılan ve dinî konularda çok hassas olan öğrenci arkadaşı Cemile ve hastalarına ücretsiz bakan Doktor Reyhan Hanım, *Hiçbiryer* romanında da Arap Hoca örnek model kimlikler olmuştur.

3.1.İslamcı Kimliğin İnşasında ve Sürdürülmesinde Temel Referans Noktaları

3.1.1. Aile: Aile, insanın dünyaya gözlerini açtığı, oradan çevresini ve dünyayı tanımaya başladığı yer olması nedeniyle daha sonraki hayatını neredeyse

²⁰⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 62.

²⁰⁸ Türkiye’de İslamcı düşüncenin yükselişe geçtiği 70’li yıllarda, geleneksel isim verme kültüründe bir değişim yaşanmış ve “Asr-ı Saadet” döneminden sembolik isimler vermek yaygınlık kazanmıştır. Bkz. Celaleddin Çelik, *İsim Kültürü ve Din*, Çizgi Yay. Konya, 2005, s.27.

²⁰⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 23

bütün boyutları ile etkisi altına almaktadır. Söz konusu durum, insanın bütün anlam dünyasını şekillendiren dinî hayat ve pratikler bağlamında daha somut bir nitelik kazanmaktadır. Joachim Wach, çeşitli kültürlerde olgun insanların sahip bulundukları dinî duygularla onların çocukluk çağlarında aile ocağında edindikleri dinî tecrübeler arasındaki yakın münasebetlerin önemi üzerinde ısrarla durmaktadır.²¹⁰

Romanlarda İslamcı kimliğin şekillenmesinde ailedeki dinî terbiye ve telkinleri etkilidir. *Huzursuz Bacak*'ta Ömer Faruk, dindar kimliğinin kazanmasında aileye borçlu olduğunu ifade eder: “*bizim evin temelinde Yasinler, ilahiler, hacı dedenin ve Fatma annem'in duaları dolaşiyor.*”²¹¹ Böyle bir evde yetişen Ömer Faruk'un dinî hassasiyeti geleceğinde kendi kimliğini inşa etme sürecinde belirginlik kazanmaktadır:

“Ben nasılsa dinî bir hassasiyet taşıyor, az da olsa tarih şuuruna sahip bulunuyordu. Bir çocuğun babası tarafından elinden tutulup cuma namazına götürülmüş olmasının ne kadar etkili bir şey olduğunu o zaman kavradım. Hocanın hutbede söylediklerinden birkaç cümle o manevi atmosferde zihne kazınmış ise mesele yok. Belki bu sebepten birgün bir sınıf arkadaşım peygambere alenen dil uzattığında kendimden geçmiş, çocuğun ağzını burnunu dağıtmıştım.”²¹²

Ailenin çocuğun dine karşı tutum edinmesi bakımından da belirgin bir etki alanına sahiptir.²¹³ *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında Aslı, dedesinin basit sayılabilecek dinî telkinleri ile yetişir ve bu telkinlerin onun üzerinde derin etkiler bıraktığı söylenebilir.

“Örümcekten korkma, o mübarek bir böcektir, diyordu dedesi. Mekke'den Medine'ye hicret ederken Peygamber Efendimiz'le Hazreti Ebu Bekir'i birlikte

²¹⁰ Ünver Günay, “Türkiye’de Dini Sosyalleşme,” *Türkiye 1. Din Eğitim Semineri*, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1981, s. 197.

²¹¹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s. 16.

²¹² Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.17.

²¹³ Ramazan Bulut, *Din Eğitiminin Toplumsal Temelleri ve Fonksiyonları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta, 2010, s. 40.

sığındıkları mağarada düşmanlarından kurtaran o mübarek böceğin ördüğü ağlar olmamış mıydı.”²¹⁴

Geleneksel İslam toplumunda dinî eğitimin ilk yeri ailedir. *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye’nin ailedeki dinî terbiye sürecinin çok küçük yaşta başladığı ifade edilir. Bu bağlamda dinî kimlik ailede çok küçük yaşlarda başlamaktadır.

“Henüz beş yaşında iken Kur’an’ı baştan sona kadar okuyup bitirdi. Mızraklı İlmihal’i, Mevlid-i Şerif’i okumaya başladı (...), 13 yaşına gelen Aliye tesettüre girmişti.”²¹⁵

Aile, dinî bilgilerin ve ibadetlerin nasıl yapılacağı konusunda doğal bir okul işlevi görür. *İkna Odası* romanında bilinçli bir dindarlığa sahip olmayan Seher, aileleri dindar olmayan arkadaşlarına göre daha bilgili addedilir.

En dindar aile onunkiydi. Evde yapılan dinî sohbetlerden çok şey öğrenmişti. Küçük bir fetva makamı gibi her şey ondan sorulurdu arkadaşlar arsında. Haramlar, helaller, mekruhlar ve müstehaplar birbirinden ayırmak onun işiydi.²¹⁶

Sonuç olarak aile, dini kimliğin ilk kazanılmaya başlandığı yer olarak önemlidir. Ancak modernleşme süreci kimliklerin yalnızca ailede kazandıkları ile sürdürülmesine izin vermez. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş süreci içinde aile başat konumunu devam ettirmekte bu sebeple Türkiye’de İslamî kimliğin oluşumunda ve sürdürülmesinde güçlü bir aktördür.

3.1.2. Eğitim: Sosyalleşen bireyin toplumsal şartlar ve ortamlarda yeniden kimliğini pekiştirmesi, sorgulaması ve dönüşmesi, romanlar da özellikle eğitim ortamlarında ve eğitimle gerçekleşmektedir. Fatma Ali’nin kızı İsmet bir Fransız koleji olan *Dame de Sion*’da eğitime devam etmiş daha sonra ise rahibelere olan bağlılığı onu Katolik yapmıştı. Osmanlı’nın son dönem seçkin ailelerinin daha iyi

²¹⁴ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 36.

²¹⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.29/44.

²¹⁶ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.75.

eğitim için çocuklarını gönderdikleri yabancı okulların çocukların kimlikleri üzerinde derin etkiler bırakmakta olduğu romanlarda dikkat çekmektedir.

“Nimet ile İsmet Dame de Sion’a giderken Halide Nusret Erenköy Kız Lisesini bitirmiştir. Kerkük Mutasarrıfı Avnullah Kazımı Bey’in büyük kızı Halide, Erenköy Kız Lisesini bitirmiş muhafazakâr değerlerin savunucusu olmuştur ama İsmetin yolu ablasından tamamen farklı. “Kimlikler okullarda kazanılıp okullarda kaybediliyor.”²¹⁷

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında babası solcu olmasına rağmen Aslı, öğretmen okulunda milliyetçi bir kimlik kazanmış daha sonra ise muhafazakâr/dindarlığa kayan bir yol izlemiştir. 80’li yılların genç İslamcılarının hidayete ermeleri çoğunlukla üniversite yıllarında gerçekleşmektedir.

3.1.3. Dinî Semboller: Türkiye’de dinî, laik ve ideolojik bütün fikirler ve hayat biçimleri toplumsal alana semboller üzerinden taşınmakta ve tartışılmaktadır. “*Başka bir şeyi temsil eden bir edim ya da şey*”²¹⁸ olarak semboller Türkiye’de “*dini, siyaseti ve ekonomik olanı kuşatma ve etkileme*”²¹⁹ bakımında da güçlü araçlar hâline gelmiştir. Toplumsal anlamların ortak temsillerin simgeler üzerinden kurgulanması sembollerin kimliğin ve kendini ifade etmenin kolay ve anlaşılır olmasına hizmet etmektedir. “*Kültürel kodlama işlevi*” gören semboller, dinî kimliği inşa ederken siyasal da içine almaktadır.²²⁰

Romanlarda 80’li yıllarda başlayan genç, şehirli ve eğitimli İslamcıların Müslümanlığı doğrudan tanıma ve yaşama istekleri, bazı yeni semboller üzerinden olmuştur. Bunların başında yeni hidayete ermiş gençler, öncelikleri eski isimlerini terk edip İslam’ın sembolü sayılabilecek asrısadet döneminin sahabe isimlerini tercih etmektedirler. Kadınlar arasında Hatice, Fatma, Sümeyye, Ayşe, Tuğba ve Zehra en çok tercih edilen sembol isimlerdir. Yeni Müslüman kimliğin dışa vurumu

²¹⁷ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.238.

²¹⁸ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s.647.

²¹⁹ Mevlüt Özben, *Türkiye’de 1980 Sonrasında Din Siyaset İliksilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Ün. SBE, Erzurum, 2007, s. 196.

²²⁰ Özben, *Türkiye’de 1980 Sonrasında Din Siyaset İliksilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller*, s. 197.

olan bu isimler sembol anlamlar ifade etmektedir. *Seni Dinleyen Biri* romanında asıl ismi Evrim iken kahramanın hidayete erince ilk yaptığı ismini değiştirmek olmuştur.

“Bir kere İlk Müslümanlardan biri Ayşe, ikincisi açık yürekliliği ve nesnelliğiyle bizler için hala bir bilgi kaynağı, üçüncüsü cesur ve dirençli, dördüncüsü, namusuna kara çalmaya yönelik, iftiradan ayetlerle aklanmış bir kadın (...). Ayşe olmak toplumun dayattığı genel geçer yargıları sorgulamadan kabul etmemek olarak görünüyor bana.”²²¹

Müslüman kadınların ayırt edici bir özelliği olan tesettür, Müslüman kimliğin temsili ve sembolü olarak görülmüştür. Başörtülü kızların sokakta üniversite kampüsünde görülmeleri ve sempozyum, seminer ve konferanslar düzenlemeleri, İslamî kesimin merkezi hareketi olarak kabul edilmiştir. Gerçekten de başörtüsü dinî hayatı özgürce yaşamak istemenin ve seküler modernleşmeye Batı’ya Batı sömürgeciliğine ve kapitalizme karşı bir muhalefetin sembolü olma işlevi görmüştür. 80’li yıllarda başörtüsü toplumsal alanda daha fazla görünür olmuş, İslamî kesimin toplumsal taleplerini, ötekiye karşı daha güçlü bir kimlik kazanmasını sağlamıştır. Aynı zamanda başörtüsü İslamî kesim içinde kadınların kendi varlıklarını kabul ettirmesine de zemin hazırladığı belirtilebilir. Romanlarda başörtülü olmak dinî hayatı tercihin en önemli simgesi olarak karşımızda durmaktadır. *İkna Odası* romanında Nermin okula yeni gelen pembe başörtülü kızla dinî hayata merhaba der.²²² *Ebuzer* romanında ve *Huzursuz Bacak* hikâyesinde üniversite kampüsleri önünde başörtülü kızların mücadeleleri ideal Müslüman kimliği bağlamında takdir görür.

80’li yıllarda İslamî kesimi tanımlamada kullanılan geleneksel sağ-muhafazakâr-milliyetçi söylemlerin dışında yeni İslamcı kimliğin şekillendirdiği toplumsal, kültürel, siyasî ve günlük hayat kalıplarının üretildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle *Müslüman habitusu*’nun ²²³ toplumsal alanda inşa edildiği bu

²²¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 25-26.

²²² Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 12.

²²³ Pierre Bourdieu’a ait bir kavram olan Habitus, “her insanın hayat deneyimleri sonucu etrafa taşıdığı kültürel ve kişisel deneyimlerin (konuşma biçimleri, görgü kuralları, giyim tarzı, sofrada adabı, beden duruşu vs.) oluşturduğu sağlam, birikim ürünü bütünlük anlamı”ndadır. Bkz. Tefik Erdem, “Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye,” *G.Ü. İ.İ.B.F. Dergisi*, 2/2001, s. 146., Ruth A.

dönemde kadınların başörtüsü kullanması, erkeklerin sakal bırakması gibi gündelik hayatta sembol anlamlar ve ilişkiler belirginleşmekte ve laik yaşantılara alternatiflik oluşturulmaktadır. Müslüman erkekler sakal bırakmayı peygamberin bir sünneti telakki ettikleri için İslamî kesimde sakal sembol bir anlam kazanmıştır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Halil'in sakallı olması ona ayırt edici bir vasıf kazandırmaktadır.

Romanlarda öne çıkan sembollerden biri olan ezan, bireylerde Müslüman bilincini devamlı yenileyen, ruhî sıkıntıları aşmalarını sağlamaktadır. *Huzursuz Bacak'ta* Ömer Faruk, İstanbul'un sokaklarında dolaşırken aradığı “isyan ahlakı”²²⁴ nı bulamaz ve umutsuzluğa kapılmışken aniden duyduğu ezanla ruhu aydınlanır. Ezan, Müslüman bireyin sıkıntılı zamanlarında onu rahatlatır, umutlandırır.

“Bu acı içinde kıvranırken birden ezanlar pathyor. Dört bir yanım ezan sesi ile kaplanıyor. Şükür rabbime şükür. Ezan sesi semalara yükseldikçe elbette bir hayatımız vardır.”²²⁵

Hiçbiryer romanında Şahin köye döndükten kısa bir süre babası vefat edince şehre mi köye mi döneceği konusunda kararsızlık içindeyken cuma salası imdadına yetişir. Ezanla namaza çağrılan Müslüman birey, dünyanın kendisine yüklediği baskıyı hafifletir ve rahatlar.

“Küllüye kendisini çağırıyor. Hep bir davet bekleyen kendisine yapılan davete muhakkak icabet ederek cevap veren Şahin'e cuma namazının salası, şimdi ne yapabileceğinin kararını verdiriyor. Şimdi abdest alacak. Namaz kılacak.”²²⁶

Seküler zamanın yönettiği şehirlerde ezan çoğunluğun dikkat etmediği, fark etmediği bir şey iken Müslüman için ibadete çağrı ve dinî bir semboldür. *İkna Odası* romanında insanların akşam ezanını hiç fark etmeden caminin yanından geçip

Wallece, Alison Wolf, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yay., İzmir, 2004, s. 133-134.

²²⁴ Nurettin Topçu, “İsyan Ahlakı,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* III, Hazırlayan İsmail Kara, Pınar Yay., İstanbul, 1994, s. 117-122.

²²⁵ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.123.

²²⁶ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s.332.

gitmeleri, ezan okunurken kafelerin tıka basa dolması Nermin'in sıkıntılarını arttırır.²²⁷

Milliyetçi-mukaddesatçı/muhafazakâr kimlik, cumhuriyet döneminde tarihî ve dinî unsurlar etrafında ve üzerinden kendini rahat ifade edebilme imkânına sahip olabilmıştır. Ortak değerlerin sembolik anlamları ile toplumsal bilincin kurgulandığı 70'li yıllar Türkiye'sinde “*mehter marşı*” da önemli bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında öğretmen okulunda milliyetçi-muhafazakâr öğrencilerin kurdukları *Ergenekon* grubu sık sık “*mehter marşı*” söylemektedirler.

“İki gruptan biri mehter marşı söylüyordu ama öteki grubun söylediği marşın ne olduğu anlaşılmıyordu.”²²⁸

80'li yılların Müslüman bilincini yönlendiren sembollerden biri de Hz. Ömer'e ait “Bugün Allah için ne yaptın” sözünün yer aldığı kartpostallardır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral'in odasında duvarda asılı şekilde durur.²²⁹

3.2. Yeni Kimlik Edinmede Değişen Aidiyetler: Köylülükten Şehirliliğe ve Mekânlar: İslam dini doğuş itibariyle bir şehir dini olmasına rağmen cumhuriyet döneminde laikleşme süreçlerinde öncelikle kamusal alandan görünürlüğü sınırlandırılmış ve giderek köylülükle ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda köylü dindarlığı devlet tarafından hoş görülmüş ve kadınların şehirlerde başlarını örtmek istediklerinde ise onlara ancak köylü kadınlar gibi örterlerse hoş görülebilecekleri belirtilmiştir. Kategorik ayrıştırmaların merkezinde yer alan şehirli olmak, çağdaşlıkla eş değer görülmüş, köylülük ise çağdaşlığa uzak kalmış ve çağdaştırılması gereken sosyolojik bir zümredir.

Romanlarda İslamcı aktörlerin şehirli ve modern eğitim kurumlarında yetişmiş oldukları görülmektedir. Örnek aldığımız romanların merkezinde şehir ve şehirde Müslümanca yaşamanın sıkıntıları ve mücadeleleri yer almaktadır.

²²⁷ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 143.

²²⁸ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.30.

²²⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 81.

Romanlarda üniversite kampüsleri, kantinleri, sergi, seminer ve konferans salonları, cemaat evleri ve öğrenci yurtları olayların geçtiği mekânların başında gelmektedir.

Romanlarda yeni İslamcı aktörlerin köylülüğe mesafeli oldukları görülmektedir. *İkna Odası* romanında şehirli bir aileye mensup Nermin, köy özlemini sahte bulur.

“Hiçbir zaman inanmadı Nermin köy özlemine. Bu daha çok şehirlere koşmak isteyen kır insanlarını durdurmak, onları oldukları yere bağlamak için uydurulmuş bi oyundu. Şehir özlemi gerçek ama köy özlemi yalan”²³⁰

Özellikle 1980 sonrası İslamcı hareketlerin kamusal alanda temsil mücadelelerinde şehir önemlidir. Çünkü şehrin bireysel özgürlükleri kullanmada sağladığı imkânlar aynı zamanda İslamcı hareketler için de geçerli olmuştur. Yeni İslamcı hareketlerin hem geleneksel din anlayışının şekillendirdiği toplumsal yapıyla olan sorunları hem de laikleştirilmiş çağdaş kamusal alan ve toplum modeliyle olan sorunları, onların ancak şehirde kendilerini ifade edebilmelerine imkân vermiştir. Cumhuriyet döneminde dinî öğelerin kamusal alanda sınırlandırılması, giderek dinî alanı, köylülüğe ve toplumun sosyo-kültürel bakımdan daha alt tabakalara bırakılmasına yol açtığı yönünde görüşler bulunmaktadır. Ahmet Özcan’ın din ile ilişkilendirilen köylülüğe karşı sert eleştirileri, İlber Ortaylı’nın “*dini de esas olarak köylülere bırakmışızdır*”²³¹ ve Mehmet S. Aydın’ın Türkiye’nin yaşadığı din sorununun temeli olarak gördüğü “*dini büyük ölçüde sokağa terk ettik*”²³² yönündeki tespitleri Cumhuriyet döneminde dinin/dinselliğin bir kolaycılık olarak köylülüğe ve taşraya hasredilmesine yol açtığı söylenebilir.

Laik ve şehirli bir aileden gelen, resim bölümü öğrencisi Meral, başını örtünce kendini “*bir yanıyla toplumun ezik ve köylü sayılan insanların arasına katılmış gibi*”²³³ hissettiğini ifade eder.

²³⁰ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 16.

²³¹ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. 23-24.

²³² Mehmet S. Aydın, “İslamlar ve Modernleşmeler”, *Prof.Dr.Mehmet S.Aydın’la Türk Aydınlanmasını Konuştuk*, (Röportaj: Yalçın Çetinkaya) *Yeni Şafak*, 29.11.1999. (<http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/kasim/29/index.html>) Erişim: 20.06.2015.

²³³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 177.

3.2.1. Cemaat Yurtları ve Evleri: İslamcı kimliğin önemli referans noktaları arasında tarikat ve cemaatlerin öğrenci evleri gelmektedir. Öğrenci evleri, yeni sosyal paylaşımların olduğu dinî bilgilerin edinildiği ve bu bilgilerin hayatlarında uygulamaya konulduğu mekânlar olmaktadır. Öte yandan kimliklerin kazanıldığı bir diğer mekânlar da siyasî kurumlar olmaktadır. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında Ülkü Ocakları'nın siyasî kimlik elde edildiği mekân olarak kayda geçmektedir. Dolayısıyla yeni kimliklerin edinilmesinde ve bu kimliklerin korunmasında cemaat/öğrenci evleri, siyasî ve kültürel ortamlar romanlarda dikkat çekmektedir.

3.4. İslami Kimliğin Diğer Beslenme Kaynakları: Çeviriler, Dinî Yayınlar ve Kitaplar:

Türkiye'de İslamcı düşünce her zaman dünyanın diğer İslamcılarından etkilenme içinde olmuştur. İlk dönem İslamcıları, Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh, Reşid Rıza gibi dönemin önde gelen isimlerinden etkilenmişlerdir. Cumhuriyet döneminde ise altmışlı yıllarda Türkiye'de dinî hayatta bir canlanma görülmüştür. Bu bağlamda Türkiye'de İslamî düşüncenin beslenme kaynakları arasında özellikle Arap dünyasından çeviri kitaplar yer almıştır. 60'lı yıllardan itibaren Seyyid Kutup'tan Mevdudi'den Ali Şeriatî'ye ve dil olarak da 60 sonrasında Arapça, 70 sonrasında Urduca, 80'ler sonrasında ise Farsça ağırlıklı çeviri kitapların Türkçeye tercüme edildiği²³⁴ görülmektedir. Bu durum Türkiye İslamcılığının toplumsal, siyasî ve uluslar arası şartlarla ilişkili şekilde dışarıdan büyük ölçüde etkilendiğini söylemek mümkündür.

İran İslam devriminden sonra Türkiye'de İslamî düşünceye mensup gençler arasında İran'a olan ilgide bir yoğunlaşma yaşanmıştır. Ali Şeriatî 80'li yılların genç İslamcılarının en çok etkilendikleri yazarlardandır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, cemaat evinde gizlice Ali Şeriatî okur. İslamcı bireyler, sohbet kültürü ile bilgilenmenin yaygın olduğu geleneksel öğrenme biçiminden farklılaşarak modern eğitim kurumlarında yetişmiş olmaları itibari ile okuma yolu ile kendilerini geliştirdikleri, kendi kimliklerini edindikleri göze çarpmaktadır. 80'li yıllarda İslamcı

²³⁴ Cündioğlu, *Felsefenin Türkçesi-Cumhuriyet, Felsefe, Eleştiri*, s. 79.

camia içinde daha önceki dönemlere nazaran Batılı yazarların da edebiyat, tarih, felsefe ve sosyal bilimler alanlarında kitapları okunmakta ve ilgi görmektedir.²³⁵ Bunun yanında cemaatlerin okuma listelerinde ise öncelikle her dinî grubun kendi yayınlarını içeren kitaplar, “*genellikle kapağında gül resimleri olan Müslüman kadının hak ve ödevlerini anlatıldığı*” kitaplar ve yakın resmî tarihi farklı bir bakışla anlatan ya da “*çarpcı hidayet hikâyelerinin anlatıldığı*” kitaplar bulunmaktadır.²³⁶

Romanlarda *siyasî İslam* çerçevesinde belirleyici olan çeviri kitaplara eleştiri *Seni Dinleyen Biri* romanında Halil’den gelmektedir. Yine aynı romanda İslamî kesimde dinî yayınlarla birlikte yazarlar ile okurlar arasında “*panel furyası*”²³⁷ gibi yeni iletişim ortamlarının da yaygınlık kazandığından bahsetmek mümkündür.

“Yıllarca mesela Mısırlı, Pakistanlı, İranlı yazarların dinî meselelerini konu alan kitaplarını kötü tercümelerle ve farklı isimlerle piyasaya sürülen çeşitlerini, önemli olabilecek ayrıntılarıyla (...) okumuştur.”²³⁸

4. Romanlarda Eleştiri

Batı toplumunda eleştiri, felsefi ve sosyolojik temelleri bulunan 20. yüzyılda Frankfurt Ekolü düşünürlerinin kuramsallaştırdığı bir kavrama dönüşmüştür. Eleştirel yaklaşımlarında “*içinde yaşadığımız çevre koşullarını oluşturup dönüştürme sürecine hepimizin katıldığı akılcı toplum*”dan hareket eden söz konusu ekolün asıl belirleyici ismi ise Jürgen Habermas olmuştur. Habermas akılcı bir toplum kavramından ziyade “*herkesin bilgileri eşit ölçüde sahip olabileceği “ideal bir söz durumu” kavramını öne çıkarmaktadır. Kamusal alan “iletişimin özgür olduğu ve toplumsal eşitsizlikler, dış baskılar ya da içsel bastırmalar gibi etkenlerle çarpıtılmadığı ideal durumu” ifade etmektedir.*²³⁹ Batı geleneğinde eleştiri, modernleşmenin ve sanayi toplumun sonucu olan bireysel kimlikler özgürlük

²³⁵ Yücel Bulut, “İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik”, *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 925, Cihan Aktaş, “İslami Harekette Roman’tık Huzursuzluk”, s. 643.

²³⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 120-121.

²³⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 118.

²³⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 67.

²³⁹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, s. 179-181.

alanlarının imkânları çerçevesinde işçi hakları, kadın hakları, göçmen sorunları gibi güncel toplumsal muhalefetlerle gelişen ve çeşitlenen bir kavram olmuştur.

İnsanın kendini ve toplumu anlama ve anlamlandırmasının durağan değil sürekli ve değişken olduğunu kabul eden inşacı paradigma, insanın öznel süreçlerini önemsemektedir. Bu bağlamda bireyin öznelleşme süreçlerinin eleştirel unsurlar taşıması İslamî kesimde bir dizi toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasî sorunlara bakışın değişmesine dolayısıyla eleştiri ortamının doğmasına yol açmıştır. Başlangıçta katı Batılılaşmaya pozitivist sömürgeciliğe dönük eleştiriler, Cumhuriyetle beraber sert laiklik uygulamalarına dönmüştür. 50’li yıllardan 80’li yıllara kadar kısmen homojen sayılabilecek İslamî düşünce 80’li yıllarla birlikte çoğulculaşmakta ve tek bir çerçeve içine alınamayacak kadar çeşitlilik göstermektedir. İslamî kesimin içinde oluşan farklılaşmaların oluşturduğu eleştirel imkânların hem içe hem de dışa dönük olarak ortaya konması, İslamcılığı özcü²⁴⁰ tek renk ve tonda algılamasını zayıflatmıştır.

Cumhuriyet döneminde İslamcılığın mücadele alanı genişlemiş, Batı dünyasında hâkim paradigma hâline gelen materyalizm, ateizm, evrimcilik ve pozitivistizm gibi din dışı ve dine karşı düşünce sistemlerine karşı refleks geliştirme ihtiyacı hissetmiştir. Batıda pozitivist düşünce ve tezlerle muhalif sezgicilik gibi dinî hayatı yoksamayan akımlara İslamcılarının ilgisi yoğunlaşmıştır. Batı düşüncesinin ürettiği her şeye topyekûn karşı çıkmak yerine eleştirel süzgeçten geçirerek dinle barışık farklı modernleşme biçimlerinin imkânları üzerinde kafa yoran İslamcılar,²⁴¹ Graham Fuller’e göre “*kendi toplumları ve Batı ülkeleri hakkında sağlam eleştiriler üretip yeni modeller*” ortaya koymada belli bir başarı elde etmişlerdir.²⁴² Kendi içinde de homojen bir yapı arz ettiği söylenemeyen İslamcılarının mücadele alanları yalnızca öteki ile sınırlı kalmayıp içeriye doğru da gelişmiştir. İlk dönem

²⁴⁰ Özcü yaklaşım: “*Sosyal hareketleri, aktörlerden ziyade aktörlerin dayandığı ve sabit veri olarak düşünülen ideolojiler ya da düşünce sistemleri temelinde açıklar.*” Bkz. Çayır, *İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, s. 3.

²⁴¹ Türkiye’de pozitivist düşüncenin tek muteber kabul edildiği dönemlerde (30-40’lı yıllar) Nurettin Topçu’nun Bergsonculuğa sahip çıkması modernleşmenin farklı modellerine işaret ettiği şeklinde yorumlanabilir.

²⁴² Yıldız Ramazanoğlu, “Giriş,” *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. bs, İstanbul, 2000, s. 16.

İslamcılarının hurufat ve kısmen tasavvuf eleştirileri, dini daha “doğru” ve “modern” kavrayış iddiaları ile daha baştan daha içe yönelmiştir. Öte yandan bu eleştiri geleneğine İslamcı kadınların katkıları da dikkate alınmaya değer bir noktaya geldiği söylenebilir. Cumhuriyetle birlikte ara bir dönem yaşandığı ifade edilen İslamcı kadınların Türkiye’de ilk örneği Fatma Aliye’nin Batılılara Müslüman kadınlarını tanıtmak amacıyla yazdığı “Nisvan-ı İslam” adlı kitabında “*asrısaaadet kadının konumundan kendi durumlarından ne kadar ileride olduğundan 13. yüzyılda yaşamış yüze yakın kadın müderris olduğunu*” hayretle öğrendiğinden bahsetmiştir.²⁴³ İslamcı kadınların İslamî kesimde yeniden söz sahibi olmalarıyla kendi kadın kimliklerini “*Kuran’la dolaysız karşılaşmaların yarattığı bir heyecan*”la²⁴⁴ yeniden tasarlayarak dolayısıyla kadını özne kabul etmeyen ya da yadsıyan İslamî geleneğe eleştiri getirebilmişleridir.²⁴⁵

İslamî kesimde bir yandan “*bireyin iç dünyasını ve modern hayat karşısındaki çelişkilerini*” ele alan özeleştirel romanlar diğer taraftan “*İslam geleneğindeki kadın karşıtı söylemi*”ni sorgulan kadın merkezli yaklaşımlar,²⁴⁶ yeni düşünsel gruplaşmalara yeni söylem biçimleri üretmeye özetle değişime açıklığa güçlü bir işaretler. 80’li yıllarda İslamcılarının gündemlerini anlatan *Seni Dinleyen Biri* romanında o dönemden bu döneme bir şekilde devam eden meselelerden “*Afganistan politikası*” “*güneydoğu sorunu*” ve “*faizsiz finans kuruluşlarının reklamları*” gibi güncel tartışmaların İslamcılar arasında nasıl ele alındığı noktasında bilgiler vermektedir. Ancak bu, tek taraflı değil meselenin diğer boyutları ile sunulmakta dolayısıyla romanlar bu bağlamda yeni eleştirel imkânlar sağlamakta ve İslamî kesimde değişimin yönü noktasında fikir vermektedir. 2000’li yıllarda İslamî kesimde edebiyat alanında görülen geniş ve yoğun bir üretimden bahsetmek

²⁴³ Ayşenur Kurtoğlu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri,” *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. bs, İstanbul, 2000, s. 26.

²⁴⁴ Ramazanoğlu, “Giriş”, *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, s. 17.

²⁴⁵ Hidayet Şevket Tuksal, “Dini Yayıncılıkta Kadın Söylemi/Yorumu,” *Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi Tebliğler -Müzakereler* 31 Ekim-2 Kasım 2003/Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2004, s. 263-268.

²⁴⁶ Çayır, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, s. 1-11.

mümkündür. Kadın yazarlar bağlamında bir taraftan İslamî kesime²⁴⁷ diğer taraftan da Cumhuriyet modernleşmesinin referans noktalarına dönük eleştiriler söz konusudur. 80’li yılların bütün siyahların dışarıda olarak kurgulandığı bir paradigma çerçevesinden 2000’lerin renklerin flulaştığı eleştiri ve özeleştirinin yan yana durduğu bir yeni zemine dönüşümden söz edilebilir.

4.1. Erken Cumhuriyet Modernleşmesine Toplumsal/Kültürel Eleştiri

Osmanlıdan Cumhuriyete tevarüs edilen Türk modernleşmesi, devlet eliyle toplumu her açıdan Batılı ve modern bir seviyeye ulaştırma ülküsünü bazen topluma rağmen gerçekleştirmiştir. Yeni bir toplum tasarımı içeren bu süreçte kısa zamanda birçok köklü değişimler toplumun geleneksel kodlarını çözümleyen uygulamalar yapılmıştır. İkinci Meşrutiyet döneminde tartışılmaya başlanan özellikle Ziya Gökalp’ın dile getirdiği başta Ezanın Türkçeleştirilmesi ve temel İslam kaynaklarının tercüme edilmesi cumhuriyet döneminin ilk on yılında gerçekleştirilmiştir. Halkın dinî kaynakları doğrudan kendi öğrenmesi, âlimlere olan ihtiyacın ortadan kaldıracaktı. Cumhuriyet öncesinde tartışmaya başlanan ve İslam dininin “terakkiye mani olduğu” tezi etrafında şekillenen *dinde reform* projesi içinde yer alan konulardan biri de yazı dilinde reformlardır.²⁴⁸ Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş, dinî hayatı büsbütün değiştirmiştir: “1928’de yüzlerce yıldır kesintisiz akan ırmak, ansızın koptu ortadan.”²⁴⁹ *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye, harf inkılâbına köklü bir eleştiri getirir:

“Kabuk değişince kırılınca kabuk sanki içindeki öz heba olmuştu. Düşünceyi içine saldığı gemi. Bu hurufat başka düşüncelerin gemisiydi. Kendi düşüncelerini bu gemiye yüklemeye kalkınca düşünce küsüyordu. Evet düşünce küsüyordu. Hız kesiliyordu. Okuryazarlık artsın niyetiyle. Güzel. Okuryazarların sayısı muhakkak artmalıydı. Amenna. Merhum pederi bu uğurda ne çok mücadele vermişti. Lakin bu harflerle yazı yazılmazdı.”²⁵⁰

²⁴⁷ Elifhan Köse, *Sessizliği Söylemek*, İletişim Yay., İstanbul, 2014, s. 106.

²⁴⁸ Latin harfleri meselesinin cumhuriyet öncesinden başlayarak yaşanan tartışmaları için bkz. Sadık Albayrak, *Türkiye’de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi*, İz Yay., İstanbul, 2013, s. 69-97.

²⁴⁹ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.276.

²⁵⁰ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.183.

“Herkesi suçlaya suçlaya, işte sıra şimdi harflere sıra geldi, ne acib hâl ne garip rical! Harfleri suçladık”²⁵¹

Osmanlı döneminin çok kültürlü ve farklı milletli toplumsal yapısı, cumhuriyet döneminde ulus devlet modeline uygun olarak tek millet tek kültür ve tek dil yapısına dönüşmesi de *Uzak Ülke* romanında eleştirilir.

“Kimselerle konuşulmuyor. “vatandaş Türkçe konuş” diye pankart açmışlar yine (...)”²⁵²

“Osmanlı dil üzerinden galeyana gelmezdi ne oluyor? Ne oluyor. Üzüntüler bizi birleştiremeyecek mi? Herkes kendi muhitince konuşurdu. Ne zararı vardı! Herkes kendi dilinde dillenirdi, ne zararı vardı! Ne oluyor böyle? Başkalarının konuştuğu dilden korkmak niye!!!”²⁵³

Toplumda meydana gelen ekonomik, sosyal ve ahlakî yozlaşma da romanlarda eleştirilen konulardandır.

“Pazarda hep yeminle konuşan, her seferinde çürük şeftalileri maharetle poşete dolduran akıllı satıcılar, ülkeyi soyan akıllı bürokratlar, kişisel hırslardan gözü dönmüş akıllı yöneticiler”²⁵⁴

Romanlarda ülkenin güncel meselelerine değinilmekte örneğin güneydoğuda yaşanan terör olaylarında “*barışı, kardeşliği kurması beklenebilecek bütün gerekçeler*”in “*cinayet, kıyımlarla*” yok edildiği, bununla birlikte siyasetçiler de hadiselerin gerisinde kaldıkları için suçlanmaktadır.²⁵⁵ Aynı zamanda terör olayları ile güneydoğuda geçmişten günümüze devam eden “feodalizm”in arasında bir ilişki söz konusu olduğu “*bir taşıyı çektiğinde*” toplumsal yapının çökmeye başladığı belirtilir.²⁵⁶

4.2. Modernleşmeye Eleştiriler

²⁵¹ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.184.

²⁵² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.194.

²⁵³ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.195.

²⁵⁴ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.30.

²⁵⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 198.

²⁵⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 199.

Müslümanların 19. yüzyıl ve 20. yüzyılda modernleşmeye karşı nasıl bir tavır takınacakları en çok kafa yordukları konuların başında geldiği söylenebilir. Fikir olarak modernliğin “toplumun merkezindeki Tanrı’nın yerine bilimi koyarak dinî inançlara -en iyi ihtimalle- ancak özel hayat dâhilinde yer bırak”²⁵⁷makta oluşu dolaylı ya da dolaysız dine karşı olumsuzluk attettiği söylenebilir. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde İslam topraklarının Batılı sömürgecilerin tehdidi altında olması, İslamcılığı ortaya çıkarmıştır. İslamcılığın modern bir özellik taşıdığı ifade edilse de onun temel hareket noktasının modernleşmeye yönelik eleştiriler olduğu bilinmelidir. Örneğin Mehmet Akif’in modernleşme anlayışını, “Batı’nın kültürünü değil yalnızca ilmini almak” şeklinde özetlemek mümkündür. Ancak cumhuriyet öncesi İslamcılar “Batı dışı toplumlardaki tezahürü olan Batılılaşma” ve “aşırı Batılılaşmaya” karşı çıkmışlardır.²⁵⁸

Cumhuriyet döneminde İslamcılığın eleştiri yönü sadece İslam’a karşı değil bütün dinleri karşısına almış pozitivizme kaymıştır. *İkna Odası* romanının Nermin’i peruk takarak üniversite eğitimine devam eden Seher’e millî mücadele döneminde cepheye mermi taşıyan örtülü kadınların modern eğitim kurumlarının kitaplarında yer almayı gıyabi şekilde sorar. *İkna Odası*’nda yanlış modernleşmenin çizdiği kadın modeline karşı duruş temsil edilir. Bu bağlamda *Jön Türklerin* modernleşme anlayışı eleştirilir.

“Seher mermi taşıyan örtülü kadın imgelerinin okuma kitaplarından neden çekip gittiğini anlayabildi mi bu bilim gettosunda. Başımıza gelenlerde yani öğrenciler arasında inanışın rengine göre ayırım yapılmaya başlanmasında Jön Türklerin bir dahli var mı? Onların getirdiği bir kadın fotoğrafının”²⁵⁹

Seni Dinleyen Biri romanında Halil, modern eğitim kurumlarında yetişmiş mimarlık öğrencisi iken İslam dini ile tanışması sonrasında hayatında ve düşünce dünyasında köklü değişimler olmuştur. Öncelikle “*Selefiliğe yakınlık duymaya başlamış, bu nedenle türbe ve tarihî eserlere yönelik korumacı politikalara yönelik ve sufizme yönelik*” eleştiriler içindeyken Belçikalı Sufi ile tanıştıktan sonra bu sert

²⁵⁷ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 7. bs, İstanbul, 2010, s. 26.

²⁵⁸ Efe, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyete İslamcılar ve Modernleşme* (1908’den 1924’e) s. 208.

²⁵⁹ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.76.

tutumunda yumuşama olmuştur. Asıl ismi Ivan Dallas olan Abdulkadir Es-Sufi²⁶⁰ ile tanıştıktan sonra modernleşme karşıtı bir tutum ve hayat tarzı tercih etmiştir. Bu bağlamda İslamî düşüncenin İslam'ı yeniden anlama çabalarında modernleşmenin günlük hayatta ve zihin dünyasında oluşturduğu kaotikliğe karşı “*tabii ve yavaş, daha içten ilişkilere açık, tüketimi kısıtlayan ve emeğe dayalı olan bir hayat tarzı arayışı*”²⁶¹ göze çarpmaktadır. Modernleşmeye karşı ciddî bir alternatif oluşturamamanın sıkıntısı içinde Müslüman bireyin kaçmaktan-karşı çıkmaktan başka yolu yoktur. Halil’e göre Belçikalı Sufi’nin “*toprağa yakın yaşayarak kültürün yüklediği alışkanlıkları terk ederek ilk insanın duyuşlarını yakalama gibi bir amacı var.*”²⁶² Halil aynı zamanda Sufi’nin keşif, keramet peşinde olmayıp aklı ve emeği küçümsemediğini ifade ederek bu düşünceleri kendine mal ederek şöyle söylemektedir:

“Toprağa hissettiğimiz hayatlar sürdürmeli, bir gökdelen yâda sosyal konut projesine imza atmaktan kaçınmalıyız. Hiç bir eski yapıyı onarmayacak hiçbir yeni -betonörneyle yapılan- projenin altına imza atmayacağım ben!”²⁶³

İkna Odası romanında Nermin başörtüsü nedeniyle modern çağ ile sorunlu olduğunu ve yasakların onu bu modernleşmenin sığ çizgisinden uzak tuttuğunu ifade eder. Çağdaşlığın tek taraflı tanımlarına karşı çıkar. Nermin, İstanbul’da yakınlarındaki çöplüğün patlaması sonucu evlerin yıkıldığı, yaralanmaların ve ölümlerin olduğu gecekondu mahallesine gittiğinde, bu acıları yaşayan insanlar karşısında kendini de sorumlu tutarak utanç duygusu yaşar.

“Her çağ delinişinde çan gibi çınlayan çağdaşlık uzağındaydı artık. Hiç değilse şimdilik bu ne olduğu tam da olmayan kariyer yarışından hoşgörülme ve bir yer edinmek için yaftayı kabullenip aşağılanmayı kabul etmekten göze girmek için şekilden şekle girme illetinden şimdilik kurtulmuştu. Çağdaşlığımın kim

²⁶⁰ *Seni Dinleyen Biri* romanında “*Belçikalı Sufi*” diye geçmektedir.

²⁶¹ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. XV.

²⁶² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 41.

²⁶³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 31.

olduğunu özgürce seçerim böylelikle ancak her çağın erdemlileriyle çağdaşlık kurabilirim diye düşündü.”²⁶⁴

Türkiye’de İslami duyarlığa sahip kesimde modernleşmenin geleneği ve içinde barındırdığı değerler manzumesini yok edeceği endişesi ile muhafazakâr bir tavır takınmaktadır. İslami bir hayat çizgisini tercih etmek, aynı zamanda modernleşmenin bütünüyle olmasa bile günlük yaşamı etkisi altına alan değişimlere karşı çıkmak anlamına gelebilmektedir. Bu bağlamda, *Seni Dinleyen Biri* romanında makinede kesilmiş tavuk eti yemediğini ve plastik tabak kullanmadığını söyleyen Ayşe²⁶⁵ ile *İkna Odası* romanında başını örtmeye başlaması ile çok katlı binalara karşı olmak arasında bir bağ kuran Nermin’in²⁶⁶ tavırlarındaki benzerlik, bir dönem İslami kesimde geçerlik kazanan teknoloji karşıtlığını akla getirmektedir.

Modernleşmeden anlaşılan dinin toplumsal hayattan kademeli şekilde çıkarılması yerine ise seküler bir yapının ikame edilmesi olmuştur. Müslüman zihninin işleyişinde ve doğal olarak toplumsal tezahürlerde “zaman”ın kurgulanması belirleyicilik taşımaktadır. Osmanlı döneminde Batılı seyyahların Müslüman coğrafyada saatlerin olmaması dikkatlerini çekmektedir.²⁶⁷ Geleneksel toplumda zamanın saat kavramı yerine Ezan ve Namaz vakitlerine ayarlı olması, günlük hayattan devlet düzenine kadar her şeyi dinî bir zamana bağlamaktadır. Zamanın kutsala göre tanzim edildiği geleneksel toplumdan zamanı laikleştiren moderne doğru giden sürecin dönüm noktalarında teknolojinin yeni bir kültür ve yaşama biçimi oluşturmaya başlaması vardır. İkinci Meşrutiyet İslamcılığında ve Cumhuriyet İslamcılığında da görülen “Batının sadece teknolojisini alalım” düşüncesinin üzerinde yaşanan tartışmaların bir anlamda gerçekçi olmadığını göstermektedir. Çünkü teknolojinin de bir kültür ve zihniyet dünyasının sonucu olduğu, teknolojinin de içinden çıktığı toplumun/medeniyetin izlerini taşıdığı ifade edilir. *Hiçbiryer* romanında, Osmanlı’nın kutsal zamanını parçalayan teknolojik unsurların kendine yeni ve seküler bir zaman inşa ettiği ifade edilir.

²⁶⁴ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.59.

²⁶⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.40.

²⁶⁶ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.154.

²⁶⁷ İsmet Özel, *Üç Mesele*, Şule Yay., 12. bs, İstanbul, 2006, s. 160.

“Trenlerin zaman anlayışını değiştirdiğini dair notlar yarım odadaki masaya emanet edilmiş. Ezanî saatten bugünkü saate geçişin başlangıcı trenler. Trenler geçip gittikleri coğrafyalarda saatleri ayarlara ayarlara yol alıyor (...) günde beş defa kendini ayarladığı ezan sesinin yerine yolcu için tren sesi mi geçmiştir?”²⁶⁸

Teknolojinin kültürel niteliği üzerinde yaşanan tartışmalar İslamcılar arasında da bu konuda bir ayrışmaya itmiş gibi gözükmektedir. Özellikle 70’li yılların sonlarına doğru İsmet Özel’in tartışmaya açtığı “teknik-medeniyet-yabancılaşma” bağlamında *Üç Mesele*’de “*Belli bir medeniyetin belli hâl ve şartlarda geliştirip o medeniyete has boyutlara ulaştırdığı*” tekniğin Batı toplumunda icra ettiği fonksiyonun “*akıl ile varlık arasındaki bağları koparmak*” olduğu tezi savunulmaktadır.²⁶⁹ Müslüman bilincini harekete geçiren teknik ile kültürün bağımlı ilişkisi İslamcılar arasında modernliğin ürettiği teknolojiye karşı mesafeli bir tutum alanları ortaya çıkarmıştır. Ancak bu konuda esasında nasıl bir tavır takınacakları ve nasıl temellendirecekleri noktasında sağlam düşünce ve tutuma sahip olamamışlardır. *Seni Dinleyen Biri* romanında tefsir çalışması için toplandıkları evde gördükleri karşısında Ayşe “*Batı hayat tarzının birer parçası olan mobilyalar, o hayat tarzının tefekkürünü de getireceklerdir yaşantımıza*” diye eleştiride bulunur. Buna karşılık evin genç kızının “*otobüs de Batı icadı değil mi, pekâlâ otobüse biniyorsunuz*”²⁷⁰ sorusuna ikna edici bir cevap veremez. Aynı romanda Cemile, başlangıçta “*alçak sedirde oturuyor*” yemeklerini de “*yer sofrasında*” yerlerken ve evine sokmamakta kararlı olduğu birçok eşyayı zamanla kabul etmiş böylece modern hayatın ayrılmaz bir parçası olan teknoloji günlük hayata yerleşmeye başlamaktadır.

“Evlenmeden önce tasarladıkları gibi özel olarak yaptırdıkları alçak sedirlerde oturuyor, yer sofrasında yemek yiyorlardı ama başlangıçta eve sokmamakta kararlı olduğu kimi eşyalar geçen yıllar içinde bir şekilde kendilerini kabullendirmişlerdi. Bulaşık yıkamaktan hiç hoşlanmadığı için annesinin hediye ettiği bulaşık makinasını geri çevirememişti ve başka bir ev için diktirilen perdelerle pencereler arasındaki uyumsuzluğun özellikle salonda çok

²⁶⁸ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s.46.

²⁶⁹ İsmet Özel, *Üç Mesele*, s. 151.

²⁷⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, 91.

belirgin olduğunu hatırlatan teyzesinin salona yeni perde diktirmek üzere harekete geçmesine de seyirci kalmıştı”²⁷¹

4.3. Şekilci Cumhuriyet Modernleşmesine Eleştiri: Başörtüsü Yasakları ve Dönüşen Tesettür

Modernleşme olgusunun yukardan başladığı toplumlarda şekilcilik, kılık kıyafet modernleştirici araçlarına dönüşmektedir. Osmanlı dönemi ve cumhuriyet dönemi modernleşmeciler projelerin merkezinde şekilcilik ön plandadır. Osmanlıda 1829 yılında “*siviller için uygun ve zorunlu başlık*”²⁷² ve modern bir unsur olarak ortaya çıkan fes, sarığı geleneksel ve modernleşme karşıtı bir alana sıkıştırmıştır. Cumhuriyet döneminde ise bu defa şapkanın kanunla mecburi hâle getirilmesi, sarık ve fesi ‘gerici’ konuma düşürmüştür. Önce giyilen kıyafetleri, günlük hayatı ve alışkanlıkları değiştirerek modernliğe dönüştürmeyi önceleyen Türk modernleşmesi, kıyafetleri zihni dönüşümün sembolleri hâline getirmiştir. Başörtülü kadın imgeleri, “*dinselliğe ilişkin simge ve hayat tarzları*”²⁷³ hatırlattığı için henüz cumhuriyetin eğitim imkânlarından yararlanamamış bu nedenle geri kalmış köylülüğe hasredilmiştir. Bu sebeple cumhuriyetin başlangıç döneminde toplumsal alanda dinî referansların ortadan kaldırılması öncelikle kadının giyimi-kuşamı üzerinden olmuştur. Aydınlanmacı ve pozitivist paradigmalara sahip devrimci kadro, merkezden çevreye bir modernleşme hareketini benimsemiştir. Aynı şekilde Türkiye’de modernleşme hareketinin resmî başlangıcı olan Tanzimat’tan beri şekilci bir modernleşme hareketi ve algısı bulunmaktadır. Kadının toplum içindeki statüsü, giyim-kuşamı ve sosyal hayata katılması gibi tartışmalar Türkiye’de kadını “*Batılılaşmanın mihenk taşı*” hâline getirmiştir.²⁷⁴ Aynı şekilde cumhuriyet dönemine tevarüs eden modernleşme ülküsünün merkezinde yine kadının kılık kıyafeti, toplumsal hayata katılması gibi tartışmalar yer almıştır. Kadının

²⁷¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.220.

²⁷² Reşat Kasaba, “Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm”, *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Editörler: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1998, s. 21.

²⁷³ Cihan Aktaş, “Bir İktidar Alanı Olarak Başörtüsü,” *Tezkire*, S. 40, Eylül/Ekim 2004, s. 33.

²⁷⁴ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s. 49, Efe, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcılar ve Modernleşme (1908’den 1924’e)*, s. 151-161.

modernleştirilmesi bir anlamda toplumun modernleşmesi için temel bir araç görülmüştür. Bu çerçevede cumhuriyet modernleşmesinin kadını kendi çizdiği beden üzerinden Avrupaî kadın tipi şeklinde idealize ettiği söylenebilir. Bu nedenle başörtüsü, dini referansları nedeniyle cumhuriyetin çizdiği çağdaşlığın dışında addedildiği için, laik kesim tarafından dışlanır ve toplumda yaşanan kadına şiddet sorunu bile İslam suçlanır.

“Galiba 1987 idi. Kariye’de feministlerin ilk defa yaptığı, “koca dayağına son” yürüyüşüne katılmıştı. Bir muhabir olarak. *Kadın ve Aile Dergisi*’nin muhabiri olarak. Meydandaki tek tesettürlü kendisi olduğu için ve üstelik 23 yaşın bütün naifliğini taşıdığı için herkes üzerine yürümüşü. Türkiye’de dayak yiyen bütün kadınların sorumlusuymuş gibi. “İslam olmasa dayak olmaz” diyordu kızıl saçlı bir kadın, kendisini gösterip.”²⁷⁵

Romanlarda 80’li yıllardan 2000’li yıllara kadar İslamî kesimin toplumsal alana yönelişinin kritik noktasını üniversite eğitimi dolayısıyla da kamusal alana çıkma talepleri oluşturmaktadır. Geleneksel toplumda kadının sosyal ve mekânsal konumunu belirleyen/sınırlandıran tesettürün modern toplumda Müslüman kadının toplumsal alana çıkarak sosyal hayatın bir parçası olmasına imkân sağladığı ifade edilebilir.²⁷⁶ Ancak bu durum, içerden yani İslamî çevrenin kendi içinde bir tartışma hatta düşünsel farklılıklar meydana getirmiş olmakla birlikte öte taraftan asıl tepkiyi laik kesimden görmüştür. Özellikle cumhuriyet birlikte toplumun laik hassasiyetlere sahip kesimlerince başörtülü kadınlar, kendi öznel varlıklarının farkında olmadıklarından hareketle “Zayıflık, iradesizlik, akıldışılık”²⁷⁷ gibi adlandırmalara maruz kalmışlardır.

“Merdiven basamakları üzerine kurulu kantinde bir basamağa oturmuş, Lale’yi görmek için bakırken hocasının eski asistanına rastladı. Asistan bir yerden tanıyormuş baktı yüzüne ve kim olduğunu çıkardığında ise şalını niye öyle sıkı sıkı başına doladığını anlamaya çalıştı. Soğuk mu almıştı yoksa yeni bir moda mı başlatıyordu.” Ben artık başımı örtüyorum” dediğinde “Nasıl yani

²⁷⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.337-338.

²⁷⁶ İçcan, “Allah’tan Ferrari İstemek Ya da Türkiye’de Ana Akım İslami Gruplar ve Modernite,” s. 19-20.

²⁷⁷ Cihan Aktaş, “Başka Türlü Güç, Bambaşka Akıl,” *Taraf Gazetesi*, 15.04.2013.

türbanlılara karıştığını mı söylemek istiyorsun?” diye sordu adam şaşkınlık içinde ve “Bunu yapmaya hakkın yok, o şahane saçları kapatamazsın!” diye sürdürdü sözlerini. “Bir tarıkata mı girdin, öyle biri değildin sen, öyle bir hayat sürdüremezsın de ne oldu sana?” “Öyle biri” derken nasıl birini kastediyordu ki?...” “öyle biri” işte yani sıkımbaş olabilecek biri, hayata o açıdan yani harem perspektifinden bakan biri, ne bileyim şaşırttın beni”²⁷⁸

Romanlarda kadın karakterlerin İslam’ı bir hayat biçimi olarak tercih etmezden evvelki modern görünüşleri, bu kadınların özgür özneler oldukları ve kendi iradeleri ile yönelimde oldukları vurgulanmak istenir. *İkna Odası*’nda Nermin, Ankara’da doğmuş ve eğitilmiş, modern bir karakterdir.

“Saçlarını atkuyruğu gibi arkadan toplamış, üzerinde kendi adının baş harfi yazılı olan tahtadan bir tokayla tutturmuştu. Dar pantolon, bol gömlek ve markalı spor ayakkabılarıyla görünüşü günün eğilimlerini tam tamına yansıtıyordu doğrusu”²⁷⁹

Örneğin *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, Ayşe, Betül gibi dindar ailelerden gelmemelerine rağmen üniversite yıllarında başlarını örtmeye karar vermişlerdir. Yine *İkna Odası* romanında Nermin ve Nuray “*fikri hür, irfanı hür bir kız olarak*”²⁸⁰ kendi özgür iradeleri ile dinî hayatı tercih edip başörtüsü kullanmaktadırlar.

Cumhuriyetle birlikte “*şehirler sembolik modernleşmenin göstergesi*” kabul edilerek şehirde uyulması zorunlu birtakım kural ve yasaklamalar söz konusu olmuştur. Çok partili döneme kadar sokaklar “kamu alanı” addedilerek vatandaşın her hareketi kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır.²⁸¹ Devletin belirlediği ölçülerin dışında kamusal alanda var olma mücadelesi 80’li yıllarda genç kızların İslamî hareket içinde daha aktif rol almalarını ve meşruiyet zeminlerini güçlendirmiştir. Gerçekten de eğitilmiş ve şehirli başörtülü kadınların kamusal alanda yoğun olarak görülmeye başlaması 80’li yıllara denk düşmektedir ve bu değişim, erken cumhuriyet

²⁷⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.176.

²⁷⁹ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 7.

²⁸⁰ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 77.

²⁸¹ Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, s. 23.

dönemi modernleşme projesinin dışında gerçekleşmiştir. Bu yıllarda “örtünmeyi ve okumayı aynı anda hak iddia eden İslamcı genç kız öğrenciler, laikliğin temel eğitim kalelerinden biri olan üniversitelerde ortaya çıkmıştır.”²⁸² Ancak başörtüleri ile üniversiteye alınmayan kızların mahrumiyetleri sivil toplumsal alanlarda kendini ifade eder olmuştur. Romanların neredeyse ortak dillendirdikleri sorun ve eleştirilerinin başında üniversitelerde yaşanan başörtüsü yasaklarıdır. Başörtüsünü dinî olanın kamusal alana taşmasına neden olacak bir simge olarak gören devlet ideolojisi, onun geleneksel örtünme biçiminden farklı olduğunun da bilincindeydi. Gerçekten de başını örtme biçimi farklılık gösteren bu gençlerin eğitimi ve şehir kökenli oluşları dikkat çekmektedir. Bu sebepten kırsal kesimde başlarını örten kadınlar gibi başlarını kapatmaları istenir.

(Meral’e) “Başını aha şöyle benim anam gibi ört, tavşan kulağı diyorlar ya işte öyle, boynunun altından iki yana doğru sallansın”²⁸³

Öte yandan sürdüreceği hayatı evden ziyade kamusal alana göre şekillendirmek isteyen başörtülü gençler ‘dışarıda’ yani sosyal hayatın içinde yolda yürürken otobüse binerken ofiste çalışırken ya da üniversite kampüsüne gidip gelirken tercih ettikleri kıyafet ve baş örtme biçimi değişime uğramıştır.

“Eğitimli İslamcı kadınlar hem görünüşleri açısından -geniş omuzlarla stilize kumaşlar içinde- ve enerjik görünüşleri ile -otobüse binip üniversiteye giderek- geleneksel Müslüman kadından ziyade laik ve iddialı modern kadını hatırlatmaktadır.”²⁸⁴

Yasaklar karşısında başörtülü kız öğrencilerin takındıkları tutumlar arasında farklılıklar gözlenmektedir. Başlangıçta radikal bir İslamcı olan Ayşe, vaize olma hevesini kaybeder ve yeniden okuluna başını açarak döner. *İkna Odası*’nın Nermin’i tıp fakültesine kaydını bile yaptırmaz.

Romanlarda üniversitelerde başlayan ve toplumsal alana yayılan yasakçılığa karşı eleştiriler getirilmektedir. Cumhuriyet modernleşmesinin her şeyde olduğu gibi

²⁸² Göle, *Modern Mahrem*, s. 48.

²⁸³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.320.

²⁸⁴ Nilüfer Göle, *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 110.

kadınları da tek tipe indirgemekte ve bunu dikte etmekte bunu reddedenleri ise “*hesap kitaba uymama hâli*” ile dışlamaktadır. Çünkü “*başörtüsü üniversitede uyumsuzluk yapmakta*”²⁸⁵ çağdaşlık görüntüsünü bozmaktadır.

“Bak bu resimdeki kadın gibi saçlarını inceltmelisin. Şu çapkın gülüşü yüzüne eklemelisin. Saçlarını iri dalgalarla dalgalandırıp omuzlarına sermen tercihe şayandır. Bazen de tepede yüksek bir topuzla toplamalısın ki asaletinin nişanesi olsun”²⁸⁶

Romanlarda işlenen başörtüsü yasağına ilişkin diğer bir mesele ise yasakların bireyler üzerinde psikolojik etki ve yıkımlardır. Üniversitenin kapısından geçmek için başını açmak zorunda kalan felsefe öğrencisi Aslı’nın saçları dökülür.²⁸⁷ Raziye ise üniversiteye devam için başını açmış ancak “*sınavlara girmesine izin vermeyen bir depresyon geçirmiş*” evden dışarıya sokağa çıkamaz hâle gelmiştir. Hayata yeniden bağlanmak için bir sürü kursa gitmiştir.²⁸⁸ Başörtüsü yasakları, kadın bireyler üzerinde derin gerilimler oluşturmak ve bu durum onların bütün yaşamlarını/tercihlerini değiştirebilmektedir. Hangi yolu tercih ederse etsin, başörtülü bir geçmişi olan her birey için bu yasaklamalar, bireyin iç dünyasında yeni ve yeniden anlamlandırmalara/sorgulamalara yol açmaktadır.

“Nermin bilemedi. Kendi kararını gözden geçirmeyi hiç düşünmemişti. Peruk takan Seher’in mi yoksa başörtüsünü açan Nuray’ın mı doğrusunu yaptığını düşündü.”²⁸⁹

Başörtüsü, sembolik olarak İslamî hareket ve düşüncenin kamusal alanda temsil etmektedir. Dolayısıyla romanlarda üniversite önlerinde başörtülü öğrencilerin gösterdikleri dirençli mücadelelerden dolayı övgüyle söz edilmektedir.

“Sahici bir duruş görmek ister misin? İsterim üstad. O hâlde İstanbul Üniversitesinin önüne gidelim”²⁹⁰

²⁸⁵ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 30.

²⁸⁶ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.76.

²⁸⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 185.

²⁸⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 33.

²⁸⁹ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.81.

“Fakültenin önünden geçerken kapı önünde bekleyen başörtülü kız öğrencileri gördüm. Kimi şemsiyeli, kimi şemsiyesiz, birbirlerine sokulmuş öylece bekliyorlar. (...) Oradaki çocuklar, yağmurda karda bir direniş bir ahlak bir inanç abidesi gibi dura dura ve sadece kıpırtısız durarak bir anıta dönüşmüşler. Tarih bunu yazdı”²⁹¹

Cumhuriyet döneminde 28 Şubat süreci, başörtüsü yasakları ile İslami kesim üzerinde simgeleşen baskı ortamının yeniden gün yüzüne çıktığı bir dönem olmuştur. *Uzak Ülke* romanında, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçiş sürecinde Namık Kemal’in torunu Selma Ekrem’in “*özgürce şapka giymek için*” Amerika’ya kaçıışı ile 28 Şubat süreci döneminde başörtülü kızların Amerika’ya kaçıışı arasında benzerlikler kurulur. Romanda, Türkiye’de değiş(e)meyen mağduriyet olgusuna vurgu yapılırken, bir yandan da okuyucunun sorgulama sürecine dâhil olması istenir.

“Amerika’ya gittikten birkaç yıl sonra, kendi macerasında saklı imparatorluğun macerasını ve imparatorluğun macerasında saklı olan kendi hikâyesini, birbirinin içinden geçen ilmeklerle ördü Amerikalılar içim. Hikâyenin özü, hürriyete kaçıştı. Şapkamı özgürce giyebileceğim yer, diye adlandırdı, kaçıştı. Kendisinden seksen yıl sonra, bu defa gemiyle değil uçakla ABD’ye hürriyet için gidenler, şapkalarını değil başörtülerini özgürce takmak için gittiler. Ne kaçılan ülke değişmişti. Ne gidilen. Gidenlerin kimliği değişmişti yalnızca.”²⁹²

4.3.1. Yasaklarla Geleneğin Arasında Kalan Tesettür

İkinci Meşrutiyet sonrası, eğitim alma, el işlerini öğrenme gibi amaçlarla kadınların sosyal yaşama dâhil olma istekleri, birçok tartışmanın merkezinde olmuştur. Kadınların tesettüre riayet şartı ile toplumun ilerlemesi için çalışması, eğitim alması için mücadele edenlerin başında gelen Fatma Aliye, Müslüman kadınların Avrupalı kadınlardan geri olmadığı düşüncesine sahiptir. Müslüman kadınların tesettürlü olarak evden rahatça çıkabilecekleri söyleyenler ile tesettür nedeniyle evden çıkmamaları gerektiğini söyleyenler arasındaki tartışmalar,

²⁹⁰ Albayrak, *Ebuzer*, s.18.

²⁹¹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.70.

²⁹² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.296.

cumhuriyetle birlikte Abdullah Cevdet gibi tamamıyla Batılılaşma isteyen Batıcı uygulamalar nedeniyle büyük oranda ve uzun süre ortadan kalkmıştır. Kamusal alanda yalnızca “çağdaş ve laik” sınırları içindeki kadınların temsil edilmesi/ önlerinin açık olması, başörtülü kadınların ise “*şekilsel olarak benzerlik gösteren bir kitle olarak (...) eğitimsiz, sosyo-ekonomik düzeyi düşük, köylü ya da taşralı*”²⁹³ olarak çağdaşlaşmanın dışında görülmüş dolayısıyla kamusal alana çıkmalarına izin verilmemiştir. 80’li yıllarda üniversitelerde başlayan tesettürlü öğrencilerin varlığı, zamanla kaybolacağı öngörülen dinin yeniden toplumsal alana laik eğitim kurumlarında ortaya çıkması dikkatleri bu yöne sevk etmiştir. Geleneksel örtünme biçimlerinden belirgin şekilde farklılaşan tesettürlüleriyle bu kızlar aynı zamanda modernleşmenin yeni yüzlerini oluşturdukları ve kültürel bir farklılaşmayı ifade ettikleri söylenebilir. Uzun yıllar evlerine gömülen “*dindar kadınlar seksenli yıllarda örtünmeyi evde kalmanın değil dışarıya çıkmanın, kamusal hayata katılma aracı*” olarak gördüler. “*Kentleşme süreci içinde yöresel giysilerini terk etmek istemeyen kadınlar muhafazakârlıklarının bir uzantısı olan pardesü ve başörtüsünü giyinerek dini kentte yeniden okuyup kendi formatları içinde kentleşiyorlardı.*”²⁹⁴ Kadınların şehrin imkânlarını kullanarak şehre uygun giyim formları ürettikleri dolayısıyla kültürel-dinî kimliklerini şekillendirdikleri söylenebilir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, kendine ve günlük şehir hayatına uygun kıyafetleri yeni Müslüman kimliği ile bağdaştırmak için yine kendisi üretir.

“Giysilerimle yürüyüşüm arasında kurmak istediğim bir uyum var, küçük adımlardan hoşlanmıyorum, yavaş ve dikkatli adımlarla da rahat yürüdüğüm söylenemez, o yüzden de hazır giysilerin pek azında rahat edebiliyorum. Dikiş yerleri çengelliğnelerle tutturulmuş tuniği kendim diktim, altındaki şalvar-pantolon ise bu mevsimde her mağazada bulunabilir. Aynanın karşısında iki saat geçirmekten beni kurtaran bir giyim bu ve kendi buluşum. (...) kendimi kalabalıklar arasında görünmez kılmaya çalıştığım bir dönemdi. O abayeyi giyişimde Zehra’nın nefsimle mücadele konusunda yetersiz olduğumu ima

²⁹³ Nazife Şişman, “Türkiye’de “Çağdaş” Kadınların “İslamcı” Kadın Algısı,” *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. bs, İstanbul, 2000, s. 135.

²⁹⁴ Yıldız Ramazanoğlu, “Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar,” *Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü*, Editör Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. bs, İstanbul, 2000, s. 140-141.

eden konuşmalarının da etkisi olduğunu söyleyebilirim. İçinde rahat ettiğim bir giysiydi, yine de bana ait değildi tam olarak, ödünç alınmış gibi giyiniyorum. Giysi konusunda sanki bir daire çizdim ve başlangıç noktasına geri döndüm. Eskiden olduğu gibi kendim tasarlıyorum giysilerimi”²⁹⁵

Cumhuriyetin döneminde laik ve pozitivist anlayışla toplumu yeniden şekillendirme projesinin kritik noktasını kamusal ve toplumsal alandan dinselliğin arındırılması oluşturmuştur. 80’li yıllar geniş bir toplumsal hareket hâlinde üniversitelerde başörtülü öğrencilere karşı uygulanan yasaklılığa karşı bir mücadeleye sahne olmuş ve başörtüsü İslamcı düşüncenin özellikle de kadınların yeni toplumsal aktörlere dönüşmesini sağlamıştır. İslamî kesimde başörtüsü yasaklarını dolayısıyla devletin laiklik anlayışını reforme etmesine yönelik geniş bir literatür oluşmuştur. Bu süreç aynı zamanda İslamî çevre içinde de kadının tesettürle ve tesettür için kamusal alana müdahil olmalarına zemin hazırlamıştır.

Tesettür giyiminde 90’li yıllarda değişim gözlemlenmeye başlamıştır. Öyleki “tesettür modası” olarak ifade edilen durum özellikle 80’li yıllarda bir yandan ekonomik gelişmeye bağlı diğer yandan şehirleşme ile artan eğitim imkânlarının toplumun merkezinin dışında kalanlara ulaşması gibi çok yönlü bir değişimin sonucunda ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu noktada geleneksel örtünme biçiminden oldukça farklı olan tesettür giyim, eğitilmiş genç kızlar arasında²⁹⁶ görünmeye başlamıştır.²⁹⁷ Söz konusu değişime sürükleyen ana nedenlerden biri olarak da Yüksek Öğretim Kurulu’nun 80’li yıllarda başörtülü öğrencilerin derslere girmelerine yasaklamaları ardından dönemin YÖK başkanı İhsan Doğramacı’nın önerdiği “*türban*”²⁹⁸la öğrencilerin derse girebilmelerine izin vermesi söylenebilir.

²⁹⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.377-378.

²⁹⁶ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 130

²⁹⁷ Örneğin ünlü bir tesettür markası olan Aker’in yöneticisi Ahmet Erdem, müşterilerinin hem eğitim düzeylerinin hem de çalışma hayatına dâhil olmalarında her yıl bir artış olduğundan bahsetmektedir. Zaman Gazetesi, 08.10.2011.

²⁹⁸ İslamî kesimde “türban” kelimesi kullanılmaz, “türban”ı daha çok laik kesimin oryantalist bir dille kullandığı söylenebilir. Tesettür bütün olarak örtünmeyi ifade ederken türban ise yalnızca başörtüsü yerine kullanılmaktadır. Türban kelimesinin 1982 yılına kadar Türkçe hiçbir sözlükte yer almadığını belirten Hayrettin Karaman “türban”ı uydurma olarak nitelemektedir. Bkz. Hayrettin Karaman, “Türban Uydurmadır,” *Yeni Şafak*, 20.01.2008.

“YÖK’ün İlahiyat Fakültesi öğrencileri için tasarladığı türban modelini kullanmak istemeyen öğrenciler için kumaştan bir peruk tasarlamıştı. İnce örgüleriyle zenci saçları gibi örtüyordu başları ve bu peruk ve örgüler aşağıya doğru indikçe yapılan ilavelerle çoğaldığı için de bir eşarp gibi sarıyordu yüzün etrafını”²⁹⁹

Öğrenciler tesettüre benzeyecek başları örtüsü ve kıyafetler üretmek için çalışırlar. Meral de “*bir tesettür mağazası için kendi seçtiği kumaşlara başörtüsü desenleri çizmek*”³⁰⁰ için çalışmalar yapar. Özetle cumhuriyet döneminde ötekileştirilen dindar kadınların 80’li yıllarda yeniden sivil alana çıkışları aynı zamanda yasaklarla karşılaşmalarına neden olmuştur. Yasakların ve kent hayatının zorlukları Müslüman kadınların giyim kuşamları konusunda alternatif örtünme ve giyim tarzlarının oluşmasına neden olmuştur. Yeni örtünme biçimleri gelişmeye başlamış, 90’lı yıllarda “*tesettür modası*”na dönüşmüş, 2000’li yıllarda ise daha bariz olarak ortaya çıkan *İslamî moda*ya kendi var oluş anlamından uzaklaşarak tüketim ve gösteriş kaydırdığı yönünde eleştiriler de gelmiştir.³⁰¹

4.4. Ekonomik Temelli Eleştiriler

İslam dini, her alanda olduğu gibi ekonomik alanda da hakkaniyet ve adalete dayalı bölüşüme önem vermiş toplumsal sınıfların birbiri üzerine tahakkümüne izin vermemiştir. Tarım toplumunun sanayi toplumuna geçiş yapan Batı toplumunda üretim biçimi ve ilişkilerinde yaşanan kırılmaların toplumsal yansımaları Avrupa’da ve diğer sanayi ülkelerinde gelir eşitsizliği, sosyal adaletsizlik ve sosyal sınıflar arası açılan farklar gibi sonuçlar doğurmuştur. Batı’ya göre sanayi üretimine geç bir tarihte ve ya hâlâ geçememiş Müslüman ülkelerde de genel bir ekonomik gerilik söz konusudur. İslamcılığın ortaya çıkışında da ve tezlerinde de İslam toplumlarının ekonomik geri kalmışlığını çözüm getirme ön plandadır.

²⁹⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.34.

³⁰⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.35.

³⁰¹ Mustafa Aydın, başörtüsünde beklenen sürecin “*dikkat çekmeyecek renk ve desende kumaşlardan yapılması*” beklenirken “*tam tersi şekilde ince, yanar döner, daha dikkat çekici, omuzlar üzerine indirme duyarlılığının izole edildiği*” böylece büyük ölçüde kapitalist tüketim kalıpları içinde dünyevileşen bir çizgiden söz etmektedir. Bkz. “İslamcı Gelişmeler: Bir Özeleştiri”, *Tezkire*, S. 33, Temmuz/Ağustos 2003, s. 156.

Ebuzer Romanında Ebuzer 90’li yıllarda yükselen “yeşil sermaye”³⁰² diye adlandırılan İslamî holdinglerin işçinin hakkının verilmemesine kapitalizm üzerinden eleştirmiştir.

“Ebu Zer ve arkadaşının ilk gittikleri yer “Anadolu’da fiyakalı bir şirket binası”dır. Ebu Zer, patrona “adil bir düzen içinde yanıp tutuştuğunu söylüyormuşsun her yerde fakat işçilerin yoksulluk sınırı altında can çekiyorlar. Onlara daha çok para ver” emrini veriyor. Patronun Zer’e “iş dünyasında bir kural var”mış. “10 liraya çalışacak adama 11 lira verilmezmiş.” Bu sefer Ebu Zer adama daha sert şekilde bir cevap verip gidiyor “Allah’ın kuralları daha güzel” Ebu Zer, devam ediyor “Sana verilen rızıktan infak etmeliydin. Ne yazık ki vahşi kapitalizmin kucağına oturmayı seçtin. O kucağa pek yakıştın doğrusu, hiç eğreti durmuyorsun. Gören, bu adam rahmet peygamberinin ümmetindendir demez!”³⁰³

İslam’ın kesin olarak haram kıldığı İslamî kesimin en hassas oldukları konuların başında faiz gelmektedir. Meral “*kirli bir kaynaktan akan gelir*”³⁰⁴ diye tanımladığı faizle geçinen babasının evinden ayrılır.

İslam’da zekât, sadaka gibi toplumsal yardımlaşmayı ve ekonomik temelleri ayrışma ve sorunları giderme *sosyal adalet* kavramı çerçevesinde değerlendirilebilir. *Seni Dinleyen Biri* romanında toplumcu duyarlılıkla İslamî duyarlılığı birleştiren Ayşe, geleneksel dindar kimliğinden farklı olarak tüketim ilişkilerini değerlendirmektedir. Arkadaşları ile yemekte sofrada biri sade diğeri sebzeli olan iki türlü pilavın olmasını Ayşe “*yoksul bir ailenin evinde kurulan sofrada pilav olmaması demek*”³⁰⁵ diyerek eleştirmektedir.

Romanda kapitalizmin sömürü düzenini sağlayan araçlar olarak görülen reklam şirketlerine Müslüman aydınların da çalışmaya başlaması eleştirilir. Türkiye’de 80’li yıllarda ilk defa ortaya çıkan bir başka olgu olan “faizsiz finans kurumları” ile Anadolu’da muhafazakâr girişimci sınıfın güçlenmesi arasında

³⁰² Yeşil sermaye: Özellikle 90’lı yıllarda Anadolu’da yükselen muhafazakâr-İslamî tandanslı holding ve şirketler için kullanılan bir kavramdır.

³⁰³ Albayrak, *Ebuzer*, s.7-8.

³⁰⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 22

³⁰⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 39.

paralellikler görülmektedir. Batı'nın maddî/ekonomik üstünlüğünün kabulü ancak kültürel unsurlarına mesafeli olmak ilkesinden hareket eden İslamî/muhafazakâr kesimde “İslam medeniyetinin inşası için ekonomik olarak güçlü olmak” için “içinde yaşadıkları piyasa ekonomisi ile yollarının kesişmesi”ne yol açmıştır.³⁰⁶ *Seni Dinleyen Biri* romanında İslamî kesimin tasarruflarının ekonomiye kazandırılması ve “değişimin dinamiklerini görmezden” gelinmemesi gibi söylemleri dile getiren Yılmaz, 12 Eylül mağduru, gerici diye üniversiteden atılmış aynı zamanda faizsiz bir finans kuruluşunun danışmanıdır. Yılmaz'ın Doğu Anadolu örneği ile İslamî kesimin kendi finans kurumlarını oluşturma fikrini ortaya koymaktadır.

“Doğu Anadolu’da şehirlerinde mudilerce banka şubelerinde terk edilen milyonlarca lira tutarındaki faiz parasını hatırlatarak ‘bu durumda asıl kim zarar ediyor?’³⁰⁷

Ancak romanda genç İslamcılar onu ‘derin devletin adamı’ ve “Amerikan uşağı” olmakla itham etmişlerdir. 80’li yılların İslamcılarında ilk defa liberalizme ve küresel dünyaya karşı bir ilgi görülmektedir. *Seni Dinleyen Biri* romanında zamanında “Büyük Doğu” ideali için çalışmış ancak 80’lerde bu kimliğinden sıyrılarak liberal düşüncelere meyleden Yılmaz, Avrupa Ekonomik Topluluğu’na katılmaktan ve Avrupa ile bütünleşmekten bahsetmekte oluşu³⁰⁸ İslamî kesimde ekonomik-liberal bir çizginin ortaya çıkışını da özetlediği söylenebilir.

Ekonomik mihverli değişim dalgası bütün toplumu olduğu gibi İslamî kesimi de içine almıştır. *Huzursuz Bacak* hikâyesinin kahramanı Ömer Faruk, uzun yıllar sonra memlekete döndüğünde değişimin izlerini küçük ayrıntılar üzerinden dillendirir.

“Köşedeki bayi borsa havadisleri okuyor” (...) “Üniversiteye intisap etmiş birkaç arkadaşın adı geçiyor. Doktoralarını yaptıklarını ve konut kredi

³⁰⁶ Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri* (içinde), Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 223.

³⁰⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.235.

³⁰⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 237.

taksitlerini ödediklerini söylüyor. Herkes bir yerlere gelmiş, enflasyon düşmüş, ihracat gelirleri artmış, sinemada star sistemi yıkılmış”³⁰⁹

İslamî kesimin ekonomik gelişimi kendisini holdingler, İslamî tatil mekânları ve tesettür modası gibi kavramlar eşliğinde göstermektedir. 80’li yıllarda “tüketim ideolojisi”ne hizmet ettiği için “tatile gitmek” olumsuzlanırken³¹⁰ 90’lı ve 2000’li yıllarda yukarıda geçtiği şekilde alternatif İslamî tatil mekânları ortaya çıkmıştır.³¹¹ İslamî kesimde değişimin izlerini tesettür modası üzerinden okumaya çalışan bir çalışmada orta ve üst sınıfa mensup kadınların günlük hayatlarında markalı ürünler kullanmayı ve tüketmeyi tercih ettikleri belirtilmektedir.³¹²

Seni Dinleyen Biri’nde liberal ekonominin temsilcisi Yılmaz iken *Huzursuz Bacak* da ise Kemal’dir. Ömer Faruk yurt dışından ilk döndüğünde her tarafta duyduğu söz “Mücahitler müteahhit oldu” olmuştur. Yazarın 1990 yılında yazdığı *Sır* adlı hikâye kitabında 80’li yıllarda Özal döneminde muhafazakâr kesimin paraya kavuşması³¹³ ile birlikte Müslüman/İslamî kesimin dönüşümü eleştirilirken *Huzursuz Bacak*’ta 2000’li yıllarda Ak Parti iktidarıyla İslamî kesimde yaşanan yozlaşma eleştirilir. 80’li yıllarda İslamî kesimin ekonomik sistemle önceleri alternatif olma amacıyla kurdukları ilişki biçimi, giderek bir bağımlılığa dönüşmüştür. İsmail Kara, “Kanaat tükenmez bir hazinedir” “Rızık Allah’tandır” gibi tabelaların 80’lerle birlikte İslamî kesimin esnafın dükkânlarından kalktığından bununla birlikte 90’lı yıllarda ise tarikat ve cemaatlerin “Bir lokma bir hırka” düsturundan uzaklaşarak şirketleşme ve zenginleşmeye doğru yol aldıklarını vurgulamakta dolayısıyla köklü bir zihniyet değişimine işaret etmektedir.³¹⁴ Daha çok sadaka ve hayır için üretme ve

³⁰⁹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.8.

³¹⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.177.

³¹¹ İslamî kesimde tatil kültürünün 90’lı yıllarda nasıl bir değişim gösterdiği ile ilgili çalışma için bkz. Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı,” *İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri* (içinde), Metis Yay., İstanbul, 2000, s. 216-236.

³¹² Güliz Ger ve Özlem Sandıkçı tarafından İstanbul ve Ankara’da 60 kadar kadınla yüz yüze yapılan araştırma “Türban, Tesettür ve Moda” yazı dizisi olarak Milliyet gazetesinde yayınlanmıştır. Bkz. 14-19 Şubat 2005, *Milliyet Gazetesi*.

³¹³ Nilüfer Göle, “Özal döneminde “teknisyen” “girişimci” “iş bitirici” politikacılar bir önceki kuşağın “dava adamları”ndan daha popüler” olduğunu, ideolojik meselelerin yerini “uygulamaya yönelik” politikalara bıraktığını ifade etmektedir. Bkz. *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, s. 75.

³¹⁴ İsmail Kara, “İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not”, *İslamiyat*, C. 4, S. 4, 2001, s. 49.

çalışma düsturunun daha kaliteli ve iyi tüketime dönüşmekte olduğu eleştirisi *Huzursuz Bacak*'ta Ömer Faruk'un holding sahibi olmuş eski arkadaşı Kemal'le karşılaşmalarında aralarında geçen diyalogda gizlidir.

“-Ee, sen neler yapıyorsun? Hâlâ aynı fikirde misin?

Hiç duraksamadım:

-Evet. Hâlâ zenginlerin servetinden fakirlerin hakkını nasıl alabiliriz, bunun formülünü arıyorum.

Küçümseyerek sanki “Aş bunları aş” dedi”³¹⁵

Mustafa Kutlu, *Huzursuz Bacak*'ta kapitalist sistemin tüketim ve israfa dayalı ekonomik yapısına kökten reddetmekte ve alternatif bir teklifte bulunmaktadır: “Kanaat ekonomisi.”

“İnsanlık kapitalizm karşısında teslim bayrağını çekti, tarihin sonu geldi. Böyle diyorlar, haklı görünüyorlar. Biz buna razı olamayız. Mutlaka bir çıkış yolu bulmalıyız. Mutlaka... Onların vardığı netice “tüketim ekonomisi” ise benim teklifim “kanaat ekonomisi”dir. Bu fikir zaten yurtdışındaki yıllarımdan beri içimde mayalanıp duruyordu. Demek ki burada bir yandan organik tarım yaparken bir yandan da “kanaat ekonomisi” kitabını yazacağım”³¹⁶

Seni Dinleyen Biri romanında Meral, paranın genel olarak kirli olduğuna inanır, bu nedenle para kazanmak yerine asgari düzeyde geçimini sağlamayı düşünür. Mahallede çocuklara İslam tarihi dersleri verirken “yoksulların sözcüsü” Ebu Zerr'in “*sermaye ve aristokrasi karşısındaki mücadelesini*”³¹⁷ anlatır. Aynı romanda Ayşe de petrolden elde ettikleri gelirlerle zevk, sefa ve lüks içinde yaşayan “*günlük masrafı beş buçuk trilyon lirayı bulan*” seyahatler yapan Arap şeyhlerini eleştirir.³¹⁸ Mahallede kadınlara yaptıkları sohbette yoksulların çok olduğu şehirde bazılarının

³¹⁵ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.95.

³¹⁶ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.162.

³¹⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 174.

³¹⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 139.

birden çok evi, apartmanı olmasını eleştirir ancak mahallede adı “yeşil komüniste” çıkmıştır.³¹⁹

“Para çoğu zaman kirli, öyle görünüyor, en takvalı insanlar, sosyal adalet savunucuları bile ekmeğin ve emeğin adil bir bölüşümünün çok uzağında”³²⁰

2000’li İslâmî kesimde maddî refahın elde edilmesi ve bu seviyeye göre lüks yaşam biçiminin sürdürülmesi örnekleri görülmeye başlamıştır. Ancak İslâmî kesimde yaşanmaya başlanan bu değişime yönelik tepkiler de gelmiştir. Bir dönem Müsiad’ın da başkanlığını yapmış olan Erol Yazar’ın İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin de zengin olduğunu, bir Müslümanın zekâtını verdiği müddetçe parasını lükse harcamasında sakınca olamayacağını hatta “*bir lokma bir hırka*” düsturunun bize “*yutturulmuş bir zoka*” olduğu yönünde iddialarda bulunması yeni bir tartışmayı da başlatmıştır.³²¹ Erol Yazar’a yönelik en sert tepki Düccane Cündioğlu’ndan gelmiş, “*kapitalizmin kiri zekâtla filan arınmaz*” diyerek İslâm’ın politik ve ekonomik amaçlarla araçsallaştırıldığını ifade etmiştir. Cündioğlu’nun burada tepkisi yalnızca Erol Yazar zihniyetine karşı değildir, bununla birlikte genel olarak bütün İslâmî kesime yönelik olduğu söylenebilir.

“Bugün Türkiye’de iş hayatını İslâm üzerinden meşrulaştırma gayretleri, dindar insanların vicdanen kendilerini müsterih hissetmek ihtiyacından çok, dindar halkı usulca ve usulünce soymak ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Halkın İslâmî siyaset ya da İslâmî ticaret üzerinden bu kadar kolay soyulmasının nedeni ise soyulanların tez elden soyanların yanında yer almayı istemesidir.”³²²

Yukarıda da vurguladığımız gibi İslâmî kesimin içinde 2000’li yıllarda bariz şekilde ekonomik bir sınıf atlayan “*gerçek burjuva sınıfı*” olduklarını iddia eden lüks

³¹⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 205. Aynı romanda sol düşünceye sahip Demir, İslamcılar, kenar mahallelerde insanlara yardım etmeleri, onlarla ilgilenmeleri nedeniyle sol jargondan mülhem “Yeşil Goşistler” diye tanımlar.

³²⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.62.

³²¹ Erol Yazar, “Türkiye’nin Gerçek Burjuva Sınıfı Biziz” Röportaj: Fadime Özkan, *Star Gazetesi*, 20.07. 2009.

³²² Düccane Cündioğlu, “TÜSİAD Devletten, MÜSİAD Dinden Elini Çekmeli!” *Yeni Şafak*, 01.08.2009. Yine aynı yazarın Erol Yazar’ı eleştiren bir başka yazısı için bkz. “Teşhirciliğin Dindarcası” *Yeni Şafak*, 25.07.2009

hayat biçimini tercih eden gruplar ortaya çıkmıştır. Nilüfer Göle haklı biçimde şu soruyu sormaktadır: “*Uludağ'da kayalım, lüks mağazalarda alışveriş edelim, marka giyelim... Güzel de İslam adına ne kalıyor geriye?*”³²³ İslamî kesimde yaşanan bu sekülerlik öncelikle kendini ekonomik alanda göstermekte tüketim alışkanlıkları ile devam etmektedir. Kulağa hoş gelen “*daha zengin daha muhafazakâr ve daha dindar bir ülke*” söyleminin sorgulanmasını isteyen Akif Emre, İslamî kesimde faize bulaşma korkusu ya da faiz-haram ilişkisinin son on yıldaki değişimi üzerinde düşünülmesini ister.³²⁴

4.5. Din Adamlarına ve İslamî Kesime Yönelik Eleştiriler

80’li yılların genç İslamcıları, sömürgeci ve emperyalist olmaları sebebiyle Batı’ya karşı katı bir tutum sergilemişlerdir. Seküler Batı kültürünün İslam’ı etkisizleştirme ve dinamik ruhunu yok edeceği endişelerini taşıyan bu gençler günlük yaşamlarını İslam’ın dizayn ettiği bir hayat alanı kurgulamayı düşünmüşlerdir. Öğrendikleri her dinî bilgiyi hayatlarına uygulamayı hedeflemişlerdir. Esasında ideal yaşamak istedikleri model asr-ı saadet dönemidir. Burada klasik bir yöntem olarak İslam’ın temel kaynaklarına dönüp günümüzün içine bütün ortaçağ aristokrasinin geleneksel anlayışlarının karıştığı dini temiz ve duru şekilde anlamayı planlamışlardır. *Seni Dinleyen Biri* romanında faiz geliri ile geçinen babası ile tartışan Meral, evden ayrılırken “*bir asr-ı saadet kahramanı hissiyatıyla toparlanmaya*” başlar. Kendi bilinçleri ile dini tanıma ve öğrenmeye başlayan bu gençler, toplumu değiştirmeye ve bir uyanışa davet etmeyen din adamları ile mücadele ederler.

En çok karşı çıktıkları konuların başında tasavvuf ve el etek öptüren şeyhler gelmektedir. Bunun yanında para karşılığı Kur’an okuyanlar, kadın konusunda özgürlükçü bir tutum içinde olmayanlar da sertçe eleştirilir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Ayşe “*Kur’an’ı para karşı okuyor veya din bilgisi adına hurafe ve esatir*” satan, “*başörtülü öğrencilere ululemre itaat ederek başlarını açmalarını tavsiye*”

³²³ Nilüfer Göle, “Laiklerle Müslümanlar Hiç Olmadıkları Kadar Yakınlar,” Röportaj: Sefa Kaplan, *Hürriyet*, 06.05.2009.

³²⁴ Akif Emre, “Seküler Muhafazakârlık Hali,” *Yeni Şafak*, 15.07.2014.

eden yanlış bir din anlayışına sahip olduklarını düşündükleri vaizelere karşı mücadele eder.³²⁵

Din adamlarının insanlar üzerindeki etki ve güçlerini suiistimal etmeleri eleştirilir, hak hukuka dikkat etmeleri vurgulanır çünkü bunlar toplumda din adamlarının imajlarını olumsuz yönde etkilemektedir. *Ebuzer* romanında Ebu Zer, arkadaşıyla bir dergâh ziyaretinde bulunurlar. Tasavvuf ehli olmadığını söyleyen Ebuzer, bu dergâhta kendisinin saygı duyduğu şeyhin özelliklerini sayarken zımnen diğer tasavvuf ehli din adamlarına göndermede bulunmaktadır.

“Fotoğraflarını çoğaltıp müritlerine dağıtmayı aklının ucundan bile geçirmez. Zaten fotoğraf çekitmez. Daha önemlisi hediye kabul etmez. Bir gün bir arkadaşım bir kutu lokumla gelmiş. Şeyh tedirgin olmuş. Bunu kaç paraya aldın diye sormuş. Arkadaşım utanmış tabi, ne önemi var filan demiş. Ama şeyh, sorusunun cevabını almadan düşmemiş yakasından. Sonuçta arkadaşına lokumun parasını vermiş. Ve parayı verirken şöyle demiş: “Ziyaretleri hakkıyla iade etmek isterim. Yoksulluğum, hediyelere karşılık vermeme engel olabilir. Bu yükü kaldır üzerimden”³²⁶

İkna Odası romanında Seher fakülteyi ilk kazandığı yıl başörtüsü nedeniyle kaydını yaptıramaz. Sonrasında yaşadığı sıkıntılar onu mücadele etmeye direnmeye sevk eder. Ancak Seher’in mücadelesi yalnızca laik, pozitivist anlayışın yasaklarına karşı değil aynı zamanda kendilerine sahip çıkmayan, riyakâr davranan dindar kesim ve din adamlarınadır da.

“Yıllar sonra bu saçmalığa gönül indirmişsem bir hesabım var. Buradan bir yere varacağımdır. Çevrime içerden bakıp ama bir parçası olmadan sözümü tam burada söylemek, buradan konuşmak istiyordum. Bunu bil. Bir de tek gözleri bizim için ağlar gibi yaparken aslında zerre kadar kıymet vermeyen, iş vermeyen, yer vermeyen, selam vermeyen komik din adamlara inat”³²⁷

Yaşadığı dönemde Müslüman ve modern bir kadın kimliği ile bilinen Fatma Aliye, döneminde kızların eğitim haklarını savunmuş ve çok kadınla evliliğe karşı

³²⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 82.

³²⁶ Albayrak, *Ebuzer*, s.31.

³²⁷ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.80.

çıkmiş bunlardan dolayı bazı İslamcılarla tartışmalar yaşamıştır.³²⁸ *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye kadınların nasıl giyinecekleri konusunda fetvalar çıkarılmasına karşı çıktığı anlatılmakta Müslüman kadınların kendi özgürlüklerine müdahale edilmesi eleştirilmektedir. Devletin kız okulların ıslah edilmesi konusunda girişimlere karşı çıktığını üstelik de Şeyhülislam'ın kadınların sokakta nasıl dolaşacakları ne giyecekleri konusunda fetvalar çıkarmasına karşı çıkan Fatma Aliye, modern(leşmiş) bir tutum ve dindarlık portresi çizmektedir.

“Böyle işlere girişmeye hükümet mani oluyor. Görmüyor musunuz, Şeyhülislam Efendi hiç vazifesi olmayan bir şeylere karşı çıkarak Muhadarat-ı İslamiye söyle dolaşsınlar böyle giyinsinler, diye fetva çıkarıp duruyor. Hâlbuki bu onun vazifesi değil olsa olsa polisin vazifesi olabilir”³²⁹

Romanlarda İslamî kesime yönelik eleştiriler de söz konusudur. *Seni Dinleyen Biri* romanında bir vaizenin başörtüsünü “masa örtüsü” üzerinden anlatması, İslamî bir yayın evine ait “İslam’da Kadın” kitabının kapağında “süslü bir başörtüsü geçirilmiş bir balkabağı” olması eleştirilir.³³⁰ Yine aynı romanda, Ayşe çalıştığı ofiste dindar yöneticinin başörtülü kızları görmezden geldiğini ve onlara değer vermediğini ifade ederek eleştiride bulunur.³³¹

Romanlarda din adamları hem geleneksel hem de modern toplumda dinî kültür ve bilgileri ile dinî meseleler üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadırlar. Ancak modern toplumda din adamı dinî meselelerde takındığı tavır ve yorumları nedeniyle çeşitli sınıflandırma ve adlandırmalara maruz kalabilmektedir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Selim Hoca; *Hiçbiryer* romanında Arap Hoca yine *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında ise din dersi öğretmeni Alaaddin Bey olumlu bir din

³²⁸ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, 275. Ayrıca aynı romanda Fatma Aliye şu sözlerle Müslüman erkekleri eleştirir: “Bizim erkeklerimiz Avrupa darülfünunlarında okuyorlar, profesörlük derecelerini alıyorlar (...) yalnız iki konuda fikirleri değişmiyor, olduğu gibi kalıyor. O da tesettür ve taaddüd-i zevcat meseleleridir” s. 126.

³²⁹ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.127.

³³⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 157.

³³¹ Başörtülü kadınlara yönelik ayrımcı politikaların sanıldığı gibi yalnızca laik çevrelerden gelmediği, bununla birlikte İslamî çevrelerden de geldiği ilgili tartışmalar günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Dindar/muhafazakâr şirketleri, başörtülü personel çalıştırma konusunda isteksizlik ve çalışanların hak hukuklarına gösterilen özensizlik nedeniyle eleştiren bir haber için bkz. Arife Kabil, “Muhafazakâr Şirketlerin Çalışanlarıyla İmtihani,” *Zaman*, 15.12.2013.

adamı tiplemesi olarak sunulmaktadır. *İkna Odası* romanında ülkede birçok “birbirinden değerli din adamları” varken televizyonda kadının dövülmesi konusunda açıklamalar yapan din adamı olumsuzlanır.

Romanlarda içeriye doğru da bir özeleştirici de yapılmakta genç İslamcılarını dini kavrama biçimlerine geleneksel dindarlığa ve hatta pekişmemiş kendi dindarlıklarına eleştiriler söz konusudur. Annesi Meral’e “*daha Kur’an’ı tecvitle bile okuyamıyorsun*” eleştirisinde bulunur. Yine Meral’e mahallede bir Teyze, sıcakta pazartesi ve perşembe oruçlarını tuttuğunu ancak anne ve babasını ise aylardır ziyaret etmediği için eleştirir. Zaman zaman kendilerini de eleştirirler: “*Daha bir tefsir kitabını bile bitirmedim.*” “Halk İslam”ında önemli bir unsur olan mevlitlere katılmadıkları için eleştirilirler. Romanlarda İslam’ı kendi imkânları ile tanıyıp öğrenmeye ve hayatlarına uygulamaya başladıklarında sıkıntılar baş göstermektedir. Mezhepler arası veya dinî grupların dinî yorumlamada gösterdikleri farklılıklar genç İslamcılarını neyi ve nasıl tercih edeceklerinde tereddüde düşürmektedir. Halil Hanbelîler gibi namaz kılar bir süre, Meral kendisini modernist ile gelenekçi Müslüman arasında gelgit içinde bulur. *İkna Odası* romanında dinî hassasiyetleri yüksek olan Nuray, üniversitede derslere girmek için ara ara açtığı başını zamanla tamamen açar.

Müslüman kadınların sosyal faaliyetlere katılmak için evden çıkmaları eleştirilir. Kermes için yayın evlerinden kitap toplamak için çalışan Ayşe ile Meral’e İslamcı bir yayıncı, öncelikle onları modern kadınlar gibi sıksa oldukları için eleştirmiş ve bu işleri bırakıp “*evlenip çocuk doğurun*” tavsiyesinde bulunur.³³²

4.6. Romanlarda Siyaset Kurumu ve Eleştirisi

İslamî kesimin siyaset algısı, toplumun dönüşümünün nasıl sağlanacağı ve bunun için hangi araçların kullanılacağı gibi bir dizi sorunsal üzerinden şekillenmekte olduğu söylenebilir. Değişimin ve dönüşümün tabandan (eğitim/irşad) veya yukardan (siyaset) olacağı noktasındaki ayrım dinî grupların faaliyet biçimlerini

³³² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 158.

etkilemektedir. Ancak hangi durumda olunursa olunsun toplumsal bir tabanı sahip oldukları için siyasetten bütünüyle kendilerini uzak tutamamaktadırlar.

Romanlarda siyaset kurumu belirgin bir çözüm olarak sunulmaz. Daha çok sosyokültürel bir değişim endeksli bireyden topluma doğru bir çekirdek hareketi görülür, bu aynı zamanda Türkiye’de İslamî kesimde siyaset kurumu nezdinde bir farklılaşmaya da işaret etmektedir. Romanlarda siyaset bir değer içermemekte bu bağlamda değişimin olması gereken ideal toplumun gerçekleşmesi ancak içerden içerinin ahlakî ve sahih bir din anlayışı ile gerçekleşeceği vurgulanır. Müslümanların günlük yaşamlarından başlayarak tercihlerinde başlayan değişim, bireyden çevreye oradan da topluma geçecek bir çizgi izlemektedir. Ancak *millî görüş* bu çizginin dışına çıkarak ve ilk defa 1970’li yılların başında İslamî tandanslı bir siyasî parti ortaya çıkmıştır. 20. yüzyılda dünyadaki İslamî hareketleri anlama girişimi olarak üretilen bir kavram olan siyasal İslam³³³, İslam dininin “*siyasî ideoloji*” yönüne yoğun bir vurgu yapmakta ve aynı zamanda “*kendilerini belli bir gelenekten kopuk*” sayarak farklılaştırmaktadır.³³⁴ Türkiye’de ilk defa 60’lı yıllarda çeviri hareketleri ile siyasal İslam’ın teorik metinleri okunmaya ve dolayısıyla taban bulmaya başlamıştır. Necmettin Erbakan’ın önderliğinde kurulan 70’li yıllarda Milli Nizam ve Milli Selamet, 80’li ve 90’lı yıllarda ise Refah Partisi tecrübelerinin genellikle “siyasal İslam”ın Türkiye ayağını oluşturduğu böylelikle “*Türk İslamcılığının siyasal sisteme entegre*”³³⁵ sürecinin başladığı söylenebilir.

Seni Dinleyen Biri romanında eğitim ve aile olarak dinî geçmişten gelmeyen gençlerin belli bir geleneğe bağlanmaksızın kendi okumaları çerçevesinde gelgitleri ve hızlı savruluşları olan bir din anlayışı içindedirler. Mahallelerde vaizelerin sohbet toplantılarında üniversite önlerinde bekleyen kız öğrencilerden Amerika’nın *Yeşil Kuşak* projelerinden bahsetmek isterler.

“Şu iki saat içinde yasaklar nedeniyle üniversite kapılarında bekleyen bacılarımız üzerine tek bir kelime edildi mi bu salonda hanımlar! Hayır,

³³³ Ali Bulaç, belli bir geleneğe sahip cemaat ve tarikatları *kültürel İslam* olarak değerlendirerek *siyasal İslam*’dan ayırmaktadır. Bkz. “Cemaatler ve Siyaset” *Zaman*, 10.02.2014.

³³⁴ Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, “Siyasal İslam” Mad., Rağbet Yay., İstanbul, 2004, s. 203.

³³⁵ Göle, *Melez Desenler*, s. 98.

edilmedi ama başörtülü kızlar süslü örtülerle güzelleşmiş masalara benzetildi. Biz kadınların Amerika'nın bölgemizi de içine alan Yeşil Kuşak Projesi'nin farkında olmak gibi bir sorumluluğu yok mu? Sufi öğretisi de yeni moda olan haliyle emperyalizmin bir oyunu! Uyuyun, uyuşun, uslu durun! Gerçeklerle yüzleşmek istemediğiniz için tefekkürü değil nafile ibadeti yeğliyorsunuz.”³³⁶

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında siyasî görüşlerin doğrudan okul yönetimine yansıtılması nedeniyle hükümetin hangi siyasî partiler tarafından kurulduğu sıkça vurgulanır. 1973 seçimleri sonrasında şekillenen yeni siyasî ortamda kurulan CHP-Milli Selamet Partisi koalisyon hükümeti, okulda kampanyaların “e-ce-vit” şeklinde çalmalarına kadar yansımıştır.

“Geçen ocak ayında Ecevit MSP ile koalisyon hükümeti kurduğundan bu yana kampanyalar E-ce-vit E-ce-vit diye çalıyordu. (...) okul koridorlarına ”altı ok”lar çiziliyor, panolara Nazım Hikmet şiirleri asılıyordu. Lise kısmının birinci koridorunun duvarında asılı Atatürk’ün komünizm aleyhtarı sözlerinin bulunduğu bir tablo nasılsa ortalıktan yok olmuştu.”³³⁷

Seni Dinleyen Biri romanında radikal bir din anlayışı içinde olan Ayşe, siyasî partileri ve liderleri eleştirir. *Ebuzer* romanında siyasetçilerin Allah rızası yerine imaj için huzurevi ziyarette bulunması eleştirilir.³³⁸ *Huzursuz Bacak'ta* Ömer Faruk, siyasete atılmış eski okul arkadaşları ile karşılaşınca siyasete bakışını da ortaya koyar: Millî bir siyaset izlenmediği için ve 80 sonrası Batı'ya açık bir politika hâlinde entegre girişimlerini eleştirir:

“Partinin politikası dediğin şey nedir? Sisteme nasıl entegre olabiliriz. Bundan ibaret. Oysa biliyoruz ki bu sistem dünya kaynaklarının nüfusun tuzu kuru olan yüzde birine veriyor.”³³⁹

Dönem olarak 90'lı yılları merkeze alan *İkna Odası* romanında günlük siyasetin toplumsal sorunlara çözüm üretmek yerine yandaşlarıyla çıkar-rant elde etme aracı olarak kullanılması eleştirilir.³⁴⁰

³³⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.102.

³³⁷ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 147.

³³⁸ Albayrak, *Ebuzer*, s. 15-16.

³³⁹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.90.

Sistemi İslamî referanslara göre dizayn etmek için siyasetin bir araç oluşuna onun toplumu dönüştürme işlevine vurgu yapan İslamcılar arasında temel bir tartışma görülmektedir. İsmet Özel'in sistem üzerine yazdığı yazılar özellikle İslamcıların doğrudan ve kolaycılıkla siyaset ile sistemin elde tutulabileceği öngörüsüne ciddi eleştiriler getirmektedir.³⁴¹ *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında milliyetçi-muhafazakâr kesimde 70'li yıllarda hâkim olan sistemi elde tutmak ile bütün sorunların çözüleceği düşüncesi yatılı okul öğrencisi Aslı ve devam ettiği *Ülkü Ocakları*'nda görülmektedir. Bu nedenle okulda sol düşünceli yönetici ve öğretmenlerin baskılarından kurtulmak için bir an önce Milliyetçi Cephe hükümetlerinin kurulmasını isterler. 70'li yıllarda İslamî kesimle milliyetçi kesim arasında ortak düşman gözüyle bakılan “komünist-sol” düşünceye sahip kişilerin dine ve manevî değerlere olan olumsuz bakış nedeniyle iç içe geçmişlik söz konusu olmuştur. Örneğin *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında milliyetçiler ve İslamcılar için önemli bir isim olan Necip Fazıl Kısakürek'e atıf görülmekte *Ülkü Ocakları*'nda şiirleri okunmaktadır. Buna mukabil *Hiçbiryer* romanında ise Necip Fazıl, İslamcı bir figür olarak geçmektedir.

4.7. Eleştirel Bir Unsur Olarak Misyonerlik Faaliyetleri

Misyonerlik, birçok din için geçerli olmakla birlikte temelde Hristiyanlığın dünyaya yayılması için yapılan çalışmaları için kullanılan bir kavramdır.³⁴² Misyonerlik sadece bir dinî bir olgu olmayıp dinî amaçlardan taşarak ekonomik, kültürel, siyasî boyutları olan bir nüfuz elde etme aracı niteliği taşımaktadır.³⁴³ Bu nedenle Batılı devletler siyasî ve ekonomik projelerini gerçekleştirmek için Osmanlı

³⁴⁰ İkna Odası, s. 137.

³⁴¹ Her ne kadar Özel, bir bütün olarak *sistem*den bahsediyor olmakla birlikte, biz siyasetin mihverliği göz önüne alındığında *sistemi* sadece siyasete indirgemenin ama siyaset örnekliği ile ele alabiliriz diye düşünmekteyiz. “Sistem İslamcıları Yutuyor” “Sistemin Dışında Kalmak” “Sistemin Dışında Kalmadıkça” Bkz. İsmet Özel, *Neyi Kaybettiğini Hatırla*, Şule Yay., 5. bs, 2003, İstanbul, s. 42-50, “Sistemli Olmak Sistemin Olmak” “Sistemlerden Koparsak” Bkz. İsmet Özel, *Zor Zamanda Konuşmak*, Şule, 1996, İstanbul, s. 121-125.

³⁴² Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, 4. bs, Ocak Yay., Ankara, 2002, s. 411.

³⁴³ Yahya Akyüz, “Ahmet Cevdet Paşa'nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitimine İlişkin bir Layihası”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, S. 3, Ankara, 1992, s. 99.

topraklarında Fransız’lar Katolikliği, İngiliz ve Amerikalılar Protestanlığı yaymak için birçok okullar açmışlardır.

Romanlarda misyonerlik faaliyetleri Batılılar tarafından Osmanlı topraklarında açılmış Hristiyan okulları ile sınırlıdır. Uzun zaman içinde gerçekleştirilecek amaçlar içeren görünüşte dinî bir nitelik taşımakla birlikte siyasî ve ekonomik boyutları da bulunan misyonerlik faaliyetleri, Osmanlı’ya kolejler aracılığıyla gelmiştir. *Uzak Ülke* romanında bu okulların açılması için misyonerler büyük mücadeleler verdikleri ancak bu çabaların siyasî ve ekonomik boyutları hesaba katarak yapıldığı vurgulanmaktadır.

“Osmanlı topraklarında açılacak 50. okul için bağış toplamaya gelmişken bir sürpriz olarak kucağında bulduğu yeğenini Tanrı’ya adadığını söyleyerek tuttu dakikalarca. Tanrım mesajını aldım. Marie bebek, senin bana gönderdiğin mesaj. Kalbime yazdım bu mesajı. Marie kulun senin adını İstanbul’a yazacak” s. 67. (Amca her gediğinde yeğenin yanına) “(...) İstanbul bizim olmalı. Bizim olmalı. Bizimdi. Bizimdi. Hep bizimdi. Herkesten önce bizimdi.” (...) “Biz kimiz?” Bütün Katolik dünyası”³⁴⁴

Kendi zihniyetlerine uygun nesillerin yetiştirilmesi amacı taşıyan misyoner okullarının açılması için büyük mücadeleler gösterilmekte ve fedakârlıklar yapmaktadır. Bu çabalar ilahî bir amaçla ibadet yapar gibi yapılmakla birlikte dünyevî projeler de vurgulanmaktadır. *Uzak Ülke* romanında hayatı anlatılan 19. yüzyılın büyük devlet ve ilim adamı Ahmet Cevdet Paşa’nın kızı ve ilk kadın roman yazarlarımızdan olan Fatma Aliye’nin kızı İsmet’in “Dame de Sion” Katolik okulunda Hristiyan olması trajik bir olay olarak anlatılır. İslamcı ve dinî ilimlere vakıf bir ailenin çocuğunun misyoner okulunda tanassuru, bu okullara karşı tedbirli olmayı gerektirdiği ifade edilir. Ancak bu konuda erken cumhuriyet döneminde devletin daha fazla inisiyatif aldığı hatta misyonerlik faaliyeti nedeniyle bir okulun kapatıldığı belirtilir.

“Daha birkaç ay önce 29 Ocakta Hristiyanlık propagandası yapan Bursa Amerikan Kız Koleji, bakanlar kurulu kararıyla kapatılmıştı. Ne tuhaf, bu

³⁴⁴ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.67-68.

kararı İsmet’e yazmak istemişti. Neden yazmak istemişti? Haklıydım demek için mi?”³⁴⁵

Romanda Osmanlı son döneminde yabancı okulların kendi kültürüne yabancı kimlikler yetiştirdiği de vurgulanır. Amerikan Koleji’nde okuyan Namık Kemal’in torunu Selma Ekrem, 1923 yılında “*özgürce şapka giymek için*” Amerika’ya kaçarken aynı dönemde (1926) Fatma Aliye’nin kızı İsmet’in de “*hür yaşamak istiyorum*” diyerek ülkesini terk ettiği anlatılır.³⁴⁶ Bu bağlamda misyoner okulları ve yabancı okulların aldıkları Müslüman öğrencileri “*ilmek ilmek*” kendi düşünce ve ülkelerine bağladığı ifade edilir.³⁴⁷ *Uzak Ülke* romanında Katolik/misyoner okulların açılmasının ardında kültürel ve ekonomik nedenlerin olduğu vurgulanır.

“Neden İstanbul’da Katolik okullar açmak bu kadar önemli? (...) “oradakilere Fransızca öğreteceğiz.” (...) Dünyada ne kadar çok kişi Fransızca konuşursa o kadar çok Fransız gibi yaşayıp düşünen olur. Ne kadar çok Fransız gibi yaşayan olursa o kadar Fransız malları satılır. Bu ne demektir? Bu bütün Fransızların zengin olmasıdır.”³⁴⁸

Romanlarda İslamcı ve muhafazakâr kesimlerin uzun yıllar “*kolejleri vatanın bağrına saplanmış bir misyoner hançeri olarak*”³⁴⁹ telakki ettikleri ifade edilir. Yine *Uzak Ülke* romanında Ahmet Cevdet Paşa’nın misyoner okullarına karşı olduğu ve bu okulları tehlikeli bulduğu söylenir.

“Hocam siz anlatmamış mıydınız Ahmet Cevdet Paşa’nın misyoner okullarının tehlikesine işaret edişini?”³⁵⁰

İslamcı düşüncenin geçirdiği evreler, önceleri karşı çıktığı şeyleri zamanı gelince tıpkı Osmanlı dönemi İslamcılarını gibi zorlama yorumlarla dayalı yorumlarla

³⁴⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.194.

³⁴⁶ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 264-265.

³⁴⁷ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 295. Ahmet Cevdet Paşa’nın torunu İsmet’in (Topuz) misyoner okullarında din değiştirmesine benzer bir örnek de, Şair Tevfik Fikret’in oğlu Haluk’un, bir protestan misyoner okulu olan Community School’da aldığı eğitimle din değiştirerek Hristiyan olması verilebilir. Bkz. Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yay. İstanbul, 2003, s.220-222.

³⁴⁸ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.68.

³⁴⁹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s. 16.

³⁵⁰ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.283.

şer'i deliller ile temellendirilmeye çalıştıkları gözlenmektedir. Siyasî ve dinî amaçlarla açılan yabancı okullara karşı takınılan uzun süreli menfi tutum, zamanla değişmiştir.

“Babam iyi bir öğrenim göreyim diye beni koleje yazdırdı. Oysa kendi nesli yani bu neslin muhafazakâr kesimleri kolejleri vatanın bağrına saplanmış bir misyoner hançeri olarak görüyordu. Büyük çelişki diyeceksiniz, aman demeyin çünkü daha sonra daha garip girişimler, ilişkiler, ittifaklar, arayışlar vuku buldu. Bu muhafazakâr çevreler “Bizim başımız kel mi” diyerek kendi kolejlerini açmaya giriştiler, herhalde düşmana kendi silahı ile karşı koymak istiyorlardı.”³⁵¹

Özetle romanlarda misyoner okullarının Osman döneminde ülkenin parçalanması, dinî ve kültürel bütünlüğün bozulması gibi siyasî amaçlar taşıdığı, bu nedenle Osmanlı uleması ve daha sonra ise İslamcılar tarafından olumsuz kabul edildiği anlatılmaktadır.

4.8. Romanlarda Toplumsal Mühendislik Projelerine Eleştiriler

Medyasenfonî adlı romanda medyanın toplumun dindarlık üzerinden din algısını yönetme projeleri işlenmektedir. Medyanın özellikle tercih ettiği bir kavram olan “türban”ın dinden dünyeviliğe indirgenmesi, romanda Necati ile “gizli efendi” arasında geçen diyaloglarda ifade edilir.

“Emrettiğiniz gibi efendim kadınlar konusunda çalışmalarımızı artırdık. Bu hafta spor akademilerine ‘türbanlı’ kızları soktuk”³⁵²

Romanda İslamî kesimin dinî hassasiyetlerini basitliğe indirmek için başörtüsü kullanan kızların spor salonlarında başörtülerini çıkarmadan mayolarıyla yüzme havuzlarında yer alan projelerden bahsedilmekte ancak bunların uygun zamana kadar medyaya düşürülmemesi planlanır. Romanda bu projeyi uygulamak isteyen odaklar, bu durumu “*atın önüne et, itin önüne ot koy*”mak³⁵³ diye özetlerler.

³⁵¹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.16.

³⁵² Barbarosoğlu, *Medyasenfonî*, s.35.

³⁵³ Barbarosoğlu, *Medyasenfonî*, s. 35.

Medyasenfonu'de toplumu dizayn etmek için bir çok proje yürüten gizli odakların İslami kesimle ilgili tasarıları vardır.

“-Neydi şu adamın adı? Tesettür defileleri yapan...

-Onun yaptığını biz bile bu kadar mükemmel yapamazdık değil mi Necati!

-Servisler Mükemmeldi. Zihin için mükemmel bir kes yapıştır hamlesi. İç çamaşır defilesi ile tesettür defilesinin eş zamanlı ve aynı bedenler üzerinde olması. Ne demek istediğimi anlıyorsun...”³⁵⁴

Türkiye’de her Ramazan ayında İslamî kesimin ve toplumun dinî hassasiyetlerini zedelemek için medya organlarına çeşitli tartışmalar servis edilmektedir. Bunlar genellikle cevapları basit ya da sadece İslam hukuku uzmanlarının ilmî çalışmalarına konu olabilecek iken medya önünde seviye hesap edilmeden tartışılmaktadır.

Medyasenfonu adlı romanda “*kurgusal haberler ve kurgusal kimlikler yoluyla Türkiye'nin değerlerini ters yüz eden bir gizli örgüt*” olan *Medyasenfonu*’nin iyileri kötü, kötülerini iyi kahraman yapması³⁵⁵ işlenmektedir. Medyanın bazı dönemlerde ortaya attığı “medyaya düşürdüğü” haberler, siyasî projelere zihinsel dönüşümlere toplumsal linçlere zemin hazırlamak gibi amaçlar taşıyabilmektedir. Romanda sanal kimlikler ve olaylarla “medya zamanı” içine çekilen toplum “*toplumsal değerleri dumura uğratacak kalemleri konuşlandır*” olarak³⁵⁶ medya tarafından ahlakî erozyona uğratılmaktadır. Böylece toplumsal bilincin zayıflatılması ile kolayca toplumu medya üzerinden kontrol edilebilmesi işlenmektedir. Romanlar ile Türkiye’nin gündemini paralel okuduğumuzda 28 Şubat döneminde yaptırılan haberlerin din adı altında yapılan tartışmaların siyasî göndermeler içerdiği açıkça görülebilmektedir. Zaten söz konusu romanı ile ilgili yazar Fatma Barbarosoğlu ile yapılan bir röportajda bu göndermeyi ifade etmektedir.

³⁵⁴ Barbarosoğlu, *Medyasenfonu*, s.37.

³⁵⁵ Fatma Barbarosoğlu, “Medya zamanında kilitli kaldık” (Röportaj: Asım Öz) <http://www.haksozhaber.net/14.09.2008> (Erişim, 10.10.2013).

³⁵⁶ Barbarosoğlu, *Medyasenfonu*, s. 21.

“Hatırlayınız bir akşam ekranımızda ağlayan bir kadın gördük. Bu kadının bütün hayatımızı, ilişkilerimizi değiştirmek üzere kurgulanmış bir kimlik oluşuna hazırlıklı mıydık? Fadime Şahin'den bahsediyorum. Olayı kurgulayanlar onu ansızın çıkarmadı mı karşımıza. Bizi bir duruma bir hâle hazırlayan iki şey var(dı). Din ve felsefe. Hayat sekülerleştikçe ikisine de yer kalmıyor.”³⁵⁷

Seni Dinleyen Biri romanında Afganistan’a mücahitler için toplanan yardım paralarını ulaştırmak üzere yola çıkan bir grup İran’da paraları çaldırır. Bunun üzerine paraları çaldıklarını düşündükleri arkadaşları sonradan zengin bir iş adamı olur. Halil adamın peşini bırakmaz ancak arkadaşı paraları vermek istemez. Daha sonra ise gizli toplanan paraları medyaya servis etmekle tehdit eder. Bir gün gazetelerde öldürüldüğü haberi çıkar: “İslamcı terör.” 90’lı yıllarda İslamî kesimi zan altında bırakmak üzere geliştirilen ve medyanın da sıklıkla kullandığı “İslamcı terör” adlandırılması da romanda eleştirilir.³⁵⁸

Seni Dinleyen Biri romanında Afganistan’da Ruslarla savaşan “mücahitler”in Amerika ile ilişkili olduğu eleştirisi dile getirilir ancak bu iddiaya Betül “*Bu basın yazdığı hiçbir şeye inanmıyorum ki ben*”³⁵⁹ diyerek Batı merkezli üretilen bilgilerin/haberlerin kafa karışıklığı sağlamak için servis edildiği imasında bulunur. Yine aynı romanda 80’li yılların başlarında üniversitelerde başlayan başörtüsü yasağının hem devlet hem de medya olmak üzere iki koldan sürdürüldüğü ifade edilir:

“Üç yıl kadar önce yeni genelgeler ve medya baskısıyla sıkılaştırılan başörtüsü yasakları sırasında üniversiteye giremez olunca bir bakıma ortada kalmıştı Mahinur (...).”³⁶⁰

İkna Odası romanında Nermin’in arkadaşı Seher kadınların dövülmesinden ve nasıl dövülebileceğinden bahseden bir din adamının televizyon kanalına çıkartılıp

³⁵⁷ Fatma Barbarosoğlu, “Medyasenfonu'nin Gizli Kahramanı Zaman” Röportaj, *Yeni Şafak*, 10.09.2008.

³⁵⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 442.

³⁵⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 154.

³⁶⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.97.

konuşturulmasını eleştirir. Seher, bunun bilinçli bir tercih olduğunu çünkü birçok değerli din adamı varken dine zarar veren konuşma yapan bir kişinin programa çıkartılmasını kasıtlı bulur.

“Kadın dövülmeli dövülmemeli mi. Birbirinden değerli din adamları varken ülkede hangi amaca hizmet için tuhaf, hain bakışlı bir adam çağırmışlar, din adamı kılığına girerek açıklamalarda bulunuyor. (...) Bağırarak etrafa tehditler savuran, dinin umdelerini söküp atmaya kimsenin gücünün yetmeyeceğini söyleyen adam. (...) Ayetlerden söz ediyor. Kadınların hangi durumlarda dövülebileceğini, neresine vurulabileceğini açıklamaya çalışıyor. Şiddetin kol gezdiği bir toplumda hiçbir insanı incitmemiş, hiçbir kadına kırıcı söz söylememiş bir peygamberin getirdiği dinden mi söz ediyor”³⁶¹

Romanlarda medyanın dinî hassasiyetleri gözetmeden yaptıkları kasıtlı yayınlar eleştirilir. Özellikle *Medyasenfonu* romanında bütünüyle İslam algısını olumsuz hâle getirmek için gizli odakların yaptıkları projeler anlatılır.

4.9. Pozitivist Laiklik Uygulamalarına Eleştiriler

Cumhuriyet döneminde laiklik üzerinden kurulan modernleşme projesi, toplumun bütün katmanlarına Kemalist ideolojiyle uygulanmak istenmiştir. Devlet eli ile uygulanan toplumu laikleştirme programı, siyasî ve demokratik süreçlerin devreye girmesi ile birlikte kısmen sertliğini kaybetmiş ancak toplumsal ayrışmanın kategorik yansıması olarak laik-anti laik karşıtlığı gün yüzüne çıkmıştır. Türkiye’de laik elit tarafından sürdürülen pozitivist politikaların başarısızlığı, 80’lerin sonu itibariyle Doğu Blok’unun çökmesinin ardından küresel ölçekte muhaliflik Türkiye’de “irtica” dünyada ise “siyasal İslam” gibi radikal adlandırmalarla sindirilmek istenmiştir.³⁶² İslamî kesimin “sıradan” dinî hassasiyetlerini laiklik karşıtlığı olarak sunulması özellikle başörtüsü üzerinden yapılmıştır.

Laik ve İslamî kesimin birbirlerini görme ve anlama biçimlerinin çoğunlukla siyasî temsil, bürokratik oligarşi ve medyanın yönettiği algılar üzerinden olduğu

³⁶¹ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.82-83.

³⁶² Ramazanoğlu, “Cumhuriyetin Dindar Kadınları,” s. 805.

romanlarda işlenmektedir. *Medyasenfon*i adlı romanda başörtülü şair bir kızla yaptığı röportaj sonrasında gazeteciye “*Şimdi de okuduğumuz gazetelere mi sızacaklar*” diyerek laik kesimin İslamî kesimi ötekileştirmesi işlenmiştir.

“Yüzlerce röportaj yaptım. Ama hiç birinde bu kadar farklı tepki almadım. Tehdit edenler. Tebrik edenler. Bir kadın beni işten attırmakla tehdit etmişti: “Sokaklarımıza mahallelerimize sızdılar. Şimdi de okuduğumuz gazetelere mi sızacaklar? Özellikle akıllı ve güzel olanlarını mı seçiyorsunuz? Sizi şikâyet edeceğim”³⁶³

Laiklik bağlamında çerçelenmiş zihniyet algısı, İslamî kesimin bireylerini iki şekilde sınıflandırmaktadır. Birincisi köylü, eğitimsiz ve kendi hakları ve iradeleri dışında yönlendirilen sıradan halk olarak, ikincisi ise kökü dışarıda radikal dinî gruplara bağlı devleti ve toplumu tehdit eden tehlikeli insanlar olarak tasnif edilmektedir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, dinî bir hayatı tercih etmezden önce devamlı tedavi için gittiği doktorla sanat, felsefe ve din konusunda derin sohbetler yapar ancak daha sonra bu sefer başörtülü olarak gittiğinde ise doktor için artık o sıradan biri hâline gelmiştir.

“Sizi anlıyorum“ dese de sanki sırf nezaket icabı böyle konuşuyordu doktoru, eskisi kadar istekli görünmüyordu onunla sanat, felsefe hatta din konularında sohbet etmeye. (...) Doktorun gözünde söyleşmekten hoşlandığı bir akademi öğrencisi olmaktan çıkmış, hastane koridorlarında muayene için bekleyen yemenili, giyimleri özensiz, hastalıklarını izahta yetersiz kalan ve tedavileri konusunda ihmalkâr davranan kadınlardan birine dönüşmüştü”³⁶⁴

Çağdaş bir ulus inşa etmek üzere yola çıkan cumhuriyet modernleşmesinde halkı eğitme ve yönlendirme görevi öğretmenlere düşmektedir. Öğretmenler cumhuriyetin kurucu ideolojisi içinde kutsallaştırılmıştır. Şerif Mardin’in sıklıkla kullandığı “*öğretmen-imam*” tipolojisinde toplumu yönlendirme daha doğrusu Batı’daki aydınlanma geleneğinden mülhem aydınlatma işlevi öğretmenlere

³⁶³ Barbarosoğlu, *Medyasenfon*i, s.104

³⁶⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.178.

verilmiştir.³⁶⁵ İslam'ın geleneksel dokusunu tahrip etme, ortadan kaldırmak, laik bir ulus inşa etmek için pek çok öğretmen Anadolu'ya gitmiştir. *Medyasenfonu* romanında Kemal, okulunun tek kadın öğretmen olan Necla Öğretmen'le evlenme isteğini annesine söyleyince annesinin tepkisi laikliğin Anadolu'da günlük hayata nasıl aktarıldığını/aktarılmak istendiğini de gözler önüne sermektedir.

“Kemal dedi ki “anne sen hocanıma giyim kuşa öğreteceğim diye uğraşacağına bu eve gelin getirmeye uğraşsana.” Aa dedim oğluma. Hiç duymayayım. Ne demek o? Cumhuriyet Türkiye'sinde görücü usulü evlenme mi olur? Çaya davet et. Dansa davet et. Gümüşhane'nin en güzel gelin-kaynvalidesiydik valla. (...) İstanbul'da modern olmak ne ki! Gidin Gümüşhane'de modern olun! Becerebilerseniz tabi. Hiç pabuç bırakmadık biz öyle örümcek kafalılara”³⁶⁶

Laik hayatın tek muteber yaşam kabul edildiği cumhuriyet döneminde modern olmak için öncelikle kadınların başlarının açık olması ve kıyafetlerinin Avrupaî olması gereklidir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral'in babası Adil Bey, çalıştığı işyerinde “karısı sıkımbaşlıymış” gibi sözler üzerine eşinin başını açtırır ancak danslı toplantılara eşini değil büyük kızını götürür. Meral'in Avrupa'da yaşayan amcası “Avrupa'da Türkleri yanlış tanıtan mürteci kılıklı insanlardan”³⁶⁷ nefret etmektedir. Bu nedenle de Meral'in “türban takmasına” karşı çıkmaktadır. Laiklik öncelikle hayat tarzlarında kendini göstermektedir.

“Adil Bey çok kızmıştı. “Beni arkadaşlarımın yanında utandırdınız siz modern yaşamayı öğretemedim ben. Ya denize adam gibi girin ya da hiç girmeyin”³⁶⁸

Romanlarda laiklik uygulamalarının Müslüman bireyleri baskı altında tutmaları, onları yok saymaları ve açıkça dışlamaları nedeniyle eleştirilir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral ve arkadaşları; *İkna Odası*'nda Nermin ve arkadaşları laikliğe aykırı olduğu gerekçesi ile üniversiteye başörtülü olarak

³⁶⁵ Şerif Mardin'in “Mahalle Baskısı” kavramı ile ortaya attığı “imam öğretmeni yendi” tartışmaları da Türk modernleşmesinde dinselliğin ve modernliğin hâlâ aynı semboller üzerinden devam ettiğini göstermektedir. Bkz. Hilmi Yavuz, “İmam İle Öğretmen,” *Zaman*, 01.06.2008.

³⁶⁶ Barbarosoğlu, *Medyasenfonu*, s.114

³⁶⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 58.

³⁶⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.194.

giremezler. *Ebuzer* romanında laikliğin Araplarla aramızda dostluğa engel olduğu belirtilir; *Huzursuz Bacak'ta* ise Ömer Faruk, yurtdışında doktora yapmasına rağmen muhafazakâr geçmişi nedeniyle üniversiteye alınmaz. *Medyasenfonu* romanında üniversitelerde başörtüsü yasağının başladığı ilk yıllarda bir grup başörtülü öğrenci 12 Eylül askeri rejim tarafından kurulan hükümetin başbakanı Bülent Ulusu ile görüşür. Ancak ne devlet tarafından ne de laik kesim tarafından başörtülü öğrencilere hoş bakılmaz. *Seni Dinleyen Biri* romanında Almanya'da yaşayan Betül, Dortmund'da bir gün caddede başörtülü arkadaşlarıyla yürürken “*Humeyni rahibeleri, çekin gidin buradan, İran'a Suudi Arabistan'a gidin*” diye bağırarak bir adam tarafından sözlü şiddete uğramıştır.³⁶⁹ *Uzak Ülke* romanında, başörtülü yazarın Almanya'da katıldığı bir toplantıda, dinleyicilerden biri “*sizden korkuyoruz. Çünkü siz örtülüünüz!*”³⁷⁰ Müslüman insanlar dışlanır ve ötekileştirilir. Romanlarda sözlü şiddet yolu ile başörtülü insanlara ve dindarlara yönelik baskılar dile getirilir ve eleştirilir.

4.10. Kültürel Kopukluk Bağlamında Modern Şehir Yapılanmalarına Eleştiriler

İslam medeniyetinde Selçuklu döneminde kimlik kazanmaya başlayan Türk mimarisi, Osmanlı döneminde Mimar Sinan'la zirveye ulaşmıştır. Medeniyetin şeklini, ruhunu ve kimliğini yansıtan mimari eserler, Batılılaşmanın etkisi ile 19. yüzyılda eski kimliğini kaybetmeye başlamıştır. Geleneğin mimarlık alanında sürdürülemediği olması, *Huzursuz Bacak'ta* eleştirilir ancak sorun, insan yetiştirememesi sorununa bağlanır. Hikâyenin kahramanı Ömer Faruk, İstanbul'u dolaşırken şehir ve medeniyet hakkında değerlendirmelerde bulunur.

“Şehirlerin silueti onun hangi esasa fikre inanca güce medeniyet ve estetiğe mensup olduğunu ortaya koyar.”³⁷¹

Kutlu, kitapta gökdelenleri, kibrin ve münkirliğin temsilcisi olan Firavun'a benzetir. Modern sistemin ekonomik, siyasî, kültürel ve kentsel bütün yapılarını

³⁶⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 113.

³⁷⁰ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.342.

³⁷¹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.117.

kökten eleştirir. Bunlar kapital sistemin araçları olmuşlardır. Ömer Faruk, İstanbul'un sokaklarını, kenarda kıyıda kalmış tarihi eserlerini ararken kültürel temeli olmayan şehirleşmeye teslim olunması karşısında umutsuzluğa kapılır. *Çağdaş Babil Kuleleri*³⁷² olan gökdelenlerin şehrin silüetini bozduğunu, dahası onları “kubbe ve minarelere meydan oku”makla itham eder.

“Nedir gökdelen? Firavundan miras kalan ve Tanrı’ya kafa tutan bir kule mi? Yoksa çağdaş küresel fikriyatın dünyayı istila eden zihniyet sembolü mü? Evet, o. Nereye bir gökdelen dikilmişse orada paganist gücün paradan başka ilah tanımayan kanunu geçer. (...) Kubbe ve minareler meydan okur.”³⁷³

Seni Dinleyen Biri romanında Halil, Belçikalı Sufi’den etkilenerek toprağa dayalı bir hayatı savunurken şehirlerde yapılan “gökdelen ya da sosyal konut proje”lerine kesin biçimde karşı çıkmakta yeni yapılan bütün beton örme binalara da aynı tavrı göstermektedir.³⁷⁴

Romanlarda medeniyetin temsili olarak kabul edilen şehirlerin geleneksel kimliklerini kaybettikleri vurgulanmakla birlikte şehirlerin yeniden yapılandırılması noktasında net çözümler ortaya koyulmamaktadır. 2000’li yıllarda şehirlerin “kentsel dönüşüm”lerle yeni hayat merkezleri yapılmakla birlikte bunların kültürel değerleri ihtiva etmediği için eleştirilere maruz kalmaktadır. Özellikle estetik değerlerden yoksun sosyal konutların muhafazakâr bir iktidarın eliyle “başarılı” olarak addedilmesi eleştirilir. Yine eleştirilerin merkezinde yer alan bir diğer konu ise TOKİ’nin yaptığı geleneksel aileden bireysel hayata geçişi simgeleyen bir artı bir konutların yapılması gelmektedir.

Geleneği yeniden üreterek devamlılığın sağlanması esası kültürel alanda kısmen kendini göstermesine rağmen mimari alanda bunu görmek mümkün olmamıştır. Kutlu, *Huzursuz Bacak*’ın kahramanı Ömer Faruk’un ağzından “kentsel dönüşüm”ü “sadece mekâna makyaj yapmakla olmaz. İnsanı yetiştirmek lazım” diyerek değerlendirir. Buradan Kutlu, toplumun ekonomik merkezli sosyal

³⁷² Bu adlandırma ve paganist kültüre gönderme *Bilge Mimar* Turgut Cansever’e aittir. Bkz. Turgut Cansever, *İslam’da Şehir ve Mimari*, Timaş Yay., 8. bs., İstanbul, 2013, s. 134.

³⁷³ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.118.

³⁷⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 31.

ayrışmasına dikkat çeker çünkü şehirlerde hayat alanları kültürel ve ekonomik bölünmüşler üzerine bina edilmiştir. Bütün bu ayrışmaların ortasında insanları yeniden ortak değerler üzerinde toplamamanın idealizmini taşımasına rağmen bunu gerçekleştirebilmenin zorluğunun da farkındadır.³⁷⁵

“Öncelikle ortak değerler etrafında ittifakla toplanmak lazım. Kimi (...) bu köhne evlere sığınyor kimileri de etrafı duvarlarla çevrili kapısında güvenlik bulunan steril sitelere”³⁷⁶

Modernleşmeyle birlikte şehirlerin betonlaşarak çirkin bir görüntü kazanması aynı zamanda insanların da bu çirkinliğe rıza göstermeleri *Seni Dinleyen Biri* romanında Halil’in ağzından eleştirilir.

“Sanki niye mimarlık yapacaktı ki köy şehir demeden her yere bulaşan mekanik kuşatmaya katkıda bulunmak için mi? (...) öylesine bozuktur şehirlerin binaların ailelerin vaziyet planları, görünüşleri, kesitleri (...) daha az nefret etmiyordu, kabuklarına çekilmiş küçük insanların yaşadığı sosyal konutlardan”³⁷⁷

Cumhuriyet dönemi İslamcı-muhafazakâr camianın şehir ve mekân algısında büyük bir değişim meydana gelmiştir. Geleneksel İslam şehirlerinin ufki (yatay) olduğu ancak modern Batı şehirlerinde amudi (dikey) olarak inşa edildiği ifade edilir. Yüksek bina yapımında Türkiye’de İslamî-muhafazakâr çizgiyi temsil eden iktidar dönemlerinde devam edilmesi eleştiri kaynağı olmuştur. Bu bağlamda İslamî kültürün günümüzde birçok alanda olduğu gibi mimari alanda da kadük kaldığı söylenebilir.³⁷⁸ İslamcı düşüncenin *bilge mimarı* kabul edilen Turgut Cansever’in

³⁷⁵ Kutlu, İnsanların konut ihtiyaçlarını karşıladığı için desteklemekle birlikte İslamî değerlerle paralel şehir ve konut projeleri üretmediği için de TOKİ’yi eleştirmektedir. Üretilen konutların kültürel bir ortama imkân vermediğini dolayısıyla modern konutlarla geleneksel mahallenin ve insanların geri gelmeyeceğini belirtmektedir. Kutlu’nun TOKİ’ye yönelik eleştiri yazılarından bazıları şöyledir: “TOKİ’ye Alkış Ama...” 02.06.2010, *Yeni Şafak Gazetesi*, “Yapma TOKİ” 01.04.2009, *Yeni Şafak Gazetesi*, “Kentsel Dönüşüm” 28.12.2011, *Yeni Şafak Gazetesi*.

³⁷⁶ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.135.

³⁷⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.72.

³⁷⁸ Cumhuriyet döneminde geleneksel kültürü muhafaza eden mahalleye karşılık Batılılaşmanın/modernleşmenin mekânsal biçimi olarak apartmanlar öne çıkarılmıştır. İslamî-muhafazakâr kesimin İslamî kültürü dikkate almaksızın yüksek binalara ve betonlaşmaya karşı çıkmak yerine bunların öncülüğünü yapmasına yönelik ciddi eleştiriler getirilmiştir. Bkz. Tanıl Bora, “Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti, Büyük Olsun Bizim Olsun,” *Birikim Dergisi*, S. 270, s. 15-18.

eleştirileri de günümüzde yükselen binalar, gökdelenler ve kalabalıklaşan büyük şehirlerin İslamî çizgiden uzaklaştığı ve kimliksizleştiği yönündedir.³⁷⁹

5. Ailede Dönüşüm: Kutsal Aileden Çekirdek/Modern Aileye

5.1. Romanlarda Aile

Toplumun temeli olan aileye İslam'da çok önem verilir. Aile ile toplumun düzeni ve sağlamlığı arasında doğrudan bir ilişki vardır. İslam dini öncelikle aileye kadın ve erkeğin birbirinin tamamlayıcısı olmasını ve teskin olunma açısından bakmaktadır. İslam dini açısından fonksiyonel olarak 'ahlaklı ve temiz bir nesil yetiştirilmesi' ailenin temel amacı olduğu söylenebilir.

Sanayileşme ve şehirleşme ile birlikte ailenin işlev ve yapısında değişimler yaşanmıştır. Sanayileşmiş Batı toplumunda yaygınlık kazanan çekirdek aile, geleneksel toplumdan modern topluma geçişin yaşandığı Türk toplumunda da cumhuriyet sonrasında yaygınlık göstermeye başlamıştır. Aile diğer bütün toplumsal kurumlar gibi şehir hayatında zorunlu yapısal kırılmalara maruz kalmıştır.

Geleneksel aile modeline bağlı olan İslamî kesimde 80'li yılların genç, şehirli ve eğitilmiş İslamcılar ailenin geleneksel yapısını sorgulamaya başlamışlardır. Romanlarda kadın kimlikler, kadının yalnızca çocuk doğurmak ve ev işleri yapmakla sınırlanan pozisyonuna karşı çıkmaktadırlar. Kadınlar en az erkekler gibi toplumsal hayata katılıp kendi varlıklarının kabulünü istemektedirler. Romanlarda kadınlar, ev hayatının kendilerini kısıtladığını, bunu aşmak için genellikle kadınlar arası dinî sohbetler, sosyal yardım faaliyetleri gibi etkinliklerle varlıklarını toplumsal alana taşımaktadırlar. Modern toplumu temsil eden çekirdek aile modeline karşı çıkmakta olan İslamcılar, bunun pratikte ise mümkün olmadığını görmektedirler. Cemile gençlik yıllarında çekirdek aile modelinden nefret ederken evlendikten sonra kendi aile düzeni de nefret ettiği çekirdek aile modeline dönüşmüştür.

“Bir küçük burjuva hayatı yaşıyor ve bu hayatın tekdüze akışını tedirgin eden her değişikliğe tepki gösteriyordu. Sabah namazları için nadiren kalkıyordu

³⁷⁹ Cansever, *İslam'da Şehir ve Mimari*, s. 128,134.

yataktan eskisi kadar kitap okuduğu da yoktu, aslında evlenip de teyzesinin evine taşındı taşınalı farkına varmadan aynı mahallede yaşayan annesiyle teyzesinin komşuluk ilişkilerinin kısırdöngüsüne yakalanmıştı, içinde yaşadığı aile modeli genç kızken nefretle andığı çekirdek aile modeline gün geçtikçe daha fazla benziyordu”³⁸⁰

İkna Odası romanının Nermin’i Tıp fakültesini okumayıp ev hanımı olunca eşinin kendisine küçümser bakışını ve evde kendisine değer verilmediği düşüncesiyle eleştirir. *Seni Dinleyen Biri* romanında ev hanımı olan Cemile, eşi Ahmet’in kendisine haber vermeden gece ya da sabah vakti arkadaşları ile çıkıp gelmesini ev kadını olduğu için değer verilmediğine yorumlamaktadır.

“Niye böyle oluyor biliyor musun, ben işsiz güçsüz bir kadın sayıldığım için. Evde geçiyordu ya hayatı, bir program yapmış olsa da bunun vazgeçilemeyecek önemde bir program olamayacağını varsayıyorlardı. Cemile nasılsa evdedir, nasılsa zamanı vardır onun”³⁸¹

5.2. Ailenin Oluşumu: Eş Seçimi

Şehir yaşamının geleneksel kodları kırması, ailenin kuruluş biçimini de değiştirmiştir. Şehirleşme, eğitim imkânlarını arttırmış dolayısıyla eğitimin gizli fonksiyonlarından biri de eş seçimi biçiminde ortaya çıktığı düşünüldüğünde söz konusu kırılma daha açık gözlenebilmektedir. Geleneksel toplumda kızın evde olması doğal eş seçiminde görücü usulünü zorunlu kılmaktadır. Modern toplumda ise eğitim ve iş için evin dışına çıkan kızın eş seçiminde özgür iradesini önceleyebilmektedir. Söz konusu durum İslamî kesimde de geçerli bir hâle gelmektedir.

Romanlarda eş seçimi dönemin şartlarına göre değişiklik göstermektedir. *Uzak Ülke* adlı romanda Fatma Aliye ailesi tarafından uygun görülen Faik Bey’le evlenir. İlk kadın roman yazarı olarak kabul edilen Fatma Aliye, Müslüman kimliği ile hem geleneğe bağlı hem de Osmanlı toplumunda kadının statüsünü yükseltmek için mücadele eder.

³⁸⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 220.

³⁸¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.18.

“Fatma Aliye, 17 yaşında kendisinden dokuz yaş büyük olan Abdülhamit’in Kolağası Faik Bey ile evleniyor. Pederi münasip gördüğü için. Pederine hürmetsizlik olarak görülebilecek her şeyi iptal etmeye yok saymaya hazırdır Fatma Aliye”³⁸²

80’li yılların genç İslamcıları, modern eğitim kurumları içinde yetişmiş olmaları onların kadın ve erkeğin aynı ortam içinde bir birlerini tanımalarına da fırsat vermiştir. *Seni Dinleyen Biri* romanında Halil ile Meral’in tanışmaları üniversite ortamının imkânları ile olmuştur. Ancak bu modern ortam ve imkân içinde Halil’in Meral’e yaptığı evlilik teklifi reddedilir.

“Meral (...) biliyordu ki kabul etmekte zorlandığı yolculuğa çıkmak değil öne sürdüğü evlilik biçimiydi. İki tanık eşliğinde dini nikâh kıydıracak ardından yola çıkacaklardı, ne bir deftere imza atacaklardı ne de çiçeklerle bebeklerle süslü bir gelin arabasına bineceklerdi”³⁸³

Seni Dinleyen Biri romanında Almanya’da yaşayan Betül, “birkaç yakın akrabası” aracılığıyla uzak akrabası olan Fikret ile evlenmeyi kabul eder. Betül dindar olmasını beklediği ancak hiç de dindar olmayan Fikret’in nişanlandıktan sonra “*dinî kavramları kullanmaya ayetlerle hadislerle konuşmaya dinî nikâhın faziletlerinden söz etmeye*”³⁸⁴ başlamıştır. Aynı romanda Cemile ile Ahmet’in evliliği ise modern sayılabilecek bir “aşk evliliği” şeklinde olmuştur.³⁸⁵ İstenmeyen bir evlilik yapan Fatma Aliye’nin kızı Ayşe, hocasıyla evlenir.³⁸⁶ Bu sebeple diğer kızları Nimet ve İsmet’in evde eğitim almasını istemez, herkes gibi okula gitmelerini ister. İslami kesimde eğitim imkânlarından yararlanma düzeyi arttıkça modern eğilimler güçlenmekte, bireysel tercihler daha öne çıkmakta ve ailenin kurulma biçimi geleneksel usullerden farklılaşmaktadır.

³⁸² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 61.

³⁸³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 37-38.

³⁸⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 107.

³⁸⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 392.

³⁸⁶ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, 107.

5.3.Ailede Kadın-Erkek Eşitliği

Ahmet Cevdet Paşa'nın eşine olan saygılı davranışları ön plana çıkartılarak günümüz ailesinde eşler arası örnek davranış modelleri sunulmaktadır: “Sünnete uygun yaşamak için helalini incitmeyecek.”³⁸⁷ İslamcı kadınlar, kadınlara İslam'ın tanıdığı haklar konusunda daha fazla bilgi sahibi olmak ve geleneğin kadını ezdikleri/yok saydıkları iddia ettikleri zihniyete karşı çıkmak için dinin asıl kaynaklarına başvururlar. Erkeklerin kadınlara ev işlerinde yardım etmesini eleştiren bir nineye Hz. Peygamber'in de “*kendi söküğünü kendisi dikermiş*”³⁸⁸ diyerek cevap veren ilahiyatçı hanım, geleneksel din anlayışlarının belirlediği ailede kadın-erkek ilişkileri hakkında fıkıh âlimlerinden örnekler verir.

“Kaldı ki ev işi kadının işidir diye bir kural da yoktur, ev işi yapan kadın bir bakıma kocasına lütufta bulunmuş olur. Şafii fukahasıdan İmam-ı Nevevi, kadının ev işi yapmaya zorunlu olmadığını bildiriyor, ev işleri bir yana bebeğini emzirmek dahi dinen kadının görevi sayılmayabilir”³⁸⁹

İkna Odası romanında başörtüsü yasağı nedeniyle üniversite okuyamayan Nermin, kendisinin yalnızca ev işleri ve çocukların bakımıyla uğraşan bir ev hanımı olarak görülmekten üniversitede çalışan eşi Ömer de Nermin'i bu şekilde görmeye başlamasından hoşnut olmaz (Nermin eşinden sadece bir gül hediye etmesini ister ama eşi bunu yapmaz). *Seni Dinleyen Biri* romanında İslam'la yeni tanışmış kızlar ilkin isimlerini değiştirerek yeni bir kimliğe sahip olmuşlardır. Kendisinin de isminin değiştirilmesi teklif edildiğinde Meral, bu teklife “*neden erkekler de isimlerini değiştirmiyor*” diye karşı çıkar. Yine Meral, mevlitli bir vaaz toplantısında bir grup kadının akşam yemeğini hazırlamak için eve daha fazla geç dönemeyeceklerini çünkü eşlerinin bunu sorun yapacakları endişesini dile getirdiklerinde dindar bir erkeğin bu nedenlerle eşine huysuzlanmasına anlam veremez.

³⁸⁷ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 90.

³⁸⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.138.

³⁸⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.136.

“Dini bütün bir kocanın iyi pişmemiş bir yemek nedeniyle mevlid toplantısından dönen karısı karşısında huysuzlanması ihtimalini yadırgadı Meral”³⁹⁰

Seni Dinleyen Biri romanında Cemile eşinin değil kendi soyadını kullanmaktadır ancak kayın pederi bu durumdan hiç de hoşnut değildir. Cemile kendi soyadını kullandığı için eşi Ahmet’in babası ona tavrı almıştır; kayın pederi Cemile için “*ismimize tenezzül etmeyen gelin*” ifadesini kullanmaktadır.³⁹¹

5.4. Ailede Güncelliğini Yitiren Bir Tartışma: Taaddüd-i Zevcât

Ahmet Cevdet Paşa, *Uzak Ülke* romanında eşinin kendisine yazdığı mektuba cevap yazarken Advîye Hanım’ın kıskançlık içinde olduğunu düşünerek ona teselli için ikinci bir kadınla evlenmek istemediğini ifade eder. *Uzak Ülke* romanında toplumun kısmen şer’i esaslara göre tanzim edilmeye devam edildiği Osmanlı son dönemlerinde Ahmet Cevdet Paşa’nın tek eşle evliliği, kızı Fatma Aliye’nin de çok eşliliğe karşı tutumu çekirdek aile modelini öne çıkarmaktadır.

“Yine evlenme lakırdıları yazmışsın, artık bu sözleri istemem (...) ben evlenecek olduğum vakit, başımdan bir nikâh geçirmek niyetiyle evlendim ve Allah’tan öyle istedim”³⁹²

İkinci Meşrutiyet döneminde İslamcılarla Türkçüler arasında yaşanan tartışmalardan biri de çok eşle evlilik konusudur.³⁹³ Tartışmaların merkezinde meclisin teşri bir yetkisinin olup olmadığı ve İslam’ın cevaz verdiği bir konuda meclisin bunu yasaklayıp yasaklayamayacağı yer almaktadır. İttihat ve Terakki hükümetinin çıkardığı aile hukuku kararnamesinde kadının evlenmeden önce eşinin başka bir kadınla evlenmemesine dair şart koyması dönemin İslamcılarının şiddetli eleştirilerine maruz kalmıştır. Fatma Aliye’nin İkinci Meşrutiyet döneminde yaşanan

³⁹⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.98.

³⁹¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 19

³⁹² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.20.

³⁹³ Abdullah Kahraman, “Mansurizade Said’in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Eleştiriler” *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Dergisi*, C. 5, S. 2, 2001, (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/305.pdf>.) s. 5.

tartışmalarda çok eşliliğe karşı oluşu İslamcılarla arasının açılmasına neden olmuştur.³⁹⁴

Cihan Aktaş, 80’li yıllarda başörtüsü nedeniyle okula gidemeyen İslamcı kızların ikinci eş olmayı dinî bir vecibe hissiyatı ile yaptığından bahsediyor.³⁹⁵ *Seni Dinleyen Biri* romanında “İslam’da Kadın Hakları” konulu bir panelde ilahiyatçı bir yazarın Müslüman kadınların fitneye sebep olmamak için peçe kullanılması tavsiyesi üzerine bunu sormak için Meral ve arkadaşı “popüler bir köşe yazarı”na giderler. Yazar “modern dönemlerin kadın varlığını kısırlaştıran sloganların kitleleri teslim alması”ndan bahsetmiş, Müslüman kadınların böyle faaliyetlerde bulunmak yerine “Müslüman bir erkeğin ikinci eşi olarak sahîh evlatlar doğurmalarının hayırlı ve yararlı olacağı” yönünde bir inancı olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁶ Bunun yanında aynı romanda popüler/paralel dinin vaizesi olarak adlandırabileceğimiz Kabilli Tuğba, kendisine kocasının kuma getirmek istemesini söylemesi üzerine ne yapacağını bilemeyen bir kadının durumu sorulduğunda “bir evin iki hanımı olmaz, bir yürek de eğer adam yüreğiye iki sevdayı kaldırmaz” der ve bu konuda tek suçlu olarak adamlar değil “onlara varmaya razı olan kadınlar da bu suçun ortağı”³⁹⁷ olarak görür. İslami kesimde çok eşle evlilik tamamen güncelliğini yitirmiş ve Türkiye’nin laik kesimi ile aynı çizgiye gelmiş olduğunu söylemek mümkündür.

5.5.Ailede Değişim ve Dönüşüm

Modernleşme olgusunun etkilediği yapı ve fonksiyonunda değişimler meydana getirdiği kurumların başında aile gelmektedir. İslamî kesim de söz konusu modernleşmeden etkilenmiştir. Geleneksel ailede evin geçimini sağlayan babanın aile reisliği kadının çalışma hayatına katılması ile değişmiş ve erkeğin mutlak gücü sarsılmıştır. Bununla birlikte kadının beklentileri de değişmiştir. Kendilerini konumlandırma biçim ve tercihlerini belirlemede kocanın babanın ya da toplumun inisiyatifinde değil bizzat kendi ellerinde olduğunu düşünüyorlardı. Kadının en

³⁹⁴ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 275.

³⁹⁵ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. xx

³⁹⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 115.

³⁹⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 145

azından erkeğin seviyesine çıkarılması gibi bir amaca matuf olan yeni İslamcı kadın kimliği, aileyi tamamıyla erkeğin inisiyatifinde bırakmak istememektedir.

“Seksenli yıllarda başını örten genç kızlar, kadın olarak kendini her türlü medyatik, sosyal ve kültürel hatta dinî iddialı örfî kabullerin ötesinde dinî kaymalara inerek kavramak ve yeniden tanımlamak isteyen kişiliklerdi. Bu kızlar, tüketim ideolojisi tarafından dayatılan imgelerle süslü mutluluk fotoğraflarıyla birlikte düğünleri, gelinlik giymeyi, makyaj yapmayı ve eşin soyadını alma zorunluluğunun haklılığını tartışıyorlardı. Mutlu aile fotoğraflarıyla yetinmeye vaktini ev işlerine adamaya ve ev kadını olarak adlandırılmaya tepki duyuyorlardı.”³⁹⁸

Seni Dinleyen Biri adlı romanda Halil, ideal kadını Siirtli şeyhin kızı Piseyne üzerinden tanımlar. Kızın hadislerde kadınların öğrenmeleri istenen sureleri örneğin Nur suresini ezberlemiş olduğunu düşünen Halil, bunun yanında kilim işiyle uğraşmasından övgüyle söz eder.³⁹⁹ Ona göre Müslüman kadını, kendisi gerekli dinî bilgileri öğrenecek ancak kendine uygun bir işle de meşgul olarak dünya ve ahret dengesini koruyacaktır. Halil’in kitaba ve okula olan olumsuz tutumu, okul görmemiş şeyhin kızını idealize etmesine neden olmuştur. İslamcı kadınların özgür irade eğilimli tavırları, erkek kimliklerin hoşlarına gitmez. Örneğin *Seni Dinleyen Biri* romanında üniversitede resim bölümünde okuyan Meral’e (Nuh Abi aracı olduğu) kendisiyle evlenmek isteyen Hasan’ın “*evden ne zaman çıkılıyor nereye gidiliyor ve ne vakit dönülecek, bilmek isterim, eve geldiğimde hanımım evde beni bekliyor sofraya hazır olsun isterim*”⁴⁰⁰ gibi evlilik hayatından beklentilerini iletince Meral, evlilik konusunda kafasındaki fotoğrafın bu kadar net olan biri için “*istediği şekilde yaşayacak bir sürü kız bulunabilirdi etrafında*” diyerek reddetmiştir.

Seni Dinleyen Biri ve *İkna Odası* romanlarında İslamcı kadınların “*vaktini ev işlerine adamaya ve ev kadını olarak adlandırılmaya tepki*”⁴⁰¹ duyuyor olmaları, onları geleneksel aile modeli düşüncesinden ayırmaktadır.

³⁹⁸ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. xxii

³⁹⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 28-29.

⁴⁰⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 50.

⁴⁰¹ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. xxii

(Cemile) “Küçümsediğim ev kadınlarına benzememek için başka türlü bir ev hayatı sürdürmeye çalışıyorum”⁴⁰²

İslamcı kadının bütün hayatını kendi öznel iradeleri ile kurmak istemeleri onların aileye ve ailenin kuruluşuna bakışının modern bir özellik taşıdığı söylenebilir.

(Halil Meral’e evlenme teklifi bulununca) “Babasının kirli bir kaynaktan akan geliri ile yaşamamak için evini terk eden bir genç kız evliliğe bu kurumu bir gelecek güvencesi gibi algılayan sıradan kadınlar gibi mi yaklaşır...”⁴⁰³

Bununla birlikte aynı romanda ilahiyatçı kimliği ile bir Afgan Düğünü’ne vaaz için gelen kadın, *Uzak Ülke* romanının Fatma Aliye’si ile aynı düşüncede gibidir. “Kadınların evden çıkması” İslamî kesimde hoş karşılanmaz. İlahiyatçı vaize böyle toplantılara evini ihmal etmeden katıldığını söyleyerek kadın için önceliği sıralar: “Önce ev, aile sonra cemaat ve toplum.”⁴⁰⁴ Sonuç olarak romanlarda kadın öznelerin geleneksel aile yapısına olumsuz bir bakış açısına sahip oldukları söylenebilir ancak kadınlar tahayyül ettikleri aile idealine ve ev ile dışarısı arasında nasıl bir denge sağlayabilecekleri (çözüm) konusunda kararsızdırlar.

6. İdeolojik Mücadele Alanı Olarak Romanlarda Eğitim

Türk modernleşmesinde toplumu eğitme ve çağdaş bir seviyeye çıkarma görevi eğitim kurumlarına verilmiş, eğitim âdeta kutsallaştırılan bir ibadethane gibi görülmüştür. Cumhuriyet modernleşmesinde okul-cami karşıtlığı sıkça vurgulanan bir retoriktir. Okul ışık ve aydınlık gibi simgelerle yüceltilir ve modernleşmenin merkezinde yer alırken okulun yüceltilmesi dini değerlerden uzaklaşması ile birlikte işlenmektedir, karşısında ise gericilik, karanlık ve köhnemiş olarak din kurumu gösterilir. Bu bağlamda eğitimle dinî alanın daraltılması, buna mukabil seküler alanın da genişletilmesi amaçlandığı ifade edilebilir. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında yatılı kız öğretmen okulunu kazanan öğrencilerin kasabadan uğrulanırken “İstiklal

⁴⁰² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.226.

⁴⁰³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.22.

⁴⁰⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, 137.

*Marşı, Dağ Başını Duman Almış'' gibi marşların*⁴⁰⁵ söylenmesi ve Aslı'nın babasının okuduğu köy enstitüsünü övgü dolu sözlerle anlatması cumhuriyet döneminde eğitimin fonksiyonları konusunda bilgi vermektedir.

Romanlarda eğitimin modern kültürü beslemesi, uluslararası kirli siyasî angajmanları ve kapitalist tüketim ilişkilerini benimsetmesi gibi nedenlerle 80'li yılların genç İslamcılarının eğitime bakışları olumsuzdur. *Seni Dinleyen Biri* romanında öncelikle başörtüsü yasağı nedeniyle Ayşe ve diplomayı önemsiz gören Halil, okudukları fakülteleri bırakmayı düşünürler. Yine Meral resim yapmanın İslam dinince hoş karşılanmadığını düşünerek bir süre resme ara verir. *İkna Odası*'nın Nermin'i ailesi okumasını istemesine rağmen başörtüsü yasağı sebebiyle okulu bırakır. Nermin'in başörtülü okula devam etmek istemesi "*ilkelere, kurallara başkaldırma, meydan okuma*" olarak değerlendirilince Nermin buna Cumhuriyet dönemi eğitiminin amentüsü sayılabilecek ilkelerle cevap verir:

"Başkaldırma değil benim ikna olmayı kabul etmeyişim, baş eğmeyi reddetmek desek fikri hür, irfanı hür bir kız olarak"⁴⁰⁶

Müslüman bir toplumda yaşamalarına rağmen İslam dini ile tanışmaları ilk gençlik ve gençlik yıllarına denk düşen İslamcıların cumhuriyetin ideal insanını esas alarak yetiştirilmeleri romanlarda işlenmektedir. Meral, Atatürk'ün ideal Türk kadınıni temsil etmedikleri için de kendisini suçlu hissetmektedir. İslamî bir hayata geçiş yapmak üzereyken aynı zamanda cumhuriyet dönemi eğitiminin misyonu sayılabilecek kadınların özgürleşmesi mitini unutamazlar.

"Atatürk'ün türlü haklar verdiği kurtarılmış kızlardık, diye düşündü, bu nedenle Atamıza layık olmak için çok çalışmalı, başarılı olmalıydık"(...) "Babasını, öğretmenlerini ve başöğretmeni Atatürk'ü hayal kırıklığına uğratmış olabilirdi tuttuğu yol nedeniyle (...)"⁴⁰⁷

Bana Uzun Mektup Yaz romanında yatılı okulda öğrencilerin yatakhane pike ve duvarlara afiş yazdıkları şikâyet edilmekte Aslı kendisine böyle bir görev

⁴⁰⁵ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.9.

⁴⁰⁶ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 77.

⁴⁰⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 121-122.

teklif edilmek istendiğinde referans aldığı dinî ve laik temel üzerinden bu teklifi reddeder:

“Alâeddin Beyin din dersinde yaptığı konuşmalardan çıkardığı kadarıyla okulun demirbaşına zarar verecek eylemler muhakkak ki her yerde hazır ve nazır yüce Allah’ın hoşuna gitmezdi (...) babasının bakışlarına karışan Atatürk’ün hoşuna gitmezdi”⁴⁰⁸

6.1. Laik Eğitim

Eğitimin laikleştirilmesi/modernleştirilmesi, Batılı tarzda mekteplerin açılması ile başlamıştır. Batı’da gelişen “*eğitim yolu ile insanı dönüştürme*” düşüncesi, Osmanlı’da Tanzimat aydınlarını da etkilemiştir.⁴⁰⁹ Osmanlı’dan Cumhuriyete Batılılaşma sürecinde yani özgün adıyla Türk modernleşmesinde değişimlerin/dönüşümlerin hemen yansımalarının görüldüğü alan eğitim olmuş dolayısıyla da “*dinî eğitimin şeklinin ve yerinin nasıl olması*” gerektiği tartışmalar ardı sıra devam etmiştir.⁴¹⁰ Batılılaşmanın ilk başladığı yerler devletin öncelikle eksiklik hissettiği ihtiyaçlara cevap veremediğini düşündüğü askerî mekân ve kurumlarda olmuştur. Bu nedenle ilk defa Batı tarzında okul 1773 yılında İstanbul’da açılan Askerî Deniz Okulu’dur. Tanzimat Fermanı (1839) ile birlikte sayıları hızla artan Batı tarzı okullar ile geleneksel eğitim kurumu olan medreseler cumhuriyet dönemine kadar eğitim vermeye devam etmişlerdir. Medrese geleneksel dinî anlayışın temsilcisi iken mektepler ise Batılılaşmanın dolayısıyla modernleşmenin simgesi hâline getirilmiştir. Zaten Osman döneminde devletin eskisi kadar önem vermediği medreseler, cumhuriyet döneminin hemen başında 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile okullarla birleştirilmişler ve daha sonra da tamamen kapatılmışlardır.

Tanzimat sonrası Batı tarzda mekteplerin sayısı hızla artmış, devletin giderek gözde okulları olmuşlardır. Tanzimat’la birlikte batı karşısında alınan mağlubiyetler

⁴⁰⁸ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.153.

⁴⁰⁹ Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.726.

⁴¹⁰ Bahattin Akşit, Mustafa Kemal Coşkun, “Türkiye’nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları” *İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, C. 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 395.

ve geri kalmışlığın nasıl giderileceği üzerinde kafa yorulmaya başlanmıştır. Tanzimat aydını ve devlet adamlarında yalnızca askerî ve teknik alanlarda değil bu alanları besleyecek/destekleyecek ziraat, ticaret ve eğitim gibi alanlarda da Batılılaşma hareketleri görülmektedir⁴¹¹ özellikle de eğitimin değişimin motoru olduğu fikri yerleşmeye başlamıştır. III. Selim döneminde terakki kaygısı etrafında başlayan Batılılaşma hareketi daha sonra “medeniyet” fikri ile yeni bir boyut ve gelişme kazanmış, bu çerçevede eğitimde reform çalışmaları da hep terakki-medenileşme merkezli olmak zorunda kalmıştır.⁴¹²

Eğitimin her şeyden önce bir zihniyet kazandırma aracı ve işlevi olduğu cumhuriyet dönemi uygulamalarında dikkat çekmektedir. Yeni kurulan cumhuriyet yeni bir insan modelini ancak okullarda yetiştireceği genç kuşaklarla gerçekleştirebilirdi. Erken Cumhuriyet döneminde, İslami geleneğin/kültürün etkisiz hale getirilip, yerine ikame edilecek ulusal kimlik için kültürel değişimin gerçekleştirici olarak *Halk Evleri, Türk Ocakları ve Köy Enstitüleri*’ne işlevler yüklenmiş, bu bağlamda formel eğitim kurumları olan okullar ve öğretmenler, söz konusu değişim mücadelesinin en önemli araçları hale gelmişlerdir.⁴¹³ Bu sebeple öncelikle ilköğretim eğitime önem verilmiştir. Ancak ülke nüfusunun yüzde seksenler oranında köylü olması nedeniyle köye yönelik eğitim politikaları gerçekleştirilmek istenmiştir. Bu amaçla öncelikle köylerde görev yapacak öğretmenler için okullar açılmıştır. Bu alanda en ciddi çalışmaları yapan isim, Köy Enstitüleri’nin öncülüğünü ve teorisyenliğini yapan eğitimci İ. Hakkı Tonguç’tur (1897-1960). Eğitim sorununu milletin bütün sorunlarının temelinde gören cumhuriyet elitleri, yüzyıllardır kendilerine el uzatılmamış köylüye giderek onları yerinde eğiterek cumhuriyetin sadık ve medenî vatandaşları yapmayı hedeflemişleridir. Gerçekten de cansiperane fedakârlıklar yapan dönemin eğitimcilerinde büyük bir idealizm görülür. 1940 yılında bütün köy enstitüsü müdürlerine gönderdiği bir mektupta Tonguç, nasıl bir öğretmen ve insan yetiştirmek istediklerini belirtir:

⁴¹¹ Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, Vadi Yay., Ankara, 1997, s. 83.

⁴¹² Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, s. 320.

⁴¹³ Tayfun Atay, *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yay. 4. bs, İstanbul, 2012, s.68-69.

“Sizlere kanunlarla verilmiş olan salahiyetlerden başka birçok idarî salahiyet ve imkânlar da verilmiş bulunmaktadır, cemiyete vefakâr, yeni diri, çalışkan, dürüst, cesur, becerikli, meşakkate tahammül edebilen, müşkül ne olursa olsun onu yenebilen, tuttuğunu koparan, sosyal hayatın her safhasına nüfuz edebilen, hayat şartlarını değiştirebilen, toprağa bağlı, köklü, hayattan zevk alan, yaşamaya doymayan, insanları ve hayatı seven, ölümü tanımayan vatandaşlar yetiştirmeniz içindir.”⁴¹⁴

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında Aslı, babasının yetiştiği ve övgüyle söz ettiği öğretmen okullarının ilk nüvesi olan Köy Enstitüleri’nin ideal eğitimini gittiği öğretmen okulunda bulamaz. 70’li yılların siyasî kamplaşmaların giderek şiddet ortamına dönüştüğü, toplumsal huzur ve güvenliğin tehlike altında olduğu kaotik dönemde öğretmen okulunda öğrenciler de kurdukları “*Ergenekon*” ve “*Bariş*” grupları ile söz konusu ayrışmadan etkilenmişlerdir. Cumhuriyetin eğitilmiş ilk kuşakları genellikle avantajlı konumları itibarı ile sol cenaha yakın oldukları için öğretmen okulunda da öğretmenlerin pek çoğu ve okul idaresi sol görüşlüdür dolayısıyla destekledikleri *Bariş grubu* daha güçlü bir konumdadır. Siyasî çatışma ve gruplaşmaların ortasında kalan Aslı, okulda beklediği idealizmi bulamaz.

“Köy enstitüleri, evet, nice kurak köyleri canlandırmıştı zamanında yeşertmişti. Yüzlerce öğrenci enstitü sınırları içinde çalışırken bir taraftan kazma sesleri bir taraftan motor uğultusu, müzik dersliği tarafından da mandolin sesi duyuluyor, hareket canlılık neşe kahkaha her tarafı kuşatıyordu. Öğretmen ve öğrenciler birçok alanda birlikte çalışıyorlardı, öğrenciler genellikle normal olandan daha yaşlı oldukları için bazen öğretmen ile öğrenciyi ayırt etmek mümkün olmuyor ve bazı öğretmenler öğrencilerine hiç ayırım gözetmeden bir baba ve annenin göstereceğinden fazla yakınlık gösteriyorlardı”⁴¹⁵

Uzak Ülke romanında Fatma Aliye büyük kızı Ayşe’nin hocasıyla evlenmesi üzerine diğer kızları olan İsmet ve Nimet’in evde değil okulda diğer yaşlılarıyla eğitim almalarını ister. Fatma Aliye geleneksel Osmanlı seçkin ailesinde evlerde özel

⁴¹⁴ İsmail Hakkı Tonguç, *Mektuplarla Köy Enstitüsü Yılları (1935-1946)* Haz. Engin Tonguç, İstanbul, Aktaran Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma*, s. 315.

⁴¹⁵ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.18.

hocaların ders verdiği, ilmin ancak seçkin kişiler için olduğu veya yalnızca onların ulaşabilecekleri zamanların geride kaldığını fark etmektedir.

“Yaşlıları ile birlikte okuyup öğrensinler. Devir değişti (...) herkesin içinde öğrenilsin öğrenecek olanlar. İlim evin sınırlarına sığmıyor artık. Neden sığmıyor? Evlerimiz gittikçe küçülüyor”⁴¹⁶

Cumhuriyet döneminde eğitim, ışık metaforu ile aydınlanmanın dolayısıyla çağdaşlaşmanın merkezindedir. Cumhuriyetin otantik modernleşmesinde geleneksel değerlerden arındırılmış, yerlilik ve ulusallığın belirlediği bir çizgiden söz edilebilir. Bir yandan vatan, millet sevgisi, çalışma ve mücadele etmenin diğer yandan da fennin kutsandığı yeni çağdaşlaşma ülküsünde öğretmenlerden beklentiler yüksektir ve öğretmen adayları da bu ülküyü taşırlar. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında kasabalarından yatılı okula gidecek öğrencilerin uğurlanma sırasında *İstiklal Marşı* okumaları ve öğretmenlerin de uğurlamaya gelmeleri gibi davranışların birer modern ritüellik taşıdığı iddia edilebilir.

“Çayını yudumlarken bordo kadife perdeleri olan sahneye bakıp durmuştu. Bu sahneye günün birinde Vatan yahut Silistre’nin Zekiye’si ya da Çalikuşu’nun Feride’si olarak çıkabilecek miydi bakalım”⁴¹⁷

6.2. Dinî Eğitim

İslamın eğitim yolu ile yeni kuşaklara aktarılması ve bunun bizzat yaşanarak yapılması geleneksel yaygın eğitim araçları olan aile, cami ve tekke gibi dinî eğitim kurumlarında yapılmaktaydı. Tanzimat’tan sonra önemini kaybeden medreselerin ve tekkeleri cumhuriyet döneminde kapatılması, okullardan da din öğretiminin kademeli şekilde tamamen kaldırılması, din öğretiminde büyük bir travma yaşanmasına neden olmuştur. Din öğretiminin yeniden canlanması 50’li yıllarda başlamış 60’lı ve 70’li yıllarda ise büyük bir ivme kazanmıştır.⁴¹⁸

⁴¹⁶ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.107.

⁴¹⁷ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 23.

⁴¹⁸ Cumhuriyet dönemi din eğitimi tarihi ve tartışmaları için bkz. Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Dem Yay., 2. bs, İstanbul, 2004.

Hiçbiryer romanında dedesi tarafından İstanbul'a ilim öğrenmesi için gönderilen Muhsin, 1950'li yılların ikinci yarısında derslerine imam-hatip öğretmenlerinin girdiği tekâmül kurslarına katılmıştır. Bu dönemde “*hem dinini hem dünyayı öğrenecek köy çocukları*” için hakkında birçok efsaneler anlatılan emekli Binbaşı Arap Hoca, Gönenli Mehmet Efendi, Mahir İz gibi isimlerden övgüyle söz edilir. Her yönü ile kendini geliştiren “Makaryos”⁴¹⁹ gibi ideal bir din adamı yetiştirilmesi temel amaçtır. Arap Hoca'nın bütün modern ilimleri öğretmek istediği, öğrencilerin de “*imam olacağız bunlar neyimize diyeme*”⁴²⁰diği zamanları Muhsin övgüyle söz eder. Cumhuriyet döneminde din eğitiminin kısmen serbestlik kazandığı 50'li yıllardan itibaren bir idealizm görülür.

“Mahir İz hepimize önemli kişilermiş gibi davranırdı. Sahiden önemli hissederdik kendimizi. Tek derdimiz kültürümüzü arttırmaktı. Büyükler kendi aralarında konuşurdu. Makaryos gibi din adamı olmalı, derlerdi. Hem dünya işini bilecek hem ahret işini. Akşamları Cağaloğlu Kız Lisesi'ne devam ederdim. Farsça kurslarına. Kızıl Minare Cami'sinin imamından Arapça dersi okurdum. İçimizde hep daha fazlasını öğrenmek isteyen bir aşk vardı. Aşkın tohumunu içimize atan Fransızca hocamız Kemal Kuşçu idi. Kendi kendine Fransızca öğrenişini anlatırdı”⁴²¹

Din öğretiminde en önemli başlangıç ailedir. Ailede babanın ve annenin model kişilikleri bireyin dini hayata olumlu ve güzel hislerle başlamasını sağlamaktadır. Romanda dinî sosyalleşme ve sosyal öğrenme mekânları olarak caminin kişilerin dinî hassasiyetleri oluşmasında etkisi vurgulanır.

“Ben nasılsa dinî bir hassasiyet taşıyor, az da olsa tarih şuuruna sahip bulunuyordum. Bir çocuğun babası tarafından elinden tutulup cuma namazına götürülmüş olmasının ne kadar etkili bir şey olduğunu o zaman kavradım. Hocanın hutbede söylediklerinden birkaç cümle o manevî atmosferde zihne kazınmış ise mesele yok. Belki bu sebepten bir gün bir sınıf arkadaşım

⁴¹⁹ Asıl ismi Mihail Hristodulu Muskos olan *Makaryos* 1913 yılında yoksul bir çobanın oğlu olarak Kıbrıs'ta doğmuş, Atina Üniversitesi'nde sonra da Boston Üniversitesi İlahiyat Okulu'nda öğrenim görmüştür. Daha sonra siyasete atılmış ve Kıbrıs'ın ilk cumhurbaşkanı olmuştur.

⁴²⁰ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s.207.

⁴²¹ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s.142.

peygambere alenen dil uzattığında kendimden geçmiş, çocuğun ağzını burnunu dağıtmıştım”⁴²²

Sözlü kültürün hâkim olduğu geleneksel toplumda din eğitiminin en yaygın araçlarının başında sohbetler gelmektedir. Sohbet kültürü tasavvuf mekânlarının da önemli eğitim ve iletişim araçlarındandır. Geleneksel Türk toplumunda bilginin yaygınlaşmasında sözlü kültür egemendir. Yüz yüze bir iletişim imkânı sağladığı için vaazlar dinî bilginin topluma aktarılmasında daha etkili bir eğitim aracıdır. Dinin temel kaynaklarına dayanarak İslam’ı yeniden anlama çabasına giren genç İslamcılar, toplumun hâlihazırdaki hatalı dinî bilgiyle oluşturulmuş din anlayışlarını düzeltmek için de vaazlara başvurmuşlardır. Ancak vaazları tek yönlü sadece vaiz-dinleyenler çerçevesinden karşılıklı etkileşime açık dolayısıyla daha modern, etkin ve uygulama içeren bir eğitim aracına dönüştürmeyi düşünmekte. Bu noktada örnek aldıkları model asrısadet dönemindeki uygulamalar olmaktadır. Cihan Aktaş, 80’li yıllarda başörtüsü yasakları nedeniyle üniversiteye gidemeyen kızlar için en istenilen mesleğin vaizlik olduğunu belirtmektedir.⁴²³ *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, kendi vaazlarını dinleyenlerle etkileşimli ve hayata uygulamaya dönük olarak tanımlamaktadır.

“Vaazlar paylaşılan, birlikte öğrenmenin gerçekleştiği söyleşmeler olsun, bunu amaçlıyoruz. Ashab-ı kiram, öğrendikleri on ayeti kerimeyi kendi hayatlarında uygulamadan bir diğer ona ayeti öğrenmeye geçmezlermiş”⁴²⁴

Romanlarda genç İslamcılar, aileden veya okuldan almadıkları dinî bilgiyi kendi bilinçli tutumları ile edinmeye çalışırlar. Çünkü onlar “*dinin asıl mesajını ilk kez fark eden kimseler oldukları duygusuyla dinden asıl anlaşılması gerekenin ne olduğunu anlatmak için her fırsatı*”⁴²⁵ değerlendirmektedirler. İçine hurafe karışmamış dinî bilgileri ulaşmak için yoğun bir okuma çabası içine girerler. Toplumun dayattığı bilgilere-kurallara karşı oldukları gibi içine İslam’ın özüne aykırı bilgilerin girdiği bir din eğitimine de karşı çıkarlar. Özellikle kadın genç İslamcılar

⁴²² Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s. 17.

⁴²³ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. 48.

⁴²⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.49.

⁴²⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 135.

öğrendikleri dinî bilgileri “*mustazaf hemcinslerine*” doğrudan vaazlar yolu ile aktarmak isterler. Ancak vaazların klasik tek yönlü bir ilişki yerine karşılıklı bir iletişim içinde Nuh Abi’nin “*sohbet cennettir*” dediği üzere sohbet şeklinde olmasını amaçlamaktadırlar. Dinî bilgilerin aktarımında “*yüz yüze anlatım en makbulü*” olduğu, kitabî bilginin etkisinin sınırlı olduğu savunulur.⁴²⁶

“Sahici anlamda paylaşılan, yüz yüze bir konuşma olmalı sohbet. Yeni vaizlerin konuşmaları da vaazdan çok sohbeti andırarak”⁴²⁷

Romanlarda yaygın din eğitimi araçları, insanlara ulaşmada en uygun yol olarak görülür. Dinî bilgilerin bir Müslüman’ın günlük hayatında kullanabileceği yani uygulamaya dönük olmasını tercih etmektedirler. Ancak dinî bilgilerin İslam’ın temel kaynaklarına dayanmasını ve hurafelerden arındırılmış istemektedirler.

6.3. Dinî Hayatı Besleyen Kaynaklar Olarak Yaşayan Din Unsurları:

Menkıbeler, Kıssalar ve Sözlü Kültür

İslam dininde yüzyıllarca geniş halk kitlelerini dinî bilgiler vermek ve eğitmek amaçlı vaazlarda tekkelerde ve sohbet ortamlarında din büyüklerinden menkıbeler, kıssalar anlatılmıştır. Okuma-yazmanın düşük olduğu ve çok gerekli görülmediği dönemlerde din eğitiminin en önemli araçları kıssa ve menkıbeler olmuştur. Kıssa ve menkıbelerin toplum üzerindeki gücü, cumhuriyet sonrasında da devam etmiştir. Tasavvufî kültürün biçimlendirdiği halk inançları sözlü kültür ile varlığını ve etkisini sürdürebilmiştir.

İkna Odası adlı romanda başörtüsü nedeniyle üniversiteye kaydını yaptıramayan ve bu nedenle mağduriyetler yaşayan Nermin, arkadaşı Nuray’ın anlattığı menkıbeyle manevî bir teselli olur. Nermin bunun çocukça olduğunu bildiği hâlde “*tam yüreğinden*” vurulacak kadar etkilenir.

“Bir rahibin Kerbela’da ortada kalan peygamber torunları Zeynep ile Rukiye’yi kıyımdan kurtarmak için satın alıp Kostantin Kralına getirişini

⁴²⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, 133-134.

⁴²⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.62.

duymuş muydunuz? Kralın din değiştirmeleri için ikna etmek üzere kendi kızını esirlere yoldaş diye yollamasını. Ama beklenenin aksine Prenses'in Zeynep'e dönüşümünü. Bin bir efsaneye ve rivayete karışarak şimdi minareler şehrinde kutlu bir mekânda koyun koyuna yatışlarını. Bu iki kızın kralın oğluya evlenmek yerine Tanrı'dan canlarını almasını istediklerinde bağlı oldukları ağacın dibinde ölmeleri. Ağacın kahrından kurumasını. Bu hikâyeyi üniversite için gittiğimiz yerden İstanbul'dan bulup çıkarmıştı Nuray bana"⁴²⁸

Hiçbiryer romanında Şahin, çocukken kendisine anlatılan İbrahim Ethem kıssasını hatırlar. 30 yaşına gelen Şahin, kendi varlığını nasıl anlamlandıracağı sorununu yaşarken bu kıssa ona bir kapı açar:

“İbrahim Ethem kıssası kulaklarında takılı kalmış. Can dedesi anlatmış olmalı. Hatırlamıyor kimin anlattığını. “İbrahim Ethem ceylanın peşinde koşarken bir ses duyulur gaipten: Sen bunun için mi yaratıldın ey Ethem?!”⁴²⁹

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında Huriye Babanne Aslı'ya anlattığı “Yemen çöllerindeki Veysel Karani, padişahken gönül rızasıyla ırgat olan İbrahim Ethem”⁴³⁰ kıssalarının onun dinî dünyasında derin etkiler bırakmıştır.

6.4. Romanlarda İlim Anlayışı ve Bireysel Tercihler

Uzak Ülke romanında Fatma Aliye babası Ahmet Cevdet Paşa'dan ders alırken onun Lofça'da çocukken herkesin ilim öğrenmek için peşinde koştuğu bölgenin âlimi Deli Müftü'den niçin ders almak istemediğini anlatır. Çünkü Deli Müftü, etrafında ders almak isteyen müderrisleri aldırmandan sokaklarda dolaşır, gönlü olursa “tozun toprağın içine” oturur, “sakalina kır düşmüş hoca efendiler, talebeler Deli Müftü'yü dinleyeceğiz diye toza toprağa gark” olmaktadır.⁴³¹ Ahmet Cevdet Paşa “orada ilim yapmaya kalkmak, ilme saygısızlık olurdu” diyerek İstanbul'a ilim öğrenmek için gelir, burada medrese tahsilini “modern bilgi ile tamamlamak için Hendesehane-i Beriyye hocası miralay Nuri Bey”den hesap, cebir,

⁴²⁸ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.56-57.

⁴²⁹ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s.210.

⁴³⁰ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 35

⁴³¹ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 81.

logaritma ve hendese dersleri alır.⁴³² Tanzimat dönemi ilim ve devlet adamlarını genel vasıflarına sahip olan Ahmet Cevdet Paşa, Avrupa'ya hayran ve medeniyetçi, terakkiye inanan ancak bu terakkinin “*milliyetin esası gibi algıladığı din ve şariat kadroları içinde temin olunmasını*” istemektedir.⁴³³ Paşa'nın Deli Müftü'den ders almak istemeyip İstanbul'a gelişini 19. yüzyılın Osmanlı ilim dünyasının gösterdiği değişen paradigmasında aramak mümkündür.

“Her asrın bir lisanı vardır” dedikten sonra (...) “her asrın kendine göre bir üslubu, bazı klişeleri, bazı kalıpları var. Hakikat bu kalıplara sığmaz olduğunda...”⁴³⁴

İlim öğrenmenin yalnızca dinî ilimleri öğrenmek olmadığı bunun yanında pozitif ilimleri de öğrenmenin gerekli olduğu, bu değişen paradigma çerçevesindedir. Fatma Aliye'nin Hoca Mustafa Efendi'den “*yalnız edebiyat, tarih değil coğrafya ve felsefe dersleri*” de alması ile bu minvaldedir.⁴³⁵ Fatma Aliye'nin roman sanatına olan ilgisinin şekillenmesinde yine babasının “*her asrın bir lisanı vardır*” sözünün etkisi bulunmaktadır.

Hiçbiryer romanında İhsan Hoca, Şahin'e ilmi usul ile verdiği derslerde “*Tarihi coğrafya, edebiyat, felsefe, antropoloji bütün bunları bileceksin de üzerine sosyolojik analizlerde bulunacaksın*”⁴³⁶ diyerek ilimlerin bütünlüğünü vurgulamaktadır. Yine aynı romanda Şahin'in amcası Muhsin'in 1950'li yıllarda İstanbul'da Arap Hoca'nın bütün modern ilimleri öğretmeye çalışması ve öğrencilerinde “*imam olacağız, bunlar neyimize demeden*” felsefe, psikolojisi, sosyoloji” öğrenmeyi kabul etmeleri,⁴³⁷ yeni bir zihniyeti yansıtmaktadır. İslam dininde ilim öğrenmenin öğrenene bir fayda vermesi, ışık tutması esası vardır. *Uzak*

⁴³² Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitapevi, 9. bs, İstanbul, 2001, s. 159-160. Sıra dışı yetiştirme tarzıyla Ahmet Cevdet Paşa, “*farklı İslami entelektüel meşrepleri temsil eden medrese, mektep ve tekke formasyonlarını bünyesinde birleştirmeyi başarmıştır.*” Bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme 1839-1939*, Lotus Yay. Ankara, 2008, s.391.

⁴³³ Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 164-165.

⁴³⁴ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.82.

⁴³⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 33.

⁴³⁶ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s. 21.

⁴³⁷ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s. 207.

Ülke romanında Fatma Aliye “faydasız ilimden Allah’a sığınırım” hadisini kendisine şiar edinmiştir. Yine romanda “*Rabbim hayretimi arttır*” hadisinin Fatma Aliye için ilim öğrenme sürecinde manevî bir merak oluşturduğu söylenebilir.⁴³⁸

“Hayatı boyunca öğrendiği her şeyin müdafaa ettiği ve bellediği her şeyin bir faydasının olmasını düstur edindi. Bir mümin için atılan her adım, sarf edilmiş her bakış Yaradan’ın ilmine ulaşmak için vesile olmalıydı” (...) “İlim tahsil etmek devamlılık iktiza eder. Az ama devamlı olsun” “İlim ertelemeye gelmez”⁴³⁹

7.İslamcılığın Yeni Aktörleri Olarak Kadınlar

2000’li yıllarda İslamî kesimde kadınların toplumsal ve siyasî konularda kadın ve adalet merkezli duyarlılıklarını özellikle de öteki ile olan mesafeli duruşlarını terk ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda “2000’li yıllarda İslamî kadın aktörler” “*homojen bir İslamî kimlik anlayışıyla ya da cemaat kimliğiyle hareket*” etmek yerine “*temel hak ve hürriyetleri esas alan seküler bir dilin öncülüğünde çoğulcu yaklaşımlar içine girerek farklı platformlarda*”⁴⁴⁰ yer almaları, onları daha önceki dönemdeki İslamî kadın hareketlerden ayırmaktadır.

Romanlarda kadın kimliğinin geleneksel değerlerle iç içe geçmiş dinî anlayışları ve İslamî kesimdeki kadın algısını sorgulayan yaklaşımlar bağlamında yeniden inşa edildiği görülmektedir. İslamî kesimde düşünce ve edebiyat aracılığıyla kadın öznelerin güçlü şekilde kamusal alanda kendilerini ifade eder oluşları kısmî bir çoğulcu görüntü vermektedir. Bu sürecin temel parametrelerini roman, hikâye, şiir ve deneme gibi edebî ürünler veren kadın yazarların dinî hayatı kendine has yorumlarla yeniden inşa etmeleri oluşturmaktadır. 70’li ve 80’li yıllara göre daha öznel bir yoruma sahip olmaları itibarıyla bu dönemde eleştirel bakış ilk elden dikkat çekmektedir. Bir kadın yazarın Müslüman kadın bireyi temsil eden söylemi ile “aşk

⁴³⁸ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 53

⁴³⁹ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.43/82.

⁴⁴⁰ Fatma Topçu, *Din ve Toplum Ekseninde 2000’li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, İstanbul, s. 1

söz konusu olduğunda hiç birimiz rahibe değiliz.”⁴⁴¹ ifadesi İslamî kadın kimliklerin “her yerde” görünür oluşları kadın öznelere yıllar içindeki tutumlarının gevşemesi/değişmesi gibi sonuçları olmuştur. *Medyasenfonu* romanında 80’li yıllar ile 2000’li yıllar arasında Müslüman kadın kimliğindeki mahremiyet ve hassasiyet bağlamındaki değişim sergilenir.

“Dün minibüsteydim. Dört tane kız vardı. Baş kapalı. Arka arkaya oturmuşlardı. İkisi önde ikisi arkada. Önden arkaya dörtlü olarak sohbet ediyorlardı. Yedikleri içtiklerini ulu orta anlatıyorlardı (...) yolcular umurlarında değil. Derken kulağıma bir ara iç çamaşır muhabbeti geldi. O noktada başım dönmeye başladı (...) geçmişe gittim. Yıllar önce bir arkadaşım -adı Nazire’ydi, hayata karşı en yoğun Naziremiydi o bizim- bana darılmıştı. Neden biliyor musunuz? Ben ona belediye otobüsünün içinde sesime mukayyet olamadan ‘iç tülbinden görünüyor’ demiştim. Nasıl böyle söylersin böyle birşey dedi. Ya duyan olduysa. İç çamaşır der gibi iç tülbinden.”⁴⁴²

Osmanlı’nın son döneminin iftihar edilen kadın yazarı Fatma Aliye ilmî ve kültürel birikimi ile kadınlar için örneklik teşkil ederken 1922’den itibaren unutulmuş ve yok kabul edilmiştir. Cumhuriyetin yeni çizdiği çağdaşlaşma istikameti doğrultusunda kadına biçilen rol modele uymayan Fatma Aliye’nin “*hareme ve kafes devrinde Türk kadınlığı kasten koyu bir cehalet içinde boğulurken okuryazar ve yazdığını okur olarak dosta düşmana*”⁴⁴³ gösterilen birkaç kadının başında olduğu hemen unutulur. Fatma Aliye, Müslüman kadın kimliğini modern çizgilerle simgelemekte cumhuriyetin öteki kadın kimliğinin temellerini oluşturmuştur denilebilir.

Romanlarda dindar kadınlara yönelik kapitalist ve seküler yaşamın peşinde sürüklenme ve “*sadece görünüşte farklı*” olma gibi eleştiriler Halil’in ağzından dile

⁴⁴¹ Ayşe Kara, *Sabah Gazetesi*, 14.03.2010.

⁴⁴² Barbarosoğlu, *Medyasenfonu*, s. 55-56.

⁴⁴³ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 218.

getirilir. Bununla birlikte kadın öznelerin bakış açısı daha çok “*mustazaf (...) hemcinslerine uygun bir dille*”⁴⁴⁴ vaazlar vermek üzerine biçimlenir.

“Dindar kadınlar sadece görünüşte farklıydı, tüketim ideolojisinin pek işine gelen feminist slogana tabi olan hemcinslerinden evleri herkes gibi döşüyor, zamanını benzer şekilde geçiriyor, başarı mitine herkes gibi tapıyorlardı (...) çocuk doğurmak istemiyorlar; evlenmemek için bin dereden su getiriyorlar”⁴⁴⁵

7.1. Kadının Statüsü

Kadın, çağdaşlaşma ve Batılılaşmanın bir anlamda ölçüsü kabul edildiği için Türk modernleşmesinde turnusol kâğıdı rolünü oynadığı söylenebilir. Doğal olarak ilk dönem İslamcılar da kadının konumunu “*milletin kemâlât ve inhitatının ayinesi*” ya da “*inhitat-ı ictimaiyenin barometresi*”⁴⁴⁶ telakki ederek İslam’ın kadına verdiği önem üzerinde durmuşlardır. Toplumun geri kalmışlığı ile kadının statüsünde görülen düşüklük arasındaki bağ, İslamcıları kadının İslam’ın ilk dönemlerinde toplumda nasıl daha yüksek bir seviyede olduklarına dair bir savunma noktasına götürmüştür. Söz konusu problematik durum daha sonraki dönemlerde de geçerliğini sürdürmüştür.

Romanlarda genç İslamcı kızlar, İslam’ın geleneksel yorumuna karşı modern bir duruş sergilemektedirler. İslamcılılık düşüncesinin merkezinde bir kavram olan ilk kaynaklara rücu ve Asr-ı saadet vurgusu, Müslüman kadının toplumda temsil ve statüsünün hâlihazırdaki durumunu yeniden ele almayı ve sorgulamayı gerekli kılmıştır. *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye’nin en çok itiraz ettiği ve kendisine de en çok itirazda bulunduğu konu kadındır. Modern toplumda Müslüman kadının evde toplumda ve iş hayatında nasıl konumlandırılacağı meselesi romanlarda sıkça işlenmektedir.

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında öğretmen okulunda sol görüşlü Lale Hanım’ın “*Müslüman toplumunda kadın ikinci sınıftır*” sözü üzerine Aslı, “*Hazreti*

⁴⁴⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 117.

⁴⁴⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.78.

⁴⁴⁶ Bu ifadelerden ilki Filibeli Ahmet Hilmi, ikincisi ise M. Şemseddin’e aittir. Bkz. Efe, “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri”, s. 269.

Hatice ticaretle uğraşıyordu ve İslamiyet Arapların kız çocuklarını diri diri gömmelerini engellemiştir”⁴⁴⁷ diye itiraz ederek İslam’ın kadının toplumsal değer ve konumunu yükselttiğini belirtir. *Seni Dinleyen Biri* romanında ilahiyat fakültesinde hadis dersi asistanı kız öğrencilere karşı olumsuz bir tavır göstermekte “*sınıftaki varlıklarını meşru saymadığı için*” yoklama sırasında kız öğrencilerin isimlerini okumadan geçmekte onlardan “buradayım” demek yerine elini kaldırmalarını istemektedir.⁴⁴⁸ Diğer yandan “*İslam’da Kadın Hakları*” konulu bir panelde “*güzel kadınların fitne kaynağı olmamak için peçe örtmesinin gerekli olduğunu*” söyleyen ilahiyatçının görüşleri tartışma konusu olmaktadır. Romanda Zehra, yeni Müslüman kadın kimliğini temsil eder nitelikte ‘*güzel olmayı değil*’ ‘*özgür olmayı*’ tercih ettiğini dillendirmekte cinsel kimliğini öne çıkaracak fizikî özelliklerini gizleyerek daha özgürce sokağa/kamusal alana çıkabileceğini savunmaktadır.

“Allah’a şükür güzel bulmuyorum kendimi, güzel olduğumu düşünmüyorum, bu da beni özgür kılıyor, özgürce dolaşabilirim sokaklarda bir seçim yapamam gerekseydi de güzel olmayı değil sokaklarda özgürce dolaşabilmeyi tercih ederdim.”⁴⁴⁹

Kadınların varlıklarının hak ettiği derecede kabul görmediklerini kabul eden romanlarda Müslüman kadın kimlikleri, söz konusu durumu meşrulaştırıcı olarak gördükleri “*geleneksel değer yargıları*”na karşı bir öfke duymaktadırlar. Ancak öte yandan da yeni Müslüman kadın kimliği “*modern kadının özveriyi kısıtlayarak gelişen özgürlük anlayışının da yanlıcı olduğu*” görüşünden hareketle modern/feminist söylemlerle de arasına mesafe koymaktadır.

“Ezik duruşlu, kendi başına otobüse dahi binemeyen, emeğinin karşılığını ise dayak ve küfürle alabildiği anlaşılabilir, çökük yüzlü kadınlarla karşılaştığında, onları içinde bulundukları hayat şartlarına itaat etmeyi zorlayan geleneksel değer yargılarına büyük öfke duyuyordu”⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 216.

⁴⁴⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 110-111.

⁴⁴⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.111.

⁴⁵⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.122.

Kadınların İslami kesimde aktif rol almaya başlamaları ilk defa cumhuriyet öncesi dönemde gerçekleşmiş olmasına rağmen cumhuriyet döneminin ideal kadın örneğinde dindarlığın ön palanda olduğu kadın profilleri yer almamaktadır. 80’li yıllarda İslamcı kadın hareketlerinin temel özelliklerinden başında devletin çizdiği çağdaş kadın profiline alternatif kimlikler oluşturmak vardır. Bunun yanında dinin temel kaynaklarından uzaklaşılarak kadını kötüleyen/aşağılayan din söylemleri ile de mücadele etmek isterler.⁴⁵¹ Örneğin *Seni Dinleyen Biri* romanında Ayşe ve Zehra’nın mahallede kadınlara “*kadınları denetim altında tutmak*” için uydurulmuş hadisleri tanıma dersleri vermektedir.⁴⁵²

7.2. Kadının Eğitimi, Sosyal Hayata Katılması ve Çalışması

Müslüman toplumlarda kadın, eğitim haklarını ve sosyal hayata dâhil olma hakkını elde edememiş olması nedeniyle oryantalistlerin ve Batıcıların eleştirilerinin odağında olmuştur. 19. yüzyılda Osmanlı modernleşmesinde doğrudan kadına yönelik ıslahat hareketi görülmez iken dönemin kadın dergilerinde kadının tesettüre riayet ederek sosyal hayata dâhil olabileceği ifade edilmektedir. Tanzimat dönemi kadınlarının toplumsal alandan ziyade aile içinde konumlandırılmış, bir Müslüman kadın için “*iyi eş, iyi anne ve iyi Müslüman*”⁴⁵³ olmak temel hedef olarak gösterilmiştir.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi İkinci Meşrutiyet öncesi doğrudan kadınları modernleşmenin içine katacak çalışmalar yapılmamış olmakla birlikte Batılı tarzı mekteplerin sayısı ve önemi devlet tarafından gittikçe arttırıldıkça yeni yetişen nesillerin kadına olan bakış açısında değişimler olmuştur. Başlangıçta amaçlanan bu değilken zamanla söz konusu okullarda yetişen subay, öğretmen, doktor ve yazarlar Osmanlının aydın sınıfını oluşturmuş, İkinci Meşrutiyet döneminde ve cumhuriyetin ilk dönemlerinde aktif bir şekilde katı modernleşmeci tutumlar içinde olmuşlardır. Kadınların eğitimi ve sosyal yaşama katılabilmeleri tartışmaları özellikle İslamcılar arasında görülmektedir. Dönemin öncü fikir akımlarının hepsi modernleşmeyi bir

⁴⁵¹ Hidayet Şevket Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Otto Yay., 5. bs, Ankara, 2014.

⁴⁵² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 205.

⁴⁵³ Kurtoğlu, “Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri,” s. 28

ihtiyaç olarak görmekte ancak nasıl ve ne kadar düzeyde bir modernleşme noktasında temel ayrılıklar söz konusu olmaktadır. Kadınların *iyi eş, iyi anne, iyi Müslüman* olabilmeleri için eğitim almaları noktasında yine dönemin Batıcı, Türkçü ve İslamcı düşüncesi genel olarak birbirlerine yakın düşüncelere sahiptirler.⁴⁵⁴

İslamcılar arasında kadınların eğitimleri konusunda farklı düşünen Şeyhülislam Musa Kazım, kadınların ilk, orta ve lise eğitimi almalarını yeterli görmekte yüksek eğitimi ise ancak evlendikten sonra evinde alabileceklerini savunmaktadır.

“Zira bir memlekette herkes yüksek ilimleri tahsil etmeye kalkışacak olursa değersiz sanatlara rağbet eden kimseler kalmaz. Bütün erkekler için hikmet ve maslahata uygun olmayınca bunun kadınlar için hikmet ve maslahata uygun olmayacağı öncelikle böyle olur. Binaenaleyh bir hanım kızın kendi aslî vazifeleriyle ilgili olan ilk, orta ve lise tahsillerini ikmal ettikten sonra hemen bir erkekle evlenmesi medeniyetin gerekleri cümlesinden bulunmaktadır, evlendikten sonra arzu ederse vakit buldukça kendi evinde yüksek ilimleri tahsil edebilir.”⁴⁵⁵

İslamcılar arasında kadın eğitimi konusunda katı bir tutum içinde olan bir diğer isim olan İzmirli İsmail Hakkı, kadına tanınan birçok hak ve görevden bahsettikten sonra kadınların da milletlerin saadeti için erkekler gibi eğitim ve öğretime tabi tutulacağını ifade etmektedir.

“Ancak bu husus neslin azalmasına sebep olursa bir fitneye fesada yol açarsa o büyük fesat ve kötülükten dolayı bu küçük fayda erkekten men olduğu gibi kadından da men olunur (...) kadının eğitim ve öğretimi fitri vazifelerini ihlal etmeye kadar vardırırsa mesela kadın ev işlerini terk ederek dış işlere giderse zaruret olmaksızın maişet ve kazanç peşine düşerse analıktan nefret ederse

⁴⁵⁴ Fatma Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yay., 2. bs, İstanbul, 2006, s. 34.

⁴⁵⁵ Musa Kazım Efendi, “Hürriyet-Müsavat” *Sırat-ı Müstakim*, S.1, 2, 3 (1326) (içinde) İsmail Kara, *Hürriyet-Eşitlik (ve Kadın Hakları) Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, Metinler/Kişiler, 3. bs, İstanbul, 1997, s. 128-129.

evlenmeye karşı isteksiz olursa bu gibi kötü durumları ortadan kaldırmak için tabii olarak eğitim ve öğretimi sınırlandırılır.”⁴⁵⁶

Modernist bir İslamcı sayılan M. Şemsettin (Günaltay) Müslüman kızların yabancı dil öğrenmelerini, eğitim için Avrupa’ya gönderilmelerini ve Osmanlı ülkesindeki yabancı okullarda eğitim görmelerine karşı çıkmaktadır.⁴⁵⁷

Osmanlının son döneminde özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde yazar olarak ilk defa kamusal alana çıkan kadın Fatma Aliye olmuştur. Ancak bu sınırlı ve entelektüel bir çıkıştır. Bu sınırlı örnek dışında İslamcı kadının kamusal alana yönelmesi üniversite okumak için yasaklara verdiği mücadele ile 80’li yıllarda başlamıştır. Perukla ya da başını açarak eğitimine devam eden kızlar, ellerinde modern mesleklerle hem eş seçimi ve aile düzeniyle hem de kamusal alanda söz sahibi olmaları bakımıyla değişimin öncüleri olmuşlardır.⁴⁵⁸ Özetle ilk dönem İslamcılar “örtünmenin kadınları sosyal hayattan alıkoymayacağı” ve aralarında bazı görüş farklılıkları olsa da kadınların eğitilmelerini savunmaktadırlar.⁴⁵⁹

Romanlar üzerinden örnekler verelim. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında öğretmenlik mesleği övgüyle söz edilir. *Seni Dinleyen Biri* romanında kadının kendi kendini yetiştirmesi, dinî bilgileri öğrenmesi ve yanlış dinî bilgi baskısından kurtarılması için kenar mahallelerde vaazlar verilir. Romanda kadınların dinî sohbetler ve faaliyetler için toplumsal hayata katıldıkları görülür. Bununla birlikte yaygın eğitimin örgün eğitime tercih edildiği görülmektedir. Bu olgunun altında okulda eğitimin ideolojik ve sistemin daha iyi işlemesine yönelik olduğu düşüncesi olduğu söylenebilir.

Birinci Dünya Savaşı’nın her açıdan yıkıcı olduğu buhran günlerinde İstanbul’da mağazalarda çalışan Müslüman kadınlar hakkında Fatma Aliye’nin düşüncesi olumludur. Romanlarında kadınların kendilerine “uygun” işlerde namusları ile çalışmaları takdir görmekte muhtaç kadınların kendi ayakları üzerinde

⁴⁵⁶ İzmirli İsmail Hakkı, “İslam’da Kadın Hakları,” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler* (Hazırlayan İsmail Kara) 3. bs, İstanbul, 1997, s. 180.

⁴⁵⁷ Efe, “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcılar ve Çağdaşlaşma Görüşleri,” s. 271.

⁴⁵⁸ Bu konuda Nilüfer Göle’nin *Modern Mahrem* çalışmasına bakılabilir.

⁴⁵⁹ Efe, “II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcılar ve Çağdaşlaşma Görüşleri,” s. 270.

durabilmeleri eğitim ile meslek sahibi olmakla mümkün olduğu savunulur.⁴⁶⁰ Ancak Birinci Dünya Savaşı'nın zorlu yıllarında Müslüman kadınlar sosyo-ekonomik sıkıntıları aşmak için dikiş, dokuma ve tütün yapım evlerinde işçi olarak çalışmak zorunda kalmışlardır.⁴⁶¹

“Bu kızlar; babaları ve kardeşleri, evlenecekleri delikanlıları ayrı ayrı savaşlarda yitirmiş bu kızlar, hayatta kalabilmek için çalışmaya mecbur bu kızlar”⁴⁶²

Osmanlı toplumunda “iyi eş, iyi anne” olmaları için okutulan kızlardan cumhuriyet döneminde bunların yanında iyi vatandaş olmaları da istenir. Devletin kırsal kesimde kızların eğitimi için mücadelesi övülürken şehirde üniversite önlerinde bekleyen kızlar için şimdilik yapabilecek bir şey yoktur. Bu durum imalı şekilde sorgulanmaktadır.⁴⁶³

“Evet, eşler. “Eş olmak” bir mesleğe dönüşüyor siyasilerin kadınlarında. Bir meslek. Önce Tanzimat ideolojisi, iyi eş, iyi anne olmaları için okutulması gereken kızlar. Sonra cumhuriyet ideolojisi, iyi eş, iyi anne, iyi vatandaş. Şimdi “haydi kızlar okula.” Başbakanın tesettürlü eşi, kırsal kesimin kızları için seferber: “Haydi kızlar okula.” Oysa başbakan, şehirde üniversiteye gidemeyen başörtülü kızlar için sadece duyguların imajlar eşliğinde ifade edebilecek kadar hür “yüreğimdiki hıçkırık.”⁴⁶⁴

Fatma Aliye, Osmanlı döneminde kadınların eğitimi için tıpkı babası gibi pek çok mücadele vermiştir.⁴⁶⁵ *Seni Dinleyen Biri* romanında ziraat mühendisi olan Vaize Zeynep, kendisi modern eğitim kurumlarında yetişmiş olmasına rağmen Ivan İllich'in *Okulsuz Toplum* kitabından etkilenerek üç kızını da okula göndermeyip

⁴⁶⁰ Firdevs Canbaz, *Fatma Aliye Hanım'ın Romanlarında Kadın Sorunu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005, s. 94-95.

⁴⁶¹ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., 12. bs, İstanbul, 2008, s. 445, Şefika Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923*, Ötüken Yay., İstanbul, 2011, s. 198.

⁴⁶² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.140.

⁴⁶³ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 301.

⁴⁶⁴ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.301.

⁴⁶⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 183.

kendisi evde eğitmiştir. Ancak oğlu konusunda farklı bir tutum sergilemiş ve onu okula göndermiştir.⁴⁶⁶

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında Aslı, sınıfta öğretmenlerinin Müslüman kadınların toplumlarında ikinci sınıf olduklarını söyleyince itiraz eder. İtirazına gerekçe olarak da özgür bir kadın olarak Hz. Hatice'nin ticaretle uğraşmasını gösterir.⁴⁶⁷ Romanlarda Hz. Hatice ve Hz. Ayşe'nin asr-ı saadet döneminde kendi özgür iradelerine sahip Müslüman kadın özne kimlikler olduğu vurgulanır.

7.3. Kadını Evden Kamusal Alana Taşıran Meşruiyet: Sosyal

Yardımlaşma Faaliyetleri

Paylaşma ve yardımlaşma İslam dininde zekât ve sadaka gibi ibadetlere dönüşerek kişilerin vicdani tercihlerinin dışında bırakılmıştır. Müslümanların kendi aralarında yardımlaşması, ekonomik açıdan güçlü olanların zayıf olanlara destek çıkması romanlarda İslamî duyarlılığın ve adaletin sonucu olarak görülür. Bununla birlikte romanlarda başörtüsü yasağı nedeniyle üniversite eğitimi almamış kadınlar ev hanımı olarak evde oturmak istemezler, kendilerini topluma hizmete adanır. Yetişme biçimi modern toplumun şartlarına göre olan *İkna Odası*'nda Nermin, “bebeğim kucağında ama sadece bu işle avunacağımı kimsenin akli kesmiyor”⁴⁶⁸ diyerek kendinden beklenenin ev içinde değil evin dışında olduğunu söylemektedir. Müslüman kadınların evin dışına çıkmaları ya ekonomik zorluklar neticesinde çalışmak için ya da Müslüman kadınları bilinçlendirme, maddî yardımlar, kermes, eğitim gibi sosyal yardımlaşma için olacaktır. Eşinin dünyasına onun kariyerlerine zarar vermemek için uzak duran Nermin, Müslüman kadınların kendi öznel varlıklarını ortaya koyabilecekleri yeni hayat alanları açmak için sosyal yardım faaliyetleri içine girerler.

⁴⁶⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 246-248.

⁴⁶⁷ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 216.

⁴⁶⁸ Ramazanoğlu *İkna Odası*, s. 99.

“Nermin de kendine ayrı bir yaşam alanı açmak, öznel var oluşunu üretmek için her kapıyı zorluyordu. Bir grup arkadaşıyla beraber toplu terapiye benzer toplu sorumluluk alanları açıyorlardı kendilerine”⁴⁶⁹

İkna Odası’nda İstanbul’da fakir bir mahallede yaşanan çöp patlaması olayını dernekten arkadaşları Nermin’e haber verince Nermin ve arkadaşları “mahalle halkına destek olmak için buluşmaya” karar verirler.

“Nuray’la birlikte patlayan bir çöp dağının altında kalan insanlara ziyarete gideceğiz yarın”⁴⁷⁰

Müslüman kadınların hayır işlerinde görev almaları özellikle de savaş ve deprem gibi milletin zor zamanlarında mücadele etmeleri *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye babası Ahmet Cevdet Paşa’nın Bursa depremi sırasında kadınların nasıl yardıma koştuklarını anlattığı yazısını okurken yardım cemiyeti kurmayı ister.⁴⁷¹ Fatma Aliye, kadınlara Kırım Harbi sırasında Filibe’de Zehra adında bir kadının bütün malını satıp orduya bağışladığından üstelik oğlunu da askere gönderdiğinden bahisle “hepimiz şimdi Zehra Hanım olacağız” diyerek kadınların hayırda yarışmalarını ister.

“Cemiyetleri olacak. Düzenli programlı çalışan bir cemiyet. Herkesin yerini ve zamanını belirleyen. Evet, cemiyet-i imdadiye. Hadi bismillah”⁴⁷²

80’li yıllardaki İslamî düşünce ve hareketin belirgin bir özelliği, şehirde şehrin imkânlarından yararlanarak kendini yeniden kimliklendirmesidir. Bu yeni

⁴⁶⁹ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 93.

⁴⁷⁰ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.84.

⁴⁷¹ II. Meşrutiyet döneminde birçok alanda olduğu gibi kadınların sosyal yaşama katılma ve eğitim almaları ile ilgili büyük bir değişim söz konusudur. Bunun yanında Balkan savaşları (1912-13) ve Birinci Dünya savaşının (1914-1918) toplumda büyük bir ekonomik ve sosyal yıkım meydana getirmiş, azalan erkek nüfusu nedeniyle kadınlar daha aktif toplum roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde sosyal yardım amacıyla kurulmuş birçok kadın derneği faaliyet yürütmüş, bazıları doğrudan yardım-hayır işleri ile bazıları da kadınların eğitimi gibi sosyal işlerle meşgul olmuşlardır. Bu dönemde kurulmuş bazı kadın dernekleri şunlardır: Cemiyet-i İmdadiye (1908) kurucusu Fatma Aliye’dir, ilk kadın kuruluşu olan cemiyet Rumeli’deki askerlerlesin kışlık ihtiyaçlarını karşılama faaliyetlerinde bulunmuştur. İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi (1908), Teal-i Nisvan Cemiyeti (1908), Osmanlı Kadınları Şevkat Cemiyet-i Hayriyesi (1908), Esirgeme Derneği (1909), Mudafaa-i Milliye Osmanlı Hanımlar Cemiyeti (1913). Bkz. Şefika Kurnaz, *Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923*, Ötüken Yay., İstanbul, 2011, s. 155-173.

⁴⁷² Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 99.

kimliğin içinde toplumun fakir, eğitim imkânlarından uzak kalmış kesimlerine yaklaşmak vardır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Ayşe, gecekondu mahallerinde kadınlara ilmi hal dersleri, Meral ise mahallede çocuklara İslam tarihi dersleri verir, Afganistan’a gönderilmek için Zeynep Ablası ile ilaç toplama kampanyasına katılırlar.⁴⁷³ Yine aynı romanda Zeynep Abla’nın bir buluşu olarak geçen kadınlar tarafından Afganistan’daki “mücahitlere bağış toplamayı amaçlayan sembolik düğün”ler de yapılmaktadır. Söz konusu düğünler başlangıçta “sembolik” olarak yapılırken zamanla “sahici çiftler”in mücahitler için yardım toplanmasına vesile olacak gerçek düğünlere dönüşmektedir.⁴⁷⁴

Halil ve bir grup arkadaşı, Afganistan’da savaşan mücahitler için toplanan yardım paralarını ulaştırmak için zorlu bir yolculuğa çıkarlar. 80’li yıllarda İslamî kesimin İslam dünyasında meydana gelen olaylarla doğrudan ilgilidirler. Benzer şekilde İslamî kesimin dünya Müslümanlarına olan bu yakın ilgisi, 90’lı yılların başında Ruslar tarafından yapılan “*Kanlı Ocak*” hadisesinden sonra Azeriler için devam eder. *İkna Odası* romanında da 90’lı yıllarda Bosna’da yaşanan Boşnak katliamı ve Srebrenica’da yaşananların toplumun duyarsızlığı özellikle de İslamî kesimde yaşanan duyarsızlık eleştirilir.⁴⁷⁵

“Ruslar, Ocak ayında Bakü’ye girerek bir katliam gerçekleştirdiler (...) Kanlı Ocak hadisesinin ardından Afgan düğünleri yerlerini Azeri düğünlerine baktı. Çetin, Kanlı Ocak’la ilgili bir fotoğraf sergisi açmayı planlıyormuş. Sergiye bir katkı olsun istiyordum...”⁴⁷⁶

Yakından uzağa İslam dünyasında yaşanan zulümlere karşı yardım faaliyetleri içinde olan Müslüman bireyler aynı zamanda ev hanımlarının da evden çıkıp sosyal hayata dâhil olma fırsatını vermektedir. Bununla birlikte kadınlar, boyama, tezhip gibi kurslara ya da dini vaazların verildiği toplantılara katılarak sosyal yönden kendilerini geliştirmektedirler. Ancak ev hanımların konumları değişmemekte çalışan kadınlara gösterilen saygıyı görememektedir. *İkna Odası*

⁴⁷³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 83.

⁴⁷⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 133.

⁴⁷⁵ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s. 126-127.

⁴⁷⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.440.

romanında Nermin, birçok sosyal etkinliğe katılmakla birlikte etrafında çalışan kadınlara verilen değerin kendisine verilmeğinden şikâyetçidir.

“Ne yapsa çalışan insan diye tanımlanan insanların gördüğü saygıyı hak etmiyordu. Ne yapsa bir ev kadınının fantezileri nevindendi tüm çabaları.”⁴⁷⁷

Cihan Aktaş, İslamî kesimde değişen ilişki biçimlerini sosyal yardım faaliyetleri bağlamında 80’li yıllar ile 90’lı yıllar arasında belirgin bazı farklılıklar olduğunu ifade etmektedir. 80’li “*yıllarda sokak çocuklarına barınak, iş ve aş temin etmek onları topluma kazandırmak*” gibi faaliyetler çok önemli görülürken 90’lı yıllarda “*toplumsal sorunlara dönük boş zaman faaliyetlerinin yerini, kamusal alanda “kendi sesini” duyurma zorunluluğun da dayattığı bir itilmeyle kişisel özelliklerini keşfetme ve geliştirme çabaları*” ön planda olduğunu iddia etmektedir.⁴⁷⁸ Söz konusu durumu 80’li yılların İslamcı gençliğini anlatan *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral ve Ayşe, gecekondu mahallerinde kadınlara ve çocuklara ders verirler, romanda sosyal faaliyetlerine katılımda kişisel gelişim göze çarpmaz. 90’lı yılların anlatıldığı *İkna Odası* romanında Nermin, boyama ve bilgisayar kursu gibi kendini geliştirici faaliyetlere katılır.

Öte yandan Müslüman kadınların yardım ve “bilinç kazanma” amaçlı sosyal faaliyetlere katılmaları kendi içlerinden eleştiriye de tabi tutulur. Çünkü bu görüşte olanlara göre kadınların meşru gerekçelerle evin dışına çıkması, onların evlerini ihmal etmelerine yol açmaktadır.

“Son zamanlarda genç kızlarımız bilinç kazanma ve sosyal faaliyet adına eve barka sığmaz oldular.”⁴⁷⁹

8. Dindarlığın Tezahürleri: Modern, Geleneksel, Cemaat ve Bireysel

Dindarlık Tipleri

Batı toplumunda 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dindarlaşma teorileri üzerine bazı tartışmalar yaşanmıştır. 19. yüzyılın pozitivist yaklaşımları din ve

⁴⁷⁷ Ramazanoğlu, *İkna Odası*, s.124.

⁴⁷⁸ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi İslamcılık*, s. 6-7.

⁴⁷⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.137.

dindarlığın geleceği konusunda çeşitli varsayımlarda bulunmuşlardır. Genellikle dinin ve dindarlığın gerileme sürecinde olduğu iddiasındaki sekülerleşmeci yaklaşımlar, bunu kiliseye devam eden dindarların geçen yüzyıla göre oldukça azaldığı gerçeğine dayandırmışlardır. Ancak 60'lı yıllardan itibaren bazı sosyologlar dindarlığın azaldığı, gerilediği gibi iddiaların doğru olmadığını sadece dindarlığın şekil değiştirdiğini savunmuşlar dolayısıyla “*sekülerleşme tezine*”⁴⁸⁰ karşı çıkmışlardır. Batı’da sosyologların bu durumu ifade etmek için ortaya attıkları kavramlar ise “bireysel dindarlık” “görünmeyen din” ve “ait olmadan inanma”dır.⁴⁸¹ Modern toplumların bireysel tercih ve hayatları öne çıkarmaları/kutsamaları, dine olan bağlılık ve dindarlık süreçlerini etkilemiştir. “*Kişinin günlük hayatında dinin önemini*” “*dine inanma ve bağlanma derecesini*”⁴⁸² ifade eden dindarlık görüldüğünden daha karmaşık bir kavramdır. Dindarlığı tanımlamada çok farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak daha genel bir tipoloji olarak *geleneksel/ilmihalci dindarlık*, *modernist/hümanist dindarlık* ve *popüler/hurafeci dindarlık*⁴⁸³ biçiminde özetlenebilir. Batı toplumları için geçerli olan bu tez ve yaklaşımların Müslüman toplumlarını da etkilediği görülmektedir.

İslam ve Müslümanlık kavramları çoğunlukla aynı anlamda kullanılmasına rağmen aralarında bazı farklılıklar vardır.⁴⁸⁴ İslam kaynakları belli olan bir dini ifade ederken Müslümanlık ise dinin hayata ve uygulamaya konulmuş hâlini ifade etmektedir. Müslümanların sosyolojik şartlara bağlı dini anlama biçimlerinde tarihî olarak değişiklikler gösterebilmektedir. Her insanın zekâ, yetenek, ilgileri aynı değildir, bu nedenle toplumsal olguları, dinî kaynakları ve yapılanmaları yorumlama ve değerlendirme biçimleri de farklıdır. Günümüzde din anlayışının çoğulcu ve kategorik farklılıklar içermesinde günümüzün iletişim araçlarının yaygınlığının büyük payı vardır. Herhangi bir dinî cemaat ya da tarikata bağlılık göstermeden dinî hayatını “resmî İslam”ın çizgisinde devam ettirme olgusunun aynı zamanda

⁴⁸⁰ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitapevi, Adana, 2005, s. 1.

⁴⁸¹ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme*, s. 23-26.

⁴⁸² Kirman, *Din Sosyoloji Sözlüğü*, s. 63.

⁴⁸³ Kemaleddin Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, Alter Yayıncılık, Ankara, 2005, s. 53-69.

⁴⁸⁴ Ahmet Yaşar Ocak, “Alevi-Sünni Sentezi Olamaz,” Röportaj: Ruşen Çakır, www.milliyet.com.tr/1998/09/16/entel/ent.html.

dindarlığın yeni kazanan biçimlerinden olan “bireysel dindarlık” bağlamında da ortaya çıkmakta olduğu düşünülebilir. Romanlarda dindar kimliklerin herhangi bir dinî gruba bağlı olmadıkları, belirgin herhangi etki grubundan bağımsız oldukları görülmektedir. Bilindiği gibi İslamcılığın da modernleşmeyle birlikte ve paralel tezler içermekte dinin temel kaynaklarına dönüşü ve oradan yenilenme ve arınmayı savunmaktadır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral’in çalıştığı konfeksiyon mağazasında “çilelerle dolu bir geçmişi olan” yönetici kadının nefis eğitimi için ona temizlik işlerini vermesini Ayşe “*insanların nefis eğitimine tabi tutmak herkesin harcı olmamalı*” diyerek eleştirir.⁴⁸⁵ Aynı romanda Halil, toplumun din anlayışında görülen aksaklıklar ve bozulmaları sebebi olarak tarikat ve “*fıkıh despotlarını*” öne sürmektedir.

“Bazen toplumun din anlayışındaki yanlışlar ve zaafı konusunda fıkıh despotlarını sorumlu tutuyor bazen de dinî hayat konusunda çarpık örnekler sunan tarikat ehli kişiliklere yükleniyordu. Statükocu dediği dindarların kabullerini (...) reddediyor.”⁴⁸⁶

Romanlarda dindarlığın anlayış biçimlerinde açık farklılıklar bulunmaktadır. *Seni Dinleyen Biri* romanında geleneksel bir din anlayışında olan vaize hanım, bir ev vaazında salı gününün uğursuzluğundan bahsetmekte kadınların uğursuzluğunu da kısır ya da müsrifliğine addetmesine radikal ve modernist anlayışa sahip Ayşe itiraz eder.⁴⁸⁷ Aynı romanda fikir almak için sık sık danışılan Selim Hoca “*aydın sınıfına eleştiriler yönelten yine de “aydın din adamı” olarak*” kabul edilen bir din adamı tipine örnek iken Arif Abi de “*modernist*” bir din adamı olarak gösterilmektedir.⁴⁸⁸

80’li yılların genç İslamcılarının hızlı savruluşlarını anlatan *Seni Dinleyen Biri*’nin Ayşe karakteri radikal bir İslamcıdır. Geleneksel dindarlık anlayışına karşı özellikle kenar mahallede kadınlara vaaz veren, onları yanlış bir din anlayışına sürüklemekle suçladığı vaizelerin vaazlarını basarlar. Çünkü suya sabuna dokunmadan dinden bahseden bu kişiler, para karşılığı Kur’an okurlar,

⁴⁸⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 36.

⁴⁸⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.71.

⁴⁸⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.101.

⁴⁸⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 115.

parmaklarında pahalı yüzükleri ile dünya Müslümanlarının sıkıntılarına karşı duyarsızdırlar. Bu genç İslamcılar, el etek öptüren şeyhlere türbe ve yatır ziyaretlerine karşı da katı bir tutum içindedirler. Ancak geçmişleri ve aileleri bakımından örgün ve düzenli bir din eğitimi almamış bu gençler farklı din anlayışlarından etkilenmektedirler. Örneğin Halil de önceleri Ayşe gibi türbe, yatır ziyaretlerine ve tasavvufa karşı mesafeliyken İstanbul’a bir konferans için gelen *Belçikalı Sufi* ile tanıştıktan sonra bu katı tutumundan vazgeçmiştir.

Seni Dinleyen Biri romanında Meral ve Ayşe geleneği içinde barındıran hurafelere dayalı bir din anlayışına karşı gece kondu mahallelerinde vaizelerin yaptıkları toplantıları basarlar. Kendilerini hurafelerden arındırılmış bir din anlayışını “mustazaf” kabul ettikleri kadınlara ulaştırmağa görev addetmişlerdir. Aynı zamanda “paralel din” ve ya popüler din öğesinin toplumun yalnızca sosyo-kültürel bakımdan alt katmanlarda değil üst katmanlarda da yaygınlık taşımaktadır.

Meral ile Ayşe, arkadaşları Mahinur’un evinde yapılacak mevlitli vaaz toplantısına gelen “*assolist olabilecekken mevlid okumayı yeğlediğine ilişkin bir şayia nedeniyle zenginlerin toplantılarına çağırmakta birbirleriyle yarıştıkları sosyete vaizesi*”nin “*bu toplantıların gediklisi kadınların beyinlerini hurafelerle doldurmaktan vazgeç*”irmeyi isterler. Burada dikkat çekici bir nokta ise söz konusu Vaize’nin yaptığı vaazın dinleyen kadınlar üzerinde derin bir etkisinin olmamasıdır. Vaaz sırasında gösterilen anlık duygusal tepkiler (ağlama, yakınma) bulunmalarına rağmen kadınların hayatlarında bir değişim söz konusu değildir.⁴⁸⁹

“Onu dinleyen kadınlar sahabelerin ve büyük sufilerin din yolunda katlandıkları musibetleri dinlerken ağlıyor, yakınıyor, tövbe ediyor, mevlid

⁴⁸⁹ 2000’li yıllarda İslamî kesimde ekonomik ve sosyal değişimlerin etkisiyle ramazan aylarında lüks otel ve restoranlarda yapılan iftar programlarına yönelik eleştiriler yine İslamî kesim içinden yükselmiştir. Peygamber efendimizin bir hurma ile yaptığı iftarların anlatıldığı sohbetlerde lüks ve şatafatlı sofralara yönelik alternatif iftalar yapılmıştır. Düccane Cündioğlu, lüks otellerde yapılan iftarları sert bir dille eleştirir. “*İftar sofralarını protesto etmekle işe başla! Hani şu lüks restoranlarda beş yıldızlı otellerde dindar haramzâdelerin sofralarında verilen o şa’şalı o debdebeli o tantanalı o kallavî iftar sofraları var ya, önce nefsinin o fisk dolu iftarlardan koru.*” Bkz. *Yeni Şafak*, 16.08.2009. Yine Emek ve Adalet Platformu İhsan Eliaçık, Murat Menteş, Hidayet Şefkatli Tuksal ve Ulvi Alacakaptan gibi isimlerle lüks otellerdeki lüks iftarları protesto amaçlı alternatif iftarlar düzenlemiştir. <http://www.yazete.com/gundem/ramazan-da-alternatif-iftar-159878.html>, 08 Ağustos 2011.

evinden çıktıklarında ise daha eşikteyken başlarından çıkardıkları namaz örtüsünü torbalarına sıkıştırarak eski hayatlarına dönüş yapıyorlardı”⁴⁹⁰

Yeni dindar kimliğin inşasında geleneksel dini yapılanmaların dışında belki de modernlik içinde ama modernliğe karşı şekilde bireysel varoluşla bireysel dindarlık tezahürlerini görmek mümkündür. *Seni Dinleyen Biri* romanında herhangi bir dinî gruba ve geleneğe bağlanmaksızın kendi okumaları ile oluşturmaya çalıştıkları bireysel dindarlığa yönelişi Meral ağzından seslendirilir.

“Yaratıldığı, varlığa katıldığı duyabildiği ve düşünebildiği için minnet duyuyordu Allah’a; bu minnet duygusuyla öylesine doluydu ki bazen büyük bir coşkuyla dolup taşarken varım, varım işte ve bunun farkındayım, ne yaşarsam yaşayayım, başıma ne gelirse gelsin, yaratılmış olmak ve bunun farkına varabilmek bir bağış, bu paha biçilmez bağış için geceler boyu secdeye kapansam yetmez, diye yüksek sesle konuşmaya başlıyor”⁴⁹¹

Yeni İslamcı düşüncenin özünde dini yeniden ve günümüzün şart ve sorunları bağlamında yorumlama bulunmaktadır. Söz konusu yaklaşımlar oluşan bu geleneği bütünüyle yok saymak ortadan kaldırmak değil aristokratik ve geleneksel toplumun ihtiyaçları çerçevesinde oluşan din anlayışını⁴⁹² sorgulamak istemektedirler. Din ile gelenek ve din ile kültür arasında oluşmuş din anlayışından doğrudan dinin kaynaklarından yeni bir din anlayışına ulaşma amacı romanlarda işlenmektedir. Bu tutum, *Seni Dinleyen Biri* romanında Betül’ün ilahiyat okumak ve hadis alanında ilim sahibi olmak istemesinde açıkça görülmektedir. Betül aynı zamanda hadis ile ilgili bir kitap üzerine çalışmalar yapar. Modernist İslamcıların geleneği sorgulayan özellikle modernizmle İslam arasını buluşturmaya çalışmaları, hadis metinlerini yorumlarken ortaya çıkmaktadır.

“Hadis dersinde ise Hazret-i Ayşe’den nakledilen hadis ile ilgili bir eleştiri okuduğu için bir gece önce sorular sormaktan kendini alamamıştı. Rivayete göre Ebu Hureyre’nin “Sizden birinizin karnını irin ve kan ile doldurması, şiirle doldurmasından daha hayırlıdır” şeklinde naklettiği hadisi Hazreti Ayşe,

⁴⁹⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.97.

⁴⁹¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.119-120.

⁴⁹² Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, s. 31-32.

“O hadisi (iyi) belleyememiş” diye eleştirerek düzeltir: “Sizden biriniz karnını irin ve kan ile doldurması, benim hicvedildiğim bir şiirle doldurmasından daha hayırlıdır.” “İki ifade arasındaki anlam farkı çok açıktı, bu yüzden susamadım” dedi⁴⁹³

Selim Hoca okuduğu bir hadisin farklı şekilde yorumlanabildiğini söyleyince Meral, pantolon giymeye yeniden başlar. Bir yandan dinî bilgilerini geliştirmek için hadis ve tefsir kitaplarını okurlarken diğer taraftan Ali Şeriatî, Ivan İllich, Tolstoy gibi yazarları okuyarak modern bir din anlayışı modeli sunarlar. Emeğe saygılı ve tüketimi kısıtlayan hayat tarzı arayışında İslamcılar için Mehmet Akif ve Ali Şeriatî gibi yazarlar kadar Tolstoy, Ivan İllich ve Erich Fromm da okuma listelerinde yer almaktadır.⁴⁹⁴

Özetle, *Huzursuz Bacak'ta* Ömer Faruk muhafazakâr, *Seni Dinleyen Biri* romanında Ayşe ve Halil radikal bir din anlayışını temsil etmekte ancak bu anlayışlar zamanla değişim gösterebilmektedir. Aynı romanda Meral kendini nasıl tanımlayacağı konusunda kararsızlık yaşamaktadır. *İkna Odası* romanında Nuray başlangıçta dinî hassasiyetlere sahip iken sonraları başörtüsünü tamamen çıkarmış ve “modern” bir görünüş ve kimliğe bürünmüştür.

9.İslamcılığın İki Damarı: Romanlarda Muhafazakârlık ve Milliyetçilik

9.1.Muhafazakârlık

Günlük dilde muhafazakârlık, Türkiye’de dindarlığa ve dinî değerlere bağlılığı ifade eden bir kavram iken; kökeni olduğu Batı’da aristokrasinin temel değerlerine yaslanan ideolojik doktrinlerden biridir.⁴⁹⁵ Batı’da “*aydınlanma ile gelen insan anlayışına duyulan tepkiyi*” ifade eden muhafazakârlık, insanın akıl ve bilgisinin sınırlı olduğunu, toplumun aile, gelenek ve din gibi değer ve kurumlarını temel alan ve radikal değişimlere karşı bir düşünce sistemidir.⁴⁹⁶ Ülkemizde

⁴⁹³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.105.

⁴⁹⁴ Aktaş, *Bir Hayat Tarzı Eleştirisi: İslamcılık*, s. xv

⁴⁹⁵ Hasan Bülent Kahraman, “Modernite, İslam, Muhafazakârlık-Kaynaklar ve Sonuçlar,” *Notosöykü*, S.40. Haziran-Temmuz, 2013, s.28.

⁴⁹⁶ Bekir Berat Özipek, “Muhafazakarlık Nedir? *Köprü Dergisi*, S. 97, Kış, 2007. http://www.mddt.org.tr/artikel.php?artikel_id=30 23.12.2009; Ayrıca bkz. Hasan Hikmet,

genellikle övgü veya yergi için kullanılan muhafazakârlık kavramı “*dindar olmayı ve geleneksel dinin belirlediği siyasi tutum alışları*” içermiş olmasına rağmen bütün bu popüler kullanışlılığına rağmen ne “*bu iki konudaki yaklaşımlarına indirgenebilecek kadar basit ve yüzeyseldir ne de tüm muhafazakârlar düşünürler bu iki konuda genel bir mutabakatlarından söz edilemez.*”⁴⁹⁷ Muhafazakâr düşünce toplumsal değişimin hız kazandığı zamanlarda kendini gösterip toplumun bütün olarak yeniden düzenlendiği ütopyalar karşı da bir tepki niteliği taşımaktadır.⁴⁹⁸

Nurettin Topçu’nun hareket ekolü içinde yetişen Mustafa Kutlu, *Huzursuz Bacak*’ta muhafazakârlık kavramını irdeler. Hikâyenin kahramanı Ömer Faruk, muhafazakârlığı “*bu kavram kaypak bir tabir, bize dışarıdan gelen unsurlardan olmalı*” diyerek eleştirir.

“İhtilalvari köklü değişikliklere tepki, eski kurum, gelenek ve teamülleri muhafaza, modernleşme karşıtlığı, kültürel ihyacılık gibi ana yönelişleri olan ideolojik ve siyasi akım. Türk muhafazakârlığı esas olarak kültürel unsurlara yaslanır. Bilim ve teknoloji hayranlığı, taraftarlığı manasında kalkınmacı, değişimci ve modernisttir. Devlete bağlı fakat iktisadi olarak devletçiliğe mesafelidir”⁴⁹⁹

Muhafazakârlığın ülkelerin toplumsal yapıları ile paralel içerikler/renkler kazandığı aşikârdır. Cumhuriyet döneminde dinin baskı altında kaldığı, ifade özgürlüklerinin kısıtlandığı Necip Fazıl’ın tabiriyle “*Allah bile demenin yasak*”⁵⁰⁰ olduğu dönemlerde muhafazakârlık kavramı din ve dindarlığı da kapsar bir anlam kazanmıştır. Mustafa Kutlu, kitapta kahramanı Ömer Faruk’un babasını anlatırken “*muhafazakâr bir ailenin çocuğu*” ifadesini doğru bulmaz, daha sağlam bir kavram olarak *dindarlığı* tercih eder.

“Muhafazakarlığın Mahiyet ve Manası”, Yayına Hazırlayan: Adem Efe, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl %, S. 18, Güz 2008, s. 230-235.

⁴⁹⁷ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yay., 2. bs, Ankara, 2005, s. 1.

⁴⁹⁸ Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, S.Ü. SBE, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 1995, s. 117.

⁴⁹⁹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.52.

⁵⁰⁰ Aynur Erdoğan vd., “Cumhuriyet Sonrası İslamcılık ve Necip Fazıl Kısakürek,” *Dünya Bülteni Araştırma Masası*, Mayıs 2013, s. 5.

“Bunun yerine daha sağlam bir kavram kullanılmalı. O da herhalde dindarlıktır. Dindar olunca “Türk muhafazakârlığı” hâpı yutuyor. Hem dindar hem modernist nasıl olacak? Dindarlık iman, inanç ve itikatla ilgili. Bir de işin amel tarafı var. Az olabilir çok olabilir. Mesela babamın dindarlığı, orucunu tutar, cumadan cumaya camiye gider. Bazılarının “cuma Müslüman”ı dediği cinsten”⁵⁰¹

Muhafazakârlığın Batı tandanslı olmasına ve doğrudan dine bir atıf ve temel içermemesine rağmen Türkiye’de İslamî kesimi çoğunlukla *muhafazakâr* kavramı ile adlandırılmak yaygınlık kazanmıştır. Bununla birlikte İslamcılar arasında bu kavramla kendisine mesafe koymak isteyenler olmuştur. 60’lı yıllarda İslamcılığın çevirilerin etkisiyle bir anlamda yerli gelenekten koparak kendini yeniden konumlandırma girişimlerinin muhafazakârlığın milliyetçiliği de kapsayan çizgisine mesafe koymak anlamına geldiği söylenebilir. Ancak Cumhuriyet döneminde İslamcılığın muhafazakârlıkla birbirine bazen zıt düştüğü bazen de çakıştığı hatta iç içe geçtiği görülmektedir. Milliyetçiliği ve muhafazakârlığı kendine özgülük taşımakla birlikte Türk İslamcılığında bu kimlikleri ile öne çıkan ismi Necip Fazıl Kısakürek olmuştur. O, 60’lı ve 70’li yıllarda “*sapık kol*” diye nitelendirdiği Muhammed Hamidullah, Mevdudi, Mustafa Sibai ve Seyyid Kutup gibi İslamcılarının eserlerinin Türkçeye çevrilmesine karşı çıkarak bu çizgiyi korumuştur.⁵⁰²

Kutlu, *Huzursuz Bacak* hikâyesinde örtünme biçimi üzerinden geleneğin yeniden üretimini ele alır ve bunun toplumsal süreçlerle etkileşim halinde kendini yenilediğini ifade eder.

“Geleneğin muhafazası başka birşey. Doğu Anadolu’da kadınlar, incecik eğirdikleri yünden ehram dokur ve onu örterler. Dinin örtünme emerini bu geleneğin içinde sürdürürler. İklimle ilgili bir şey. Kızlar, gelinler şehre göçünce çokluk ehramı bırakır. Manto başörtüsü giyerler. Hem sosyal muhite uymuş hem de öz olarak örtünmeyi sağlamış olurlar. Ehram yani gelenek gitmiş, örtünme yani din baki kalmıştır. Dolayısıyla geleneksel muhafazakârlık uydurma esasen uydurma bir söz. Bizim dinimiz kapıdan

⁵⁰¹ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.52.

⁵⁰² Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları*, Büyük Doğu Yay., 17. bs, İstanbul, 2013, s. 152-161, Yasin Aktay, “İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye,” s. 357.

çıkma, yolda yürümek, tuvalete gitmek, oturup kalkmak, yemek içmek, bu manada insanın günlük hayatını tanzim eder. Geleneği tanzim eden pek çok unsur dinin günlük hayatta coğrafya, iklim ve örfle uyuşmasıdır. Gelenek denilen şeyi kazıyın altından yüzde doksan din çıkar. Yüzde on ise düpedüz hurafedir (...) biz bir medeniyet değişimi yaşadık. Cebri veya isteyerek. Babamın hem oruç tutup hem tıp balosuna gitmesi bu tepeden inen mecburiyetin eseridir”⁵⁰³

Muhafazakâr kimliğe sahip Yahya Kemal ve Ahmet Hamdi Tanpınar’a *Huzursuz Bacak*’ta atıflar yapılır. Hikâyenin kahramanı Ömer Faruk, babasını anlatırken onu Tanpınar’a benzetir.

Muhafazakâr olarak tanımlanan ancak başörtülü kızlara destek çıkmak yerine onları derslere almayan üniversite hocaları üzerinden muhafazakârlık da eleştiriye muhatap olmaktadır. *Medyasenfonu* adlı romanda üniversitede felsefe bölümünde okuyan Nazire, bölümde hocalar, kendisine “anlayış” gösterip başörtülü derse gelmesine karşı çıkmazken “*Türkoloji’nin (bölümünün) onca sağcı muhafazakâr hocaları başörtülülere dersten kov*”maktadır.⁵⁰⁴

Türkiye’de muhafazakâr gelenek, cumhuriyetin kurucu kadrolarının reddi miras ile yok saydıkları Osmanlı’yı sahip çıkmakta⁵⁰⁵ bu bağlamda kültürel mirasın muhafaza edilmesini savunmaktadır. Muhafazakâr-milliyetçi çizginin önemli isimlerinden Mehmet Kaplan’a göre “*öztürkçecilik tarihin bütün izlerini silmek için yapılmıştır.*” Yine Cemil Meriç’in dile yapılan müdahale konusunda eleştirisi aynı minvaldedir: “*Yapma-dil hafızasını kaybedenlerin dilidir.*” Türkiye’de muhafazakâr-milliyetçi kanat, geçmişle bağı kopartan ve “*yeni bir dünya-geçmiş inşa etmeyi amaçlayan*” öztürkçecilik adı altında dile yapılan müdahaleye karşı çıkmakta ve uydurmacılık diyerek eleştirmektedir.⁵⁰⁶ Cumhuriyet modernleşmesinin *Kemalist kuramcıları*, dilde Türkçeleştirme/öztürkçeleştirme yaparak toplumun İslam kültürü

⁵⁰³ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.53.

⁵⁰⁴ Barbarosoğlu, *Medyasenfonu*, s. 48.

⁵⁰⁵ Yıldız Akpolat, “Milliyetçi-Muhafazakâr veya Türk-İslam Sentezinin Bir Yayın Organı Olarak Türk Edebiyatı Dergisi (1970’lerden 90’lara),” *Sosyoloji ve Coğrafya*, Kızılelma Yay., İstanbul, 2006, s. 989.

⁵⁰⁶ Akpolat, “Milliyetçi-Muhafazakâr veya Türk-İslam Sentezinin Bir Yayın Organı Olarak Türk Edebiyatı Dergisi (1970’lerden 90’lara),” s. 989.

ile bağlılığını kesmeyi hedeflemişlerdir.⁵⁰⁷ *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında öğretmen okulunda sol görüşlü öğretmenlerin takıntıları arasında gösterilen “öztürkçe”çilik “uydurukça” diye adlandırılır.

“Orta kısmın öğretmenlerinin çoğu solcuydu ve bu solcu öğretmenlerin türlü türlü takıntıları vardı. Mesela edebiyatçı Sacit Bey’in takıntısı “öztürkçe” yani uydurukçaydı. *Etüt* yerine *mütalaa*, *yarasın* yerine *afiyet olsun* diyenlere kızım, hangi devirde yaşıyorsun, yontma taş devrinde mi kaldın yoksa gibi sözler söyleyerek utandırıyordu”⁵⁰⁸

9.2. Milliyetçilik

İkinci Meşrutiyet döneminde İslam ümmetini parçalanmasına hizmet ettiği iddiasıyla İslamcıların eleştirilerine maruz kalan milliyetçilik⁵⁰⁹ cumhuriyet döneminin ilk İslamcılarında olan Necip Fazıl Kısakürek’te *Büyük Doğu* ideali ile Müslümanlıkla bezenmiş Türk milliyetçiliğini temsil etmektedir. Cumhuriyet döneminde baskı ve yasaklamalar nedeniyle doğrudan *İslamcılık* adlandırılmasını kullan(a)mayan İslamcılar 70’li yıllara kadar daha çok “*muhafazakâr milliyetçilik*” adı altında varlıklarını sürdürmüşlerdir.⁵¹⁰

Romanlarda milliyetçiliğe bakışı *Uzak Ülke* romanında Fatma Aliye’nin dilinden (Osmanlılık ve Müslüman kardeşliği), *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında ulus kimliğinin inşasında kullanılan milliyetçilik İslamî öğelerle sunulur. Aslı, öğretmen okulunda solculara karşı milliyetçi tarafta yer alır. Okulda *Ergenekon* ve *Barış* grupları oluşur. Aslı arkadaşları ile Ülkü Ocakları’na gider, aktif olarak ocağın faaliyetlerine katılırlar. Okulda “Kızıl Sultan” diye tahkir edilen İkinci Abdülhamit’i

⁵⁰⁷ Şerif Mardin, “Adlarla Oyunlar”, *Kültür Fragmanları*, Haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Çev. Zeynep Yelçe, Metis Yay., İstanbul, 2003, s. 137

⁵⁰⁸ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.22.

⁵⁰⁹ Dönemin İslamcılarında Babanzade Ahmed Naim’in milliyetçilik ve ırkçılıkla ilgili görüşlerini/eleştirilerini şu şekilde ifade eder: “*Cehalet sebebiyle Avrupa’dan ödünç aldığımız zararlı -acizane fikrime göre- İslam vücudunun veremi kadar öldürücü bir yabancı bidattir.(...)bizim iddiamız şudur: Irkçılık davası -Musa Kazım Efendi Hazretleri’nin buyurdukları gibi- şeran kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şeri tabirine göre bir cahiliye devri davasıdır. İslam’ın kıvamı ve devamlılığına Müslümanların refah ve saadetini en müthiş darbedir.*” “Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine” *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler/Kişiler*, Hazırlayan: İsmail Kara, İlaveli 3. bs, Kitapevi Yay., İstanbul, 1997, s. 372-373.

⁵¹⁰ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergâh Yay., 3. bs, İstanbul, 2012, s. 90.

savunur. Aslı'ya göre Abdülhamit'e yapılan bu suçlamaların arkasında Ermeni ve Yahudiler vardır.⁵¹¹

“Bir, iki, üçler, yaşasın Türkler. Dört, beş, altı, Polonya battı. Yedi, sekiz, dokuz, Alman domuz, On, on bir, on iki, İtalyan tilki. On üç, on dört, on beş, Ruslar kalles. On altı, on yedi, on sekiz, hapı yuttu Portekiz. Sivri dişli İngiliz!”⁵¹²

Seni Dinleyen Biri romanında Müslüman kimliği ulus kimliğinden daha üstün görülür. Afganistan'da ve Filistin'de yaşanan zulme karşı Müslümanların kardeşliği savunulur. Güney Doğu'da yaşanan olaylarda devletin bölgeye uyguladığı *yanlış* (milliyetçi-bölücü) politikaların ve dayatmaların ayrımcılığa neden olduğu iddia edilir. *Uzak Ülke* romanında Bulgarların Rusların kışkırtması ile Türk düşmanı olmalarından bahsedilir.⁵¹³ Milliyetçiğin Müslümanları bölen bir ideoloji olduğu söylenir. *Ebuzer* romanında seküler Türk milliyetçilerinin Arap düşmanlığını savundukları aynı şekilde Araplar arasında da laik düşünceye sahip olanların Türk düşmanlığı yaptığı oysa Müslümanlar arasında böyle bir ayrılığın olmadığı savunulur. Bunlar suni şekilde oluşturulmuş ve İslam ümmetini parçalamaya yönelik girişimler olarak değerlendirilir.

“Laisist bir Türk Arapları sevmez. Laisist bir Arap da Türkleri sevmez. İslam dünyasında laisizmin gereğidir kardeşine düşman olmak. Türk'ü de Arap'ı da vuran Batı. Fakat Türk ve Arap, Batı'ya değil birbirine diş biliyor”⁵¹⁴

Huzursuz Bacak hikâyesinde bir nesil önce muhafazakâr kesimler, kolejleri vatanın bağrına saplanmış hançer olarak görürlerken daha sonra kendi kolejlerini açmalarından bahsedilir. Gerçi bu değişim “*düşmanın silahı ile silahlanmak*” söylemi ile dinî bir dayanak bulmakta ve meşrulaşmaktadır. Cumhuriyetin kurucu elit kadrolarının eğitimi “*Batılılaşma düsturu adına eğitim kurumlarını pozitivist değişim aracı olarak kullanırken*” daha sonraki dönemlerde ise “*cumhuriyetin*

⁵¹¹ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s. 153.

⁵¹² Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.13.

⁵¹³ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s. 58.

⁵¹⁴ Albayrak, *Ebuzer*, s.25.

*pozitivist ideolojisine en büyük darbeyi vurmuş olan Türk-İslam sentezcileri millî manevî değerler adına eğitim kurumlarını kullanmayı“ düşünmüşlerdir.*⁵¹⁵

Din üzerinden kurulan bir kimliğin beslenme noktalarından biri de dildir. *Uzak Ülke’de* Fatma Aliye’nin annesi kızlarının ecnebî dilini (Fransızca’yı) öğrenmelerine karşı çıkar. Dili, dinî hayatın ayrılmaz bir parçası olarak görür, İslam medeniyetinin dilleri olan Arapça ve Farsçayı öğrenmelerini ister.

“Hiç olur mu efendim! Dilini değiştiren, dilini değiştirir. Gâvurun dili ile bizim ne işimiz var? Arapça öğren, Farsça öğren. Ama bir mümin niye gâvurun dilini öğrenmeye meyletsin? Dilini değiştiren, dinini de değiştirir”⁵¹⁶

Halifenin Türkçe dua etmesi, onun ümmet üzerinde halifelik yapmasını en azından halk üzerinde saygınlığını ortadan kaldıracak ifade edilir. Fatma Aliye üzerinden İslam ümmetinin milliyetçilikle parçalandığı söylenmek istenir. Kızı İsmet’in Fransız kolejinde dinini değiştirmesi Fatma Aliye’yi “*misyoner okulları*”nın topluma verdiği zarara dikkat çektirir. Ulus devletin inşa sürecinde “Vatandaş Türkçe konuş” pankartı ile toplumun geleneksel kodlarının milliyetçilik ile çözüldüğünü dile getirilir. Herkesin kendi dili ile konuştuğu ve buna karışılmadığı Osmanlı dönemi övülür. Cumhuriyetin ulus-devlet ideolojisini toplumun etnik kökenlerini tek tipe indirgeyerek baskıcılığı eleştirilir. Halifeliğin kaldırılması ile İslam’ın temsil ve birleştiriciliğinin simgesini kaybettiği bu nedenle devletin kendini yeni toplumsal ve kültürel temeller inşa etmeye çalıştığı ifade edilir.

“Vatandaş Türkçe konuş!” diye pankart açmışlar yine (...) Osmanlı dil üzerinden galeyana gelmezdi (...) herkes kendi muhitince konuşurdu. Ne zararı vardı! (...) Çatı yıkılınca gelen rüzgârlara nereden karşı koyacaklarını bilemiyorlar. Nece konuşursa konuşsun. Sen devletsen senin dilin var. Devletin dilini koru. Sokakların diline karışmak niye? (...) Biz artık bir millet olduk, diyorlar. Artık mı? Biz zaten İbrahim milletindendik. Evvela

⁵¹⁵ Akpolat, “Milliyetçi-Muhafazakâr veya Türk-İslam Sentezinin Bir Yayın Organı Olarak Türk Edebiyatı Dergisi (1970’lerden 90’lara),” s. 989.

⁵¹⁶ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.35.

Müslümandık, Osmanlıydık, saniyen Türk idik, Çerkez idik, Kürt idik, Boşnak idik”⁵¹⁷

Romanlarda milliyetçi kimliğin oluşumunda/dönüşümünde okul, yurt, dernek gibi sosyal ortamların etkileri görülmektedir. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında Aslı, öğretmen okulunda milliyetçi-muhafazakâr bir kimlik kazanarak *Ülkü Ocakları* için faaliyetlere katılır.

“Bazen ablalar soruyordu: Evinizde hangi gazeteler okunuyor? (...) Atatürk neden “Türk milletinin en büyük düşmanı komünizmdir, her görüldüğü yerde başı ezilmelidir” demiştir sence... İşte bu türlü sorularla karşılaşılıyordu.”⁵¹⁸

Yine aynı romanda milliyetçi-muhafazakâr kimliğin kazanma sürecinde fikir, edebiyat ve sosyal rol model kişilikler de yer almaktadır. *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında küçük dayısı, Aslı’ya milliyetçi bir rol modeldir: Milliyetçi-muhafazakâr söylemin temel savunma reflekslerini oluşturan örneklerin başında gelen cumhuriyet döneminde “Kızıl Sultan” diye anılan İkinci Abdülhamit’e sahip çıkmak ve yine solun dile getirdiği iddia edilen İslam’ın geri kalmışlığının sebebi olarak gösterilmesine karşı duruş gösterilebilir.

“Ahmet Kabaklı’nın bir yazısını çıkarmış ve Aslı’ya daha önce okutturmuş olduğu altı çizili “1967’den beri bu ya her gün boykot, işgal, kavga küfür (...) güzelliğe ve ahlaka en fazla değer veren din Budizm’dir, Müslümanlık bizi geri bırakmıştır, Yunus Emre de dinsizdir, diye konuşmalar yapabiliyorlar radyoda...”⁵¹⁹

Uzak Ülke romanında misyoner okullarının sadece dinî amaçlarla hareket etmedikleri, milliyetçi ve sömürgeci gizli programları olduğu vurgulanır. Okulların insanların zihniyet yapılarından günlük hayat alışkanlıklarına kadar geniş bir etki sahasına sahip olduğu ve Batılıların Osmanlı toprakları içine açtıkları bu okullarının uzak siyasî ve ekonomik amaçlar içerdiği romanda işlenir.

⁵¹⁷ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.194-195.

⁵¹⁸ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.49.

⁵¹⁹ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.132.

“Neden İstanbul’da Katolik okullar açmak bu kadar önemli?” dedi. Louise, “Çünkü” dedi. “Oradakilere Fransızca öğreteceğiz.” Fransızca öğretmek için bu kadar emeğe değer miydi?” “Değer” dedi, Louise, dünyada ne kadar çok kişi Fransızca konuşursa o kadar çok Fransız gibi yaşayıp düşünen olur. Ne kadar çok Fransız gibi yaşayan olursa o kadar Fransız malları satılır. Bu ne demektir? Bu bütün Fransızların zengin olmasıdır”⁵²⁰

Milliyetçi-muhafazakâr kimliğin değişen bir olgu olduğu söylenebilir. Söz konusu olgunun iki kaynağı olan din ve milliyetçilik damarlarının dönemsel ve sosyolojik şartların bağlamları ile yeni anlamlar kazanabilmektedir. Cumhuriyet dönemi İslamcılığının muhafazakâr-mukaddesatçı ve milliyetçi kimlikler ile bir anlamda devlete göre yeniden kendilerini konumlandıkları görülmektedir. Ancak 70’li yıllarla birlikte milliyetçi-muhafazakâr kanatın dışında bağımsız bir İslamcı çizginin ortaya çıkmaya başladığı da söylenebilir. Cihan Aktaş’ın iki romanında 70’li yılları merkeze alan *Bana Uzun Mektuplar Yaz* romanında milliyetçi-muhafazakâr kimlikler dönemi temsil eder görünmektedir. 80’li yılları anlatan *Seni Dinleyen Biri* romanında ise İslamcı düşünce doğrudan kendini ortaya koymaktadır.

70’li yıllardan 2000’li yıllara kadar milliyetçi-muhafazakâr ve İslamî düşüncenin genç nesillere aktarımında ve yaygınlaşmasında Ülkü Ocakları, Millî Türk Talebe Birliği, İlim Yayma Cemiyeti ve Anadolu Gençlik Vakfı gibi siyasî örgütlenme mekânlarının büyük bir etkiye sahiptir.⁵²¹

İlk defa 1960’lı yıllarda İslam ve sol/sosyalizm ilişkisi üzerine çeviriler yolu ile tartışma zemini bulmuştur.⁵²² Kısmen Nurettin Topçu’nun sosyalizm/sosyal adalet merkezli açılımları, İslamcılığın kendi başına bağımsız bir varlığa kavuşması dolayısıyla milliyetçi çizgiden farklılaşması ile düşünebilir. 80’li yılların İslamcılığını merkeze alan *Seni Dinleyen Biri* romanında radikal solcu Demir, kenar mahallerde dinî irşat ve eğitim için mücadele eden ve halkla bütünleşme girişiminde

⁵²⁰ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, s.68.

⁵²¹ Özlem Avcı, *Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ün. SBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, İstanbul, s. 115.

⁵²² Seyyid Kutup’un 1960’lı yılların başında tercüme edilen *İslam’da Sosyal Adalet* kitabı başta olmak üzere birçok kitap bu dönemde çevrilmiştir. Bkz. Yücel Bulut, *Türkiye’de İslamcılık ve Türkcüme Faaliyetleri*, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 353-356

bulunan İslamcı gençleri, *yeşil goşitler*⁵²³ diye tanımlar. Romanda Demir, 1960'lı yıllarda sol fraksiyon içinde “*halkla bütünleşmek ve halkı aydınlatmak*” için varoşlara ve köye yakınlık göstermekle İslamcılığın halkla bütünleşmesi arasındaki benzerlik kurmaktadır. 2000'li yıllarda ise *Sol İlahiyat, antikapitalist Müslümanlar* gibi yeni bir literatür ortaya çıkmaya başlamıştır.⁵²⁴ Sonuç olarak İslamcılığın konjonktürel bağlamda farklı refleksler göstermekte milliyetçi, muhafazakâr ve hatta sol/sosyalist çizgilere yakınlık gösterebilmekte romanlarda da bu işaretleri görmek mümkündür.

10. Romanlarda Günlük Hayatta Din Olgusu ve “Arada Kalmışlık”

Günlük hayat “*her gün içinde yaşadığımız, hayatımızı hemen hemen bütün yönleriyle kuşatan, rutin ilişkilerimizi düzenleyen, üzerimizde zorlayıcı etkileri olan toplumsal bir gerçeklik alanını*”⁵²⁵ olarak tanımlanır. Günlük hayat çoğunlukla geleneksel kalıpların içinde sürdürülürken “*hayata katılan değerler yeni bakış açıları ve alışkanlıklarla*” gündelik hayatın yapısında değişim ve dönüşümler meydana getirir.⁵²⁶ Geleneksel Türk toplumunda gündelik hayatın şekillenmesinde ve süre giden alışkanlıkların zihniyet temelinde dinin inşa süreci bulunmaktadır. Ancak bir proje olarak “*Türk modernleşmesi, dinin gündelik hayattaki görünürlüğü zayıflatma stratejisiyle tanımlanabilir.*”⁵²⁷ Günlük hayatın düzenlenmesinde kültürün ve dinî emir ve nasihatlerin büyük etkisi bulunmaktadır. İslam dinin insanın hayatının neredeyse bütününe ait düzenlemeler içermesi, Müslüman'ın günlük hayatında dinselliğe ait pek çok uygulama bulunduğu söylenebilir.

“Bizim dinimiz kapıdan çıkmak, yolda yürümek, tuvalete gitmek, oturup-kalkmak, yemek içmek, bu manada insanın günlük hayatını tanzim eder.

⁵²³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 229.

⁵²⁴ Otel önü iftar programları gibi eylemler düzenleyen, sol düşüncenin emek ve adalet gibi kavramları ile kendini İslamî bir söylem inşa etmek isteyen *Adalet ve Emek Platformu*, sol İslam söylemlerinin somut bir örneği olarak zikredilebilir.

⁵²⁵ “Gündelik Hayatta Din”, *Din Sosyolojisi*, Editör Talip Küçükcan, Anadolu Ün. Yay., Eskişehir, 2010, s. 171.

⁵²⁶ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 11.

⁵²⁷ Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, s. 12.

Geleneği tanzim eden pek çok unsur dinin günlük hayatta coğrafya, iklim ve örfle uyumasıdır”⁵²⁸

Romanlarda İslamî bir hayatı tercih eden bireyler öncelikle günlük hayatlarını yeniden tanzim etmektedirler. Bu öncelikle giyim kuşamdan başlamakta kadın erkek ilişkilerinde sokakta nasıl yürüneceğinde ve dışarıda yenilen yemeklerin içinde neler konulduğuna özen göstermeye kadar giden bir dizi günlük yaşam planlanmasını gerektirmektedir. İsim değiştirmek, yeme içme ve giyim kuşam gibi konularda hassas davranan genç İslamcılar, aynı zamanda modernizm ve kapitalizme karşı da olumsuz bir tavır içindedirler. Cemile “tüketim ideolojisinin çarkının dönmesine katkıda bulunmamak için çalıştığı reklam şirketinden”⁵²⁹ ayrılır. *Seni Dinleyen Biri* romanında Halil’in İslam dini ile tanışınca hayatı bütünüyle değişmiştir.

“Caiz olmadığını öğrenince türkü söylemeyi, saz çalmayı bırakmış, çok sevdiği hâlde vaktini ziyan ediyormuş gibi geldiği için futbol oynamaktan uzaklaşmıştı”⁵³⁰

Yine aynı romanda Almanya’da doğmuş büyümüş bir kız olan Betül’den günlük hayatını İslam’ın istediği biçimde yaşamak için önceleri yaşadığı bütün alışkanlıklarını terk etmesi istenmektedir.

“Topuklu ayakkabı ve pantolon giymemeli, her kitabı her gazeteyi okumamalı, iç çamaşırını kendisi dikmeli ya da diktirmeliydi. Sade ve israfsız, tüketimin en düşük seviyeye indirgediği, zikir ve duanın ağırlık kazandığı bir hayat sürdürmeyi amaçlıyorsa kendisinden yapılmasını istenenler konusunda fazla akıl yürütmemesi gerekirdi”⁵³¹

Meral, Hanefî mezhebinde kadınların tek başlarına doksan kilometreden daha fazla uzağa gitmesine izin vermeyen hükmünü öğrenince çıkacağı iç Anadolu gezisine katılmak istemez. Selim Hoca’nın bilgisine danışır. Selim Hoca ise bir grup

⁵²⁸ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s. 53.

⁵²⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.59.

⁵³⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.23. Halil, “Kütüb-i Sitte, Ebu Davut, Abbas oğlu Abdullah’tan rivayet edilen “şüphesiz türkü söylemek kalbe nifak oluşturur” hadisi nedeniyle türkü söylemeyi bırakmış, denizde yüzmekten ve futbol oynamaktan vazgeçmiştir. Bkz. Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 62

⁵³¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.114.

kadınla yapılacak gezinin ilmî bir amaçla yapılacağı için hadislerden de alıntı yaparak izin verir.⁵³²

“İstiyordum ama mümkün değil. Bunu yeni öğrendim: Hanefî mezhebinden kadınlar doksan kilometreden uzak yerlere yalnız başına yolculuk yapamazlarmış”⁵³³

Yine aynı romanda Meral karşı cinsin giysilerini kullanmaktan kaçınma konusundaki bir hadis nedeniyle iki yıl kadar pantolon giymez.⁵³⁴ Ancak Selim Hoca, bu hadisin farklı şekilde yorumlanabileceğini ifade edince Meral, yeniden pantolon giymeye başlar. Resim bölümünde okumasına rağmen okulu bırakmayı düşünür ancak resimden de büsbütün kopamaz.

“İyi de ben soyut resim çalışıyorum (...) tasvir yasağı bana bizleri nesnelerin içyüzünü görmeye yönlendiren bir tavsiye gibi geliyor. Görünen ötesini görmeye çalışmak, öyle bir kaygı bu işte”⁵³⁵

Müslüman birey, günlük hayatını dinin emir ve yasaklarına göre tanzim edebilmesi için helal ve haramları bilmek zorundadır. 80’li yılların genç İslamcıları günlük hayatlarında helal ve haramları öğrenme konusunda çok hassas davrandıkları ve en çok da ilmihal kitaplarına başvurdukları söylenebilir.

“Öğrenecek çok şey vardı ve hiçbir yeni bilgi hafife alınamazdı, yenilen yemeğe katılan yağın cinsi, sürülen kremin losyonun kullanılan şampuanın içeriği üzerine olanlar da... Yiyecek ve içeceklerin hükümleri ve yenmesi müstehap olan yiyecekler konusunda kimse Evrim (Ayşe) kadar titizlik gösteremezdi. Ders çıkışında arkadaşlarıyla bir kebabçıya giriyor veya rastgele bir büfeden sosisli salamlı sandviçler ya da kolaylık olsun diye önlerine çıkan tezgâhtan kokoreçli dürümler alıyorlardı ama Evrim Ayşe, onlara katılsa bile köfte, döner gibi etli yemeklerden kaçınıyor, çoğu zaman çantasında taşıdığı bisküvi paketleriyle idare ediyordu”⁵³⁶

⁵³² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 252

⁵³³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.3.

⁵³⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 302.

⁵³⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.51.

⁵³⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.13.

Seni Dinleyen Biri romanında Meral, dinî konularda mahallede kadınlara vaaz etmek için gittiğinde “*Tarihin Kaydetmediği Kadınlar*” gibi entelektüel bir sohbet tasarlamasına rağmen konuşma sonunda kadınlardan “*saç boyasıyla gusül geçerli olur mu, tırnak cilasıyla abdest alınır mı, marketteki paketlenmiş tavuklar helal midir?*” şeklinde sorular gelmektedir.⁵³⁷

10.1.Modernlik ile Geleneksel (Hayat) Arasında Kalmışlık

Türk toplumunda günlük hayatı şekillendiren iki ana unsurdan bahsedebiliriz. Bunlardan birincisi yukarıda belirttiğimiz gibi dinin etkisi altında hayatiyet kazanan *gelenek* diğeri ise modernleşme olgusudur. Bariz biçimde cumhuriyet ile birlikte toplumun bütün alanlarını içine alacak genişlikte bir Batılılaşma projesini içeren modernleşme, bütün çatışmalarını din ve dinsellikle yaşamıştır. Geleneksel/dinsel paradigma ile modernlik arasında yaşanan süreç, modern Türkiye’de din ve dindarlığın farklı tezahürlerini ortaya çıkarmıştır. Modern toplum “*yüksek hareketlilik, her sektörde yüksek teşkilatlanma seviyesi, dünya görüşü sistemlerinde çoğulculuk, çalışma ve yaşama bölgelerinin ayrılması, şehirleşme, rasyonelleşme ve tabiata ve topluma yön verebilme*”⁵³⁸ gibi temel özelliklere sahiptir.

İlk ismi Selda olan Zehra, ilahiyat eğitimi alırken kendi yaşamında köklü değişimler yapmak istemekte hatta ailesinin kendisini onaylamadığı için öğrenci evlerinde kalmaktadır. Önceki hayat alışkanlıklarından kopmayı istemesine rağmen bunu tam anlamıyla gerçekleştiremez. Meslek sahibi olmak için çalışan kızlara küçümser bakmasına rağmen Zehra kendisi de “*Ne yemek pişirmeyi severdi ne de dantel örmeyi.*” Ancak “*alışmış ev kadını hayatlarını hor görüyor, başka türlü bir ev kadını hayatı da nasıl mümkün olabilir?*” diye düşünmekte ama “aklı fikri” “*kamusal mekânlardaydı.*”⁵³⁹

“Gazali okumaya başladığından bu yana mümkün olduğu kadar az çıkmaya çalışıyordu sokağa yine de tamamını evde geçirdiği bir günden söz edilemezdi.
“Aslında ev hayatını sevmiyor, şehrin bir ucundan öteki ucuna gitmesini

⁵³⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 9.

⁵³⁸ Günter Kehrner, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, s. 115.

⁵³⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 112.

gerektiren bir iş bir ziyaret söz konusu olduğunda hemen harekete geçiyordu.”⁵⁴⁰

Aynı problematik durum, Meral için geçerli olmaktadır: “bağlı olduğum bir şeylerden vazgeçmeye devam ediyorum ben de ama erkek arkadaşlarımla konuşmaktan vazgeçmek istemiyorum henüz.” Çünkü Meral “dünya ile ahretin önemli konularını üst seviyede konuşanlar” erkekler olduğunu söyler. Kadınlar ise sürekli aynı konuları “evlilik, aşk, ihanet, güzellik” hakkında konuşurlar.⁵⁴¹ Kadınların kendilerini geliştirme ve ya sosyal yardım faaliyetlerine katılmalarını eleştiren ilahiyatçı hanıma sorulan iyi de siz de vaazlar için evden dışarı çıkıyorsunuz sorusuna “önce ev, aile, sonra cemaat, toplum”⁵⁴² diye cevaplamasına rağmen bunun pratikte nasıl gerçekleştirileceği üzerinde durmaz. Cemile “bir üniversitede ders anlatacak, bir edebiyat dergisini yönetecek yerde bir büyük firmanın grafik işlerini yürütecek yerde”⁵⁴³ ev işleri ile uğraşıyor olmaktan şikâyet etmektedir. Yine Meral başı örtülü değildir, Zeynep Abla ile gecekondulara vaaza giderken Türkmen başörtüsünü örter ancak bu geçicidir.⁵⁴⁴ Başını örtmeye karar verdiğinde de kendisinin nasıl bir Müslüman (geleneksel/modern) olarak tanımlamada kararsızlık yaşar. Bir grup arkadaş yemek yerlerken Ferhat “haremlik selamlık oturmalıyız, kadın-erkek ayrı sofralarda yemek yemeliyiz” gibi bir çıkış yapar. Halil, haremlik-selamlık olgusunun geçmişte nasıl yaşadıkları günümüzde de nasıl yaşamalılar üzerinde düşündüğünü söyledikten sonra Siirt’te Şeyh’in evini örnek gösterir. Ancak Halil “Sufi’nin öğretisinde haremlik selamlık katı ayrımlar şeklinde yer almıyordu”⁵⁴⁵ düşüncesine de sahiptir.

Modernleşme ile gelenek arasında durmaya çalışmaları onları sık sık fikir ve taraf değiştirmeye zorlar. Birçok cephede verdikleri mücadeleler onları yılgın yapar. Topluma, laik uygulamalara resmî otoriteye ve geleneksel din anlayışlarına ve

⁵⁴⁰ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.13.

⁵⁴¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 13.

⁵⁴² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 137.

⁵⁴³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 221.

⁵⁴⁴ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri* s. 14

⁵⁴⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri* s. 33.

basitleştirilmiş tasavvufa karşı olmaları onların hem muhalif çizgilerini kalınlaştırmakta ama aynı zamanda yalnızlaştırmaktadır da.

11. Türkiye Dindarlığının Olmazsa Olmazları: Romanlarda Tasavvufî Unsurlar ve Dinî Gruplar

11.1. Tasavvufî Unsurlar

İslam'ın mistik ve batınî boyutunu oluşturan tasavvufa genellikle Osmanlı döneminin medreselerinde ve cumhuriyet döneminde ilahiyat fakültelerinde pek sıcak yaklaşılmamıştır.⁵⁴⁶ Türkiye'de İslamcı düşüncenin tasavvufia olan mesafeli ilişkisi, İslamcı yazarların romanlarında farklı karakterler üzerinden ele alınmaktadır. Osmanlı döneminde medrese ile tekke arasında yaşanan tartışmaların merkezinde dini anlama ve yorumlamadan kaynaklanan temel ayrışmalar bulunmakla birlikte iktidar ilişkilerinin de bu ayrışmada payı olduğu söylenebilir. Bununla birlikte tasavvufî öğretinin tekke ve zaviyeler yolu ile halkın din anlayışında medreselere nazaran daha etkili olduğu söylenebilir. Tasavvufun ilk Türkleşme evrelerinden itibaren Anadolu'da faal olması hatta Anadolu'nun hem vatanlaşmasında hem de Türkleşmesinde belirgin etkisi⁵⁴⁷ tasavvuf kültürünün halk üzerinde etkisini arttırdığı ifade edilebilir.

Cumhuriyet'in ilk döneminde tekke ve zaviyelerin yasaklanması, tasavvufî kültürü ortadan kaldırmamıştır. Hatta “*toplumun İslamî kimliği ve kültürünü muhafaza etmesinde çok önemli bir rol*” oynadıkları da söylenebilir.⁵⁴⁸ Kısmen dinî hayat üzerinde baskıların azaldığı 80'li yıllardan itibaren farklı din anlayışları da kolayca kendine yer bulabilmiştir. Ercüment Özkan ismi etrafında İslamî düşünce içinde tasavvuf düşmanlığına kadar giden bir gruplaşmanın bulunması yine Vahhabiliğin ve klasik kelam ve fıkha bağlı dinî otoritelerin tasavvuf karşıt tutumları, 80'lerin genç İslamcılarını da etkilemiştir. *Seni Dinleyen Biri* romanında

⁵⁴⁶ Mustafa Kara, “Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış,” *İslamiyat*, C. 2, S. 3, 1999, s. 73.

⁵⁴⁷ Mehmet Akkuş, “Tasavvufun Anadolu'ya Girişi ve İslamlaşmada Rolü”, *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf*, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 135

⁵⁴⁸ Rüya Kılıç, *Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları*, Dergâh Yay., İstanbul, 2009, s. 138.

Halil, İslam'ı tanıdıkça aldığı pozisyonlar sürekli değişmiş ve tasavvuf karşıtlığından vazgeçmiştir.

“Selefilige yakınlık duymaya başlamış, türbe ve tarihi eserlere yönelik korumacı politikalara yönelik eleştirileri nedeniyle ve rölöve ödevlerini yapmaktan kaçındığı için rölöve hocası ile zıtlığı için fakülteye devam etmez olmuştu. Sufizme yönelik set eleştirileriyle geçen yılların ardından bir konferans için İstanbul'a gelen Belçikalı Sufi ile tanıştıktan sonra tasavvuf konusunda daha ılımlı bir dil kullanmaya başlamıştı”⁵⁴⁹

Tasavvufî kültürün insanın özüne dair anlamlı bir yol çizdiği vurgulanan *Huzursuz Bacak*'ta ancak insanların yaratılış gereği olan zaaflarına yenildiği ifade edilmektedir.

“Sufiler haklı. Ama bu haklılık insan hayatını pek değiştirmiyor. Çünkü biz ömrün çok kısa olduğunu duyuyor, düşünüyor ama az sonra unutuyoruz. İnsanoğlu unutkan ve nankördür. Elindekinin kıymetini bilmez, kaybedince mızıldanır. Biz her zaman bu işi hatırlar, bir unuturuz. Sürekli hatırlamak velilere mahsus. Ölmeden ölenlere. Bizim gibi faniler hep unutacak ve yeniden hatırlayacak”⁵⁵⁰

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi 70'li ve 80'li yıllarda İran, Mısır ve Pakistan gibi İslam ülkelerinden çeviriler yolu etkisi altına aldığı Türkiye'de genç İslamcı oluşumlarda yerli İslamî gelenekten farklılaşarak tasavvufa mesafeli oldukları bilinmektedir. Tasavvufa yönelik eleştirilerin başında Müslümanları pasifliğe ve içe dönüklüğe sevk ettiği dolayısıyla dünyada ve Türkiye'de olan bitenler konusunda eylemsiz bıraktığı gelmektedir. *Seni Dinleyen Biri* romanında tasavvuf karşıtı olan Serdar, günümüzdeki sufi hareketleri Amerikan gizli örgütlerle işbirliği yapmakla itham etmektedir.

“Konuşma süresinde kendi âlemine dalmış gözüken Serdar, şeyhin tasavvufu eleştiren kimi zevatı “kabuk Müslümanları” olarak adlandırması üzerine asıl tarikat ehli sayılan kimi zevatın yüzlerce yıldan bu yana Müslümanları

⁵⁴⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.30.

⁵⁵⁰ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s. 50.

miskinliğe ve acizliğe sevk ettiğine günümüzde ise sufi hareketinin Amerikalı gizli örgütlerin bölgemizdeki son oyunu olduğunun bilinmesinin”⁵⁵¹

Tasavvufa mesafeli din anlayışlarında dinin akılla ilişkisi öne çıkmakta ve akla vurgu yapılmaktadır. Tasavvufu uzak doğu mistik düşüncelerle ilişkilendiren Serdar, İslam’ın bir akıl dini olduğunu, ifade ederek dinin tasavvufî yorumlarına karşı çıkmaktadır.

“Serdar “tasavvuf dörtte üç Ganj ırmağı suyu karıştırılmış süt gibi görünüyordu ona, İslam ise ikiyle ikinin dört ettiği kadar kesinlikle akılla mantıkla ilgiliydi”⁵⁵²

Seni Dinleyen Biri romanında Halil, günümüzde her kesimde Mevlana’dan sıkça yapılan alıntıları eleştirmekte ve Mevlana’nın insancılığı/hümanizmine sınıırı dayayarak devletin de hoş gördüğü silik bir Müslüman tipinin ortaya çıkmasından rahatsızlık duymaktadır. Yine Halil’e göre bu silik zihniyetin arkasında Mevlânâ’nın yaşadığı dönem vardır.

“Esasında Mevlana’nın içinde bulunduğu dönemdeki çalkantılı siyasal ortamın baskılarından hiç etkilenmemiş gibi yaşayıp gitmesi, eserler vermeyi sürdürmesi de bu tür bir sinik anlayışla bağdaşma sergilemiyor değildi”⁵⁵³

Ancak romanlarda tasavvufî öğelerden bütünüyle olumsuz şekilde bahsedilmez. *Hiçbiryer* romanında Hafız Muhsin, akşam namazı kılarken kendine “*havf ve reca makam mı bu?*” diye sorar. Fatma Aliye’nin hayret makamında olduğundan bahsedilir.⁵⁵⁴

“Kalbi zikre başlıyor. Hemadani’yi yazarken Hemadani’yi anlamak için onun yaptıklarını yapmaya çalışmıştı. Nefsini tutarak kalp ile zikretmeyi ilk o zaman denemişti. Bütün organlar birbirleriyle düğümleniyor. Aralarına hiçbir şey girmeyecek kadar tek organa dönüşüyor her şey. Bir tek kalp. Zaman genişliyor. Mekân daralıyor. Zamanın genişlemesine mekânın daralması eşlik

⁵⁵¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.281.

⁵⁵² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.285.

⁵⁵³ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.78.

⁵⁵⁴ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, 53.

edince sanki yalnızlığı ortadan kalkıyor. Her faniyi korkutan, endişeye sevk eden o yalnızlık hali ortadan kalkıyor. Vücut geldiği yere geri dönüyor”⁵⁵⁵

Tasavvufa soğuk hatta karşı bir duruş içinde olan Halil, Belçikalı Sufî’ye nasıl bağlandığı sorusuna “*Bana yakın gelen de zaten kayıtsız şartsız bir bağlılık aramaması oldu*”⁵⁵⁶ diyerek cevaplamaktadır. Betül, tasavvufun insanın iç dünyasına dönmesine “kişisel inziva”ya çekilmesine böylece “dışarıdaki dünya seni unutturken sen kendi içinde yeni “ben”ler keşfedebil”mesine imkân verdiğini ifade ederek buna örnek olarak da İmam Gazali’yi göstermektedir.

“Nizamiye Medresesi’nin başmüdürrisiyken bir gün iç âlemine dalmayı özlemiş Gazali ve Şam’daki Emeviye Camii’nin geniş minaresi içinde inzivaya çekilmiş. Tam on yıl süren bir inziva!”⁵⁵⁷

11.2. Dinî Gruplar

Dinî hayatın yaygın sosyolojik görünümlerinden olan dinî gruplar, tasavvufî bir gelenekle bağlantılı tarikatları ve çoğunlukla şehirlerde bir dinî otoritenin etrafında teşekkül eden cemaat yapılanmalarını ifade etmektedir.⁵⁵⁸ Modernleşmeye paralel şehirleşme olgusu, toplum içinde bireyi yalnızlaştırmakta geleneksel kodların çözümü ile güvensizleştirmektedir. Bu nedenle dinî grupların sosyal işlevlerinden başında bireyi modern toplumda yalnızlıktan korumak gelmektedir.

Bana Uzun Mektuplar Yaz romanında 70’li yılların siyasî çalkantılı ortamında öğretmen okuluna başlayacak Aslı’ya babası nasihatler verirken kendi geleceğini ve çevresindekilerin geleceğini mahveden olumsuz örneklerden biri olarak “*kendilerine “Nur talebeleri” ismini veren bir tarikat*”tan⁵⁵⁹ bahsetmektedir. Dinî gruplara yönelik eleştiri *Hiçbiryer* romanında din konusunda bilgisiz, toy bir fabrika müdüründen gelir. Fabrikada işçi olan Muhsin’in bilgisi karşısında ezilen “toy

⁵⁵⁵ Barbarosoğlu, *Uzak Ülke*, 171.

⁵⁵⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 41.

⁵⁵⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 157.

⁵⁵⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Adem Efe, *Dini Gruplar Sosyolojisi*, Dönem Yay., İstanbul 2013, s. 36-93.

⁵⁵⁹ Aktaş, *Bana Uzun Mektuplar Yaz*, s.10.

müdür” suçlayıcı şekilde konuşur. Dinî grupların tehlikeli görülmesi burada din ve dinî gruplar hakkında bilgisiz kişilerden gelmektedir.

“Ha Muhsin. Unutmadan akşam radyoda bir grup Nurettin’in ayin yaparken yakalandığı haberi vardı. Umarım senin arkadaşlarından kimse yoktur”⁵⁶⁰

(Öğrenci evi hakkında dairede biri) “Ne idiği belirsiz bu kızların polis çağırmak lazım, tarikat mıdır, randevu evi midir, nedir belli değil, adamların biri geliyor biri gidiyor”⁵⁶¹

Yeni hidayete ermiş genç İslamcılar çoğunlukla aileleriyle sorunlar yaşamaktadırlar çünkü aileleri onların terör grupları ve tehlikeli dinî örgütlerin içine girdiklerini düşünmektedirler. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral babası ile sorunlar yaşadığı için evden ayrılır, bir cemaat evine yerleşir ancak babası o evlerin terör grupları ile ilişkili olduğu için şikâyet etmekle tehdit eder. Dinî gruplara karşı olumsuz tavır bizzat İslamî kesim içinden de gelir. Örneğin Halil cemaatleri “*kendilerine rakip olarak belirledikleri kişi veya grupları tekfire, cemaat halklarından dışlamaya dönük ağır suçlamalarda bulundukları*”⁵⁶² gerekçesiyle hoş görmez.

Tarikatlar, ele aldığımız romanların tamamında bütünüyle olumsuz görülmez örneğin *Hiçbiryer* romanında Şahin, nişanlısı Müjgan tarafından İstanbul’da Cerrahi Tekkesi’ne rüyalarla ilgili bir soru sormak için götürülür. Cumhuriyet döneminde tasavvuf merkezli dinî gruplara yapılan en sık eleştirilerin başında dinî grup liderlerinin yerlerine kendi çocuklarını veya damatlarını geçirmeleri gelmektedir. Bu durum, dinî grup içinde bölünme ve çatışmalara neden olmaktadır. *Huzursuz Bacak*’ta oğlu işadamı olan şeyhin ölümünden sonra tekkenin parçalanması anlatılır.

“Bu tekkenin son şeyhi Tahta Camii’nin imamı Kamil Efendi idi. Cami aşağıdadır, hemen yokuşun ortasında.

-Biliyorum. Ama Kâmil Efendi’yi tanımadım.

⁵⁶⁰ Barbarosoğlu, *Hiçbiryer*, s. 301.

⁵⁶¹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s.8.

⁵⁶² Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 352

-Evet. İşte ne desem. Efendi dünyasını değiştirince tekkenin düzeni bozuldu. Dedikodu, fitne, her neyse. Bunun bir oğlu vardır. İşadamı, karşıda oturur.

-Bir kısım ihvan onun etrafında toplandı. Kendisi kabul etmemiş diyorlar. Ben duymadım, diyenlerin yalancısıyım. Bir kısım ihvan Efendi'nin has müritlerinden Vakıflar'dan emekli Emin Bey'e bağlanmak istedi. Emin Bey pek yaşıldır, üstelik "bende hilafet yok, olmaz bu iş, her şeyin bir usulü var" diyormuş. Hasılı ortada kaldık."⁵⁶³

Romanlarda dinî gruplar, öğrencilere yurt ve ev gibi barınma imkânları sunarlar ancak bunun karşılığında öğrencilerin hangi kitapları okuyacakları konusunda sınırlama getirirler. *Seni Dinleyen Biri* romanında Meral, cemaat evinde Ali Şeriati⁵⁶⁴ ve R. Graduy'in kitaplarını gizli gizli okur çünkü bu yazarların kitapları "evde dinî inançları henüz olgunlaşmakta olan öğrencilerin kafalarını karıştırabilirdi."⁵⁶⁵ Dinî bir gruba ait cemaat evinde kalmaya başlayan Meral'e vaktinin belli bir kısmını "cemaatin vaizelerini dinlemeye ve cemaatten sayılan yazarlara ait kitapları okumaya" ayırması tavsiyesinde bulunulur.⁵⁶⁶ Hatta Meral, Ali Şeriati'nin kitabını okuduğu için cemaatin öğrenci evinden, Zehra da İbn-i Teymiyye'nin kitaplarını öğrencilere tavsiye ettiği için "yurt müdireliği"nden kovulur.⁵⁶⁷

"Eve girip çıkarken elinde bulunan rulolardaki çizimlerin farkındaydı yönetici öğrenci ve bulundukları evde o tür desenlerin çalışılmasını hatta rulo hâlinde bulunmasını hoş karşılamayacaklarını söylüyordu. Çıplak bütün bir beden yer almıyordu bu çizimlerde (...) ev yöneticisi, şahsî görüşünü değil de cemaatin yaklaşımını dikkate almak zorunda kaldığını vurgulayarak içtenlikle özür dilemişti onu yolcularken"⁵⁶⁸

⁵⁶³ Kutlu, *Huzursuz Bacak*, s.137.

⁵⁶⁴ Ali Şeriati 80'li yıllarda İslamcı gençler arasında en çok okunan yazarlar arasındadır. Romanda Meral de Cemaat evinde gizlice Şeriati'nin *Ebuzer* kitabını okur. Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 130.

⁵⁶⁵ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 120.

⁵⁶⁶ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 118.

⁵⁶⁷ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 152.

⁵⁶⁸ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 8-9.

Bu çerçevede bireyin özgürlük alanı cemaatler tarafından kısıtlandığı vurgulanır. Dinî gruplar, kendi dinî anlayışlarının yaygınlaştırılması amacıyla kendine ait mekânlarını kullanmaktalar ve başka din anlayışlarına karşı mesafelidirler. *Seni Dinleyen Biri* romanında Zehra ve Ayşe, kadınlara yönelik düzenledikleri vaazları “bağımsız mekânlarda” yapabilmekte “herhangi bir cemaate bağlı olamayan üniversite öğrencileri”nin katıldığı bu vaazlarda da “cemaatlerin hassas olduğu konulara girmeden” konuşma yaparlar.⁵⁶⁹

⁵⁶⁹ Aktaş, *Seni Dinleyen Biri*, s. 231-232.

SONUÇ

İslami kesimde değişimi romanlar üzerinden ele aldığımız tezimizde, değişimin izlerini eğitim, aile, kadın, mekân, yasaklara karşı konulan tavır, ekonomiye ve teknolojiye olan tutum gibi birçok unsur üzerinden takip etmeye çalıştık. Cumhuriyet döneminde İslami kesimin Türkiye'nin genel toplumsal değişimine paralel şekilde değiştiğini görmek mümkündür.

Romanların ana ekseninde Cumhuriyet tarihi boyunca din ve dinî hayat üzerindeki baskıların sancılı süreçleri yer almaktadır. *Uzak Ülke* romanında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte katı modernleşme ve laiklik uygulamaları gözler önüne serilirken; *Hiçbiryer* romanında 50'li yıllarda yeniden canlanan dinî hayatın izleri ve değişimi; *Bana Uzun Mektuplar Yaz*'da 70'li yılların çalkantılı dönemi ile ilişkili milliyetçi-muhafazakâr dindarlık görünümü; *Seni Dinleyen Biri*'nde 80'li yılların genç İslamcılarının sistemle yaşadıkları sıkıntılar; *Huzursuz Bacak, Ebuzer ve Medyasenfonu* romanlarında ise 2000'li yıllardaki değişim eleştirel olarak anlatılmıştır. Yasaklar değişim noktasında Müslüman bireyleri zorlamakta, kendi varoluşlarını sürdürebilme noktasında yeni çıkış yollarına dolayısıyla değişime zorlamaktadır. Baskıların somutlaştığı noktalardan biri olan üniversitelerdeki başörtüsü yasakları, Müslüman kadın bireyleri üç tavra yöneltmiştir: Başörtüsünü tamamen açanlar, sadece ders, sınav ve iş gereği açıp dışarıda başını örtenler ve başını açmayı reddederek evine dönenler. Yukarıdaki hangi tavrı tercih ederse etsin Müslüman bireylerin bütün yaşamlarını derin etkiler oluşturmaları ve travmatik sorunlarla yüzleştiren sonuçları itibarıyla yasakların İslami kesimde değişime ivme kazandırdığı söylenebilir. Romanlarda İslami kesimde evine dönen kızlara daha az önem verildiği için bizzat İslami kesime yönelik eleştiriler, İslami kesimde düşünsel farklılıklar ve çoğulcu yaklaşımların yaşam bulduğunu ortaya koymak bakımından değişimi ifade etmektedir.

İslamî kesimde çok yönlü bir modernleşme çizgisi olduğu kabul edilir ancak bu çizgilerin Müslümanları kendi kimliklerinden uzaklaştırdığı, dönüştürdüğü kabul edilir. Söz konusu risk, ilk dönem İslamcılardan Elmalılı Hamdi Yazır'ın Teceddüt hadisini incelerken ifade ettiği gibi değişimin de Müslümanları kendi kimliklerinden uzaklaştırabileceği şeklindeydi. İslamî kesimde bir taraftan istenen ve beklenen yenileşme hareketi öte taraftan da dinin aslından uzaklaşıldığı endişe ve eleştirilerine maruz kalınmaktadır. Değişimi kadın meselesi üzerinden değerlendirdiğimizde geleneksel anlayışta ilahî adalet üzerinden temellenen kadın ve erkeğin durumu, modernleşme sürecinde kadın-erkek eşitliği meselesine dönüşmüştür. Bu sorunsal durum romanlarda İslami kesimde değişimin modernleşme doğrultusunda bir kadın-erkek eşitliği noktasına geldiğini göstermektedir. Kadın kimliği İslami kesimde, 1980'sonrasında daha görünür hale gelmiş, siyasi ve toplumsal alanda aktörleşen bir kadın varlığı ile değişimde başat bir rol üstlendiğini söyleyebiliriz.

Romanlarda tıpkı İslamcılık düşüncesinin temel paradigması şeklinde temayüz eden dinin temel kaynaklarına dönerek hurafelerden arınmış bir din anlayışına sahip olmak çabası göze çarpmaktadır. Romanlarda karakterler geleneksel halk dindarlığı ile bir çatışma içine girmekte ve kendilerini geleneksel din anlayışlarından ayıştırmaktadırlar. Romanlarda kendiliğinden farklı dindarlık tipleri ortaya çıkmakta; modernist, geleneksel ve sufi din âlimleri de bu dindarlık tiplerini beslemektedir. Ancak dindarlık tipleri arasında toplumsal şartlar ve bireysel tecrübeler sonucunda devamlı bir değişim görülmektedir. Sonuç itibarıyla İslami kesimdeki dindarlığın da modernleşmeyle uyumlu bir değişim gösterdiğini söyleyebiliriz.

Cumhuriyet döneminde toplumsal alanda dinin görünürlüğünün azalması neticesinde toplumda dinî grupların faaliyetleri göze çarpmaktadır. Romanlarda dinî grupların öğrencilere burs, barınma ve iâşe gibi sosyal yardımlar sağlaması devletin boş bıraktığı noktalarda tampon mekanizmalar oluşturmaktadır. Dini hayatın canlanmasına katkı sağlamakla birlikte dini gruplar, romanlarda bazen Müslümanların birliğine zarar vermeleri ve farklı görüşlere tahammülsüzlük nedenleri ile eleştirilmektedir. Dini cemaatler, öğrencilere sağladığı sosyal imkânlar karşılığında, onlardan dini gruba sadakat istemektedir. Bu durum, dini grupların

yalnızca kendi düşüncesini destekleyen kitaplar/yayınları öğrencilere okutmak istemeleri ile sonuçlanmaktadır. Söz konusu durum modernleşme ile birlikte görülen bireyselleşen dindarlıkla dini grupların empoze etmek istedikleri dindarlık arasındaki çatışmaya işaret ettiği dolayısıyla İslami kesimde değişimin bir başka yüzünü oluşturduğu söylenebilir.

Bazı tarikat şeyhleri, el etek öptürmeleri, hediye kabul etmeleri ve kendi resimlerini ön plana çıkarma gibi nedenlerle eleştiriye maruz kalmaktadır. İslami kesimde tasavvuf algısının modernleşme süreçlerinde değişimini romanlarda görmek mümkündür. Bazen modernleşmeye alternatif hazır bir İslami yaşam biçimi sunarken güçlü bir sığınak olan tasavvuf, bazen de, değişimin önüne engel çıkardığı, Müslümanları pasifliğe ittiği gibi gerekçelerle eleştirilmektedir. İslami kesimde değişen din anlayışlarına göre şekillenen bir tasavvuf anlayışının olduğu söylenebilir.

Romanlarda, toplumun dini hassasiyetlerine zarar vermek ve din hakkında kafa karışıklığı üretmek için medyanın bilinçli müdahalelerinden bahsedilmektedir. Kadına şiddet gibi unsurları tasvip eden “olumsuz” din adamlarının televizyonlara çıkarılmaları ve “İslamcı” ön ekle suçlayıcı ifadelerin kullanılması medyanın bilinçli tercihleri arasındadır. İslami kesim ile laik kesim arasında sanal korkular üreterek ötekileştirici ve ayrıştırıcı bir dilin yaygınlaştırılması amacı bu bilinçli tercihler arasındadır.

İslami kesim içinden Cumhuriyet modernleşmesinin katı pozitivist ve tek tipleştirici politikalarına karşı farklı modernleşme modelleri üzerinden itirazlar gelmekle birlikte; ancak İslami kesimde İslam’la modernleşme arasında nasıl bir ilişki kurulacağı ve sınırların nasıl çizileceği konusunda belirsizlikler yerini korumaktadır.

Romanlar Cumhuriyet dindarlığının/İslamcılığının tarihini ve meselelerini gözler önüne sermekte, dindarlığın dönemsel siyasî, kültürel ve ekonomik süreçler ile paralel değişimlerini içten bir değerlendirme sunmaktadır. Roman yazarları romanlar aracılığı ile bize şimdiye bu kimlik ve şartlarla taşıyan, geçmişe eleştirel/öz eleştirel bakabilme imkânı vermişlerdir. Her ne kadar tarihselliğin şekillendirmeleri ile yol aldığını söyleyebileceğimiz İslamcılığın temel sorunsallarının aynı eksen etrafında devam ettiğini belirtebiliriz. Medeniyet karşıtlığı ve farklılığı zemininde

ilerleyen İslamcılığın modernlikle çatışma alanı her dönemde kendini yeniden ortaya çıkarmakta ve İslami kesimin günlük yaşama pratiklerinin dönüşümünü etkilemektedir. İslamî kaynakların biçimlendirmedeği ve modernliğin kurduğu/ürettiğı bir toplumda İslami düşünceye sahip insanların yaşadığı kafa karışıklığı ve Müslümanca yaşama zorlukları zihni dünyalarında olduğu kadar günlük hayatlarında da ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- AÇIKGÖZ, N., Edebiyat ve Sosyoloji, **Sorgulanan Sosyoloji** (İçinde) Editör: M. Çağatay Özdemir, Eylül Kitap ve Yay., Ankara, Yayın Yılı Yok.
- AKÇAY, A. S., **Bellekteki Huriler İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bakış**, Okur Kitaplığı Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- AKGÜN, M., **Türk Modernleşmesi ve Din**, Çizgi Yay., Konya, 1999.
- AKTAŞ, C., **Bana Uzun Mektuplar Yaz**, İz Yay., İstanbul, 2012.
- AKTAŞ, C., **Seni Dinleyen Biri**, Kapı Yay., İstanbul, 2007.
- AKTAŞ, C., **Tesettür ve Toplum-Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökenleri Üzerine Bir Araştırma**, Nehir Yay., İstanbul, 1992.
- AKŞİT, B., Türkiye’de İslami Eğitim: Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları, **Çağdaş Türkiye’de İslam-Din Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, (İçinde) Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Çev. Özden Arıkan, Sarmal Yay., İstanbul, 1993.
- ATAY, T., **Din Hayattan Çıkar**, İletişim Yay. 4. Baskı, İstanbul, 2012.
- ALBAYRAK, H., **Ebuzer**, Vadi Yay. Ankara, 2000.
- ALBAYRAK, S., **Türkiye’de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi**, İz Yay., İstanbul, 2013.
- ALİYE, F, Mahmud Esad, **Çok Eşlilik**, Hazırlayan: Firdevs Canbaz, Hece Yay., Ankara, 2007.
- AYDIN, M. S., Elmalı’da “Teceddüd” Fikri, **İslam Felsefesi Yazıları** (İçinde), Ufuk Kitapları, 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- AYHAN, H., **Türkiye’de Din Eğitimi**, Dem Yay., 2. Basım, İstanbul, 2004.
- BARBAROSOĞLU, F., **Şov ve Mahrem**, Timaş Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2006.
- BARBAROSOĞLU, F., **Fatma Aliye Uzak Ülke**, Profil Yay., 4.Baskı, İstanbul, 2010.

- BARBAROSOĞLU, F., **Medyasenfonu**, Timaş Yay. İstanbul, 2008.
- BARBAROSOĞLU, F., **Hiçbiryer**, Profil Yay., İstanbul, 2012
- BARBAROSOĞLU, F., **Cumhuriyetin Dindar Kadınları**, Profil Yay., İstanbul, 2009.
- BERKES, N., **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yay., 12. Baskı, İstanbul, 2008.
- BİRAND, K., **Manevi İlimler Metodu Olarak Anlama**, Kamıran Birand Külliyyatı (İçinde), Akçağ Yay., Ankara, 1998.
- BORA, T., **Türk Sağının Üç Hali**, Birikim Yay. 3.Baskı, İstanbul, 2003.
- CANSEVER, T., **İslam’da Şehir ve Mimari**, Timaş Yay., 8. Baskı, İstanbul, 2013.
- CÜNDİOĞLU, D., **Felsefenin Türkçesi-Cumhuriyet, Felsefe, Eleştiri, Gelenek** Yay., İstanbul, 2004.
- CÜNDİOĞLU, D., **Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi**, Kitabevi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 1998.
- CÜNDİOĞLU, D., **Sözlü Kültür’den Yazılı Kültür’e Anlam’ın Tarihi**, Tibyan Yay., İstanbul, 1997.
- ÇAYIR, K., Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler, **Yeni Sosyal Hareketler** (İçinde) Yayına Hazırlayan: Kenan Çayır, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- ÇAYIR, K., **Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat** Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008.
- ÇAYIR, K., Gökkuşığı İstanbul Kadın Platformu, **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri** (İçinde) Metis Yay., İstanbul, 2000.
- ÇETİNKAYA, Y. D., Tarih ve Kuram Arasında Toplumsal Hareketler, **Toplumsal Hareketler-Tarih, Teori ve Deneyim**, Derleyen: Y. Doğan Çetinkaya, İletişim Yay., İstanbul, 2008.
- ÇELİK, C., **İsim Kültürü ve Din**, Çizgi Yay. Konya, 2005.
- ÇİFTÇİ, A., **Nasıl Bir Sosyal Bilim-Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar**, Kitabiyat, Ankara, 2003.

- ÇİFTÇİ, A., **Anlayıcı Yaklaşım ve Din Sosyolojisi İçin Uzanımları**, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004.
- ÇİFTÇİ, A., **Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları, Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2009.
- DOĞAN, D. M., **Edebiyat Soruşturması**, Hazırlayan: Abdurrahman Şen (İçinde) Suffe Kültür Sanat Yıllığı 1982, Suffe Yay., İstanbul, 1982.
- EFE, A., **Dini Gruplar Sosyolojisi**, Dönem Yay., İstanbul 2013.
- ERASLAN, S., **Refahlı Kadın Tecrübesi**, Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü, Ed. Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- ERDOĞAN, M., **Sübjektif Yazılar**, Dergâh Yay., İstanbul, 1997.
- ERGÜN, D., **100 Soruda Sosyoloji El Kitabı**, Gerçek Yay., 4. Baskı, İstanbul, 1984.
- EVİN, A. Ö., **Türk Romanının Kökenleri ve Gelişimi**, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2004.
- GENCER, B., **İslam'da Modernleşme 1839-1939**, Lotus Yay. Ankara, 2008.
- GÜNDÜZ, O., **İslami ve Gelenekçi Söylem**, Türk Edebiyatı Tarihi 4, Editörler: Talat Sait Halman ve Diğerleri, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Genişletilmiş ve Gözden geçirilmiş 2. Baskı. İstanbul 2007.
- GÜNGÖR, E., **İslamın Bugünkü Meseleleri**, Ötüken Yay., 10. Basım, İstanbul, 1997.
- GÜLER, A., **Eğitimin Tarihi ve Sosyal Temelleri**, Yayınlanmamış Ders Notları, Bolu, 1995.
- GÜVENÇ, B., **Türk Kimliği-Kültür Tarihinin Kaynakları**, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1993.
- GÖKA, E., Abdullah Topçuoğlu, Yasin Aktay, **Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme**, Vadi Yay., 2. Baskı, Ankara, 1999.
- GÖLE, N., **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, Metis Yay., İstanbul, 2000.
- GÖLE, N., **Modern Mahrem**, Metis Yay., 5 Baskı, İstanbul, 1998.

- GÖLE, N., **İslam ve Modernlik üzerine Melez Desenler**, Metis Yay., İstanbul, 2000.
- HAKKI, İ. İ., **İslam'da Kadın Hakları, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler** (Hazırlayan İsmail Kara), 3. Baskı, İstanbul, 1997.
- HOLBROOK, V. R. **Aşkın Okunmaz Kıyıları**, çev. Erol Köroğlu-Engin Kılıç İletişim Yay. İstanbul, 1998.
- JASCHKE, G., **Yeni Türkiye'de İslamlık**, Türkçesi: Hayrullah Örs, Bilgi Yay., Ankara, 1972.
- KABAKLI, A., **Türk Edebiyatı IV**, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 11. Baskı, İstanbul, 2002.
- KABAKLI, A., **Türk Edebiyatı III**, Türk Edebiyatı Vakfı Yay., 10.Baskı, İstanbul, 2002.
- KAÇMAZOĞLU, H. B., **Türk Sosyoloji Tarihine Giriş-Ön Koşullar**, Birinci Cilt, Birey Yay., İstanbul, 2001.
- KAÇMAZOĞLU, H. B., **Türk Sosyolojisinde Temalar 1 Türkçülük İslamcılık Muhafazakârlık**, Doğu Kitapevi, İstanbul, 2012.
- KAFADAR, O., **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, Vadi Yay., Ankara, 1997.
- KARA, İ., **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1 Hilafet ve Meşrutiyet**, Dergâh Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2001.
- KARA, İ., **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler-Kişiler**, İlaveli 3. Baskı, Kitapevi Yay., İstanbul, 2007.
- KARA, İ., **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, Dergah Yay., İstanbul, 2008.
- KARA, İ., **Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri**, Dergâh Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2012.
- KAZIM, Ş. M., "Hürriyet-Müsavvat" Sırat-ı Müstakim, S. 1, 2, 3 (1326), (İçinde) İsmail Kara, Hürriyet-Eşitlik (ve Kadın Hakları) **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, Metinler/Kişiler, 3. Baskı, İstanbul, 1997.
- KAVUNCU, M. G., **Nisvan-ı İslam, Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, (İçinde), Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- KEHRER, G., **Din Sosyolojisi**, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 1992.

- KİRMAN, M. A., **Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yay., İstanbul, 2004.
- KİRMAN, M. A., **Din ve Sekülerleşme**, Karahan Kitapevi, Adana, 2005.
- KILIÇ, R., **Osmanlıdan Cumhuriyete Sufi Geleneğin Taşıyıcıları**, Dergâh Yay., İstanbul, 2009.
- KISAKÜREK, N. F., **Doğru Yolun Sapık Kolları**, Büyük Doğu Yay., 17. Baskı, İstanbul, 2013.
- KUTLU, M., **Huzursuz Bacak**, Dergah Yay., İstanbul, 2008.
- KUTLU, M., **Bu Böyledir**, Dergâh Yay., 2. Basım, İstanbul, 1991.
- KURTOĞLU, A., Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri, **Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, Editör: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- KURNAZ, Ş., **Yenileşme Sürecinde Türk Kadını 1839-1923**, Ötüken Yay., İstanbul, 2011.
- KORLARELÇİ, M., **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, Hece Yay., 2. Basım Ankara, 2002.
- KÖSE, E., **Sessizliği Söylemek**, İletişim Yay., İstanbul, 2014.
- MAALOUF, A., **Ölümcül Kimlikler**, Çev.Aysel Bora, Yapı Kredi Yay. İstanbul, 2000.
- MARSHALL, G., **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- MARDİN, Ş., Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı, **Çağdaş Türkiye'de İslam-Din Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, İçinde, Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul, 1993.
- MARDİN, Ş., **Türk Modernleşmesi** (Makaleler 4), Der. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yay., 10. Baskı, İstanbul, 2002.
- MARDİN, Ş., **Adlarla Oyunlar**, Kültür Fragmanları (İçinde) Haz. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, Çev. Zeynep Yelçe, Metis Yay., İstanbul, 2003.
- MORAN, B., **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, İletişim Yay., İstanbul, 15. Baskı, 2003.
- MİYASOĞLU, M., **Sanat ve Edebiyat Konuşmaları**, Akçağ Yay., Ankara, 1999.

- NARLI, M., **Romanlar Ne Anlatır?** Cumhuriyet Dönemi (1920-2000), Akçağ Yay., Ankara 2007.
- NAİM, B. A., Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler/Kişiler**, Hazırlayan: İsmail Kara, İlaveli 3. Baskı, Kitapevi Yay., İstanbul, 1997.
- ÖZDALGA, E., **Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam**, Türkçesi: Yavuz Alogan, Sarmal Yay., İstanbul, 1998.
- ÖZDENÖREN, R., **Ruhun Malzemeleri**, İz Yayıncılık, 3. Baskı, İstanbul, 1999.
- ÖZEL, İ., **Üç Mesele, Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma**, Şule Yay., 12. Baskı, İstanbul, 2006.
- ÖZEL, İ., **Neyi Kaybettiğini Hatırla**, Şule Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2003.
- ÖZEL, İ., **Zor Zamanda Konuşmak**, Şule, İstanbul, 1996.
- ÖZİPEK, B. B., **Muhafazakârlık Akıl, Toplum, Siyaset**, Kadim Yay., 2. Baskı, Ankara, 2005.
- PEKER, H., **Din Psikolojisi**, Çamlıca Yay. İstanbul, 2003.
- RAMAZANOĞLU, Y., **İkna Odası**, Timaş Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2008.
- RAMAZANOĞLU, Y., *Giriş*, **Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, Editör: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- RAMAZANOĞLU, Y., *Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar*, **Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, Editör: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.
- RUTH A. WALLECE, ALİSON WOLF, **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çev. Leyla Elburuz, M. Rami Ayas, Punto Yay., İzmir, 2004.
- SAĞLIK, Ş., **Popüler Roman Estetik Roman**, Akçağ Yay., Ankara, 2010.
- SUBAŞI, N., **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yay., İstanbul, 2004.
- SUNAR, İ., **Düşün ve Toplum**, Doruk Yay., Ankara, 1999.
- ŞİŞMAN, N., Türkiye’de “Çağdaş” Kadınların “İslamcı” Kadın Algısı, **Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü**, Editör: Yıldız Ramazanoğlu, Pınar Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2000.

- ŞİŞMAN, N., **Kamusal Alanda Başörtülüler**, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi, Timaş Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2004.
- TANPINAR, A. H., **Yahya Kemal**, Dergâh Yay., İstanbul, 4. Baskı, 2001.
- TANPINAR, A. H., **19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Çağlayan Kitapevi, 9. Baskı, İstanbul, 2001.
- TAPPER, R., **Çağdaş Türkiye’de İslam-Din Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet**, Yayına Hazırlayan: Richard Tapper, Sarmal Yay., İstanbul, 1993.
- TAŞ, K., **Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri**, Alter Yayıncılık, Ankara, 2005.
- TUKSAL, H. Ş., **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Otto Yay., 5. Baskı., Ankara, 2014.
- TUNAYA, T. Z., **İslamcılık Cereyanı**, Baha Matbaası, İstanbul, 1962.
- TUNAYA, T. Z., **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2010.
- TÜRKÖNE, M., **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, Etkileşim Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2011.
- TÜRKMEN, H., **Türkiye’de İslamcılık ve Özeleştir**, Ekin Yay., 3. Baskı, İstanbul, 2014.
- TÜMER, G., KÜÇÜK, A., **Dinler Tarihi**, 4. Baskı, Ocak Yay., Ankara, 2002.
- TOURAINÉ, A., **Modernliğin Eleştirisi**, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2010.
- ÜLKEN, H. Z., **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay., 7. Baskı, İstanbul, 1999.
- WELLEK, R., VARREN, A., **Edebiyat Teorisi**, Çev. Ömer Faruk Huyugüzel, Akademi Kitapevi, İzmir, 1993.
- YILDIRIM A., ŞİMŞEK,H., **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri**, Seçkin Yay.8.Baskı Ankara, 2011.
- YILMAZ, D., **Roman Kavramı ve Türk Romanının Doğuşu**, Kesit Yay. İstanbul, 2011.

Makaleler

- ALVER, K., **Berna Moran ve Edebiyat Sosyolojisi**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 26 / 2011.
- AKKUŞ, M., **Tasavvufun Anadolu'ya Girişi ve İslamlaşmada Rolü**, Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu Tebliğleri, Seha Neşriyat, İstanbul, 1991, s. 133-142.
- AKTAŞ, C., **İslamcı Harekette Roman'tik Huzursuzluk**, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediye Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 639-652.
- AKTAŞ, C., **Bir İktidar Alanı Olarak Başörtüsü**, Tezkire, S. 40, Eylül/Ekim 2004.
- AKTAY, Y., **İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye**, Muhafazakârlık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C: 5, İletişim Yay., 3. Baskı, İstanbul 2006., s. 346-360.
- AKTAY, Y., **Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005. s. 13-25.
- AKTAY, Y., **Sunuş**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C: 6 İletişim Yay., İstanbul, 2005.
- AKPOLAT, Y., **Milliyetçi-Muhafazakâr veya Türk-İslam Sentezinin Bir Yayın Organı Olarak Türk Edebiyatı Dergisi (1970'lerden 90'lara)**, Sosyoloji ve Coğrafya, Kızılelma Yay., İstanbul, 2006. s. 980-1016.
- AKYÜZ, Y., **Ahmet Cevdet Paşa'nın Özel Öğretim ve Tanzimat Eğitimine İlişkin Bir Layihası**, Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, S. 3, Ankara, 1992, s. 85-114.
- AKŞİT, B., COŞKUN, M, K., **Türkiye'nin Modernleşmesi Bağlamında İmam-Hatip Okulları**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C. 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 394-410.
- AYDIN, M., **İslamcı Gelişmeler: Bir Özeleştiri**, Tezkire, S. 33, Temmuz/Ağustos 2003, s. 154-164.
- AYDIN, E., **Roman ve İnsan**, Türk Romanı Özel Sayısı, S. 65-67, Hece Dergisi.

- BAKİLER, Y. B., **Atatürk'e İlah-Allah-Tanrı-Peygamber Diyenler**, İslamiyet III (2000), S.3, s.169-173.
- BUDAK, A. **Osmanlı Modernleşmesi ve Edebiyat**, Dumlupınar Sosyal Bilimler Dergisi, S. 18, 2007, s. 117-144.
- BORA, T., **Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti, Büyük Olsun Bizim Olsun**, Birikim Dergisi, S. 270, s. 15-18.
- BULAÇ, A., **Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk**, Hazırlayan: Rıza Zengin, Araştırma ve Kültür Vakfı Bülten, Yıl: 2, S. 9, Eylül-Ekim 1992, s. 23-25.
- BULAÇ, A., **Asr-ı Saadet'te Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası**, Bütün Yönleriyel Asr-ı Saadet'te İslam, Ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul, 1995, C. 2, s. 169-195.
- BULAÇ, A., **İslamın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılarının Üç Nesli**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, C: 6 İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 48-67.
- BULUT, Y., **İslamcılık, Tercüme Faaliyetleri ve Yerlilik**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 903-926.
- BULUT, Y., **Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri**, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliğleri, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 339-368.
- BİLİCİ, M., **İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı**, Nilüfer Göle, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri (İçinde), Metis Yay., İstanbul, 2000.
- ÇAYIR, K., **Kadın Yazarlar ve Hidayet Romanları: Huzur Sokağı İdealinden Huzursuzlukların İtirafına**, Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi Kadın Konulu Dini Yayınlar, 02-04, Aralık 2011, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, s. 227-232.
- ÇİĞDEM, A., **İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar**, İslamcılık, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora-Murat Gültekingil, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005. s. 26-35.
- ÇOTUKSÖKEN, Y., **İslamcı Edebiyattan Söz Edilebilir Mi?**, Thema Larousse, C. 6, Milliyet, 1993-1994. s. 106-107.

- DURAN, B., **Cumhuriyet İslamcılığı, İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C: 6, İletişim Yay., İstanbul 2005, s. 129-156.
- ERTÜRK, M., **Gelenek ve Yenileşme Açısından Tecdid Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme**, İslam Gelenek ve Yenileşme, 1. Uluslar arası Kutlu Doğum İlmi Toplantısı, İSAM, İstanbul, 1996., s. 57-63.
- ERDOĞAN vd., A., **Cumhuriyet Sonrası İslamcılık ve Necip Fazıl Kısakürek**, Dünya Bülteni Araştırma Masası, Mayıs 2013.
- EĞRİBEL, E., **Kemal Tahir’de Roman ve Toplum Gerçeği açısından Yöntem**, Kemal Tahir’in 30. Ölüm Yıldönümü Anısına, Kızılelma Yay., İstanbul, 2003.
- EDİP, E., **Dinde Reform**, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi-Metinler/Kişiler III, Hazırlayan: İsmail Kara, Pınar Yay., İstanbul, 1994, s. 99-111.
- EFE, A., **“İslami Kalvinistler ya da Max Weber’in Düşündürdükleri”** Sosyal Bilimler Evi (SOBE) Ocak-Nisan 2006, s.83-90.
- EFE, A., **Uzun Soluklu Bir İslamcı Dergi: Sebilürreşad** (Tarihçesi ve Bazı Sosyo-kültürel Problemlere Yaklaşımı), Marife, Yıl 8, S. 2, Güz, 2008.
- EFE, A., **II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1925) İslamcıları ve Çağdaşlaşma Görüşleri**, Doğu Batı, Yıl 11, S. 46, Ağustos-Eylül-Ekim 2008, s. 245-272.
- ERDEM, T., **Nilüfer Göle, Sosyoloji ve Türkiye**, G.Ü. İ.İ.B.F Dergisi 2/2001. S.141-158.
- ERKİLET, A., **90’larda Türkiye’de Radikal İslamcılık**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 682-697.
- GÜNAY, Ü., **Türkiye’de Dini Sosyalleşme**, Türkiye 1. Din Eğitim Semineri, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara, 1981.
- Hasan HİKMET, **“Muhafazakarlığın Mahiyet ve Manası”**, Yayına Hazırlayan: Adem Efe, Muhafazakar Düşünce, Yıl %, S. 18, Güz 2008.
- İŞCAN, M, Z., **Allah’tan Ferrari İstemek Ya Da Türkiye’de Ana Akım İslami Gruplar ve Modernite**, Türk Yurdu, S. 285, Mayıs 2011, s. 19-30.

- KARATAŞ, T., **Sezai Karakoç: Bir Medeniyet Tasarımcısı**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 979-988.
- KARA, M., **Tarikatlar Dünyasına Genel Bakış**, İslamiyat, C. 2, S. 3, 1999.
- KARA, İ., Türkiye’de Din ve Modernleşme-Modernleşme Teşebbüslerinin Dinileşmesi, **Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye**, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 17-19 Kasım 2000, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2001. s. 183-205.
- KARA, İ., **İslamcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri Üzerine Birkaç Not**, İslamiyat, C. 4, S. 4, 2001, s. 37-53.
- KARA, İ., **Nurettin Topçu’nun Hayatı**, Nurettin Topçu, Editör: İsmail Kara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 2009.
- KASABA, R., **Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm**, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Editörler: Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul, 1998, s. 12-28.
- KAHRAMAN, H. B., **Modernite, İslam, Muhafazakârlık-Kaynaklar ve Sonuçlar**, Notosöykü, S.40. Haziran-Temmuz, 2013.
- KEKEÇ, A., **Hep Büyük Bir Romanın Peşinden Koştum** (Röportaj: Hüseyin Akın), Kırkayak, Yıl: 1, S. 3, Mart 2000, s. 12-13.
- KIRTIL, G., **Edebi Metinlerin Sosyolojik İmkânı Üzerine Farklı Yaklaşımlar**, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 10, 2012, s. 291-312.
- KÖROĞLU, E., **Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymayı Öğrenmek**, Modernleşme ve Batıcılık, C. 3, İletişim Yay., 4. Baskı, İstanbul, 2007, s. 499-510.
- KÖKTAŞ, M. E., **Türk Modernleşmesinin Din Sorunu**, Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam (Sempozyum, 3-4 Mayıs, 1997, İzmir) Yay. Haz. Mehmet Demirci, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2000, s. 141-152.
- LEKESİZ, Ö., **İslami Türk Edebiyatı’nın Değişen Yüzü**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cild: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 962-978.

- MERT, N., **Türkiye İslamcılığına Tarihsel Bir Bakış**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 411-419.
- MERİÇ, C., **Cemil Meriç’le Bir Konuşma**, Röportajı yapan İ. Işık (Yeni Devir, 9 Ocak 1981), Suffe Sanat Yıllığı 1982, Suffe Yay., 1982, s. 254-264.
- OKAY, M. O., Alim Kahraman, **İslamcılık (Edebiyatta)**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İSAM, İstanbul, 2001.
- ÖZALP, A., **İslamcılık**, Şamil İslam Ansiklopedisi, C. 4, 2000.
- ÖZLEM, D., **Türkiye’de Pozitivizm ve Siyaset**, Tanzimat ve Meşrutiyet Birikimi, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 1, İletişim Yay., 7. Baskı, İstanbul, 2006, s. 452-464.
- ÖZYURT, C., **Sait Halim Paşa: Muhafazakâr-Reformcu İslamcılığın Oluşumu**, Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Temmuz-Ağustos-Eylül 2013, S.37, s.67-102.
- ÖĞÜLMÜŞ, S., **İçerik Çözümlemesi**, A.Ü. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, C. 24, S. 1 1992, s. 213.
- RAMAZANOĞLU, Y., **Cumhuriyetin Dindar Kadınları**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, C: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 804-812.
- SARITAŞ, M., **Nurettin Topçu**, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Muhafazakârlık, C. 5, 3. Baskı, İstanbul, 2006. s. 261-266.
- SAMSAKÇI, M., **Mustafa Kutlu’nun Hikâyelerinde Modern Bir Dejenerasyon Alanı Olarak Siyaset ve Siyasiler**, Aynanın Sırrı: Mustafa Kutlu Sempozyum Bildirileri, Hazırlayanlar: M. Fatih Andı, Bahtiyar Aslan, Küçükçekmece Belediyesi Kültür Yay., 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 231.
- SAYYAD, B. S., **İslamcılık, İslami Hareketler, İran ve Türkiye Üzerine**, Röportaj: Cemalettin Haşimi, Hatem Ete, Nuh Yılmaz, Tezkire Dergisi, Yıl: 9, S. 17, Ekim/Kasım 2000, s. 137-148.
- SAKTANBER, A., **Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir “Aracı” Olarak Kadınlar**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005., s. 813-817.

- TÜRKÖNE, M., **İslamcılar Neden Geri Kaldılar** (İçinde) Hazırlayan: Seyfullah Özkurt, İslamcılık Öldü Mü?, Ufuk Yay., İstanbul, 2012., s. 376-378.
- TÜRKÖNE, M., **İslamcılık**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İSAM, İstanbul, 2001.
- TÜRKMEN, H., **Seyyid Kutup Türkiye’de Nasıl Algılandı**, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliği, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 369-378.
- TUKSAL, H. Ş., **Dini Yayıncılıkta Kadın Söylemi/Yorumu**, Türkiye 1. Dini Yayınlar Kongresi Tebliği -Müzakereler 31 Ekim-2 Kasım 2003/Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2004, s. 263-268.
- TOSUN, N., **Günümüz İslami Düşüncenin Yazınsal Görünümleri**, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi, Sempozyum Tebliği, Ed. İsmail Kara, Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul, 2013, s. 619-632.
- TOPÇU, N., **İsyan Ahlakı**, Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi III, Hazırlayan İsmail Kara, Pınar Yay., İstanbul, 1994, s. 117-122.
- YILDIRIM, E **İslami Kimliğin Değişimi ve Kentlileşmesi**, Bilgi ve Hikmet, Güz, 1993, S.4, s.57-59.
- YILDIRIM, E, **Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemsettin Günaltay’ın İslamcılığı**, Umran Dergisi, Mart 2014, S. 235, s. 76-87.
- YANAR, I., Abdullah Topçuoğlu, **Nuri Pakdil**, İslamcılık, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Editörler: Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt: 6, İletişim Yay., İstanbul, 2005, s. 844-855.
- YALSIZUÇANLAR, S., **Devam Ederek Değişmek, Değişerek Devam Etmek’ “İslamcı Edebiyat”ın Yönsemeleri Üzerine**, Notosöykü, , S. 40. Haziran-Temmuz 2013, s. 32-34.

Tezler

- AVCI, Ö., **Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul’da Dindar Üniversite Gençliği**, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE, Yayınlanmış Doktora Tezi, İstanbul, 2010.

- BULUT, R., **Din Eğitiminin Toplumsal Temelleri ve Fonksiyonları**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2010.
- DERİN, F., **Türkiye’de Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, Ankara, 2010.
- CANBAZ, F., **Fatma Aliye Hanım’ın Romanlarında Kadın Sorunu**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.
- EFE, A., **Meşrutiyet’ten Cumhuriyete İslamcılar ve Modernleşme (1908’den 1924’e)** Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2002.
- KÖSE, E., **Türkiye’de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2011.
- TOPÇU, F., **Din ve Toplum Ekseninde 2000’li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2009.
- ÖZBEN, M., **Türkiye’de 1980 Sonrasında Din Siyaset İlişkilerini Belirginleştiren Bir Unsur Olarak Semboller**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2007.
- SUBAŞI, N., **Türk Aydınının Din Anlayışı**, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din sosyolojisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya, 1995.
- UĞUR, V., **1980 Sonrası Türk Edebiyatında Popüler Roman**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2009.

İnternet ve Gazete Kaynakları

- AKTAŞ, C., **Başka Türklü Güç, Bambaşka Akıl**, Taraf Gazetesi, 15.04.2013. www.taraf.com.tr/cihan-aktas/makale-baska-turlu-guc-bambaska-akil.htm/22.12.2014.

AKYOL, T., “**Akif’in Serveti!**”, Milliyet Gazetesi, 29.12.2010.
(<http://www.milliyet.com.tr/akif-in-serveti-taha-akyol-siyaset-yazardetay/>) (Erişim:22.10.2014.)

AYDIN, M.S., “**İslamlar ve Modernleşmeler**”, Prof.Dr.Mehmet S.Aydın’la
Türk Aydınlanmasını Konuştuk,
(Röportaj: Yalçın Çetinkaya) Yeni Şafak, 29.11.1999. Erişim:
20.06.2015.<http://www.yenisafak.com/arsiv/1999/kasim/29/index.html>

BARBAROSOĞLU, F., “**Medya Zamanında Kilitli Kaldık**”,(Röportaj:
Asım Öz) <http://www.haksozhaber.net/14.09.2008> (Erişim,
10.10.2013).

BARBAROSOĞLU, F., “**Medyasenfonu’nin Gizli Kahramanı Zaman**”
(Röportaj: Hale Kaplan Öz) Yeni Şafak Gazetesi, 10.09.2008.
<http://m.yenisafak.com/kitap/medyasenfoninin-gizli-kahramani-zaman-138965/> (Erişim:21.12.2014.)

BARBAROSOĞLU, F., **Kalbin dışı “Hiçbirer”**, (Röportaj: Fadime Özkan)
Yeni Şafak, 28 .01. 2004.

CÜNDİOĞLU, D., “**TÜSİAD devletten, MÜSİAD dinden elini çekmeli!**”
YeniŞafak,01.08.2009.
<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/DucaneCundioglu/tusiad-devletten-musiad-dinden-elini-cekmeli/17944/> Erişim:15.08.2014

CÜNDİOĞLU, D., **İslamcı Gençlik**, Yeni Şafak, 25.05.2001.
www.yenisafak.com.tr/yazarlar/DucaneCundioglu/islamci-genclik/51682 (Erişim: 20.06.2014.)

EMRE, A., **Seküler Muhafazakârlık Hali**, Yeni Şafak Gazetesi, 15.07.2014.
www.yenisafak.com.tr/yazarlar/.../sekuler-muhafazakarlik-hali/54838
(erişim: 15.07.2014)

GÖLE, N., **Laiklerle Müslümanlar Hiç Olmadıkları Kadar Yakınlar**,
(Röportaj: Sefa Kaplan) Hürriyet Gazetesi, 06.05.2009.
<http://www.hurriyet.com.tr/pazar/11565285.asp?gid=59> (erişim:
16.06.2014)

GER G. SANDIKÇI, Ö., **Türban, Tesettür ve Moda** yazı dizisi Milliyet
Gazetesi, 14-19 Şubat 2005.
www.milliyet.com.tr/2005/02/14/guncel/agun.html (erişim:
15.10.2011)

ÖZDENÖREN, R., ‘**İslami Edebiyat’ İslamı anlatmanın Enstrümanıydı**,
(Röportajı: Emeti Saruhan) Yeni Şafak, 26.02.2012.

<http://www.yenisafak.com.tr/roportaj/islami-edebiyat-islami-anlatmanin-enstrumaniydi-369576> (Erişim: 15.10.2013).

ÖZİPEK, B. B., **Muhafazakarlık Nedir?**, Köprü Dergisi, "Muhafazakarlık" sayısı, S. 97, Kış, 2007. http://www.mddt.org.tr/artikel.php?artikel_id=30 23.12.2009. (Erişim:27.04.2015)

OCAK, A. Y., **Alevi-Sünni Sentezi Olamaz**, Röportaj: Ruşen Çakır, www.milliyet.com.tr/1998/09/16/entel/ent.html. (Erişim: 10.05.2014).

KABİL, A., **Muhafazakâr Şirketlerin Çalışanlarıyla İmtihanı**, Zaman Gazetesi, 15.12.2013.

KAHRAMAN, A., **Mansurizade Said'in Klasik Fıkıhçılara Yönelttiği Eleştiriler**, Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, C. 5, S. 2, Yıl 2001, (<http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/305.pdf>).

KARAMAN, H., **Türban Uydurmadır**, Yeni Şafak, 20.01.2008. www.yenisafak.com.tr/yazarlar/.../turban-uydurmadir/8908 (Erişim: 19.05.2014)

KUTLU M., **İstanbul Bitirildi, Küçük Küçük Adacıklar Kaldı Geriye...** 5 Mart 2013. <http://www.mmg.org.tr/5-ziyaretler/390-mustafa-kutlu--istanbul-bitirildi--kucuk-kucuk-adaciklar-kaldi-geriye%E2%80%A6.html> (Erişim: 28.03.2013).

KUTLU, M., **Allah Varsa Trajedi Yoktur** (Söyleşiyi Yapan: M. Mücahit Küçükyılmaz,) Anlayış Dergisi, S. 27, Ağustos 2005. www.anlayis.net/bolumGoster.aspx?dergiid=27&bolumid=9 (Erişim: 27.02.2014).

KUTLU, M., **TOKİ'ye Alkış Ama...** 02.06.2010, Yeni Şafak Gazetesi. www.yenisafak.com.tr/yazarlar/MustafaKutlu/tokiye-alkis-ama/22589 (Erişim: 20.07.2014)

KUTLU, M., **Yapma TOKİ**, 01.04.2009, Yeni Şafak Gazetesi. www.yenisafak.com.tr/yazarlar/MustafaKutlu/yapma-toki/16075 (Erişim: 20.07.2014)

KUTLU, M., **Kentsel Dönüşüm**, 28.12.2011, Yeni Şafak Gazetesi. www.yenisafak.com.tr/yazarlar/MustafaKutlu/kentsel-donusum/30379 (Erişim: 20.07.2014)

KARA, İ., **Her Müslüman İslamcıdır İfadesi Biraz Teşvik Kokuyor**, (Röportaj: Fadime Özkan) Star Gazetesi, 13.08.2012. <http://xyz.stargazete.com/yazar/fadime-ozkan/politika/her-musluman->

islamcidir-ifadesi-biraz-tesvik-kokuyor/yazi-662820
15.10.2013).

(Erişim:

KARA, A., **Aşk Söz konusu Olunca Hiçbirimiz Rahibe Değiliz**, (röportaj: Müjgan Halis) Sabah Gazetesi, 14.03.2010, http://www.sabah.com.tr/pazar/roportaj/2010/03/14/fatihte_asklar_yas_anir_ama_kimse_duymaz (Erişim: 30.12.2014)

ERDOĞAN, A., **Cumhuriyet Sonrası İslamcılık ve Necip Fazıl Kısakürek** (Tartışmalı Toplantı), Dünya Bülteni Araştırma Masası, Mayıs 2013, s. 6., media.dunyabulteni.net/file/2013/necip-fazil1.pdf (Erişim: 10.10.2013).

ERTÜRK, A., **Türkiye’de İslami Hareketin Gelişim Süreci**, Dünya ve İslam Dergisi, S. 3 Yaz 1990, <http://www.islamdusuncesi.net/turkiyede-islami-hareketin-gelisim-sureci-36h.htm> (Erişim: 22.12.2014)

BULAÇ, A., **İslamcılık En Güçlü Dönemini Yaşıyor**, (Röportaj) Yeni Şafak, 12.08.2012. <http://www.yenisafak.com.tr/roportaj/islamcilik-en-guclu-donemini-yasiyor-401775> (Erişim: 22.10.2013)

MİLLAS, H. **Edebiyat ve Milliyetçi Kalıpyargılar, Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar,(içinde) İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.,İstanbul, 2012, s.105-113. <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/ayrimcilikanakitap.pdf> (Erişim: 22.12.2014)

YAVUZ, H., **İmam ile Öğretmen**, Zaman Gazetesi, 01.06.2008. http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/imam-ile-ogretmen_696401.html (Erişim: 10.05.2014).

YARAR, E., **Kapitalist Lafı Küfür Gibi Geliyor**, Röportaj: Recep Yeter, Yeni Şafak Gazetesi,27.09.2009 <http://www.yenisafak.com.tr/pazar/kapitalist-lafi-kufur-gibi-geliyor-213180> (Erişim: 27.12.2014.)

ETS, **İslamic Calvinists Change and Conservatism in Central Anatolia”** 19.09.2005, www.esiweb.org. (Erişim, 21.06.2014).

EK: 1

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Ramazan BULUT

Doğum Yeri ve Yılı : Gediz-1980

Medeni Hali : Evli

Eğitim Durumu :

Lise : Uşak İmam-Hatip Lisesi (1999)

Lisans Öğrenimi : Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği (2000-2004)

Yüksek Lisans Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (2007-2010)

Doktora Öğrenimi : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (2011-2015)

İş Denevimi :

1. Uşak'ta Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı çeşitli okullarda din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği (2004-2015)

Bilimsel Yayınlar:

1. “Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temel ve İşlevleri” Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2011, C. 4, S. 1, s. 20-38.