

**T.C.**  
**GAZİ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER ANA BİLİM DALI**

**TÜRKİYEDE DİNSELLİK EDEBİYAT VE KİMLİĞİN DÖNÜŞÜMÜ:  
DINDAR KADIN ROMANCILAR ÜZERİNE BİR İNCELEME**

**DOKTORA TEZİ**

**Hazırlayan**  
**Funda DERİN**

**Tez Danışmanı**  
**Prof. Dr. Hayati HAZIR**

**Ankara, 2010**

## ONAY

Funda Derin tarafından Hazırlanan “Türkiyede Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bu çalışma 27/ 05/ 2010 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Siyaset ve Sosyal Bilimler anabilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

.....

Prof. Dr. Hayati HAZIR

.....

Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ

.....

Prof. Dr. İhsan Duran DAĞI

.....

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN

.....

Doç. Dr. Suna BAŞAK

.....

## ÖNSÖZ

Siyasi bir kimlik olarak İslamcılık günümüzde en çok tartışılan konudur. Türk toplumunun belirgin Müslüman kimliği ve değerleri ile toplumun siyasi hayatında İslam büyük bir alanı işgal etmektedir. İslam'ın içinden ve dışından kaynaklı olarak İslamcı öznelerin ekonomik, kültürel ve siyasî yapıları etkilemeleri, aynı zamanda da bu yapılardan etkilenmeleri onların Türk siyaset hayatının önemli aktörleri olmaları sonucunu doğurmuştur.

Türk siyasetine İslamcılık çerçevesinden yöneltilen bu çalışmanın ortaya konulmasında katkıları bulunan Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ; tez sürecinde cesaret ve destek veren Prof. Dr. İhsan DAĞI; Doç. Dr. Suna BAŞAK; Wisconsin-Madison Üniversitesindeki araştırmalarım sırasında değerli emek ve katkılarından dolayı Prof. Dr. Kemal KARPAT ile Prof. Dr. Uli SCHAMILOGLU ve desteklerini esirgemeyen aileme şükranlarımı ifade etmek isterim.

Ankara 27.05.2010

Funda DERİN

## İÇİNDEKİLER

### Sayfa

ÖNSÖZ.....	i
İÇİNDEKİLER.....	ii
GİRİŞ.....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM MODERN KİMLİK

1.1. TEORİLER.....	11
1.1.1. Özcülük.....	11
1.1.2. Primordializm.....	18
1.1.3. İnşacılık.....	24
1.1.4. Post-modernizm, Görecelik.....	34
1.1.5. Araççılık.....	40
1.2. MODERN SİYASÎ KİMLİĞİN TOPLUMSAL GÖRÜNTÜLERİ.....	47
1.2.1. Dinî Kimlik.....	47
1.2.2. Millî Kimlik.....	54
1.2.3. Feminist Kimlik.....	61
1.2.4. Yeni Siyasî Kimlikler.....	68

## İKİNCİ BÖLÜM

### TÜRKİYE’DE SİYASÎ BİR KİMLİK OLARAK İSLAMCILIK

2.1. TANIM.....	71
2.2. İSLAMCILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE TASNİFLER.....	75
2.3. İSLAMCI FİKİR ADAMLARI.....	79
2.3.1. Klasik Özcüler.....	80
2.3.1.1. Dindarlık.....	80

2.3.1.2. Milliyetçilik.....	89
2.3.1.3. Kadın.....	90
2.3.2. Kültürel Özcüler .....	94
2.3.2.1. Dindarlık.....	94
2.3.2.2. Milliyetçilik.....	97
2.3.2.3.Kadın.....	103
2.3.3. Yeni Özcüler.....	105
2.3.3.1. Dindarlık.....	105
2.3.3.2. Milliyetçilik.....	106
2.3.3.3.Kadın.....	109

### **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

#### **MÜSLÜMAN KADIN**

3.1. Kadın ve İslam.....	121
3.2. Kadın ve Tesettür.....	133

### **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

#### **YENİ ÖZCÜ DINDAR KADIN YAZARLARIN ROMANLARINDA**

#### **KİMLİK İNŞASI**

4.1.Yeni Özcü Dindar Kadın Yazarlar.....	137
4.2. Dindar Kimliğin İnşası.....	144
4.2.1. Gelenek.....	153
4.2.2. Milliyetçilik.....	165
4.2.3. Resmi Otorite.....	171
4.3. Giyinme ve Başörtüsü.....	178
4.3.1.Bireysel Rasyonel Tercih.....	180
4.3.2. Köylülük-Şehirlik.....	184
4.3.3. Laik Çevre.....	187
4.3.4.Sembol.....	190
4.3.5. Yaşanılan zorluklar:Sözlü Taciz.....	192
4.3.6. Çıkış Arayışı: Peruk.....	195

4.4. Sermaye.....	196
4.4.1. Merkez-Çevre.....	198
4.4.2. İslamî Sermaye.....	202
4.4.3. Tabakalaşma.....	204
4.5. Kadın.....	208
4.5.1. Otoritenin Sunduğu Kadın Modeli.....	208
4.5.2. Vatansever Dindar Kadın.....	211
4.6. Feminizim.....	211
4.6.1. Ataerkillik Eleştirisi.....	219
4.6.2. Dindar Erkekler.....	222
4.7. Evlilik.....	225
4.7.1. Çok Eşlilik.....	225
4.7.2. İmam Nikahı.....	225
4.7.3. Kuma.....	226
4.7.4. Cariyelik.....	228
4.7.4.1. Osmanlıda Cariyelik.....	229
4.7.5. Boşanma.....	231
4.8. Aile.....	233
4.8.1. Evlenme.....	235
4.8.2. Annelik.....	236
4.8.3. Eşitlik.....	238
4.9. Sosyal Hayata Dahil Olma.....	240
4.9.1. Eğitim.....	240
4.9.1.1. Dinî Eğitim.....	244
4.9.2. Çalışma.....	246
4.9.3. Gönüllü Faaliyetler.....	247
4.9.4. Siyasî Temsil.....	249
SONUÇ.....	250
KAYNAKÇA.....	257

TÜRKÇE ÖZET.....273

İNGİLİZCE ÖZET.....275

## GİRİŞ

1980'li yıllarda İslamcı özneler buldukları sosyoekonomik yapıyı dönüştürerek siyasetin aktif öznesi durumuna geldiler. Sermaye sahibi olarak çevreden merkeze doğru gerçekleşen bu toplumsal ekonomik ve siyasî hareketlenmenin sonucunda siyasî alandaki potansiyel güçlerini ortaya koydular. Kendilerinin çoğunluk olduğunun ve azınlık iktidarını devirebileceklerinin farkına vardılar. Refah Partisi, Fazilet Partisi ve nihayet AK Parti ile kitle partisi ile temsil edilen İslamcılar; siyasî, sosyal ve ekonomik şartları yeniden okuyarak merkezde kalmanın kendilerine sunduğu imkânların da farkına vardılar. Sermaye terakümünün sadece sermayeye sahip olmanın yollarını bularak değil, aynı zamanda onu koruyarak mümkün olduğunu idrak eden İslamcılar; 2000'li yıllarda Türkiye'de siyasetin baş aktörü olduklarını hem kendilerine hem de çevrelerine kabul ettirme çabasına devam ettiler.

İslamcıların siyasi varlıkları, Osmanlı imparatorluğunun çöküşünü engellemek için mikro milliyetçi akımlara karşı geliştirilen makro milliyetçilik anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Batı'nın teknolojik üstünlüğüne karşı duyulan geri kalmışlık psikolojisinden kurtulmak ve İmparatorluk içerisindeki dağılmayı engellemek için İslam'ın üstünlüğü ve parlak İslami geçmişin mirası korunmak istenmiştir. 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu artık batıya karşı toprak üstünlüğüne dayalı bir egemenliği içeride ve dışarıda kuramayacağını farkına varmıştır. İslamcılar tarafından, imparatorlukların toprağa dayalı güç mücadelesi sürecinde, Batı'da ortaya çıkan burjuva sınıfı ile şekillenen kapitalizmin iktidar mücadelelerinin temel eksenini oluşturması sebebi ile, transfer edilecek her türlü teknolojinin bir bedeli olduğu düşünülmeye başlanmıştır; devletin zenginliğini kaybetmesi sonucu, bu bedelin manevi değerlerin yok olacağı şeklinde algılanmasını doğurmuştur.

İslamcılığı 19. yüzyılda şekillenen ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar devam eden birinci dalga, 1950'lerden sonra siyasi alanda ağır ağır ortaya çıkan ve aktivizmi düşük ikinci dalga ile 1980'li yıllardan bugüne süren geniş bir kitle hareketine dönüşen üçüncü dalga olarak sınıflandırabiliriz.

İlk dalga İslamcılarında ortaya çıkan Batı eksenli tartışmalar, günümüz İslamcıları arasında da sürdürülmektedir. İlk dalga İslamcılık düşüncesi merkezde şekillenen bir düşünce iken; İslamcı akım, İmparatorluğun yıkılışının ardından, çevrenin bir ideolojisi niteliğine bürünmeye başlar ve bu çevre hareketi, siyasi iktidar ile neticelenir. Bu süreçte Batı'nın Müslüman dünyaya karşı gerçekleştirmiş olduğu emperyalist tutum neticesinde hem milliyetçi hem de hümanist bir tavır çerçevesinde ortaya çıkan İslamcı düşünce; dikkatleri İran devrimine çevirmiş; ancak İran İslam devriminde aranılanın bulunmaması nedeniyle, üçüncü dalgada hareketin yerel karakteristik özellikleri belirgin hale gelmiştir.

Sosyal değişimin yorumlanmasında baskı altındaki grupların kimlikleri kaynak olarak kullanılabilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile dışlanan İslamcı düşünce bir süre içe dönmüş resmi otoritenin baskısı karşısında pasif bir tutum sergilemiştir. CHP içerisinde kendisine yer bulmayan İslamcılar, çok partili siyasî rejime geçiş ile birlikte kendisinden gördükleri DP lideri etrafında çevreden merkeze doğru bir hareket şekillendirilmiş ise de askeri darbeler, çevrenin merkeze gelişinin önüne geçme konusunda göreceli başarı elde etmişler; Türk demokrasi hayatını darbeler ve muhtıralar ile kesintiye uğratmışlardır. Merkez, asker ve bürokrat, elitlerinin rejimi korumak adına gerçekleştirdiklerini iddia ettikleri bu ortak çabaları, iktidarın el değiştirmesine karşı girişilen bir mücadele olmuştur. Merkezin bu tutumuna karşılık çoğunluğu teşkil eden çevre, kendisini tanımladığı İslamî inanç ve değerler çerçevesinde bir arayışa girmiş ve İslamcılık Kemalizm'e karşı bir tutum olarak kendini göstermiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin inşa etmeye çalıştığı vatandaş modeli, geçmiş ile bağlantıyı tamamen kopardığı ve bireye kendisini tanımlayacak temeli olan bir misyon yüklediği gerekçesi ile Müslüman kitleler tarafından benimsenmemiştir. Osmanlı toplum yapısında milletler dinleri ile tanımlanmakta idi. Türkiye Cumhuriyeti'nin özellikle Anadolu'da hitap ettiği halk, kendisini Müslüman çoğunluğun ve hâkim unsurun bir parçası olarak görür ve tanımlardı. Üretilen Türk tanımının Müslüman tanımının yerini alacak genişlikte olmaması, Anadolu'nun etnik yapısının çeşitliliği, halkın sağduyusu ile birleşmiş ve tanımlanan Türk kimliğinin bir küçülmeyi ifade ediyor olarak algılanması; yok olma korkusunu da tetiklemiştir. Böylece Türk siyasetinde ordu ve bürokrasinin şekillendirdiği resmi ideoloji olarak algılanan resmi kimlik karşısında dinî kimlik; devletin kendisinin aktif olarak düzenlediği İslam, tarikatlar ve cemaatler vasıtası ile yürütülen resmi olmayan İslam ve halkın geleneksel olarak kendini tanımladığı Müslümanlık etrafında şekillenmiştir.

Bir fikrin olgunlaşma ve siyasileşme sürecinde entelektüellerin o fikre hizmetleri eylemin oluşması için bir hazırlık evresini teşkil eder. İslamcı entelektüeller sayıları fazla olmamakla birlikte kitleyi etkilemişler, Kemalist entelektüellerin karşısında tanınır duruma gelmişlerdir. Kendi oluşturdukları medyada fikirlerini ileten bu aydınlardan Ali Bulaç gibi bir kısmının görüşleri uluslararası alanda da tanınır hale gelmiş; bu durum İslamcılara bir özgüven vermiştir. İkinci etki İslam'ı ya da İslamcılığı savunan akademisyenlerin desteği ile olmuştur. İslamcılar siyasi ve sosyal alanda güçlenmede üçünü gücü sermayeden almışlardır. İslamcı sermaye kendisine yer bulma ve ayakta kalabilme mücadelesi verirken kapitalizm ile de uyumlulaşmaya başlamış ve İslamcılığın kodları özellikle bankacılık ve reklam sektörü gibi bir takım alanlarda çözülmeye başlamıştır.

1983'ten sonra siyasi ve ekonomik alanda uygulanmaya başlayan liberal politikalar sonucu, kendi dergi ve gazeteleri ile hedef

kitlelerine hitap eden İslamcı kesim pek çok kanaldan sermaye biriktiren bir sınıf olarak belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu sınıf yazılı basın yanı sıra, 1993'te radyo TV'lerin devlet tekeli dışında yayın yapmasını öngören kanunun çıkarılmasıyla kendi radyo ve TV kanallarından geniş bir kitleye ulaşma imkânı bulmuş ve tüketici kitlesini yaratmıştır. Bu kitlesel sınıf hareketinin amacı, elde ettikleri zenginlik ile buldukları sınıfı terk ederek sınıf farklılığını derinleştirmek değil, ait oldukları sınıfın hayat tarzını inançlı olanlar arasında yaygınlaştırmaktır (Navaro-Yashin, 2002: 249).

Türkiye'de diğer Müslüman ülkelerdeki gibi köktendincilerin bulunduğu bir gerçektir ancak, bu tür aşırı eğilimler güçlü bir taraftar kitlesi bulamazlar (Özdalga, 2006: 73). 1990'lı yılların sonları ve 2000'lerde Türkiye'de İslamî kimlik büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümde İslamcılar, merkezin/devletin karşısına yeni siyasal kimlikleri ile çıkmışlardır. Bu kimlik dinî olmakla birlikte hedefi ve amacı din değildir. Türkiye'de İslâmcılık samimi inancını yaşamaya dönüşmüştür. Türkiye'de dönüşüm İslamcılık ile Müslümanlık arasında yaşanmaktadır (Ayoob, 2008: 109).

İhsan Dağı bu kimliği dindar fakat demokrat, muhafazakâr ama dünyaya ve değişime açık, piyasa ekonomisi içinde küresel rekabete hazır ve AB üyeliğinden yana olan 'model kimlik' olarak tanımlar ve aslında bu kimliğin bir model kimlik olma ötesinde 'kurucu' bir kimlik olduğuna dikkat çeker. Dağı'ya göre Türkiye'de dindar kesim büyük bir çoğunlukla artık Doğu-batı diyalektiğini aşmış durumdadır. Dağı bu çatışmanın tarihsel değil varsayımsal bir çatışma olduğuna dikkat çekmektedir. Uzlaşmaya hazır olan İslamcıların bu yeni görünüşü "Dindar ama demokrat, Müslüman ama AB üyeliğinden yana muhafazakâr kitledir" ve kendilerini temsil edeceğine inandıkları bir siyasal partinin AB süreci etkisi ile de olsa demokratik ortamda varlığını koruması onlara demokrasiye güvenmeleri için sebep vermektedir (Dağı, 2009).

Günümüzde Müslümanlar, seküler hayatın din ve toplum arasında oluşturduğu boşluğu doldurmayı ve seküler devletin tutumunda bir değişimin gerçekleşmesini talep etmektedirler. Bunun için siyasi faaliyetlerde bulunmaktadırlar. Baskın olan geleneksellikten modernliğe geçişin bir takım zorluklarını yaşayan Müslümanlar; sekülerizmi, kendilerinin İslamî kimliklerini ve inaçlarını koruyabilmelerini engelleyen bir tehlike olarak görürler ve ona karşı gelmek için şeriatı restore etmenin gerekli olduğuna inanırlar. Batılı olmadan da modernleşebileceklerini savunurlar. Ekonomik gelişmeyi sağlarken materyalizme düşmemek için sosyal adaletin gerçekleştirilmesi gerektiğine inanırlar (Esposito, 1998b: 251).

2000'li yıllara gelindiğinde İslamcılığın başlangıçtan itibaren var olan parçalı yapısının devam ettiği görülmektedir. Sermaye ile uyumlulaşan ve demokrasi içinde kendine yer edinen devleti dönüştürmeyi amaçlamayan bir hareketin aksine, sistem içinde kendine yer edinen İslamcılara karşı bu durumu yozlaşma olarak değerlendirenler aynı zamanda İslamcı kimliği ile iktidara taşınan AKP'ye karşı da tavır geliştirmişleridir. Azınlığı teşkil eden bu grup İslamcılarda görülen kitlesel dönüşümün farkındadırlar ve merkeze gelen İslamcılara tepkilerini dile getirmektedirler.

İslamcılar arasında görülen bir diğer gerilim alanı, cemaat kimliği ile bireysel kimlik arasında verilen mücadeledir. Bireylerin modernitenin son dönemlerinden itibaren yapmak istedikleri konusunda tercihte bulunma serbestliğinde olduklarını fark etmeleri ve geçmişte kendilerine dışarıdan verilen nasıl davranacakları, kim olacakları ve ne yapacakları konusunda artık kendilerinin karar vermeye başlamaları, İslamcı kimliğin kapsayıcılığı ile uyumlulaşmış; kendisine yer bulmayan sol düşünce aktivistlerinin bir kısmı bu alana dâhil olmuştur (Hoover, 2004:101).

İslam'ın muhtevastındaki eşitlik ve adalet kavramları, özellikle gençlerin İslam'a yönelmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte İslam bir arayış kimliğinden çok, bireyin sosyo-kültürel hayatı ile uyumluluğunu gerektiren bir hayat şekli sunması neticesinde, bu çalkantılı ve hareketli dönemin sonlarında İslam'ı bir ideoloji değil samimi bir inanç ve hayat şekli olarak görenler, bu sistem içinde kalmış diğerleri ya geri dönüşler yapmış ya da kapitalizm ile uyumlu hale gelmişleridir. Bu geçişler İslamcılar arasında kaynaklara yönelme, sorgulama, dünya siyasetinin farkında olma gibi alanlarda bilinçlenmeyi de beraberinde getirmiştir. İslamcı kimlik, toplumun sosyo-biyolojik yapısının yanı sıra sosyokültürel etki tarafından da şekillenmiştir. Bu noktada İslamcılığın kontekste göre geliştirilmiş, ideolojik inşalar olduğunu görmekteyiz.

Kimlik, bireysellik ve toplumsallık kavramlarını aynı anda muhteva eder. Gossberg'e göre bireyin tecrübeleri, faaliyetleri ve sosyal statüsü onun kimliğinin dışı vurumudur (Hall, 1996: 103). Tecrübelerin edinilmesinde aile, okul, mahalle, semt gibi yaşanan sosyo kültürel ortam etkilidir. Birey edindiği tecrübeleri sentezleyerek kendisine bir tercih oluşturur ve edindiği ya da kendini tanımladığı kimliği dışı vurabileceği sosyal çevreler arar. Bu anlamda özellikle gençlere vakıflar ve cemaatler kucak açar. Gençler hem kendilerini sahiplenecek bir sosyal ortam hem de güvende hissettikleri bir topluluklara ait olma duygusunu yaşarlar. Özellikle öğrenci evleri bu konuda gençlerin sığındıkları mekânlar olmuş bu ortamlarda etkileşim yaşayarak çeşitli İslami öğretiler çerçevesinde siyasi kimliklerini şekillendirmişlerdir.

Kimliklerin meşruluğu, ait olunan grubun uzlaşılması mümkün olmayan bir diğer grup üzerinden tanımlanmasını gerektirir. Bu anlamda İslamcı kadınların kadın meselelerinde erkekler, laik kadınlar ve İslamî hayat tarzları bakımından ayrılan diğer kadınlar ile

uzlaşmazlığa düştükleri görülmektedir. İslamcı kadınlar arasında Fatma Aliye'nin başlattığı kadın hakları konusunda eşitlik talepleri ve İslam'ın kadın ve erkeğe eşit haklar sunduğu tezi savunulmakta; laik kadınlarla birlikte İslamcı kadınların tüketici olanları ötekileştirilmektedir.

İslamcı kimliğin kamusal alanda görünür yüzü olan kadınlar ve kadınların giyinme kodları Türkiye'de en çok tartışılan konu olmuştur. Kadın üzerinden yürütülen tartışmalarda İslamcı kadınlar kendilerini devlet karşısında hem siyasi bir özne, hem de hak öznesi olarak görmüşler ve bu anlamda bir mücadeleye girerek, İslami kaynakları ve yorumları yeniden değerlendirme ve toplumsal hayatta erkek egemenliğine karşı eşitlik taleplerini aynı zamanda iktidara karşı da geliştirmeye başlamışlardır.

İslamcı kadınların özgürleşme sorunu iki şekilde meydana çıkmıştır. Birincisi İslam'ın erkek egemen söylemine karşı Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmış ve cılız bir söylem olarak kalmıştır. Millî Mücadele ile amacını ve enerjisini başka yöne yöneltten kadınlar, Cumhuriyet döneminin yarattığı kurtarılmış kadın modelini benimsemişlerdir. Buna karşı ilk tepkiyi 1960'larda solcu kadınlar, 1980'lerde İslamcı kadınlar vermiştir. İki hareketin ortak noktası kapitalizme olan tepkileridir. Bu hareketler, cinselliği ikinci plana atarak kadınların toplumda cinsiyetsiz bireyler olarak var olma ve siyasete katılma mücadelesi olarak adlandırılabilir (Kadıoğlu, 1988: 100). Bu bağlamda kadınlar başörtüsünü bir simge olarak kullanmışlardır.

Başörtüsü, kadınların siyasi ve hukuki haklarının bir göstergesi olmuş; başörtüsü altında verilen kimlik ve hukuk mücadelesinde kadınlar kendilerini yalnız bulmuşlardır. İslamcı kimliğin semboller üzerinden teşkili ve görünür olması kadınların özne olma mücadelesidir, ancak bu mesele, İslamcı kadınların sistem dışında

kalmamak adına başörtülerini peruk yolu ile ikame etmeleri veya özel alanlarına sıkıştırılmaları ve siyasî karar mekanizmalarının etkisizliği gibi sebeplerle çözümsüz kalmıştır.

Tezin kapsamı modern kimlik teorilerinin kimlik kavramını inşa sürecinde ele alan ve farklılık-bireysellik-geçicilik kavramları çerçevesinde inceleme ve İslami kimliğin günümüzde kadın yazarların romanlarındaki yansımalarının tespiti üzerinedir. Çalışma; romanlarındaki kahramanlar aracılığı ile İslamcı öznelerde olmasını istedikleri veya olduğunu düşündükleri bir takım özellikleri ortaya koyarak İslamcı kimliği somut olarak okuyucuya sunma çabası içerisindeki kadın yazarlardan 1958 ve 1967 yılları arasında doğmuş ve Türkiye'deki siyasi hayatın İslamcılık ve laiklik söylemlerinin hesaplaştığı dönem olarak sayılabilecek olan 1980 sonrasında eser veren yazarlardan Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ve Sibel Eraslan'ın 1997-2007 yılları arasında basılmış olan romanları ile çerçevelemiştir. Seçilen İslamcı roman yazarları, erkek egemen söylemden kadın merkezine doğru hareket ederken aynı zamanda siyasî liberalizmin tesettürlü kadınlar aracılığıyla İslamcı camiaya girişini örneklemektedirler.

Çalışmanın birinci bölümünde romanlardaki söylemlerin somutlanması amacı ile İslamcılık fikrini analiz etmede kullanılacak teori ve yaklaşımlar hakkında özet bilgi sunulmuş; bu noktadan hareketle İslamcı düşünürlerin fikirleri İslamcılık, milliyetçilik ve kadın bağlamlarında incelenmiştir.

İkinci bölümde özcü düşünceler temelinde yapılan gruplandırmada özcü düşüncenin kendi içindeki tez, antitez ve sentezi ortaya konulmuştur. İslamî kimliğin tercih edilme sebebinin İslamiyet'in sunduğu hayat tarzı ve bireye bakışından, İslamcılarının batı algısının teknoloji karşıtlığı değil manevi değerleri korumada takınılan savunmacı tavırdan kaynaklandığı, Batının saldırgan

milliyetçiliği karşında savunmacı bir tutum geliştirildiği; Kemalizm'in sunduğu Batı modeli birey ve milliyetçilik anlayışına İslami kimlik ile bir varoluş mücadelesi verildiği ve nihayet kadın konusunda geliştirilen kadın ve erkek paradigmasının birbirinden ayrıldığı; kadınların sosyal hayatlarında kendilerini özne olarak tanımladıkları ve bu amaçla kaynakları kendi bakışları veya kadın bakış açısı ile yeniden yorumlanması yolunda verdikleri eşitlik mücadelesi ortaya konulmuştur.

Siyasi olarak kimlikler inkâr edilemeyecek gerçeklerdir. Siyasi yapılar bu kimlikler üzerine kurulur ve bu düzlem üzerinde hareket eder güçlenir veya mücadele eder (Martín-Alcoff, 2006: 6, 7). Romanların incelendiği dördüncü bölümde İslamcı kadın yazarların romanlarında İslamcılık, milliyetçilik, kadın konusuna yaklaşımları roman kahramanları vasıtası ile incelenmiştir. Dünyanın anlamlı açıklanabilir yani anlaşılır ve açık olması bir işaretler semboller sistemi olarak değil ortalama olarak kullanılan bir dil yapılandırılır (Giddens, 1977: 155). Bu süreçte edebî eserler ulaştıkları geniş bir kitleler üzerinde önemli bir rol oynar. İslam bireyin tüm hayatını kuşattığı için dindar roman yazarlarının söylemlerinin din eksenli kurulmasını gerektirir. 1980 sonrası hidayet romanlarında mesajın nakli ana unsur olarak kendini gösterir (Çayır, 2007 :16). 1990 sonrasında dindar kadın yazarlar tarafından ortaya konulan romanlarda mesajın aslının ne olduğu ve nasıl verilmesi gerektiği tartışılır.

İslamcı kadın roman yazarları özcü, sufist veya inşacı yaklaşımlardan özcü yaklaşıma yakınlaşmak istemekle birlikte gerek sosyal ve siyasi hayatın dayatmaları, gerek iç ve dış konjonktürel gelişmelerin etkisi ve gerekse İslami alanda eser veren Batı düşüncesinden etkilenmiş bilim adamlarının etkisi neticesinde şeriat düzenini isteyen özcü gelenekten ayrıldıkları gibi kendileri bir cemaat liderini izlemeyi, ona tabi olmayı reddederler; bireyselliğe ve özgür

düşünceye önem verirler. Tarihsel devamlılığı ve İslam'ın tarihsel boyutunu önemseyen bu roman yazarlarının eserlerini inşacı yaklaşım çerçevesinde analiz etmek onların fikirlerini ve İslamcılık düşüncesini romanlardan takibini daha anlaşılır kılacağı düşünüldüğünden romanlar inşacı yaklaşım dâhilinde incelenmiştir.

Romanların incelenmesinde karakter analizleri, olay durum değerlendirmeleri romanlardan elde edilen deliller dahilinde yapılmıştır. Bunun için romanlarda ele alınan sorunsallar belirlenmiş; başlıklar buna göre belirlenmiştir. Romanlardan elde edilen deliller Türk toplum hayatındaki durumlar dahilinde eleştirel olarak incelenmiştir. Belirlenen temalar çerçevesinde roman karakterlerinin düşünceleri veya davranışları analiz edilmiştir.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **1. MODERN KİMLİK**

Toplumlar, hayat sürecinde ruhları ve bedenlerinin devamlılığını sağlayacak bir inanca yönelirler. İnsanların sosyal ve bireysel varlıkları kendilerini tanımlaması ile başlar. Kendini 'ben' olarak tanımlayan bireyler kelimeler yolu ile kendi sınırlarını çizerler. Bireylerin ve toplumların kendilerini tanımlamalarının bir başka yolu kendi sınırları dışında kalan alanları tanımlamalarıdır. Kendisi dışındaki tüm alanlar 'öteki' olarak adlandırılır. 'Kendi'nin inşasında ve yeniden oluşturulmasında 'öteki'nin yanı sıra kendini tanıma ve tarihsel süreçte yeniden değerlendirme de etkilidir.

#### **1.1. TEORİLER**

Kimlik konusunu daha iyi anlamak için genel olarak incelenecek olan teoriler bireylerin ve toplumların kendilerini ve diğer birey ve toplumları nasıl tanımladıkları ve yorumladıkları konusunda yol göstericidir.

##### **1.1.1. Özcülük:**

Bilginin amacının nesnelere tabiatlarının veya özlerinin bilinmesi olduğunu kabul eden essentializm (özcülük), realiteyi belirli özlere indirgeyerek açıklama temeline dayalıdır. Kimliğin apriori (varlığı önceden kabul edilmiş) bir özünün var olduğunu ve bu özün bireyi veya grubu diğerlerinden kategorik olarak ayırdığını iddia eden özcü teori; insan davranışlarında onların biyolojik, psikolojik veya

genetik farklılıklarının etkili olduğunu bunun için varlıkları ve toplumsal aktörleri tanımlamada onların bir takım özelliklerinden hareket etmek gerektiğini ortaya koyar.

Metafiziğin kurucusu olan Eski Yunanlı iki filozof Platon ve Aristo'dan bu yana onların özcülüğe temel teşkil eden düşüncelerinin günümüzde halen tartışıldığını görmekteyiz. Klasik özcülüğün kurucusu Platon, evrenin mükemmel olduğuna inanmıştır; ona göre gerçek evren ve görüntüler evreni olmak üzere iki evren vardır. Gerçek evren mükemmel olandır; biz ise algılanan evrende bulunuruz. Ona göre, her yaratılanın bir özü bir de algılanan yanı vardır; bu yüzden herkes iyidir.

Platon insanların, gerçekliği ilahi kaynak olmadan keşfedemeyeceklerini çünkü bu dünyada görünenlerin aslında gerçek olmadığını ve ideal olanın görünmeyen olduğunu iddia eder. Maddenin bir kendisi bir de özü ve her şeyin evrensel bir biçimi vardır. Materyal dünya gerçek dünya değil, görüngülerin dünyasıdır. Bizler aslında pek çok özelliğin ve tipin temsilcisi olan arketipleri görmekteyiz; asıl gerçeklik onun arkasındadır. Maddenin var olan asıl hali onun evrensel yönüdür (Murphy, 1997: 38). Kişiyi temsil eden semboller görüntülerdir ve biz bu görüntüler çerçevesinde onları algılarız. Bu simgelerden hangilerine önem verileceği hangilerinin ise arka planda kalacağı bireylerin ve toplumların kimliklerinin tanımlanması için birer veridir.

Aristo da madde ve özü ikiye ayırmakla birlikte evrensel olanın görünür olduğunu; çünkü bunun kanıtlanabileceğini iddia eder. Her ne kadar insanların geçmişte ne iseler yine aynı insan olma özelliği göstereceklerine inansa da ona göre benzerlik ve yakınlıklar aynılık değildir. İnsanlar için iyi hayatın tek bir tanımı yoktur. İnsanların rasyonel olduğunu söylüyorsak onların dili kullanma kabiliyetlerinin varlığını kabullenmek gerekir. Oysa dili kullanmak rasyonel olmakla

aynı değildir. Rasyonel birey olarak insan geçmişte ne idiye gelecekte de aynısı olacaktır. İnsan rasyonel bir hayvandır denildiğinde insan türünü tanımlayan bir özellikten bahsedilmiş olunur. Aristo multivocity (varlığı birden fazla şekilde adlandırma) veya homonimlik (eşadlılık) kavramlarını kullanarak Plato'nun evrensel tek iyi kavramına karşı çıkar ve iyiliğin eşadlı değil, çoksesli olduğunu yani farklı durumlarda farklılık gösterdiğini iddia eder. Aristo, Platon'un evrensel iyisinin insanları "teksöylem"e (univocity) götürerek totaliter yönetimlere (tiranlık) davetiye çıkardığını; oysa insanların kendilerini ifade edecekleri çoğulcu yönetimin demokrasi olduğunu iddia eder (Shields, 1999: 22).

Aristo Kategoriler adlı eserinde maddenin metafizik ile ilişkisini ortaya koyarken onun bir özünün olduğunda ısrar eder. Bu öz metafizik bileşenler tarafından ortaya çıkarılabilir. O; maddede form, biçim ve formun yerleştiği biçim yani bileşik olmak üzere üç boyut olduğunu iddia eder. Onun sorusu, bunların hangisinin öncelikli olduğudur. Tecrübenin temel nesnesini temsil eden bileşiğin muhtevasında olan madde bileşikten daha evvel vardır, dolayısıyla madde kurucu bir unsurdur ve aynı zamanda da bileşik ile varlığını devam ettirir. Öte yanda form biçime girene kadar hiçbir şey olmamakla birlikte bileşiği belirler. Metafizik adlı kitapta özden ve diğer bileşenlerden de mürekkep olsa madde bilinebilir bir şey olmalıdır, diyerek Platon'dan ayrılır. Aristo'ya göre madde, yeni varlık için kimlik durumu sağlamaz; dolayısıyla form tercih edilmelidir. Aristo'nun maddeye dayalı özcülüğü; maddeden yola çıkarak yeni varlığı tanımlamamak, onun ilk şekline (form) bakmak gerektiğidir. Madde devamlı olarak yenilenir veya yenilebilir bu yüzden onun iki zamanlı (diakronik) kimlik şartlarının forma bağlı olduğu kabul edilmelidir. Metafizikte ayrıca maddenin sadece özden ibaret olamayacağını da savunur. Varlığın ortaya çıkmasına neden olan

maddenin kendi dışında bir sebep vardır. Hayatın var olmasına sebep olan da aynı şeydir yani maddenin özüdür (Shields, 1999: 48).

Antik özcü teorinin modern versiyonu olan 'yeni özcülük' tüm türler arasında tabiatlarından kaynaklı olan farkın kaçınılmaz olduğu iddiasına devam eder. Saul Kripke ve Hilary Putnam tarafından yeniden canlandırılan özcülüğün 1975'te Rom Harre ve Edwin Madden'ın Hume'un nedensellik teorisine alternatif görüş geliştirmesi ile taraftar bulur. 1970'lerin sonu ve 80'lerin başında Fred Dretske, Michael Tooley, Chris Swayer ve David Armstrong; Hume'un insan aklının dini inançtan üstün olduğunu savunan teorisine hücum ederler.

Kültürel özcülük; her kültürün kendine ait sabit/ değişmez bir özü olduğunu; bu özün kültürler arası etkileşim yoluyla veya kontekse göre bağımsız bir şekilde ortaya çıktığını ve grubun davranış şeklini kontrol ettiğini iddia eder. Bu öz, belli bir kültürün her temsilcisinin davranışlarında az ya da çok kendini gösterir. Bu, kültürel bağlılığın rasyonel bir tercih olmadığı anlamına gelir. Kültüre sembollerin aktarılması olarak bakan Cassirer'e göre, bir işaretin anlamı onun fiziki bileşimi ile ilişkili olup simgenin insan zihnindeki algılanmasını etkiler. Bir simgenin anlamı, ona insan tarafından atfedilir ve akli olarak elde edilir (Cassirer, 1944: 26).

Kültürel özcülük kültürün bazı özelliklerine öncelik verir. Grup üyelerinden beklenenler hakkında yorum yapılmaz; bunlar üyenin sorumluluğu olarak onlara dikte edilir ki bu manada kültürel özcülüğün otoriteriyen olduğu söylenebilir. Kültür ve birey ilişkisi 1930'lu yıllarda incelenmeye başlanmıştır. Edward Sapir sosyal psikoloji alanında bunu ilk ortaya atan kişi olmuştur. Sapir'den sonra Freud'u aşan Erikson, kimliğin toplumsal boyutunu ilk kez ortaya koyar. Özcü yaklaşıma göre kültürel sembollerin devamlılığı ve dağıtılması için modern devlette toplumun yönünü değiştirecek

karizmatik fikirlerin devamlılığını sağlayacak, peygamberlerin fikirlerini taşıyacak, bürokratik kuralları olan kuruma ihtiyaç duyulur (Bendix, 1960: 72 ve 77).

Kültürel özcülükten ortaya çıkan çok kültürlü özcülük, kültürel özcülüğü bir gerçeklik olarak kabul ederek bu kavram üzerinden bir çözümü hedefler. Kültürel özcülük monolitik (tek tip) bir toplum modeline uygun gibi görünmekle birlikte, çok kültürlü bir toplum modelinde yaşayabilir; aksi halde kültürel özcülüğü terk edilmiş tek kültürlü hatta kültürsüz bir toplum oluşturabilir; oysa toplumdaki kültürel farklılıklar zenginliktir (Prodanov, 2007: 19).

Otoriteryen, toleranssız veya diğerlerine saygısız olanların yönetimi ele geçirme ihtimali her zaman olduğuna ve farklı şekillerde ortaya çıkan fundamentalizmin, ırkçılık ve milliyetçilik sorunsallarının sebebini teşkil edeceğine göre, tek bir kültüre odaklanmamak toplumsal uzlaşmayı beraberinde getirmez. Prodanov'a göre; kültürel özcülüğün dilemması, herhangi bir kültüre dayanarak diğerlerinin dışlanması sonucu kültürel totalizmin ortaya çıkması veya çok kültürlülük durumunda kültürlerin özlerinin kaybolması ihtimalidir (Prodanov, 2007: 19).

Kültürel özcülüğe dayalı siyasetler bireyleri sınırlar ve aralarında ayrılıklar inşa eder; insanları diğerlerinden ayırarak kendi gettolarına koyar. "Her birey kültürünün kendi başına (per se) kazandığı özelliklerine sahiptir ve bu onun kimliğinden ayrılamaz. Bu yüzden kültür kişileri bazı noktalarda tanımlayarak sınırlar ve onları diğerlerinden kesin çizgilerle ayırırken aynı zamanda değişime ve yeni tercihte bulunmaya karşı olan eğilimlerini engeller" (Prodanov, 2007: 19). Toplumsal bir baskı mekanizması yaratarak pek çok durumda onların haklarını kullanmalarını engeller. Bu yaklaşıma göre kişi belirli bir kültürde doğmuştur ve onun dışına çıkması mümkün değildir. Bu ayırım devletlerin disintegrasyonuna doğru giden bir

yoldur ve farklı toplumlar arasındaki ilişkilerde uzlaşmazlık sebebidir. Eğer kültürel kimlikler eldeki öz varlıklara sabitlenir ise ahlakî, dini veya ırk üstünlüğünü iddia eden kültürlerin diğer kültürlere hasım olduğu bir durum ortaya çıkar (Prodanov, 2007: 20). Otoriter ve totaliter egemen söylemlerin amacına ulaşmak için bu tür kimlik politikalarını araç olarak kullanmalarına izin vermeyen tek yönetim ise demokratik yönetimlerdir. Spivak; stratejik özcülük kavramını kullanarak, doğru olmasa bile, egemen söylem tarafından, siyasi amaçlara ulaşmak için, tek tip bir kimlik olduğunun iddia edilebileceğine dikkat çeker (Spivak, 1990: 1-16).

“Kültürel özcülük şöyle bir problem doğurur. Toplum temelini herhangi bir kültüre bağlandığı zaman bazı kültürlere toptan bir hak verir. Dolayısıyla evrensel insan hakları kültüre dayalı olarak kurulamaz (Courtois, 2005: 161). Bununla birlikte Courtois, kültürel özcülüğün reddinin kültürel durumların reddi anlamına gelmediğini; tam aksine kültür ve dinin, insan hakları kavramı için kaynak teşkil ettiğini iddia eder ve Rawls’ın (overlapping concensus) örtüşen uzlaşmalarını tavsiye eder (Courtois, 2005: 164).

Farklı insan arketipleri olduğuna inanan özcülere göre, bireyler bu arketiplerin temsil ettiği sabit özelliklere tekabül ederler. Buna göre kendini bir sosyal sınıf, bir kategori veya grup ile tanımlayan parçalı, birbiri ile kesişmekte olan ve değişime açık kimliklerin aksine; cinsiyet, sınıf, etnisite, ırk ve din gibi kurumlardan kaynaklanan kimlikler sabittir. Bu tür kimliklerin değişmesi iki sebeple zordur. Birincisi, karşıt kimlikler, kendilerine karşı direnme gücü ve kurumları olmayan topluluklara ve gücü imtiyaz olarak gören kişilere, dışarıdan empoze edildiğinde, insanlar onu benimsemeyebilirler. Yani insanlar kendilerine sunulan ideoloji ile bütünlük kurmak adına yalanlar söylemeyi reddederler ve bu durumda direniş gösterebilirler. İkinci durumda ise ideolojik bir kaygı olmamakla birlikte baskı görmemek adına değil baskı altında olmayı tercih ettiğinden direniş gösterilmez.

“Jarach’ın ‘karşı özcülük’ olarak adlandırdığı kendini bir grup sosyal sınıf veya kategori ile tanımlamada etken olan tarihi baskı kategorileri<sup>1</sup> kurbanın ilahî olarak suçlu olduğunu ve dünyadaki hareket ve reaksiyonları devamlı olarak onun yargılanması için bir sebep teşkil edeceği farz edildiğinde asalet olarak görülen acı çekme, her türlü baskıyı her halükarda meşru gördüğü için ona karşı direnmez” (White, 2005: 50).

Özcü kimlik, ontolojik olarak kontekse bağlı olarak değil, kontentten (muhteva) kaynaklıdır. Hâlbuki mesleğiyle meşgul olan biri için onun etnisite / ırk / din gibi muhtevadan kaynaklı olan kimliği mühim değildir. Bu kimlik, bireyi yaşamak veya ölmek gibi hayati bir karar alma durumunda bırakıyorsa önem arz eder (Hoover, 2004: 3). Toplumsal manada ise grup kimliklerini toplumsal hareketin bir sonucu değil, sosyal aktörleri tanımlayan ontolojik kategoriler olarak tanımlayarak değişime ve dönüşüme açık olmadığını; toplum ve toplulukların sosyal yapılarından ziyade biyolojik özellikleri veya cinsiyetleri gibi tabiat tarafından dışarıdan belirlenmiş özellikleri yoluyla kurulu birliktelikler (Atabaki, 2003: 6) olduğunu iddia eden bu yaklaşım, kapalı toplumların teşkiline sebebiyet vererek etnik, ırk ve milliyetçilik teorilerinde üniter veya monolitik bir yapının temelini oluşturur.

Toplum içindeki uzlaşmazlıkların çözümü konusunda özcüler, toplumsal yapıyı bir bütün olarak gören ve parçaların o bütünün sürekliliği için çalışmasını bunun içinde bireylerin görev bilinci dâhilinde hareket etmesini öngören fonksiyonalist yaklaşımı benimserler. Toplumsal istikrarın sağlanması için din, aile, eğitim gibi kurumların uyumlu bir şekilde işlemesinin gerekli olduğunu iddia eden Durkheim ‘i takip ederler (Giddens, 1993: 721).

---

<sup>1</sup> Burada dini örneklendirmektedir.

Sonuç olarak, toplumsal manada primordial grup bağları olarak karşımıza çıkan özcülük medeniyetlerin yıkılmasının ontolojik sebebi kabul edilir. Feminist, post yapısalcı, Marksist ve diğer pek çok yaklaşım tarafından reddedilmesine sebep olan maddenin kendi dışındaki özünü kabul eden özcü yaklaşımların; ayrışmaya sebebiyet verdiği gerekçesi ile siyasi uyumluluğu ortadan kaldırdığı ve uzlaşmazlıklara sebep olduğu için pek çok ortamda reddedilmekle birlikte, farklılıklarla bir arada yaşama söylemini geliştiren çok kültürlülük çatısı altında var olabileceği, hatta bunun bir zenginlik vasıtası olabileceği kabul edilebilir.

### **1.1.2. Primordializm:**

Toplumsal ve bireysel kimliğin oluşumunda ve sürdürülmesinde primordializmin yeri ve bakış açısını sorguladığım bu bölümde, primordialist teorinin toplumsal uzlaşma sürecindeki etkisini ve toplumsal ayrışmaya sebep teşkil edip etmediğini ortaya koymaya çalışacağım.

Genellikle etnik ve milli kimlik konularında başvurulan bir teori olan primordializme göre; toplumda hazır olarak bulunan dil, etnisite, din gibi bireyin kendini tanımladığı değerler, tarihin çok eski devirlerinde, kültürün bir yansıması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu anlamda primordial kimlik; bireylerin dünyaya gelmesiyle birlikte hazır bulunduğu; aile, etnisite gibi kan bağı yoluyla veya mahalle, şehir, ülkeye ait olmak gibi coğrafyaya bağlı olarak elde ettiği bağlılıklar ve bağlılıkların kurulu olduğu topluluklarla olan ilişkisidir. Sosyo biyolojik yaklaşıma<sup>2</sup> göre topluluklar dini/etnik kimlikleri de bilinmeyen çok eski devirlerinde ve apriori (kendiliğinden) edinmişlerdir (Berghe, 1978: 123). Primordial kimliği ilk analiz edenlerden Edward Shils'in tabii ve

---

<sup>2</sup> Sosyo-biyolojik primordializm bireyin sosyalizasyonu akrabalık kurumu ile açıklar.

kültürel primordializm yaklaşımına göre kimlik sadece doğum yolu ile değil, aynı zamanda grup üyeleri arasındaki etkileşim veya bireysel özelliklerden elde edilir (Shils, 1957: s.139).

Primordial bağlar zamanı zamandan, toplumu toplumdan ve kişiyi kişiden ayırdığı için önemlidirler. Ancak bu bağların dışında da insanlar, bütün zamanlarda ve bütün toplumlarda sosyal veya manevi etkileşimde buldukları için aralarında ilişkiler kurmuşlardır (Geertz, 1973: 259). Sevgi ve akrabalık bağları ile toplumdaki ortak uygulamalar veya borçlu olunan değerlerden kaynaklanan bu bağlar, önemlidir; ancak bunlardan daha önemlisi, bu bağların kendisine verilen önemdir; yani bağın kendisi bağladığı unsurun yerini alır. Buradaki en büyük engel ise bu bağın ölçülebilir olmamasıdır. Şöyle ki, bu bir tür manyetik alan gibidir ve mantıkla açıklanamaz; çünkü mantığa aykırı olsa bile ortaya çıkabilir ve insanlar tarafından sorgulanmadan benimsenebilir (Benjamins,1999: 25-38).

Clifford Geertz, primordialist bağların gruptaki üyeleri bir araya getirerek bir sosyal kimlik oluşturduğunu vurgular. Ona göre belirli bir toplulukta doğmak, belirli bir dili veya o dilin şivelerinden birini konuşmak ve bir takım sosyal uygulamalarda bulunmak kimliği belirleyen faktörlerdir. Doğumla birlikte kaçınılmaz olarak toplumda hazır bulunan adetler, akrabalık bağları, din, memleket gibi herhangi bir şekilde değiştirilemeyecek olan bu durumlar zamanla aşırı şekilde güçlenir ve bunları edinen kişilere ve dışarıya karşı bir baskı unsuru haline gelir. Akrabalık, komşuluk ve din gibi bağlar bireyi; kişisel bağlılık, sempati, ortak menfaat, bireyin duyduğu bir ihtiyaç veya edilen bir taahhüt sonucu değil, ipso facto (kendiliğinden yani sadece akraba, komşu vb olunması sebebiyle) olarak çevreler (Geertz, 1973: 259). Kendini bir grupta tanımlamak, bireysel kimliği yok ettiği halde primordialistler, bireysel kimlik ile dinî/etnik kimliği bir şekilde aynı kimlik olarak vaaz ederler ve böylece bireysel kimlik daha geniş bir sosyal kimlik içerisinde yok olur (Hardin, 1995: 224).

Primordialistlere göre tarihe değil, mitolojiye güvenmek gerekir. Bu anlamda kutsal olan kişiler, mekânlar ve olayların dil vasıtasıyla kuşaklara aktarılması bir görev bilinci içinde gerçekleştirilerek ortak bir ideal etrafında bütünleşilir. Primordialistler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yoğun bir şekilde eleştirilmelerine rağmen, primordial bağların tarih dışında olduğu fikrinde birleşirler. Toprak, dil, kan bağları gibi kültürel farklılıkların, onların davranış ve tutumlarında etkili olduğunu iddia eden Geertz'e karşı Smith; aslında etnisitenin kendisinde herhangi bir ezeli olma durumu yoktur; fakat insanlar tecrübeleri gereği onu bu şekilde algırlar, şeklinde yanıt vermiştir (Smith,1999: 13). Geertz'in tanımına göre her kültür aynı soruna karşı farklı bir cevap üretmiştir ve kültürel çeşitlilik hem farklılığı hem benzerliği içinde barındırmaktadır. Her toplum evrensel bir takım sorular sormaktadır; toplumları birbirinden ayırtıran cevapların farklılığıdır. Bu manada primordial kimlikler ahistoriktir ve bunlardan biri olan din a priori (ilk) olarak edinilmiştir ve topluluğu bütünleştirici bir gücü vardır. Larsson, primordialistlerin parçalanmış yaklaşımına karşılık, başka bir yaklaşım ortaya koyar. Ona göre primordializm bir samimi inançtır. Mesela Kosova'daki anlaşmazlığın sebebi 1389'daki uyuşmazlıktan değil, toplumların farklı doğrulara ve mitlere sahip olmasından kaynaklanmıştır (Larsson, 2004: 24).

Aynı kimliği paylaşan gruplar; zamana karşı kendilerini korumak amacıyla, kendileri için öncelikli olan ve kendilerini tanımlamakta tercih ettikleri ortak kimliğin dışında kalanları 'öteki' olarak adlandırır (Castells, 2000: 7). Farklı primordial gruplar arasındaki uzlaşmazlığın sebebi 'öteki' olarak çerçeveselendirdikleri grupların kendilerini tanımladıkları değerleri yok edeceğine inanmalarıdır. Onlara göre dini farklılık, tıpkı etnik veya medeniyet farklılığı gibidir ve dini içeren bu tip anlaşmazlıklar çözümsüzdür; dolayısıyla da din uzlaşmazlık sebebidir (Larsson, 2004: 24).

Özcü primordializme göre, din insanlığın varlığının ilk gereğidir. Her toplumun kendi inanç sistemi vardır ve bu asla değiştiremeyeceği bir gerçekliktir. Teori, dini sadece tarihî olarak değil, aynı zamanda kültürel olarak görür (Smith, 1983: 177). Dinî primordializm, dinin siyaset ve toplum üzerinde pek çok etkisinin farkında olarak onu toplumun ve siyasetin ayrılmaz, ana, parçası olarak değerlendirir. Dini primordialistlerden S.N. Eisenstadt'a göre din, siyasi süreçlerin işleminde ve sosyal değişimin gerçekleşmesinde rol oynayarak medeniyetin ana malzemesini, ilk şartını, oluşturur (Eisenstadt, 1993: 13-41). Andreas Osiander, dinin toplumu bir arada tutan çimento olduğunu söyler. (Osiander, 2000: 761-790). Brian S. Turner, dinin inançlar ve ritüeller yoluyla toplumdaki bütünlüğü sağlayan sosyal rolüne dikkat çeker (Turner, 1991: 15).

Dinî primordializm, dinden kaynaklanan uzlaşmazlığın kaçınılmaz olduğunu, modernitenin dine karşı geliştirdiği tehdit ile onu kendini savunma durumunda bıraktığını, böylece dini fundamentalizmin moderniteye karşı bir eylem olarak geliştiğini iddia eder. Dinin şiddet ile bir arada anılmasını Fox şöyle açıklar: Din rasyonel değil manevidir; insanların ruhlarındaki ve kimliklerindeki ana unsurları korur. İmana ve inanca dayalı olduğu için farklılıklar arasında uzlaşma sağlamak her zaman mümkün değildir. Dindar için düşman, kişinin kendi içinde var olduğuna ve kendisini yanlış yöne sevk edeceğine inandığı varlığın bir yansıması olarak görülür (Fox, 2004: 4). Kendi güvenliğini tehlikede görme durumu 'öteki' olarak tanımlanandan korkuyu ve ona karşı nefreti beraberinde getirir. Huntington 21.yüzyılda çatışmanın ulus devletler ve ideolojiler arasında değil medeniyetler arasında olacağını iddia ederken medeniyetleri de din ekseninde gruplandırır ve bu medeniyetlerin birbiri ile çatışmaya gireceğini öngörür (Huntington, 2005: 20). İnsanları ve toplumları dil, toprak, din temelinde ayıran bu teori farklı

dinlerdeki insanların bir arada uzun yıllar boyunca nasıl yaşadığı sorusunu cevaplayamaz.

Russell Hardin, dinî anlaşmazlığın eski çağlardan bu güne kuşaktan kuşağa taşındığını söyleyen primordialistlerin aslında çözüm getirmediklerini, sadece fenomeni adlandırdıklarını söyler ve kendisi dini kimliğin, Rousseau'nun şehirli olmanın getirdiği bozulmadan kurtulmak için doğaya dönmek gerektiği teziyle de bağlantılı olarak, primordial olmadığını insanın bunu kendi hayat tecrübesi ile öğrendiğini yani dinî kimliğin bireysel olduğunu iddia eder (Larssons, 2004: 24). Bu iddiaya karşı ise Fox, dinin ortaya çıkış nedeninin toplumdaki şiddeti kontrol etmek olduğu şeklinde bir açıklama getirir (Fox, 2004: 22). Primordializmi bir tehlike olarak görmeyen Wieland; iyimser bir bakış açısı geliştirerek, Huntington'un medeniyetler çatışması ortaya çıkmadığına göre; geleceğin özgürleşme, bilgilenme, eğitim, katılım, demokrasi gibi kavramlar ışığında kendini belirleyen bireyler tarafından şekillendirileceğini iddia eder (Wieland, 2005: 148).

Primordializmi hakiki inanç olarak gören ve aynı zamanda post modern yaklaşımı destekleyen Huston Smith ise, post modern dünyada çaresizlik duygusu yaşamamak için primordialist geleneğe dönmek gerektiğini iddia eder. Ona göre, hakikat olarak adlandırılan metafizik bir kalkana ihtiyaç vardır. Metafizik âlemde yükseldikçe hakikate daha da yaklaşılır. "Bizler felsefenin tanımladığı şekilde ruh ve bedenden oluşmuyoruz; az ya da çok ilahi olanın bir parçasıyız. İlahi gerçekliğin üzerimizde tecelli etmesi için her birimiz bireysel bir transformasyon hedefliyor olmalıyız" (Smith, 2003: 89-92).

Huston Smith dışında J. G. Arapura, Robert Thurman, J. N. Findlay ve Seyyid Hüseyin Nasr primordialist yaklaşımı benimsemişlerdir. İnsanların aynı özün farklı yansımaları olduğu inancındaki primordialist anlayışa göre; kanaatler ve alışkanlıklardan

oluşan gelenek ve kültür, insan ve toplumları birbirinden ayırır; oysa insanlar, hareket noktaları gelenek bile olsa, hakikate farklı yollardan ulaşabilirler (Butterworth, 2002: 102). Primordializmin bir diğer yorumlayıcısı Ken Wilber, kişinin ulaşacağı hedefin kişisel bir hedef olmadığını ortaya koyarken teizmin tek tanrı gerçeğini kabul ettiğini primordializmin ise İlahî kaynağın ulaşılacak istenen son nokta olduğunu söyler (Wilber, 1993: 9). Primordialistlere göre yaratıcı tektir ve teklikten ayrı düşünülemez.

Horatio W. Dresser The Arena adlı eserinde primordializmin Vendata olarak bilinen şeklini şöyle tanımlar: Eğer komşunu o seni incitmesin diye incitmiyorsan bunun adı bencilliktir. Gerçek sevgi başkası için kendini yok sayabilmektir kendini aşabilmektir. Kendini aşmak, insan olmak; bir görev, bir zorunluluktur (Anderson, 2003: 89-92). Ahlakî kanuna göre birey, tercihlerine ve iradesini yönlendirme gücüne sahiptir; doğru veya yanlış davranabilir; fakat o ilahî kanun veya ona bir takım görevler yüklemiş olan üstün bir varlık tarafından yargılanacaktır (Anderson, 2003: 90).

Primordializmin şiddeti içinde barındırdığını iddia edenler, onu samimî inanç olarak görenlerin hala o ilk güvensizliği içlerinde taşıdıklarını ve yansıttıklarını iddia ederler. Taşınan suçluluk duygusu sonucu, yapısal ve kültürel şiddet ortaya çıkmaktadır (Larsson, 2004: 24). Primordialistler dünyada farklı dinler olduğu sürece dini uzlaşmazlıklardan kaynaklı şiddetin devam edeceğine işaret etmektedirler (Larsson, 2004: 27). Anlaşmazlıkları çözüme kavuşturmak ise samimi inançların farklılaşma sebebinin ortaya konulması sonucunda gerçekleşecektir.

Sonuç olarak primordializm milletleri ve etnisiteleri din bağlamında tanımlar ve bireyin kolektif kimlik içinde aidiyet ve güvenlik duygularını tatmin ederek toplumun devamlılığı noktasında ona bir takım görevler yükler. Din eksenindeki uzlaşmazlıkları da

primordial kimlikle ilişkilendiren teorinin toplumsal kimlik ile antagonizma içinde olduğu halde, bireysel kimliği ön plana çıkartan ve daha çok Asya kültürü ve sufizm ile alakalı olan ikinci boyutunda; bireylerin yeryüzünde üstün bir varlığın yansıması olan varlıklar olsalar bile, aslında aynı/tek varlık olmaları dolayısıyla nihaî uzlaşmanın mümkün olabileceği iddiasını ortaya atarlar. Bu düşünürler, birinci gruptaki yapısalcı rasyonalist ideologların aksine, hermeneotik analizlerde bulunmaktadır ve evrenselcidirler.

### **1.1.3. İnşacılık:**

Bu bölümde realist, kültürel ve siyasi inşacılığın bireysel ve toplumsal kimlikler konusundaki yaklaşımları incelenecektir.

Özcülük ve primordializmin alternatifi olan inşacı teorilere göre kimlik, bir öz tarafından belirlenmez; dolayısıyla tabii ve sabit değildir. Aksine, değişkendir ve tercihe bağlı olarak birey veya toplum tarafından devamlı olarak yapılandırılır (socially constructed). Kişi birçok kimlik taşır; bunları adlandırmak, ilk verili olan (pregiven) kimliği doğrulamak anlamına gelmez. Kimlik edinimi süreçteki tercihlerdir; yani bir defa ortaya çıktı diye o kimliğin kabullenilmesi şartı yoktur (Bhabha, 2004: 64). Pek çok sosyal kimliği bir arada bulunduran bireyler bunlardan birini, kendilerini tanımlamak ve yeniden üretmek amacıyla ortak kimlik olarak seçerler. Seçilen bu kimlikler sosyal etkileşim sırasında yeniden tanımlanır. Çünkü oluşturulan sosyal kimlikler “ait olma” durumudur (Castells, 2000: 8) ve siyasi hedeflere ulaşmada bireylere kolaylık sağlar (Fox, 2004: 18). Bazı kontekslerde sabit olarak karşımıza çıkan sosyal kimlikler ise, tabii bir durum değildir; toplumsal öznenin tercihine bağlı istisnaî bir durumdur (Callinicos, 1985: 133-166).

Manheim ve Schultz'un yazılarına dayanan inşacılığın sonraki teorisyenleri Mead ve Parsons olmuş ise de teoriyi kuranlar, Berger ve Luckman'dır. Berger ve Luckman'ın tezine göre inşacı teori tartışması beş eksen etrafında yürütülür. Birincisi; dünya, bütün bir kuşak halinde değil ancak kesik kesik olaylar ve kişilerin tarih sahnesinde yerlerini alıp kayboldukları düzenek şeklindeki bir yapı; bizim algıladığımızdan bağımsız; bireyler ve olaylardan ibaret olan nesnel bir gerçekliktir. İkincisi; dil, bize olayları düzene koymak için kategorilendirme ve sınıflama imkânı vererek dünyayı anlamamızı sağlar. Üçüncüsü, insanlar gerçekliği benzer olaylar, kişiler ve faaliyetlerden oluşan bir düzen içinde aynı şekilde anlayarak paylaşırlar. Özneler arası ilişkiler, günlük hayatı rüyalardan (idiosyncratic gerçekliklerden) ayırarak gerçekliğin, sosyal bir etkileşim olarak kurulmasını sağlar. Dördüncüsü, insanların veya olayların bir takım ortak özellikleri alışkanlıklara yol açar ve bunlar zaman içinde kurumsallaşır. Teorilerde pek çok tercih olduğu halde alışkanlıklar bunları tek yola doğru daraltır (Berger ve Luckman, 1966: 42). Alışkanlıklar başkalarının davranışlarını öngörülür kılar (Mead,1934: 273). Bir takım uygulamalar alışkanlık haline gelip başkaları tarafından beklenir olduğunda, devamlılığın sağlanması için sosyal kontrol mekanizmaları geliştirilir ve aktörler kurumsallaşmış roller üstlenirler. Beşincisi, bilgi alt gruplar arasında veya toplumun katmanlarında kurumsallaştırılabilir. Belli bir grup tarafından taşınan bilgi toplumsal olarak ayrıştırılmış olduğu için gruplar arasında anlaşmazlıklar olabilir (Berger ve Luckman, 1966: 43).

İnsana ait gerçeklikleri doğadan yola çıkarak anlamak mümkün değildir. Toplum karşılıklı etkileşim (ilişkiler) tarafından kurulmuş yapılar olarak tanımlandığında daha iyi anlaşılır. Kurumsallaşmış dünya, nesnel gerçeklik olarak tecrübe edilir. Tarih, kişi doğmadan önce oradadır ve öldükten sonra var olmaya devam edecektir. Kişinin biyografisi toplumun nesnel tarihinde bir epizot

olarak değerlendirilir. Tarihsel ve nesnel bir gerçeklik olarak kurumlar, bireylerin inkâr edemeyecekleri bir şekilde onları çevreler. Bireyler istese de istemese de kurumlar oradadırlar ve bireyi dıştan kuşatan bu kurumlar, kendi gerçekliklerinde ısrarcıdırlar. Kurumlar insanları değiştirmeye veya kaçamak cevaplar vermeye zorlarlar. Onların üzerinde zorlayıcı güce sahiptirler. Kurumların varlık sebeplerinin gerçekleşmesi veya var olan kurumların devamlılığının sağlanması için bireylerin onların gerçek amaçlarını anlamaları gerekir. (Berger ve Luckmann, 1966: 46).

Sosyal teoriye göre, kurulu olduğu varsayılan sosyal yapı; ilahî kurullarla da değil, toplumun veya kültürün bileşenlerinin tercihleri neticesinde ortaya çıkan kolektif davranışlar ile oluşturulur. Buna göre insanlar ya bir takım belirli geleneksel kuralları takip ederler veya yeni kurullar üretirler. Gerçekliğin Sosyal Yapısı adlı eserde Berger ve Luckman'a göre insan (homo sapiens), sosyal varlık (homo socius) ile aynı anlama gelmektedir.

“Sosyal düzen insanın üretimidir. Daha açıkça söylenirse insanlar tarafından insanların kesintisiz devam eden dışsallaşma faaliyetleri sonucunda devamlı olarak üretilmektedir. Sosyal düzen biyolojik olarak verili değildir; ayrıca birtakım özellikler sosyal düzen tarafından belirlenmiş olsa bile ekonomik ve teknolojik düzenlemelerde açık olduğu üzere insanların doğal çevrelerince ona bağışlanmaz. Sosyal düzen eşyaların doğasının bir parçası değildir ve doğa kanunlarından çıkarılamaz; sadece insan faaliyeti olarak gerçekleşir. Sosyal düzenin insanların geçmişte yaşadıkları faaliyetlerin bir sonucu olduğu ve devam eden insan faaliyetleri tarafından üretildiği onun ontolojik statüsüne isnat edilebilecek iki temel noktadır” (Berger Luckmann, 1966: 42).

Herhangi bir sosyal fenomenin gelişmesinin sebebinin konteks olarak açıklayan sosyal inşacılar göre sosyal gerçeklik, sosyal kontekse uygun olarak üretilmiş bilgidir.<sup>3</sup> İnşacılık, sosyal yapıların ilahi veya doğal bir kaynak tarafından kurulmadığını, niyetsiz ve

<sup>3</sup> Bu anlamda inşacılık fenomeni kendisi ile açıklayan özcülük ve primordializm ile karşıttır.

bilinçsiz ortaya konulan sayısız insan davranışlarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemekle birlikte bir anti-determinizme de işaret etmez. Sadece tarihin belirleyici özelliğini hiçe sayan ve belli bir fenomene odaklanmış olan özcülüğe karşıdır. İnşacı yaklaşım grup ve birey kimliklerini şekillendiren ekonomik, siyasi, sosyal ve diğer faktörlere tarihsel olarak bakmayı gerektirir. Böylece toplumdaki ilişkilerin bozulma ve uzlaşmazlıkların ortaya çıkma sebeplerini daha kolay bir şekilde ortaya koymaya yardımcı olur. Tarih, toplumsal hareketlerin daha iyi anlaşılmasını sağlar (Giddens, 1993: 46).

Bireyler ve toplum karşılıklı olarak birbirini yapılandırır. Sosyal bir gerçeklik olan toplum, insan ürünüdür; dolayısıyla da insan sosyal bir üründür. Kurumlar da insanlar tarafından üretilmiştir. Bir veya iki kişinin karşılıklı etkileşiminin olduğu yerde başlayan kurumsallaşma belli sayıdaki insanların aidiyetleri devam ettiği sürece varlığını korur. Zira bireyler tek tek hesaba alındığında, yapılandırılmış olan dünyadan etkilenmekle birlikte her zaman yapıyı değiştirme veya ortadan kaldırma yeteneğine de sahiptirler. Kendileri geçmişini bilerek devraldıkları bir yapının içindedirler ve onu paylaşmaktadırlar; dolayısıyla dünya daha önceki yapıları tamamen onlara yansıtacaktır. Bu noktada kişiler geçirendirler yani kendi yaptıklarını düşündükleri dünyayı yeni kuşaklara transfer ederler. Berger ve Luckman'a göre var olan kurumları devam ettirme yani hazır bulunmuş kurumlara uyma zamanı değil, onların nasıl ortaya çıktığını düşünme zamanıdır. Sosyal dünya bilinçte kurulur ve daha sonra da değiştirilemeyecek kadar sağlam kalıplar edinir (Berger ve Luckmann, 1966: 45). Bunun yanı sıra bireyler, sosyal yapılar içinde tamamen edilgen varlıklar olarak değerlendirilemezler. İnsanın idraki ile gerçekliğin farklı üretilişi arasındaki daimi gerilim tarihi harekete geçirir; tarih bireylerin özne olmaları neticesinde bireyler tarafından lineer olarak (ileri doğru) oluşturulur (Berger Luckmann, 1966: 46).

“Kimlik; tarih, coğrafya, biyoloji gibi yeniden üretime yönelik kurumlar ve din; kolektif hafıza, kişisel fanteziler veya dini vahiyler ile yeniden yapılandırılır ve toplumun yapısı zaman içinde kurulmuş çerçevesi içinde yeniden yorumlanan kültürel bir süreçtir. Hâkim kültür kimliğinin oluşmasında etkili ise de birey içselleştirmedeği sürece kimlik edinilmez. Çünkü kimlikler bireyler tarafından içsel olarak üretildiği için sosyal rollerden daha güçlüdür. Sosyal rolden farklı olarak kimlikler, bireye bir görev sunmaz onun kendini anlamlı hissetmesini sağlar. Birey için kimlik aidiyet anlamına gelir ” (Castells, 2000: 8).

Berger ve Luckman'dan sonra teoriyi Jean Piaget detaylandırır. Teorisinin özü, sürekli üretilen merkez ve fenomenin dairevi sembolleri tarafından temel nedenselliğin sistematik bir şekilde ikame edilmesidir. Birey, kurumları somut gözlemleri ile algılamakla birlikte daha sonra onları çeşitli kavramlar vasıtasıyla kendisinden ayırarak sosyal gerçekliği, merkezden dışı doğru fakat merkezin kurulmasında etkili olan faktörler aracılığıyla, yeniden kurar. Piaget'i genellikle siyasi kimliğin şekillenmesinde çocukluğun etkili olduğunu düşünen Adelson, O'neil ve Rosenau gibi bilim insanları referans olarak kullanmışlardır (Rosenberg, 1988: 6).

İnşacı yaklaşımın bir başka filozofu Pierre Bourdieu “habitus” kavramını ortaya atar. Tarihin bir ürünü olduğu varsayılan ve geçmişte edinilmiş tecrübelerin hâlihazırdaki görüntüsü olan habitus, bireysel ve kolektif davranış kalıpları üretir. Aynı zamanda, uygulamanın doğruluğunu ve zaman içindeki devamlılığını gösterir. Buna göre de tarih, herkesin ondan kendi davranış ve tutumlarını seçebileceği bir “sözlüktür” (Bourdieu; 1990: 54). Bourdieu'nin teorisi kimlik edinmenin tecrübelerle açıklanacağını iddia eder ve “habitual” davranışların, çeşitli kodlar üreterek, kişinin ruhu ve bedeninin anlamını tanımladığını gösterir. Bourdieu'nun “habitus”u bize toplumu ve sosyal faaliyeti anlamak için kültürel faktörler ile sosyal sınıfı göz önüne almamız gerektiğini gösterir. Bourdieu, her bireyin kendi “habitus”unun farklı olduğunu, bireylerin teker teker bunu kendilerinin kurduğunu, tecrübelerden ve bir takım toplumsal kodlardan hareketle

oluşturduğunu iddia eder. Bununla birlikte bireyin, grubun belirli geleneksel temayülünden etkilendiğini de belirtir. Bourdieu, birey toplum arasındaki gerilimi, her ne kadar gruptan etkilenmiş olsa bile, her bireyin kendini yapılandırdığı; grubun kendi habitusunun ise, aşırı davranışları dışlayarak bireyin hareketlerine belirli sınırlar getirerek kabul edilebilir davranışı açıklamasında bireye yol gösterdiği şekilde açıklar (Bourdieu; 1990: 56).

Kültürel inşacılık, bilgi ve gerçekliğin, buldukları kültürel kontekste üretildiğini (etnocentric) iddia eder. Örneğin olayları açıklamada batı toplumları bilimsel tanımlanmış objelere güvenirken başka toplumlar geleneklere dayanır. Her kültür diğerlerini kendisinden dışlayan, onları yabancılaştıran, bir geçmişe sahip olduğu için inanışlar ve uygulamalar kültürden kültüre farklılık gösterir; bu sebeple her kültür kendi değerleri içinde anlaşılmalı ve bir kültüre bakarak diğer kültürler yargılanmamalıdır (Giddens, 1993: 39). Sembolik kültürelcilerden Geertz, toplumsal hareketleri sembollerin yönlendirdiğini iddia eder. Kültür ve kültürel bir sistem olarak da din, insanların günlük hayatlarındaki tutumları ve iletişimleri sonucu geliştirdikleri sembollerden oluşan bir konsepttir. Toplumsal hareketleri ve davranışların sebebinin anlaşılması için bu sembollerin bilinmesi gerekir (Geertz, 2005: 87).

Giddens'a göre, her ne kadar bireyler toplumu oluşturmuş olsalar da –eylem ve yapı birbirinden ayıramayacağından - kendileri de toplumdaki etkilenirler. Birey ve toplum arasındaki bu illiyet bağlantısı iki yönlüdür dolayısıyla neyin neyi değiştirdiğini belirlemek imkânsızdır (Giddens, 1977: 161). Belirli sosyal kimlikler tarafından oluşturulan sosyal ilişkileri yaşayan bireyler, kendi kimliklerini sadece “öteki” kavramı üzerinden kurmaz. ( Giddens, 1984: xxv).

Sistemlerin devamlılığı, Giddens'in yapılanma –structuration olarak adlandırdığı yeniden üretme sürecine sosyal etkileşim yolu ile

genel kuralların devamlı yeniden üretilmesi sonucu sağlanır (Giddens, 1984:19). Giddens'in teorisi şöyledir: Yapılanma (structuration) yapı içinde şekillenen ilişkilerdir ve kendisi zamanın ve mekanın dışındadır. Yani yapılar ortaya çıktıkları konteksten bağımsızdırlar. Giddens'a göre genellikle değişmez olarak algılanan gelenekler, kurumlar ve ahlak kodları değiştirilebilir. Sosyal aktörün kasıtlı olmadan ortaya koyduğu bir eylem, insanlar tarafından önemsenmeye başlandığında ve tekrarlandığında veya onu değişik bir şekilde yeniden ürettiğinde yapıdaki değişiklik gerçekleşmiş olur (Giddens, 1984: 25). Böylece aktörler sosyalleşme sürecinde tecrübeden öğrendiklerini ve sosyal kuralları kendi kültürlerine uydururlar. Bu kurallar onların tasarrufundaki araçlarla birlikte sosyal etkileşimde kullanılır. Bu manada kurallar deterministlik yani belirleyici değildir; bilinçli bir tercih ile başvurulabilecek kaynaklardır (Giddens, 1984: 11).

Sosyal hareketlerden yola çıkarak yapılar tanımlanamaz. Giddens, sosyal sistemi meydana getiren unsurların yapılar ve eylem olduğunu savunurken yapı ve hareket düalizmine (ikilem) düşmemek için sosyal hareketler ile yapı arasındaki farkı, yapıların kendini devamlı yenileyerek kurallar ve kaynaklar ortaya koyması olarak açıklar. Yapıya ve onun karşısına referans vermeden hareketten bahsetmek onu açıklamak imkansızdır. Hayatın üretimi, yapıların yeniden üretimidir. Yapılar belirli niyetleri ve birbirleri ile bağlantıları olan toplumsal aktörlerin yeniden üretimleri olarak ortaya çıkmakla birlikte faaliyetlerin beklenmeyen sonuçlarının olabileceği her vakit gözönünde tutulmalıdır (Giddens, 1977: 127).

Mikro ve makro düzeyde etkileşimler sosyal yapıların değişiminde etkilidir. Giddens, mikro düzeyde birey ve makro düzeyde devlet, çokuluslu şirketler ile globalleşmenin bu değişimdeki etkenler olduğunu savunur. Ona göre, yelpazenin hem sağ hem de solundaki siyasetçiler ve ahlaki otoriteler, yani siyasi ve

toplumsal kurumlar, aile kurumunun devamlılığını vurguladıkları halde son altmış yılda boşanmalardaki artış ve evliliklerdeki değişimler, sadece sosyal kurumlara ve devlete bakarak anlaşılmaz. Bu durumun anlaşılabilmesi için bireysel istekler ve beklentiler (mikro) ile kanunlardaki değişimler (makro); günlük hayatta kadınların memnuniyetsizliklerinin artması (mikro) ve kadınların özgürleşme ve eşitlik mücadelesinin (makro) anlaşılması gibi mikro ve makro faktörlerin anlaşılması gerekir (Giddens, 1991: 10). Endüstrileşme seviyesi değiştikçe toplumda kimlikle ilgili sorular da ortaya çıkar. Gelenek ötesi toplumda insanlar kendilerine ne yapmalıyım, nasıl davranmalıyım ve ben kimim gibi soruları sormaya başlarlar (Giddens, 1991: 76).

Toplumsal kimlikler, ilişki içinde olunan kişilere bağlı olarak geliştirilir. Wendt de kimliklerin değişmez olmadıklarını 'bir kayanın oyulması gibi' geç de olsa değişime tabi olabileceklerini iddia eder. Ego karşılaştığı yeni kimlikle girdiği etkileşim sonucu onu ya reddeder ya da kabullenir. Birey bu dâhili mücadelede kendi içinde taşıdığı kodlar ile dışarıdan gelen kodları çözümlene mücadelesi verir. Bu analizi yaparken Wendt "ben" ve öteki hakkındaki fikirlerin ilk etapta nasıl oluştuğu sorusunu analizinin dışında bırakır (Wendt, 1993: 335-370) . Sosyal teoride rol kimliği, ideal ve kolektif kimlik olmak üzere üç çeşit kimlik belirleyen Wentz, diğer toplumsal aktörlerle ilişkiler kurulmasını sağlayan ve toplumsal ilişkiler yoluyla elde edilen kimliğin verili olan kimlikten farklı olduğuna dikkat çeker. Ego (bireyin sahip olduğu kimlik) ile toplumsal etkileşimler sonucunda yeni tanıdığı kimlikler arasında devamlı bir iç çekişme vardır ve egonun kendisine sunduğu yeni kimliğin kabulü yavaş yavaş gerçekleşir. Rol kimliği kavramını Mead, 'ben'in konuşan olduğunda (özne) fail, kendisine konuşma yöneltildiğinde ise nesne durumunda olması ile açıklar. İdeal kimlik, birey nasıl biri olmak istiyor ve ideallerine ulaşmak için taşıdığına inandığı erdemler nelerdir ve nasıl

bir yol izleyerek ideallerine ulaşmaya çalışıyor, sorularının cevabını verir. İdeal kimlikler toplumsal yapıların etkisi ile değişime uğrar (Ruyter, 2002: 510-523).

Toplumsal kimlik, açısından dayanışma gerekli ve önemli bir olgudur. Sosyal kimlikler, şiddeti dışarıda bırakan ve barış ve adaleti muhteva eden dayanışma mekanizmasından istifade imkânı ararlar. Bir tasavvur etme hâli olan dayanışma olgusu, sempati geliştirerek başkalarının (sympathetic identification) acılarını paylaştırmayı gerektirdiği için sosyal inşacılar tarafından tercih edilir (Peri, 2007: 149).

Kimlikler sosyal şartlara ve bireyin ihtiyaçlarına göre değişebilir. İlk edinilen ve milliyetçi teoriler tarafından da tercih edilen “meşru kimlik” , onu zamana karşı koruyan bir kimlik olduğu gibi, toplumsal kurumların hâkimiyetine işaret eder. Meşru kimlik, bireyleri, toplulukları ve toplumları sınırlar üzerinden tanımladığı için “kendilerini dışlayanları dışlayarak” kendilerine savunmacı “direniş kimliği”nin ortaya çıkmasına sebebiyet verir veya bireyin kendini sunmasında veya sosyal faaliyetin gerçekleşmesinde uzlaşmazlık ve baskı sebeplerinin ortadan kaldırılabilmesi için toplumun devam eden kurumlarından ayrılarak sosyal yapı üzerinde bir dönüşümü talep eden “proje kimlikleri”nden birine yönelmesine yol açar (Castells, 2000: 9-10).

Birey ya da kolektif özne çoklu kimlik (multiple identity) taşıyabilir. Castells’in analizinden farklı olarak David Miller’in “yuvalanmış kimlikler” (nested identities) kavramı kimliklerin hiyerarşik olarak kurulduğunu ve her birinin bir arada bulunduğunu iddia eder. Kimliğin kurulduğu katmanlar sırasıyla mahalle, din, milliyet ve insanlıktır. Bunların yanı sıra gruplar, hem egemen toplumun hem de kendi topluluğunun değerlerini benimseyen ikili (dual) kimlik kurabilir (Brewer, 1999: 190).

Toplumda uzlaşmanın sağlanabilmesi için bireylerin kimliklerinin kabul görmesi gerekir. Siyasi inşacılık, kavramını ortaya koyan Rawls, toplumsal kimliklerin bir arada uzlaşma içinde kalabilmesi için kurumların uzlaşmasını beklemek yerine; bunların bir takım siyasî ilkeleri kabul etmesini öngören 'örtüşen uzlaşmalar' (overlapping consensus) kavramını kullanır (Rawls, 1993: 89). John Rawls, kimlik kavramını eşitlik ontolojik duruşunu vatandaşlık çerçevesinde değerlendirirken bireyin vatandaş olmasının onun diğer kimliklerini kaybetmesi anlamına gelmeyeceğini savunur. Ona göre adalet eşitlik ve vatandaşların hürriyetinden bahsedebilmek için onların kendilerinin iyi olanı hak etiklerini düşünmelerini sağlayacak ahlakî güç ve siyasî algılamalarını, isteklerine bağlı olarak, değiştirebilme veya düzenleyebilme hürriyetine sahip olmaları gerekir. Meşru kimlikler, vatandaşların Nozick'in deyişiyle, 'fundamental' tercihlerinden etkilenmemelidir. Vatandaşların meşru kimliklerinin varlığı onların kendilerine faydalı olduğuna inandıkları başka kimlikler edinmesine engel değildir. Vatandaşların tercihlerinde böyle bir durum ortaya çıktığında idarenin onlara karşı olan tavrında bir değişiklik olmamalıdır. Mesela, dinlerini değiştirdiklerinde veya dini inançlarını bıraktıklarında, daha önce sahip oldukları haklarından men edilemezler. Halen vatandaş olarak kendilerine verilen anayasal hakları saklıdır, aynı zamanda onların vatandaşlık görevleri de değişmemiştir (Rawls, 2001: 22). İdare her durumda adil olmak ve eşitlik ilkesine riayet etmek zorundadır.

İnşacı teoriye göre kimlik suni bir güç halidir. Pek çok inşacı düşünür, kimliklerin hâkim çıkarların sunulması için üretildiğine ve bunların güce karşı direnci olmayan insanları etkilediğine inanır. Hoover, bu teoriyi çok deterministik bulur ve teoriyi, demokratik değişime inanmadığı için eleştirir. Kimliklerin açıkça toplumsal güçlere karşı şekillendirildiğini ve o güçten etkilendiği gibi, güce ve sosyal inşaya karşı direndiğini iddia eder (Hoover, 2004: 3). Oysa

bireyleri toplumsal hareketliliğin bir sonucu olarak değil, maddi ve manevi yönleri ile bir bütün olarak görmek gerekir. Vatandaşların içinde buldukları sosyal çevrenin etkisiyle geliştirdikleri bireysel kimlikleri olduğu gibi aynı zamanda bireysel gayelerine yönelik ahlakî kimlikleri vardır. Siyasî olan ya da olmayan bağlılıklar bireylerin ahlaki kimliğini şekillendirerek onun sosyal dünya ile baş etmesini kolaylaştırır. Siyasi otorite ahlaki kimliklerinin siyasi olan ve olmayan yönlerini uzlaştırmak için politikalar üretmelidir. Sonuç olarak, siyasî otorite vatandaşlarına dinî, felsefî ya da ahlakî kanaatlerinden veya bu tür bağlantılarından soyutlanmış olarak bakamaz (Rawls, 2001: 22).

Sonuç olarak, realist inşacı yaklaşımlar, kimlikler arkasında bir takım özel çıkarlar olduğunu; kültürel inşacılar ise, kimliklerin bazı ortak uygulamaların bir sonucu ortaya çıktığını iddia ederler. Kimliklerin kaynağının bir takım ideolojiler olarak gören siyasî inşacıların yaklaşımları ise post modernizm/relativizm çerçevesinde değerlendirilecektir.

#### **1.1.4. Post Modernizm /Görecelik**

Bu bölümde kimlik kavramını güç ilişkileri ve eşitlik olgusu üzerinden değerlendiren post-modernist teoriler incelenecektir.

Bazı unsurların kendilerini tanımlamak için başka unsurları kullanması olarak tanımlanan görecelik, dünyaya bakışımızın zannettiğimizden daha öznel olduğu iddiasıyla Protagoras tarafından ortaya atılmış olsa da, post modern dönemde teorilerin kartezyen felsefedeki gibi deterministik bir paradigma çerçevesinde kalamayacağı düşüncesinin yaygın olarak kullanılması neticesinde, günümüz teorileri üzerinde etkili olmuştur.

Doğrular kişiden kişiye değiştiği için kimsenin birbirini yargılamaya hakkı olmadığını; dolayısıyla da inançlar ve davranışların kendi tarihî ve kültürel bağlamlarında anlaşılabilirliğini iddia eden relativizm, post yapısalcı ya da yapıbozumcu teorilere temel teşkil eder. Çerçevelere ve referanslara göre değişen doğruların, değişmez gerçekler olduğu tezini savunan evrensellik; bilişsel estetik ve ahlaki değerlerin düşünceden bağımsız olduğunu iddia eden objektivizm; güzellik ve doğruya zamana bağımlı olarak değişmeyen özellikler olarak bakan absolutizm ve sadece tek bir düşüncenin doğruluğunu iddia eden monizm ile tezat oluşturan relativizm; bir olguya veya bir fikre tek bir açıdan bakmak gerektiğini iddia eden monizme ve felsefî veya ahlakî soruların yanlış cevaplarının olduğunu iddia eden sübjektivizme karşıdır. Göreceli yaklaşım, kültürel ve tarihi olarak ortaya çıkan bir olgu olarak görülen toplumda adaletin sonsuza kadar sağlanabilmesi gerektiği tezini savunmak için kullanılır ve dili kullanmadan iletişim kurmada araçların önemli olmadığı ontolojik anlayışına dayanır.

Teorinin çağdaş kurucusu Paul Feyerabend, 'Herşey geçerlidir, her kural kendi sınırlarını da içerir ve rasyonalite anlaşılamaz.' düşüncesini ortaya koyarken kuralsız bir toplum değil, standartları olan bir toplum ve karşılıklı etkileşimin kurulmasının yollarının arayışını dile getirir (Feyerabend, 1993: 20). Thomas Kuhn, her ne kadar bilimde ilerleme ve gelişme olsa da paradigma değişiklikleri ve periyodik değişikliklerin kaçınılmaz olduğunu iddia eder. İletişimin zorluğundan dolayı bilim adamları farklı paradigmalarda yer alırlar. Toplumlar lineer bir çizgide ilerlemezler; "paradigma" adı verilen dilimlerde periyodik olarak yenilenirler. Kuhn'a göre bilimde tek/merkezî bir paradigma yoktur; diğerinin kavramsal çerçevesi ve terminolojisi ile anlaşılamayan ve birbirleri ile rekabet eden paradigmlar vardır (Godfrey-Smith, 2003: 77).

Göreceliğin epistemolojik yaklaşımı, bağımlı ve bağımsız değişkenler üzerine kurulu etkileşimdir. Bağımsız değişkenler, tek başlarına, bağımlı değişken üzerinde etkili iken aralarında çeşitli kombinasyonlar yapmak da mümkündür. Mesela din ve dil bağımsız değişken olarak alındığında; birinin diğerini kuvvetlendirdiği veya nötralize ettiği ya da hiç beklenemeyen daha karmaşık etkileşimlerin ortaya çıktığı ilginç sonuçlarla karşılaşılabilir. Bazı değişkenlerin sadece belli koşullarda ortaya çıkması da mümkündür. Mesela kavim, dil birlikleri, alt kültürler, sosyal sınıflar, dinî gruplar, siyasî partiler, aileler gibi değişik gruplarda yer alan birey için, diğerlerine göre daha önemli görülen onun kimliğini ifade ettiği alandır.

Olgular bir bakış açısının ürünü olarak bir kombinasyon içindeki yerini alır veya diğerlerinden bağımsız olarak ortaya çıkar. Davranışlar, gelenekler, alışkanlıklar, görüşler, ahlaki doğrular ve kavramsal çerçeveler bağımsız değişken tarafından etkilenen bağımlı değişkenlerdir. Dil, kültür, cinsiyet, etnisite, sosyal statü vs. ise bağımsız değişkenlerdir ve adı geçenleri etkiler. Gerçekliğin bağımsız bir şekilde ortaya çıkmasına karşın, bağımlı ve bağımsız değişken arasında illiyet bağı bulunmalıdır.

Kavramsal (conceptual) görecelik, farklı grupların farklı ana konseptleri olabileceğini ve üyelerini bu farklı konseptler aracılığıyla idare edeceğini iddia eder. Bu görüşe göre kimlikler, global olabilir; sınır dışındaki görüşlerden etkilenebilir; fakat onlar üzerinde iç dinamiklerin etkisi göz ardı edilemez. Bu çerçevede farklı düşünürler 'Birey kimdir?' sorusuna farklı cevaplar vermişlerdir. Wittengenstein dünya görüşü (Weltanschauung) kavramını kullanır ve bireye kategorisel olarak bakar. Onun hayat biçimleri tezine bazı filozoflar "hayat alanı"<sup>4</sup> nosyonunu getirmişlerdir. Wittengenstein'in teorisine;

---

<sup>4</sup> Hayat alan kavramı faşist ideolojilerin kullandıkları bir kavramdır. Hitlerin yayılmacı Nazi politikası ile ilgili olan bu kavramın sınırları belli değildir. Kavgam adlı eserinde

R.G. Collingwood, önyargı (absolute presuppositions); Kuhn, paradigma; Michael Foucault, bilgi (episteme); Nelson Godmann, farklı dünya versiyonu adını verdikleri kavramlar ile teoriye katkıda bulunurlar. Bunlardan bazıları, tüm hayatı kültür aracılığıyla kuşatan total görüşler olduğu halde bazıları daha küçük paradigmalardan üzerinden değerlendirme yaparlar.

Tanımlayıcı (descriptive) görecelik; ana inançlara saygılı olmakla birlikte, merkezlerin zaman içerisinde etkisini kaybettiğini dolayısıyla da insanların inançlarında değişmelerin olduğunu ve konseptlerin ön plana çıktığını bunun için de grupların inançlarının farklı olabileceğini iddia eder. Bu anlayışa göre, kişinin veya toplumun vazgeçmeyeceği inançlarının neler olduğu belirlenmeli ve bu süreçte inançlar tasnif edilmelidir.

Temel inançlara saygılı olan kuralcı (normative) görecelik tezine göre, temel bir çerçeve yoktur; temel inançların bağımsız değişkenleri her zaman doğrudur. Kuralcı görecelik, inançlar hakkında ılımlıdır; inançların kendi doğrularına sahip olduğu dolayısıyla inançların gerçeklikler olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia eder.

Kültürel görecelik, doğru ve yanlışın bir standart olmadığını ortaya koyarken iyilik ve kötülüğün dünyanın her yerinde ortaya çıktığını savunur. Yargılar, onları üreten kişi ya da topluma göre farklılık gösterdiğinden kültürün her bir parçası ancak o kültürün ait olduğu bağlamda anlaşılabilir ve dolayısıyla kültür kendi dışından yargılanamaz. Evrenselliğe karşı olanlar, bu durumda insanların her birinin hayat şeklindeki gerçekliğin dışarıdan gelen yorumlar neticesinde bozulmuş, çarpıtılmış olacağını iddia ederler. Pollis ve

---

'hayat alanı' kavramını Alman toplumunun hammadde ve toprak ihtiyacını karşılayacak alan olarak detaylandırır.

Schwab gibi kültürcüler, evrensel insan hakları kavramını reddederler (Courtois, 2005: 91).

Bireysel kimlik bireyin kendi dışında olan faktörlere bağlıdır. Bir önermeyi her şeye uygulamanın mümkün olmadığı, zamanın değişiklikler ortaya çıkmasında etken olduğu tezini ortaya koyan ve mutlak ve göreceli teoriler arasındaki farkı açıklayan Nozick; en yakın takip edilenin (closest continuer) fikrî tecrübelerden ortaya çıktığını iddia eder. Locke'un uyandıığında kendisini bir ayakkabı olarak bulan prens örneğinden hareketle; beden ve ruhun iki farklı varlık olduğunu ortaya koyar ve bireyin kendini nasıl hissediyorsa kimliğini onun şekillendirdiğini söyler. Nozick 'Işınlama ile insanları nakleden bilim kurgu filmlerinde görülen makinenin aynı kişiyi iki defa ortaya çıkarması halinde gerçek olan hangisi olacaktır?' sorusuna cevap arar. Bu durumda bir öncekine en yakın şekilde onu devam ettiren yani ona en çok benzeyenin son kişi olduğunu söyler. Nozick hatıraları bu noktada ihmal eder ve "Kişi için en önemli olarak ne görülüyorsa kimliği de o belirlir" der. Kendinden sonra gelen bir öncekinin hiç bir şekilde aynısı olmayacağı için bundan böyle asıl olan yoktur ve ona göre, sonradan ortaya çıkanlar asıldan farklılaşmışlardır (Nozick, 1981: 29).

Bauman kimliğin 'modern bir icat' olduğunu söyler (Bauman,1996: 18). Öncelikle, kurallı (normatif) ve bireyin bu hayata dâhil olması gereken bir durum olan modern hayat, kimlik kavramını kurallar vasıtasıyla üretir. Başka bir deyişle, modernite bireyin kendi kendini kurmasına güvenmediği için kendine haklar bahşedilmiş, kendi bilgisinin öznesi ve bildikleri ile sınırlı olan modern bireyi inşa etmiştir. Bu durumda kimlik, hâkimiyetin kurulması için gereklilik olarak görülmüş ve farklılıkların vurgulanması üzerinde bir politika üretilmiştir. Günümüzde ise kimlik ontolojik olarak gerçek bir varlıktır ve epistemolojik olarak yayılmaktadır (Martín- Alcoff, 2006: 5).

Post yapısalcılar kimlik konusuna özellikle önem vermişlerdir. Foucault bu alanda tek başına çok mühim etkiler yapmıştır. Onun teorileri güç ve söylem konularındadır. Fabrika, hastane ve okullarda normalleşme ve hapishaneler vesilesiyle de disiplin mekanizmaları yoluyla siyasî otorite , birey ve gruplar üzerindeki gücünü gösterir. Kimlik bu özneleşme mücadelesi sırasında ortaya çıkar. Foucault'a göre kimliğin bir özü yoktur. Bireylerin kendileri ile konuşma biçimleri vardır ki bu yapılanmalar sayesinde 'öteki' ile etkileşime geçilir ve kimlikler kurulur. Kimlikler süreçte değişir yani sabit değildirler (Foucault, 1980: 108).

Laclau ve Mouffe'ye göre, tüm kimliklerin, ve özellikle de toplumsal hareketlerle ortaya çıkan kolektif kimliklerin, problem yaşamasının sebebi; artık sabit olmamanın kural haline gelmiş olmasındandır. Tüm kimlikler görecelidir ve 'öteki' tarafından belirlenmiştir; yani dış etkiler bireyleri mecburen bir kimlik kurma durumuna itmektedir. Hâlbuki kimliğin siyasi olarak inşası, ifadelerin gücü/ etkisi yolu ile mümkündür. Laclau ve Mouffe'nin 'söylem modeli'ne göre millet, etnisite, din gibi bir takım unsurlar söylemin oluşturduğu hatların dışında kalır. Hâkim söylem, belirli toplumsal bölgelerde ortaya çıkan yeni kimliklerin oluşmasını engellemeye çalışır. Bu tez ve antitez arasından bir sentezin çıkıp çıkmayacağı ise sosyal yapılanma sürecinde kendini gösterir (Torfin, 1999: 5).

Kimlik kavramını güç ilişkileri çerçevesinde değerlendiren post modern teorilere göre bireysel ve toplumsal kimlikler, kültürel ve bilinçsel eşitsizliklerin ortaya çıkmasının bir sonucudur. Gergen sosyal yapılanmanın eğitim, dil, aile gibi kurumlardaki geleneklere getirilen sınırlamalar yolu ile ve farklılaşan ilişki biçimleri ile ortaya çıktığını iddia eder. Monolog yerine diyalog, bireysel kahramanlık yerine işbirliği, tekil realiteler yerine çoğulcu bir dünya ve bireysel ilişkileri anlamak yerine güç ilişkilerini anlamının önemine dikkat çeker (Gergen,2003: 158).

Sonuç olarak kimlik kavramını güç ilişkileri etrafında değerlendiren teoriler, kimlik politikaları, hâkim unsur tarafından şekillendirildiği sürece yeni siyasi toplulukların çoğalmasını mümkün görmezler. Hâkim unsur her zaman 'diğer'ini kendine bağlamaya çalışmakta, farklı olanı 'öteki' olarak inşa etmekte ve onun ihtiyaçlarını görmezden gelerek sadece sisteme uymasını bekleyeceğinden bu teoriler, grup kimlikleri ve bireysel tercihlerin hâkim unsur karşısında etkin olması konusunda karamsardırlar.

#### **1.1.5. Araççılık (Instrumentalizm):**

Siyaset teorisinde araççı fikrin ortaya çıkışı ve klasik liberalizmin bireyin mutluluğunun ve hürriyetinin artırılmasında devletin bir araç olması gerektiğini savunmasının değerlendirileceği bu bölümde ayrıca modernizm sonrası geliştirilen araççılığın bireysel rasyonel tercih teorisi ile olan ilgisi ele alınacaktır.

İdareye araççı olarak bakan anlayışları iki grupta inceleyebiliriz. Birinci grup N. Machiavelli, J. Bodin, T. Hobbes, J.J. Rousseau ve G.W. F. Hegel K. Marx A. Comte gibi düşünürden oluşurken; ikinci grup J. Locke, C.L. Montesquieu, A. Smith, J.S. Mill, I. Berlin ve F.A. Hayek gibi liberal düşünürler ve onların müteakiplerinden ibarettir.

Cumhuriyeti savunan Machiavelli, iktidarı devam ettirebilmek için birtakım değerler ve eylemlere ihtiyaç olduğunu ve siyasî gücü elde tutmak için ahlaki olmayan davranışların kabul edilebilirliğini savunur. Teorisi, sonuca odaklıdır yani başarılı sayılabilmek için somut sonuçların elde edilmiş olması gerekir ve istenilen sonuçların elde edilmesi için değerler ve kişilerin beklentileri kullanılabilir (Machiavelli, 1882: 39). Onun teorisi genel ahlak teorilerinin dışında geliştirilmiştir ve kişiler arası ilişkilerde empati eksikliğine

dayanır. Ferdî hedeflere ulaşmak önemli olduğu için herhangi bir ideoloji benimsenmez.

Araççı rasyonalizm, sonuç ne olursa olsun amaca ulaşmaya endekslidir. Faaliyetin niçin gerçekleştirildiğinden çok, nasıl gerçekleştirildiğine odaklanmıştır. Hakikat sadece amaca ulaşmak için bir araçtır, amacın doğru ya da yanlışlığı önemli değildir. Ahlakî kuralları ahlaki faydaya ulaşmak için bir araç olarak gören araçsal ahlak, faydacılık (utilitarianism) ile temsil edilir. Yani ahlak kodları ait oldukları toplumun üyelerine faydalı olduğu farz edilen kurallar topluluğudur. Araççı rasyonalite, metafizik kuralları reddeder ve tüm kuralların değerinin onların insan doğasına uygun yapılmasından ve seküler olmasından kaynaklandığı iddiasına kaynaklık eder. Bir eylemin ahlakî değeri onun ne kadar faydalı olduğuna bağlıdır (Bentham,1879: 19).

Hume, uzun vadede ulaşılacak bir amacı olmayan gerçekliğe karşı 'araçsal akli ' savunur. Hume, bireyin davranışlarının ahlakî doğrular tarafından motive edilebileceğini iddia eden Kant'ın aksine inancın tek başına bireyi harekete geçiremeyeceğini iddia eder. Ona göre, inançlar bireyleri harekete geçirmede yetersizdir. Bireyi harekete geçirmek için istekler gereklidir (Hampton, 1995: 64). Bireylerin tercihleri, onların davranışları ve kararları ile görünür hâle gelir.

Ferguson, hakların otorite tarafından korunabilmesi için devleti bir araç olarak görür. Locke'un siyaset teorisinde de devletin araçsal yönü belirgindir. Locke'un devleti, ilahi bir devlet değildir, sözleşmeyle kurulmuştur ve sivil hakların korunması için bir araçtır. Devletin ortaya konulmasının amacı, kişilerin kendi hayatını devam ettirme, hürriyet, mülkiyet gibi temel haklarını korumalarıdır. Locke'un kuramında devletin biçimi değil, fonksiyonu önemlidir. Locke, devlete bir araç olarak bakarken bireylerin politik olarak yaşayacakları bir sivil

toplum alanının da varlığı için zemin hazırlamıştır (Çaha, 1999). 'Kamu yararı' ilkesini benimseyen Locke için devlet, organiktir ve hakların koruyucusu niteliğinde bir kurumdur.

Her ikisi de fayda ilkesini benimsemiş olmasına rağmen J.S. Mill ve J. Bentham'ın teorileri, farklılık gösterir. Şöyle ki, Bentham 'sayı'yı esas alırken Mill 'manevi hazzı' esas alır. 'Mill'e göre, iyi ve kötü kavramlarının karşılığı haz ve elemidir. Birey kendini özgür olduğunda mutlu ve mutmain hissedeceği için Mill'in araççılığında amaç özgürlüktür. Aynı zamanda Mill çoğulcudur, yani toplumsal ve siyasal hayatta hoşgörüyü esas alır. Devletin görevi çeşitliliğe ve farklılığa yol açacak politikalar izlemek ve kanun yolu ile bireysel güvenliği sağlamaktır (Çaha, 1999 ).

Özetleyecek olursak devleti araçsal bir kurum olarak gören ve klasik liberal düşünce geleneği içinde yer alan düşünürler özgürlük kavramını vurgularlar. Kanunî düzenleme olmalıdır ve bireyler özel alanlarında özgür kalmalı, kendi kararlarını kendileri vermelidirler. Kanunî sınırlama birey için değil, devletin bireye müdahalesinin önlenmesi içindir. Birey-devlet ilişkisinde esas olan bireydir, devlet sadece bir araçtır. Devletin görevi bireyin özgürlüğünün ve güvenliğinin sağlanmasıdır.

20. yüzyılda tarihî ve tabii olayların tümevarımcı bir yaklaşımla algılanmasının bilimde teoriye verilen önemin azalmasına vesile olduğu bir dönemde şüpheciliğin sosyal bilimlerdeki önemi ile sosyal teoride fiili durumlara dayanan realizme olan ilginin arttığını görürüz. Bilimsel teoriler gerekli iyileştirmeleri ve bilimsel sorgulamayı yapmak için gerekli araçlar olarak kullanılmaya başlanır. Bu dönemde araççılık, olayların ilk şeklini açıklamak için gözlemlenebilir sonuçların yanında teoriyi de anlamının gerekli olduğu fikirlerini uzlaştırır (Monroe, 1997: 53). Sonuçta teorilerin sosyal bilimlerdeki ve

siyasetteki algıları düzenlediğine karar verilir ve bilimsel teorilerle uygulamalar arasında yakınlık kurulur (Monroe, 1997: 54).

Amerikan Filozofu John Dewey tarafından 1929'larda geliştirilen çağdaş araççılık teorisi, faaliyetin amacı ve sonucunun eş zamanlı olarak değerli olduğunu iddia eder. Faaliyetin doğru olarak tanımlanması, onun faydalı olup olmadığına bağlıdır. Karşılaşılan problemin çözümünü kolaylaştıracağına inanılan fikirler, neticeye ulaşmak için araçlardır (Dewey, 2003: 298). Dewey ile birlikte araççılığı geliştiren Mead, birey kendini ancak dış dünya ile olan ilişkisi neticesinde algılayabildiği için, bireyin kendi tercihlerinin farkına varmadığında veya tercihlerini geri çevrildiğinde özgürlüğünü kaybetmiş olacağını iddia eder. Siyasî hayatta ayrımcılığa tabi olmak veya dışlanmak, bireye üzerinde durulacak bir zemin bırakmaz. Böyle bir durumda kalan kişi kendi varlığını anlamsız bulur ve değerlerini yeniden üretme süreci kesintiye uğrar; ontolojik olarak var olduğu dünyayı yeniden tanımlar; bu noktada duyguları ön plana çıkar. Bireyin hürriyetini kaybetmesi kendi üzerindeki tasarruflarını (otonomi, özerklik) kaybettirmesi halinin mahal bulmasında etken olur. Bunun için ekonomik özgürlük, eğitim ve dernek kurma özgürlüğünün onlara verilmesi gerekir (Mead, 1964: 158). 1960'lı yıllarda Lasswell, Talcott Parsons, Easton, Karl Deutsch, William Riker, araççılığı çoğulcu teorileri geçerli kılmamanın bir yolu olarak kullanır ve teorilerde üretkenlik başlar (Monroe, 1997: 64).

Dünyayı doğru ve yanlış diye ikiye ayıran realistlerin aksine araççılar, teorilerin deskriptif olmadığını, dolayısıyla da doğru veya yanlış olamayacağını savunurlar. Onlara göre teoriler, ancak gerçeği manipüle edebilecek yollardır. Teorinin doğru veya yanlışlığı değil, onun fenomü açıklamada ne kadar etkili olduğu önemlidir. Teorileri çok ya da az doğru olarak açıklayan bilimsel realiteye zıt olan araççılık, bilime ontolojik değil pragmatik bir yaklaşımdır ve pragmatizm ile yakından ilgilidir.

Bilimsel teorilerin doğru olduğu iddiasında bulunulmadığı için siyasi araççılık herhangi bir ideolojiye bağlılık arz etmez. Milton Friedman kendisinin serbest pazar ekonomisi ile ideolojik bir bağının olmadığını, eğer sosyalizm insanları vaat ettiği neticeye götüreceyse, kendisini sosyalist addetmesinin bir sakıncası olmayacağını söyler. Friedman'ın pozitif motivasyon teorisine göre, bireylerin rasyonel davranabilecekleri tek yol rasyonel tercihleridir. Bireyler kendi çıkarlarını, elde ettiklerini ve kaybettiklerini, rasyonel bir şekilde davranışın çeşitli yönleriyle değerlendirir ve faydalarını maksimize etmek isterler. Çünkü kişisel çıkar, davranışı her şeyden çok daha iyi tanımlar (Monroe, 1997: 27).

İdareci ve bireylerin, değerler ve beklentilerini araç olarak kullanması neticesinde uzlaşmanın sağlanabileceği zeminlerde büyük uzlaşmazlıkların oluşması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Toplumun lineer (düz bir çizgide) olarak hareket ettiğini iddia eden Tonnie's, ilkel ticaret yapan toplumların zamanla yerini daha geniş endüstriyel şehirli topluma bırakması gibi, küçük yapıların zamanla büyük yapılar haline geldiğini ve ortaya çıkan bu yapıda insan ilişkilerinin araçsal olduğunu iddia eder. Araçsal ilişkilerin hâkim olduğu modern toplum bireye yeni özgürlükler getirirken aynı zamanda da yabancılaşma, atomize olma ve bireyselliğini yok etme gibi birtakım dezavantajlar getirmiştir (Etzioni, 1964: 5). Tonnie's'e göre küçük toplumlarda bağlılıklar ön planda iken büyük toplumlarda ana hedefler araçsaldır. Ayrıca büyük toplumlar heterojen oldukları için duyguları paylaşmak mümkün olamamaktadır. Bu yüzden toplumların kendileri için primordial veya araçsal bağlardan herhangi birini ön plana çıkardıkları periyotlar vardır (Bacova, 1998: 7). Dolayısıyla büyük toplumlarda ki günümüz toplumlarında bu heterojen yapı idarecilere menfaatleri için kullanılabilir bir alan sunmaktadır.

Araççı liderler tarafından belirli siyasi hedeflere doğru hareket ettirilen toplulukların, ortak tasavvur edilen kimliklerin etrafında nasıl şekillendiği ile ilgilenir. Eğer instrumentalizm, kan bağlarını değer olarak görüyor ise güce kavuşmak için liderler etnisiteyi vb. kolaylıkla maniple ederler (Jouerman, 2003: 125). Siyasetçiler ırk, din ya da etnik bağları siyasi hedeflerine ulaşmak veya politikalarını haklı olarak göstermek için kullandıklarında diğer toplulukları günah keçisi olarak görürler. Araççılık, primordializm ve özcülük ile buluştuğunda idarenin otoriter ve hatta totaliter olmasına sebebiyet verebilir ki tarihteki totaliter rejimler ve tiranlar bunun için elimizde yeterli delil sayılmalıdır.

John Rawls, toplumsal uzlaşmayı sağlamak için dini bir araç olarak görmekle birlikte, herhangi bir dini grubun, devleti kendi amaçlarına göre yöneteceği endişesini dile getirir. Dini bir grubun yönetimde bulunması, diğerlerini baskı altına alacağından, araççılık kötüdür; hatta demokrasi dışıdır. (Flaherty, 1996: 12). Isaiah Berlin, devletin kişinin negatif özgürlük alanına dokunmaması gerektiğini bu alanda kişinin yapmak istediklerini yapmasının alıkonmasının ise devlet tarafından engellenmek manasına geldiğini söyler. Bireyin başkasına bağlı kalmadan kendini belirleyebildiği alan negatif özgürlük alanıdır. Ona göre devletin fonksiyonu sadece pozitif özgürlük alanının belirlenmesidir. Zira bireyler kendi eylemlerinin rasyonel bir belirleyicisidirler veya öyle olmaları beklenir. Tek doğru; sosyalist, faşist, otoriter, dinsel ya da milliyetçi olsun totaliter yönetime sevk edeceğinden, bireylerin amaçları birden fazla olabilir (Çaha, 1999).

Araççılar, tam olarak “inanç ve inanılan” tanımı yapmamakla birlikte, inancı, amaçlara ulaşmak için araç olarak kullanırlar. Araççılık, inançları reddetmediği sürece, onların tabiatındaki gözlemlenebilir şeyler gibi gerçek olmadıklarını, inanılan

fenomlardaki yapılardan kaynaklı ve kullanılmak için faydalı olduklarını düşünürler. İnançlar, öznelerin gerçek ve hipotetik davranış motiflerine işaret eden uygun araçlardır (Dennett, 1969: 27-51).

Karl Popper, çok mekanik bulduğu için bu yaklaşımı reddeder ve eleştirir. Popper, farklılıklar aynı değildir; farklılıkları değerlendirebilmek için gözlemlerden elde edilen somut verilere ihtiyaç olduğunu iddia eder ve araççılık ile özcülüğü reddederek üçüncü bir yol teklif eder (Popper, 2000: 155). Demokratik rejim ve halk gerçeğinden yana olan Rawls da araççılığı, istikrar ve güvenliği tehlikeye düşüreceği için değil baskıya sebebiyet vereceği için bir tehdit olarak algılar. Ona göre araççılık normatif bir tehdittir. Araççılığın, dinî-otoriter bir yönetime müsaade edebilme tehlikesi vardır. Dini tolerasyon, bir grubun diğerleri üzerindeki baskısını azaltacağı için tercih edilmelidir (Flaherty, 2003: 14).

Sonuç olarak amaçlara ve arzulara ulaşmayı hedefleyen araççılar, çıktılar için sebepler ararlar ve neyin istenildiği ile değil, istenilene nasıl ulaşılabileceği ile ilgilenirler. Devleti halkın hürriyeti için bir vasıta olarak gören liberaller, bireylerin araçsal aklı ile rasyonel tercihte bulunabileceğini iddia etmişlerdir. Bu durumda bireylere doğru karar alma noktasında duyulacak güven, bireyin mutluluğunu sağlamak adına ona yapılacak her türlü baskının ortadan kalmasına sebep olacağı için içine düşülecek bir çıkmaz durumunu engelleyecektir. Herhangi bir ideoloji ile a priori bağı olmayan/olamayan araççılığın toplumsal uzlaşıda bir faktör olabilme ihtimali, hangi ideolojiyi belirler ise belirlesin idarecilerin otoriter veya totaliter tutumlar göstermesi için uygun bir zemin oluşturulmaması, bireyin ve toplumun mutluluğunu sağlamak için seçilen araçların primordial veya özcü bağlarının bulunmamasına ve ontolojik olarak evrensellik ile özgürlük nosyonları temelinde hareket edilmesine bağlıdır.

## 1.2. MODERN SİYASÎ KİMLİĞİN TOPLUMSAL GÖRÜNTÜLERİ

### 1.2.1. Dinî Kimlik

Din tanımının ‘kutsal’dan ‘ilahi’ye ve ilahiden ‘manevi inanç’a, doğru ilerleyen seyrinde, primordialist, araççı, özcü ve inşacı teorilerin, dini kimlik konusundaki yaklaşımları ortaya koyulacak ve dini kimliğin diğer kimliklerden nasıl ayrıldığı tartışılacaktır.

Çoğulculuğa ve her türlü dini mezhebe karşı olan primordialistlere göre, doğru tek ve ilahidir; o yüzden tarihteki çoğulculuğu ve farklılıkları kabul etmek inançsızlıktır. Ayrılıklar yaratacağından yeni fikirler üretmek sapkınlıktır ve gerçek inanç kendisini en eski dinî uygulamalarda gösterir (Braun, 2000: 40). Primordial bilginin bir takım mitleri vardır ve bu bilgi kutsal kitapla sınırlı bilgidir (Braun, 2000: 41). Primordialistler, dini; tarihî veya kültürel saymazlar ve dinin her türlü kalıplarının olduğunu bu kalıpların ve kaynakların herhangi bir şekilde sorgulanamayacağına inanırlar (Braun, 2000: 51).

Dine bireysel olarak bakan primordialistler; dinin ahlaki veya ahlak dışı, doğru ve yanlış, günah ve sevap kavramları ile davranışları yöneterek “Biz kimiz? Nereden geldik? Dünyadaki yerimiz nedir? Niçin buradayız? ve Nasıl davranmalıyız?” gibi sorulara aranan cevaplarla dinin davranışları motive ettiğine ve insanlara günlük olayları ve dünyanın gidişatını yorumlama inisiyatifi verdiğiğine inanırlar. Böylece insanlar dini, dünyadaki yerlerini anlamak, dünyayı yorumlamak ve nasıl davranacaklarına karar vermek için bir mekanizma olarak kullanırlar (Fox, 2004: 18). Biyolojik varlıkların ötesinde manevi yönlerinin bulunduğunu, varlığın anlamını yorumlamada ve kendini huzurda hissettiği nihai noktaya ulaşmada dini, “insanlık için fundamental” (Wendt, 1987: 13-21) bir unsur olarak görürler.

Samuel Huntington ve Gilles Kepel gibi özcü primordialistler, medeniyetlerin köklerini dinde aradıkları için dini, uzlaşmazlıkların temel sebebi olarak görürler. Dinlerin sınırlara dayalı uzlaşmazlıkların sebebi olduğunu iddia ederler. Dine dayalı uyuşmazlıkların çözümsüz olduğunu ileri süren primordialistlere göre savaşların temel sebebi dindir. Onlara göre dini inançlar ve doğrular birbiri ile uyuşmaz olduğu için bu anlaşmazlık devan edecektir (Huntington, 2005: 134). Yaradılış teorisine bağlı özcüler; din olgusuna, aynı özcü kategoriden bakarlar. Yani dinler arasında pek çok farklı özellikler bulunduğunu kabul etmekle beraber bunları ikincil olarak görürler. Dinî özcülük, kutsal kitaba dayanır. Hayvan, bitki ya da insan kutsal kitapta tanımlanmış olan ve asla değiştirilemeyecek aynı zamanda onu kendisi yapan özcü bir tabiata sahiptir.

Durkheim'a göre din, ahlaki bir toplum yaratmak için kutsal olanla ilgili olarak gerçekleştirilen inançlar ve uygulamaların bütünlüştürmüş şeklidir. Din, toplumsal dayanışmayı sağlayarak karmaşıklığa son verir ve toplumun her üyesi arasında birlik ve kimlik duygusu oluşmasını sağlar. Durkheim, mekanik ve organik dayanışma kavramlarını çok hızla değişen modern dünyada toplumun değişmesini durdurmak için ortaya atar. Ona göre bireysel ahlak kişinin kendine ve topluma karşı görevlerinden ibarettir. Toplumlara bir arada tutabilecek ve değişime karşı koruyacak olan kaynağın din olduğunu ortaya koyar. Din, katılımcılar arasında yoğun bir duygusal ortam yaratan ritüeller vasıtasıyla bunu yapar. Durkheim, coşkunluk (effervence) olarak tanımladığı bu süreç hakkında şöyle der:

“Eğer kolektif hayat dinî düşünceden arındırılırsa, bu bir takım psikolojik aktivitelerin durumlarında da değişiklik yapar. Örneğin hayati enerjiler azalır, ihtiras veya öfke yoğunlaşır, sansasyonlar güçlü hale gelir; insanlar kendilerini tanıyamaz ve etrafındaki değişimler tarafından bir şekilde dönüştürüldüğünü hisseder.”( Durkheim, 1915: 47).

Weber de Durkheim gibi, çağdaş toplumun köklerinin dinde olduğunu söyler. Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Etiği'nde kapitalizmin yükselişini dine bağlar (Bendix, 1960: 72-77). Toplumu yöneten kuvvetler dinî inançlarda da görülür. Weber, fikirlerin arkasında dinî inançların bulunduğunu göstermeye çalışmıştır. Dinî yapıların, insanların çıkarlarına ulaşmada onlara hizmet ettiğini iddia eder. Din bu şekilde sosyal değişme ve değişime direnme noktasında araçlar sağlamış olmaktadır. Dini semboller sistemi ve Tanrı'yı toplumun yapısının içine yerleşir ve siyasi bir sistem olarak gelişir, daha sonra Tanrı bu siyasi topluluğun sembolü olur. Bu semboller sisteminin devamını sağlamak için toplum kendi ruhban sınıfını yaratmıştır. Meslekî uzmanlık sahibi din adamları, bu konudaki bilgilerini ulaştıracak araçlara sahip oldukları için doktrini kesinleştirmişlerdir. Bununla birlikte peygamberlerden farklıdır, mucize veya yenilik yapmak gibi karizmaları yoktur ve kutsal değildirler. Din adamlarının sistematize ettiği semboller günah ve tabu gibi kültürün bir parçası haline gelmiştir. Bazı kuralları din adamları kendileri getirmişler ve toplumun bunları takip etmesini istemişlerdir dolayısıyla bu sistematizasyon kanunların ve ahlaki standartların kurumsallaşmasını sağlamıştır. Bu sistemde kutsal kitaptan sonraki önemli rol ise rol peygamberlerindir çünkü onlar karizmaya sahiptirler (Hamilton, 1996: 293).

Weber'e göre eski toplumsal yapının meşruluğu ortadan kalktığında, yeni karizmatik lider bu yapının dışında ortaya çıkar. Lider ve onun takipçileri yeni bir yol izler ve eskisinin yıkıntıları üstüne yeni bir yapı kurarlar. Yeni yapının kurulması ve devamlılığı karizmanın kalıcılığı ile devam eder. Bu karizma daha sonra aynı akıbete uğrar. Weber'in bir diğer yaklaşımına göre lineer ilerleme yaklaşımı gösteren toplumlar rasyonalizme doğru bir ilerleme içindedirler. Sosyal yapının açılım sağlaması onun daha fazla

rasyonelleşmesine bağlıdır ve Calvin bunu yapmıştır (Etzioni, 1964: 5).

Özcüler, fundamentalist olarak, Allah'ın varlığını, onun her şeye gücü yettiğini; peygamberlerin kutsal olduğunu ve kutsal kitabı kullanarak dua edilmesi gerektiğini iddia ederler (McGraw, 2007: 5). Joseph Margolis varoluş ile gerçekliği bir birinden ayırır ve dindarların ne demek istediklerini anlamak için "var olma" terimini kullanır. Sayılar gibi var olmadıkları halde gerçek olduklarını söyleyebildiğimiz kavramlardan hareketle, davranışlardan yola çıkarak insanlar inanan bireyler olduklarını iddia ettikleri ve dini ritüeller uyguladıkları için Allah'ın davranışlara/görüntülere sebep olduğu gerekçesi ile gerçekliğinin kabulünün gerektiğini iddia eder (Margolis, 1995: 126). Böylece Margolis, Marvin Harris'in materyalizm karşısında obscurantism (gericilik) olarak adlandırdığı din kavramına Derrida'nın yokluğunu da varlığını da ispat etmenin aynı derecede müşkül olan bir ontolojiden hareketle ortaya koyduğu hauntoloji (olmayanın bilimi/hayalet bilimi) teriminde olduğu gibi, göstergeler var ise ortada bir gerçeklik de vardır fenomenolojisi çerçevesinde değerlendirir (Derrida, 1994: 161).

İnşacılar; dinî gelenekleri, kendilerine has ömürleri olan, özneler arası yapılar olarak değerlendirirler. Dinî kimlik; dindar öznelerin kendi hareketlerini anlamlandırmaları ve onlara gerçeklik vermelerinden soyutlanamazlar (Hasenclever, 2000: 658). Tarihî açıdan dinî kimlik dışında, insanlara kendilerini güvende hissettikleri, başka bir kimlik sunulmamıştır. Toplumsal kimliğin oluşması için din, önemli bir kaynaktır (Fox, 2004: 18). Bunun yanı sıra sadece inanç sistemini idare etmeyip aynı zamanda bireyin ne giyeceği, yiyeceği, nasıl davranacağı gibi hayatının diğer taraflarını da muhteva eden her türlü etkileşimlerini yönettiğinden, din kapsamlı bir dünya görüşü

sunmanın yanında bütün sosyal hayatı kuşattığı için totaliter siyasi rejimlere denk olarak tasavvur edilir.

Tüm geleneklerin kabul edilmiş kurallardan kaynaklanan bir takım uygulamalar, ritüeller veya semboller olduğunu iddia eden Hobsbawn'ın "geleneğin icadı" teorisinden yola çıkarak geliştirilen dinin keşfedilmesi<sup>5</sup>, dinî geleneklerin de zaman içinde değiştiği, dinî kimlikler arasında etkileşimin kaçınılmaz olduğu ve geleneğin 'öteki'ne dönüşme sürecinden geçtiğini iddia eder. Ona göre bu sayede geçmiş ile bağlantı kurulur ve gelecekte bu geleneklerin devamlılığı sağlanarak toplum sürekli olarak yeniden üretilir (Hobsbawn, 1992b: 1-14).<sup>6</sup>

Dorothy Holland'ın iddia ettiğine göre kimlik; insanların başkalarını tanımlarken kendi sınırlarını belirlemeleri ve "öteki"nin ('sen') onlar üzerindeki duygusal yankılanmalarıdır (Holland, 2001: 3). Bu tanıma göre dini kimlik, bireyin tercihler ve değerler yolu ile kendisinin 'ne olacağını anlaması'dır. Dinî kimliğin oluşumu insanların, din ile ilişkisinin ne olacağına karar vermeleri sürecine işaret eder. Bu kimliğin oluşum sürecinde bireylerin iç ve dış mücadeleleri, yetişilen coğrafi bölge ve farklı din ve kültürler ile girilen etkileşimler etkilidir.

Bireyin sosyal hayattaki zorlukların üstesinden gelebilmesi için siyasî olan ya da olmayan her tür bağlantılar onun dinî ve ahlakî kimliğini şekillendirir ve hayatına yön verir. Onları kaybetmek umudun kaybedilmesi anlamına geleceğinden, hayatla bağlantıyı dinî/ ahlakî kimlik sağlar. Bununla birlikte bireyler olduğu gibi kalmazlar; zaman içinde nihai hedeflerini ve kanaatlerini yeniden tanımlarlar. Böyle durumlarda etraflı bir değişme veya tersine dönme de hissedilebilir

<sup>5</sup> J. W. Van Henten 1999'da yapılan NOSTER Konferansının bülteni olarak derlediği kitabında Hobsbawn'ın terimini milliyetçilik teorilerinin ötesine çeker. *Religious Identity and Invention of Tradition*, Brill Academic Publishers, 2001 s.3

<sup>6</sup> Hobsbawn gelenek kelimesi karşılığı olarak custom yerine tradition kelimesini kullanır. Custom'dan farklı olarak tradition tarihin herhangi bir döneminde trendlere bağlı olarak ortaya çıkar ve devam ettirilir.

ve uyumunu kaybeden kişi, ahlakî/dinî kimliğe başvurur. Değişimin aniden yaşandığı durumlarda eski kimlik inkâr edilir veya reddedilir. Bireylerin bu değişimlerinin onların devlet önünde tanımlanan meşru kimliklerinde bir değişiklik yapmaması gerektiğini ortaya koyan Rawls, böyle bir ortamda örtüşen uzlaşmalar (overlapped concensus) vatandaşların siyasi değer ve bağlılıklarını korur tespitinde bulunur (Rawls, 2001: 23).

Dinî kimlik ile seküler milliyetçilik arasındaki derin ayrılığın siyasi toplulukların Huntington'un dediğı gibi kültür üzerine değil inançlar yani dini ideolojiler üzerine kurulmasında etkili olacaktır. Seküler yönetimlerin yolsuzluklara karışması, etkili icraatlarda bulunamaması, ahlaki yozlaşmanın ve materyalizme olan eğilimin artması gibi sebepler, dinî ilkeleri benimseyen siyasi otoriteler kendilerine meşru bir zemin bulmasına zemin hazırlar ( Gurr, 1994: 357).

Dinî araççılığa göre dinî kimlikler diğer kimliklerden daha az fundamental veya daha güçlü değildirler. İnsanlar dinî kimliği ondan faydalanacakları zaman ön plana çıkarırlar. Bireysel inanç olmakla birlikte, dinin çağdaş toplumda mühim bir rol oynadığını ortaya koyan William James, *The Varieties of Religious Experience* (James,1912: 29) ve John Dewey *A Common Faith* adlı eserlerinde; genel olarak dinin sadece işleyen bir kurum olduğu için bile kabul edilmeye değer olduğunu ve ihmal edilemeyeceğini iddia ederler (Dewey, 1934: 30-32).

Araççılık, primordializmin aksine, kimlik olgusuna sabit/değişmez olarak bakmaz; ona göre kimlik şekillendirilebilir. Bu da elitlere dini güç için kullanma imkânı sunar. Araççılık, hızlı sosyal değişimin gerçekleşmesi için kaynakların kontrolü amacıyla Ortadoğu'da kullanılmaktadır. Robert Gurr, sosyoekonomik baskılar ve siyasi karmaşa zamanlarında insanların sükûnet bulmak için dine

döndüklerini ve elitlerin bunu kendi siyasi hedeflerini gerçekleştirmek için desteklediklerini dile getirirler (Gurr, 1994: 359).

Bireylerin tutum geliştirmesinde etkili olan dini kanaat önderleri, sosyal çevredeki problemlerle başa çıkmak için faydalanılacak araçlar olarak görülür. Din adamı dini ikna süreçlerinden olan belagatli dilden faydalanarak otantik olarak yapılandırılmış dini kimliğin açığa çıkması veya harekete geçmesine rehberlik eder.

Araççılar, dinî farklılıkların uzlaşmazlığa sebep olduğuna katılmazlar. Günümüzdeki anlaşmazlıkların sebebi ekonomik ve sosyal eşitsizliğin bir sonucudur. Dindar kişilerin saldırganlaşması onun inancıyla değil içinde bulunduğu yoksulluk ve tâbi olduğu ayrımcılıkla ilgilidir (Hasenclever, 2000: 641).

Dinî uzlaşmazlıklarda hareketin bir taraf daima haklılaştırıldığında anlaşmazlık çözümsüzleşir. Hem seküler hem dinî lisan ve retorîği kullanan siyasetçiler amaçlarına ulaşmada dini bir araç olarak görürler. Machiavelli, Prens'te faydalı olduğuna inandığın sürece dinin kullanılmasını takdir ettiğini belirtir (Machiavelli, 1882: 116). Araççılar, politikalarını haklı göstermek adına dini kullanırlar. Onlara göre dini uzlaşmazlıklar yalnızca buzlu suyla söndürülebilecek bir ateştir (Larsson, 2004: 27).

Sonuç olarak araççılık ve kültürel primordializm dinî uyuşmazlığı körükleyerek idarenin her türlü icraat ve faaliyetini meşru gösterip kamuoyu ikna etmek için kullandıklarından çağdaş dünya için tehlikeli sayılabilirler. Buna karşılık dini, samimi inanç olarak gördüklerinden inşacılar ile primordialistler ise uzlaşmazlıkların salt dinden kaynaklandığına inanmazlar ve problemlerin kaynaklarını ve çözümleri dinin dışında ararlar. Böylece yönetim ile din arasındaki araçsallık kendiliğinden ortadan kalkmış olur.

### 1.2.2. Millî Kimlik

Millî kimlik konusunu etnik kimlik ile vatandaşlığa ve bölgeye dayalı milliyetçilik yaklaşımları primordialist ve inşacı teoriler çerçevesinde değerlendirecektir.

Bir topluluğa ait olmak için moderniteden evvel edinilmiş bir takım primordial özelliklerin taşınması gerektiğini savunan primordialist teorilerin temeli antropolojik alakalara dayanır. Nitekim bu düşüncüyü ortaya atan Geertz bir antropologdur. Primordialistlere göre, milletler modern bir kurgu değildirler; onlar bundan yüz veya yüz elli bin yıl öncesine ait embriyolardan meydana gelmişlerdir. Dil, ortak adetler ve kan bağı çerçevesinde şekillenen etno-kültürel milletler, tarihin çok eski devirlerinden beri var olmuşlardır (Hastings, 1997: 11-12). Modernist ve primordialist perspektifleri birleştirerek etno-sembolizm kavramını geliştiren Anthony Smith (Smith, 1998: 145), milletlerin ve etnik grupların geçmiş zamanlardan bu yana taşıdıkları sembolik yönlerinin göz önünde bulundurulmasını savunur. Etno-sembolizme göre milletler muhtevasında pek çok yön barındırmakla birlikte bir öze sahiptirler.

Millet, toplumun her üyesine açık olan halk kültürünün bir ürünü; dolayısıyla milliyetçilik kültürel kimliğini yeniden keşfidir. Bir kişinin kültürel köklerinin onun atalarının toprağında olduğunu söyleyen Smith, buna ek olarak çevreye karşı beslenen düşmanlığın; bir milletin unsurlarını oluşturan geçmişte yapılan savaşların izleri, ilahi mekânlar, ortak dil ve metinler, adetler ile tarihten kaynaklandığını iddia eder. Bütün bu unsurlarda anlaşılan toplum bir millettir, aksi halde millet olma vasfını taşımazlar. Bu unsurlar çeşitli sembol ve kurumlar aracılığıyla siyasallaşır. Milliyetçilik kitle kültürünün siyasallaşmış şeklidir (Smith, 2001: 34-35). Smith'e göre milliyetçilik sadece bir ideoloji değil aynı zamanda kültürün (halk kültürünün popöler kültürün ve otantik kültürün) siyasî bir biçimidir.

Kültürün sembol ve kurumlarını kullanan etno-kültürel milliyetçilik, batı milliyetçiliğinden farklı olarak coğrafi sınırlara dayanmaz (Smith, 1991: 124). Etnik milliyetçilik; etnik bir topluluğun kendi siyasi, ekonomik ve sosyal işlerinde kesin bir özerklik elde etmesine dayalıdır ve hâlihazırdaki siyasi düzenlemelerden memnun olmayan gruplarda, kendi çıkarlarını ön plana almak için, üyeler arasında aynı yönde oluşan bir algılamadan kaynaklanır. Etnik milliyetçiliğin oluşmasında dil, din ve/veya bölge önemli etkenlerdir.

Milletleri aynı dili konuşan geniş gruplar olarak algılayan primordialist teoriye göre bu yüzden her grubun düşünce sistemi farklı şekilde gelişmiştir. Milletler arasındaki bu fark tarihin eski zamanlarına dayanmaktadır ve düşüncenin taşıyıcısı olarak dil bu teorinin görünen kısmını teşkil eder. Millet kavramını aynı zamanda üzerinde yaşanan toprak parçası olarak algılayan bu teori, Johann Gottlieb Fichte ve Johann Gottfried Herder tarafından ortaya konulmuştur.

Özcü primordializme göre etnisite insanlığın varlığının ilk gereğidir. Her insan bir etnisiteye doğuştan tabidir ve bu asla değiştiremeyeceği bir gerçekliktir. Teori etnisiteyi sadece tarihi olarak değil, aynı zamanda tabii olarak görür. Bu anlayış toplumların nasıl ortaya çıkıp yok olduğu veya yeniden ortaya çıktığı sorularını cevaplayamaz

Modernite ile aynı çağda ortaya çıkan milliyetçilik ideolojisi, modernizmin bir icadıdır. İnşacı teoriler milliyetçilik ideolojisini ulus devletin ortaya çıkması ile açıklar. 'Geleneğin icadı' (invention of tradition) kavramını kullanan Hobsbawm, milletlerin tarihsel süreçte lineer olarak kurulu, organik varlıklar olduğunu iddia eder. Gelenekler, değişen toplumda stabilizasyonu sağlamak için gereklidir ve bu amaçla yeniden üretilirler; aksi halde toplumun ilerleyen tarihinde geleneklerin tarihte kalma ihtimali vardır. Modern devlet

ihtiyaç duyduğu noktalarda geleneği yeniden üretebilir veya başka toplumlardan devşirebilir (Hobsbawn, 1992: 109). Modern (seküler) devletin vatandaşı ile olan ilişkisini devam ettirmek için bir halk dinini (civic religion) icat etmeye çalışması bu sebeptir. Vatanseverlik (patriotism) egemen kuvvetlerin vatandaşları pasifize etmesinin bir yoludur<sup>7</sup> (Hobsbawn,1992: 85).

Millî kimlik, bireylerin manevî ihtiyaçlarının toplumsal düzeyde hissedilmesinden kaynaklanır. Dayanışma, özgürlük, farklı olarak algılanma ve saygınlık kazanma mücadelesinde ortak payda olarak karşımıza çıkan millî kimlik kavramı, bireysel kimliklerin organik olarak kavranmasından tamamen farklı gelişir, yani bütünün parçalarından farklılık arz eder. Hertz, özcülere karşı, milletle ilgili olarak kullanılan sembollerin her ne kadar milletin canlı bir organizma olarak algılanmasını sağlamak için yapılmış olsa bile milli kimliğin bireysel kimliği yok ettiğini; bir millete mensup olmanın tercih sonucu edinilmediğini ancak bir zorunluluk sonucu ona tâbi olduğunu iddia eder (Hertz, 1966: 28).

Milletlere atfedilen millî hedef, millî egemenlik, kendi geleceğini belirleme, millî sorumluluk ve bireysel kimlik kavramları birer varsayımdan ibarettirler. Toplumlar kendiliğinden bireylerin taşıdığı bu tür özelliklere sahip olamazlar; dolayısıyla millet kavramı kendi içinde belirli kanunlara haiz olan bir kurgudur. Milliyetçilik, insan ruhunun ilkelikleri ile modern teknolojinin birleşmesi sonucu ortaya konulan bir güçtür ve savaşların temel sebebidir (Hertz, 1966: 26).

Hertz'in taklit (imitation theory) teorisine göre modern milletin batıda kurulduğu şekliyle doğuda kurulamamasının sebepleri bu fikrin onlara tamamen yabancı olması ve ideolojinin öncülerinin kendi

<sup>7</sup> Egemenliğin ilahî olanın elinden alınması ile mantıkî pozitivistler onun yerine vatanseverlik kavramını ikame etmişlerdir. Bu şekilde dinin toplum hayatında boşaltılan yeri doldurulmak istenmiştir.

halklarını millet olacak yeterlilikte görmediklerinden batı modellerini olduğu gibi taklit etme yoluna gitmeleridir (Hertz, 1966: 24-25).

E. Gellner ve E. Hobsbawn gibi düşünürler etno-kültürel milletin nasıl oluştuğu ile ilgilenirler. Onlara göre millet; kapitalizmin özünün bir aracıdır. Ernest Gellner, “büyük dönüşüm”<sup>8</sup> olarak baktığı milliyetçiliği; ulus devletten ziyade bir aşiretin, bir köyün, şehir devletin, feodal yerleşimin, imparatorlukların veya ortak bir dinin bağladığı moral toplulukların tarihi olarak tanımlar. Ona göre modern toplumda kimlikler; kurulu olan yapıdan ziyade, insanlar arasında iletişimi sağladığı için önem kazanan kültürden edinilmiştir. Seçili bir dil ve eğitim sistemi aracılığıyla kurulmaya çalışılan vatandaşlık bağı modern toplumun sosyolojik bir gerekliliği olarak ortaya çıkmıştır (Eley, 1996: 6).

Başka bir yaklaşım olan anti-realist bakış açısidir ve radikal bir yönde ilerleyerek milletin tasarlanmış fakat bir şekilde güce haiz varlık olduğunu iddia eder. Millet kavramının gücü insanların bu kavrama inanmalarından kaynaklanır. Benedict Anderson’a göre milletler hayal edilen ve kurulan cemaatlerden ibarettir. Ona göre millet, hem sınırlı hem egemen bir topluluk olarak tasarlanmış siyasi bir cemaattir. Yüz yüze ilişkilerin mümkün olduğu ilk toplumlar dışındaki bütün toplumlar tasarlanmıştır. Toplumlar birbirinden tasarlandıkları şekli ile ayrılırlar ve ne kadar üyesi olursa olsun bir milletin dayandığı sınır vardır; oysa hayali cemaatlerde sınır yoktur. Anderson, egemenlik kavramının ortaya çıkmasının sebebinin krallığı ve ilahi meşruiyetin yıkılarak modern devlete zemin hazırlanması olduğunu söyler; hayali cemaatlerde egemenlik sınırlara bağlı bir kavram değildir (Anderson, 1991: 6).

---

<sup>8</sup> Büyük dönüşüm geleneksel toplumdan endüstri toplumuna geçişin gerçekleşmesidir. Bu noktada Gellner, bu geçişin acı verici olduğu halde tercih edilmesini sorgular ( Gellner, 1987: 111).

Millet; geçmişe ait ortak hatıraları olan, dil ve kültürel bağları bulunan ve bütün üyelerin eşit olduğu bir sivil toplumdur (Hroch, 1996: 61). Ulus devletin inşa sürecinde yani feodaliteden imparatorluklara ve onlardan da ulus devlete geçiş aşamalarında toplumsal yapısını tamamlamadığı için belirgin bir yöneticisi olmayan ve kendi etnik gruplarına sahip olmayan burjuvalar etkili olmuşlardır. Aralarında etnik kimlikler ile örtüşen siyasi alt birimler yerleşmiş olmadığından milliyetçilik kaygısı taşımamışlardır. Burjuva kendi kültürünü devam ettirme geleneğinden mahrumdur. Kapitalizmin yükselmesi burjuva sınıfını millet gibi bir kavram altında toplamamış; bunlar yönetici sınıfın egemenliğinde kalmışlardır. Burjuva sınıfının monarktan talep ettiği eşit haklar, milli dil ve kültür, ekonomik refahı paylaşma, sosyal liberalleşme ve siyasi özerklik talepleri ise aslında bir milli harekettir ( Hroch, 2007: 109). Hroch burjuvanın taleplerinin millette olması gereken semboller olduğunu ve kendini bağımsız devlette gösterdiğini; milliyetçilik hareketlerinin kaynağının burjuva sınıfının zaman zaman açığa çıkan dikey hareketliliğinden kaynaklandığını iddia eder.

Geertz'in tezinin aksine Hroch modern devletin milliyetçiliğın bir ürünü olmadığını; feodal yapıdan kapitalizme geçilen uzun bir sürecin sonucu olduğunu iddia eder (Hroch, 2007: 112). Bir milletin oluşumunda, milletin felsefesini kuran fikirlerin oluştuğu; milli heyecanların ve çalkalanmanın yaşandığı ve kitlesele milli hareketin gerçekleştiği üç safha vardır. Sosyal anlaşmazlıklar ikinci aşamada çeşitli şekil ve ortamlarda görülür. Yeni hareketin genç akademisyenleri sistemde yerleşik olan elit grup ile çatışmaya girebilir; köylü grup hâkim gruptan olan feodal bey ile uzlaşmazlık yaşayabilir; yeni grubu oluşturanlar ile ellerinde ticaret ve endüstriyi yani kaynakları bulduran grup arasında çatışma görülebilir. Bu aşamada dinî uzlaşmazlıklar da ortaya çıkar (Hroch, 2007: 110).

Milliyetçilik teorilerini dinden ayrı bir alanda düşünmek imkânsızdır. David Miller'in yuvalanmış (nested) kimlikler teorisine göre hiyerarşik olarak kurulan kimliklerin oluşumunda din, temel noktalardan biridir. Kimliğin kurulduğu katmanlar sırasıyla şöyledir: Mahalle, din, milliyet ve insanlık (Brewer, 1999: 190). Etnik (Carment ve James) veya milli (Smith) kimliğin şekillenmesinde dinin dolaylı bir rolü vardır (Fox, 2004; 17-18). Bu bağlamda, Juergensmeyer, din ve milliyetçiliğin aynı toplumsal görevi ifa ettiğini söyler ve Batı'nın milliyetçilik ideolojilerinin Hıristiyanlık için bir kalkan görevi gördüğünü belirtir. Philpott, dinin modern devletin ortaya çıktığı Wesfalya anlaşmasının görevini üstlendiğini söyler (Fox, 2004: 18).

Milleti ortak siyasi bir organizasyona yani devlete sahip olan insan grubu olarak tanımlayan liberal milliyetçilik anlayışında, grup üyeleri arasındaki tek bağ vatandaşlık bağıdır. Charles Taylor, modern manada genel irade ve halkın egemenliği kavramlarını kullanırken devletin farklı kimlikleri tanıyarak modernizmin içine düştüğü açmaz durumdan<sup>9</sup> kurtulabileceğini iddia eder (Beiner, 1999: 6).

Liberal düşüncenin bir başka müdafii Yael Tamir, bir topluluğa ait olma anlamına gelen milliyetçiliği aynı zamanda kültürel üyelik olarak yorumlar ve grupların kimliklerini dışa vuracakları kamusal alanın onlara sağlanması gerektiğini savunur. Tamir'e göre liberal milliyetçilik farklılıkları hesaba almalıdır (Beiner, 1999: 67-90). Bir başka sosyo kültüralist Will Kymlica, milliyetçiliğin küçük çoğulcu versiyonunu amaçlar. Daha küçük topluluklar halinde çoğulcu topluluğa ulaşmak için 'çok kültürlü vatandaşlık' yoluyla toplumda milli kimliğin zenginleşebilmesini hedefler. Vatandaşlık ve kimlik ilişkisi,

<sup>9</sup> Modernizmin açmazı tek tip vatandaş yaratmak için tüm ideolojik aygıtları kullanmasıdır. Gramsci'nin Hapishane Defterleri ve Louisse Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları adlı eserlerde devletin baskı gücünü ve ideolojiyi kendi egemenliğini meşrulaştırmak için kullandığı tartışılmaktadır. Althusser'e göre devlet aile, din, okul gibi araçları kullanarak ideolojisine uygun tek tip insan üretmektedir.

her ne kadar toprağa bağılı olarak kurulmuş ve toprak ile olan bağıını özellikle dilbilimsel manada da halen devam ettiriyor olsa da siyasi manada kültürel ve çerçvelendiği jeopolitik sınırları aşarak sınırların ötesine geçmektedir (Kymlicka, 1995: 25).

Smith, milliyetçiliğin temelinde dört etkenin ki bunlar dinî özelliklerdir: Seçilmiş bir grup olma, kutsal topraklara ulaşma, altın devri hatırlama ve, dinî kahramanların göz alıcı muhteşem ölüm hikâyesi gibi, anlatılara dayandığını söyler. Fundamental düzeyde millet vatandaşların oluşturduğu kutsal topluluk ve milliyetçilik de siyasi din olarak yorumlanır ki Durkheim'ın dinin toplumu bütünlendirici etkisi olduğu yönündeki görüşüne katılır. Seküler materyalizm ve bireysellik toplumu kökenindeki temel inançların temelini çürütemez; bu yüzden milliyetçilik siyasi bir ideoloji, halkın kültürünün bir ürünü ve dinin siyasi boyutu olarak devam edecektir (Smith, 2001: 146).

Sonuç olarak, hem kültürel hem de vatandaşlık bağları ile kurulu olan milletin, kültürel bağlara daha yakın olduğu görüşünü destekleyen liberaller; tek çeşit, geniş fakat tüm insanlıktan daha küçük; manevi bakımdan önemli bir sosyal grup olarak gördükleri milli kimliğe bireyin gönüllü katılımının önemli olduğuna işaret ederler. Bu anlamda dinin modern devletin kuruluşundan önce toplumları bir arada tutma gücü olmakla birlikte primordialistlere ve özcülere göre din, halen bu gücü elinde tutar. Liberaller ise herhangi bir kültürel unsura öncelik vermezler; devletin her vatandaşa aynı derece yakın olması gerektiğinden hareketle sınırlara dayalı milliyetçilik kavramının artık tükenmekte olduğuna dikkat çekerler.

### 1.2.3. Feminist Kimlik

Feminizmin bir hareket olarak ortaya çıkıp daha sonra bir teori haline gelmesi; liberalizm ve sosyalizm ile ilişkisi bağlamında eşitlik ve özgürlük kavramlarının teorinin şekillenmesindeki yeri bu bölümde ele alınacaktır.

Kadın kimliğini yeniden tanımlayan bir hareket olarak ortaya çıkan feminizm, bazen kadın- erkek eşitliğini doğrular, bazen kadının kendine has özelliklerini destekler, bazen de kadınların üstünlüğünü iddia eder ve onları erkeklerin dünyasından ayırır. Kadınlar bu süreçte kendilerine hayat alanı yaratmaya çalışırken, cinsiyetlerini kendileri belirleyip ortaya koyarak, erkek egemenliğine karşı mücadele ederler. Kadın kimliğinin kutsal patriarkal ailede belirlenmişliğini iddia eder ve patriarkalizme meydan okurlar (Castells, 2000: 196).

Feminist teorideki tartışma sadece cinsiyet farkına değil, sosyo kültürel farklılıklara da dayandığından teoriyi sahiplenenler gruplara ayrılmış veya teoriye gruplar eklenmiş ve feminist teori bu iki yolla genişlemiştir. Sonuçta, söylem tek bir feminist kimlik değil; pek çok kimlik oluşturmuştur veya pek çok kimliği tanımlamıştır.

Kadın kimliğinin yeniden tanımlanması olarak feminizm<sup>10</sup>, belli başlı üç dalga halinde kendini gösterir. Birinci dalga, J.S. Mill<sup>11</sup> ve Mary Wollstonecraft<sup>12</sup> fikirleri ile kendisini gösteren liberal feminizmdir. Wollstonecraft, hakikatin tek olduğunu nasıl yarım bütünden az ise cinslerden birinden, yani erkeklerin kadınlardan, üstünlüğünün kabul edilemeyeceğini; bir insanı diğerinden üstün yapan şeyin sadece onun fazileti olabileceğini ve bilginin, insanları toplumun bir araya getirdiği kurallara kanunlara yönlendirerek,

<sup>10</sup> . Hareketin adı, ütopyacı sosyalist Charles Fourier tarafından verilmiştir.

<sup>11</sup> . Mill'in Kadınların Köleleştirilmesi adlı eserinde ortaya çıkar.

<sup>12</sup> . Wollstonecraft'in Kadın Haklarının Müdafası adlı eserinde manifestosu ilan edilir.

aralarında fark yaratabileceğini söyler. Buna göre insanlar arasındaki farklılık ancak idrak derecelerine, iyi ahlaklarına ve bilgilerine göredir. Zaten idrak yani akıl, bilgi ve iyi ahlakın temel oluşturduğu bir toplumda eşitlik inkâr edilemez (Wollstonecraft 2002: 39).

Birinci dalga feministlerden Elizabeth Candy Standon, kadınların da erkekler gibi rasyonel varlıklar olduğunu savunur; ancak liberalizmi yapısal olarak bireysel ve patriarkal bulur; buna karşılık feminizm kolektivisttir ve cinsiyet eşitliğine dayandığını savunur. Liberal teoride beklenenin aksine erkekler potansiyel bireyler olarak gösterilirken kadınların, cinsiyet ve aile ile ilgili terimler ile açıklandığını iddia eder (Porter, 1991: 132). Başlangıçta biyolojik özcülükten yola çıkarak kadınları, biyolojik determinizme değil; özgürlük, eşit haklar ve bireysellik gibi kavramlarla tanımlayan erken feminist hareket, ikinci dalganın temeli olmuştur.

İkinci dalga, radikal feminizm, 1960'lı yıllarda, liberal feminizme alternatif olarak, sol akım ile kendini göstermiştir. Siyahlar, Marksistler, sosyalistler ve dünyadaki diğer inançları taşıyan pek çok marjinalden oluşan ikinci dalga feminizmin anahtarı ve sine qua non'ı rasyonalizmdir (Orr, 2007: 4). Kadın ve erkeği ontolojik olarak farklılaştıran radikal feminist felsefe, kimlik farklılıklarının sadece sosyal farklılıktan kaynaklanmadığını aynı zamanda onların Batılı ataerkil (patriarkal) geleneğin kurulduğu andan itibaren ortaya çıkan baskı ile itaatin bir görev olarak verilmesi ve benimsenmesinden kaynaklandığını iddia ederek patriarkal düzene karşı çıkar (Orr, 2007: 3).

Ataerkil/erkek egemen/patriarkal yapıya karşı bir hareket olarak kendini gösteren biyolojik özcülüğü liberal feminizm ile paylaşmakla birlikte karşı cinsin baskısına direnen radikal feministler, ataerkil toplumda kadınların eşitsizliğe uğradığını ve ataerkil sistem altında kadının kendine yabancılaştığını, Marx ve Engels'ten yola

çıkarak açıklarlar. Amaçları patriarkal gücü yıkmaktır. Beauvoir'e göre feminizm, toplumu radikal olarak değiştirmeye iten sol bir harekettir (Simons, 1999: 4).

1960'lı yıllarda, kadınların günlük hayatındaki ilişkileri ve faaliyetleri siyasetin konusu haline getirilir. Simons, kadınların hayatlarının din, edebiyat, hukuk ve tarih gibi tüm kültürel öğelerin üretildiği ataerkil düzen tarafından tahrif edildiğini iddia eder. Kadınların aile içindeki hayatlarının da sınırlandırılmış olduğuna dikkat çeker; bununla birlikte çalışma hayatının kadınlara ve çocuklarına getireceği yükün farkındadır (Simons, 1999: 7). Betty Friedan<sup>13</sup> kadınların ev işleri ile meşgul olduklarını ve kocalarının kariyerleri yanında yer aldıklarını ancak bunların bir süre sonra onları mutlu etmediğini ve kendilerine 'Ben kimim? Bütün yaptıklarım bu kadar mı? Hepsi bunun için miydi? gibi sorular sorduklarını ve kendileri ile ilgili arayışa girdiklerinin altını çizdiği yazısında, eğitim sistemi ve ailenin kadınları ev içi hizmetler için yeniden ürettiğini; onlara yüksek eğitime, siyasi haklara ve kariyerlere yönelmemelerinin doğru olmadığını düşünmelerinin öğretildiğini söyleyerek eğitim sistemine karşı çıkar (Friedan, 1963: 15-32).

Radikal feminizm içindeki bir grup, ataerkil aileye karşı bir şekilde, kadınlar için eşit hakları savunmanın yanı sıra, doğum kontrolünü savunma ve kadınları aile içi şiddetten ve tecavüzdten koruma, savunma sporları öğrenmelerini sağlama, kadın sığınma evleri açma, istismara uğramış kadınlara psikolojik destek verme amaçlı çalışmalar yürütmüşlerdir. Radikal dalganın içinde yer alan lezbiyen feministler bu hareketlere katılmada ve teoriye katkıda bulunmada etkili olmuşlardır. Radikal feminizmin iki dilemmasından biri feminist lezbiyen hareket, diğeri sosyalistlerdir. Lezbiyen hareket

---

<sup>13</sup> Kadınların nakış, çocuk yetiştirme, aile ekonomisine katkı bulunma gibi, onları aile içinde yeniden üreten derslere yönlendirilmesine şiddetle karşı çıkar.

feminist söylemde kadınlar arasında özgürlüğün sınırlarını nerede durdurmak gerektiği noktasında tartışmalara sebep olmuştur (Castells, 2000: 237). Radikal dalgada yer alan ikinci hareket olan sosyalist feministler radikal feminist harekete antikapitalist söylem ile dâhil olurlar ve neomarksist söyleme devam ederler (Benhabib, 1987: 4). Fakat kadının eşitlik hareketini işçi sınıfındaki hareketlere indirgemeleri ve erkeklerden farklı olduklarını iddia etmeleri eşitliğin niteliği ve niceliği konusunu belirgin kılmamıştır.

Radikal feminizmin bir hareket olarak etkisini kaybetmesi üzerine kültürel feminizm yükselmeye başlar. Radikal feminizm toplumu değiştirmeyi hedefleyen bir sosyal hareket olmasına karşılık, kültürel feminizm kadın kültürünü inşa etmeye odaklıdır. Patriarkal toplumda alternatif kurumlar oluşturmak isteyen kültürel feminizm, patriarşinin kadına düşman olduğunu iddia eder. Kadının kendine ait farklı bir tarihi vardır ve kadınlar kendi kimliğini yeniden üretme potansiyeline sahiptirler. Erkeklerden farklılaşmayı özellikle de erkek egemen kurumlardan kopmayı isteyen kültürel feminizm, kültürel otonomiye hedefler. Yeni çok boyutlu paylaşımacı şiddet içermeyen mücadelenin olmadığı bir kadın kimliği /kültürü üretmeye odaklıdır. Kültürel feministlerden Charlotte Perkins Gilman, kadınların yönetimde aktif olarak yer alma ve yönetime katılma ihtiyaçlarının önemsenmesi ve toplumsal uzlaşmazlıklarda şiddete maruz kalmama istekleri ile barışçı ve işbirliğine açık güçlü kadınların oluşturduğu bir toplum idealini (Ritzer, 2006: 189); Margaret Fuller bilginin duygusal ve sezgisel yanını vurgulayarak aydınlanmacı rasyonalitenin mekanik toplumuna karşı organik toplum bakışını ortaya koyarlar (Donovan, 2000: 48).

Günümüzde kültürel feministler kadınların toplumda beraber yaşama konusunda daha barışçı olduklarını, duygusal kapasitelerinin yüksekliği sayesinde başarılı olabildiklerini ve kendi ahlaki yargı

normlarının olduğu iddialarını seslendirmektedirler (Ritzer, 2006: 213). Kültürel feministler kadın ile erkek arasında fundamental biyolojik farklara inanır ve bunun kadınlar açısından bir Őans olduğunu iddia ederler. Erkeklerden daha nazik ve anlayıŐılı oldukları için kadınların yönettiği bir dünyada savaşlar olmaz ve dünya barışı daha iyi bir yer haline gelir; çünkü kadınlar herkes için doğru yolu seçebilir. Kadınlar ađdaŐ batı toplumunun ihmal ettiği bağımsızlık, paylaşma, karşılıklı ilişki kurma, güven oluşturma ve barıŐa değere verme konularında erkeklerden üstün olduklarından batı toplumunda var olan eksiklikleri tamamlayabilirler.

zc feminizme göre kadın ve erkeklere has farklar, onların biyolojilerinden ve tarihten kaynaklanmaktadır Luce Irigaray, Catharine MacKinnon ve Martha Nussbaum gibi kendilerini feminist özcü olarak gören teorisyenlerden Irigaray; kadınların, erkekler arasında, asla kendi farklılığını ifade edemediklerini aslında kendi özlerine sahip olduklarını fakat bu özün tek merkezli (homosentrik) söylemin anlayışına uymadığını; kadınlara ait imajların erkekler tarafından retilidiğini iddia eder (Irigaray, 1985: 14).

Liberal feminizmin bugünkü isimlerinden Nussbaum kadınların kanun önünde eşitliğini eğitim, çalışma haklarını, eşit mülk sahibi olmalarını; cinsiyet ayrımına tabi olmamalarını, cinsiyet istismarına uğramamalarını ve Şiddete karşı korunmalarını savunur. EŞit zgrlk talebindedir (Nussbaum, 1999: 5). Nussbaum, erkek egemenliğinin evrensel olarak dünyanın her yerindeki kadınları etkilediğini; kadınların özgürlüğünün evrensel kurallar ile korunmasını gerektiğini; adaletin sağlanması için evrensel bir uzlaşmanın (consensus) Şart olduğunu; böyle bir uzlaşmaya özellikle doğu toplumu kadınlarının ihtiyaını iddia eder (Nussbaum, 2003: 1-15).

Cinsiyet farklılığı, egemenliklerini devam ettirmek isteyen erkekler tarafından toplumsal olarak yapılandırılmış (socially

constructed) suni bir durumdur. Patriarşî; arzu yaratan ve arzuyu yönlendiren sosyal bir süreç olan seksüaliteyi, kadının seksüalitesini, ön plana çıkararak erkeğin tatmini noktasında kadını yeniden ürettiği gerekçesi ile reddedilir (MacKinnon, 1989: 55).

Feminizmi evrensel hakların talep edildiği bir teori olarak değerlendiren global feminizm coğrafi sınır tanımayan çoğulcu bir yaklaşımdır. Üçüncü dünya ülkelerinin feminizmi bu ülkelerdeki kadınların feminist anlayışları olarak değerlendirilmez; bu ülkelerde yaşayan ve Batı feminizminin değerlerini benimseyen kadınlar vardır. Batılı kadın dışındakileri “öteki” olarak algılayan Amerikan feminizmi batı kadını dışındaki kadınları dışlayarak muhafazakârlaşmaktadır (Mohanty, 2003: 221-251).

Feminist felsefe din olgusuna iki farklı ontolojik duruşun bir yansıması ile cevap verir. Liberal feminizm, din olgusundan nefret etmemekle birlikte, toplumsal/kamusal hayatta eşitliğin sağlanması konusunda model arayışı içindedir. Nussbaum, her alanda olduğu gibi dinde de devletin vatandaşlara eşit davranmasından yanadır. Herhangi bir dinin merkeze alınması diğerlerinin dışlanması manasına geleceğinden eşitlik ancak, devletin herhangi bir dini merkeze almaması neticesinde mümkündür. Kamusal alanda devlet, aynı zamanda dini kurumlara da hizmet vermek zorundadır; onları yok sayamaz. Mesela seküler bir devlet kendi kurumu olan itfaiye ile din kurumlarından herhangi birine hizmet götürmek zorundadır. Bu manada devlet ‘Din ve devlet ayrıdır!’ diyerek dini kurumları görmezden gelemez (Nussbaum, 2008: 64-168). Feminist yazar, Susan Moller Okin; Rawls’ın adalet teorisini, aile içindeki hiyerarşik ilişkilerde değil, toplumsal yapıda aradığı için eleştirir (Brake, 2004: 293). Ancak Nussbaum Rawls’ın dini gruplar hakkındaki düşüncelerini ve örtüşen uzlaşmalar formülünü kabul eder.

Liberal feministlerin aksine Neomarksist bağlamda radikal feminizmin devamı niteliği gösteren sosyalist feministler, din kavramını anti realist bulmaktadırlar. Erkek perspektifinde kurulmuş olduğu iddia edilen Allah algısından uzaklaşarak Tanrı kavramı yeniden belirlenir. Böylece onlara göre genel manada erkek söylemi ile kurulmuş olan Tanrı kavramı, kadın söylemi ile yeniden kurulur ( McGraw, 2007: 266).

Sonuç olarak feminist hareketin ilk yıllarda erkek egemenliğine karşı gelişmesinin sebebi, herhangi bir kimlik eğer baskılanır, meşru kabul edilmez veya değersiz görülür kendisine yeterince önem verilmezse bu, o kimliğin özcü bir şekilde davet edilmesi anlamına gelmesindedir (Calhoun, 1995: 17). Castels'e göre ise kadın hareketleri günlük hayatı idare etme ve ihtiyaçlara cevap bulma arzusundan kaynaklanmıştır. Kadınlar ancak geçen yüzyılın son çeyreğinde içinde buldukları baskıya karşı baş kaldırmışlardır. Bu baskı ve baş kaldırış kültürden kültüre, ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir (Castells, 2000: 193). Eğitim fırsatlarının doğması ve doğum kontrolünün yaygınlaşması, ekonomideki ve emek piyasasındaki değişim ile birlikte kadınların bu piyasada yoğun bir şekilde yer bulması kadınların aile içinde ve sosyal hayattaki konumlarını yeniden tanımlamasına sebep olmuştur.

1960'lardaki sosyal hareketler, kadınların siyasi alana inmesi ile bireysel olanın siyasete konu teşkil etmesi anlayışı sonucu, kadın sorunlarını siyasetin konusu haline getirilmiş; bunun sonucunda cinsler arasındaki ilişkiler tetiklenmiş ve kadın kimliğinde dönüşmeler görülmüştür. Bu dönüşümün etkisi cinsellik anlayışına ve aile yapılarına yansımıştır (Castells, 2000: 134-242). Genel olarak, feminist söylemin amacının toplumun yıllardan bu yana oluşturduğu kadın kimliğini yeniden inşa etmek veya yıkmak/bozmak olduğu ifade edilebilir.

#### 1.2.4. Yeni Siyasî Kimlikler

Yeni siyasî kimlikler, kimliğin coğrafya ile bağlantısını yok sayan coğrafya ötesi kimliklerdir. Coğrafya değiştirmiş vatandaşların millî sınırların dışında; ekonomik ve kültürel ortaklıklar ile dil, para, teknoloji, sosyal sermaye gibi kaynakları ve küresel politikaları etkilemek için kullanmaları için kullanırlar. Bu tür kimlikler, değişik coğrafyalardaki kişilerin iletişim teknolojilerinden de faydalanarak kendilerini ait hissettikleri toplumsal kimliklerdir. Siyasî bir faaliyet; vatandaşlık bağı; etnik kökenlerin aynılığı veya dil ortaklığı gibi vesilelerle kurulabildikleri gibi tamamen siyasî kimlik dışında da oluşturulabilirler; ancak bunlar herhangi bir şekilde sistemle veya sistemlerle mücadele ettiklerinden siyasîleşirler.

Heterojen bir toplum oluşturmak için bir takım kimlikler senkronize olarak (birleşerek) siyasi süreçlere dâhil olmak ister. Bu durumda, grubun sosyal, siyasi, dini ve diğer değerleri tecrübeleri ihmal edilir; hatta toplumda birlikteliği sağlamak için dil, din ve ırk dışında diğer gruplar ile ortak noktalar aranır ve heterojen bir toplum oluşturulur. Özellikle alt kültürlerin kültürel asimilasyondan (acculturation) kendilerini korumak amacı ile egemen kültürle diyalog kapılarını açarak ortak bir dil oluşturma çabası sonucu ortaya hibrit bir kimlik çıkar. Bu kimlikler primordial bağlardan ve değerlerden kopmayı gerektirmediği gibi bunlara sıkı sıkıya bağlılığı da gerektirmez.

Kimlik konusundaki senkronik yaklaşımlar kimliği sadece tecrübelerle açıklarlar ve toplumdaki güç ilişkilerine dikkat çekerler. Uzlaşmazlıkların derinleşmemesi için özcü söylemlerden uzaklaşırlar. Senkronik toplumlar, farklılıkları tolere ederek kimliklerin yeniden tanımlanmasına imkân verdiklerinden tolere edici toplumlardır ve farklılıkları kolaylıkla absorbe ederek siyasi süreçleri kontrol altında tutabilirler.

Heterojen toplum yapısının savunulduğu kozmopolitizm ilk defa eski Yunan'da sinik okulun bütün insanların dünya vatandaşı olduğunu söylemesi ile başlayan bir düşüncedir. Kozmopolitizm, özcüler tarafından otantisiteden uzaklaşma köklerini kaybetme veya ahlakî kirlenme olarak algılandığı gibi, çok kültürlü yaklaşımı destekleyenler tarafından farklılıklara tahammül ederek toplumsal ilişkilerde tolerans ve yumuşaklık getirdiği gerekçesi ile sunulur. Kozmopolitizm içinde kültür fenomeni toplumları ve bireyleri birbirinden ayırdığı için önemsenmez. (Appiah, 2006: 113). Yani tek homojen bir kültür dayatması yapılmaz.

Kymlika, tarihsel toplum sürecinin kendisini tamamladığını artık kimlik kavramının belli sınırlar içinde tartışılmayacağını daha küçük parçalara ayrılarak adlandırıldığını iddia eder. Ona göre, yeni kimlikler; engelliler, lezbiyen ve geyleyler gibi bireylerin kendilerini tanımladıkları küçük gruplar haline gelmiştir (Kymlica, 1995: 11). Bu yolla gruplar; kendilerini sınırlandırarak kendi içinde düşünce ayrılıklarına gitmemeye, geliştirdikleri dış korunmalarla da ekonomik veya siyasi olarak daha geniş ve baskın olan grupların kararlarının etkisinden korunmaya çalışırlar (Kymlica, 1995: 35).

Kymlika'nın genel çerçevede sunduğu gruplardan biri, aynı hastalığa maruz kalmış veya uzmanlar tarafından tedavi görmüş kişilerden oluşan biyo-vatandaşlık gruplarıdır. Rosa ve Novas'a göre gen bilimi, biyomekanik ve tıbbi bilimlerin etkisinde yeni bir vatandaşlık türü ortaya çıkmaktadır. Biyo-vatandaşlık; biyomedikal ilaçlardan zarar görenlerin haklarının korunması veya nükleer enerjinin yan etkilerinden korunmak için bunlara maruz kalan bireylerin kendilerini tanımladıkları, aynı ortak paydada buluştukları ve devletten taleplerini şekillendirdikleri siyasî bir oluşumdur (Plows, 2006: 115).

Bir başka sınırlar ötesi hareket, diaspora kimliği etrafında kurulan aktif diaspora hareketleridir. Bu hareketleri destekleyerek kamuoyu düşüncesinin şekillenmesi, paranın hangi amaçla kullanılacağı veya yerel azınlıkların desteklenmesi için politikalar üretmesi gerekliliği gibi konulara yoğunlaşılır. Heterojenliği kabullenen ve farklı olduğunun bilincinde olan diaspora farklı kültürlerin bir arada yaşadığı çok kültürlü toplumlarda ancak egemen kültür tarafından tanındığı sürece varlık gösterir.

Yeni kültürler bize kimliğin oluşumunun henüz tamamlanmadığını, asla tamamlanmayacağını ve daima bir süreç içinde bulunduğunu gösterir. Egemen toplum içinde var olabilmek ve kendini gösterebilmek için bu alt kimlikler daima kendilerini yeniden yapılandırırlar. Hall'a göre diaspora kimlikleri kültürel kimlik kapsamına girer ve her iki kültürden de etkilenerek kendilerini devamlı olarak yeniden üretirler; sonuçta dönüşerek iki kültürden de farklı hale gelirler (Hall, 1994: 392-403).

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. TÜRKİYE'DE SİYASÎ BİR KİMLİK OLARAK İSLAMCILIK

#### 2.1. TANIM:

İslamcılık akımı, Osmanlı İmparatorluğunda; devletin dahilindeki unsurların en azından geniş bir kitle olan Müslümanlar arasında birliğin bozulmaması ve devletin bekasının sağlanması için Batı'da ortaya çıkan milliyetçilik akımına karşı bir tavır olarak XIX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda İslamcılık; modernleşme, milliyetçilik ve Hıristiyanlık (Batı) karşıtlığı gibi anlamlara gelmişken 20. yüzyılın sonu ve 21. yüzyılın başında, niteliği değişime uğramış; demokrasi ile uyumlu, sistem içinde kendine yaşama alanı yaratmak isteyen, bu manada pozitif ve negatif özgürlükler talep eden İslâmcı öznelerin bir hareketi olarak kendisini göstermiştir. 1980'lerden itibaren kamusal, siyasî ve ekonomik alanlarda kendilerini daha yüksek sesle duyuran ve gösteren İslâmcı özneler; dış dünyadaki İslâmî fikir akımlarından etkilenmiş olmakla birlikte, 1990'lardan sonra, radikal eğilimlerini daha çok bireyselleştirmiş ve taleplerini kamusal alanda özgürlük istemlerine doğru çevirmiş; İslâmcılık, devrimci niteliğinden uzaklaşmıştır. Hareketin özneleri arasında bireysel var oluş ve toplumsal sorumluluk arasında denge kurulması için kendilerini yeniden tanımlama ve tanıtmaya ihtiyacı hasıl olmuştur. Günümüzde İslamcılık; İslâmî eğilimlerin, devletten inanç ve ibadetlerini gerçekleştirebilecekleri özgürlük alanı talep ettikleri ortak hareketlerin adıdır.

İslamcılık fikrinin oluşması ve kitleler tarafından kabulünde iki ana etken rol oynamıştır. Bunlardan biri olan Batı, Müslüman özneler için, tarihî süreçte daima 'öteki' olmuştur. Batının 'öteki' olarak algılanmasının sebeplerinden biri Batı egemenliğinin ana kaynaklarından biri olan Hıristiyanlık ile İslâm'ın aynı coğrafyada hüküm sürmüş olması ve bu iki din mensupları arasında uzun yıllar verilen çok yönlü mücadeleler olarak görülebilir. İslamcıların Batı değerlerine tepki duymasının bir diğer sebebi ise, batı değerlerinin, hegemonyanın kurulması ve devamlılığını sağlaması için bir araç olarak kullanılması sonucu Müslüman ülkeler üzerinde yürütülen fiilî sömürgeciliğidir. Bunun sonucunda İslâmîcılar, dinin tüm insanları eşit gördüğü ve toplumsal dayanışmaya önem verdiği Kur'an ve sünneti kaynak göstererek, Batı'nın evrensel insan hakları yaklaşımını sahte bulmakta ve sonuçta tepkilerini ortaya koymaktadırlar. Batının evrenselciliğine karşı modern İslamcı özneler, her ülkenin veya toplumun kendi kültürü ile varlığını devam ettirmesini savunurlar. (Keddie, 2007: 239).

İslamcılık fikrinin oluşmasında ikinci etken İslamcı öznelerdir. Sosyal gerçekliğin oluşması sürecinde insanlar belli bir takım geleneksel değerleri takip ederler veya yeni kurallar üretirler (Berger-Luckman, 1966: 42). Belirli sosyal kimlikler tarafından oluşturulan toplumsal ilişkileri yaşayan bireyler, kendi kimliklerini yalnızca 'öteki' kavramı üzerinden kurmazlar. Buna göre, İslamî kimliği tek başına Batı kavramı üzerinden kurulmuş bir kimlik olarak görmemek gerekir. İslamcı özneler gelenekten ve tarihî süreçten etkilenerken kendi dünya görüş ve hayat şekillerini biçimlendirdikleri gibi, İslam'ın algılanış ve yaşanış biçimi üzerinde etkili olmuşlardır. Buna göre İslamî kimliği, öznenin sahip olduğu veya edindiği kimlik olarak bireysel ve özneler ile yapılar arası ilişkilerde kullanılan bir araç olarak ele alıp iki yönlü yorumlamamız gerekir.

İslâmî kimlik, iki yönlüdür ve her özne İslâm'ı toplumsal bir kimlik aracı olarak algılamaz. Kur'an hem toplumsal özneye hem bireysel özneye hitap ederek onun hem bireysel hem sosyal yapılanmasına imkân vermektedir. İslâmî kimliğin temeli bu dünyanın geçiciliğine ve hakiki dünyanın ölüm sonrası olduğuna duyulan bireysel inançtır. Müslümanlar, bu dünyadaki görevlerini yerine getirerek kendilerini kaçınılmaz sona ve hesap gününe hazırlarlar. İslam'ın bireyselliği desteklemesi, bireylerin Allah karşısında hesabını tek başına verecek olmaları ile açıklanır. Bireyler kendi eylem ve işlemlerinden, tercihlerinden kendileri sorumludurlar. Bu geçici dünyadaki tüm nimetler ise bireylerin hizmetlerine sunulmuştur ve bireyler, refahlarını artırmak için bunlardan faydalanabilirler (Mehmet, 1990: 10). Bu yaklaşıma göre, İslam doktrinel bir din değil tarihî ve siyasî bir geçektir. Fazlurrahman Kuran'daki hukuk kuralları ve sosyal açıklamaların tarihî ve sosyal muhit içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunur. İslâmî kimliğin geleneksel tanımından uzaklaşp modernleşebilmesi için İslâm toplumunda tarihsel devamlılığın sağlanmasını, seküler politikalar ile bu sürekliliğin kesilmemesini dile getirir (Rahman, 1998: 310-12)

Öte yandan İslâmî kimliğin siyasî iktidarı talep eden yönü asla ihmal edilemez. İslamcılar arasında en çok tartışılan konulardan biri olan egemenliğin kaynağı konusu olmuştur. Dinsel egemenlikle dünyevî egemenliğin birleşmesi mutlak monarşinin kabulünü gerektirir. Egemenliğin kaynağının halk ve millet olduğunu kabul etmek için hükümdarın sahip olduğu farz edilen ilahî güç ve hukukun tanınmaması gerekir. Hilafeti benimseyerek aynı zamanda da monarşiyi tahsis etmeye çalışan Tanzimat ve meşrutiyet dönemi fikir ve devlet adamları bu iki görüşü birleştirmeye çalışıyorlardı (Berkes, 1984: 97). Hilafetin ve saltanatın varlığının iyi bir yönetim için engel teşkil etmediğini iddia edenler, Cumhuriyet devrinde memnun olmamışlar; Mehmet Akif gibi fikir adamları hayatlarını Türkiye

Cumhuriyeti sınırları dışında tamamlamışlardır. Günümüzde Türkiye’de İslamcılarının egemenliğin kaynağı konusundaki tartışmalardan uzak oldukları görülmektedir. Ömer Çaha, Kuran’da Allah’ın hiçbir zaman kendi egemenliğini ilan etmediğini, bunun Kuran’ı okuyanların yorumu olduğunu iddia eder (Çaha, 2003: 46).

Türkiye’de İslamcılık hareketi içeriden ve dışarıdan kaynaklı bir takım gerilimleri muhteva etmektedir. Bunlardan biri Türkiye’de gerçek İslamî hareketin içinde var olan cemaatçilikle bireycilik arasındaki çekişmedir (Özdalga, 2006: 75). İslamcı hareketin çoğulcu ve dinamik yönlerine gözlerini kapayan ve onun sadece olumsuz, cemaatçi yönlerine odaklananlar, sağlıklı bir sivil toplumun önündeki engellerin oluşumuna dolaylı yoldan katkıda bulunurlar. Cemaatlerin kamusal sosyal alanda varlıklarını engelleyenler ise ‘sivil toplumun düşmanları’dırlar (Özdalga, 2006: 87). Bunun yanında resmi ideoloji de bu hareketler üzerinde gerilim yaratmaktadır. Resmi ideoloji, kendi sunduğu model kimliğin oluşması için İslamcı ve farklı siyasi beklentileri olan tüm öznelerin aynı şemsiye altında toplanmasını beklemiş; ancak toplumsal dinamikler farklı şekilde gelişmiştir.

1980’li yıllarda romantizm etkisinde Batıya karşı bir tepkinin devamı olarak ilerleyen İslamî hareketler, ideal toplum özlemi ile hareket ederken; öznelerin toplumsal statülerinin farkına varmaları sonucunda kendisini bir sınıf mücadelesi şeklinde gösterir ve içe yönelirler. Jenny White, Türkiye’deki İslamcılığı kültürel sebeplerle ve kimlik siyaseti ile açıklamanın mümkün olmadığını, bunun arkasında sınıfsal bir mücadelenin var olduğunu iddia eder. White, İslamî sosyal sınıfı şu şekilde açıklar: Bu sınıf arasındaki örtünme ve cinsiyet ayrımı yaygındır. Türkiye’de İslamcılar, günlük namaz kılma alışkanlığı olan ve ortanın altında yaşayan yoksul bir sınıftır. İslamcılık ise onlar için ihtiyaçlarını, beklentilerini, çaresizliklerini

yansıtmaları için bir araçtır (White, 2002: 194). Bu insanların içinde buldukları problemler işsizlik, yoksulluk, altyapı eksikliği ile sağlık ve eğitim imkânlarının kısıtlılığıdır. Bu şartlar, geleneksel davranış kalıpları içinde fundamentalizm<sup>14</sup> yaratmaktadır (White, 2002: 194). Türk toplumunun iki ana sınıftan oluştuğunu iddia eden Kasaba da, kırsal kesimde yaşayanların dindarlık eğilimlerinin daha fazla olduğunu, bu kişilerin seküler rejimin kendisi için yetiştirdiği şehirli kadrolar ile ancak eğitim yolu ile yarışabildiklerini ve bir takım ayrıcalıklara eğitim yolu ile ulaşabildiklerine dikkat çekmektedir (Kasaba, 1995: 16). Buna göre kırsal kesimdeki veya şehrin periferisinde kalmış olan halkın dikey bir hareketliliği olarak islamcılık, bu kesimin özellikle sosyoekonomik durumda düzelleme talebinden kaynaklanmaktadır. Bu talep kitle hareketine bürünürken kendisine uygun zemin olarak islam'ı seçmekte ve böylece bir çoğunluk hareketi durumuna geçebilmektedir.

## 2.2. İSLAMCILIĞIN ORTAYA ÇIKIŞI VE TASNİFLER:

İslamcılık ideolojisinin ortaya çıkışı konusunda bir fikir birliği yoktur. Kara, bir ideoloji olarak XIX. yüzyılın sonunda ortaya çıkan İslamcılık fikrinin, ilk defa, Ziya Gökalp tarafından Türk Yurdu dergisinde ve sonra Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak adı ile kitap olarak yayımlanan eserinde tartışılmaya başlandığını iddia ederse de fikrin menşeinin 1913'e dayandığından vazgeçer ve kavramın ilk kez Afgani'nin İstanbul'a gelişinden iki yıl sonra 1872'de kullanılmaya başlandığını iddia eder (Kara, 1997a: 33). Türköne, 1867-1873 yılları arasında, İstanbul'da, İslamiyet'in Namık Kemal ve arkadaşlarından oluşan bir grup Osmanlı aydını tarafından modernizme karşı duyulan endişe sonucu bir ideolojiye

<sup>14</sup> White'ın burada kullandığı fundamentalizm radikal terör oluşturur manasında değildir.

dönüştürüldüğünü savunur (Türköne, 1994: 12 ). Bu fikrin İttihad-ı İslam şekli ile 1872'de Namık Kemal'in yazısında geçtiğini ortaya koyan Karpaz, yeni ve modern bir ideoloji olduğu halde, İslamcılığın Batı tarafından Pan-İslamizm olarak nitelendiğini ve Avrupa karşısında bir İslam birliği kurma amacı taşıdığı iddiası ile Batılı düşünürler tarafından suçlandığını belirtir. Ona göre İslamcılık, bir ideoloji olarak Namık Kemal'in 1872'deki yazısından önce Basiret gazetesindeki yazılanlar çerçevesinde kurulmakta olan bir ideolojidir ve ideolojinin ortaya çıkışı, 1860'lara kadar dayanmaktadır (Karpaz, 2001: 16-18 ve 121).

İslam dünyasında yapılan araştırmalarda İslamcılar arasındaki metod ve düşünce ayrılıkları söz konusu edilerek bazı tasnifler yapılmıştır. Buna göre İslamcılar esas olarak modernist ve muhafazakar olmak üzere ikiye veya detaylandırılarak daha fazla gruba ayrılmaktadırlar (Kara,1997a: 36). Hilmi Ziya Ülken İslâmcıları, gelenekçi-muhafazakârlar, Doğu ve Batıyı birleştirmek isteyen modernistler, bu ikisi arasında orta yol tutturanlar ile modernizme karşı olanlar olarak dörde; Fazlurrahman, muhafazakarlar ve liberaller; Erol Güngör, radikal muhafazakarlar ve uzlaşmacılar; Enver Ziya Karal, müfrit ve mutedil İslâmcılar olmak üzere iki gruba ayırır (Kara, 1997a: 36).

Ali Bulaç, Türkiye'deki İslâmcı hareketleri kronolojik olarak üç döneme ayırır. 1856-1924 arasındaki birinci dönemde zaten ortada bir İslam devleti olarak Osmanlı Devleti var olduğundan onu kurtarmayı amaç edinenlerin yeni bir toplum inşa etme idealleri yoktur. Bu dönem İslâmcıları, Osmanlı toplumunu batı karşısında somut bir devlet formu içinde tutmak istemişlerdir. 1924-1950 yılları arasında devrim kanunlarının etkisi ile belirsiz bir döneme girilmiştir; dolayısıyla bu dönemde İslâmcılık fikri kendisine belirgin şekilde hissettiremediğinden ikinci dönem bu belirsizlik sona erdikten sonra

başlayan 1950-1960 yılları arasındaki yıllardır. Bu dönemin İslâmcıları Batılı bir eğitimden geçerek toplumda ortanın üstü diye adlandırılan tabakayı oluşturan doktorlar, mühendisler, avukatlar, vb.dir. Güçlü bir İslam eğitimi almadıklarından asıl kaynaklara uzak olan bu şehirli İslamcılarının amacı merkezde yer alan ideolojiye karşı bir oluşum içine girerek siyasi pastadan pay almaktır. Bulaç bu grubu, geleneğe karşı çıktıkları, her şeyi siyasete indirgedikleri, maneviyatı önemsemeyen pragmatist / araçsal bir bakış açısı geliştirdikleri gerekçesi ile eleştirmektedir. Devlet karşısında inisiyatifini eline alan Müslüman öznelerin hareketi olan üçüncü dönem, aynı zamanda entelektüel tabanı olan bir harekettir ve 1990'lı yıllardan sonra sesini daha güçlü bir şekilde duyurmuştur (Bulaç, 2007: 15).

Hakan Yavuz, 1925-1950 yılları arasındaki hareketleri, imanı bir norm ve adet kaynağı olarak değerlendirmeye çalışan manevi-ahlakî İslamcılık; 1950-1970 yılları arasını, İslam'ı bir medeniyet biçimi olarak gören kültürel İslamcılık; 1970-1987 yılları arasında ortaya çıkan hareketleri siyasal iktidarı elde etmek ve dönüşüm gerçekleştirmek isteyen siyasî İslâmcılık ve 1987 sonrasındaki İslamcı hareketleri ise piyasa, dernekler ve kamusal alanı vurgulayan sosyoekonomik İslamcılık olarak değerlendirir (Yavuz, 2005: 21).

Şerif Mardin 1940'lardan sonra toplumdaki İslâm algısının laikler, yüksek bürokratlar, fundamentalist Sünniler, devletin din görevlileri dini cemaat liderleri ve Aleviler arasında farklı biçimlerde algılandığına dikkat çeker. Mardin'e göre, dinin bilime karşı olduğunu iddia eden laikler, dindarları gerici olmakla suçlarlar. Dinin devlet yapısına uyumsuz olduğunu düşünen yüksek bürokratlar, İslam'ın anarşi yaratacağı yani devlet sistemini bozacağı endişesi taşırlar. Fundamentalist Sünniler, İslamî bir yönetim kurup toplumu şeriatın kurallarına göre yönetme arzusundadırlar. Devletin din görevlileri,

Diyanet İşleri Başkanlığı yolu ile millî alanda Sünnî İslam kurumu kurmak isterler. Dini cemaat liderleri ya da şeyhler, etkilerini genişletmek için çıkarlar elde etmeye ve mensuplarını artırmaya çalışırlar. Aleviler, İslamcılığı kendi kimliklerine bir tehdit olarak görürler (Mardin, 2006: 226).

Murat Aksoy, 1980 sonrası sürecin iki sebepten dolayı önceki dönemlerden ayrıldığını iddia eder. Bunlardan biri Osmanlı'dan bu yana kamusal alanın ideolojik bir alan olarak belirlenmiş olması, diğeri ise dünyada yaşanan küreselleşme eksenli makro ve mikro tartışmaların Türkiye'yi de etkiliyor olmasıdır. Kitle iletişim araçlarında hem nitelik hem de yaygınlık açısından görülen hızlı gelişme ve yayılma, insanların dinî duyarlılıklarının yükselmesinde ve milliyetçilik, ahlak, kimlik, laiklik ve vatandaşlık gibi tartışmalara aktif olarak katılmasında etkili olmuştur. Aksoy, modernizmin insanların ihtiyaçlarına cevap verememesinin bunda etkisinin büyük olduğuna dikkat çeker.

“Yani bir bütün olarak modernleşmenin yıpranması moderniteyi ayakta tutan iki zihniyetin relativizm ve otoriterliğin tıkanmasıdır. Bu tartışmalar İslami kesimin kendisini kimlik olarak kamusal alanda ifade edebilmesinde önemli bir konjonktürel imkân sağlarken, ahlak temelli bir tartışmayı, kimlik temelli bir aktörleşmeyi ifade etmektedir” (Aksoy, 2005: 250).

İslâmcılık akımı, sık sık başka ideolojiler ile iç içe görülmektedir. Konjonktürel bir farklılaşma gösteren akımda ana kaynaklar, Kuran ve hadis, sabit tutulmakla birlikte uygulanma alanının nasıl şekilleneceği konusundaki belirsizliğin sebebi, modern fikir akımlarından etkilenmiş olmasındandır. Bunun sonucunda İslamcılık net bir ideoloji olarak değil eklektik bir fikir cereyanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela, İslâmcılar Osmanlı imparatorluğu döneminde ıslahat konusunda rasyonalist ve gelenekçi görünmekle birlikte bazı kollara ayrılarak Garpcılık ve Türkçülükle birleşir (Tunaya, 2003: 3). İslâmcılık, Osmanlılık, Türklük ve batıcılık gibi akımlarla iç içe

görüldüğü gibi, zaman zaman, sosyalizm gibi ideolojiler ile de yakınlaşma temayülü göstermektedir.

Modernizmin bir ürünü olarak siyasî alanda kendisine yer bulan ancak, modernizm ile daima kavgalı olan İslamcılık; modernizmin tamamlayamadığı noktalardaki boşlukları doldurma talebindedir. Başlangıçta, Batıda ortaya çıkan modernizm ve buna bağlı olarak gelişen fikir akımları doğrultusunda Osmanlı devletinde gerçekleştirilmesi muhtemel değişikliklerin hangi yönde olması gerektiğini tartışan fikirler bütünü olarak görülen İslâmıcılık; Batı'da yeniden tanımlanan devlet, millet gibi siyasî kavramlar ve toplumların yeniden kurulmasına karşı bir tepki veya sentez olarak kendisini göstermekte ya da bu fikirlerin alınmasında İslâm'ın araçsal gücünün kullanılmasını hedeflenmiştir. İslamcı fikirleri; toplumsal dönüşüme karşı bir tedbir olarak asıl kaynaklar veya geleneklere sığınan klasik özcüler (radikaller), İslam ile felsefenin uyumlu olduğunu iddia eden kültürel özcüler(vahdet-i vücudçular); İslâm vasıtası ile toplumu yeniden şekillendirmek isteyen veya kendilerine İslâmî bir hayat tarzı arayan yeni özcüler olarak gruplandırabiliriz.

### **2.3. İSLAMCI FİKİR ADAMLARI**

19. yüzyıldan bu güne kadar islamcılık akımının tek bir mecradan kaynaklanıp aynı istikamette aktığı görülmemektedir. Bu anlamda İslamcılık ideolojisi fikir adamları arasında eklektik bir yapı gösterdiği gibi aynı kişi kendi içinde de farklı duruşlar sergileyebilmektedir. Bu sebeple sınıflandırma yapmak hayli güçtür. Bununla birlikte dini öznenin tarihini öz (Kuran ve hadis) ile başlatan ve bu özün hayatın yeniden kurulmasında sabit tutulması gerektiği

fikrinde birleşen özcü<sup>15</sup> fikir adamları kendi aralarında şeriat ile vahdet-i vücud felsefesini benimseme konusunda farklı düşünürler. Vahdet-i vücud felsefesini benimseyenlerin dindar özneyi Kuran, sünnet, mutasavvıflar ve yerel kültür ile oluşmuş bir özne olarak görme teamülleri iki yaklaşım arasındaki uçurumun ve gerilimin sebebi olmuştur. Üçüncü grup sentez niteliği gösterir; dinî öznenin oluşmasında ana kaynaklar esas alınmakla birlikte öznenin kurulmasında bir çatışma yaratmak yerine varlığını kabul ettirmek gayesindedirler. Birinci grupta klasik özcülerden Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri ve Mehmet Akif ile Mevdudi, Hasan El Benna ve Seyyid Kutub; ikinci grupta kültürel özcülerden Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, Ferit Kam, İsmail Fenni Ertuğrul, Nurettin Topçu, Necip Fazıl'ın aralarında sayılabileceği kültürel özcüler ve üçüncü grupta yeni özcülerden Hayrettin Karaman, İsmet Özel ve Ali Bulaç incelenmiştir.

### **2.3.1. Klasik Özcüler**

#### **2.3.1.1. Dindarlık**

Klasik özcülerden Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri, Mehmet Akif; Ortadoğu'daki İslami uyanış liderlerinden Mevdudi, Hasan El Benna ve Seyyid Kutub'un fikirleri bu bölümde tartışılacaktır.

---

<sup>15</sup> Özcü yaklaşım, dinde ana kaynak (Kuran ve hadis) metinlerini dini uyanışın anahtarı olarak kullanır. Dini kimliğin sunumunda dini normlar, semboller ve otoritelerin rolü önceliklidir. Somut kaynaklar ile görülür ritüeller öncelikli yerini alırken tarihin meşruluğu kabullenilmez. Müslümanların nasıl olması değil, ne olması gerektiğini belirtilir. Gelenek ile modernitenin temel eksenleri olan pozitivist felsefe ve pazar ekonomisi uzlaşmaz olan iki öz olarak görülür. Weber'in kapitalizmin temelini Kalvinizm'e indirgeyen yaklaşımını İslam'a uyarlamak ve ve bir İslam protestanlığı yaratmak düşüncesi ihtiyatla karşılanır.

İslamcılar arasında özcü fikirler temel fikirlerdir. Klasik özcüler İslamcı kimliğin oluşmasında ve kendini devam ettirmesinde asıl kaynakları Kuran ve sünnet olarak alırlar; sufist liderlerin öğretisi ve uygulamalarını bu kaynakların dışında tutarlar. Kaynakların yorumlanmasına izin vermediklerinden, vahdet-i vücud felsefesini savunan İslamcılara, dine ve topluma zarar verdikleri gerekçesini öne sürerek karşı çıkarlar. Klasik özcüler, İslâm'ı şu sebeplere dayanarak sahiplenir ve savunurlar:

Müslüman olmak, Allah'a karşı Kuran ve sünnet ile belirtilmiş olan görev ve sorumlulukların yerine getirilmesidir. İslam'ın tayin etmiş olduğu ibadetler ve hükümler fertler arasında birliğin temin edilmesi içindir. Bu ibadetlerin yapılma amacı da insanları bir arada tutmaktır. Bunun için dinin ilk şeklinden uzaklaşılmalıdır (Ersoy, 1997a: 467). İslamcılar arasında genel tartışma İslam'ın ilk şeklinden uzaklaşılması sonucunda dine giren hurafeler konusudur. Dinin en doğru olarak yaşandığı düşünülen peygamber ve halifeler dönemine özlem duyarlar ve bu dönemi yüceltirler (Ersoy, 1997a: 482).

İslam'ın kişilerin ve sistemlerin üstünde olduğu bu sebeple maddi sebeplere indirgenmemesi gerektiği ortaya konulur. Mustafa Sabri, İslâm ile Müslüman'ın birbirinin yerine geçmemesi gerektiğini, İslâm'ın geri kalmadığını, geri kalmanın Müslümanların suçu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla devletin geri kalmışlığın sebebi olarak İslâm gösterilemez, bunun için sorumlu tutulamaz. Mustafa Sabri, iki konseptin yani İslâm ile Müslüman ayrımının göz önünde bulundurulmasını, İslâm'ın yorumunun bir din olarak kendi içinde yapılması gerektiğini, onun ekonomik kıyaslamalar gibi tarihsel sebeplerle yargılanamayacağını savunur (Sabri, 1997b: 387).

Özcüler İslam'da servet kazanmanın ve helal mal sahibi olmanın cihat olduğunu ileri sürerler. Servet kazanmak ümmetin devamlılığını ve ilerlemesini sağlamak için gerekli görülür. "Ümmetim

öyle bir zaman görecektir ki hem dinini hem dünyasını temin için insan paraya muhtaç olacak.” hadisi kullanılarak İslam’ın sermaye terakümüne mani olmadığı ortaya koyulur; Müslümanların dünya hayatı için çalışması gerektiği savunulur; ticaret özellikle teşvik edilir (Ersoy, 1997a: 406).

Osmanlı İmparatorluğunun devlet yapısı, siyasi modeli ve eğitim sistemi halka dini özgürlük alanı tanımıştır. Ancak halkın ulema sınıfını devlet için yeniden üreten medreseler gibi kurumlara yakın olmaması halk ile ulemanın ayrışmasına sebep olmuştur. Kendisi de Süleymaniye ve Fatih Kürsülerinden halka hitap eden Akif , dinin halka sözlü olarak iletilmesinde ve mesajın alınmasında sözün ve kitle psikolojisinin gücünden faydalanır.

Akif, din adamı ve toplumun yönlendiricisi olarak vaizlerin dini misyonlarını son derece önemser. Ona göre vaizler, dinin halka uzanan ve toplumu siyasi olarak bilinçlendiren yüzüdür ve bu kişiler toplum ve dünya siyasetinden haberdar olmak zorundadırlar. Doğuda, batıda, kuzeyde, güneyde ne kadar Müslüman varsa onların sosyo ekonomik durumlarının vehametinden haberdar olmayan vaizi kürsüye yanaştırmamalıdır. Vaiz milletin geçmişini, şimdiki hâlini bilerek cemaati geleceğe hazırlamalıdır (Ersoy, 1997a: 472).

Türkiye Cumhuriyeti’nin din temelinde kurulmuş ve dini değerleri önemseyen bir devlet olmasını beklemişlerdir. Devletin teokratik olması gerektiğini, yönetimin Kuran ve sünnete göre hüküm vermesini tavsiye ederler<sup>16</sup> (Babanzade, 1997: 393). Şeriatın hükümlerini yerine getirmeyenler ise dinden çıkar (Babanzade, 1997: 389). Bununla birlikte istenilen yönetimin belli bir şekli yoktur. Milletlerin refah ve saadeti hükümet şekline değil, idarecilerin

---

<sup>16</sup> Babanzade bu yazısını yazdığı anda henüz anayasadan Türk milletinin dini İslam’dır ifadesi çıkarılmamıştır. Ancak laikliğe doğru giden Tevhid-i Tedrisat ve Medenî Kanun’un kabulü ve saltanatın kaldırılması gibi adımlar atılmıştır.

ahlakına ve eğitimine bağlıdır. İster sultan ister padişah olsun yöneticinin vazifesi ise dinîdir. Bir ruhban sınıfı olmadığı için din ve devlet işlerini ayırmanın gerekmediğini iddia ederler. Çünkü dini korumak hükümetin görevidir. Hükümet bundan imtina ederse halk diğer toplumsal vazifelerini de yerine getirmesini diyerek yönetimi dinden ayrılmamaya davet ederler (Babanzade; 1997a: 393-395).

Modernleşen yeni devlet ile ilgili kaygılar taşımışlar, yeni kurulan seküler devletin laiklik politikasına karşı olduğunu açıklamaktan çekinmemişlerdir. Modern Türkiye'nin kuruluş evresinde, pragmatist olarak İslam'ı kullandığı, din ve saltanat taraftarı gibi görünüp Müslümanların desteğini aldıklarını ve onları kandırdıklarını iddia etmektedirler (Sabri, 1997b: 434). Akif bunun sonucu yeni devlete küser ve zamanının çoğunu ölüm yeri olan Mısır'da geçirir.

Yapılan yeniliklerin tümüne değil; bunların halka rağmen yapmasına karşıdır. Onlar yenileşmede halkın fikir ve inançlarının önemli olduğunu düşünürler. Osmanlı'da görülen ıslahat çabalarının da Müslüman halkın ihtiyaç ve isteklerinden kaynaklanmadığını düşünürler. Türkiye Cumhuriyetine İttihat ve Terakki'nin bir devamı olduğu gerekçesi ile de karşıtırlar. İttihat ve Terakki'ye muhalefetin kaynağını ise bu partinin 1913 yılı itibarıyla gerçekleştirdiği yenileşme fikir ve teşebbüslerinden kaynaklanmaktadır<sup>17</sup>. İslahat hareketleri ve Meşrutiyet'le birlikte İslâmiyet'in azınlıkların aldıkları haklar karşısında korunması ve savunulması için mücadele verirler.

Modern Türkiye'nin pragmatist olarak dinin kullanılması sonucu kurulduğunu ve aslında din ve saltanat taraftarı gibi görünüp

---

<sup>17</sup> Karpat bu dönemde yapılan yenilikleri şöyle sıralar: Aile hukuku ile ilgili davaların şeriat mahkemelerinden alınarak sivil mahkemelere verilmesi, birden fazla kadınla evlenmenin sınırlandırılması, tıp ve edebiyat fakültelerine kız öğrenci alınması ve kadınların hürriyeti üzerine kitaplar yazılması (Karpat, 2008: 126).

bu düşüncedeki insanlar ile Müslüman dünyanın desteğini aldıklarını ve onları kandırdıklarını iddia etmektedirler (Sabri,1997b: 434). Mustafa Sabri, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun bir proje olduğunu düşünür. Ona göre, Türk devrimleri halktan uzak ve Batı'ya yakındır bunun sebebi, bu proje devletin arkasında İngilizlerin olmasıdır. Halifeliğin kaldırılmasının sebebinin İngilizlerin isteği sonucunda olduğunu iddia eder. Onun tepkisinin sebebi, laiklikle birlikte devletin dinî alandan elini çekmesinin bir süre sonra milletin de dini terk etmesi ile sonuçlanacağını endişesi taşıması dolayısıyladır (Sarıkoçuncu,1997: 54) . Mustafa Sabri'ye göre Kuran'ı Türkçe'ye çevirten modern Türk devleti laik değildir. Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi hususuna olumlu bakan İslamcılar, pragmatist olmakla suçlar (Sabri, 1997: s.434). Kuran ve İslam'ın kutsiyetinin korunması için tercüme yapılmaması gerektiğini, çünkü bunun ibadetin Türkçe yapılacağı anlamına geldiğini ve sonuçta İslâm'a zarar vereceğinden duyduğu endişeyi dile getirir (Sabri, 1997b: 438). Halifeliğin ve saltanatın kaldırılması konusuna muhalif tutum takınmıştır (Karpat, 2001: 314).

Batı'da gerçekleşen aydınlanma ve pozitivist felsefe ile birlikte dinin elden gideceği kaygısı içinde batıya karşı en büyük savunma İslâm'ın bilime karşı olmadığını söylemek üzerine kuruludur. Batı ile bilimsel rekabet yaratılamaması ve arka arkaya gelen toprak kayıpları; manevi değerlerin ve kimliğin de kaybedileceğine dair bir korku oluşturmuştur. Batı ile yüzyıllardır hayatta kalma üzerinde görülen güç mücadelesinde Batı'nın üstünlüğünün yarattığı tedirginlik; Batı teknolojisinin, Batı tarafından aynı zamanda bir pazar olarak görülen Doğu'ya, ihracının kaçınılmaz olduğunu hisseden entelektüeller, maddi bakımdan kaybedilenlerin manevi yönlerden kayıplara sebep olmaması için devlet, millet ve soyun bekasının sağlanmasında en önemli değer olarak İslâm'ı görürler. Bu yüzden İslâm dininin bilim ile tezat teşkil etmediği Babanzade Ahmed Naim,

Mustafa Sabri ve Mehmet Akif gibi düşünürler tarafından özellikle üzerinde durulan bir konu olmuştur (Babanzade, 1997: 383).

Bununla beraber, dine zarar geleceği endişesi veren her türlü yenileşmeye karşıdırlar. Batılılaşma geçmişin ve İslam ile olan bağın koparılması anlamına geliyor ise önüne geçilmeli; yeni yetişen Müslüman çocukları batılı bilim adamlarını öğrenip İslam âlimlerini kötülemeleri engellenmelidir (Ersoy, 1997b: 392). Batı bilimi ile Avrupaî hayat tarzını birbirinden ayıran Mehmet Akif, batının bilimini kabul, fakat hayat tarzını reddeder. Akif, batının teknolojisini almak gerektiğine inanmakla birlikte İslâm'ın özüne dönme fikrindedir. "Bugün dinin şekli sahihine nasıl rücu olunur?" sorusunu, bunun eğitim ve bilim ile mümkün olacağı şeklinde cevaplar (Ersoy,1997a: 482). Klasikler Batı teknolojisine değil onun sunacağı kültüre karşıdırlar.<sup>18</sup>

Yeni Türkiye Cumhuriyetinin gerçekleştirdiği inkılaplara karşı tavır alınır. Klasik özcüler, dış görüntüdeki değişimin özü de bozacağı endişesi ile İslamî giyinme tarzının Batılı kıyafetler ile ikame edilmesine şiddetle tepki duyarlar.<sup>19</sup>İslamcıların batılı ile aynı kıyafette görünmesine karşı olan Mustafa Sabri<sup>20</sup>, bu durumu ekonomik ve ideolojik bakımdan zararlı görür. Şapkaya karşı olmasının sebeplerini farkı zamanlarda kaleme aldığı yazılarında farklı şekillerde dile getirmiştir. Bunlardan birincisi üretim ilişkilerinde meydana gelecek olan değişmedir. Fes üretiminin bitmesi ve şapkanın batının tüketim kalıplarından biri olarak ülkeye gelmiş olmasının İslamî sermayeye darbe vurması kaygısıdır<sup>21</sup>. İkincisi

<sup>18</sup> Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad dergilerinin yayımcıları Eşref Edip ve Mehmet Akif İslamcı ortodoksiyi ve modernizmi bir arada savunmuştur (Karpat, 2001: 299).

<sup>19</sup> İslamiyet'in ilk yıllarında ve ayrıca da Osmanlı İmparatorluğunda kamusal alanda Müslümanların kıyafetleri aynı zamanda onların kimliklerinin bir dışa vurulmasında bir araç vazifesi görmektedir (Eryılmaz, 1992: 10).

<sup>20</sup> Hürriyet ve İtilaf Fırkası kurucularındandır. Şeyhülislamlık ve Meclis-i Mebusan'da vekillik görevlerinde bulunmuştur.

<sup>21</sup> Kılık kıyafet inkılaplarının ardında ekonomik sebeplerin olduğu halen tartışılmaktadır. İlk kılık kıyafet inkılabı, 1826 yılında Tanzimat devrinde, II. Mahmud tarafından,

bunun hem dini kimliğe hem de milli kimliğe zarar vereceği endişesidir <sup>22</sup>. İstanbul'da 1922 yılında yayınlanan daha sonra da sadeleştirilen <sup>23</sup> “Dinî Mücedditler” adlı eserinde de şapka giyilmesini “hem dinî hem de millî küfür” olarak değerlendirmektedir (Sarıkoşuncu, 1997: 54-55 ).

Yapılan inkılaplara karşı olmakla birlikte dilin sadeleştirilmesi konusunda muhafazakar değildirlir; ancak sadeleştirilmenin ölçülü yapılmasından yanadırlar. Mesela, Akif, dilin sadeleşmesinden yana olmakla birlikte ifrata varılmasına karşıdır. Halkın anlayacağı bir dili kullanmanın gerekli olduğu üzerinde durur. Osmanlıcanın bütün dünyadaki Türklerin anlayacağı bir dil olması hedefi benimsenir, fakat bunun için Türk lehçelerinden kelimeler alınması yönteminde mutabık olmazlar (Akif, 1997a: 469). Arapça kelimelerden uzaklaşmak adına diğer Türk lehçelerine doğru yapılan bu açılım, “Türklerin Kuran-ı Kerim ile münasebet ve muarefelerinin...” kesileceği endişesini doğurur (Sarıkoşuncu, 1997: 59 ).

Osmanlı imparatorluğunun parçalanması süreci ve emperyalizmin bir sonucu olarak Ortadoğu'da gerçekleşen İslamî uyanış hareketinin önderleri Türkiye'de yeni kuşak İslamcılarını üzerinde de etkili olmuşlardır. Bunlardan Mevdudi Pakistan'da Cemaat-i İslami'yi kurarak Pakistan'ın İslam'a dayalı bağımsız bir din

---

yapılmıştır. Batılı giyinme tarzı, Osmanlı İmparatorluğundaki dokuma sanayiinin çökmesine sebep olmuştur. Aynı dönemde yapılan fes inkılabı ile fes 1840 yılına kadar Avusturya'dan ithal edilmiştir. Zaten cılız olan Osmanlı ekonomisi bu inkılaplar ile de darbe almıştır (Zaim, 1987: 61).

<sup>22</sup> Osmanlı devleti döneminde Müslümanlar özellikle kıyafetleri ile ayrılmayı tercih etmişlerdir. Bu konuda meşruiyetin sağlanması için hakim kültür olmanın verdiği gurur ve çoğunluk olmanın azınlık üzerinde yaratacağı psikolojik etkisi kullanılmıştır. Zira azınlıkların muhakkak dış görüntüleri ile tanınmasının gerekmesi zımni olarak egemen kültürde kendi azınlığının görünür olması anlamına gelmektedir. Ancak bunu hemen ifade etmeliyim ki Osmanlı'da azınlıkların hakları ve hukukları her zaman korunmuştur. Devletin bu noktada adaleti sağladığını söyleyebiliriz. Burada Mustafa Sabri'nin bu semboller yolu ile varlığını göstermesi tüm özcüler gibi kimliğini görünür kılma arzusundan ileri gelmektedir.

<sup>23</sup> 1977 yılında sadeleştirilmiştir.

devleti olması için çabalamıştır. Hasan El Benna, 1954 yılına kadar siyasi parti olarak var olan Müslüman Kardeşler teşkilatını kurmuştur.

Mevdudi, İslam'ın bütün üyelerinin bir İslam devleti kurmak için çaba göstermesi gereken siyasi bir ideoloji olduğunu savunmuştur (Ayoob, 2008: 66) Kapitalizm ve sosyalizmin etkisinde şekillenen ideolojisi her ikisinin de Müslüman toplum için uygun olmadığı fikrine ulaşması ile neticelenir. Müslüman ile Müslüman olmayan ayrımını kesin çizgilerle ortaya koyan Mevdudi, Batı'nın karşısına yer almıştır. Sufizmi İslamî bulmadığı için eleştirmiş; şeriat kurallarına dayalı bir İslam devleti hedeflemiştir (Nasr, 1994: 108).

Onun arzuladığı devletin yöneticileri, hakimleri ve siyasetçileri Allah'ın kanunu uygularlar. Teo-demokrasi adını verdiği sistemde Allah'ın emirleri yanında insanların isteklerini de yönetime yansıtmaktan yanadır. Batının temsilî demokrasisinden faydalanarak seçilmiş bir halife ya da 'demokratik halifelik' kurumunu canlandırmak ister. Halkın seçeceği halifenin kendisine yardımcı olan yasama ve yargı kurumları ile şeriat kurallarını uygulamasını beklemektedir (Ayoob, 2008: 67).

Hasan El Benna'nın hedefi, İslâm toplumunu Kuran'daki gerçek şekline dönüştürmek için canlandırmaktır. Sufi eğitimcileri saygılı disiplinli ve dindar oldukları için öven Benna, onların toplumdan kopuk oldukları için toplum üzerinde etkili olamadıklarını düşünür. Ona göre Mısır'ın siyasî, ekonomik ve kültürel problemleri, İslâm'a geri dönmekle düzeltilebilir. Bunun için Kuran, sünnet ve otoritelerin kaynaklarına bakılmalıdır. İslâm'ı farklı yorumlayanlar arasında düşmanlığa gerek yoktur. Kardeşlik duygusu imanın özünde olduğundan tüm Müslümanlar birlik içinde davranmalıdır. Çok partililik birliği bozacağı için tek parti tercih edilmelidir. Ona göre,

İslami bir devletin tüm üyeleri Müslüman olmalı ve İslâmî doktrine uyma görevini yerine getirmelidirler (Commins, 1994: 136 -134).<sup>24</sup>

Hasan El Benna, yöneticilerin önce Allah'a sonra halka karşı sorumlu olduklarını, halka hizmet etmeleri gerektiğini ve halkın yöneticiyi uyarma hakkı olduğunu savunur. Bu durumda İslâm devleti pek çok değişik form alabilir. Anayasal parlamenter demokrasi bile olabilir. Uzun dönemde ise halifeliğin yeniden hayata geçirilmesini savunur. Ona göre İslâm birliğini hakem rolü üstlenmiş bir halife gerçekleştirebilir (Commins, 1994: 135). Benna, Komünistlerin evrensel kardeşlik ve sınıfsız toplumuna hayran, buna karşılık din ve özel mülkiyet konularında kapitalizme saygılıdır; ancak demokrasinin ilkelerini çiğnediği gerekçesi ile ve bireysel özgürlüğün ahlakî yozlaşmaya sebep olduğunu düşündüğü için karşı duruş sergiler (Commins, 1994: 138- 137).

Batıya karşı onun metodu olan demokrasiyi kullanarak İslâmî mücadele veren Müslüman fikir adamlarından bir diğeri Seyyid Kutub olmuştur. Seyyid Kutub, faydacı felsefeye ve egoist hedonizme karşıdır. Ahlaki sistemlerin hiçbirinin insanın içindeki boşluğu dolduramadığını, onu ancak İslâm'ın dolduracağını savunur. Müslüman toplumun dokusunun ne olduğu ve bu toplumun yapısı ile otoritenin birey ile ilişkisini inceler. İlk düşünceleri Batı liberalizmi ve sosyalizmden etkilenmiş; sonra rasyonalist bir İslâmî siyaset geliştirmiştir. (Tripp, 1994: 167).

Seyyid Kutub, İslâm ile diğer siyasi oluşumların tüm formları arasında bir antitez ortaya atar. Bütün İslâm toplumu şeriat kanunlarına tâbi 'tek' bir toplum olmalıdır; ideali, kendini İslâm' a vermiş, mesajı diğerlerine ileten, başkalarının kalbini Allah'a ve

<sup>24</sup> 1927 yılında Müslüman Gençler Derneğini kurar. Filistin, Suriye ve Irak'ta örgütlenen bu dernek fiziksel gelişmenin sağlanması için izci dernekleri ve sermaye birikimi için bankalar ve ticari ortaklıklar kurulması fikrinin öncüsüdür. 1928 yılına doğru ise İslâm'ı yaymak ve yabancı işgaline karşı mücadele etmek için Müslüman Kardeşler'i kurar.

Allah'ın emirlerine açan militan İslamcı yetiştirmektir. Seyyid Kutub'un ütopyası, tüm insanlığın Allah yolunu seçmesi ve böylece de uyuşmazlıkların sona ermesidir (Tripp, 1994: 174).

### **2.3.1.2. Milliyetçilik**

Klasik özcülerin savundukları ideal İslâm toplumunun sınırları yoktur. Cahiliye devri davası olan etnik milliyetçiliğin Müslüman toplumlar arasında devam ettirilmesinin İslam'ın devamlılığına ve Müslümanların refah ve saadetine zarar vereceği için şeriat tarafından reddedildiği belirtilir. Bunun için Osmanlıdan ayrılan unsurların barışı bulamadıkları dolayısıyla Osmanlılık üst kimliğinin toplumda barışı inşa ettiği vurgulanır (Babanzade, 1997: 373). Babanzade Ahmed Naim, duygu ortaklığına dayalı hayalî cemaatler kavramına uygun olarak İslâmiyet'teki eşitlik ve kardeşlik fikirlerinin İslâm toplumunda insanları birbirine bağlayan bağ olduğuna inanır. Babanzade'de görülen İslâmcılık idealinin hayal edilen en uzak köşedeki Müslüman'a ulaşmak gayretinde ve onu kucaklayan bir yaklaşım içinde olduğu hissedilir (Babanzade, 1997: 384).

Devirlerinde hâkim olmaya başlayan Türkçülük ideolojisinin aksine, bin yıllardan beri birlikte yaşanan ve duygu ortaklığında bulunmuş olan Müslüman toplumlar ile dinleri Şamanizm'den Hıristiyanlığa farklılık gösteren Türk topluluklarından daha yakın olduklarına dikkat çekilir (Babanzade, 1997a: 375). İslâm gayesinin Türklüğü kuşatacağı buna karşılık Türklüğün İslâmcılığı kuşatamayacağını iddia edilir (Babanzade; 1997a: 379). Türkçülere karşı olmalarının sebebi onların milliyetçilik anlayışlarının etnik temele dayanması yanında diğer Müslümanlarla kurulmuş olan ortak sosyal hayatın - bayramlar, matemler gibi ortaklıkların- terk edilmesinin onları kıracağı ve ayrılık hissi vereceği düşüncesidir. Türk

toplumlarına ve İslam öncesine yönelme,İslam'ın terk edilip Şamanizm'e dönüleceği kaygısı yaratır (Babanzade, 1997: 378).

Mehmet Akif'in ümmetçi milliyetçiliği kavimlerin farklılığını muhteva eder. Akif Kuran'daki ve sünnetteki kavimlere ayrılmış olma olgusunu kabulen milliyetçidir; yani onun milliyetçiliği ırk üstünlüğüne dayanmaz. Akif, ortak ideal ve ortak kültüre önem verir. Ona göre millî kültür, İslâm kültürü dairesinde oluşmuştur ve bu noktadan devam etmelidir. Çünkü "Şimdiye kadar diyanet bağı sayesinde kardeş gibi yaşadık. Türk Türklüğünün ne olduğunu bilmiyordu, Arnavut milliyetinden dem vurmuyordu. Zaten Müslümanlıkta milliyetçilik yoktur" (Ersoy, 1997a: 488).

Batı toplumu ile Müslüman dünyasının uzlaşmasının imkânsız olmasının sebepleri medeniyetlerinin birbirine aykırı olması, batının kendisine İslam'ı düşman olarak belirlemesi ve Müslümanlar arasındaki etnik milliyetçilik fikirlerini tetikleyerek varlığın tehdidi hâline gelmesidir (Ersoy, 1997a: 512).

Özetle, milliyetçilik konusunda Babanzade Ahmed Naim, etnik milliyetçiliği Kur'an'da yeri olmadığı gerekçesi ile reddederken aynı zamanda kendisini Türkçülere değil, Türk-İslamcılara daha yakın görmekte ve tüm dünyadaki Müslümanların birleştiği bir İslâm cemaati tasarlamaktadır. Mehmet Akif'te bağımsızlık belirgin bir şekilde kendini göstermektedir.

### **2.3.1.3. Kadın**

Klasik özcüler, İslâm'a göre kadın veya erkeğin Allah tarafından aynı şartlarda yaratıldığını; iki türün aslî görevinin insan neslinin devamını sağlamak olduğunu iddia ederler (Babanzade, 1997: 383). İslam hukukunda Müslüman kadınlar, kendi malları üzerindeki tasarrufunda tamamen özgür bırakılırlar. Ailenin geçimini

her halde koca sağlamak zorundadır. Ne kadar zengin olursa olsun kadınların bütün mal varlığı kendi tasarruflarındadır, kocalarının onların mallarına müdahalesi söz konusu olamaz. Kadınların serveti ve gelirin olması, erkekleri hem kadının hem de çocukların nafakasını temin etme külfetinden kurtarmaz (Babanzade, 1997: 387).

Feminizmin tek başına İslam'da yerinin olmadığını, çünkü İslâm'ın kadına bütün insan haklarını tanıdığını iddia ederler. Batıda kadınların evlilik öncesi ana babasının, evlilik sonrası kocalarının vesayetinden kurtulamadıkları, aksi belirtilmemiş ise evlenir evlenmez mallarının yarısının kocalarına geçtiğı, dolayısıyla bu durumun feminist akımların ortaya çıkışı için zemin hazırladığı; buna mukabil Müslüman kadınların bu tür fikir akımlarına tevessül etmelerine gerek olmadığı, çünkü Müslüman kadınlara Kuran'da tüm hakların zaten verilmiş olduğu savunulur (Babanzade,1997a: 387).

İslam'ın kadınların ev işlerini ve çocuklarını ihmal etmemek kaydı ile ekonomik anlamda gelir elde edebileceğı işleri yapması için bir engel çıkarmadığını; kadınların çalışma hayatına iştirak edebileceklerini, eğitim haklarının olduğunu hatta bilimin kadın için İslâmî bir emir niteliğinde olduğu belirtilir (Babanzade, 1997: 387).

Poligaminin tarihî ve toplumsal bir gerçek olduğunu, İslâm' ın çok eşliliğı tavsiye etmeyip sadece yasaklamayarak negatif bir özgürlük alanı alanı yarattığını; Batı'da yasaklanan çok eşliliğın insanları fuhuşa teşvik ettiğini iddia etmektedirler. Bunun için İslam'ın cahiliye devrinde çok fazla olan evlilik yapılabilecek kadın sayısını sınırlandırarak dörde indirdiğı; bu kadınlar arasında adalet şartının gerçekleştirilmesinin şart olduğu dolayısıyla bir kadından fazlasını şeriatın istediğı şekilde beslemenin zorluğundan dolayı her zengin buna yaşayamayacağı iddia edilmiştir. Çok eşlilik ve boşanmanın

İslam'da yasak olmamasının toplumda fuhuş ve zinayı engellediği iddia edilmiştir (Babanzade, 1997: 387).

Sanat adına kadınların namusunun yok edildiğini düşünerek kadınların gösteri sanatlarında yer almasına karşı çıkarlar. İnsanı eğlendiren sanatlar ahlakı da bozucu sayılır. Bu sanatlarda kadınların kullanılmasının, onların temizliğini bozduğu düşünülür (Sabri, 1997: 57). Cumhuriyet devrimlerine karşı olan Mustafa Sabri, kadına verilen haklar sonucu kadınların sosyal ve kamusal alanda batı kadını şekli ile görünmesinden rahatsız olur. O, kadınların aldığı bu hakların onların aleyhine olduğunu hak vermek adı altında aslında kadınların İslam'ın onlara verdiği hakları kaybettiklerini iddia eder. Aynı zamanda, kadınların kamusal sosyal alanda erkekler ile aynı haklara sahip olmasının ve bu alanlarda kendilerini göstermelerinin evlilik hayatını tehlikeye sokacağını düşünür. Kadınların geçimlerini sağlamak erkeklerin görevi sayıldığından, onların lehine gibi gösterilen bu durumun esasında zararlarına sonuçlanacağını iddia eder (Sabri, 1997: 56).

Kadınların korunması ve ahlakın temizliği açısından örtünmenin gerekli olduğunu; örtünmenin kadınların hiç bir hak ve özgürlüğünü engellemeyeceğini savunulur. Kadınlar toplumdaki kötülüklerin engellenmesi için örtünmelidir (Babanzade,1997a: 387). Kadınların örtüsünün atılmasının bir diğer sonucu da toplumda ahlaksızlığın ortaya çıkacak olmasıdır. Akif'e göre Osmanlı toplumunda fuhuş yoktur ve bu batıdan kadınların yaşam tarzlarının bozulması sonucu kolaylıkla gelecek ve toplumu bozacaktır. Örtü, genç kızların namusunu korumaktadır (Ersoy, 1997a: 412).

Mehmet Akif kadınların güzel ahlak sahibi ve şefkatli olduklarını erkeklerin bu özellikleri doğuştan taşımaları bile kadınlardan bunu öğrenmeleri gerektiğini düşünür (Ersoy, 1997a: 409). Bununla birlikte kadınlar, örtünmelidir; örtünün atılması

Müslüman kadınların da dinin ihmal edildiği komünist sistemdeki kadınlar gibi olmasına sebep olacaktır. Akif, “Müslüman kadını Ruslaşmamalıdır.” derken aslında komünist sistemin tehlikesine işaret eder ve bu sistemin getirilmesinde kadınların araç olarak kullanılmasını engellemek ister. Kadın erkek her kitleden okuyucuya seslendiği satırları aslında bir ideolojiye karşı uyarı niteliğindedir. Akif, Komünizm tehdit ve tehlikesinin yanı sıra Batının liberalizminin sömürgeci tavrına da karşıdır. Ona göre Batılılar İslam ülkelerinin geri kalmışlığını kadınların moderleşmemesine bağlamakta ve kadınları erkek eli ile modernleştirmek istemektedirler. Bu sebeple Akif, kadınların erkekler tarafından özellikle Batılı düşünce sistematüğini geliştiren erkeklerin sunduğu modernleşme kalıpları içerisinde eğitilmesini reddeder (Ersoy, 1997a: 412).

Kadınlara bakışı geleneksel ve katı olan Hasan El Benna, kadın ve erkeğin biyolojik olarak farklı olmakla birlikte İslam'ın kadınlara bireysel ve siyasî haklar verdiğini söyler. Bu yüzden kadın Allah'ın ona verdiği şekle uygun davranmalıdır. Kadının yeri evidir, ilk ve asli görevi anneliğidir; karılığı ve evhanımlığıdır. Kız çocukları bu hayata hazırlanarak büyütülmelidir. Bunun için okuma, yazma, matematik, coğrafya; İslam tarihi derslerinin yanı sıra temizlik, çocuk bakımı, ev düzenlemesi eğitimi de almalıdır. Hukuk, yabancı dil, teknik bilimler öğrenebilirler (Commins, 1994: 143). Hasan El Benna, kadınların erkekler ile aynı odada kalmasına; göz göze gelmesine karşıdır. Kadın tek başına üç günden fazla süren bir seyahate çıkamamalıdır; üç günden uzun süren seyahatlere ise kendine haram olmayan bir bir erkeğin gözetiminde çıkmalıdır. Kadının camiye gitmek yerine evinde istirahat etmesi uygundur ( Commins, 1994: 144).

Özet olarak klasik özcülerin görüşleri, İslami kimliğin Kuran ve sünnet esas alınarak oluşturulması; şeriatın devletin esasını teşkil etmesi; batının teknolojisinin alınması ancak kültüründen sakınılması;

ümmetçi milliyetçiliğin devam ettirilmesi; millî kimliğin İslam'dan ayrı düşünülmemesidir. Batı ile uzlaşma mümkün görülmez. Kadınların İslam hukukunda bir özne olduğunu belirtilir; ancak ev, aile ve ahlak gibi kurum ve değerlerin korunması için tek başlarına sorumlu tutulurlar. Ailenin maddi yükünü erkeklerin taşıması gerektiği belirtilir; kadınların eğitilmesinden yana tavır alınır.

### **2.3.2. Kültürel Özcüler**

#### **2.3.2.1. Dindarlık**

Kültürel özcüler grubunda incelenen fikir adamlarının tarikat veya cemaatler ile bağlantıları bulunmaktadır. Bunlardan Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Arusi (Kara;1997a:67); Mehmet Ali Ayni, Nakşi (Kara; 1997b:65) tarikatına mensupturlar. Ferit Kam içine düştüğü buhranlardan kurtulmak için birkaç şeyhten el almış ve Mesneviye sığınmıştır (Kara: 1997b: 13). İsmail Fenni Ertuğrul'un - yazılarından hareketle- Halveti-Melami şeyhine tabi olması mümkündür (Kara; 1997b:201). Necip Fazıl, Nakşibendi'dir (Kara; 1998:241) ve Nurettin Topçu, İskenderpaşa cemaati lideri Abdülaziz Bekkine'ye intisap etmiştir (Kara; 1998:116). Kültürel özcülerin tarikat-cemaat bağlantısı intisap yani dahil olma boyutundadır. Onlar cemaat-tarikat liderliği yapmamışlardır, dolayısıyla söylemleri bir tarikat veya cemaatin propagandası mahiyeti göstermez, bunlardan Necip Fazıl ve Nurettin Topçu ; 1970'lerden bu yana her gruptan oldukça geniş bir kitleyi, özellikle genç kuşakları, etkilemişlerdir.

Klasik özcüler, Allah'ı varlık olarak gören vahdet-i vücut felsefesine onun batıl olduğu gerekçesi ile karşıdırlar. Onlara göre sufistler Allah'ı maddeleştirmektedirler. Vahdet-i vücut felsefesinin tecelli kavramı, onları son derece rahatsız eder. Tecelli kavramının

varlıkları inkâr etmeyerek onları Allah ile bileştirdiği için sufistlerin düşüncelerinin Batılıların panteizminden farklı olmadığını iddia ederler. Bu düşüncenin taraflarınca reddedilmesinin sebebi ise Allah'ı kâinat yerine koymanın daha sonra kâinatın inkârını getireceği, ardından ise Allah'ın inkârına sebep olacağı endişesidir.

Kültürel özcüler, öze; somut ve soyut ikileminde somut olandan hareketle varılacağını, görüngü dünyasının öze ulaşmak için araç olduğunu; bu aracın da akıl vasıtasıyla kullanılabilirliğini iddia ederek felsefe ile dinin uyumsuz olmadığını ortaya koyarlar. Onların benimsedikleri vahdet-i vücud felsefesi madde ve mana bütünlüğü, dolayısıyla maddenin mana için terk edilebilir olmasıdır. Vahdet-i vücud felsefesi onu savunanların etrafında toplumsal ve siyasi oluşumların şekillenmesi için bir araç olmuştur. Bu ekol, İslam dışı kaynaklar olan eski Yunan ile Hint felsefesinin etkilerini taşımakta; tasavvufla birleşmekte ve rind bir hayat tarzını<sup>25</sup> tavsiye etmektedir. Tarikata giren mürit artık tüm sorgulamayı şeyhinin liderliğinde gerçekleştirerek bu dünyadan yani maddeden yola çıkarak manaya yani metafizik gerçekliğe varır.

Kültürel özcü düşünürler, tarikat ve cemaatlerde yer alıp vahdet-i vücud felsefesini takip etmekle birlikte Kuran'ın somutluğunu mucizelere üstün tutarlar (Şehbenderzâde, 1997b: 244). Deneyselliğe olumlu yaklaşan; duyular ile algılamaya önem veren Ferit Kam gibi İslamcılar ise, Allah'ın insanda tecelli ettiğini ve kâinatın yaratılma sebebinin insanın ortaya çıkması olduğunu iddia

---

<sup>25</sup> Dünya malından uzaklaşıp rind bir hayat sürmeyi tavsiye edenlerin yanı sıra İsmail Fenni Ertuğrul ve Mehmet Ali Aynî gibi Müslümanların refah bir hayat yaşamasının dinen yasaklanmadığını, bilakis dinin onları servet edinmeye teşvik ettiğini iddia edenler de vardır (Ertuğrul, 1997b: 230). Tarikatlerin çalışmayı men etmediği aksine teşvik ettikleri, bir lokma bir hırka ile yetinme, bu dünyadan kaçma yerine bu dünyada dayanışmayı sağladıkları; bunun göstergesinin ise tekke ve zaviyelerin hem iyi bir mimari ile inşa edilmiş olmaları ve buralarda dağıtılan aynî yardımların bolluğunu olduğu savunulur (Aynî, 1997b: 88).

eden vahdet-i vücut felsefesine göre âlemin ancak duyularının elverdiği kadarıyla anlaşılabilceğini savunurlar (Kam,1997b: 52).<sup>26</sup>

İslamî kimliğin batı materyalizminden hem coğrafi hem felsefi olarak farklı olduğunu savunurlar. Felsefi açıdan duyguya dayalı bir kimlik olarak gördükleri İslamî kimliğin ruhunu tasavvufun yaşattığına inanırlar. Onlara göre medreselerde verilen skolastik eğitim tasavvufu hayattan uzaklaştırmış yani duyguyu yok etmiş, İslam'ı insanların ruhuna hapsetmiştir. Kaidecilerin getirdiği skolastik düşüncenin tasavvufun verdiği serbest düşünme imkânını yok ettiğini ve İslâm toplumlarının geri kalmasına sebep olduğunu savunurlar (Topçu, 1998: 203). Mutasavvıfların hakikati arayıp onu dile getirdiklerini iddia ederler (Topçu,1969: 132).

Klasik özcüler gibi değişimin gerekliliğini kabullenmişler ancak onlardan farklı bir yöntem geliştirmişlerdir.Toplumun değişimini sağlayacak düzenlemeleri örf adetlerin göz önüne alınarak yapılması gerektiğini savunurlar (Ertuğrul, 1997b: 231). Değişimi gerçekleştirmenin yolu olan felsefeden uzaklaşıldığını, hem batı hem İslâm felsefecilerinin tekrar dikkate alınması gerektiğini iddia ederler. Onlara göre her mesele tartışılabilmelidir. İslamî felsefenin Gazzali'den bu yana bir gelişmeden geçtiğini ve artık otorite olanların görüşlerinin bir tarafa bırakılarak serbest düşünme, tartışma ve eleştirinin hâkim olması gerektiğini ortaya koyarlar (Topçu, 1998: 185). Metafiziğin inkâr edilemeyeceğini; felsefenin din ile bir arada olabileceğini düşünürler (Kam, 1997b: 26).

Klasik özcülerden farklı olarak, Kuran'daki ayetler, peygamberin hadisleri yanında büyük mutasavvıfların sözlerinin de takip edilebileceğini iddia ederler. Tarikatların ruhun irşadını sağladıklarını, ahlâkı güzelleştirdiklerini ve karşılıklı yardımlaşmayı

<sup>26</sup> Kültürel özcülerin arasında deneycilik konusunda bir takım ayrılmalar görülür. Mesela Ferit Kam deneyelliği savunurken İsmail fenni Ertuğrul mucizelerden yana tavır alır.

sağlayarak topluma hizmet ettiklerini iddia ederler (Ertuğrul, 1997b: 205).

### 2.3.2.2. Milliyetçilik

Osmanlılık üst kimliğininin halk arasında barışı sağlayan, demokratik bir ortam sunduğunu konusunda klasik özcüler ile aynı düşüncededirler. Osmanlılık üst kimliğinin ortadan kalktığı bir durumda azınlıkların kendi bağımsızlıklarını koruyamayıp birer sömürge durumuna düşmelerini engellemek için bu kimliğin korunması gerektiğini (Şehbenderzâde, 1997a: 97) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezîyetçi devlet anlayışının gerçekte demokrasi ile uygun olduğunu savunurlar. Onlara göre, Osmanlı Devletinde, çevrenin merkeze bağlılığı devletin tüm halka adaletli yaklaşması ve halkın da sorumluluklarının bilincinde davranması sonucunda gerçekleşmiştir. Bunu da devletin hukuk sistemi sağlamıştır (Topçu, 2004: 60). Buna karşılık Türkiye Cumhuriyeti ile gelen demokrasi toplumda iyi anlaşılammıştır. Topçu, Türkiye Cumhuriyeti'nin halkı kültürlü insanlar seviyesine yükseltmek yerine kültür sahiplerini halkın emrine verdiğini ve Türk siyasetinin seviyesizleştiğini dile getirmektedir (Topçu, 1998: 157).

Muhalif tutumun yanında yeni devlet ile uyumlu olanlar İslâm'ın demokrasi yani halk hükümeti usulüne tamamıyla mutabık bir din olduğunu savunurlar (Şehbenderzâde, 1997a: 82). Siyasetin toplumsal olarak değişmesini tabii gördüklerinden yeni kurulan devletin (Türkiye Cumhuriyeti) yaptığı kanunî düzenlemeleri de çağın bir gereği olarak görür ve desteklerler.

“Cumhuriyet hükümetimiz vaktiyle fıkıh kitaplarından iktibas suretiyle tedvin edilmiş olan Mecelle'nin memleketin ihtiyaçlarına kifayet edememesi ve hakimler tarafından aynı mesele hakkında değişik ve çelişik bir hâlde bulunan fıkıh kitaplarına müracaatla verilen hükümlerin bir diğerine muhalif ve

zıt olması ve hükümlerin zamana göre değişmesi lüzumunu göz önüne alarak memleketin ihtiyacını temin etmeye yetecek bir Medenî Kanun vücuda getirilmesini ilim ve ihtisas sahibi özel bir komisyona havale etmiş ve bu komisyon tarafından medenî kanunların en mükemmeli olan İsviçre kanunundan iktibas edilerek tanzim edilen Medenî Kanun Büyük Millet Meclisi'nce kabul edilerek icra mevkiine konmuş olduğundan ..”

diyen Ertuğrul, aynı zamanda Osmanlı döneminde bürokrat olarak hizmet vermiştir (Ertuğrul, 1997b: 266). Mehmet Ali Aynî de saltanata göre daha güçlü gördüğü yeni Türkiye Cumhuriyeti'nden yana tavır almış; Irak, Suriye, Filistin, Mısır, Arabistan ve Hicaz'ın kaybindan sonra halifeliliğin terk edilmesinin olumlu olduğuna dikkat çekmiştir (Aynî, 1997b: 92).

Dilde yapılan yenileşme hareketine de toptan karşı değildirlir. Özellikle Arapça ile bağların koparılması konusunda son derece huzursuz olan ulema Arap harflerinin terk edilmesini eleştirirken Aynî, yaptığı durum tespitinde bu durumun olumlu sonuçlandığını ve devrimlerin toplumda işlediğini vurgulamıştır (Aynî, 1997b: 114). Ancak, bu işlemin devlet eli ile hızlandırılmasını tenkit etmektedirler. Mesela Topçu'nun karşı olduğu bir nokta dildeki yenileşmenin ideolojik sebeplerle yapılmasıdır. Bu yenileşme kültür derslerinde derinleşmeye engeldir, çünkü aynı şeyin farklı kavramlarla karşılanması anlaşılmasını zorlaştırmaktadır; üstelik Arapça ve Farsça kelimelerin yerini Batı dillerinin kelimeleri almıştır, dolayısıyla dilde yapılan yenileşme Türkçeye faydalı olmamıştır (Topçu, 1998: 154).

Medeniyetin kendisinin din yerine geçeceğinden endişe duyarak batının kurucu rasyonalitesinin din alanında da kendini göstereceğinden çekinmektedirler. Batının teknolojik üstünlüğünü kabul etmekle birlikte onun manevi bakımdan çökmüş bir toplum olduğunu iddia ederler. Onlar da özcüler gibi toplumun bu manevi çöküntüyü yaşamasını engellemek istemektedirler. (Kam, 1997b: 38).

Modernizmin din ile olan uyumsuzluğu karşısında ise bireye hayatın sıkıntı ve felaketlerine katlanma gücünü ve aynı zamanda da bu dünyadan lezzet alma zevkini din duygusunun yaşatacağına inanırlar (Kam,1997b: 41).

Yenileşmenin kaçınılmaz olduğunu düşünmekle birlikte teknoloji taraftarı olanlar ve teknoloji aleyhtarı olanlar olmak üzere gruplaşmışlardır. Şehbenderzade hayatın yenileşme olduğunu Müslümanların da Avrupa zihniyetine sahip olması gerektiğini düşünür. Onların teknikleri ve sosyal anlamda dayanışmayı destekleyen kurumları örnek alınmalıdır (Şehbenderzâde, 1997a: 80). Rekabet yaratan Batı kurumları tercih edilmemelidir, çünkü İslam'da rekabet değil dayanışma esastır. Bunun için Batı kurumları alınırken seçme ve iktibasa tabi tutulmalıdır. Batı felsefesi tahakkümü kural hâline getirdiği için eleştirilir (Şehbenderzâde, 1997a: 87). Gerçek kurtuluşun sırrı ise tabiattadır, ona dönmekte, onu bulmakta ona sarılmaktadır. Lakin teknolojiyi bırakmak artık insanın elinde değildir (Topçu, 1998:173). Şehirler insanlığa barışı sunan mekanlar değildir, köylerden şehre yapılan göçler insanların teknolojiye daha fazla köle olması sonucunu doğurmaktadır. Teknoloji ise insanlara ölüm getirmektedir. “Şehirlerin cehenneminden kurtulabilenler ise tabiata koşuyorlar, ona sığınmak istiyorlar, ondan af diliyorlar. Yeniden tabiat hayatı başlıyor, yeni köyler kuruluyor. ” diyen Topçu'nun özlemi teknolojinin yozlaştırmadığı tabiî hayattır. Topçu'nun siyasetin kaynağı olan şehirden uzaklaşmak istemesinin sebebi toplumsal tabaklaşmanın olmadığı bir yapı arayışıdır(Topçu; 2008: 202).

Onları özcülerden ayıran bir diğer nokta islamî kimliğin sınıfsal bir kimlik olduğunu ve toplumsal tabakalaşmada ezilen sınıfın ya da alt tabakanın yanında yer aldığını, bu tabakanın asr-ı saadette zafer elde etmiş olduğunu iddia etmeleridir. İsmail Fenni Ertuğrul açık açık “Bu din Mekke'de kurulmuş olan aristokrasiyi yıkmıştır.”

demekte ve bu vesile ile sınıf farklılığına dayalı toplumsal yapılanmaya karşı olduğunu ortaya koymaktadır. (Ertuğrul, 1997b: 231). Onların hedefledikleri devlet, halkın bütün ihtiyaçlarına uzanır ve onları karşılamaya çalışır. Sosyal örgütlemelere devlet bünyesinde yer verilmiştir. Topçu, Osmanlı yönetiminin adı demokrasi olmasa bile demokrasi felsefesi ile uyumluluk gösterdiğine inanır (Topçu, 2004: 40). Topçu ticaretin devlet tarafından ayarlanacak üretim ve tüketim dengesi içinde gitmesi, toprağın çalışanlar arasında eşit paylaşılmasıyla ağalar tahakkümünün kırılması, zenginlerin mal hırslarının törpülenmesi için ihtiyaçlarından fazlasının fakirlere dağıtılmasını tavsiye eder (Topçu, 1960: 62). Serbest Pazar ekonomisi ve sosyalizmin de aşırısına karşı Anadolu'dan çıkacak ve İslama dayalı bir model ile önerilir (Topçu, 1959: 65-66).

Kendi düşünceleri ile en uyumlu sistemin sosyalizm olduğunu ifade ederler. İslam'ın tarihsel bir gerçeklik olduğuna ve sefalet sebebi teşkil etmediğine dikkat çeken Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, sosyalizmin amaca ulaşmak için bir aşama olabileceğini ve bu anlamda kullanılabilirliğini fakat aslolanın İslam devletinin şeriata uygun olarak kurulması gerektiğini iddia eder. Komünizm ise anarşiye sebebiyet vereceği kanaati sebebiyle reddedilir (Şehbenderzâde, 1997a: 74-88).

Özcüler gibi Batılılaşmaya karşı İslâm'da birleşmek gerektiğini savunurlar. Ancak, izlenecek metod konusunda onlardan farklı düşünürler. Özcüler, ana kaynakları esas alırken onlar, İslam'daki geri kalmışlığın Mevlana, Hacı Bayram ve Yunuslar ile aşıldığını yine aynı şekilde bir yol izlenerek İslam tarihinde ikinci kez ortaya çıkan bu çöküntüden tekrar cemaati kurtarmak gerektiğini iddia

etmektedirler<sup>27</sup>. Topçu, Batının teknik gücünün insanlığın nefislerini köruklediğini ayrıca, onların mutsuzluğuna sebebiyet verecek rejimlerin (komünizm gibi) ortaya çıkmasına meydan verdiğini iddia eder ve bunun için Batı tekniğine karşı tavrı geliştirir (Topçu, 1998: 181).

Ferit Kam 'ın milliyetçilik anlayışı kültürel milliyetçiliğe dayalıdır. O, bir milletin dış faktörlerin etkisinden uzak bir özünün olduğunu düşünmez; milleti gelenekler, âdetler, inaçlar gibi bir takım unsurların kurduğuna inanır. (Kam, 1997b: 29-31). Etnokültürel milliyetçilik anlayışında olan Nurettin Topçu'ya göre, kimliği 'hayatımızı hakimiyeti altına alan milli kültür' oluşturur. Milletler ortadan kalkınca insanlığın; milletlerin yetiştiği kültürlerin yok edilmesi durumunda ise kültürün kalmayacağını savunarak evrenselcilere karşı çıkar (Topçu, 1998: 129).

Türk tipini bir takım dış özellikler ile ortaya koyan ve bu konuda özcü bir anlayış gösteren Topçu, Türk erkeğini tekerlek yüzlü, açık alınlı ve vakur olarak tanımlar. Buna göre bu insanın, kumral, ince benizli, küçük yeşil gözlü kadınla<sup>28</sup> aile kurması sonucunda ortaya çıkacak olan yeni ve farklı soylar bilinçli bir şekilde ülkü yaratamayacaklardır. Kan bağılılıkları devam etmeli ve milli ülkünün kan bağı esasında devamlılığı sağlanmalıdır (Topçu, 1998:138).

---

<sup>27</sup> İlk çöküntü asr-ı saadetin sona ermesi ile yaşandığını; Anadolu'ya Semerkant, Buhara, Horasan gibi şehirlerden gelen derviş ve şeyhlerin toplumu içine düştüğü çöküntüden kurtardığını iddia etmektedir. Modernizmi reddeden Nurettin Topçu, Bergson'un sezgicilik ve Blondel'in hareket felsefesini Anadolu İslam tasavvufu anlayışıyla birleştirip bir ahlak felsefesi sistemi kurmuştur (Tosun, 2004: 22). Topçu'nun en önemli görüşlerinden biri olan Anadoluçuluk, Anadolu'da insan-tabiat-Allah ilişkisinin insan tabiatına uygun, bozulmamış, saf bir hayatın sürdürüldüğü yerdir. Modernleşme oraya ulaşamadığı için orayı bozamamıştır. Buna karşılık modernleşmenin merkezi olan şehirlerde bu tabii hayat ve ilişkiler bulunmaz. (Tosun, 2004: 23). Değişen sosyal yapıda dinin fonksiyonun vurgulayan Topçu, toplumun ahlakının şehirlerde bozulduğu gerekçesi ile köyden kente göçe karşıdır (Topçu: 2008, s.106).

<sup>28</sup> Tanımladığı kadın Türk olmayan kadındır.

“Milli kültürümüzü ırkımızın tarihimizin mayasıyla yoğurmaya dinimizin ruhuyla doldurmaya ve vatan topraklarında beslemeye mecburuz. Anadolu'nun topraklarında savaşlardan, İslam'dan ruh ve Türk'ün tarihinden hayat alamayan Türk kültürü olmaz” (Topçu, 1998: 145).

Mehmet Ali Aynî de Osmanlı İmparatorluğunun girdiği uzun süreli savaşlarının Türklerin azalmasına sebep olduğunu<sup>29</sup> ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsurunun Türkler olduğunun kabul edilmesini ister. Ona göre bu devlet Türk unsurunun koruyucusu durumundadır. Yeni Türkiye'nin ve Atatürk milliyetçiliğinin takipçisidir. Fakat o, Atatürk milliyetçiliğini hangi dinden olursa olsun bütün Türkleri kucaklaması, başka milletlere düşmanlık beslememesi, millî olmayan akımların ülkede yayılmasını engellemesi gibi gerekçelerle destekler (Aynî, 1997b: 97).

Necip Fazıl, militan milliyetçiliği körükler. Turancılara benzer alternatif bir proje oluşturur. Onun projesi Asya dışındaki dünyayı “zıt ve düşman saha” olarak tanımladığı Büyük Doğu projesidir (Kısakürek, 1998: 287). Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'suna Afrika da dahildir. Onun 'dava'sı olan Büyük Doğu'yu kurmak için silah gücünden de faydalanmak gerekir (Kısakürek, 1998: 295) Necip Fazıl'ın milliyetçilik anlayışı millî dilin ve bu dili yaygınlaştırmak için lugatın oluşturulması; millî tarihin kurulması ve ansiklopedilerin yazılması; çeşitli ödüllerin dağıtılması yolu ile toplumda yaygınlık kazandırılmasıdır. Bütün bunlar ise onun kurguladığı devlet sistemi içindeki başyücelik akademisinin görevleri arasında yer almaktadır (Kısakürek, 1998: 306)<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Osmanlı İmparatorluğunda askerlik sistemine göre askerlik görevi Türk erkeklerindir. Azınlıkların askerlik yapması isteklerine bağlıdır. Eğer askerlik yaparlarsa askerlik süresi içinde vergi ödeme yükümlülüğünden kurtulurlar.

<sup>30</sup> Özdalga, Necip Fazıl'ın İslam' ı araç olarak kullandığından şüphelenir.. Batıyı bir canavar olarak kendisini mücadeleyi yöneten seçilmiş gibi gösterdiğini iddia eder (Özdalga, 2006: 139). Türk İslami hareketinin çok sayıda farklı mezhep ve alt mezheplere ayrılması, Necip Fazıl'ın Türk İslam politikasında nispeten önemli bir rol oynamasını önemli kıldı diyen Özdalga, o dönemde din adanlarının yetiştirilmemiş olmasını bunda etken olarak görür. Zira Necip Fazıl bir din eğitimi almamıştır. (Özdalga, 2006: 141).

Topçu, Tanzimat dönemi İslamcıları olan Namık Kemal ve arkadaşlarına Türk unsuruna vurgu yapmadıkları için karşıdır. Onların özgürlük anlayışları ise soyut bir kavram olarak görülür. Osmanlının aslî unsuru olan Türklerin haklarını azınlıklar için feda ettiklerini düşünürler. Sadece din birliği değil, dil birliğinin de toplumun kimliğinin oluşmasında ve tanımlanmasında önemine dikkat çekilir (Topçu, 1998: 135).

Kültürel milliyetçilik konusunun Ferit Kam ve Nurettin Topçu'nun felsefelerinde de etkili olduğunu görmekteyiz. Her ikisi de gelenekler adetler ve inançlar üzerinde durmakla birlikte Topçu, bunun kaynağını Anadolu olarak görür. Topçu'nun milliyetçiliği Türkçü ve Müslüman kimlikler üzerine kuruludur. Mehmet Ali Aynî, Türklerin toplumda asıl unsur olduğunu dolayısıyla diğer unsurların tâli olduğunu düşünür ve Kemalist milliyetçiliği bu manada destekler. Necip Fazıl, kendi şahsına özgü bir milliyetçilik anlayışı geliştirir. Onun Büyük Doğu Projesi'nde yer alan milliyetçiliği militan milliyetçiliktir. Bu milliyetçiliğin unsurları Türk ve Müslüman olmaktır. Sonuç olarak, kültürel özcülerin milliyetçilik anlayışı Türk-İslam sentezidir.

### **2.3.2.3. Kadın**

Müslüman kadınlar konusundaki görüşleri klasik özcülerin görüşleri ile aynı yöndedir. Onlara göre, İslam kadınlara başka hiç bir din ve kanunun vermediği ayrıcalıkları vermekte, onların maddi sıkıntılara girmesine engel olmaktadır. Buna göre, koca olsun baba veya kardeş olsun ailedeki erkek, evin geçimini temin etmek

---

Kısakürek'in dile getirdiği duygular, büyük oranda, zaten var olan duygulara ya da sıradan insanların da iyi bildiği gelenek ve deneyimlere dayanmaktadır. (Özdalga, 2006: 98).

zorundadır. Kadının böyle bir yakını yoksa geçimini devlet sağlamalıdır (Ertuğrul, 1997b: 229). Bu duruma tarihî bir açıklama getiren İsmail Fenni Ertuğrul kadınların İslam'dan önce içinde buldukları şartların çok kötü olduğunu ve İslâm'ın bu şartları düzelttiğini tarihsel olarak ortaya koyar. Batı kadınların bu tür hakları ve eşitliği elde etmekte Müslüman kadınlara göre daha geç ulaştıklarını; liberal düşüncenin ve kadın haklarının ilk kez ortaya atıldığı İngiltere'de bile kadının mülkiyet haklarının İslâm'da olduğu kadar korunmadığını idia eder (Ertuğrul, 1997b: 229).

Kadınların ahlakının korunması ailenin değişmeden devamının sağlanmasının bir gereği olarak görülür (Kısakürek, 1998: 273). Bu anlamda aile kurumuna dışardan getirilen yabancı uyruklu kadınlar bu kurumun bozulmasına sebep olmaktadır (Topçu, 1998: 133). Topçu'ya göre kadınların eğitimi, onların ev içi işleri ve çocuk yetiştirmeleri ile ilgili olmalıdır. Kızların eğitiminde esas nokta ise kültürdür. Bunun için kızların sanat ve din eğitimi almaları gereklidir; bilim dersleri kızların eğitiminde ihmal edilebilir. Kadınları sokaktaki herhangi bir kadın ve eğitimli genç kızlar olarak ikiye ayıran Topçu, kızların aldıkları eğitim ile diğer kadınlardan ayrılacaklarını sanat ve din eğitiminin onları daha faziletli yapacağına inanır (Topçu, 1998: 156).

Sonuç olarak kültürel özcüler, klasikler gibi değişimden yanadırlar. Ancak onlar klasiklerden farklı olarak, değişimi sağlamak için örf, adetler ve felsefeye başvurulmasını savunurlar. Aralarında hem servet edinmeye taraftar olanlar hem de manevi çöküntüye sebep olan kültürü de beraberinde getirdiği gerekçesi ile kapitalizme ve teknolojiye karşı olanlar vardır. Tarikatların toplumsal bakımdan faydalı araçlar olduklarına inanırlar ve çoğunun tarikat ve cemaatler ile bağlantısı vardır. Yapılan devrimleri destekleyerek daha yumuşak bir muhalefet izlerler. Milliyetçilik anlayışları etnokültürelidir. Kadın hakları konusunda klasikleri takip ederler.

### 2.3.3. Yeni Özcüler

#### 2.3.3.1. Dindarlık

Yeni özcüler, 1960' lardaki öğrenci olaylarını; askeri darbelerle ve muhtıralarla kesintiye uğrayan demokrasi tecrübesini yaşamışlardır. İslamcı kimliklerinin oluşmasında İslam alimlerinin yanı sıra; klasik özcülerin ve batılı ideolojilerin etkisi olmuştur. Şeriatın insanları mutlu edeceğine ve bu anlamda demokrasiden daha üstün olduğunu düşünürler. Toplumun dini geçmiş ve değerlerin değiştiği bir düzlemde nasıl bir arada kalabileceğini; tarihin bir kesiti ile değerlendirmek yerine bütüncül bir yaklaşımı benimserler. Mısırlı Muhammed Abduh ile Ali Bulaç, Hayrettin Karaman ve İsmet Özel'in düşüncelerinin ele alındığı bu bölümde klasik özcüler ile kültürel özcülerin fikirlerinin sentezi mahiyeti gösteren fikirleri ele alınacaktır.

Muhammed Abduh, daha önce adı geçen İslamcı düşünürlerden rasyonalist olması bakımından ayrılır. Kuran ve sünnetin takip edilmesini, gerçek ve söylenen arasındaki uyumsuzluk durumunda uzlaşmaya gidilmesi gerektiği ve bir kişinin inandığını söylediği sürece aksi iddia ile suçlanamayacağı veya inanmayan birinin zorlanamayacağı gibi liberal fikirleri savunur. Müslümanların Kuran'ı okuma ve anlamak için atalarını taklit yerine, bizzat okumaları ve anlamaları gerektiğini söyler (Haddad, 1994: 47). Bunların yanı sıra Batı eğitimi almış bir elit sınıfının İslâm toplumları için gerekli olduğunu, Müslümanların amacının yani 'dava-yı İslam'ın amacının mesajı iletmek olduğunu savunur ve bu dünya nimetlerinin Müslümanlara yasak olmadığını iddia eder (Haddad, 1994: 50).

"Şehitler tarihe gömülür." ve "Her gün aşure her yer Kerbela." sözleri gençlerin sloganı olan Ali Şeriatî, Hüseyin'i adaletsiz yönetime boyun eğmemenin bir sembolü olarak kullanır ve İslam'ın

modernleşmesine Şii paradigmasından bakar. İslam için evrensel bir sosyal adalet ve reformun gerekli olduğunu iddia eder. Şii imamların (ulemanın) kendi fildişi kulelerinde oturduklarını ve halktan uzak olduklarına dikkat çeker. Şiiliği tanımlarken, İran'ın siyasî kelepçelerinden ve Batı karşısındaki ezikliğinden kurtulacağını iddia eder. İslam'da sınıf farkı olmadığı dile getiren Şeriatî, Hz Muhammed'in mütevazı sarayının inşaatında işçi olarak çalışmasını örnek gösterir. Marksizm'e yakınlaşarak makinaların kapitalizmin yeniden üretimine hizmet ettiğini savunur. Teknolojiye güvenmez. Onun insanı insanlıktan çıkardığını iddia eder. Marksizm'in kutsal değerlerinin ise ahlakî ve kültürel miras ile birleşerek İslamî bir hümanizma sunduğunu iddia eder. İslam'ın yeniden dirilme zamanı geldiği konusunda özellikle gençlere coşku verir (Shariati, 1977: 8).

Ali Şeriatî, Müslüman bireye Batılı terminoloji ile bakar. Batılı insan ile Müslüman insanı ayırmaz; her ikisinin de aynı hassasiyetleri ve zayıflıkları olduğunu ortaya koyar ve Müslüman dünyasına yönelerek Müslüman bireyi inşa etmeye çalışır. Kur'an'da somut yönüyle beşer ve manevî tarafı ile insandan bahsederek iki ayrı kavram kullanmasından yola çıkarak insanın manevî olgunluğuna gitmesi için onun görev ve sorumluluk bilinci içinde hareket etmesini savunur. Ona göre, insanın hedefi beşeriyet çerçevesi içinde kalmak, Allah'a inanmak ve ona aşk ile bağlanmaktır (Shariati, 1998:187). Şeriatî, İran'daki devrim üzerinde etkili olduğu gibi 1970 ve 1980'li yıllarda Türkiye'deki gençler üzerinde de etkili olmuştur.

Türkiye'de 1970'li yıllardan itibaren eserler veren yeni özcülerin eserleri birtakım farklar ile klasiklerin devamı niteliğinde kendisini gösterir. Klasik özcüler gibi, Kuran ve sünnetin esas alındığı şeriat taraftarıdır. Şeriatın modernitenin yarattığı insan merkezli olarak kurulmuş olan batı kültürünün bir unsuru olmaktan koruyacağına ve hem bu dünyada hem öldükten sonra mutluluğa ulaşmalarını sağlayacağına inanırlar. Modernitenin içine düştüğü

krizleri aşmada hayatı yeniden inşa etmek için şeriatı çözüm olarak görürler. Onlara göre tasavvuf, insan yapımı hukuk ve geleneğin tezahürü olan fıkıh ve içtihadlar, şeriatın sunduğu mükemmeliyeti sunamaz (Bulaç; 2006: 184).

Bulaç, insan yapımı kanunlardan farklı olarak kaynağı Kuran olan şeriatın Osmanlı İmparatorluğunda halkın haklarını saraya karşı koruyan bir kurum olma misyonu taşıdığını, halkın kendisini devlet karşısında şeriat sayesinde özgür hissettiğini bu sebeple şeriata saygı duyduklarını dile getirirerek devlet-halk ilişkisinde şeriatın savulabilecek bir model olduğunu ortaya koyar (Bulaç, 2006: 73).

Şeriat-tasavvuf tartışmasında tasavvuf dışlanmaz (Bulaç, 2006:131). Özel, şeriatın tüm Müslümanları kapsadığını ve bu anlamda tüm gruplarca kabul gördüğünü, tasavvufî geleneğe, sanıldığı aksine, şeriatın yok sayılmadığını iddia ederek Yunus Emre'nin mısrasını farklı bir yorumlama ile yeniden okur.

Yunus Emre'nin 'Kapıda kaldı şeriat.' Mısraını, bâtinî fıkıha ulaştıktan sonra zahirdeki kuralları bıraktım anlamında değil de; davranışlarımın kapısını şeriat tutmaktadır ben ancak şerî esaslara uymak suretiyle içimdeki zenginliği artırabilirim; hayranlığımı daha üst seviyeye vardırabilirim şeklinde yorumlamak gerekir (Özel, 2006: 26).

Bulaç da kitabî İslam ile ümmî İslam'ın bağımsız iki alan olmadığını; kitabî İslam'ın sözlü geleneğe canlandığını; sözlü geleneğin şeriattan ayrı bir alan olmadığını Yunus Emre'den örnekle açıklar. Sözlü geleneğe yaşayan tasavvuf ile şeriat arasında bir çatışma olmadığını; Yunus'un söylemlerinde şeriat atıflarında bulunduğunu savunur (Bulaç, 2009: 293). Günümüzde fıkıh alimi olan Hayrettin Karaman'a yöneltilen soruların, sözlü geleneğin yazılı geleneğe yönelmesi olarak açıklar (Bulaç, 2009: 295).

Bulaç, hem radikal İslamcıların yöneldikleri şekli ile kaynaklara dönüşün hem de İslam'ı tarihsel olarak yorumlamanın

şeriatı zarar getireceğini iddia eder. İslam'ı düz çizgide ilerlediği varsayılan tarihsel bakış açısı ile yorumlamanın onun siyasal olan yönünü sona erdireceği ve onu bir ahlak haline getireceği endişesi taşır (Bulaç, 2006: 134) Bununla birlikte şeriat taraftarı veya İslamcı tiplerin korkunç, saldırgan ve sevgisiz olarak çizilmesine karşıdır. İslamcı tiplerin insan öldürmek totaliter bir rejim kurmak gibi bir gayesinin olmadığı, bu etiketin dışarıdan bir takım çıkar grupları tarafından onlara isnat edildiğinin altı çizilir (Bulaç, 2009: 34).

Merkez-çevre ekseninde yapılan değerlendirmeler konusunda Özel ve Bulaç farklı düşünürler. Bu değerlendirmelerin İslamcılığı indirgemek olduğunu iddia eden Bulaç'a karşı Özel, Müslümanların laik elitlerin ellerindeki ayrıcalıklara ulaşmak için özgürlük talep ettiklerini dile getirir (Özel, 1998: 689). Bulaç ve Özel batı ile uzlaşma konusunda da farklı düşünürler. Bulaç, İslam'ı yarışmacı ve çatışmacı kimliklerden birine ait görmez; aksine İslam'ın diğer dinleri reddetmeyen, onları tamamlayan, tarihsel gelenekleri sürdüren özelliğine dikkat çeker. Ancak İslam'ın onlardan üstünlüğünü iddia eder (Bulaç; 2009: 339).

Salt demokrasi konusunda tereddütleri vardır. İslamî yönetim demokrasinin üstünde görülür. Yönetimin şekli ne olursa olsun teokratik olmalı; yani Kuran ve sünnete dayanmalıdır. İslâm'ı anlamak için onun insanların göreceli değerlendirmelerine tâbi tutulamayacağını, onu belli bir zaman dilimi içinde değerlendirmenin mümkün olamayacağını; aynı zamanda İslam'ın etnik veya toplumsal bir varlık olarak kabul edilemeyeceğinin anlaşılması gerekir (Özel, 2006: 24). İslamiyet kuru bir gelenekçilik değil, bir inanç, düşünce ve davranış bütünlüğüdür (Özel, 2006:62). Eğer bir kök aranıyorsa onu yok edilmiş bir gelenekte değil İslam'ın kaynaklarında aramak gerekir (Özel, 2006:64). Müslümanlar kendilerini Kuran ve sünnetle şartlamalı ve geçmişin (tarihin) ürettiği

olay ve düşüncelere bu paradigmadan bakmalıdırlar (Özel, 2006: 31).

İsmet Özel'e göre Müslüman olmak iki şekilde gerçekleşir. İnsanlar, İslamı siyasî bir araç veya günlük hayatlarının kaçınılmaz bir sonucu olarak görmektedirler. Onun bir hayat tarzı olarak algılanması ise siyasî olarak görülmesinin önünde yer alır. (Özel, 1998: 657). İslamî kimlik çevreden alınan eğitim ya da alışkanlıklar sonucu veya bireysel rasyonel bir tercih olarak benimsenir. İslamca yaşamak hayra yönelmek ve şer karşısında tavır almaktır (Özel; 2006: 27).

Özel, "Müslümanca yaşamak" adını verdiği bir düzenin arayıcısıdır. Özel'in korkusu Müslümanca yaşamanın düzene "intibak etmek" olarak algılanmasıdır. Ona göre düzenle uzlaşma, Müslümanlara değerlerini kaybettirir. Düzeni anlamış, ona intibak etmiş Müslümanlar düzenin değerleri ile kendi değerlerini karıştırmazlar. Düzene karşı alınacak olan tavrın sebebi ise Müslüman bir hayatın kurulmasını sağlamaktır (Özel, 2009: 380).

Özel, özün korunması konusunda ısrarcı olan görüşlerini burjuva devleti dediği liberal devletin ve sosyalist devletin de üstünde görür (Özel, 2009: 27). İslam'ın toplumu temelinden değiştirmeyi gerektiren devrimci yönüne işaret ederken (Özel, 2009: 36) daha sonra farklılıkların korunması, kişiliklerin yok edilmemesi ve Müslümanların sabit bir yoruma bırakılmaması gibi demokratik fikirleri dile getirir.

Yeni özcüler batı tarzı ekonomik kalkınmadan çok kültürel ve manevi değerlerin korunmasından yanadırlar. Bunun sebepleri İslamî değerlerin yozlaşacağı endişesidir.

'Batılı değerlere sıkıca bağlanmış demokratik mekanizma, bugünkü dünya konjonktüründe serbest piyasa ekonomisini de önşart olarak dayatır. İşte bu yolla demokrasi ile

serbest piyasa ekonomisinin uygulandığı ülkeler ekonomik, tabii ve beşerî kaynaklarıyla sanayileşmiş ülkelerin sömürüsüne açılır. Bu sömürüden yerli işbirlikçilere pay ayırmak adettendir. Bu da milli gelirin hızla bozulmasına ve yoksulluğu artmasına sebep olur. Serbest piyasa ekonomisine açılan yoksul ülkelerde tam ve sürekli demokrasi görmek mümkün değildir (Bulaç, 2009: 103).

Bulaç'a göre ekonomik hedefler ümmeti kapsamaya gayret etse de İslam'ın hedeflediği manevi ve ahlakî kurtuluşa erişmiş "felah toplumu" idealinden uzaklaşmaya sebep olur (Bulaç, 2006: 52). Weber'in batının ekonomik kalkınmasında protestan ahlakının olduğunu gösteren idealinin İslam toplumuna uygulandığında İslam'dan uzaklaşılması ve piyasa değerlerinin hakimiyeti altına girilmesi, dolayısı ile İslam'ın özünün zarar görmesi endişesi taşır (Bulaç, 2006: 177). Bulaç'a göre, İslamcıların lüks tüketim ile buldukları nokta İslam'ın özüne zarar vermektedir. Mesela beş yıldızlı bir otelin lobisinde gerçekleştirilen sema gösterisi folklorik bir unsura dönüştürülmekte ve samimi inaç ve ibadet yerini değersiz bir kültüre bırakmaktadır (Bulaç, 2007). Muhafazakarlık terimine Müslümanları tanımlayan batılı liberalizmin bir yansıması olduğu gerekçesi ile karşı dururlar (Bulaç, 2006: 197). İslam'ı batılı terimler ile açıklamanın onu Hristiyanlığın akıbeti olan sekülerleşme ile sonuçlandıracağı endişesi taşımaktadırlar (Bulaç, 2006: 206). Modernite ve onun sunduğu yaşama karşı önerdiği çözüm ise dinin duygu boyutunu temsil eden tasavvufun ve şeriatın birleştirildiği bir modeldir (Bulaç, 2006: 183).

Tasavvufî gelenekte var olan bir lokma bir hırka veya dünya nimetlerini terk prensibi ise rasyonel bulunmaz (Bulaç, 2006: 183) . Müslümanların bir takım sufi gelenekte söylendiğinin aksine şehirden kaçıp dağlarda yaşamak gibi bir ideallerinin olmadığını belirtirler (Bulaç, 2006: 253). Bulaç, klasik özcü gelenek ile bağlantıyı ise "geleneğin kutsal içeriği ve sürekliliğini öngören öğretisi ile sıkı irtibat hâlinde olmalı, ancak formun aktarıcısı ve tekrarlayıcısı

olmamalıyız” şeklinde açıklar (Bulaç, 2006: 195). Bulaç’ın İslâm anlayışı geleneğe tam bağlılık anlamına gelmez. Köklerine bağlılık töreye bağlılık değildir, çünkü Müslüman’lar için tarih İslamiyet’in kabulü ile başlamalıdır. Sadece gelenek adına geçmişe tutunmanın faydasız olduğunu İslâmiyet’in insanlara bir inanç düşünce ve davranış bütünlüğü sunduğunu ortaya koyar (Bulaç, 2006: 62).

Asr-ı saadet dönemine yönelmeyi bir kaçış olarak algılamının hatalı olacağını, zira asr-ı saadeti bilmenin ana kaynakları sahih olarak anlamak şeklinde algılanması anlamına geldiğini öne sürerler. 1990’lı yılların aksine 2000’lerde asrı saadete yönelişin bir nostalji veya ütopya olarak adlandırılmaması gerektiğini belirtirler. Kuran asr-ı saadette anlaşıldığı biçimi ile anlaşılmalıdır. Asr-ı saadeti esas almak İslam’ın mistik olarak anlaşılması ve dış etkilere açık olması tehlikesi ile karşılaşılabileceği endişesi taşırlar (Özel, 2009: 360).

Özet olarak moderniteye karşı şeriatı savunurlar, tasavvufun bu dünyanın geçiciliğini hatırlatan ve insanları madde karşısında frenleyen felesefesini devam ettiriler. Modern İslam düşüncesinden yanadırlar, ancak bu modernleşmenin İslam’a zarar vermemesi için ana kaynaklardan uzaklaşmamayı savunurlar. Çatışmacı değil uzlaşmacı bir yaklaşım sergilerler; fikirleri, İsmet Özel’in tutumları hariç, özcü gelenek ile modernite arasında bir sentez mahiyeti gösterir.

### **2.3.3.2. Milliyetçilik**

Yeni özcülerin ümmetçi milliyetçilik anlayışı klasikleri takip eder. Yeni özcülerden, Hayrettin Karaman evrensel bir İslam devleti anlayışındadır. Buna göre, İslam devleti ve toplumunun kapısı ya aynı imanı benimsemek ya da belli şartlara uymak suretiyle bütün

insanlara açık tutulmuştur. Bütün dünya, insanlar için yurt ve ülke kılınmış, bunun için yaratılmıştır. Dar-ül İslâm, Müslümanların iktidar oldukları ve can mal güvenliği ile din ve vicdan hürriyetlerinin sağlandığı yerdir. Geride kalanı dar-ül küfür veya yabancı ülkedir<sup>31</sup>. Dar-ül İslâm, İslâm birleşik devletlerinden oluşan bir federasyondur. Bunlar arasında Müslümanlar için serbest dolaşım, yerleşme, hak ve hürriyetlerden yararlanma hakkı vardır<sup>32</sup>. İslam ülkesi vatandaşı olabilmek için ya Müslüman olmak, yahut da şartlarına uygun olarak vatandaşlığına girmiş bulunmak gerekir. İslam ülkesi vatandaşları başta din ve vicdan hürriyeti olmak üzere her nevi insan ve vatandaş hakkından yararlanır. İslam ülkesinin belli ve kapalı sınırları vardır. Bu sınırların korunması için savaşılması ya da bu yönde savunma amaçlı hazırlık yapılması “yabancılar”<sup>33</sup> olduğu sürece zorunludur. Ümmete dahil olmak her zaman mümkündür. İnsanlar serbest iradeleri ile İslam’ı her zaman seçebilirler. İslam ülkesinin bir vatandaşı olmak Müslüman olmayı gerektirmez diyerek modern vatandaşlık kavramına yaklaşır (Karaman,1998: 529). Bu durumda ümmet ve vatandaşlık birbirinden farklıdır; İslâm devletinin kurucu unsuru ümmettir, ancak vatandaşlık daha kapsamlıdır.

Bulaç da İslam’daki zımnilik konumuna atıfta bulunur. İslam’ın çoğulcu bir modeli benimsediği, sahabe dönemindeki zımnilere verilen hakların bunun bir delili olduğunu; günümüzde de Müslüman olanlar ve olmayanların haklarının eşit olarak korunması gerektiğini savunur. Bulaç bu konuda her grubun özerkliğinden yanadır. Mikro topluluklar modeline dönüşmesinin kültürel özcülüğe sebep olacağı ve dolayısıyla topluluklar arasında uzlaşma zeminini yok ederek arasında çatışmaya sebep olacağını belirtir (Bulaç, 2009: 34). Bulaç, Kuran ve sünnetin tüm toplulukları kaplayan bir şemsiye olduğu asr-

<sup>31</sup> Karaman özellikle darül harb terimini tercih etmez.

<sup>32</sup> Sonradan Müslüman olan unsurların bu hakları tâbi oldukları ülkeyi değiştirdiklerinde ortadan kalkar.

<sup>33</sup> “Yabancılar” sözü düşman kelimesini sarf etmemek adına söylenmiştir. Kastedilen yabancılar İslam dininden olmayanlardır.

saadet döneminde ve Osmanlı İmparatorluğunda uygulanan çok hukukluğun hedeflenen toplumunun kurulabilmesi için çözüm olacağını iddia eder. Onun önerisi olan “İslami çoğulcu model”de hakimiyet yerine katılım esastır (Bulaç, 2009:107).

Yeni özcülere göre her türlü mücadele karşılığı kullanılan cihad, varılması gereken bir nokta, özlenen bir durumdur. Dünyayı küfür ve İslam olarak ikiye ayıran Özel, küfürü tek parça olarak algılar (Özel, 2009:38). Cihadın manası ise İslam’a davettir. Özel cihad terimini, dışarda küfre ve içeride İslam’ı gerçek anlamda bilmeyenlere karşı yürütülmesi anlamında kullanılması gereken bir terimle, “ İslamî mücadele” terimi ile tanımlar. Belli doğruları söylemek ve yönetime karşı muhalefet etmek de cihad olarak tanımlanır. Cihadın yeni yolları bir öğrenci derneğinin yönetiminde bulunmak, hikaye, şiir veya gazete yazıları yazmak olabilir (Özel, 2009: 249). Evlerin mescid yapılması; İslamî cemaatlerin güçlendirilmesi, ataletten kurtarılması da, kuvvet toplayıp ümmetin yeniden kurulması amacıyla savaşı göze almak da cihaddır (Bulaç, 2006: 257). İslamcılık ruhunun vazgeçilmez üç ana unsuru arasında saydığı cihadın hedefinin batı saldırganlığına karşı mukavemet olduğunu belirtir <sup>34</sup> (Bulaç, 2006:49). Onun aradığı Batı ile muhakkak bir çatışmaya girmek değil diyalog yoluyla insanlara yeni ufuklar göstererek uzlaşma yollarını bulmaktır (Bulaç, 2006: 52).

Türkiye’de Müslüman çoğunluğun toplumun kimliğini koruyan buna karşılık bunun toplumsal ayrıcalıklardan faydalanmayan bir kesim olduğunu iddia eden Özel, Türkiye’de toplumun elitleri tarafından aşağılanan Müslüman kimliğin ‘itibarsız kimlik’ olarak görüldüğünü ortaya koyar ve itibarını elde etmesi için Müslümanları yüreklendirir (Özel, 1998: 688). Cumhuriyet rejiminin laikçi

<sup>34</sup> Diğer ikisi Kuran ve sünnete dönüş ve içtihad kapısının açık tutulmasıdır (Bulaç, 2006:49).

uygulamaları ile birlikte Müslüman kalmanın bürokrasi dışında kalmak anlamına geldiğini, Müslümanların resmi eğitimden uzak kaldıklarını; vergiler altında ezilirken orduda komuta mevkiine asla ulaşamadıklarını söyler (Özel, 1998: 688). Ona göre yönetimdekiler, fakir halkın daha çok dini değerlere sahip olduğu gerçeğini muhtemel bir sosyal patlamayı engellemek için görmezden gelerek 1980 sonrasında canlanan İslamcılık hareketinin bizzat kaynağı olmuştur (Özel, 1998: 662). Laiklerin elde ettikleri ayrıcalıkları elde etmek dışında, Kemalizm'in uyguladığı laik politikanın milletin dinden başka hiç bir sosyal değeri olmadığını düşüncesini halk nezdinde derinleştirmesi de İslamiyete karşı artan eğilimin sebeplerindendir (Özel, 1998: 647).

Batı medeniyeti savaşlara sebebiyet verdiği için eleştirilir. İnsan odaklı Batı medeniyetinin sınıf farklılıklarına ve sömürüye yol açtığını, insanlar tarafından icat edilmiş olan medeniyet kavramının, İslâm'ı anlatmak için uygun olmadığını bu sebeple, İslâmî ilkelerin medeniyet çerçevesinde ele alınmaması gerektiği söylenir (Özel, 1998: 609).

Batı ile olan düşmanlığın genel olarak iktisadî alanda kendini gösterdiğini söyleyen Özel'e göre, mücadele batı ile onun emperyalizminin boyunduruğu altından kurtulmak isteyen milletler arasında verilmektedir. Özel, iki soru ortaya atar: Bunlardan biri Batı'ya düşmanlık bu sömürüden kaynaklanıyorsa, sömürü sona erdiğinde Batı ile ilişkiler nasıl olmalıdır ve diğeri, bu durumda Batı ile mücadelede olan Çin ve Rusya gibi diğer güçlerin durumları nasıl tayin edilecektir. Bu soruları da iki şekilde cevaplar. Bunlardan biri, Batılı değerler ile hayat tarzının muhafaza edildiği milliyetçi çözüm; diğeri devletin yeni bir teşkilatlanmaya girdiği sosyalist çözümdür. Ona göre, iktisadî mücadele ön plana alınmaz ise kültür ön plana alınmak zorundadır. Fakat kültür milliyetçi modeller ve sosyalist modeller tarafından da kullanılmaktadır. Milliyetçiler, millî model;

sosyalistler, sosyal adalet ardından gitmektedirler. Öyle ise bu iki ideoloji birbirine yakındır Özel, her iki çözüme de Batı menşeli oldukları için taraftar değildir (Özel, 2006: 99). Özel batı ile uzlaşmayı mümkün görmez.

İttihat ve Terakki Partisi ve onun devamı olarak düşünülen Türkiye Cumhuriyeti'nin milliyetçilik anlayışının tüm toplumu tek kalıpta bütünleştirme, tek tipleştirme projesi olduğu iddia edilir (Bulaç, 2009: 73). Özel'de ise toprak ve Türklük vurgusu görülmektedir (Özel: 2000).

#### **2.3.3.4. Kadın**

Aile, reform ve kadınlar konusunda ilk kez geleneksel İslam'a karşı fikirler ileri süren Muhammed Abduh; karı-koca ilişkisinin karşılıklı saygıya dayanması gerektiğini belirtir. Kadınların evden çıkmasına izin vermeyen erkeklerin, kadınları köle olarak gördüğüne dikkat çeker. Abduh, İslam'da cinsler arasında eşitlik olduğunu savunur. Kadın ve erkek ilişkisi karşılıklı hak ve görevlere dayalı olan bir akitleşmedir. Anlaşmazlıklar durumunda çözüme ulaşmak için ailenin liderinin erkek olduğunu kabul etmek gerekir (Haddad-Yvonne, 1994: 56-58).

Hayrettin Karaman; kadın ile erkeğin insanlık, fazilet ve Allah'a makbul kul olma bakımlarından eşit olduklarını açıklıkla vurgulamış; yaratılıştan gelen ve birbirlerini tamamlayan farklı cinsler olan kadın ve erkeğin, kabiliyet ve özelliklerini göz önüne alarak toplum hayatında iş bölümünü öngörmüş; bu iş bölümünde öncelikler belirlemekle beraber, ihtiyaç bulunduğu rollerin değişmesine kapıyı açık tutmuştur (Karaman, 1998: 563).

Şeriat kuralları gereği, kadınların bazı konulardaki şahitliğinin tek başına yeterli olmamasının cins olarak ebediyen onunla

beraber olacak bazı özellik ve vasıflarına mı yoksa geçici bazı zaman ve zeminlerde bulunan ve bazılarında bulunmayan vasıflarına mı dayandığının göz önüne alınarak bir içtihat geliştirilmesinin önemine dikkat çeken Karaman, 'hükme temel teşkil eden gerekçe olan vasfın her zaman nadir olmayan ölçülerde bulunan bir vasıf olması durumunda hükmün devam etmesini tabii görürken bu durumun istisna olduğu hallerde ise değiştirilebileceğini" iddia eder. Yani o zaman ve şartlara uygun olarak içtihat geliştirmekten yanadır (Karaman, 1998: 564).

Örtünme ile ilgili ayetlerin tavsiye mahiyetinde olduğunu ve kadınları zinadan korumak için indirildiğini; kadınların kendilerini koruduğu sürece örtünmenin bir zorunluluk olmadığını iddia eden modernistlere karşı Karaman; gelenekçi bir yorumu devam ettirir ve kadınların örtünmesi gerektiğini savunur (Karaman, 1998: 565). Ona göre örtünme sadece kadınları korumaya yönelik bir emir değil, aynı zamanda hür Müslüman kadınları diğerlerinden ayırmaya yöneliktir (Karaman, 1998: 565).

Kadınların haklarını kullanamamalarının sebebinin dinden değil gelenekten kaynaklandığını iddia eden Bulaç, kadınların modernizmin sunduklarını hak olarak algılamaları sonucu, sosyal ve iktisadi hayata katılırken eve ilişkin tutumlarının değiştiğine; bunun aile kurumunda dönüşüm yaratarak dayanışma duygusunu zayıflattığına dikkat çeker (Bulaç, 2006: 57).

Bulaç, günümüzde kadınların örtünmelerinin batının toplumu bir bütün olarak istila etmesine karşı bir direnişi temsil ettiğine, klasik özcülerden farklı olarak kadın cinselliğine yönelik erkek bakışlarından korunmak için değil, modern olandan farklılaşmasını ayrılmasını sağlaması için bir kimlik arayışının neticesi olduğunu belirtir. Azhab suresindeki ayetin Müslüman kadınların tanınmaları ve eziyete tabi olmamaları için indirildiğine dikkat çeken Bulaç, bu illiyet

bağı kalktığında kadınların örtünmelerinin ortadan kalkması için bir sebep görmez. Bulaç'a göre 'Örtü kamuya katılan mahremi içine alan zarftır' (Bulaç, 2006: 68).

İslamî feminizme batı kaynaklı olması dolayısı ile batının bir projesi olarak bakar ve İslamcı feministlerin geleneği bozdukları için İslam'a zarar vereceğini öne sürer. Emine Vedud'un kadın-erkek karışık bir cemaate namaz kıldırmasınının İslamî gelenek ile örtüşmediğini belirtir (Bulaç, 2009: 192).

İsmet Özel, seküler kadınların başörtüsü bağlamında toplumun genel olarak muhafazakarlaşmasından duyduklarını iddia ettikleri korkunun anlamsız bir korku olduğunu; bunun kadının özgür düşünmesi ile ilgisinin olmadığını iddia eder. Özel'e göre seküler elitlerin korkusu başörtüsü değil, bunu kullanan insanların gerçekleştirdikleri sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişim ve dönüşümdür. Seküler devlet başörtüsü ekseninde Müslüman kadını tanımlamakta ve dar bir alana hapsedebilmektedir.

"Bu yasak geldi çünkü aksi halde sokakta başı açık gezen her kadın şüpheli görülecekti. 'Başörtüsü yasak değil, senin niye başın açık" diye sorulacaktı. Dinsiz misin, Hıristiyan mısın?' (Özel, 2009b)

Başörtülü bayanlardan samimî inanç sahibi olanlar, kadınlar arasında iki türlü ayrımcılığa tabi tutulmaktadır. Bunlardan biri laik kadınlar tarafından, diğeri aldıkları eğitim sebebiyle buldukları sosyo kültürel çevreden farklılaşmaları sonucu, Müslüman kadınlar tarafından dışlanmalarıdır. Böylece hem resmî kamusal alanda hem informal dini kamusal alanda yaşamaları zorlaşmaktadır.

"Benim iki kızım başörtülü. Bir tek alanda kendilerini rahat hissettiklerine şahit olmadım. Başı örtülü kadınların arasında bile. Çünkü onlar hakikaten Müslüman kızlar oldukları için örtülü. Başörtüsünün rahatlık getirdiği hiçbir alan yok Türkiye'de. Mesela kızım Bike, piyano öğretmenininin konserini izlemek için Galatasaray Üniversitesi'ne girmek

istedi, kapıdan döndü geldi, almadılar. Oysa kendisi de piyano çalıyor” (Özel, 2009b).

Özel, başörtüsü meselesini demokratik haklar çerçevesinde değerlendirmez. Ona göre örtünmek demokratik kurumlar vasıtasıyla elde edilecek bir hak değil, dini bir gerekliliktir ve bu konuda cinsiyet ayrımı da yoktur; zira erkekler de setri-i avret denilen bölgeleri örtmek zorundadırlar.

Kadınların örtünme sebebi cinsel anlamda bir nesne olmamaktır. Bu durumda örtünme kadının hatlarını belli etmeyecek şekilde olmalıdır. Sadece örtü taşımak veya saçını kapatmak örtünme ile aynı anlama gelmemektedir.

“Ama bugün pek çok AKP'linin eşinin tesettüre riayet ettiği kanaatinde değilim. Çünkü beden hatları belli... Oysa kadınlar cinsel obje olmama kaydıyla tesettüre riayet ederler. O yüzden, ayette, örtülerini süslerini göstermeyecek şekilde uzatsınlar denir. Göğüslerin, kadınların süsleri olduğu kabul edilerek.... Cinsel uyarı, insanların saçlarından olmaz” (Özel, 2009b).

Özel başörtüsü meselesininin tartışılmasının siyasal İslamın bir aracı olarak görür. Bu mesele 1980'den sonra siyasi alana taşınmıştır. Bu tarihten önce başörtülü kadınlar kamusal alanda örtüyü taşıma konusunu sorgulamamışlar, resmi ideolojinin düzenlemeleri doğrultusunda kendilerini sisteme uydurmuşlardır.

“Başörtüsü meselesi, siyasal İslam'ın iktidarı ele geçirebilmek için kışkırttığı bir şeydir. Yoksa Cumhuriyet rejimi başörtüsü meselesini başı açıklar lehine halletmişti. Ankara Gazi Lisesi'nde okurken (1961) biyoloji öğretmenimin kapıda başını açıp okula öyle girdiğini ben 1999'da öğrendim. Sonra 12 Eylül'e birlikte, YÖK'ün tahriki geldi. Başörtüsü sağın bir parçası olarak görüldü” (Özel, 2009b).

Başörtüsü sorununun şehir merkezlerinde ortaya çıktığını her ne kadar partiarkal ailede babanın kızını korumak ve aynı zamanda onu sosyo ekonomik hayat için yeniden üretmek amaçlı olarak eğitim

almasını sağlama çabaları içinde olduğuna değinilir Başörtülü kızların üniversite eğitimi aldıkları ve kendi içlerinde dönüştükleri tespit edilir.

“Köyden kente göç etmiş bir babanın önünde iki alternatif vardır; ya erkek arkadaşı tarafından eve bırakılan bir kızı olacaktır ya da başı kapalı ve eve tek başına gelen... Babalar da ikincisini seçti. Kızlar da varsa bir erkek arkadaşı sokağın başında bırakıp eve tek geldi. Yani sorun çözümedi ama diğer sosyal alanlara karşı belli bir rahatlama sağladı” (Özel, 2009b).

Karaman da başörtüsü konusunda daha nettir, ona göre İslam'da kadınlar kendilerini erkeklere göstermemelidirler ve bu yüzden başörtüsü bir zorunluluktur. Bununla birlikte başörtüsü genç kızların eğitim haklarını kullanmalarını etkilememesi gerektiğini savunur. Karaman; kızların alternatif yollar deneyerek, imkanları olursa yurt dışlarına çıkararak bu haklarını elde etmelerini tavsiye eder. O, ayrıca, kadınların çalışmalarının kendileri ve toplum için bir zaruret olduğu durumlarda, kadınların erkekler ile aynı ortamda çalışabileceklerini tavsiye eder (Karaman, 1998: 565).

Özet olarak, yeni özcüler klasik ve kültürel özcülerin fikirlerinin sentezini teşkil eden düşünceleri ile çağı yorumlayan ve bu çağda İslamî düzenin kurulup yaşaması için gösterilen zihinsel bir çabadır. Onlara göre devletin İslam'ı esas alması gerekir ancak İslam'ın kabulünden bu yana oluşmaya devam eden kültürün göz önünde bulundurulması gerekir.

İslâm'ın bireysel rasyonel tercihle edinilen bir kimlik olduğunu, İslâmcılığın kendi içinde tekamül ettiğini; istediklerinin Müslümanca bir yaşama düzeni olduğunu, tek bir Müslümanlık tanımı yapılmaması gerektiğini, farklılıkların korunmasını savunurlar. Modernizme tüm insanî değerlere ve aileye de zarar verdiği için küreselleşmeye ise İslâm'ı yozlaştıracağı için karşıdırlar. Müslümanların modernleşmesi konusunda ihtiyatlıdırlar.

Sonuç olarak batıya karşı bir savunma ve koruma duygusu içinde geliştirilen özcü fikirler, genel olarak şu şekilde toparlanabilir: İslâm'ın üstünlüğünü kabul ederler ve onun asıl kaynaklar olan Kuran ve hadisi esas alarak uygulanmasını isterler. Türkiye Cumhuriyeti'nin İslamî esaslara göre şekillenmemesinden rahatsızdırlar. İslâmî göstergeleri günlük hayattan dışlamasına tepkilerini dile getirirler. Batı karşısında topyekun kaybolma, varlığını yitirme kaygısı taşımaktadırlar.

Klasik özcülerin milliyetçilik konusundaki fikirleri uzak vadede hayal edilen en uzak köşedeki Müslüman'a ulaşmayı hedefleyen ümmetçilik; yakın vadede bağımsızlıktır. Türkiye'de, Ümmetçilik, Ümmetçilik-Osmanlılık, Ümmetçilik-Türkçülük, Türkçülük, Türk-İslamcılık, Kemalist Milliyetçilik, etnik milliyetçilik yelpazesinde kendisini gösteren milliyetçilik ideolojisine karşı alınan tavırda İslâmcılar arasında bir fikir birliği olmadığı görülmüştür. İslamcılarının duruşları ümmetçi-Osmanlılık, İslamcı-Türkçülük ve ümmetçilik olarak görülür. Klasikler Osmanlılık; kültürel özcüler İslamcı-Türkçülük ve onları takiben yeni özcüler, çok hukuklu sistemden yanadırlar. Özcüler, kadın konusunda İslam'ın kadınların haklarını koruduğu, onların eğitim alabilecekleri; görevlerinin ise iyi bir eş, anne olarak yeni nesiller yetiştirip aynı zamanda toplumun ahlakını korumak olduğu savunulur.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. MÜSLÜMAN KADIN

Bu bölümde İslamî kaynakların feminist bir bakış açısı ile yorumlanması, İslamî feminist söylemin ortaya çıkışı; Müslüman toplumlarda kadın konusunun ele alınışı tartışılacaktır.

#### 3.1. KADIN VE İSLAM

İslam'ı siyasî bir ideoloji olarak gören kadınlar, İslam'ın kadınlara bir takım haklar verdiğini savunurlar ve İslam'ı kadını önemseyen bir gözle yeniden yorumlarlar. Kadınların siyasî İslam'a yönelmelerinin sebeplerinin araştırıldığı bu bölümde onların eşitlik hakkındaki düşünceleri toplumsal cinsiyet açısından ve özgürleşme hareketleri giyinme kodları çerçevesinde değerlendirilecektir.

Müslüman dünyasında kadın konusu, Batıda gelişen feminist akımın tüm dalgalanmalarından etkilenen seküler feministler ile İslam'ı hayatlarının ve toplumun ayrılmaz bir parçası olarak gören kültürel relativist kadınlar olmak üzere iki grup etrafında şekillenir. Seküler feministler bazı noktalarda kadınların üstünlüğünü ve tek başına da hayatını devam ettirebileceğini savunması itibari ile, radikal kadınlar ise erkek egemenliğine sorgulamadan teslim olmaları sebebiyle İslamcı feministler için karşı kutup teşkil ederler.

Hareketlerin ortak yönü ise cinsler arasında hem toplumsal hem siyasi eşitlik talebidir. Kültürel göreceliğin görüntüsü olan İslamcı feminist söylemin iki karşıt grubu vardır. Bunlardan biri seküler feministler, ikincisi ise kadının sosyal hayatta rol almasını Allah'ın kurduğu düzene aykırı görmekte olan radikal İslamcı kadınlardır. Feminizmi savunan kadınlar fundamentalist rakiplerine göre,

eğitimidirler ve yüksek sınıflardandırlar. İlimli feministler kadının rolünü sufizmden ve tarihteki kadın liderlerden hareketle yeniden yorumlamak istemektedirler (Demant, 2006: 84).

İslam dünyasında kadınların Kuran'ı yorumlaması 19. yüzyıldan itibaren gerçekleşir. 1913 yılında Mısır'da doğan Ayşe Abdurrahman, Kuran'ı değişen zaman ve mekana göre yorumlamak gerektiğini söyler (Roald, 1998: 22). Abdurrahman'dan daha erken tarihte ise Fatma Aliye 1892 yılında Nisvan-ı İslâm adlı dergide ilk kez Müslüman kadın konusunu ortaya koyar.

İslamcı feministler; reddiyeciler, revizyonistler ve liberalistler olarak gruplandırılabilir. Bunlardan, reddiyeci Nawal el-Saadawi Arap kadınların milliyetçilik, sınıf ve cinsiyet bakımlarından baskı altında olduklarını; bu baskının Kur'an'dan veya İslâm'dan kaynaklanmadığını temel sebebin patriarkal sistem olduğunu iddia eder (Saadawi, 1997: 91). Revizyonist Amina Wadud-Muhsin ve Riffat Hassan İslam'ın insan haklarını ihtiva ettiğini bugünkü görülen olumsuz şartların sebebinin kültür olduğunu söylerler, liberal feministlerden Fatima Mernissi ve Leyla Ahmed siyasî İslam'ın erkek elitlerin tekelinde olduğunu bu söylemin kadınlar aleyhine oluşturulduğuna ve İslamî kimliğin Batılı değerler ile uzlaşabileceğine dikkat çekerler (Ahmed, 1992: 144). Ahmed, Müslüman kadınların içinde oldukları durumun farkına varmaları ve kendilerine yol gösterici olması bakımından Batı kültüründen faydalanmalarının gerekli olduğunu bununla birlikte bu durumun Müslüman kadınların, kendi anlayış ve kültürlerini terk etmeleri ve tamamen Batı kültürüne adapte olmaları anlamına gelmeyeceğini söyler (Ahmed, 1992: 166).

Wadud ve Hassan İslam'ı pek çok İslam aliminin de kabul ettiği bir çerçeve içinde yorumlarlar. Fatima Mernissi, sosyal duruma göre değişikliklerin yapılabileceğini ancak bunların İslam'ın öğretileri içinde kalarak ve kaynakları yeniden yorumlayarak yapılabileceğini

açıklar (Mernissi; 1998:25) . Leyla Ahmed İslam'a getirilen değişikliklerin bazı durumlarda kadınların özgürleşmesini sağladığını bazı durumlarda ise onların statülerini bozduğunu söyler. Ürdünlü İslamcı Samira Fayyad başörtüsünü bir baskının sembolü olduğu gerekçesi ile reddeder (Roald, 1998: 24).<sup>35</sup>

İslâmcı feminist yazarların eserlerinde İslâmi kaynakların yeniden değerlendirilmesi, eleştirisi ve bu kaynakların yorumlarının eleştirisi ile Kuran'da kadın-erkek eşitliğinin ele alınması gibi temalar görülmektedir. Bu başlıklara göre Amina Wadud, Kuran'ın ayetlerinin kontekstine göre yorumlanması gerektiğini ileri süren hermenetik yaklaşımı benimser. Kur'an dilinin hem gramer yapısına hem de Kur'an'ın sunduğu dünya görüşüne bakmak gerektiğini savunur. Hassan; erkekler tarafından dinin özgürleştirici bir araç değil, kadınlar üzerinde baskı kurma aracı olarak kullanıldığını iddia eder. Hassan, İslam toplumunda Kuran'ın yorumunu erkek egemen kaynakların

---

<sup>35</sup>Feminist hareketler ideoloji alanında olduğu gibi din alanında da çok parçalı olarak kendini göstermektedir. Seküler feministler yanı sıra dindar feministlerin ortaya çıktığı paradigmada teolojik feminizm; 1995 yılında, Elizabeth Cady Stanton'un Hristiyan feminist söylemi içeren The Women's Bible (Kadınların İncili) adlı eseri yazması ile teorileştirilir. Bu teorinin esasları reform ve yeniden yapılandırma (reconstruction). Feminist teorisyenler, ya ilahi metni tarihi bir olgu olarak kabul ederler ve veya - Stanton'u takip ederek- erkeklerin çıkarlarına hizmet eden bir araç olarak görerek kutsal metinlerin patriarkal bir bakış açısı ile yorumlanmaması gerektiğini iddia ederler (Tohidi, 2006: 636 ). Carolyn Osiek, dindar feministler arasında düzeni devam ettirenler (loyalist), yenilikçiler (revisionists), ulvileştiriciler (sublimationalists), reddiyeciler (rejectionists) ve liberaller olmak üzere beş çeşit yorumsamacı (hermenutic) yaklaşımdan bahseder. Düzene uyanlar; kutsal kitabın, kadınların ve erkeklerin birlikte mutlu yaşamalarının yolunun gösterildiği ilahi bir kaynak olduğuna inanırlar ve ilahi vahyi Allah'ın sözleri olarak görürler. Yenilikçiler, dinde yerleşmiş olan ataerkil (patriarkal) çerçevenin tarihi ve kültürel bir gelenek olduğuna dikkat çekerler ve kutsal kitabı değişen zamana uygun olarak yorumlamanın gerektiğini iddia ederler. İlahileştirenler (ulvileştiriciler) tercihlerini kadından yana kullansalar bile her iki cinsin de Allah tarafından yaratıldığı için kutsallığına inanırlar. Onlar için kutsal olan herşey sorusuz kabullenilmelidir; kutsal kitap okumaları ise allegoriktir. Yani kutsal kitapta yer alan her şeye bir sembol gözü ile bakarlar ve onları bugüne transfer ederler. Aralarında Cady Stanton'un da bulunduğu reddiyeciler ise, kutsal kitapların partiarkal düzenin devamını sağladığını; eşitliğin sağlanması için kutsal söylemlerden uzaklaşmak gerektiğini iddia ederler. Son olarak, liberal feministler ise, sosyal düzende değişiklik arzularlar. Kadınların baskıya karşı direnmelerini yani özgürleşmelerini savunurlar (Osiek, 1985: 97).

ürettiğine dikkat çekerek kadına karşı olumsuz yargıların yer aldığı pek çok hadisin sahihliğinin sorgulanmasını ister (Roald, 1998: 27).

Wadud kadınların Kuran'ı geleneksel, tepkisel ve bütüncül olmak üzere üç şekilde yorumladıklarını söyler. Geleneksel bakış açısı kadınları dışlayan erkek bakışıdır. Tepkisel yaklaşanlar, İslam ülkelerinde kadınların durumlarına bakarak İslam'ı yargırlar. Kadınların baskı altında olmalarının sebebinin Kuran olduğunu iddia ederler. Kur'an'ın erkek egemen bir anlayış ile yorumlandığını göz ardı ederler.

İslama bütüncül yaklaşım, Kuran'ı Muhammed Abduh ve Fazlurrahman gibi modern, sosyal, ahlakî, ekonomik ve siyasî bakımlardan bir bütün olarak yorumlama ve onun tarihsel sürecini kabul etmenin doğru olduğunu savunur ( Roald, 1998: 26). İslamcı feminist kadınlar bu hareketin erkek lideri olan Muhammed Abduh'u takip ederler ve İslam'ı ve kadın problemini İslam öncesi devir, İslam'ın ilk uygulandığı yıllardaki toplumun yapısı ve günümüz kadınlarının ihtiyaçları doğrultusunda değerlendirirler.

Bütüncül yaklaşımı benimseyen İslamcı liberal kadınlar, sekülerlerin aksine, İslam'ı eşitlikçi bir din olarak kabul ederler. Mekke'de inen ayetleri eşitlikçi bulurlar ve kadın ile erkeğin farklı cinsler olarak kabul edilmekle birlikte her iki cinsin eşitliğinin dile getirildiğini söylerler (Keddie, 2007: 162). Wadud, Kuran kadın ve erkekleri ayırdığı halde onlara verilen değeri ayırmadığından hareket eder (Roald, 1998: 30). Mernissi, Hz Muhammed'in eşlerinin aktif rolleri üzerinde durur. Ona göre İslam'da kadın erkek eşitliği konusunda Hz. Muhammed'in eşleri örnek teşkil ederler (Keddie, 2007: 163). Wadud, Kuran'ın çokeşlilik konusunda bir zorlama yapmadığını aksine tercihe bağlı bir durum olarak sunduğunu iddia eder (Roald, 1998: 30). Hassan ve Wadud hadisleri reddederler ve Kuran'ı esas alırlar ( Roald, 1998: 32).

İslamcılığın yükselen bir eğilim olması ve kadınların bu alanda artık özne hâline gelmesi 1970'lerden sonra yoğunlaşır. Bunda Batılı askerlerin devamlı Müslüman topraklarda bulunması ile İsrail'in saldırgan dış politikasının yanı sıra, seküler yönetimlerin yolsuzlukları ve halk arasındaki yoksulluk etkili olmuştur. Bunlara ek olarak seküler Batı'nın başarısız yönetimi, komünizmin çöküşü ve Müslüman ülkelerdeki batılı askerlere karşı duyulan tepki sayılabilir. Pek çok liberal ve solcu bu dönemde İslamcı olmuştur.

Said, Batı'nın İslam'ı ve İslam ülkelerinde yaşayan kadınları yanlış algıladığını hatta algılarını gerçekliklere dayandırmadıklarını tamamen fantazi üzerinden hüküm verdiklerini söyler (Said; 1979: 6). Özellikle aydınlanma döneminde hem İslam'a karşı önyargılı hem de İslam toplumlarına karşı ırkçı bir bakış açısı geliştirilir. Özellikle Müslüman kadınları baskı altında olan seks kölesi, zavallı, işsiz ya da aşırı derecede çalışan bir kadın imajı ile sergilenir. Batı edebiyatı kadını kendi adına konuşamayan erkeğin kadının sesi olduğu bir imaj çizmiştir Deniz Kandiyoti Batı'nın Müslüman kadınları özgürleştirme çabalarının direnç ile karşılaşma sebebinin, Hıristiyanlık ile İslam arasında tarihten gelen antogonizma olduğunu iddia eder. Batı kaynaklı kadınları özgürleştirme hareketlerine emperyalizm, neoemperyalizm veya feminizm adı altında direnç gösterilmiştir. Mesela Türkiye'de Batı ve Batı'dan gelen her türlü mal ve davranış için kullanılan alafranga terimi bu dışlamayı ifade eder. Batılı değerleri savunanlar ise güvenilir bulunmaz ya da açıkça hain olarak nitelendirilir (Kandiyoti, 1991: 6).

Müslüman kadınlar, Batılı yazarların sundukları ve Müslüman kadın özneyi batılı değerler ve dünya görüşleri ile yeniden kurmayı hedefleyen Batılı çözümleri, batılı eğitimi ya da batıdan gelen her türlü toptan taklidi reddederler. Böylece Batı değerlerini taşıyan yerli bir Müslüman kadın modeli üzerinde durmak yerine onları toptan Batılı kadın şeklinde inşa etmek isteyen Batı, Müslüman kadınlar

üzerindeki hedefine ulaşamaz. İslamcı feministler, yerel Müslüman özne kadın modelini din ve kültür bağlamında yeniden inşa etme talebindedirler.

İslamcı feministlerin yerel dinadr özne söylemleri, batılı araştırmacılar tarafından da desteklenir. Keddie, Kuran'ın kadınlara baskı yapan bir din olmadığını; kadınlara yapılan baskının kültürden kaynaklandığını; kadının ezilmesinin pek çok toplumda kurumsallaştığını dile getirir. Kuran, kadını diğer dinlerden daha fazla ezen, onu baskılayan bir din değildir. Batı ile karşılaştırıldığı zaman Müslüman kadınların moderniteye kadar mülkiyet haklarının ve miras haklarının olduğunu; seyahat, evlenme ve çalışmaları konusunda erkeklere tabi olmaları dışında özgür bir alanlarının bulunduğunu ortaya koyar. Keddie, patriarkal sınırların kadının hayatındaki olumlu tarafları ise batılı bilim adamları tarafından algılanamadığını; cinsler arasındaki kesin ayrımın yanlış yorumlandığını iddia eder. Pek çok Müslüman kadın eşitlik ve bağımsızlığını elde etmektedir. İslamî hareketler kızların eğitilmesine önem vermektedirler; onların başkaları ile buluşması için sosyal ortamlar hazırlamakta olduğunu söyleyen Keddie, erkeklerin üstünlüğünün pek çok alanda kabul edildiğinin de altını çizer (Keddie; 2007: 166).

Demant; İslam'da cinsiyet ayrılığının sosyal alanda da görüldüğüne, kadınların sadece hemcinslerinin bulunduğu topluluklara iştirak ettiklerini fakat bu durumun modernite ile birlikte değişmekte olduğuna dikkat çeker. İslam'da kadının durumun dinden çok kabile toplumunun değerlerini yansıtmaktadır. Bu durum feminist Müslüman kadınlarca İslam'ın daha kadın taraftarı bir gözle değerlendirilmesi sonucu değişmektedir (Demant, 2006: 83).

Keddie, diyalektik bir metod kullanır ve kadınların İslamcı olmalarının sebeplerini sosyo ekonomik ve siyasi faktörlerde arar. Buna göre kapitalizmin ve seküler devletin kadınları mutlu

edememesi, onları radikal İslamcılığa yöneltmektedir. Başörtüsü de bunun somut bir örneğidir. Bunun yanısıra modernitenin ürettiği aile hayatı, annelik ve evlilik kurumlarının, terk edilmiş kadınlar ve çarpık ilişkiler doğurduğu için bunların mutluluk getirmediğini gören kadınların arayışlarının çözümünün geleneksel aile yapıları ve sosyal ilişkiler ile modernitenin getirdiği ilişkilerin bir sentezi sonucu ulaşılabileceğini iddia eder (Keddie, 2007: 243).

Ortadoğudaki ilk feminist hareketler, resmi ideolojiyi yeniden üretecek olan aile kodlarını yeniden oluşturmak için Müslüman kadınların Batılı kadına dönüştürülmesini hedeflemiştir. Toplumda elit olmak için Batılı kadın imajı ile görünmek gerekmiştir. Buna karşılık, kendilerini batı tarzı elitlerden farklı hisseden İslamcılar tarafından yaratılan sosyal sınıf bir süre sonra kendi kadın modelini üretmiştir. (Kandiyoti, 1991: 8). Bu model, çağdaş Müslüman dünyasında kamusal alanda daha fazla görünmektedir (Kandiyoti, 1991: 9). Tesettürün siyasi İslam'ın kültürel boyutu olduğunu iddia eden White, tesettürün onları sadece seküler elitlerden değil, kitlelerden de ayırdığına dikkat çeker (White, 2002: 206).

Eğitimli alt ve orta sınıf kadınları gerçek İslam'ı bildiklerini iddia ederek kendilerini geleneksel, eğitimsiz kadınlardan ayırmaktadırlar; bu genç İslamcı kadınlar en başta gelenekleri ve dini kendi ailevi yaşamlarında sürdüren ve bilgi ya da uygulama konusunda herhangi bir talepte bulunmayan annelerinin modelini reddederler (Göle, 2004: 16). Geleneksel popüler inanç ve adetlerden ayrılarak dini modernliğe karşı bir kolektif kimlik vurgusu olarak siyasallaştıran kentleşerek eğitim görmüş olan toplumsal grupların yenilerde İslam dinine getirdikleri yeni yorumun sonucudur (Göle, 2004: 17).

Kadınların dini hayattaki çekimser rolleri kadınların birer özne olarak ibadet mekanlarında görünür olması ile sona erer. Erkekler gibi camide ibadet etmek yerine evde kalan kadınlar, dinin erkeklerin

sorumlu olduğu bir alan olmaktan çıkması için geleneklere karşı harekete geçerler ve daha fazla oranda camide ibadet etmeye başlar. Gelenekler, Kuran'a açık atıfta bulunarak Allah'ın kadınlarla erkekler arasında hiç fark gözetmediğini iddia eden yeni nesil başı örtülü kadınlar tarafından eleştirilir. "Kendilerini dini konularda yetiştiren kadınlar dikkate alınmayı ve saygı görmeyi talep ettikleri dini uygulama alanında yeni ve daha yüksek bir statü istiyorlar" (Özdalga, 2006: 231).

Türkiye'de 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında kadın hakları konusunda bir hareketlenme başlar. İlk İslamcı geleneğin düşünürleri kendilerini modernist olarak gösterdikleri halde İslam'dan vazgeçmezler ancak toplumun sağlığı açısından kadınların durumlarında değişiklik yapılmasını da kabul ederler. Bu dönemde yüksek zümreden olan ve özel eğitim alan Fatma Aliye Hanım çok eşliliği savunan Mahmud Esad Efendi ile polemige girer. 1891 yılında yayımladığı Nisvan-ı İslam adlı kitabında ve haftalık bir yayın olan Hanımlara Mahsus Gazete'de kadınlarının görevlerinin iyi anne, eş ve Müslüman olmak şeklinde açıklar (Kandiyoti, 1991: 27). Bununla birlikte Fatma Aliye Hanım'ın feminist bir yazar olduğu ileri sürülemeyeceğini iddia eden Canbaz'a göre, Fatma Aliye Hanım, romanlarında kadın sorunlarını ele alsa da konuyu kendi toplumsal, dinî ve kültürel değerleri doğrultusunda yorumlamış, sorunlara getirdiği üzümlerin İslam'a dayanması dolayısıyla, muhafazakâr Müslüman bir kadın yazar olarak tanımlanması gerektiği sonucuna varılmıştır (Canbaz; 2005:11). Kadınların özgürleştirilmesi konularında Fatma Aliye ve Halide Edip iki ayrı ideal Türk kadını rolünü taşırlar (Enginün, 2000: 229).

Türk devrimi öncelikle değerlerinin devrimi idi. Yeni Medeni Kanun ve kadınların statüsü konuları Osmanlıda başlayan yenileşmenin ve modernleşme hareketinin yönünü tamamen

değiştirmiş ve bu merkezî bir şekilde yapılmıştır. Devrimciler Osmanlı mirasının kalıntılarının dahi etkisinden kurtulmak istedikleri için tüm sosyal normları yok etme yoluna gitmişlerdir. Osmanlı kültürünün gücünü kaldırma çabası sonunda kadınlarla ilgili yapılan düzenlemelerin hali hazırda var olan aile yapılarında kabul edilemeyeceğini anlayamamışlardır (Mardin, 2006: 203).

1980'den sonra İslamcı kadınlar toplumun pekçok alanında katılımında bulunmuşlardır. 1980'lerin sonunda hemen hemen bütün dini gruplar ve mezhepler bilimsel, siyasi konularda ya da tabiat hakkında kendi yayınlarını yaparlar ve kadınlar için bu yayınlarda özel bölümler ayırırlar. Buralardan kadınlar inaçları; iyi bir kadın ve Müslüman olmak hakkında bilgiler edinirler. Bu yayınlarda kadınlar için İslam'a dönmek için batıyı reddetmeleri gerektiği, İslam'ın kadınları ağır iş yükünden kurtardığı, kadınların istismarının ve aşağılanmasının İslam'da yeri olmadığı gibi mesajlar alırlar. Ayrıca bu yayınlar vasıtasıyla kendilerine hem bu dünyada mutlu bireyler olacakları hem de ahirete hazırlanacakları yönünde bir dünya görüşü sunulur (Acar, 1995: 46).

1980'li yıllar Müslüman kadınların demokratik haklarının geniş gruplar hâlinde farkına vardıkları ve devletten hak talep ettikleri bir dönem olmuştur. Bu yıllarda üniversite öğrencileri kitleler hâlinde başörtüsü ile eğitimlerine devam etmek isteklerini dile getirirler. Sekülerizm ve modernizmin kadınları aşağıladığını ve istismar ettiğini iddia eden İslamcı kadınlar, buldukları hem sosyal alanda hem aile içi ilişkilerde, alt statülerden kurtulmak veya daha iyi statü elde etmek için harekete geçerler.

Türkiye'de sekülerizm/Kemalizm ile İslam arasındaki uyumsuzluk kadın üzerinden tartışılmıştır. Kemalist ideoloji kadının sosyal ve ekonomik alanda varlığını desteklerken onu sistemi yeniden üretecek şekilde değiştirmek istemiş; merkez ve çevre

arasındaki bu mücadelede kadınlar sembolik bir araç olarak kullanılmışlardır (Acar, 1995: 48). İslamcı kadınların bilgilenme süreci tamamlanıp sosyalleşme süreci başladığında, o zaman kadar seküler feminist kadınlar tarafından sahiplenilen, kadın hakları kavramının savunucuları da özne değiştirir. Yani Cumhuriyet rejiminin kendilerinin ihtiyaçlarına cevap vermediğine inanan Müslüman kadınlar, seküler kadınların savundukları arasında kendi haklarını bulamadılar ve ilk kez hak öznesi olarak kamusal siyasi hayatta varlıklarını gösterirler.

1980'li yılların kuşakları İslam'ı annelerinden farklı olarak yaşamak istediklerini, yaşadığı baskılı ve pasif hayatın sorumlusunun İslam olmadığını; annelerinin İslam'ı iyi bilmediklerini zira bilselerdi kendileri üzerindeki baskıyı kabul etmeyeceklerini iddia ederler ve kadınların görevlerini yeniden tanımlarlar. İslam'a göre kadının tek görevinin çocuk doğurmak olduğunu, kocalarına hizmet etmek zorunda olmadıklarını bunları kaynakların asıllarına giderek öğrendiklerini dile getirirler (Acar, 1995,s.58). Bu kuşak İslam'ın kendisi dışındaki kaynaklar tarafından bozulduğuna ve sahih İslam'ın kendilerini mutlu edeceğine inanmaktadır. Yeni kuşak İslamcı kadınlar, Müslüman kadınların evlerinde oturup çocuklarına ve kocalarına bakmalarını öngören geleneksel tanımına karşı çıkarak üniversite mezunu olmayı hedeflerler ve çalışıp çalışmayacakları konusunda kendi kararlarını kendileri vermeyi tercih ettiklerini ortaya koyarlar (Göle, 2000: 83).

Yashin; İslamî kimliğin oluşmasında, İslamî giyim eşyaları üreten ve satanların da bir özne olarak rol oynadığını ortaya koyar. Türkiye'de 1980'li yıllarda uygulanmaya başlayan serbest piyasa ekonomisinin İslamî giyim sektörü üzerinde etkisi olmuştur. İslamî kesimin pazara sunduğu en büyük tüketim aracı genel olarak İslamcı firmalar tarafından üretilen başörtüsü olmuştur. Ardından pardesü üretimi ve kadınların rahat giyebilecekleri uzun ceketli tayyörlerin

üretildiği ve yine bu kesim tarafından kontrol edilen büyük bir sektör doğmuştur (Navaro-Yashin, 2002: 227). Bu ürünlerin reklam ve pazarlanması için İslamî medya geniş ölçüde kullanılmış; ticaretin boyutu Türkiye sınırlarını aşarak Avrupa, Kuzey Afrika ve Arap ülkelerindeki Müslümanlara ulaşmıştır. Bu sektörün harekete geçirilmesinde MÜSİAD başkanının 'Kendi moda sektörümüzü oluşturmaliyiz.' açıklaması etkili olmuştur. 1983 sonrasında liberal ekonomisi, İslamcıların kendilerini yeniden üretmesi için uygun bir zemin olmuştur.

Batıda 1960'lı yıllarda 'Özel olan siyasi olandır.' sloganı ile hareket eden 3. dalganın etkileri Türkiye'de 1990'lı yıllarda kendini gösterir. Bu yıllarda daha çok saldırgan, lezbiyen, erkek düşkünü veya düşmanı kadınların hareketi olarak görülen feminizm, ikinci dalganın eşitlik vurgusunun aksine farklılıkları vurgular. Bu dönemde Müslüman kadınlar da özellikle eğitim alanında eşitlik istemleri ile yoğun bir şekilde siyasi alanda dikkati üzerlerine çekerler. 1990'lı yıllarda militan yüzünü kaybeden İslamcılık, kadınlar arasında da postmodern söylemlerle uyumlu hâle gelir. İslamcı kadınlar, feminizm içindeki farklılıklara olan vurgudan dolayı, dinadr kimliklerini önplan çıkarırlar.

Kendisini imanlı feminist olarak kendini tanımlayan Gonca Kuriş Müslüman kadınlar arasında ilgi görmez ve faili meçhul bir cinayete kurban olur. Cesedi Konya'da bulunur ve kamuoyuna cinayetin faillerinin radikal Müslüman örgütlerden biri olduğu yansıtılır. Hidayet Şefkatli Tuksal kendini dindar feminist olarak tanımlar. Hadis konusunda doktora yapmış olan Tuksal, bir takım hadislerin bozulduğuna ve yorumların dokunulmazlığının aşılması gerektiğini Kuran'ın kadın ve erkeği eşit olarak gördüğünü çeşitli ayetleri ön plana çıkararak açıklar. Kur'anın tarihsel olarak bir gerçeklik taşıdığını, muhtevasında barındırdığı ataerkil özün de bu toplumun gerçekleri ile yakından alakalı olduğunu dolayısıyla

zamana uygun olarak yorumlanması gerektiğini bu konuda Fazlurrahman'ı takip ettiğini dile getirir (Tuksal, 2000: 58).

İletişim araç ve ortamlarının artması ve ekonomik durumun değişmesine paralel geleneksel toplumdaki kalıplar da değişmekte; erkeklerin egemenlikleri kadınlar lehine kaybedilmekte; ortaya çıkan yeni Müslüman kadın, yönetimden eğitim özgürlüğü, ev dışında çalışma serbestisi, eşini seçme, bedenini kendisi kontrol etme ve siyasete katılma gibi haklar talep etmektedir. Dindar kadınlar kendi üzerlerindeki baskıdan kurtulmakta ve her alanda erkekler için birer rakip haline gelmektedirler (Demant, 2006: 83).

Genç kızların üniversite eğitimi ve metropolde öğrenci olma deneyimi, İslamcılığa eğilim gösterdikleri, tesettürü benimsedikleri dönem ve ortam olarak ortaya çıkmaktadır. Üniversite yıllarında tesettür yolu ile kimliklerini açığa vurmakta endişelenen bir grup yanında bu tutumlarını savunma ve açık tavır alma şeklinde hareket etmişlerdir (İlyasoğlu, 1994: 123).

Eşitliğin İslamcılar arasında başörtüsüne indirgenmiş olması kadınları rahatsız etmektedir. Bu konuda Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, kadın eksenli tartışmaların 1970'li yıllarda değilleme mantığında yapılırken, 90'lı yıllarda başörtüsüne indirgenen kadın sorununun daha geniş bir perspektifte değerlendirilmesini talep etmektedir (Şişman, 2004: 151).

Kadınlar, İslam'ı kendilerinin eşitlik talepleri doğrultusunda yorumlarlar ve toplumsal potansiyellerinin bu manada harekete geçirecek güç unsuru olduklarının farkında olarak Kuran'ın esas kaynak olarak alınması ve kadın bakış açısı ile yeniden değerlendirmesini talep ederler. Bunu yaparken İslam öncesine ve Hz Muhammed döneminde kadının haklarına vurgu yaparak hadislerin sahihliğinin yeniden değerlendirilmesini beklerler. Kuran'ı

özellikle cinsler arasında ayırım yapmadığı ve eşitlikçi olduğu yönü ile İslamcı kimliklerin kaynağı olarak görürler.

Dindarlığın tercih edilme sebebi; modernlerin algılayıp tanımladığı, vazettiği, hatta dayattığı maddi değerlerden uzak kalmak isteğidir (Aktaş, 2007b: 18). Aktaş'a göre, 1980 sonrası İslamcı kadın hareketi davranışlarda ,giyim kuşamda sadelik arayışı ve çevre koruma bilinci ile şekillenir. İslamcılık; kadınların tesettürle belirginleşen Müslüman görüntüsü, erkeklerde sakal ve ütüsüz gömlekle sağlanmışır. İslamcılar arasında bu görüntüler sona ermiş; varoşlardaki dindar bir hayat sürmeye yatkın yoksul ve ezik kalabalıklarla bütünleşme sona ermiş; İslamcılığın ilk dönemlerinde daha halkçı, sade ve takvalı bir hayat terk edilmeye başlanmışır (Aktaş, 2007b: 19). Bugün gelinen noktada zenginleşmiş Müslümanlar, sınıf değiştirmiş ve hareketin kaynağından uzaklaşmışlardır.Yoksul tabakalardan çıkan ve yoksullara doğru bir yönelim ile siyasi taban bulan İslamcılık, tabandan uzaklaşmakta ve merkeze doğru yerleşmektedir. Bu noktada kadınlar hem tüketim kalıplarını zorlamakta hem de sosyal adalet taleplerini dile getirmekte olan iki gruba ayrılmaktadır. Bu gruplardan merkezde yer alanlar çoğunluğu oluştururken 1980'lerin kuşağı İslamî özden uzaklaşmamak değişim içinde yok olmamak adına direnişlerine devam edecek kitleden mahrum olmaktadırlar.

### **3.2. KADIN VE TESETTÜR**

Esposito İslam dünyasındaki bir yenilenme sürecinde kadınların potansiyel güçlerinin etkisine dikkat çeker. Kadınların geleneksel bir çevrede yetişmiş olmanın etkisini hayatlarında devam ettirirken aynı zamanda yeni İslami giyinme ve hayat tarzını denemekte olduklarına dikkat çeker (Esposito, 1998: 241). Bazı kadınlar protesto amaçlı olarak örtünmeyi tercih ederken, bazıları

işyerinde tacize uğramamak için veya cinsel tacizden korunmak amaçlı İslam'a yönelmişler ve ona sığınmışlardır (Keddie, 2007: 164). Bunların yanı sıra kadınlar başörtüsünü, resmî ideolojilere karşı kadınca bir tavır ve duruş sergilemek için tercih ederler. Tercihin manevi boyutu ise yozlaşmayı engellemek ve emperyalizme karşı durmak için başörtüsünü de bir simge olarak kullanmalarındır (Keddie, 2007: 164).

Batı kıyafetleri ve değerlerinin kültürel İslam'ın bir uzantısı olduğunu İslamî hayat tarzına bir tehdit oluşturduğunu düşünen gelenekçiler İslamî giyinme tarzının onları doğru davranmaya sevk ettiğine inanırlar. Aynı zamanda bu giyim tarzı kadınlar arasında asalet, tevazu ve saygınlık vesilesi olarak görülür. Kadınlara özel bir alan yaratarak onları yozlaşmış şehir hayatında tacize uğramaktan koruduğunu düşünürler (Esposito, 1998: 238). İran'da şaha karşı olduklarını göstermek amacıyla çarşaf giyinen kadınlar, 1979 devriminde kendilerini çarşaf giymenin zorunlu olmasına karşı tepki verirken bulurlar ve 1980 yılında bu kanunu geri çektirirler (Esposito, 1998: 240). Kadınların bedenleri üzerinden yürüttükleri özgürlük mücadelesinin kendi kontrollerinde olmasını istemeleri Türkiye'de başörtüsü konusunun gündemde kalması ile açıklanabilir.

White, İslamcı kadınların ve erkeklerin başörtüsü anlayışının farklılaştığını iddia eder. Kadınlar daha çok bu örtüyü şuurlu olarak alırlar ( White, 2002: 194). Her ne kadar bazı siyasi liderler kadınların siyasî alanda aktif olmasını desteklemiş iseler de onların öncelikli görevlerinin çocukları ile ilgilenmek olduğu vurgulanmışlardır. Erkekler; iyi bir eğitim almış bile olsa kadınların, çocukları olduktan sonra, işlerine son vermelerini istemişlerdir. Buna karşılık kadınlar da aileye itaat, cinsiyetler arası ayırım ve örtünme konularında aile desteğini almışlar ve böylece toplumda kendilerini ekonomik olarak güvencede hissetmişlerdir (White, 2002: 194).

Ancak tüm İslamcı kadınları tek bir kategoride değerlendirmek mümkün olmayacağından samimi inanca sahip olanları ve sonradan bu tip ailelere dahil olarak veya başörtüsünü sonradan örtünmeye başlayarak hayat tarzlarını değiştirenleri görmezden gelmemiz mümkün değildir.

Başörtüsü, İslamcılar tarafından namusluluk göstergesi olduğu gibi, İslam ile geçmişten bugüne uzanan bir bağ ve aynı zamanda Türk kültürünün bir sembolü olarak kabul edilmektedir. (Navaro-Yashin, 2002: 247). Bununla birlikte üniversite eğitimi almış bütün Müslüman ya da başörtülü kadınların İslamcı oldukları söylenemez. Bunlardan bazıları İslam'ı kültürel manada yaşarken büyük bir kitle siyasi alanda aktif olarak yer almıştır. Yani tüm kadınların örtüsünden ya da İslamî yaşayış şeklinden dolayı İslamcı olarak nitelenmesi imkansız görünmektedir. Kadınlar arasındaki bu farklılaşma, siyasi İslam geleneksel İslam anlayışından uzaklaşmaktadır (White, 2002: 207).

İslamcı düşünürlerin görüşlerinin dışında sosyologlar da İslami kimliği dışardan değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bunlardan Nilüfer Göle, Türkiye'deki İslamî kimliğin kültürel tabanlı bir kimlik modeli olduğunu ve giyinme tarzı ile dışa vurulan bu kültürel farklılaşmanın aslında hegemonik kültüre meydan okuma anlamına geldiğini, Türkiye'de bu kültürel İslami çoğunluğun dışında, ayrıca, sistemi değiştirmek ve İslami bir düzen kurmak isteyen siyasi İslamcılarının da bulunduğu dikkat çeker. Göle, kadınların İslamî kimlik ile kamusal alanda görünme çabalarını, herkesin dinsel ve etnik kimliklerini bırakarak nötrleşmesini öngören laik kamusal alan içinde özneleşme arayışı içinde olduklarını, meşru bir Müslüman kimliğinin yaratılması için mücadele ettiklerini ifade eder (Göle, 2000: 83).

“Gelenekler Şimdi Kuran’a atıfta bulunarak Allah’ın kadınlarla erkekler arasında hiç fark gözetmediğini iddia eden yeni nesil baŐortl kadınlardan tarafından eleŐtiriliyor. Bu kadınlardan, bir başka deyişle dikkate alınmayı ve saygı görmeyi talep ettikleri dini uygulama alanında yeni ve daha yüksek bir statü istiyorlar. Bu yüzden bir paradoks ortaya çıkıyor; geçen yüzyılın sonunda yenilikçi kadın dikkate alınmak ve tanınmak için baŐortsn çıkarma hakkını kazanırken; bir yüzyıl sonra İslamcı kadınlardan benzer bir Şekilde yani yüksek itibar ve statüye ulaşmak için örtünme hakkını talep ediyorlar. Ve bunu kutsal alana giriş talebiyle yapıyorlar” (Özdalga, 2006: 231).

Bazı kadınların geçmişte oduğundan daha bilinçli olarak dine sarılması onların özgürlük ve eşitlik mücadelesinden ister istemez vazgeçtiği anlamına gelmez. Gerçek Şu ki dini bir sylem benimseyerek modernitenin çıkmazları ile yüzleŐmek ve onlara kafa tutmak niyetinde olanlar için yeni seçenekler sağlayabilir (Özdalga, 2006: 231).

Kadınların zgrleŐme hareketi olarak Şekillenen 1980 sonrası İslamcılık hareketi 2000’li yıllarda farklılıkların tanınması anlamında bir özgürleşme hareketi niteliğine dönüşmüştür. Kadınların hem resmî otorite hem dindar kesimdeki erkekler tarafından tanınma talepleri söz konusudur. Bu süreçte ana kaynaklara yenilen kadınlardan İslam’da ve gelnekesel aile ve ađdaŐ toplumda kadının yerinin ne olması gerektiği konularına kendi zmleriniretme ve bunu çok yönlü kabullendirme gayreti içinde görünmektedirler.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### 4. YENİ ÖZCÜ DINDAR KADIN YAZARLARIN ROMANLARINDA KİMLİK İNŞASI

#### 4.1. YENİ ÖZCÜ DINDAR KADIN YAZARLAR

Bu bölümde Türkiye'deki roman yazarı dindar kadınların romanlarında, dindar kimliğin kendi içindeki dönüşümü ele alınacaktır. Dindar kadın roman yazarlarının yeni özcülerin fikirleri ile paralel nitelik gösteren söylemleri ve İslami kimliğin yerel düzeyde yeniden inşası tartışılacaktır. Dindar yazarlardan Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ve Sibel Eraslan adlı yazarların romanları incelenecektir. Özcü geleneğin temsilcilerinden Babanzade Ahmed Naim, Mustafa Sabri, Mehmet Akif ile başlayan ve günümüzde Hayrettin Karaman, İsmet Özel ve Ali Bulaç ile temsil bulan özcülüğün İslamcılık'tan dindarlığa dönüşümünün edebiyat dünyasındaki yansımaları ortaya koyulacaktır.

Klasik ve yeni özcü İslamcı erkek fikir adamlarının izleri romanlarda sürülebilmektedir. Mehmet Akif'in Türkiye Cumhuriyeti'ne küskünlüğü Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Uzak Ülke adlı romanının kahramanı Fatma Aliye'de kendisini gösterir. Millî mücadeleye destek veren Fatma Aliye, yapılan inkılaplar sonucu İslam'dan ve Osmanlı geleneğinden uzaklaşmış olması sebebiyle içine kapanmış bir Osmanlı entelektüeli olarak tasvir edilir. Romanda klasik özcülerin harf ve şapka inkılabına olan tepkisi de Fatma Aliye vasıtasıyla yansıtılır. Ali Bulaç'ın ekonomik liberalizme karşı duruşu İkna Odası ve Seni Dinleyen Bir adlı romanlarda gelirin adaletli

Kadınların erkekler ile özsel olarak farklı ama kul olarak eşitliğini ve kadın haklarının İslam'da var olduğunu savunulur. Kadın-erkek ilişkilerini görev bağlamında değerlendiren erkeklere karşın yeni özcü dindar kadın roman yazarları, kadın-erkek eşitliğinin Kuran tarafından ihtiva edildiğine, kadın ve erkeklerin özde birbirlerinden farklı türler olduklarına ve aile içindeki görevlerin paylaşılması gerektiğini savunurlar. Yeni özcü roman yazarı kadınlar, sosyal hayatta var olabilmek için, erkeklerin ve kadınların görevlerini yeniden tanımlanmaya çalışırlar. Kadın yazarlar, kadınların iş alanlarının dindar kadınlar aleyhine hem resmi otorite hem de erkekler tarafından daraltılmasına tepkilerini dile getirirler.

Klasik ve yeni özcüler, kadınların İslami usullere göre giyinmelerini savunurlar. Örtünmeyi, kadınların sosyal hayata karşırken cinsel kimliğini yok etmesi olarak değerlendirirler.<sup>36</sup> Yeni özcü dindar kadın roman yazarları, örtünme konusunu sabit tutmakla birlikte kadın kimliği ile toplumda var olmayı savunurlar. Yeni özcü dindar erkek yazarlar ile ortak yönleri örtünmenin cinsel kimliği yok etmek için bir vesile olduğunu düşünmeleridir. Müslüman kadınların lükse yönelik, moda uygun kıyafetlerini eleştirirler ve Müslüman kadınlar arasında yaygınlaşan bu durumun İslam'ın özüne aykırı olduğunu savunurlar. Onlara göre kadınlar toplumda bedenleri ile değil, üretikleri ile görünür olmanın yolunu aramalı, modern tüketimin bir nesnesi olmamalıdır.

Yeni özcü dindar kadın yazarların, ümmetçi milliyetçilik anlayışları klasik ve yeni özcüleri takip eder. İslamî bir devlette insan haklarına uyulması; farklılıklara saygılı olunması gerektiği fikrindedirler. Meşrutî yönetime karşı olan Akif ve batı kaynaklı demokrasi konusunda çekinceleri olan Ali Bulaç'ın aksine yeni özcü

---

<sup>36</sup>Nilüfer Göle, "günümüzdeki şekliyle örtünmenin İslamcılığın siyasal bir vurgusu" olduğunu belirtir. Yeni özcü dindar kadın yazarlar, örtünmenin samimi inançtan dolayı olması gerektiğini savunurlar (Göle; 2004: 16).

dindar kadın roman yazarlarının demokrasiye bir itirazları yoktur; İslam'ın demokrasi ile uyumlu olduğunu savunurlar. Liberal demokrasinin savunduğu azınlık haklarının korunması ve çoğulculuk ilkeleri romanlarda belirgin bir yer tutar.

Klasik özcülerin dışarda saydığı ve dışarıda tutmak için çaba gösterdiği Batıya karşı Cumhuriyet'in laikleşme sürecinin etkilerini kendi üzerlerinde hisseden yeni özcülerin geliştirdikleri yeni söylemleri ise kamusal alanda var olma mücadelesi haline dönüşmüştür. Bu süreçte kadın öznelerin rolü belirginleşmiştir. Klasik özcüler, demokrasiye karşı tavır geliştirirken yeni özcüler ve onların fikirlerini takip eden kadın yazarlar, modernitenin İslamcılarını tüketim kalıpları içerisinde dönüştüreceği yani kültürel ve manevî değişim gerçekleşeceği konusunda onlar ile aynı kaygıyı taşımaktadırlar.

Romanlarda, inşa edilmek istenilen yeni dindar öznelerin içlerindeki masumiyeti kaybedecek kadar pozitivist olmamaları için Vahdet-i vücud felsefesine referanslar kullanılır (Ramazanoğlu, 2003: 19). Bu referanslar hayret makamı (Ramazanoğlu, 2003: 143) dünyanın geçiciliği; mülk-ü bekaadan gelindiği (Ramazanoğlu, 2003: 27); hayret makamına ulaşma şeklindedir (Barbarosoğlu, 2003: 175).

Tasavvufun kişiye daha serbest hareket etme ve kararlar alma imkanı verdiğini iddi eden Aktaş; sufizmin demokratik kültürün halk arasında kabullenilmesinde ve aynı zamanda tasavvuftan faydalanılarak demokratik teoriye katkıda bulunulmasında, araç olabileceğini düşünür (Aktaş, 2007b: 124) Aktaş, metafizikten reel alana doğru çekilen bir tasavvuf anlayışı, fıkıh ve felsefenin sentezi bir düşünce ve uygulama şeklinin savunucusudur (Aktaş, 2007b: 128). Çöl ve Deniz adlı romanda Sibel Eraslan, tasavvuf terimlerine başvurmuştur. Bunlar, insanı kamil (Eraslan, 2009: 10) fark ediş (Eraslan, 2009: 119) tesbih (Eraslan, 2009: 119), tevhid (Eraslan, 2009: 120), Hüsnü Aşk (Eraslan, 2009: 272), vahdet makamı ve

teklige kavuşma (Eraslan, 2009: 82) dir. Barbarosoğlu, tasavvuf terimlerinden hayret makamı ve vahdet felsefesine Uzak Ülke adlı romanında yer verir.

Kalbi zikre dalıyor. Hemedanî'yi yazarken, Hemedanî'yi anlamak için onun yaptıklarını yapmaya çalışmıştı. Nefesini tutarak kalp ile zikretmeyi ilk o zaman denemişti. Bütün organlar birbiriyle düğümleniyor. Aralarına hiç birşey girmeyecek kadar tek bir organa dönüyor her şey. Bir tek kalp (Barbarosoğlu, 2007: 175).

Kendileri tasavvuftan faydalanmakla birlikte Cumhuriyeti ve devrimleri, örtülü veya açık olarak destekleyen tutumlarının dolayı kültürel özcüler ile aynı çizgide bulunmazlar. Ayrıca kültürel özcülerin farklılıklara açık olmayan milliyetçi tavırlarından uzaklaşmıştır. Yeni özcü dindar kadın roman yazarları, demokratik bir ortamda İslam'ın muhalif ve devrimci yönünü ön plana çıkarma gayretindedirler.

Bu bölümde, Yıldız Ramazanoğlu'nun İkna Odası (2003), Cihan Aktaş'ın Bana Uzun Mektuplar Yaz (2002), Seni Dinleyen Biri (2007), Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Hiçbir Yer (2004), Uzak Ülke (2007), Medyafenfoni (2009) ve Sibel Eraslan'ın Çöl Deniz (2009) adlı romanları; İslamcı kadın kimliğini tanımlama açısından değerlendirilecektir. Bunlardan İkna Odası, tıp fakültesine başörtüsü ile devam etmek istediği halde okula kabulü uygun görülmeyen Nermin'in hayatından bir kesiti sunar. Bana Uzun Mektuplar Yaz 1970'li yıllarda yatılı bir okulda yaşanan öğrenciler ve öğretmenler arasındaki kamplaşmayı ele alır. Seni Dinleyen Biri, kendi varoluşunu sorgulayan ve geçmiş hayat tarzını geride bırakıp seçtiği yeni hayatı kutsal bir dava olarak tüm zorluklarına rağmen göğüslemeye çalışan Meral'in üniversitedeki çevresini anlatan bir romandır. Hiçbir Yer, doktora tezini yazmakta olan bir asistanın, danışmanının ölümü üzerine yer edinemediği üniversiteden ayrılarak köyüne dönüşünü anlatır. Uzak Ülke, Osmanlı döneminde ilk İslamcı kadın hakları savunucusu Fatma Aliye'nin hayatından bir kesiti

günümüze taşıyarak sunar. Medyasenfoni, medyayı kontrol eden erkeklerin, Kemalist kadınları Müslümanlar üzerinde oynadıkları bir takım oyunlarda kullanarak, toplumu kontrol altında tutmaya çalışmalarını anlatır. Çöl Deniz ise tarihteki iki kadının, Hz. Hacer ile Hz. Hatice'nin, hayatlarından birer kesit sunar. Roman, Kuran'daki kadın kimliklerini günümüz diliyle yeniden anlama ve anlatma çabasının da bir ürünü olarak görülebilir.

Romanlar hakkında Bizim Aile, Derin Düşünce, Yağmur gibi dergiler ile Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni'nde eleştiri ve değerlendirme yazıları yazılmıştır. Bunlardan Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanın 2002 yılında birinci, 2003'te ikinci ve 2005 yılında üçüncü; İkna Odası'nın, 2003 yılında birinci; 2009 yılında ikinci basımı yapılmıştır. Roman yazarlarının devletin resmi eğitim kurumlarını tamamladıkları, örgün din eğitimi almadıkları ve hepsinin yüksek eğitilmiş oldukları görülmektedir. Yıldız Ramazanoğlu eczacı, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu sosyoloji doktoru, Cihan Aktaş mimar ve Sibel Erasalan avukattır. Yazarlar, modern düşünce akımları ile batılı ve Müslüman dünyasından fikir adamlarınının düşüncelerini takip etmektedirler. Foucault, Heidegger, Zizek, Tolstoy gibi dünya ve Ali Şeriatî gibi Müslüman alemi ve 1980'li yıllardan itibaren İslamcı kesim arasında oluşan yeni zihinsel yapılanmada rolü olan Nuri Pakdil, Rasim Özdenören, İsmet Özel, Sezai Karakoç, İsmet Özel, Ali Bulaç gibi yazarların eserlerini okumaktadırlar. Bu oluşumda kadınlar özgüvenli duruşları kamusal ve siyasi hayata katılma talepleri ve girişimleri ile daha etkin bir rol oynarlar. Bu durum aynı zamanda batı tarzı modernizme bir cevap olarak İslamcı kadın öznenin yeniden üretilmesi süreci olarak belirginleşir. Müslüman kadınlar mekanlarını terk ederek kendilerine sosyo-ekonomik alanda yeni mekanlar arar hale gelirler ve bu süreçte hem kendi camialarının hem de resmi kamusal alanın kurucuları tarafından bir takım sınırlamalarla karşılaşarak bir mücadelenin içine girerler. Bu sürecin sonunda

giyinme, çalışma, sosyal faaliyet alanları, evlilik ve aile modüllerinin sorgulanması, değişmesi, dönüşmesi süreci ile karşı karşıya kalırlar.

Yeni özcüler ve onları yakıp eden kadın yazarlar, Fazlurrahman'ın tarihselci bakış açısı ile uyumlu olarak Kuran'ın belirli bir zamanda belirli bir topluluğa indirildiğini ve çağın ve toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlanabileceğini savunurlar. Seni Dinleyen Biri adlı romanda yeni özcü erkekler Selim Hoca karakteri ile temsil edilir. Selim Hoca hadisleri tarihsel süreci göz önünde bulundurarak yorumlar (Aktaş, 2007: 252).

Yeni özcü roman yazarı kadınlar, siyasi retorikte İslamcı veya muhafazakar olarak tanımlanmak istemediklerinden onları 'dindar' olarak tanımlamak uygun olacaktır. İktidar partisinin İslamcı bir kökenden geliyor oluşu ve kendisini muhafazakar olarak tanımlaması, İslamcıların muhafazakarlık ile İslamcılık arasındaki farklara odaklanmasına yol açar. Cihan Aktaş, muhafazakarlık yerine İslamcılığı tanımlayan en iyi kavramın "dindar" kavramı olduğunu iddia eder. Aktaş, muhafazakârlık olarak adlandırılan ideolojinin İslamcı kimlikle tam örtüşmediğini, hatta zamanla daraldığını, ifade etmektedir (Aktaş; 2009). Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, muhafazakarlık teriminin İslamcılar üzerine konulan bir etiket olduğunu savunur. Roman yazarlarındaki İslamcı/dindar kimlik, özü koruması gerekliliğinden taviz vermeyen; zamanın her türlü dönüştürme yetkisinin öze dokunulmaması yönünde gerçekleşmesine doğru, bir direniş kimliği olarak karşımıza çıkar. Özü koruyan ise onu çerçeveleyen kabuktur; bu kabuk, giyinme kodlarında kendisini belirgin şekilde göstermektedir (Barbarosoğlu; 2007:308). Yeni özcü dindar kadın yazarları modern olmayı, sade giyinmeyi ve örtülü olmayı sabit tutarak, savunurlar.

Kendilerini tanımlamada tercih etmedikleri, muhafazakarlık kavramı yanında İslamcılık terimi de, bu terimin atfedildiği ilk

Osmanlı İslamcılarında referans olması bakımından tercih edilmez. Özcüler dışındakilerin inançları samimi bulunmaz. İslamcılık kavramına sıkışmak istemeyen yeni özcü kadınlar bu durumda kendilerini dindar kavramı yardımıyla tanımlarlar.

Sait Halim Paşa, onca Avrupaî hayat tarzına rağmen İslamcı oluyor da, Fatma Aliye'nin İslamcı olmasını engelleyen ne? Taaddüd-ı zevcat'a karşı çıktığı için mi? Kızların eğitim hakkını savunduğu için mi? (Barbarosoğlu, 2007: 245).

Yeni özcü dindar kadın yazarlar, batılı yeni muhafazakarlığın günümüzde tartışılan söylemlerine taraftar değildirler. Yeni muhafazakarların savundukları, yazılı anayasa ve yasalara ile toplumu liberalleştirmek için yapılanlara karşı duyulan şüphe ve elitlere duyulan ihtiyaç; özel mülkiyetin güvenliği, özel mülkiyetin garantörü ve kanunların uygulayıcısı olarak siyasi otoritenin devamı ve uluslararası ilişkilerde güç kullanımı, serbest piyasa ekonomisinin savunulması gibi ilkeleri savunmazlar. Yeni muhafazakarların kültürel etkilerin pazar ekonomisini bozmasından kaygı duymasına karşın onlar, kültürel çoğulculuktan yanadırlar. Yeni özcü dindar kadın yazarların yeni muhafazakarlar ile aynı yönde düşündükleri konular ise karakterin şekillenmesinde yerel kültürün önemi; kimliğin sosyal sınırlar dahilinde kurulması, aile içinde kadın ve erkeğin görev ve rolleri ile aile kurumuna yapılan vurgudur (Muller, 1997:18).

Seçilen İslamcı roman yazarları İslami kesimdeki erkek egemen söylemden kadın merkezine doğru hareket ederken aynı zamanda siyasî liberalizmin tesettürlü kadınlar aracılığıyla İslamcı camiaya girişini örneklemektedir.

#### 4.1. DİNDAR KİMLİĞİN İNŞASI

Romanlarda ele alındığı şekliyle görülen İslamî kimlik , siyasi boyutu olan dinî bir kimliktir. Dinî kimlik herhangi bir çıkar uğruna feda edilemez olarak görülmektedir. Bu kimlik 1980'li yıllarda radikalleşmiş; 2000'li yıllarda bireyselleşmiş ve merkeze yönelmiştir. Romanlarda karşımıza çıkan karakterler 1980 sonrası, İslamcılar arasındaki çok parçalılığa işaret ederken bir dönüşümün de göstergelerini sunmaktadırlar (Aktaş: 2009).

Roman yazarlarının dini kimlikleri özcü'dür. Öncelikle, yazarlar arasında dindar kimlik, batı kültürü ile ait olduklarını düşündükleri kültür arasında bir tercihte bulunmak sonucu elde edilen kültürel bir kimlik olarak görülür (Aktaş, 1992: 25). Bu noktada kadın yazarların 2000'li yıllarda yazdıkları romanları, klasik özcü geleneğin devamı niteliği gösteren hidayet romanlarına verilen bir tepki niteliğindedir. Barbarosoğlu hidayet romanlarının dünyayı iyiler ve kötülerin dünyası olarak ikiye ayırdığını, dolayısıyla bu romanlarda sunulan hayatın rasyonalist olmadığını iddia eder (Şişman, 2004: 88). İkinci olarak yazarlar, İslamî kimliğin görünür hâle gelmesinden yanadırlar (Barbarosoğlu; 2004: 32). Ancak İslamî kimliğin sembollere indirgenmesini istemezler. Dış görüntü itibarı ile verilen Müslüman imajının kendilerini temsil etmediğini savunurlar. "Sakallı bir adam, din adamı kılığına girerek açıklamalarda bulunuyormuş" (Ramazanoğlu, 2003: 78).

Dış dünyada modernitenin başarısız görülmesi; oryantalist zihniyetin aksine, kendisini haremdeki Müslüman kadın imajından ayırarak yeniden tanımlamak arzusu; Seyyid Kutup, Ali Şer'ati, Mevdudi gibi Müslüman düşünürlerden yararlanma; İran İslam devriminin etkisi, Afganistan ve Filistin direnişleri; yasaklamalar sonucu direniş gösterilecek bir alan olarak İslamcılığın devletin hegemonyasına karşı özgürleşmeyi sağlayacağını düşünülmesi

1980'li yıllarda kitleleler hâlinde İslamcılığa yönelmesi sonucunu doğurmuştur. İslamcılık hareketi küçük oranda sol çevreden gelenlerin ve büyük oranda da MTTB, Akıncılar, ülkü ocakları gibi siyasi oluşumlarla öğrencilik yıllarında kurulan bağlantılar sonucunda gençlerin yöneldiği bir alan olmuştur. Bu dönemde kız ve erkekler başörtüsünün cehaletin simgesi olmadığı yönünde yeniden tanımlanması çabası vermişler; kendilerinin başörtüsü vesilesi ile farkına varılmasını sağlamaya çalışmışlardır (Aktaş, 1992: 34).

Yeni özcü kadın yazarlar 'dindar özne kadın modeli'ni romanlarında inşa ederler. Bu özne İslamî kimliği iç ve dış etkiler sonucunda kurar. Dindar özne, hak ile batıl savaşındaki iç mücadelesi sonucu kurulur. Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda yatılı okuldaki öğrenciler arasında, Nur hareketi ile bağlantılı Sızıntı, Zafer gibi dergilerin etkisi sonucu, matematiği kullanarak Allah'ın varlığının ispatı gayreti; evrenin mükemmelliğinden hareketle metafizik bir aleme olan inancın pekişmesi ve varlığın özüne dair "En sonunda kainatın yıkılışı bir gerçek mi? Nereden geldi, nereye gidiyor bu evren? Niçin var oldu niçin yok olacak? Ben kimim gerçekte var mıyım, yaşıyorsam niçin yaşıyorum?" gibi sorulara cevaplar aranırken dinî kimliğe yönelinir (Aktaş; 2003: 427) İkna Odası adlı romanda Nermin, dindar kimliğini "şairlerin evrenin anlam ve tözüne dair en yakıcı şiirleri okuyarak" oluşturmaktadır (Ramazanoğlu; 2003:122). Böylece, tüm insanları kucaklamak isteyen bir enerji, bir başka alemde birbirlerini tanıyan insanların birbirleriyle iyi anlaşacağına inanılması ile yoğunluk kazanır (Ramazanoğlu, 2003: 9).

Bireysel olarak özellikle romandaki genç karakterler; kalplerinde hissettikleri boşluk (Ramazanoğlu, 2003:14), ölüm düşüncesi (Ramazanoğlu; 2003: 18); hissettikleri altruizm (Ramazanoğlu, 2003: 20) gibi iç sebepler yanında; insan olmanın bir gereği olarak hakikatı kurcalama cesareti gösterme ideali; "herkesin aktığı yöne akıp gitmemek, hiçlikten varlık alanına çıkmak",

“milyonlardan biri olmamak” gibi ‘ben’e özgü varoluşsal kaygılar sonucu dindar kimliğe yönelirler (Ramazanoğlu, 2003: 56) Gençlik çağında geliştirilen isyan duygularının çevrildiği bir yön olarak İslamcılık 1980’li yıllarda bu harekete yönelmenin sebepleri arasındadır ( Aktaş, 2003: 456).

Romanlarda kahramanların İslam ile olan bağları ön plandadır. 1980’li yılların radikal kuşağı devletin biçimini sorgular. Seni Dinleyen Biri ve İkna Odası adlı romanlarda karakterler, Müslüman bir ülkede olmakla birlikte İslam’ı yaşama biçimleri aramaktadırlar. Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda İslamcı kimliğe yönelme, lise yıllarındaki siyasî çevrenin etkisi ile sol ve ülkücü hareket arasındaki gençlerin ülkücü olanlarında dini kaygıların önplana çıkması ve okullardaki Nur hareketinin görülmeye başlanması ile açıklanır. Bu dönemde kızların yaşadıkları platonik aşklar onları İslamî kimlik edinmeye doğru iter. Uzak Ülke’nin kahramanı İslam’ı kendisine erkeklerin sunduğu şekli ile değil, kendi okumaları doğrultusunda yaşayan bir kadının, Osmanlı İmparatorluğunun yıkılıp Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasının ardından yaşadığı hayal kırıklığını anlatır. Çöl Deniz’deki özne kadın eşine karşı duyduğu aşk ve toplumdaki eşitsizliğe bir tepki sonucu İslam’ı tercih eder. Roman kahramanlarının ortak paydası İslam’ın devrimci yani eyleme müsait tarafı ile muhatap olmalarıdır. Bu yön onları harekete geçirir.

1980 sonrasında aileye duyulan tepki, arkadaş etkisi ve gençlik çağının devrimci ruhu gibi sebeplerle gençler, İslamcı kimliğe birer aktivist olarak yönelmektedirler. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral, sol görüşlü bir ailede yetişmiştir. Aile içinde, babasının baskın karakteri ve annesinin ezikliği onu bir arayışa itmiş; dindar kimliğini arkadaşları vasıtası ile üniversite öğrencisi iken bulmuştur. Meral’in ailesi çocukların gençlik çağına eriştikleri dönemde dağılmıştır. Ablası, babasının kendisine evlenmesi için izin vermemesi sonucu sınıf arkadaşına kaçmış ve Tokat’a yerleşmiştir. Abisi İstanbul’da

daha iyi bir iş bulabileceği halde karısının oturduğu Ankara'ya yerleşmiştir. Meral'e göre annesi evde bir "gölge ya da saksıda bir çiçek gibi" yaşamaktadır. Evde hakim olan babasıdır. "Yaşadıkları evin havasının evin çocuklarını uzaklara gitmeye zorlayan bir boğuculuğu vardı" (Aktaş, 2007: 14).

Çocuklarının edindiği bu yeni İslamî kimliğe karşı çıkan ailelere rağmen gençler direniş gösterirler. Meral başörtüsü sebebiyle kaldığı yurttan atıldığı için eve getirdiği Evrim'in konuşmalarına tepki gösteren babasının sözleri üzerine evi terk eder. Meral, annesinin tüm ısrarlarına rağmen eve dönmez. Evrim'in sol görüşlü bir öğretmen olan annesi onu ilk kez başörtülü görür ve onunla tartışır; bunun üzerine Meral ve Evrim İstanbul'a geri dönerler. Sadece kızların aileleri değil, erkeklerin aileleri de bu yeni duruma karşıdır. Halil'in babası bir gece katıldığı sohbet toplantısından geç dönmesi üzerine onu eve almamıştır (Aktaş, 2007: 23). Meral ile aynı evi paylaşan Selda ve Evrim de aileleri seçtikleri yeni yaşam tarzını kabullenmedikleri için öğrenci evine taşınmışlardır (Aktaş, 2007: 12).

Bu durumda öğrencilere vakıfların, cemaatlerin veya hayırsever dindar kişilerin öğrenci evi olarak adlandırılan evleri kucak açar. Seni Dinleyen Biri adlı romanda, kızların barındıkları öğrenci evlerinin biri, Doğu Avrupa'daki komünist yönetimden kaçıp gelen Nuh Abi'nin annesinin hatırasına hayır için açtığı evdir. Burada, ev sahibinin de de katıldığı okuma sohbetleri yapılır. Ayet, hadis açıklamaları; Mesnevi, İmam Rabbani ve Mehmet Akif'ten parçalar okunur. Bu evde kalabilmek için kızlar, başlangıçta, Nuh Abinin sorduğu İslam ile ilgili sorularını cevaplamak zorundadırlar (Aktaş, 2007: 9). Dindar olan, vakıf bünyesinde faaliyetlere katılan ve yaz kursları düzenleyip mahallelerde kadınlara vaazlar veren Zeynep Abla'nın evi; kendileri gibi öğrenci iken evlenen ve bir vakfa bağlı olan Cemile ile kocasının oturduğu ev; kalacak yerleri olmadığında kendilerine her zaman açık olan kapılardır (Aktaş, 2007: 87).

Bir diğ er başvuru lan yer, vakıfların öğrenci evleridir. Ancak buralar, komşuların şikayetleri üzerine devamlı takip edilmekte ve sık sık kapatılmaktadır. Cemaate ait olan öğrenci evlerinde ise kendilerinden o cemaatinin liderinin beklediğ i şekilde davranmaları istenmektedir (Aktaş, 2007: 8). Bu evlerden çeşitli sebeplerle ayrılan Meral, arkadaşları ile birlikte bir hayırseverin sadece bakımı karşılığ ı verdiğ i bir gecekonduya taşınır. Bu öğrenci evi soğuktur, kendilerine yapılan yardım malzemeleri bayattır; hatta evde sular kesilir ve hayat daha da zorlaşır. Bunlara rağmen kızlar, evlerine geri dönmemekte ve direnmeyi sürdürmektedirler.

Yıldız Ramazanoğ lu, Cihan Aktaş ve Fatma Karabıyık Barbarosoğ lu'nun romanlarında 1980 sonrası İslamcı kimliğ e yöneliş; tamamı kırsal kesimden olmayan, şehirli orta sınıfı oluşturan ve eğitim düzeyi nispeten yüksek ailelerin çocuklarının da İslamcı kimliğ e yöneldikleri bir dönem olarak karşımıza çıkar. Meral'in babası faiz ve kira gelirleri ile geçinmektedir. Evrim'in annesi öğretmendir; Adnan Hocacılara sempati duyan devrimci asıllı Lale'nin ailesi Ankara'da yaşamakla birlikte İstanbul'da da evleri vardır. Roman yazarları bu yöneliş i "yoksul olmayan fakat yoksun" olanların yöneliş i olarak tanımlar (Ramazanoğ lu, 2003: 61).

İkna Odası adlı romanın baş kahramanı Nermin, Ankara'da oturan ve ortalama geliri olan bir ailede kardeşleri ile yetişmiş bir kızıdır. Onun annesi de Meral'in annesi gibi ev hanımıdır. Önceleri, iki katlı bir evin birinci katında kiracı olarak yaşamaktadırlar, şehrin yüksek katlı apartmanlarla yeniden kurulması onların da herkes gibi apartmana taşınmasına yol açmıştır. Bu dönüşüm aynı zamanda komşuluk hayatlarını da etkilediğ inden evlerine annesinin huzursuzluğ u olarak yansımıştır. Apartmanda yaşadığı yalnızlık duygusu annesini hırçınlaştırmıştır ve tüm ilgisini kızına yöneltmiştir. Gençliğ in verdiğ i etki ile Nermin annesinin kendisine yönelen ilgisini "takip edilmek" şeklinde algılar ( Ramazanoğ lu, 2003: 29)

Bir diğerk dindar kadın modeli; aristokrat üst sınıfa ait bir karakter olan ve İslamî bir çevrede doğup geleneksel İslamî eğitimi redderek kendisine yeni İslamî bir kimlik edinen ve Müslüman kadın kimliği ile kendisine sosyo kültürel ortamda bir yer bulan Fatma Aliye ile ifade edilmektedir. Fatma Aliye Ahmet Cevdet Paşa'nın ikinci çocuğı olarak Lofça'da doğar. Babası Bosna'ya sürgüne gönderildiğinde ise İstanbul'da bir yalıda yaşamaktadırlar. Meral ve Nermin'den farklı olarak o, beş yaşında Kuran okumayı öğrenmiştir. Onun, kaynakları okuma ve öğrenmeye dayalı İslamî kimliği ailenin kadınlarına, onların İslam ile ilgili cehaletine duyduğu tepki dolayısıyla farklıdır.

İslamcı kimliğe yönelmede bir diğerk etki arkadaşlardan gelmektedir. Meral'in babası, Ayşe Evrim ile olan arkadaşlığına "Bu kız senin beynini yıkıyor" diyerek karşı çıkar (Aktaş, 2007: 14). Lale, toplumda devrimciliğın etkisi azalınca, İslamcı gruba dahil olur. Meral'in arkadaşları ile o da arkadaşlık etmektedir (Aktaş, 2007: 47). İkna Odası adlı romandaki ana karakter Nermin'in tercihinde arkadaşısı Nuray'ın dinlediğı müzik ve anlattığı dinî hikayeler etkili olmuştur. Uzak Ülke adlı romanda ise kimlik ediniminde okulun önemine dikkat çekilir. Yazara göre kimliklerin edinilip kaybedildikleri yerler okullardır (Barbarosoğlu, 2007: 289). Romanda, Fatma Aliye'nin kızı İsmet gittiğı Fransız okulunda dinini değiştirmeye karar verir. Halide Nusret ve kızı Emine İşinsu'nun yabancı kolej yerine bir Türk okuluna gittikleri için muhafazakar ve milliyetçi kimlik benimsedikleri iddia edilir.

1980'li yıllarda dindar camiada talep gören ve çok satılan hidayet romanlarındaki inanmış erkeğın ideal bir tip olarak sunulması ve asi kıza İslam'ı tebliğ etmesinden ziyade 2000'li yıllarda eser veren yeni özcü dindar kadın yazarların romanlarında, kızların erkek egemen bir topluma teslim olmamak için İslamî yaşama biçimine yöneldikleri görülmektedir. Kurtarılmış bir kadın olmaktan bir özne

olmaya geçişin romanlarda görüntüsü Meral'in, Halil ve Hasan karşısında onların gelecekteki İslamî yaşayış şekli ile ilgili yönlendirmelerini kabul etmemesi şeklinde ortaya konulur. Çöl Deniz adlı romanda Hatice İslam'ı kendi tercihi ile kabullenir ve onun için mücadele eder.

Gençler İslamcı harekete katılmakla devrimci bir hayata başladıklarını düşünürler. Mesela Halil kendisini, "sıradan sayılan insanların tutku ve amaçlarından vazgeçmiş" olarak görmektedir (Aktaş, 2007: 23). Çevrelerindeki ve dünyadaki yoksul ve ezilen insanlardan sorumlu olduklarını düşünmekte; insanlığa karşı olan bu borçlarını ödemek istemektedirler. Nermin, Ankara'nın merkez semtlerinden birinde oturmakta; Meral'in babası ise kira gelirleri almakta olduğu halde kızlar, konuşmalarında büyük şehirlerde yaşamının zorluklarına ve evsizlik problemine değinirler. "Bir çatı altı arayan evsizlerle ilgili sorumluluklarını ihmal ederek samimi bir Müslüman olamazdı kişi" (Aktaş, 2007: 215). İkna Odası adlı romanda, Nermin kendisi gecekodu mahallesinde oturmaz, fakat bu tür mahallelerde gönüllü olarak çalışır.

İslamî hayat şeklini, İslam'ı ve İslamcılığı bir kimlik olarak sonradan edinen romanların baş kahramanları, Meral, Nermin, Hz. Hatice, İslamî kimliği kendilerine verili olarak bulanlardan farklı olarak aktivisttirler.

"Dindar bir ailenin evladı olarak doğmuş, ilmihal eğitimi almış genç kızlar, hiçbir yeni bilgiyle çarpılmayacak denli bir dinginlik içindelermiş gibi görünüyorlardı. Yeni dindarlar ise, dinin aslî mesajını ilk kez fark eden kimseler oldukları duygusuyla dinden asıl anlaşılması gerekenin ne olduğunu yüksek sesle anlatmak için her fırsatı kolluyorlardı" (Aktaş, 2007: 134).

Romanda, verili bir kimlik olarak İslam'ı bulan kızların onun siyasal boyutu ile ilgilenmedikleri; oysa sonradan bu kimliği edinenler bir arayış; aydınlanma ve aydınlatma ihtiyacı içinde oldukları

gösterilir. Amaçları, İslam'ın kulaktan dolma bilgilerle değil kitabî bilgilerle yaşatılmasıdır. Bunun için akıllarına gelen soruların cevaplarını kitaplardan ararlar, üniversitedeki hocalara sorarlar veya gazete köşe yazarına danışırlar (Aktaş, 2007: 115) .

Solcu militan genç kızlar İslamcılar arasındaki farklı eğilimlerde kendilerine bir yer bulurlar. Meral, fakülte'deki devrimci arkadaşları ile görüşmeye devam eder. Bunlardan Lale devrimci bir ailede yetişmiş bir kızdır. Lale, onun düşüncelerini etkileyen devrimci erkek arkadaşı ile görüşmeyi erdirdikten sonra din hakkında merak ettiklerini kızlara sormakta; onlarla birlikte vaaz dinlemeye katılmaktadır. Kendi fikirlerine yakın bulunduğu Enver Hoca'dan sempati ile söz eder (Aktaş, 2007: 16).

İslamcı kimliği en belirgin olarak aldıkları yeni adlarda etraflarına göstermektedirler. Taşdıkları adları manasız bulan gençler dinî bir anlama sahip adlar tercih ederler. Girdikleri yeni arkadaş çevresinde bu adlarla çağırılan gençlere aileleri, yine eski adları ile hitap etmektedir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda, adını Ayşe olarak değiştiren Evrim'e evini öğrenci evi hâline getirmiş olan Nuh Abi, Sümeyye veya Tuğba isimlerini önermiştir; fakat o "Sanki herkes Sümeyye ve Tuğba ismini seçer olmuştu son zamanlarda." diyerek kendisine Ayşe ismini tercih eder. Onun Ayşe adını tercih edişini yazar şu cümlelerle ifade eder:

"Bir kere ilk Müslümanlardan biri Ayşe; ikincisi açık yürekliliği ve nesneliliği ile bizler için hâlâ bir bilgi kaynağı, üçüncüsü cesur ve dirençli, dördüncüsü namusuna kara çalmaya yönelik iftiralardan ayetlerle aklanmış bir kadın" (Aktaş, 2007: 23).

İsim değiştirirken arzu ettikleri "daha tutarlı bir hayat yaşamak"tır (Aktaş, 2007: 23). İlahiyat eğitimi gören Selda adını Zehra olarak değiştirmiştir; onun ailesi de kızlarının yapmak istediklerini onaylamamaktadır. Meral ise, adını değiştirme

konusunda Halil'in ısrarına karşın direnir. Hatta gümüş takılarından vazgeçmediği, saçlarını kapatmadığı, annesinin verdiği harçlığı kabul ettiği için Halil onu eleştirir. Onu devrimci olmayı istediği halde kendi hayatını kökten değiştirmemekle suçlar (Aktaş, 2007: 23). Yeni dindar kızlar, sadece adlarını değil tüm hayatlarını, alışkanlıklarını değiştirmişlerdir. Selda, erkeklerle konuşmanın kesinlikle dinen yasak olduğunu düşünmekte ve çarşaf giymeye hazırlanmaktadır. Betül ise İslam'ı öğrenmek için yaşadığı ülkeyi değiştirmiş, Almanya'dan Türkiye'ye gelmiştir.

İslamcı kimlik aynı zamanda toplumun genel gidişine karşı duyulan bir tepkinin dışı vurumu, tepkisel bir kimliktir. Manevi değerlerin çöküşü, toplumda yozlaşmanın sebebi olarak görülür. İslam'a, adaletli ve dürüst bir toplumda yaşama arzusu ile yönelir. Manevi bozulma tepedeki yöneticiden tabana kadar yansıdığı iddia edilir. Bunun sebebi İslam'ın özünden uzaklaşma sonucu içi boş bir Müslüman kalıbının herkese uyması olarak görülür. Yazar, İslam'ın sözde değil özde uygulanmasını beklemektedir.

“Pazarda hep yeminle konuşan her seferinde çürük şeftalileri büyük bir maharetle poşete dolduran akıllı satıcılar, ülkeyi soyan akıllı bürokratlar, akıllı yöneticiler” (Ramazanoğlu, 2003: 31).

Dindar kimliğe yönelişin bir başka sebebi tüketim kalıpları ve bu kalıpların sonu gelmeyen yoruculuğundan kurtulmak isteği olarak gösterilir. Modernite insanın ve özelde kadının hem maddi hem manevi varlığını sömürürken karşılığında birşey sunmadığı gerekçesi ile eleştirilir.. Bu bitmek bilmeyen hırs karşısında İslam, gündelik hayatın koşuşturma ve dayatmalarına karşı, sığınılacak bir liman olarak kabul edilir (Ramazanoğlu, 2003: 28).

Resmi eğitimden etkilenen gençlerin kendilerini, Türk milletine karşı borçlu hissettikleri, bu durumun onları toplum mühendisliğine

ittiği iddia edilir. Seni Dinleyen Biri adlı romandaki Meral ile İkna Odası adlı romandaki Nermin karakterleri, çok çalışmaları gerektiğinin farkındadırlar; fakat kendilerini Atatürk'ün onlara türlü haklar bağışladığı bir nesne/ 'kurtarılmış kızlar' olarak görmemekte; kendileri kurtarma misyonunu yüklenerek halka yakınlaşmak istemektedirler (Aktaş, 2007: 122). Devletin halkın karşısında baskı araçlarını ve ideolojik aygıtlarını kullanarak istediği modelde vatandaş üretmesine karşı bir özgürlük hareketine girişirler ve 1980'li yıllarda devrimci olmanın imkansızlaştığı bir durumda İslamcılığa yönelirler. Birer kahraman edası ile İslamcı aktivist olurlar.

Devlet kontrolündeki resmî İslam'ın ihtiyaçlara cevap veremediğini düşünürler<sup>37</sup>. Devrimci olan Nurhan'a karşılık Meral, kendi yapmak istediklerinin devletin ürettiği resmî dinin daha ötesinde olduğunu savunur (Aktaş, 2007: 49). Devletin yürüttüğü din politikası sivil hareket niteliği göstermediğinden yeni dindarlar din vasıtasıyla sivil bir özgürleşme mücadelesine girerler.

#### 4.1.1. Gelenek

İslamcılarının arasında, Doğu-Batı karşıtlığı veya bu karşıtlığın mutlaklaştırılmaması gerektiği gibi konular tartışılır. Batı karşısında var olabilmek için izlenecek yol hakkında birlik yoktur. Ümmilik ve kültürel öze dönüş yani sufizme teslimiyet mi, yoksa eğitim alarak modernleşmenin sağlanması yani dinin gelenekten arındırılması mı gerektiği konularında bir sonuca ulaşılammıştır (Aktaş, 2007: 199). Kültürel özcüler, tasavvufu eleştirenleri 'kabuk Müslümanları' olarak suçlarlar; klasik özcüler ise sufizmi halka uyuşukluk verdiği, İslam'ın siyasî yönünü yok ettiği gerekçesi ile zararlı bulurlar. Seni Dinleyen

<sup>37</sup> 1924 Anayasası ile Diyanet İşleri Başkanlığı devletin bir organı olarak kurulur. 1950 yılında merkezî vaaz sistemine geçilir. 1980 sonrasında darbe lideri Kenan Evren komünizme karşı dini önplana çıkartır.

Biri adlı romanda Serdar “tarikat ehli sayılan kimi zevatın yüzlerce yıldan bu yana Müslümanları miskinliğe ve acizliğe sevk ettiğine günümüzde ise Sufi hareketinin Amerikalı gizli örgütlerin bölgemizdeki son oyunu” olduğunu söyler (Aktaş, 2007: 281).

Aktaş, gelenekle modernizm arasında kurulmasını istediği yola “üçüncü yol” adını verir. Üçüncü yol, modernizm ile gelenek arasındaki ‘geleneğin modernliği özümseyerek aşması’ yani bir sentezidir (Aktaş, 2007b: 125). Barbarosoğlu modern dünyada dindar bir hayat sürmenin zorluğuna dikkat çeker (Şişman, 2004: 47). Buna rağmen yazarlar modern dünyadan kaçıştan değil, modern dünyada kalarak mücadeleden yanadırlar. Kaçışın imkansızlığı Barbarosoğlu’nun Hiçbir Yer adlı romanında işlenir. Roman kahramanı Şahin, ne köye ne de terk ettiği şehre ait olamamaktadır. Romanda dönüş, bir çözüm olarak sunulmaz.

Gelenek ile modernizm arasındaki yol, İslamî bir Rönesans olarak görülür. İslamî rönesans için Kuran, toplumsal kültür ve sanat kaynak olarak gösterilir (Topçu, 1998: 205). Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral, geleneksel dindarları temsil eden Hasan’ın, kendisinden resim yapmayı bırakmasını istediği halde resim yapmaktan vaz geçmez. Onun resimleri tabiatı geometrik olarak bölünmüş gösterir. Varlıkları bu şekilde göstermek ve her parçanın aynı zamanda bir bütünü temsil ettiğini savunmak kübist ressam Van Gogh’un felsefesidir. Geometrik şekillerin İslamî inanç ile çelişmediğini anlatmak için şeyhin kızı Piseyne’nin Miro’yu taklit ettiğinin yani kilimlerde oluşturduğu geometrik desenlerin aynı zamanda batı sanatındaki kübist akım ile örtüştüğünün dolayısıyla resim sanatının bu anlamda yorumlanabileceği ve dindarlar arasında icra edilebileceği ima edilir. Modernist Müslümanlardan Selim Hoca resim yapmaya devam etmesi konusunda Meral’i destekler (Aktaş, 2007:255).

Dindar kadın yazarların romanlarında görülen asr-ı saadete dönüş motifi onların asr-ı saadet dönemini epistemolojik yeni bir keşfetme ve bugünü inşa etme amacını muhteva eder<sup>38</sup>. Romanlarda asr-ı saadet, kadın kimliğini kurmada faydalanılacak bir araç olarak görülür. Çöl Deniz adlı romanda Hz Hacer ve Hz Hatice'nin güçlü, hayatı inşa eden kadınlar olması ön planda işlenir; Seni Dinleyen Biri adlı romanda Hz Ayşe 'nin mücadelecisi yönü ifade edilir.

Romanlarda post modern tavırlarla modernite eleştirilir. Ramazanoğlu modernitenin duygu ve dini dışarıda bırakan mantıksal pozitivisminden rahatsızdır (Ramazanoğlu, 2003: 25). Bilgi çağının araçsal aklı, duyguyu ve manevi değerleri yok etmesi ve egemenlik aracı olarak kullanılması sebebi ile eleştirilir (Ramazanoğlu; 2003: 31). Yazar, tavrını " Buyuran akıl eziyor beni." cümlesi ile dile getirir. Şeriat'ın, Allah'ın hükmüne dayandığı için insan yapısı kanunlardan daha güvenilir olduğunu düşünür. Ona göre, modernitenin kanunları insanlar tarafından yazılmakta, insanları mutsuz ettiği için, tekrar yazılmaktadır. Modernite kendisinden farklı olan ve düşünenleri içine almayan bilim gettosu olarak adlandırılır (Ramazanoğlu, 2003: 72). Buna karşılık, modernite karşısında direnme gücünü kendisinde görür ve okuyucuyu cesaretlendirir<sup>39</sup>.

Geleneğe ve yenilik tartışmasında roman yazarlarının yenilikten yana tavır aldıkları ve geleneği eleştirdikleri görülür. Bu bağlamda, İslam'ı kulaktan dolma bilgilerle aktaran yakın çevre, tarikat şeyhlerinin farklı yorumları ile onları takip eden tarikat ehli, ümmi İslam yani dilden dile dolaşan ve hurafelerle bozulmuş olan İslam ile Kuran'ın tarih içinde yapılmış olan yorumları sorgulanır. Geleneğin

<sup>38</sup> Bulaç, İslamcılar arasındaki Asr-ı Saadet'e dönüş söylemlerinin epistemolojik bir keşif ve inşa olduğunu belirtir (Bulaç; 2006: 220).

<sup>39</sup> Ramazanoğlu, moderniteyi ve hegemonyayı açıklamak için Hobbes'un 'canavar' ( Leviatan) metaforunu kullanır (Barbarosoğlu; 2003:119).

karşısına ana kaynaklar olan Kuran ve sahih olan hadislere müracat edilmesi tavsiye edilir. Özellikle sözlü gelenek vasıtasıyla yaşatılan İslam, ya da halk İslamı karşısında kaynakların okunmasına ve uygulanmasına dayanan şehirli İslam karşıtlığı; eğitilmişliğin göreceli olarak artması neticesinde klasik özcüler ile genel manada tasavvuf ya da tarikat veya cemaat mensupları (kültürel özcüler) arasında yaşanmaktadır<sup>40</sup>. Mutasavvıfların yürüttükleri pasif muhalefet, radikaller arasında siyasi eylemsizlik ve tepkisizlik olarak algılanmış; bu manada özellikle Mevlevilik, devrindeki siyasi olaylara karşı duyarsızlığı ile suçlanmıştır. Halil Mevlana'dan aldığı imajlarla oluşturduğu şiirlerini eleştirirken Cemile'ye şöyle söyler:

“Edebiyatı mistik atıflarla yüklü görkemli cümleler yığını olarak gören bu sinik anlayışa yakınlık duyduğunu söyleyemezdi tabii ki. Esasında Mevlana'nın içinde bulunduğu dönemdeki çalkantılı siyasal ortamın baskılarından hiç etkilenmemiş gibi yaşayıp gitmesi, eserler vermeyi sürdürmesi de bu tür bir sinik anlayışla bir bağdaşma sergilemiyor değil” (Aktaş, 2007:78).

Tasavvuf felsefesinde yer alan maddeden manaya geçişi temsil eden tecelli ve teklik fikri tartışmalara sebep olmuştur. Şeyhler kitaplardan yani asıl kaynaklardan uzak oldukları için vahdet-i vücud felsefesini doğru yorumlayamamak ve panteist fikirlere saplanmakla suçlanırlar (Aktaş, 2007: 238). Belçikalı Şeyh'in Belçika'dan gelen pişman bir müridinden dinlediklerine göre şeyh kitap düşmanıdır. Bahçelerde doğayla bütünleşme ayinleri yapar. Özcüler tarikatlarda karşılaşılan bu durumu şirk olarak görürler ve kendileri dahil çevrelerini aydınlatma ihtiyacı içine girerler. Modernistleri temsil eden

<sup>40</sup> Kara, İslam tasavvufunun başlangıçta “sapmalara karşı çıkma, bunları reddetme ve sünnete sarılma” gibi selefilik özellikler gösterdiğini; mutasavvıfların aynı zamanda muhalefetin temsilcisi olduklarını ve toplumda yeni yapılar kurarak yerleşik yapılara karşı devrimci bir mahiyet arz ettiklerini söylemektedir (Kara; 2008: 243-245). Kara, zaman içerisinde bu devrimci tarafın azaldığını ve tarikatlerin gelenekleri üstlenmiş ve yaşatmış olma misyonu yürüttüklerini; pasif muhalefet izlediklerini belirtir (Kara; 2008: 247).

Arif Abi bu bilgiyi getiren müridi kültürel özcüleri temsil eden Halil ile tanıştırmak Halil'i bu isteğinden vazgeçirmek ister (Aktaş, 2007: 238).

Romanlarda tasavvufî terimler vasıtasıyla roman karakterlerinin bireysel dinî gelişmeleri izah edilir; ilme vakıf olan birey, öze ulaşmak için bir araç olarak tasavvufu kullanabilir. Hayret merhalesi etrafında olup bitenin farkına varmak ve bunun için Allah'a adanmanın bir aşamasıdır. Yazar, Fatma Aliye'nin hayret makamında kaldığını ifade ederek bu makamın düşünceyi çağırmasını arzulamaktadır. Tasavvufta Hayret, Allah'ın yüceliğine duyulan en son duygudur. Hayret makamı öz'e ulaşmanın en son aşamasıdır<sup>41</sup>. "Fatma Aliye, Rabbim hayretimi artır; hadisi şerifinin manasına erdi. Hayreti 1910 yılına kadar ilmimi artıran bir iklim olmaya devam etti. 1926'da hayretin tefekküre değil de acıya açılan penceresi ile tanıştı "(Karabıyık, 2007: 53). Dolayısıyla İslamcı toplumsal yapılanmada şeriat- tarikat antogonizması sentez yolu ile aşılmaya çalışılır.

Gelenek konusunda İslamcılar arasında birey-cemaat arasında gerilim yaşanır. Sufizmin bir zincirin halkası olmaya dayalı olan silisile ve şecereyi takip eden; bu sistemde şeyhin üstüne

---

<sup>41</sup> Tasavvufta hayret makamı bu dünyada gördüğü herşeyden dolayı Allah'a yakınlaşmaya yol açan bir noktadır; bu nokta şirke saplanmak veya insane-ı kâmil olmak için kilit noktasıdır. Tasavvuf felsefesi şirkten kurtulmanın aracı olarak görülür. Kuran'da, aya, yıldızlara, güneşe vs. bakmanın emredilmesi, bir bakış değişikliği ile tefekkür boyutuna ulaşmanın işaretleri olarak algılanır. Armağan'a göre hayret makamı insanları radikalize eden bir makamdır, yani tasavvuf radikalizme götürür (Armağan: 2002 Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Uzak Ülke adlı romanında kahraman Fatma Aliye hayret makamındadır. Yazar, Fatma Aliye'nin hayret makamında kaldığını ifade ederek bu makamın düşünceyi çağırmasını arzulamaktadır. İslamî öz'e ulaşmanın en son aşaması olan hayret makamının eyleme değil bilgiye dönmesi romanda tavsiye edilir. "Fatma Aliye Rabbim hayretimi artır; hadisi şerifinin manasına erdi. Hayreti 1910 yılına kadar ilmimi artıran bir iklim olmaya devam etti. "(Barbarosoğlu; 2007: 53). İknâ odası adlı romanda da Mustafa Armağan'ın işaret ettiği hayret makamının dünyadaki yenilenmeyi düşünmeyi tetiklemesinin yani farkındalığın bir sembolü olmasına bir işaret vardır. Romanda Nermin, hayatı hergün yeni bir gün olarak keşfeder; "Hayret makamı"nın dinadr kişiyi; çalışmaya yöneltmesi tavsiye edilir (Ramazanoğlu; 2003:143).

geçilmesine izin vermeyen yönleri sufizmi demokratik kültürden uzaklaştırır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda tarikat evlerinde barınamayan kızlar istedikleri kitapları okuyamamaktan şikayet ederler. Bir cemaatin evinde kalan Meral, zikir meclislerini kendisine uygun bulmaz; cemaatin çizgisi dışında da kitaplar okumaya devam ettiği için aralarından ayrılır (Aktaş, 2007: 119). Tasavvuf felsefesinin İslamiyet öncesine dayanıyor oluşu, kişi kültürüne izin vermesi dolayısı ile eleştirildiği görülmektedir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda vaaz alanlarında şeyhlerin fotoğraflarının yer alması ve bu fotoğraf vasıtasıyla kurulduğu düşünülen rabıta eleştirilmiştir (Aktaş, 2007: 82).

Romanlarda tarikatlerin ve cemaat yapılarının toplumda iddia edildiğinin aksine bütünleşmeye değil farklılaşmaya yol açtığı savunulur. Kültürel özcüler, tarikatlerin sosyal dayanışma, kendini tanıma gibi fonksiyonları üstlenmesi insanları hatta kültürleri yerelleştirme fonksiyonundan faydalanmak isterler. Bu noktada diğer grup olan klasik özcüler bu yerel kültüre karşıdırlar; onlar İslam'ın evrenselliği ile yakından ilgilenmektedirler. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Halil, dahil olduğu tarikatın, beklentisinin aksine, halk arasında ayrışmaya sebep olduğunu görerek hayal kırıklığına uğrar. Halil tarikatlerin, “kendilerine rakip olarak belirledikleri kişi veya grupları tekfire, cemaat halklarından dışlamaya dönük ağır suçlamalarda bulduklarını” gözlemler (Aktaş, 2007: 352).

Tarikatlara olan tepkinin bir diğer sebebi, tarikatların bir takım çıkarılara hizmet etmeleri, teknolojiden sakınmanın imkansızlığı ve bireylerin ihtiyaçlarına cevap verememesi iddialarıdır. Evrim Ayşe “Sufi öğretisinin yeni moda hâli ile emperyalizmin bir oyunu” olduğunu söyler (Aktaş, 2007: 102). Kadirilik tarikatı lideri Abdulkadir Es Sufi'nin öğretisinin Belçikalı Sufi ve Halil karakteri ile anlatıldığı sufizm, modern teknolojiyi reddetmesi, zamandan ve mekandan soyutlanmış mücadeleden uzak sinik bir hayat tarzını sunması itibarı

ile eleştirilir. Tarikat mensupları kendi şahsi çıkarları olduğunda bu öğretiyi kolayca terk edebilmektedirler. Romanda, sufizm başarısız kişilerin sığındıkları bir liman olarak sunulmuştur. Zira arayış içinde olan Halil, Afganistan'a götürdükleri parayı beklemesi gerekirken kitap okumaya dalması neticesinde kaybolan paranın sorumluluğundan vicdanını kurtarmak için kitapları ve her türlü yazılı bilgiyi reddeden bu şeyhin tarikatına dahil olmuştur ve sonra aralarından ayrılır (Aktaş, 2007: 41).

Gelenek konusunda ikinci gerilim alanı rivayetler ve hurafelerdir. Romanlarda, sözlü gelenekte üretilen ve bu yolla yayılan rivayetlerin halk arasında dağılmasından tarikatlar ve tarikat şeyhleri sorumlu tutulmuştur. Romanlarda gelenek, aile içi yakın ilişkilerde ve dinî eğitim almamış kişiler tarafından üretildiği gibi; dış dünyada yazılı bir dini eğitimden geçmemiş kişiler tarafından üretilir ve takip edilir. Geleneğin yeniden üretilmesi korku yoluyla sözlü olarak nakledilmektedir. Fatma Aliye geleneğin korku salan yönü ile çocukluğunda karşılaşır. Cariyeler Aliye'ye korku hikayeleri anlatmaktadırlar. Evlerine gelen Mösyö Eskin ile sohbet ederken onun gavur olduğu ve bir gün cehennemde yanacağı aklına gelir. Bu korkusunu Mösyö'ye anlattıktan sonra, Mösyö Eskin'in Aliye'nin babası Cevdet Paşa'yla çocuklara bu tür hikayelerin anlatılmaması gerektiğini hatırlatması üzerine Cevdet Paşa konaktaki cariyeleri bu konuda uyarır (Barbarosoğlu, 2007: 27).

Geleneneğin vaaz alanlarında şifahi olarak dinleyicilere iletilmesi, bu alanda dini bilgilenmesi tam olan vaizelerin eksikliği olarak kabul edilir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda yeni dindar genç kızların, gelenek konusunda, en büyük savaşı, vaaz alanında verdikleri görülmektedir. Vaazlar, dini geleneği kulaktan dolma bilgilerle devam ettiren vaizeler tarafından verilmektedir ve yeni dindar vaizeler bu alanda kendilerini kabul ettirmede zorlanmaktadırlar. Romanın baş kahramanı Meral, yaz boyunca

kaldığı Zeynep Abla kursunda karşılaştığı yeni dünyadan etkilenir ve kendisi gibi genç kız ve kadınlarla birlikte kentte yaşamanın yol açtığı yeni ve zor sorulara cevaplar aramak için konuşmalar yapar. Oysa dinleyiciler ondan mahalle vaizesinden nefislerine ağır gelen kesin hükümleri duymak isterler (Aktaş, 2007: 8). Meral ise, farklı türde bir vaize olmak istemektedir. Aralarında diplomat yeğeni ve İngilizce bilen Zehra'nın da olduğu bu yeni vaizeler siyasî İslam'ı temsil ederler; sosyal adaletten yanadırlar ve konuşmalarında Batı medeniyetini eleştirirler. Zengin Müslümanların kadınlarının dikkatlerini sosyal ve siyasi olaylara çekme amacı taşırlar. Yeşil kuşak projesi, dünya petrolünün gelirleri, harcanan dolarlar, ve Arap şeyhlerinin sefahat içindeki yaşantıları; dünya meseleleri gibi konularda vaazlar verirler (Aktaş, 2007: 139).

Vaazlarda İslamcılık ve İslamcılar da hedef alınır. Hakiki İslamcılık zorlanır; İslamcılara içerden eleştiriler yöneltilir. Kapalı cemaatler, lümpenliği dindarlık olarak sunan fikir ve inanç fukaralarına aristokrat edaları içinde yaşayan zengin dindarlar, varoluşlarını kocalarını kişiliğine eklememiş eş-kadınlar, kibirli ve kurumlu vaizeler, türbe ziyaretleri, el-ayak öptüren şeyhler, el ayak öpmekten vazgeçmek istemeyen sulugöz kadınlar, suya sabuna dokunmayan söylemlerle durumu idare etmeye çalışan züppe aydınlar; İslamcılar arasındaki çözümlenmesi gereken problemler olarak görülür ve onlara yönelinir (Aktaş, 2007: 142).

Yeni vaizeler konuşmalarını iletişimsel eylemi<sup>42</sup> kullanırlar. Vaazları, yukarıdan verilen emirler şeklinde değil, karşılıklı gelişen bir sohbet şeklinde gerçekleştirmeyi; dinleyicilerin kafalarında sorular uyandırmayı ve bu sorulara dipnotlu, kaynakçalı cevaplar vermeyi isterler. Ayşe Evrim, vaazlarında kadınları kolayca denetim altında tutmak amacıyla uydurulmuş hadisleri nasıl tanıyacaklarını anlatır

---

<sup>42</sup> Habermas, iletişimin gerçekleşmesi için tarafların karşılıklı birbiri anlamaları gerektiğini iddia eder (Habermas: 1987; 140).

(Aktaş, 2007: 205). Bununla beraber dinleyici kitlesi onların mesajını lamaya eğitimsel olarak hazır olmadığından, bekledikleri ilgi ve kabulü göremezler.

Dinî tebliğde bulunmak için dindar olmak, kendileri arasında yeterli görülür. Fakat bu onların dinleyicilerin tepkileri ile karşılaşmalarını engelleyemez. Bilgiye kaynaklardan ulaşmakla birlikte teorik dini bilgi konusunda yetersiz kalmaktadırlar. Meral'i annesi onu, temel dini bilgileri bilmediği konusunda uyarır.

Geleneksel takvanın yorumunu farklılaştırmaktadırlar. İbadetin yanı sıra bilimin ön plana çıkması, ibadetlerin aksaması veya bunun sorgulanmasını gerektirir. Diğer dindarlar gibi hocanımın da Pazartesi Perşembe günleri oruç tuttacağını düşünen çaycının bu zannının aksine yeni özcü dindar hocanım oruçlu değildir. Ancak bu durum onun içindeki çatışmayı açığa çıkarır.

“Çaycı latife mi ediyor? Yoksa burda, birbirinden bu kadar alâkasız bir grubu toplayabilmiş olan ‘hocanım’ın ehli-takva olması gerektiğine dair bir hüsnüzan mı bu? Çay boğazından aşağı geçmiyor. Çaycının öylesine söylediği bir cümle, günler boyu zihnini meşgul edecek. Zihnine batan bir kıymık olacak. Pazartesi, Perşembe oruçları” (Barbarosoğlu, 2007: 328).

Tebliğ; sesin etkileyici gücünden faydalanmak için söz ile yapılmalıdır. Tebliği gerçekleştirecek kişinin samimi bir Müslüman olması yeterli görülür. Dindar olan fakat dinî bir uzmanlık sahibi olmayan herhangi bir tarafından da verilebilecek olan mesajın ise iki boyutu olmalıdır. Birinci boyut mesaj bilgiye dayanmalı, ikinci aşamada bilgi uygun bir şekilde sunulmalıdır. Uzak Ülke adlı romandaki kimya öğretmeni örneği bu amaçla seçilmiştir. Kimya öğretmeni, devlet okulunda öğretmenlik yaptığı halde pek çok öğrencisini etkilemiştir. Yazara göre tebliğ, takvalı olan her kadın tarafından yapılabilir (Barbarosoğlu, 2007: 322).

Mesajın bilgi ve takvaya aynı anda haiz bir vaize tarafından verilecek olması birtakım problemlerin çözümsüzlüğü durumunda tebliğin yapılmamasına yol açabilme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Yeni dindar vaizeler; kendilerinin İslam'ın siyasal yönü ile daha fazla ilgili olmaları ve İslamî temel eğitim almamış olmaları, İslam'ın ana kaynaklarını kendilerinden beklendiği şekilde bilmiyor olmalarından kaynaklanan bir problemler ile karşılaşmaktadırlar. Mahallede sürekli vaazlar veren Hocanım'ın karşısında bu kızlar yerinde Salavat getirmeyi bilmedikleri ve İslam'ın otuz iki farzı gibi temel İslamî bilgiden uzak oldukları için eleştirilirler (Aktaş, 2007: 204). Onların bu zaafına karşılık geleneksel vaize tiplerinden biri olan Hocanım, eşleri barıştırıp yuvaları yıkılmaktan korumakta, kocaları dayak atmaktan vazgeçirmek için tarikat bağlantısı kurdukmakta, genç kızların sokaklarda vakit geçirmek yerine tesettüre girmelerini sağladığı için toplumsal dokunun korunmasına katkı sağlamaktadırlar. Geleneksel vaizeler yaptıkları bu toplumsal hizmet adına takdir görmekte ve yeni İslamcı genç kızlar bu alandaki rakiplerinin işgal ettiği yeri doldurmakta zorlanmaktadırlar (Aktaş, 2007: 205).

Dinleyici kitlesinin büyük oranda onların tartıştıkları problemleri anlayacak eğitim düzeyinde olmaması veya bu yeni söylemlerin kendilerini ve alıştıkları hayat tarzını eleştiriyor olmasının verdiği rahatsızlık sonucunda vaazlarını dinlemeye arzulu bir kesim bulamazlar. Karşılarında yer alan vaize tipleri ise onların motivasyonlarını azaltır. Bunlar konuşmalarını kitabî bilgiye dayandırmayan daha çok hamasi söylemlerle dinleyicileri etkileyen eğitimsiz vaizeler veya tarikat liderinin egemen görüşlerini yaymak amacı ile vaazlar veren cemaat vaizeleridir. Dinleyicilerle daha eşit konumda konuşan cemaat vaizeleri diğerlerine göre eleştiriye biraz daha açıktırlar; ancak sistem ile uyumsuzluğa düşmek istemezler. Ululemre itaat ederek kızlara başlarını açmalarını tavsiye ederler.

Karşılaşılan bu problemler onların ümitlerini kırar. Meral, cemaatin çizdiği çerçeveye dahilinde de konuşmak istemediği ve halk arasında karşısında bir hedef kitle bulamadığından vaazlarının geniş kitlelere ulaşmaması sonucu vaize olma konusundaki ümidini ve isteğini kaybeder (Aktaş, 2007: 232).

Tarikatler ile düşülen ana çatışma noktası ise “ümmilik ve öze dönüş savunusuyla okumaya ya da Çin’de ya da daha uzaklarda bulunan ilmin peşinden koşmaya teşvike ilişkin cümlelerin birbiri ile çatışma hâlinde” olmasıdır (Aktaş;2007:199). İslami bilgiye kişilerden değil kaynaklardan ulaşmayı savunurlar. İlimin yollarına hocalardan ulaşan Fatma Aliye, Letaif-i Rivayet ile ilme kitaplar vasıtasıyla erişmeyi keşfetmiştir. Aynı şekilde babası Cevdet Paşa da bütün Lofça’nın peşinden koştuğu Deli Müftü’den eğitim almamış, İstanbul’a gelerek bilim öğrenmiştir (Barbarosoğlu, 2007: 81). Kur’an ve hadisler, kaynak olarak alınmalıdır. Kuran’ın yeniden bilgi ışığında yorumlanmasından yanadır.

“Kelam niye böyle yorulurdu? Her cümle bir bilgiye işaret etmeliydi. Herşeyin bir karşılığı olmalıydı. Faydasız ilimden Allah’a sığınırım; işte tam bu manada hissetti hayatı boyunca” (Barbarosoğlu, 2007: 44).

Yazılı kaynaklardan öğrenilen İslamî bilginin yayılması için Afganlı mücahidlere destek amacıyla düzenlenen kermeslerde danteller yerine satılması için kitap toplarlar. Amaçları vaazlarına konu ettikleri ‘hurafesiz bir din’ e ulaşmak; İslam’ı kitaplar yolu ile hurafelerden kurtarmaktır (Aktaş, 2007: 204).

Gelenek konusunda en büyük sıkıntı, hadislerin sahihliği konusunda kendisini göstermektedir. Özellikle kadınların ikinci sınıf bir varlık olarak görülmesinde hadislerin yeniden yorumlanması gerektiğine dair kanaat oluşmaya başlar.<sup>43</sup> Betül hadis dersinin erkek

<sup>43</sup> Bu konuda, Hidayet Şefkatli Tuksal hadislerin erkekler tarafından baskı altına almak için bir araç olarak kullanıldığına ilk kez dikkat çeker (Tuksal; 2000:50).

asistanının söylediği bir hadise karşı çıkar ve hadis alanında çalışmaya karar verir (Aktaş, 2007: 105).

Gelenek konusunda iç faktörlerin eleştirilmesi yanında geleneğin dış faktörlerden koruyucu yönünden faydalanılmak istenir. Geleneğe duyulan tepki ise yeniliğin sorgusuz kabulünü gerektirmez diye düşünülür. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, inkılapların sadece Batılı gibi görünmek için yapıldığını yani yüzeysel olduğunu iddia eder. “Yeni olunca kötülük bile seviyecek mi?” ( Barbarosoğlu, 2007: 188).

Yeni özcü dindar kadın roman yazarları modernisttirler. Demokrasiye ve özgürlüğe değer verirler, liberal demokrasinin gereklerinden olan serbest adil seçimlere saygılıdırlar. Geleneğe saygılı olmakla birlikte Kur’an ve sahih kaynaklardan ulaşılmış sünnetin takip edilmesi noktasında yeni özcü fikir adamları ile aynı düşünürler. Klasik ve kültürel özcüler arasındaki ayrılmanın ikilik yarattığını düşünürler (Aktaş, 2007b: 99).

Cemaat içinde yok olma yerine birey olarak var olma, kendi varlığının farkında olma ve bunu fark ettirme gayreti görülmektedir. İslamcılığın her türlü etkilenmelerine ve kabuk değiştirmesine karşın Meral; dışardan gelen dalgalanmalardan etkilenmeden, İslamcı öz kimliğini değiştirmeden varolma mücadelesi vermektedir. İslamcılar arasındaki savrulmalar, hareketin dağınık ilerlemesine ve bir ideolojinin kurulamamasına sebep olmaktadır.

“Kolayca değişemiyor baktığım noktadan bana yeryüzünde bir melek olmaya yaklaşabilmiş görünen bir asrı saadet kadınına dönüşemiyordum; kişisel bana ait beni ben kılan bir tarihim vardı, onu bütünüyle unutmayı başaramıyordum: Muhafazakarken selefi, ardından radikal islamcı, sonra sufi, ardından anarşist, derken Şii, sonra yeni gelenekselci, ardından koyu bir parti tarftarı, yeni Osmanlıcı

derken cumhuriyetçi, muhafazakar nihayet neoliberal olan bir sürü insan tanıyordum” (Aktaş, 2007: 398).

#### 4.1.2. Milliyetçilik

Yeni özcü dindar kadın roman yazarlarının milliyetçilik anlayışları, ortak bir tarih ve inanç birliği ile bir potada sunulmaktadır<sup>44</sup> Bu amaçla çoğulcu bir yapıda bir arada yaşamının adresi Osmanlı, model olarak gösterilir. Osmanlılık, Osmanlı hanedanının siyasi dayanağı olarak değil, belirli tarihî, sosyal ve kültürel ortamda geliştiği ve Türkiye Cumhuriyeti'ne miras olarak kalması itibarıyla ele alınır (Karpaz, 2009: 77).

Roman yazarı yeni özcü kadınlar, Müslüman veya gayri Müslim tüm insanların kardeş oldukları fikrini savunurlar (Aktaş; 2007b: 74). Osmanlı İmparatorluğu döneminde bu kardeşliğin kurulduğuna dikkat çekilir. Barbarosoğlu, Uzak Ülke adlı romanda, kültürel ve tarihî Osmanlılık fikri üzerinde durur. Fatma Aliye için ‘gavur’ düşman değildir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu, içinde farklı unsurları barındıran çoğulcu bir milliyetçilik anlayışı ile hükmetmiştir. Uzak Ülke adlı romandaki Mösyö Eskin, gayri Müslim olduğu halde, Fatma Aliye ile aralarında dostluk bağı kurulmuştur. Tebaa olan gayri Müslimlerin dışındaki dünya ise milliyetçilik duygularını uyandırarak düşmanlık üretmektedir.

“Ruslar kendi kinlerini aşıladılar Bulgaristan topraklarında. Bir hafta öncesine kadar birbirinin sofrasına oturan Müslümanlar ile Bulgarları birbirine düşürdüler” (Barbarosoğlu, 2007: 58).

<sup>44</sup>“Vasat ümmet yada sıratı müstakim ne tam olarak geçmiştekine benzeyen ya da ondan kopuk ne de kendisi içinde bulunduğumuz statik, baskın yapının işaretleri ile anlaşılır bir toplum, bir yol olarak mümkündür.” (Aktaş; 2007b:107).

İslam'ın Osmanlılık üst kimliği altındakilere barış getirdiği; onun alt unsurlarının etnik kimliklerini ön plana çıkaran milliyetçilik akımlarının birtakım güçler tarafından kullanılan bir araç olduğuna dikkat çekilir.

“Çatı yıkılınca gelen rüzgara karşı nereden karşı koyacaklarını bilemiyorlar. Biz artık bir millet olduk diyorlar. Artık mı? Biz zaten İbrahim milletindendik. Evvela Müslümandık, Osmanlıydık; saniyyen Türk idik, Çerkes idik, Kürt idik, Boşnak idik” (Barbarosoğlu, 2007: 201).

Müslümanların dünyayı darül-İslam, darül harb ve darül sulh olarak ayırması modern milliyetçilik anlayışı ile sınırları belli bir Müslüman devletin içinde yaşama gereği olarak algılanmıştır. Belli bir toprak Müslüman olmayan hükümdarların eline geçtiğinde buradan ayrılarak Müslüman topraklara yerleşmeyi şart koşan 'hicret', inancın temel ilkesi olarak kabul edilmiş ve 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar uygulanmıştır (Karpas, 2009: 19). Bu teori Balkanlardan Anadolu'ya doğru yapılan göçü açıklamaktadır. Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Rusların saldırıları sebebiyle Balkanlardan Anadolu'ya göçün dinî yaşama biçiminin Balkanlarda sürdürülemeyecek olması korkusu neticesinde gerçekleştirildiğine dikkat çeker. Romanda “Şıpka ordusunun bozgun firarî askerleri ‘Aman din gardaşlar! Acele edin! Düşman geliyor!’ diyerek halkı göçe çağırırlar. Balkanlarda, Ruslar ‘İntikamcı’ adı verdikleri bir fırka kurdurarak; Bulgarların Müslüman kadınlar, çocuklar, hasta ve yaşlılara her türlü mezalimi yapmaları için imkân verdiklerine değinilir.

“Saatlerdir yolda olan Ayşe yavrusunu Meriç'in sularına atamadı. O bebekle yürüyemezsin diyen yaşlı kadına verdi kulağını. Komşusunun iki yaşındaki çocuğunu karlar üzerinde bırakırken at ile araba bulup seni almaya geleceğiz deyişine baktı bir vakit” (Barbarosoğlu, 2007: 57).

Romanda hicret şartlarının zorluğu yanında; hicret etmeye gücü yetmediği için kalanların işkence edilerek veya tecavüze

uğrayarak öldürüldükleri dile getirilir. Rusların önünden Anadolu'ya kaçan halk arasında din kardeşliği ortak noktalarıdır.

Uzak Ülke adlı romanda ele alınan ikinci saldırı, İstanbul'un işgal edilmesidir. Müslüman topraklarda görülen gayri Müslim askerler, gayri Müslim kadınlar ve onlara uyan Müslüman kadınlar ahlakî bozulmaya işaret etmektedirler.

“Rus kadınları geçmişlerini Osmanlı erkeklerinin bedenlerine yüklerken, Osmanlının Perali ve Peralı olmuş erkekleri kendi geçmişlerinden geçerek; Rus kadınlarının dününe ve bugününe dahil oluyor. Rus kadınların peşinde dolaşarak kendini imha eden erkeklere, istikbalini yitirmiş mümin kadınlar eşlik ediyor.” (Barbarosoğlu;2007:57)

Üçüncü olarak, ABD'nin Irak işgali ve bu ülkede Batının saldırgan milliyetçilik anlayışının sonucu Müslümanlara karşı gerçekleştirilen birtakım fiiller; Batı'ya, ABD'ye veya Hıristiyan dünyasına karşı duyulan öfke zincirinin bir başka halkasını oluşturur. Iraklı Nur'un tecavüzü anlatan mektubu, Ebu Gureyb'de başını duvarlara vurarak intihar eden Müslüman kadınlardan söz edilerek Irak'ın sınırlarının Batı tarafından çizildiği ve daha sonra onu yeniden kurmaya çalışan ABD işgalinin kadınlara zulmettiği tezi okuyucuya sunulur (Barbarosoğlu, 2007: 236).

Milliyetçilik bir nostalji şeklinde Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun Uzak Ülke adlı romanında kendisini gösterir. Pek çok unsuru bir arada barış içinde yaşatan Osmanlı siyasî varlığına duyulan özlem, aynı zamanda eski Osmanlı sınırlarına duyulan özlemi de muhteva eder.

“Kaç rejim, kaç hükûmet gördün. Mutlakiyet, meşrutiyet, cumhuriyet. Azala azala yaşamayı öğrendin. Geri çekile çekile denizsiz kalınır mı tecrübe ettin işte. Dün memleket olarak gittiğin yerlere bugün pasaportla zor giriyorsun. Öğrendin azala azala yaşamayı? Sahi öğrendin mi?” (Barbarosoğlu, 2007: 205).

Seni Dinleyen Biri adlı romanda, milliyetçilik konusu 1980 kuşağı gençlerin sohbetlerinde dünya meselelerini tartışmaları şeklinde karşımıza çıkar. Bu sohbetlerin ilk konusu Afganistan'daki cihaddır. Mücahidlerin Afgan direnişi, toprağını ve inançlarını savunmak isteyen Müslümanların Ruslara karşı direnişi olarak cihad kapsamında algılanır. Gençler bu cihada katılmak için Afganistan'a gitme konusunda isteklidirler (Aktaş; 2007:282). Bu konuda Afganlı mücahidleri destekleyen ABD'nin çıkarlarına hizmet edip etmedikleri konusunda aralarında anlaşmazlık vardır. Müslüman da olsalar ABD ile işbirliğine girdikleri için Afganlı mücahidlerin de eleştirilmeyi hak ettiklerini düşünenler ve ne olursa olsun oryantalist kaynaklara aldırmandan Afganistan'ı desteklemekten yana olanlar vardır. Halil, sufi öğretisi etkisi ile din kardeşliğinin üstünlüğünü; romanda liberalleri temsil eden Arif Abi, aralarında ihtilafa girmelerinin uzun vadede problemlere yol açacağını ve radikal Ahmet ise Afganistan direnişinin dışardan anlaşılamayacağını savunur (Aktaş, 2007: 75).

Romanlarda, ümmeti bölen bir ideoloji olarak görülen milliyetçiliğin etnik boyutu da ele alınmıştır. Cihan Aktaş, Seni Dinleyen Biri adlı romanda Kürt varlığı konusuna değinir. Buna göre İslamcılar din kardeşliği üzerinden siyaset yürüterek Kürtler ile birlikte yaşamının yollarını aramaktadırlar. Romanda, Hacer'in Kürt olan görümcenin sözleri vasıtasıyla devlet politikalarına Kürtlerin nasıl baktıkları ortaya konulmaya çalışılır. Doğuda görülen faili meçhul cinayetler, kaybolmalar, ev baskınları, yargısız infazlar gibi meşru olmayan eylemler sonucu Kürtlerin siyasî toleranslarının azaldığını dile getirilir. Bölgede resmi otoritenin takındığı tutumun, öfkeyi artırdığı, uzlaşmayı imkansız hale getirdiği Hacer'in dilinden eleştirilir. Hacer, din kardeşliğini savunan islamcı bir derneğin bile bu konuda onlara söz hakkı vermediğinden yakınır (Aktaş, 2007: 244). Romanda, ülkücü gençlerin Kürt varlığını reddetmelerine karşın İslamcılar, iki milletin birbiri ile karıştığını ve ayrılmaz bir şekilde

bütünleştğini iddia ederler (Aktaş, 2007: 284). Bölgede iki taraftan da Türkçülüğü ve Kürtçülüğü kuru şovenist sloganlarla çatışma alanına çekenler vardır (Aktaş, 2007: 352).

1980'li yıllarda İslamcı, aktivist kızların milliyet ayrımı yapmadan Kürt gençler ile, kültürel geçmişleri ve aile yapıları birbirine uymadığı halde sadece Müslüman oldukları için evlilikler yaptıkları belirtilir. Hacer'in Kürt olan kocasının askere gitmesi üzerine birlikte yaşamak üzere kendi ailesini terk ederek dilini bilmediği yeni ailesinin yanına, Diyarbakır'a, taşınması bu sebeptir (Aktaş 2007: 281). Romanda Kürtlerin çoğunlukla yaşadıkları Diyarbakır, ülkücülerin hiç sevilmediği şehir olarak gösterilir. Yazar; "Bu ülkede yaşayan herkes Türk bilmeli kendini bunu bilmeyen varsa da öğreteceğiz onun için buradayız." diyen ülkücü olan öğretmen Melih'in arkadaşına cevap olarak Halil'e bu işlerin dayatmacı politikalarla yürümeyeceğini söyler (Aktaş, 2007: 284). Nitekim Mart 2009 yerel seçimlerinin ardından Diyarbakır'da Milliyetçi Hareket Partisi il binası partinin kendi tercihi sonucu kapatılır, parti bu şehirdeki siyasi faaliyetlerini sona erdirir.

İncelenen romanlar arasında milliyetçilik konusunun daha yoğun işlendiği Uzak Ülke'de, millî bilinç konusunda okulların önemine değinilir. Fatma Aliye'nin yaşadığı devirde (1862-1936) İstanbul'daki elit ailelerin çocuklarını bu okullara kayıt ettirmeleri konusu ele alınır. Bu okulların, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ve batı emperyalizmi ile ideolojilerinin yayılması için araç olarak kullanıldıkları hatırdaki tutulmak istenir. Batılı misyoner okullarda yetişen Müslüman çocukların kendi millet ve kültürlerinden uzaklaştıklarına; sosyal çevrenin bir halkası olan okullarda edinilen dinî ve kültürel kimliklerin Osmanlılık ve İslam adına kaybedildiğine dikkat çekilir. Fatma Aliye, küçük kızları Nimet ile İsmet'i yabancı misyoner okuluna yazdırır. Ancak kızı İsmet'in bu okuldaki etki neticesinde Hıristiyanlığı seçmesi ve ailesini reddetmesinin Fatma

Aliye üzerindeki etkisi romanda dramatik tarzda işlenir. Fatma K. Barbarosoğlu, bu tür okulların Cumhuriyet'ten sonra da faaliyetlerine devam ettiğine de dikkat çeker. Aynı tür okullardan mezun olan Halide Edib, İsmet ve Pınar Kür; kendi dinine yabancılaşan kadınlar olarak değerlendirir (Barbarosoğlu, 2007: 289).

Siyasi kimliğin edinildiği yer olarak okullar Cihan Aktaş'ın Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı eserinde ana mekan olarak seçilir. Romanda 1970'li yıllarda yatılı öğretmen okulunda öğrencilerin sağ ve sol gruplara ayrılmaları işlenir. Sağ ve sol görüşlü öğrenciler, Egenekon ve Barış grupları olarak kamplaşır. Romanda, ana mekan olarak seçilen, yatılı okulda öğrenciler; öğretmenlerin de faaliyetlere katıldıkları Ülkü ocaklarına giderler(Aktaş, 2003: 12). Ülkücüler arasında, Necip Fazıl'ın Büyük Doğu ideali dava olarak kabul edilir. Tarık Buğra'nın piyesleri canlandırılır (Aktaş, 2003: 185). Nihal Atsız'ın turanın kurulması ülküsü benimsenir; milliyetçi mukaddesatçı Ortadoğu dergisi okunur. Bunların yanısıra Erol Güngör'ün yeniliğe ve değişime açık fikirleri takip edilir. Ülkücülerden ayrılan nokta onların ululemre itaati; bu yüzden resmi ideoloji ile uyumlu olmak gerekliliğini savunmalarıdır (Aktaş, 2003: 398).

Sonuç olarak romanlarda milliyetçilik konusu ideolojik olarak iç siyasete yönelik olarak işlendiği gibi aynı zamanda uluslararası boyutta da ele alınır. Uzak Ülke adlı romanda Bulgarlar'ın yaptıkları zulümler, Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda Dağıstanlıların vatanlarından sürülmeleri, İkna Odası'nda Bosna'daki Müslümanlara karşı yapılan şiddet; Seni Dinleyen Biri'nde işlenen Afganistan ve Filistin konuları, sınırlar üstü Müslüman cemaati fikrini diri tutar. Romanlardaki ortak yön savunmaya dayalı, ezilenlere karşı duyulan merhamet ve sorumluluk duygusu ile birleşen sınır ötesi milliyetçilik anlayışının hakim oluşudur. Milliyetçilik iç siyasette tüketilmesi gereken bir ideoloji olarak görülmez.

### 4.1.3. Resmi Otorite

Mutlak olan Allah egemenliği karşısında devletin egemenliği geçici olarak görüldüğünden din, modernitenin yarattığı egemen güç olan devlet erki karşısında sığınılacak bir liman olarak algılanır. Sürgündeki Cevdet Bey'in "Sahibimiz Allah deyişiyle sanki oda ısınıyor; sanki hasret azalıyor" (Barbarosoğlu, 2007: 19). 1980'li yıllarda, İran'daki devrim nedeniyle, İslam devleti konusu; İslamcılar arasında tartişılan bir ideal olarak karşımıza çıkar. Seni Dinleyen Biri adlı romanda karakterler; Türkiye'yi yaşamayı hayal ettikleri, şer'i hukukun uygulandığı İslam devletinden uzakta olduğu için rejimi sorgularlar. Serdar, dar-l İslam'da yaşıyoruz diyen Alaadin'e dar-l İslam'da yaşamadıklarını söyler (Aktaş, 2007: 301). Bunla birlikte romanlarda resmî otoriteye karşı geliştirilen tutumun farklı sebepleri ortaya konulmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin inşacı milliyetçilik anlayişı çeşitli bakımlardan eleştirilir. Bunlardan birisi; farklılıkların varlığını kabullenmek yerine topluma bütüncül bir şekilde bakmaktır. Bu anlayiş, Osmanlı kimliği ile yetişmiş olan Fatma Aliye'yi kendisine 'uzak' bulur (Barbarosoğlu, 2007: 115). Seni Dinleyen Biri adlı romanda devlet, kendi model vatandaşı dışındaki tüm kimlikleri yok saydığı gerekçesi ile eleştirilir. İkna Odası adlı romanda Nermin, resmi otoritenin kendisini "tanımadığı"ını iddia eder (Ramazanoğlu, 2003: 83). Seni Dinleyen Biri adlı romanda toplumdaki farklılıkları önemsenmediği iddia edilir. Alevilerin Kürtler olarak algılamakta olduğu; dolayısıyla devletin halkını tanımadığı iddia edilmektedir. Devletin Diyanet İşleri Başkanlığı kurarak Sünni Müslümanlar için harcamalar yapması siyasi alanda bir ayrımcılık sayılmış; halk arasında ise ayrımın görülmediği işaret edilmiştir. Yazar romanda; Alevi olan ve Afganistan'a mücahid olarak gitmeye alışan Alican'a,

İran'da oldukları sırada, Türkiye'de halk arasında bir Alevi düşmanlığını değil aksine sempatisinin olduğunu söyler (Aktaş, 2007: 293).

Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik eksenli milliyetçilik anlayışının tarihî ve kültürel bir kopmaya sebep olduğu düşünülür. Yeni devlet Osmanlıdan gelen kültür ve tarihi reddettiği gerekçesi ile eleştirilir. İki dönem arasında karşılaştırma yapan yazar, Fatma Aliye'nin Abdülhamit döneminde verimli olduğunu bu devrin bilim ve öğrenme adına yeni kurulan devletle başlayan dönemden üstünlüğünü iddia eder. Fatma Aliye'nin Mustafa Kemal Türkiye'sinde unutulduğunu bunun sebebinin Osmanlı geçmişinin tamamen karalanarak gerçekliğin yok sayılmasında ve kurmaca bir tarih üretilmesinde olduğunu gösterir. Yazara göre, bu yeni üretilen tarihte herkes yeni olarak sunulur ve onların geçmişleri hakkında konuşulmaz. "Latife Hanım'ın geçmişi olmayacak. Latife Hanım'ın geçmişinin olmasına kimse izin vermeyecek" (Barbarosoğlu, 2007: 163).

Barbarosoğlu bu durumu Fatma Aliye'nin torununun anneanesi ile yakın olmayan ilişkisini göstererek ifade eder. Kendisi ile görüşme konusunda istekli olmayan torun, anneanesi hakkında çok şey bilmemektedir. Romanda onunla Fatma Aliye'nin mezarını ziyaret eden yazar, onun mezarı daha önce ziyaret etmediğini öğrenir. Kuşaklar arasındaki tarihsel kopuşun sebebi olarak İttihat ve Terakki Partisi gösterilir. Yeni devletin İttihat ve Terakki çizgisinde bir hareket olduğu iddia edilir. İttihat ve Terakki Partisi, geçmiş ile bağlantıyı koparan evrimsel bir ilerleme modeli sunduğu; inanç hürriyetini tanımadığı ve Müslüman olmayı dışlayarak Türkçülük siyaseti izlemesi bakımlarından eleştirilir. "Jön Türklerin Partisi nüfuzlu Arapları tutukluyordu. Ardından sürgün ve ölüm"

(Barbarosoğlu, 2007: 148)<sup>45</sup>. Jön Türklerin batı tarzı modernleşmeyi tek tipleşme olarak algıladıkları iddia edilir.

“Başımıza gelenlerde yani öğrenciler arasında inanışın rengine göre ayırım yapılmaya başlanmasında Jön Türklerin bir dahli var mı? Onların getirdiği kadın fotoğrafının” (Ramazanoğlu, 2007: 72).

Barbarosoğlu'nun üzerinde durduğu bir diğer husus inkılaplar konusudur. Millî mücadele yıllarını destekleyen Mehmet Akif gibi roman karakteri Fatma Aliye de yeni Türkiye Devletinden din adına beklediğini bulamamış; kendisi gibi inançlı kişilerin ülkenin kurtuluşu sırasında verdikleri emekler görmezden gelindiği için, bu grup, devlete karşı küskünleşmiştir.

“Daha üç yıl önce eylül 1919 da Sivas'ta hareketin gayesi saltanatı hilafeti ülkenin bütünlüğünü yabancı taarruzlarına karşı müdafaa etmek olarak ilan edilmemiş mi idi?” (Barbarosoğlu, 2007: 155).

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu'nun, Uzak Ülke adlı romanının baş karakteri Fatma Aliye, harf devriminin yapılmış olmasına açık olarak karşıdır.

“Hatırlananlar ne kadar az olursa genç devlet o kadar güçlü olur, diye inandı kurucuları. 1928'de yüzlerce yıldır kesintisiz akan ırmak ansızın koptu orta yerinden” (Barbarosoğlu, 2007: 282).

Geçmişin yok edilmesi alfabe değişikliği sonucunda, yazılı olan tüm metinler ile yeni yetişen kuşakların bağlantısının kesilmesi sonucunu doğurmuştur. Yeni yetişen entellektüel kesimin tarihi okuyup değerlendirecek birikimden mahrum kaldığı düşünülür. Yazar, alfabe değişikliğini geçmiş ile bağlantıyı kesme noktasında atılan en radikal adım olduğu için şiddetle eleştirir.

---

<sup>45</sup> Karpat, İttihat ve Terakki Partisi'nin 1908 ayaklanması ile iktidarı ele alınca siyasi Türklüğü ön plana geçirdiğini; bu anlayışın Osmanlı tarihinden kopmaya sebep olduğunu belirtir (Karpat, 2009: 77).

“Yeni tabelayı nihayet asabildiler ne tantana. Dükkanın yeni ismi ne söylüyor? Hiç. Bu hurufat burada ne anlatacak! Yabancıların evinde yaşamaya razı olmak. Yeni hurufat.” (Barbarosoğlu, 2007: 188).

Gazetede Arap ve Latin harflerinin yan yana durmasının bir sentezi değil aksine iki parçalılığı temsil ettiği gösterilmeye çalışılır.

“Osmanlıca hurufatın içine Latin harfleri ile yerleştirilmiş: Palmolive. İsmi, Latin sıfatları Arap hurufatı eşliğinde aşıkâr kılınmış. En birinci tuvalet sabunu.” (Barbarosoğlu, 2007: 188).

Harflerin değiştirilmesi, İslamcı kimliğin özüne bir saldırı olarak düşünülmüştür. Kuran’ın Arap harfleri ile yazılmış olması; bu inkılabın ana kaynaklara yönelen bir saldırı olduğu duygusu yaratmıştır. Alfabe değişikliği bir zihniyet değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Özcü yaklaşımda her türlü şekil, öz ile bağlantı kurmak içindir. Latin harfleri bu anlamda dinî öze tekabül etmediği için değiştirilme sebebi ne olursa olsun yazar tarafından eleştirilir.

“Kabuk değişince kırılınca kabuk sanki içindeki öz heba olmuştu. Düşünceyi içine saldırdı gemi. Bu hurufat başka düşüncelerin gemisi idi. Kendi düşüncelerini bu gemiye yüklemeye kalkınca düşünce küsüyordu. Okur yazarların sayısı artsın niyetiyle. Lakin bu harflerle yazı yazılmazdı. Bu harfler düşüncenin hızını kesiyordu” (Barbarosoğlu, 2007: 188).

Resmî ideolojinin eleştirildiği ana nokta yeniliğin ve yenileşmenin yanlış anlaşılmasıdır. “Üstelik bunlar yeniliği zafer sayıyorlar Belanın da yenisi vardır. Yenilik kendi başına bir kıymet olabilir mi?” (Barbarosoğlu, 2007: 191). Yenileşmeye karşı alınan tavır, Osmanlı İmparatorluğu döneminde başlayan Batılılaşma çabalarına karşı geliştirilen tutumun bir devamıdır. Osmanlı döneminde ilk adımları atılan bu şekli yenileşme, o dönemde de direnç ile karşılanmıştır. Romanda Cevdet Paşa sarık çıkarmak zorunda kaldığı için devlet dairesinden ayrılışını kızı Fatma Aliye’ye iki kez anlatır. Uzak Ülke’nin yazarı, yeni devletin yarattığı iki tip

insandan geçmişi inkar edenlere dahil olmaz; yenilerin her yaptığını ktleyenlere ve geçmişte kalanlara da dahil olmadığını milliyetçi ve dindar olması hasebiyle taktir ettiği Fatma Aliye yorumu olarak ortaya koyar. “Ne dnde kalanlara katıldı, ne bugünü dn öldürerek ihya edenlere. İkisinin de birbirinden farkı yoktu.” (Barbarosoğlu, 2007: 204).

Devletin dil politikası çeşitli bakımlardan eleştirilir. Bunlardan biri Kuran’ın da Trkeleştirilmesini içeren ve dil aracılığı ile kurulmaya çalışılan milliyetçilik anlayışıdır.

“Halife vazifeye başlarken Türkçe dualar edilmiş. Türkçe dua? Halife göreve başlarken Türkçe dular ediliyorsa nerde kaldı onun mmet-i Muhammed’i’nin halifesi olmaklığı? Türkçe dua eden halife Türklerin mi halifesi olacak?” (Barbarosoğlu, 2007: 157).

Dil politikasının eleştirilmesinin diğer sebebi Türkçenin anadili kabul edilmesinin yarattığı etnik farklılıkların ümmetin birliğini bozmasından duyulan endişedir. Devletin sivil hayata müdahalesi olarak görülen bu süreçte devlet dili ile sivil dilin birbirinden farklı olmasının demokratik gerekliliği savunulur.

“Osmanlı dil üzerinden galeyana gelmezdi. Ne oluyor? Biz kavgamızı böyle vermezdik. Herkes kendi muhitince konuşurdu! Herkes kendi dilinde dillenirdi. Ne zararı vardı! Başkasının konuştuğu dilden korkmak niye? Nece konuşursa konuşsun. Sen devletsen senin bir dilin vardır. Devletin dilini koru. Sokakların diline karışmak niye? “ (Barbarosoğlu, 2007: 201).

Seni Dinleyen Biri adlı romanda Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da kadınların Türkçenin öğrenememiş olmasının sebebi tartışılır. Romanda Kürt, Gülizar Teyze Türkçe bilmemektedir (Aktaş, 2007: 134). Halil’in karısı, Siirt’teki şeyhin yeğeni, Muhlise; Türkçe bilmez, İstanbul’a taşındıktan sonra kocasına aldırđı televizyon vasıtasıyla Türkçe ğrenmeye başlar. Güneydoğu’da şeyhlerin etkisi ile okula gidemeyen kz çocuklarının durumu Siirtli şeyhin kızının

üçüncü sınıfa kadar okula gitmiş olması, yeğenin okula hiç gitmemiş olması ile örneklenir. Dinî inanca göre, dokuz yaşında bulûğa erdiği farz edilen kız çocuklarının bu yaştan itibaren başörtüsü kullanması gerekmektedir. Doğu ve güneydoğuda kızların başları açık okula gönderilmek istenmemesine karşılık uygulamadaki başörtüsü yasağı Türkçenin öğrenilememiş olması problemine bir sebep olarak gösterilir. Romanda şeyhin ailesindeki kızların dini eğitim almış olmaları İslam'ın eğitime karşı durmadığını açıklamak için işlenir (Aktaş, 2007: 342).

Eğitim kurumları aracılığı ile yetiştirilmek istenilen vatandaş modeline karşı Ramazanoğlu, farklı düşünmenin doğallığı, başkalarının sunduklarını doğru olarak kabul etmemenin hak olduğu ve eğitim hakkının engellenmemesi gerektiği gibi düşüncelerini başörtüsü sembolü altında savunmakta ve romanda, Nermin'i sistemin dayatmasına karşı başörtüsünü tercih eden kızların simgesi olarak sunmaktadır (Ramazanoğlu, 2003: 35). Yazar, başörtülü kız ve kadınların üzerlerinde hissettikleri otoriteyi postmodern kavramlar ile açıklar. Adorno'nun akıl tutulması kavramı ve Foucault'un bedenün özgürleşmesi kavramlarını bunlardandır (Ramazanoğlu, 2003: 34-35). Dindar kimselerin kamusal alandan dışlanmamaları gerektiği, anayasal hakların tüm vatandaşlar için eşit kullanılması gerektiği savunulur (Ramazanoğlu, 2003: 54).

“ İnce topuklardan, kayısı rengi etekten, sıra sıra görevlilerden, dizim dizim yetkili makamlardan ve kenarlarına çiçekler ekilmiş iki adam boyu demir parmaklıklarla çevrelenmiş kamusal alandan emir kulu hizmetlilerden, 'Bende yetki yok.' diyen karaltılardan ve nihayet ağır bir gıcırtyla çıkışını kutlayan kapıdan uzaklaştığını berraklıkla hatırladı. “(Ramazanoğlu, 2003: 57).

Jeremy Bantham'ın toplumun mutluluğu için bireylerin tek tek mutlu olmasının gerektiğini savunan liberal felsefesi takip edilir (Bentham; 1789; 1). İkna Odası adlı romanda Yıldız Ramazanoğlu,

bireylerin özgürlüğünün gerekli olduğunu; belirli kalıplar içerisinde sıkışan bireyin hem mutlu olmadığını hem de bu tür bir sistemin onların ihtiyaçlarına cevap vermediğini iddia eder.

'Kadınların okuyup kurtulmasını istiyorlar. Anladığım kadarıyla benim de kurtulmamı istiyorlar. Onlardan kurtulamıyorum. Bana birşey vaad etmedikleri için susuyorum.' (Ramazanoğlu, 2003: 31).

Kemalist devrimlerin sunduğu tayyörlü, saçları toplanmış kadın modeli modernliğin simgesi olarak görülmüştür. Nermin'i asıl inciten kadınların giyinme tarzının sistem tarafından dışardan olması, onlara seçme şansının sunulmamış olmasındandır (Ramazanoğlu; 2003: 72). Kadınların giyinme kodlarının sistem tarafından inşa edilmesinin "tek giysi ve tek düşünüşlü bir beden" oluşturmak amacı ile yapıldığı iddia edilerek muhalif tutum giyinme kodlarının arkasından gerçekleştirilir (Ramazanoğlu, 2003: 65). Müslüman kadınların örtünme sebebinin erkek egemenliği olarak gösterilmesine karşılık, Türk modernleşmesinin baş aktörü olarak bir erkeğin, kadınların giyiniş şeklindeki dönüşümü gerçekleştirdiği belirtilir.

"Vücudu dar bir korse ile denetim altına alınmış estetik bir gövde oluşturmak zorunluluğu tatlı sert dayatılmıştı görünmeyen bir erk tarafından ." (Ramazanoğlu, 2003: 72) .

Romanlarda sorgulanan bir başka husus ilerleme algısıdır. İlerlemenin dış görüntüde kalması şiddetle eleştirilir. Gerçek anlamda ilerlemenin mekanının bilim olduğu; ancak resmi ideolojinin resmî eğitim kurumlarında ve üniversitelerden başörtülü kızları dışlayarak kendi felsefesi ile çeliştiği ortaya konulur. Pozitivizmin sunduğu ve evrim ilkesine dayalı ilerlemeci tarih anlayışı ana kaynaktan uzaklaşmaya sebep olduğu gerekçesi ile eleştirilir. İknâ Odası adlı romanda resmi otoritenin sunduğu ve beklediği ilerlemeyi gerçekleştirmek için eğitim almak isteyen yetenekli genç kızların sistem ile uzlaşmazlığa düştükleri noktada sistemin dışına itilmeleri ele alınmaktadır (Ramazanoğlu, 2003: 11).

Sistem ile uyumsuzluğun sebebi iletişim kanallarının kapalı olmasında görülür. Habermas'ın iletişimsel eylem teorisine göre, iletişimin başarılı olması için temsilci durumundaki ve eylemi gerçekleştiren öznelerin her ikisinin de nihaî bir sonuca ulaşmayı hedeflemesi gerekir (Habermas, 1984: 393). Romanda, Nermin devlet adına konuştuklarını iddia eden ikna odasının üyelerinin kendisi ile aynı dili konuşmadıklarını; onunla anlaşmaya çalışmadıklarını düşünür (Ramazanoğlu; 2003:35). Bu koşullarda Nermin kendisinin şiddete maruz kaldığı duygusuna kapılır. “Bedensel şiddete bir uğramıyordum ama bedensel bir şiddete uğruyordum” (Ramazanoğlu, 2003: 35).

Çöl Deniz adlı romanda hegemonyayı temsil eden İslamiyet öncesi Mekke yönetimi, “farklılığa tahammülü olmayan değişik ve sarsıcı, soruları duymak istemeyen genelleyici ve susturucu bir tutum” içindeki otoriter bir yönetim olarak anlatılır (Eraslan, 2009: 245). Müslümanların muhalif tutumu, yerleşik düzenin (Mekke’de aynı zamanda dinin) sahibi olan aristokratik cepheyi rahatsız eder (Eraslan, 2009: 298). Mekke’de resmi otorite karşısında en büyük acıyı ağır işkenceler altındaki kadınlar çeker (Eraslan, 2009: 322). Romanda sistemin değişmesi için uğraşan devrimci kadınların amaçlarına ulaştıkları ve başarılı oldukları mesajı verilir (Eraslan, 2009: 322).

#### **4.2. GİYİNME VE BAŞÖRTÜSÜ**

Badran, 1920’de Mısır’da ve 1923’ten sonra Türkiye’de yürütülen kadınlar ile ilgili yeniliklerin patriarkal millî projenin gereği olarak düzenlendiğine dikkat çeker (Badran, 2001: 50). Bu düzenlemelerden, dindar kadınları en çok etkileyen ise başörtüsü konusu olmuştur. Be sebeple geliştirilen tepkinin temel eksenini, başörtüsü etrafında oluşmuştur. Başörtüsünden vaz geçmemeleri

sebebiyle eğitim hayatlarını noktalayan ve ideallerindeki mesleklere ulaşamayan Meral ve Nermin gibi karakterler; dindar yeni özcü kadın yazarların romanlarının ana karakteridir. Dindar kadınlar arasında başörtüsü konusu, onların kamusal hayatta var olmalarının bedeli olarak görülmüştür. Meral ve Nermin bu bedeli ödemeye razı olur ve kendilerine yaşam alanı açma gayretine girerler; Nermin'in arkadaşı Nuray ile Meral'in arkadaşları sonradan Zehra adını alan Selda ve Ayşe Evrim de baş örtülerini terk ederek diplomalarını alırlar. Her iki romanda da son durum kadınların aralarındaki ilişkiyi olumsuz etkilemez. Ancak başörtüsünü terk eden Nuray, Nermin'in gösterdiği duruşa saygı ve hayranlığını belirtir.

Kadınların örtünmesini iffetin bir gereği olarak gören klasik özcülere karşılık yeni özcüler, kadınların ahlakının örtünme ile ilgili olmadığını savunurlar.<sup>46</sup> Barbarosoğlu, İslamcı medya içinde "vulgarize dergilerde başı açık kadınları toptan yargılayan ve kategorize eden yazılar"ın marjinal olduğunu söylemekle birlikte kendisi Uzak Ülke adlı romanda Fatma Aliye'yi başörtülü olarak tasvir eder (Şişman, 2004: 65). Barbarosoğlu, Halime Toros'un halkaların Ezgisi adlı romanındaki baş karakter Nisa'nın başörtüsünü açmasını tasvip etmez (Şişman, 2004: 61).

Dindar kadınlar arasında modern kıyafetli kadınlar gençler üzerinde belirgin bir şekilde etkilidirler. Uzak Ülke adlı romandaki kıyafetinin olağanüstü modern çizgilerini, düşüncesinin muhafazakâr tonuyla meczetmiş kimya öğretmeni; etrafındaki pek çok gence hem modern hem dindar olunacağı konusunda örnek olmuştur (Barbarosoğlu, 2007: 322).

Aktaş, başörtüsünün kamusal alanda görünür hâle gelmesinin sebebini eğitim ile açıklar. Ona göre eğitimin kızları daha fazla içine

<sup>46</sup> Ali Şeriatî'nin şah rejiminde başörtüsünün yasaklanmasını eleştirdiğini belirten Aktaş, onun bir kadının başörtüsü örtmediğinden hareketle iffetli veya namuslu olmadığını yargısında bulunulmasına itiraz ettiğine dikkat çeker (Aktaş; 2007b:121).

alacak şekilde genişlemesi bunda etken olmuş ve imamhatip okullarının açılması başörtüsü ile de okula gidilebileceği düşüncesine zemin hazırlamıştır (Aktaş, 1992: 23). 1990'lı yıllarda başörtüsü milliyetçi, dindar ve sol kesimden gelen pek çok genç kız tarafından tercih edilmiş. Başörtüsü modelleri ve örtünme şekilleri geleneksel örtünmeyi de içine alacak şekilde günümüze kadar uzanan bir dönüşüm yaşamaya başlamıştır.

Genç kızların başörtüsüne yönelmelerinde bir takım itici ve çekici güçler rol oynamıştır. Aktaş; başörtüsüne yönelmede dış nedenlerin gösterilmesinin başörtülü kızların nesneleştirilmesi anlamına geldiğini, başörtüsü tercihinin genç kızların bireysel rasyonel tercihleri sonucu gerçekleştiğini iddia eder (Aktaş, 1992: 24).

#### **4.2.1. Bireysel Rasyonel Tercih**

Dış görüntünün batı ile uyumlulaştırılması çabası Osmanlı imparatorluğunda 1828'te fesin giyilmesi ile başlar. Düzenlemeyi yapan padişahın kendisi halk tarafından eleştirilir ise de fes Osmanlı'da yaygın bir başlık olarak kullanılır. 25 Kasım 1925 yılında yapılan Şapka İnkılabı ile kamusal alanda Batı tarzı kıyafetler ile görünme zorunlu hale getirilmiştir. Bunun sebebi fesin Arap ülkelerinde de yaygın olan fesin atılması sonucu batılı gibi görünerek Batıya yaklaşma arzusudur. 3 Kasım 1934'te ise sarık ve cübbe ile dolaşmak yasaklanarak kamusal alanın dini sembollerden arındırılması işlemi gerçekleştirilmek istenilmiştir.

Barbarosoğlu'na göre II. Abdülhamit devrinin eğitim sisteminden geçen modern kadınların önemli bir kısmı, aldıkları eğitimin etkisiyle başlarını açmak ve yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kamusuna dahil olmak konusunda tereddüt göstermemişlerdir. Barbarosoğlu, 1990'ların ortalarından itibaren yaşanan gelişmelerin, kamusal alan ve giyim talebini farklı bir alana taşıdığına dikkat çeker

(Barbarosoğlu, 2006: 30) Aslında bu durum kendisini 1960'lı yılların sonlarında göstermeye başlar. 1967 yılında Ankara İlahiyat Fakültesinde Hatice Babacan ile ve bu olaydan evvel Isparta İmam Hatip lisesinde başörtülü bir öğrencinin derse alınmaması ile başgösteren kadınların kamusal alana başörtüleri ile dahil olma arzuları, dindar kadınlar tarafından cinsiyetin belirginleştirilmesi değil, kamusal alanda bulunması gereken cinsiyetsizliğin sağlanması için bir adım olarak değerlendirilir. Zira bu hareket örgün eğitim sistemi içerisinde diğer kadınlar gibi görünmek istemeyen, hatta kadın gibi görünmek istemeyen, genç kızların bir hareketidir. Başörtülü genç kızlar ve kadınlar dindar erkekler tarafından 'bacı' olarak görülüp çağırılırlar. Genç kızların ve genç dindar erkekler için 'bacı' aynı zamanda sosyalleşmenin yardımcı unsuru olmuştur. İki cinsin karşılıklı konuşma hatta bakışmalarını haram sayan inançtan 'bacı' olmak fikri onları yakınlaştırmış; onları aynı ortama dahil etmiştir.

Yeni özcü dindar kadınların romanlarında örtünme, bir hayat tarzı seçimi ile ilgili olarak algılanır. Romanlarda başörtüsü kararının bireysel bir karar olduğu ve kadınların kendi bedenleri üzerinde kendi hakimiyetlerinin olması gerektiği savunulur. Seni Dinleyen Biri ve İkna Odası adlı romanlarda kızlar, başörtüsünü kendi tercihleri sonucu kabullenmişlerdir. Meral, uzun bir düşünme sürecinden sonra kendisine başörtüsü satın almıştır. Nermin'in annesi başörtüsüne tepkili olmasa bile kızına bu konuda baskı uygulamamıştır.

Romanlarda başörtülü olduğu halde siyasi bir duruşu olmayan tipler eleştirilir. Medyasenfonu adlı romandaki tiplerden biri olan Günizi kendi hayatını yönetemeyen biri olarak sunulur. Bir öğretmen olan Günizi, oğlunu bile iyi yetiştirememektedir. Dava için İslamcı olanlar veya Anadolu'dan İstanbul'a gelerek yalnız kalan ve sığınmak amacıyla İslamcı düşünceye sığınanlardan farklıdır. Onun

siyasi veya ekonomik bir kaygısı yoktur. Dolayısıyla yazarların savundukları modelin dışında kalır (Barbarosoğlu, 2009: 40).

Örtünmek genç kızların tüm alışkanlıklarını geride bırakması anlamına gelir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral, Evrim, Betül; İkna Odası'nda Nermin; Çöl Deniz'de Hz Hatice İslamî hayat şekli ve bu duruma uygun giyinmeyi kendi iradeleri ile seçmişlerdir. Buna rağmen bu tercih onlar açısından kolay olmamıştır.

Bir mağazada kendisine sunulan başörtüsü ona abartılı gelmiş; "giysi onu değiştirerek kaybetmiş, daha doğrusu ruhça kendisine benzemeyen biri olarak kaydetmişti. Bu kadar kolay, ama aynı zamanda zor diye düşünmüştü." (Aktaş, 2007: 35).

Ramazanoğlu ve Aktaş romanlarında, başörtüsünün kişinin kendi tercihi ile edinilmesi gerektiği böylece etrafındakilerin ona bireysel rasyonel tercihi dolayısı ile saygı duyacağı aksi halde nesne olmaktan öteye gidemeyeceğini göstermeye çalışırlar. İkna Odası'nda, Seher okulunu tamamlar ve çocuğunu büyütme için işinden ayrılır. Böylece tekrar başörtülü bir hayata dönecektir. Bu kararı kocası ile birlikte alırlar. Bir süre sonra kocasının sekreter ile olan evlilik planını öğrenen Seher, kendi bedeni ile ilgili kararları kocasına aldırılmamış olması gerektiğini düşünür (Ramazanoğlu, 2003:135).

Başörtüsü meselesinin kadının aile ve toplumsal hayatta birey olarak var olma meselesinin önüne geçemediği; bunun bir sorun olmaması için, İslamcı kadınların hayat tarzları konusunda edilgen değil, aktif bir tutum almaları gerektiği mesajı verilir. Bu konda Seni Dinleyen Biri adlı romanın baş kahramanı Meral, giyinme konusunda eski alışkanlıklarını bırakmakta zorlanmamış; ancak giyinmesinin başkaları tarafından kontrol edilmesine ise izin vermemiştir. İşyerindeki elemanlardan sorumlu olan, dinî bilgisi kitabî olmayan kadının kıyafet konusundaki dayatması ve aşırılığı onu sıkır (Aktaş, 2007: 51). Giyim tarzını eleştiren Halil karşısında Meral, duygusal

olmak yerine akli selim bir şekilde kendi kararının öznesi olmak istemektedir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Raziye; Meral'e "Emin olmadan başını örtme Halil'in etkisinde kalarak hele hiç yapma bunu." diye nasihatte bulunur (Aktaş, 2007: 34). Bu konunun bireysel bir karar olmasındaki ısrarlarının sebebi, Barbarosoğlu tarafından kendi tercihi ile ve kendi varoluşunu anlamlandırmak üzere başını kapatan kadının hiçbir baskı ve zorlama altında başını açmayacağı şeklinde açıklanır. (Barbarosoğlu; 2007: 115).

Kadın bedeninin fitneye sebep olacağı için ortalıkta görünmemesi gerektiği, bunun için olabildiğince gizlenmesi kabulünden kaynaklı olarak örtünmenin sınırları kadınların tüm yüzlerini içine alacak şekilde genişlemektedir. Hemcinslerinin arasında silikleşip kaybolmayı göze alabilecek olan Meral, Allah'ın sevgili kullarından olmak için siyah çarşaf giyebilecek kadar cesurdur fakat o, çarşaf giymenin gerektiği konusunda emin değildir (Aktaş; 2007: 35). Yeni özcü dindar kadınlar bu tarz örtünmeye saygılı olmakla birlikte bunu ideal durum olarak görmezler. Eraslan Çöl Deniz adlı romanda yüz kapatmanın genel geçer bir kural olmadığına, bunun zaman ile sınırlı bir gerçeklik olduğuna; yorumun zaman içinde yeniden yapılabileceğine dikkat çekmek için Hz Hatice'nin yüzünü alaycı kişilerin sataşmalarından korumak için mahsusen peçe ile örttüğünü söyler (Eraslan, 2009:304).

Resmi ideolojinin her türlü yasak ve kısıtlamalarına karşın başörtüsünün tercih edilme sebepleri -samimi dinî inanç öncelikli olmak üzere- İkna Odası adlı romanda birkaç başlık altında sıralanır. Bunlar; meydan okuma arzusu (Ramazanoğlu, 2003:13), sıradışı bir değişim yaşama (Ramazanoğlu, 2003: 27) ve egemen güç karşısında birey olarak kendi gücünü görmek isteği; bu yolla sistemin demokratik olup olmadığını sınaama arzusudur (Ramazanoğlu, 2003: 30).

#### 4.2.2. Köylülük-Şehirlilik

Kadın roman yazarları, İslamcılığın bir köylü hareketi sayılmaması gerektiği ve İslamcılar arasında köylülük nostalgisinin olmadığı konusunda kendilerini savunma durumunda bulurlar. Özellikle başörtüsünün laik çevreler tarafından köylülük göstergesi sayılması, dindar yazarların bir savunmaya girmelerine yol açmıştır. Aktaş, başörtüsü taşımak isteyen kadınların eğitim kurumlarında kendisini gösteren ilk hareketleri, taşradan şehirlere doğru yönelen eğitim almak isteyen, genç köy kökenliler arasında karşı cins olarak durmak istemeyen, bir kadın hareketi olarak yorumlanması gerektiğini iddia eder (Aktaş, 1992: 61). Ancak 2007 yılında yayımlanan *Seni Dinleyen Biri* adlı romanında üniversitelerde okurken örtünme kararı alan karakterler; genellikle küçük kentlerden veya kasabalardan büyük şehirlere gelmiş olan genç kızların yanı sıra Ankara ve Almanya'dan bir büyük şehirden İstanbul'a gelenlerdir. Romanda Dortmund'dan gelen Betül ve Ankara'dan gelip İslamcı olmamakla birlikte bu hareketin tanımaya çalışan Lale, köylülük bağınının yanlış kurulduğunun bir sembolüdür. Aynı romanda Meral ve Ayşe Evrim Yalovalıdır.

Mekke'nin şehir olarak kurulması ile başlayan *Çöl Deniz* adlı romanda; önce şehrin inşa edilmiş olması, İslam'ın şehirli bir din olduğunu göstermek amacıyla romana yerleştirilmiş gibi görülmektedir. Romanda şehir dışında yaşanan hayat bir sürgün hayatı olarak tasvir edilir.

Laik çevrelerin tesettürlü kuşağı "köy kökenli" olarak tasvir etmelerine karşılık Barbarosoğlu başörtüsünün köylü bir kuşağı temsil etmediğini; aksine dindar kimliğin 1960'lı yıllardan itibaren üniversiteli kimlik olarak kendisini gösterdiğini savunur. Başını örten ilk üniversiteli kuşağın şehirli, orta ve orta üst sınıfın üyesi olduğuna dikkat çeker (Barbarosoğlu, 2009b) Başörtüsünün şehirli kadının

kiyafeti olarak algılanması gerektiğini savunan Barbarosoğlu Uzak Ülke adlı romanın kahramanı Fatma Aliye'yi başörtülü olarak tasvir eder; romanda Cumhuriyet dönemi kadını olan Latife Hanım'a atfı yapılarak onun başörtülü fotoğrafı düşündürülür. Barbarosoğlu, "Üniversiteli, başörtülü ve köy kökenli kuşak için 1980 sonrası merkeze almak gerekiyor." derken 1980 sonrasında İmam hatip kız liselerinin mezun vermeye başlamasını sebep olarak gösterir ve bu hareketin köylüleşen bir hareket olmadığına dikkat çeker (Şişman, 2004: 22).<sup>47</sup>

1946-1980 dönemi köy romanlarında köylünün bir kişilik olarak ele alınıp işlenmesinden çok köy gerçekliğine ideolojik olarak bakılmış, birtakım kalıp fikirler ile köy ve köylüler değerlendirilmiştir (Okur, 2002: 72) Barbarosoğlu'nun Hiçbir Yer (2004) adlı romanında İstanbul'da bir üniversitede asistan olan Şahin danışman hocasının ölümü ile tezini tamamlayamama ve ayakta kalamama kaygısı taşımış ve köye dönmüştür. Romanda artık geri dönüşün mümkün olmadığı Şahin'in köy ilişkilerinden uzaklaşmış olması gösterilir. Şahin, kepenek giyip çobanlık yapmak istediğinde köylüler arkasından şaşkın şaşkın bakarlar. " 'İşinize bakın siz koskoca üniversite hocası sırtında kepenek niye gezsün. ' Sırtında kepenek onu çoban yapmaya yetmiyordu. " (Barbarosoğlu, 2004: 95). Romanın sonunda Şahin, köye tekrar ait olamayacağını düşünür. "Tek düşündüğü hep köyün dışında kaldığı. Köyün dışında. Şehrin dışında. Fabrikanın dışında." (Barbarosoğlu, 2004: 288). Şahin eğitilmiş olduğu için köyün dışında kalmış ancak tam da şehre ait olmamış araftaki bir kuşağı temsil eder. Romanda, şehirliyle ile yarışmak için teknik bilginin önemine dikkat çekilir. Şahin'in tezini

<sup>47</sup> Modernite eleştirilerinin amacı teknolojiden uzaklaşarak kırsalda kaçmak ve orada ilkel bir hayatı devam ettirmek değildir. Karpat, Türk romanında köylü için tabiatın yenilmesi gereken düşman, makinelerin de bunun araçları olarak görüldüğüne dikkat çeker (Karpat: 2009:109).

tamamlayamama ve şehirli elit entellektüeller arasına girememe sebebi metod konusunda düştüğü sıkıntıdır.

İkna Odası adlı romanda Nermin hiçbir zaman köy özlemine inanmaz (Ramazanoğlu, 2003: 17). Modernite-şehir birlikteliği İkna Odası adlı romanda işlenir. Modernleşen şehirler, Nermin'in annesini mutlu edemez. Kır, egemen güçlerin ulaşamadığı ve insanların özgür olduğu yer olarak tasvir edilir. Köy özleminin şehirli veya köylülükle ilgisinin olmadığı Çöl Deniz'de işlenir. Şehirli olan Hz. Hatice kır hayatını özgür kalmak için aramaktadır.

Alinteri ve çalışkanlık ahlakıyla donanmış çobanlardan dağların ve yıldızların hikayesini dinlese Hatice. Herşeyi geride bırakarak şehirden çıkarsa dağlara yürüyenler arasına karışsaydı. Dağlar onun için özgürlük demektir; gösterişli şehir adetlerinden usanmıştı. O burada oturup dursa da içi hep dağlarda. Dağbaşları kadar insan vaveylasından uzak Allah yakın neresi var? (Eraslan, 2009: 103).

Türk edebiyatında köy romanlarında ağanın hep zalim olarak gösterilmesine karşın Şahin'in babası Halil Ağa, yanında çalışan çobanı sağır Şaban'a çok iyi davranmaktadır. Romanda hiç konuşmayan çoban motifi modern köy romanlarında olumlu temsil bulmayan dindar halkı temsil eder. Romanın sonunda sağır olduğu düşünülen Şaban yüksek sesle Kuran okur (Barbarosoğlu, 2004: 244). Kuran okuma metaforu, halkın sanıldığı gibi cahil olmadığını ve dinî konularda derin hassasiyeti olduğunu göstermek için kullanılır. Aktaş, halk adına konuştuğunu iddia eden roman yazarlarının ağaları zalim imamları yobaz olarak resmetmelerinin ardında insanların umutlarının kesilmesi arzusunun olduğunu söyler (Aktaş, 2007: 125).

Roman kahramanlarının şehirli olarak seçilmesinin bir başka sebebi İslam'a yönelmede köyden kente göçün sebep olmadığını göstermek içindir. Aktaş, İslamcılığın köyden kente geçerek kendilerine gettolar yaratan ve bu gettolarda güvenlik duygusu

arayan kapalı bir sistem hareketi olmadığını; aksine oluşturulan bu gettoların onlara kültürel yozlaşma ve yabancılaşmadan uzak bir ortam sunduğu ve şehre gelen insanların güvenlik kaygısı ile değil, kırsaldan getirilen değerlerin korunması sonucunu dindarlığını devam ettirdiğini savunur (Aktaş, 1992: 56). 1980 öncesinde şehirlerdeki dindar halkın bu tür kaygılarının olmadığını söylemek mümkün olabilse de şehirlerde cemaatler ve tarikatlar vasıtasıyla ekonomik ilerleme gerçekleştiren dindarlar, bu vesile ile siyasallaşmışlardır.

#### 4.2.3. Laik Çevre

1915 yılında üniversitelerde başları açık eğitim görmek isteyen genç kızlar 1960'lı yılların sonlarından itibaren başörtüsünü savunmaya başlamışlardır. Başörtüsü, 1965'ten sonra üniversite öğrencileri ile devlet arasında bir sorun olmaya başlar. Üniversiteyi bitiren ilk dindar doktor Hümeysra Ökten, başörtüsünü üniversitenin kapısında çıkararak derslere devam eder. Başörtüsü konusu ilk kez 1968 yılında üniversitede sorun olarak ortaya çıkar. Hatice Babacan isimli Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi "başörtüsü" ile derse girmek istemesi üzerine üniversiteden uzaklaştırılır.

1980 sonrası YÖK Başkanı İhsan Doğramacı öğrencilerin zamanın bakanlarından Mehmet Keçeciler'in eşinin taktığı türban benzerleri ile derse girebileceklerini açıklar. Başörtüsünün karşısına otorite tarafından çıkarılan türbanın çağdaş örtünme biçimi olarak sunulur ancak dindarlar arasında kabul görmez. Bundan sonra başörtüsü konusunda öğrenciler, üniversiteler, YÖK, yasama organı ve yargı arasında uzlaşma sağlanamaz.

YÖK'ün yasaklama ve serbest bırakma şeklindeki zıt kararları birbirini izler. 1982'de kılık kıyafet genelgesi ile türbanı yasaklayan YÖK, 1984'te modern örtünme biçimi sayılan boynu açıkta bırakan

türbanı serbest bırakır. 1986'da yeni bir kararla serbestlik güçlendirilmiştir. 1987'de Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in dahli ile türbana yeniden yasak kararı alınır. 1988'de, yeni adı türban olan başörtüyü serbest bırakan 3503 ve 3511 sayılı kanunlar çıkarılır. Bu kanun cumhurbaşkanı tarafından veto edilir. 27 Aralık 1988'de YÖK yasasına eklenen 16. maddeyle türban serbest bırakılır. Cumhurbaşkanının Anayasa Mahkemesi'ne iptal davası açması üzerine, mahkeme yasayı iptal eder. 1989 yılında tesettür yasaktır. ANAP iktidarı, 1990 yılında YÖK yasasına 17. maddeyi ekler. Bu maddeyle türban yeniden yasal serbestlik kazanmıştır. 1997'den beri uygulanan yasak Refah Partisi'nin kapatılma süreci ile ve Türkiye'deki rejimin yönü ile ilintili olarak yasaklar kapsamında değerlendirilmektedir. Öğrenciler AHİM'de de bu sorunun çözümünü bulamazlar. 2004 yılında mahkemeye başvuran Leyla Şahin'in talebi mahkemece reddedilir.

Dindar genç kızlar başörtüsünü, laik çevrenin elitlerine karşı mücadele etme ve özne olma arzusu ile tercih ederler. Onlara göre başörtüsü, laik çevre tarafından cahilliğin ve erkek egemenliğinin bir göstergesi olarak algılanır (Aktaş, 2007: 54). Yazarlar, kadın bedeni üzerinden toplumsal statü ele eden Kemalist erkeklere karşı başörtüsünü ısrarla savunurlar. Meral'in annesi, başörtülü kadınlara aile içinde kocalarının saygı duymadıklarını iddia eder. Kendi kocası toplumda saygı görmek adına onun başını açmasını istemiştir (Aktaş, 2007: 84).

Laikler, başörtüsüne karşı olan tavırlarını her mekanda göstermektedirler. Uzak Ülke adlı romanda Dışişleri Bakanının karısı, kendisine yöneltilen 'Başınızı niye örtüyorsunuz?' şeklindeki soruya muhatap olmasının hesabını sormadığı için eleştirilir. Yazar, laiklerin başörtüsünü güzelliği saklayan bir unsur olarak görmeleri ve kadınları güzellikleri ile kabul etmek istemelerine tepkisini dile getirir (Barabarosoğlu, 2007: 305).

Laik çevrelerde, başörtülü kadınlar rejim için bir tehlike olarak algılanırlar. Uzak Ülke adlı romanda bir laik erkek “Sizden korkuyoruz. Çünkü siz başörtülüsünüz.” der. Bu denli yabancılaşma ve dışlama yazarı, “Ben onu öldürmeseydim; o beni öldürecekti ” diyen ve yapılan her türlü cinayeti meşru gösteren bir zihniyete zemin oluşturma tehlikesinin işareti olarak görmeye zorlar (Barbarosoğlu, 2007: 351). İkna Odası adlı romanda Kemalist erkek modeli pembe başörtülü kızın avukat babası ile sembolize edilir. Kızının başörtülü olmasına tahammül gösteremeyen avukat baba, gerekçe olarak karısının başörtülü olmadığını ileri sürer. Aynı zamanda Müslüman kadınların erkek egemenliği neticesinde başörtüsü kullandıklarını iddia edenlere karşılık yazar, modern kadınların başörtülü olmamalarının sebebinin kendi tercihleri olmadığını onların da erkek egemenliği altında olduklarını iddia eder (Ramazanoğlu, 2003:13). İkna Odası adlı romanda Nermin’in, okulunu bırakmasına sebep olan başörtüsünü, “göze girmek için şekilden şekile girme illetinden kurtulmak istemediği” için tercih etmiştir. Laik çevrenin kendilerini çağ dışı olarak suçlanmasına aldırmayan Nermin; kendisinin ve kendisi gibi düşünenlerin çağdaş olduğuna inanır (Ramazanoğlu, 2003: 58). Bu çevrenin tepkilerine karşı “baş eğdikçe baş eğdirmeye vereceği katkının iki tarafa kazandıracağı kötü alışkanlık”tan sakınmak; haklarını elde etmek için mücadele etmek gerektiğine inanırlar (Ramazanoğlu, 2003: 50).

Laik çevre başörtüsü tercih eden kızları epistemolojik bir kopuş yapmakla suçlar (Barbarosoğlu; 2009: 48). Buna karşılık yeni özcü dindar kadın yazarlar, bu epistemolojik kopuşun yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla yaşandığını düşünürler. Osmanlı tarihi, geleneği ve İslam kültüründen kopuşun ardından aynı dünyayı yeniden keşfetmenin telaşı ve kaygısı içinde görülürler. Mesela Osmanlı döneminde dindar ve eğitilmiş kadınların varlığı, Cumhuriyet

rejimi ile küskünleşen ve unutulmuş kadınlar, Osmanlı sanatı, Osmanlı padişahlarının yeniden değerlendirilmesi bu kaygılar arasındadır.

#### 4.2.4. Sembol

Örtünme tanınma, ayırt edilme gibi misyonları taşıması bakımından İslam öncesi toplumunda da sembol olarak kullanılmıştır. Dini kimliğin bir sembolü olarak örtünme toplumsal gelenekte yaşamaya devam etmiştir.<sup>48</sup> Başörtüsünün sembol olarak algılanmasının, onun dışarıya ait bir unsur olarak görülmesi ve indirgenmesi anlamına geleceğine dikkat çeken Barbarosoğlu başörtüsünün vazgeçilmezliğini savunur (Şişman, 2004:61). Başörtüsünün dinî kimliği deşifre etmek yerine yapılan haksızlığa neden ve nasıl direnç gösterildiğini anlatabilecek bir öge olarak görülmesi gerektiğini belirtir (Şişman, 2004: 63). Ramazanoğlu başörtüsünün dini kimliğin bütün olarak algılanmasını sağladığına dikkat çekerek ona özsel bir anlam yükler. Ramazanoğlu da bireylerin imgeler ile algılandığını; dolayısıyla başörtüsünün bir kimlik sembolü olduğunu kabul eder. “İnsan imgesini parçalayıp çırılçıplak açığa çıkabilir mi, imgenin arkasına geçebilir mi? (Ramazanoğlu, 2003: 16).”

Modernleşme ve gelenek arasındaki çekişmede örtünme batıya karşı direnmenin bir sembolü olarak 1980 sonrası dindar gençler arasında en çok sahip çıkılan konu olmuştur. Göle, örtülü kadın bedeninin, batı medeniyeti karşısında farklılığın en belirgin simgesi olarak görüldüğünü belirtir ve Müslüman kadınların İslamî giyinme tarzları ile siyasî bir temsil işlevini kamusal alanda

<sup>48</sup> Başörtüsü, dindar erkek yazarlar tarafından da Müslüman kadınların farklılaşmasının sembolü olarak algılanır. “Milyonlarca genç kız ve kadın bu sembol aracılığıyla bir yandan kendi köklerine dönüyor, öte yandan modern dünyanın çok yönlü saldırılarına meydan okuyor.” (Bulaç:2006:68).

sürdürdüğünü tespit eder (Göle, 2004: 177).<sup>49</sup> Romanlarda izlendiğine göre başörtüsü varoluşun bir göstergesidir. Kamusal alandan başörtülü olduğu gerekçesi ile dışlanmak negatif tanınmayı gerektirir. Dolayısıyla kadınlar başörtüsü vesilesi ile siyasi otoriteden beklentilerini ortaya koymaktadırlar. Tanınmak için fark edilmek , fark edilmek için başka türlü olmak gereklidir.

“Sıra dışı bir değişimin uçurucu, meydan okuyucu etkilerine maruz kaldığımı, içimin dışavurumunu, dışımın buna ayna tutuşunu biraz anlayabiliyordum.” (Ramazanoğlu, 2003: 27).

Başörtülü genç kızlar; özel alanda değil devletin kurduğu mekanda farklı olmak bu alana kendi doğruları ve inançları ile dahil olmak talebindedirler.

“Hayır şöyle demek en iyisi miydi sizin için? İnsan olmak hakikati kurcalama cesaretini gösteremeden herkesin aktığı yöne akıp gitmek kendini hiç kıpırdamadan koyuvermek” (Ramazanoğlu, 2003: 56).

Birey olarak resmi ideoloji tarafından fark edilmediklerini düşünen dindar kadınlar, artık devlet karşısında bir özne olma savaşı verdiklerini düşünmektedirler. Romanlarda, başörtüsü mücadelesi, sistemin içinde kalmak arzusu ile bütünleşen, aynı zamanda kendisini bu sisteme ait görmeyenlerin onları olduğu gibi kabul etmeleri için verilen bireysel bir mücadele olarak ele alınır. Başörtüsü, dindar kadınlar için, tek tip vatandaş ve tek tip kadın olmak yerine farklılaşmak anlamı taşımaktadır. Ramazanoğlu, bunun yükünü kadınların tek başlarına taşıdıkları göstermeye çalışılır. “Pembe başörtülü kız kendini hem içerde hem dışarda tutuyor demek birşeylere katlanıyor” (Ramazanoğlu, 2003: 13).

---

<sup>49</sup> Barbarosoğlu, başörtüsünün sembolik değerine vurgu yapmanın bir indirgemecilik olduğunu; Refah ve Fazilet Partilerinin bu konuyu siyasi malzeme olarak kullandıklarını belirtir (Şişman; 2004:49):

Osmanlı İmparatorluğunda başörtüsü Müslüman kadınları gayri Müslüm kadınlardan ayıran bir sembol olarak görülmüştür. Osmanlı döneminde kıyafeti ile Müslüman olarak tanınmak fetva ile uyulması gereken bir kuraldır. İffet taşıyıcı olarak görülen müslüman kadınların bu giysiler vesilesi ile ayrılması egemen unsurun kamusal alanda görünür olma isteğinin gerçekleştirmek için kullandığı araçlardan biri olmuş; kadınların nitekim giyinmeleri konusu fetva ile düzenlenmiştir (Barbarosoğlu, 2007: 122).

Başörtüsü çeşitli gruplar arasında grup kimliğinin sembolü olarak kullanılmış, kadınlar birbirlerini bu yönde etkileme yolları aramışlardır. Meral, bu farklılaşmaya direnmiş, kendi yolunu tercih etmiştir. Bazı kadınlar ucu bellerine kadar inen başörtüsü tercih ederken bazıları, başörtülerine çengelli iğneler tutturlar. Meral üçgen şeklinde katladığı başörtüsü omuzlarını dışarda bıraktığı için geleneksel dindar bir kadın tarafından eleştirilir (Aktaş, 2007: 35).

Dış dünyaya karşı bir bütün olarak algılmaya sebep olan başörtüsü taşımanın belli bir sorumluluğu beraberinde getirmesi başörtülü kızların kamusal alandaki davranışlarının değişmesine duyulan tepki ile anlatılır. Bir minibüste arkadan öne doğru yüksek sesle ve iç çamaşırı hakkında konuşan başörtülü genç kızlar; bir önceki kuşak olan 1980'li yılların İslamcı genç kızlarından farklılaşmışlardır.

Geçmişe gittim; yıllar önce arkadaşım bana darılmıştı. Niye biliyor musunuz? Ben ona belediye otobüsünün içinde sesime mukayyet olamadan iç tülbentin görünüyordu dedim diye. (Barbaraosoğlu, 2007: 56).

Barbarosoğlu Medyasenfonu adlı romandaki Nazire karakterinin sözleri ile başörtüsü eylemlerine katılan kızların başörtüsünü indirgediğini ve tükettiklerini iddia eder. Bu dönüşümü göstermek için Nazire, romanda ölmüş bir tip olarak sunulur (Şişman, 2004: 58).

#### 4.2.5. Yaşanılan Zorluklar : Sözlü Taciz

Başörtülü genç kızlar ve kadınlar, kamusal alandan dışlanırken üzerlerinde çeşitli yaptırımlar uygulandığı, tesettürlü kadınların kamusal alanda görünme ve bu alandan faydalanma taleplerinin 'yasaklayan politikalar' ile geri çevrildiğine dikkat çekilir (Barbarosoğlu; 2006:30). Bu yasaklama sırasında kamu görevlileri veya resmî otorite ile aynı yönde düşünen siviller tarafından tacize maruz kaldıkları ifade edilmektedir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Evrim Ayşe'yi, başörtülü varlığının onu rahatsız etmesi dolayısıyla, betonarme hocası sınıftan çıkarır (Aktaş, 2007: 268). Meral'in "Ben artık başımı örtüyorum." dediğinde, hocasının asistanını "Sen öyle biri değildin." cevabını verir. Meral bunu "sıkmabaş" ya da "hayata harem perspektifinden bakan biri" değildin demek istiyor, şeklinde yorumlar. Üniversitelerde kız öğrenciler sıklıkla bu tür ifadelerle maruz kalmışlardır (Aktaş, 2007: 176).

Dersliklerin yanı sıra; öğrenci yurtlarına da başörtülü olduklarından dolayı alınmazlar. Romanda Ayşe Evrim'in bir akşam öğrenci yurduna girmesine yurt müdürü tarafından izin verilmez (Aktaş, 2007:15) İknâ Odasına alınan Nermin hem dindar camia hem laikler tarafından "kesintisiz aşağılandığını" düşünür (Ramazanoğlu, 2003: 28). Dindar olduğunu iddia eden birtakım adamlar sisteme yaranmak adına başörtülü kızlara destek vermezler (Ramazanoğlu, 2003: 28). Medyasenfonu adlı romanda Nazire Türkoloji bölümündeki hocaların muhafazakar tutumlarının tersine bir tavır takınarak başörtülü kızları derslere almadıkları için üzülür. Kendilerini destekleyen birtakım laikleri samimi bulmaz. Mesela Nazire felsefe bölümü hocalarından aldığı destek karşısında şunları düşünür:

"Gösterdikleri bu anlayış ağırıma gidiyor. Karşı çıksalar daha kolay katlanmak. Sana saygı duyuyorum ama diye başlayan cümleler iliklerimi donduruyor. Uzaylılar uzaylarına döneceklerine söz versinler. Uzaylı olduklarını daha çok ispat

etsinler. Ya da biz onları kendi kömürlüklerimize koyalım.” (Barbarosoğlu, 2009: 48).

Baş örtülerinden dolayı kendilerini küçümseyen takma adlarla çağrılırlar. Betül, böyle bir tepki ile Almanya’da iken karşılaşır. İki arkadaşı ile Dortmund sokaklarında yürürken onlara “Humeyni’nin rahibeleri” diye seslenilir (Aktaş, 2007: 112). Meral de her an kendisine birinin “ninja” ve “karafatma” lakaplarından birisi ile hitap edilecek kaygısı taşır (Aktaş; 2007:160) Sadece başörtülü oldukları için evlerini polisler basar; kanunlara aykırı birşey bulamazlar. (Aktaş, 2007: 202).<sup>50</sup> Başörtülü oldukları için sözlü taciz yanında sözsüz tacize de uğrarlar. Başörtüsü ile gittikleri mekanlarda insanların meraklı bakışları, dindar genç kızların üzerlerine dikilir (Ramazanoğlu, 2003: 13).

Yaşanan bir başka zorluk başörtüsünün çıkarılması ile sonucu duyulan psikolojik boşluk ve suçluluk duygusudur. Raziye, üniversiteye devam etmek için başını açmış, ardından da sınavlara girmesine izin vermeyen bir depresyon geçirmişti.

Aylarca eve kapanmıştı, öyle ki gide gide ev dışına, tek başına çıkabilmek bile büyük bir başarıya dönüşmüştü gözünde. Nispeten iyileştiğinde , yeniden aynı korkulara yakalanmamak için, haftanın dört gününde beceri kurslarına katılmayı bir çözüm yolu saymıştı (Aktaş; 2007:33).

Başörtülü genç kızların yaşadıkları bir diğer zorluk aileleri ile olan ilişkilerinin bozulmasıdır. Gelenekte var olan anne babaya saygı ile anne baba hakkı kavramlarına rağmen dindar genç kızlar ailelerine isyan ederler. Böylece hem geleneğe hem de laik çevrelerce temsil edilen modernizme aynı anda karşı gelmiş olurlar. Meral’in babası gibi İkna Odası adlı romanda adı anılmayan pembe başörtülü kız ve

<sup>50</sup> 1980 sonrasında başörtüsü kullanmaya başlayan Ayşe Böhürler, tüm hayatlarını kuşatan ve zorluklara katlanmayı gerektiren bu mücadeleyi kendilerinin nasıl gördüklerini şöyle açıklar:“Hayatımızı anlamlandıran bir şey olduğu için de karşılığında bedel ödemeyi göze aldık. Kendi seçimimizdi. İdeallerimiz vardı.” (Böhürler; 2009).

Seni Dinleyen Biri adlı romandaki Meral, moderniteyi temsil eden laik babasını; Nermin ise geleneksel olan annesini karşısına alır.

#### 4.2.6. Çıkış Arayışı: Peruk

1980’li yıllarda üniversitelerde yoğun olarak yaşanan başörtüsü tercihi, bu konunun geniş toplum kitlelerini ilgilendiren bir sosyal problem olarak ele alınmasını kaçınılmaz kılar. Üniversite öğrencisi dindar kızlar, başörtüsünü yasaklayan YÖK’ün türban modelini istemezler; buna karşılık kendileri peruk tercih ederler. Peruk, üniversiteden atıldıktan sonra tekrar eğitime devam etmek için kullanılacak bir araç olarak görülür. Peruk kullanmayı kabullenme sebepleri, “çevrime içeriden bakıp ama bir parçası olmadan” sistemin içinde kalmak istemeleri dolayısıyladır. “Sözümü tam burada söylemek buradan konuşmak istediğimdendir. Bu yolu katetmem, yolumu açmam sandığımdandır” (Ramazanoğlu, 2003: 76).

İkna Odası ve Seni Dinleyen Biri adlı romanlarda peruk kullanma, sorunun çözüme kavuşmasında etkili bir yol olmadığını göstermek için ele alınır. Seher bıraktığı okulu üç dört sene sonra yeniden kazanır; bu sefer perukla devam eder (Ramazanoğlu, 2003: 54). Ancak peruk onlar için çok da rahat değildir. Genç kızlar için peruğun anlamı naylon bir giysidir. Bu giysinin lastiği onları fiziksel olarak rahatsız eder veya onlara allerji yaparak metabolizmalarını olumsuz etkiler. Peruk, onlarda fiziksel rahatsızlıkların yanısıra psikolojik problemlere de sebep olur. Başörtüsü İslamî giyinme kodları dışında kamusal alanda dini kimliğini göstermenin bir aracı olarak görüldüğünden peruk vesilesi ile kendini saklamak zorunda kalmaları onları, ayrıca, yorar (Ramazanoğlu, 2003: 74). Peruk kullanımının sürekli hâle gelmesinden ise endişe duymaktadırlar ve bu durumu geçici bir çözüm olarak görmektedirler. “Sürgit devam

ederse içini öğütebilir inancını aşındırabilirdi”( Ramazanoğlu, 2003: 77)

Peruk kullanma konusunda hepsi aynı fikirde değildirler. Bazıları, peruk kullanmayı biçimcilik olarak görür. Saçı ona çok benzeyen bir madde ile ikame etmek yerine kumaştan peruklar, amaca daha uygun gördüğünden desteklenir (Aktaş; 2007:34). Başını kapatmayı deneyen Meral, resim galerilerinin kapılarından geri çevrilmemek için peruk kullanır. Derslere kumaş peruk ile gitmeye karar verir. Bu peruklar saça benzediği ve allı pullu olduğu halde yine de kız öğrenciler derslerden atılırlar (Aktaş, 2007: 232). Başörtüsünü çağrıştırmayan kumaş perukların da kabul edilmemesi kızları, gittikçe, kamusal alanın dışına iter.

#### 4.3. SERMAYE

Dindarlar arasında, başörtüsünü samimi inaçlarının gereği olarak takanlar olduğu gibi onu halka yakınlaşmanın bir sembolü olarak görenler de vardır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral, “başını örterek derinlerinde biriktirdiği ifadeleri dışa vurmuştur. “Bir yanılla topumun ezik ve köylü sayılan insanların arasına katılmış gibiydi ama farklıydı” (Aktaş, 2007: 177). Kendisi yoksul olmadığı halde roman kahramanı Nermin, yoksul insanların acısını hisseder. Özellikle yoksul mahalleye getirilen çöp yığınları içinde yaşayan halkın dramı onu etkiler. Çöpün biriktirdiği gazın patlaması şehrin pisliğinin ve aynı zamanda paylaşılmayan sosyal servetin dışa vurumudur (Ramazanoğlu, 2003: 62).

İslamcılığa yönelen kitlenin yoksul değil ama ‘ yoksun’ bir kitle olduğunu düşünürler Bunun için Eraslan’ın romanında, İslam’ın ilk yıllarda varlıklı ailelerin bir hareketi ile başlayıp yoksullara doğru genişlediği ele alınır. İslamiyet’in üretim araçlarını ellerinde

bulunduran ve kast sistemini devam ettiren bir düzene karşı adalete dayalı, insanlar arasında eşitlik ve hukuk esasına yaslanan yeni bir sistem kurduğu iddia edilir (Eraslan, 2009: 308). Bu sistemde köleler, azadlılar yoksullar, hastalar ve şehrin dışına atılmış, güçsüz kimseler olarak en alttakilerin hakları korunur (Eraslan, 2009: 322). Eraslan Çöl Deniz adlı romanında, İslam'ın Hz Muhammed ve etrafındakilerin zenginleşmek için giriştiği bir mücadele olmadığını; onun ve karısı Hz. Hatice'nin bu mücadele sırasında fakirleştiklerini ortaya koymaya çalışır (Eraslan, 2009: 336).

Ekonomik mücadelenin bir gerçeklik olarak İslamiyet'ten önce de var olduğuna atıfta bulunulur. Yemen valisi Ebrehe'nin dünya ticaret yollarının merkezi Mekke'yi ele geçirmek ve ticaretin yönünü kendi ülkesinin başkentine çevirmek istediği iddia edilir (Eraslan, 2009: 33). Yemen ve Mekkeliler arasında yapılan bu savaşı anlatan Fil suresi ve onun hikayesi Cihan Aktaş'ın Seni Dinleyen Biri adlı romanında Meral tarafından da kullanılır. Meral yaz tatilinde etrafında topladığı gecekondu mahallesindeki çocuklara bu hikayeyi anlatmaktadır.

Aktaş; İslamcılığın mevcut solcu yapılara göre daha anarşist daha muhalif ve halkçı dolayısıyla solcu olduğunu iddia eder (Aktaş, 2007b: 74).<sup>51</sup> İslamcılar, özgürleşmenin tüketimi en aza indirmekle elde edileceğini iddia eden, emeğin adil verilip bölüşümün adil olmasını savunan düşüncelerinden dolayı “yeşil komünist” olarak suçlanırlar (Aktaş, 2007: 63). Meral “İhtiyaçlarını en aza indirdiğinde, dünya malına sırtını çevirdiğinde özgürleşmez miydi insan?” sorusunun cevabını kendi içinde verir (Aktaş, 2007: 89). Kendisi sol düşünceli bir ailede yetişmiş, üniversitede iken de böyle

<sup>51</sup> İran devrimini destekleyen Abdülkerim Suruş'un solcu olmadığı halde İran'da sol aydın oluşumuna verdiği destek; “onun vazifeler zaviyesinden konuşması” olarak değerlendirilir. İran devrinin oluşumunu sağlayan sol yaklaşım, aydınlanmanın bir gereği olarak görülür. (Aktaş; 2007b: 126).

bir grup arkadaş edinmiştir. Bu arkadaşlarından Lale, Adnan Hoca grubunu kendi sol fikirlerine daha yakın bulmakta onlara sempati beslemektedir. Herhangi bir ideolojiye ve gruba yakınlığı olmayan Meral ise okullar kapandığında oturduğu gecekondu mahallesindeki yoksul çocuklara, ilk İslamcı sosyalist olarak kabul edilen, Ebu Zerr'in sermaye ve aristokrasi karşısındaki mücadelesini anlatır.<sup>52</sup> Fatma Karabıyık Barbarosoğlu tüketimin kendilerini halka halka içine alarak aynı zamanda özgürlüklerini ve içlerindeki özgürlük ideallerini de yok ettiğine dikkat çeker "Telefonunun markası neydi?" (Barbarosoğlu, 2007: 295). "Pembeli, turkuazlı, morlu kadınlar...Fatma Aliye'yi bilseler ne bilmeseler ne!" (Barbarosoğlu, 2007: 305)

Romanlarda İslamî mücadele bir sınıf mücadelesi olarak anlatılır. Çöl Deniz adlı romanda Eraslan, Mekke'deki yerleşik düzenin siyasi ve ekonomik gücü elinde bulundurduğunu ve adaletsiz tavırlarının halkı ezdiğini anlatır.

"Ticareti ve dini elinde tutan seçkin azınlık,.....ekonomik dengesizlikten hiç şikayetçi değildir. Kendileri zenginleştikçe yoksullaşan hatta ya sürgün ya da köleliği tercih etmek zorunda kalan insanların seslerine kulaklarını tıkamış halde. Faiz hadleri insanı çıldırtacak boyutta." (Eraslan, 2009: 90).

#### 4.3.1. Merkez-Çevre

Eraslan, İslam'ın ilk yıllarını merkez-çevre hareketi olarak ele alır. Çöl Deniz adlı romanda çevredekiler, köleler ve zayıflardır; Mekke'deki sistemde onların merkeze gelmeleri ise mümkün değildir (Eraslan, 2009: 212). İslam'ın köleleri azad etmesi ile onların merkeze gelmeleri için fırsat sunulduğu söylenilmeye çalışılır. Romanda, yazarın 'adaletsiz gelir dağılımı', 'gömleksiz ezilenler '

<sup>52</sup> Romanın baş kahramanı Meral sosyalizme İslamî bir dayanak aramaktan ziyade, sosyalizm ve İslam'ın sosyal adalet prensiplerinin ortaklığını ön plana çıkarmak için seçilmiş; bu bağlamda özellikle 1980 sonrası İslamcı harekete yönelen aktivist genç kızların sol fikirlerden ivme aldıkları anlatılmak istenilmiştir.

'emek yoğun' gibi sol jargonuna ait ifadelere yer verdiği görülmektedir (Eraslan, 2009: 214).

"Hatice konağı etrafında toplanan iç muhalefetin en muharrik gücü hiç şüphesiz ki Mekke'de sayıları gün geçtikçe artan kölelerdi. Tüm emek yoğun gücün temsilcisi oldukları halde, insan ve vatandaş kabul edilmiyorlardı." (Eraslan, 2009: 214).

Mekke'de dini elinde bulunduran aristokrasi aynı zamanda siyasî gücün de sahibidir.

"Mekke şehir aristokrasisinin demirden kastlar halinde işleyen ve ayrımcılık esasına dayalı toplumsal yapısı zayıfları daha zayıf, güçlüleri ise daha güçlü bir halde perçinlerdi. Bu yüzden görülenler kesintisiz bir şekilde görülmeye devam eder. Görülmeyenlerse yokluğa denk bir hoyratlığa itelenirdi şehre dair kariyer lensinin kavisinde." (Eraslan, 2009: 212).

Romanda; dayanağını sermayenin yanısıra dinsel güçten alan aristokratik otoriteye karşı verilen mücadele ele alınır. Mekkeliler, üretim değil mal takasına dayalı bir sistem kurdukları için eleştirilir; ticaretin ise "sayıları 7-8'i geçmeyen" zengininin tekelinde olduğu vurgulanır (Eraslan, 2009: 215). Hz Hatice'nin Mekke'nin muhaliflerinden biri olan ve dine saygılı, eşitlikçi söylemleri yüzünden anarşist ilan edilen Varaka –Hıristiyan keşiş- ile yakın akrabalığın ötesinde saygıya dayalı dostluğuna yer verilir (Eraslan, 2009: 214).

Merkez-çevre mücadelesinde roman kahramanları, en alttan gelen devrimci kişiler değildirler; orta ve üst sınıfta yer alırlar ve alttakilere yardım ederler. Roman yazarlarının sistemin karşısında romantik devrimciler üretmek yerine daha geniş kapsamlı ve demokratik bir orta sınıf mücadelesi kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Meral, Nermin, Nazire gibi roman karakterleri; romantik devrimciler değildirler; romanlarda bireysellikleri ile ele alınırlar. Onların fakirlere doğru yönelme sebebi, potansiyel bir kitleyi sisteme karşı eyleme geçirmek değil; kendi haklarını elde etmek ve onların da hak öznesi olduklarının farkına varmalarını sağlamaktır.

Nazire, bireysel mücadele vermiş ve öldükten sonra hatıralarda kaldığı halde kahramanlaşmamış bir tip olarak sunulur (Barbarosoğlu, 2009: 102).

Merkez çevre arasındaki uçurum onların adalet duygusunu zedeler Önerilen çözüm merkez ile çevre arasında 'ortak bir dil tutturma' dır (Ramazanoğlu, 2003: 64). İkna Odası adlı romanda kendisi ortalama hayat süren roman kahramanı Nermin, kapitalizmin sunduğu tüketimin insanları hem manevi hem maddi olarak yok ettiği gerekçesi ile çevreye doğru yönelir. Merkezdeki insanlar tüketimin kölesi olmuşlardır ve her gün sonuçlarını hiç düşünmeden çöp üretmektedirler. Onların artıklarının başka insanları nasıl etkilediklerinin bilincinde olmadıkları gibi başka hayatların bundan nasıl etkileneceği konusunda son derece bencildirler. "Merkezde iyi semtlerde oturanların çürümüş çocuk bezleri ekşimiş domatesleri, tüketilmiş tonlarca meşrubatın pet şişe artıkları. " (Ramazanoğlu, 2003: 60).

Zenginliğin mutluluk getirmediği Babillilerin zengin oldukları halde mutsuz oldukları örneği ile açıklanır. Eraslan, malik olmanın bir sınırı olması gerektiğini, bu sınırı kaybedenlerin mutluluğu yakalayamayacağını, tarihte Babillilerin bu hataya düştüklerini iddia eder (Eraslan, 2009: 16). Hz Hatice de Hz. Muhammed ile evlenmeden önce zengin ama mutsuz bir kadın olarak tasvir edilir. Evlendikten sonra İslam yolunda tüm servetini harcayan bir kadın olarak anlatılan Hz. Hatice, servetini kaybettiği halde mutluluğu bulan bir kadın olarak tasvir edilmiştir (Eraslan, 2009: 50).

İslami usullere uygun tüketim maddelerine yönelmek ve faizden sakınmak öncelikle önem verilen konulardır. Bankalardan elde edilen faiz gelirleri ile kamu arazisinin paylaşılması ile oluşturulan rantlara karşı direnirler. Evden ayrılmış olan Meral, annesini ziyaret ettiğinde; ona İslamî usullere uygun olmayan

ürünleri yememesi konusunda sıkı tembihlerde bulunur. Babasının parasını bankaya koymas ve onun faizini almasına haram olduğu gerekçesi ile karşı olduğu için Avrupa'daki amcasından borç para ister (Aktaş, 2007: 72).

Modernitenin sunduğu ekonomik yapı olarak kapitalizmin, ilişkilerin yüz yüze yaşandığı mahalleyi dönüştürmesinden rahatsız olunur. En yakınlarındaki tüketim ilişkilerinin dönüşmesi anlamına gelen bakkallar yerine büyük marketlerin açılmasının metaforik anlamı, tüketici olarak alış verişlerde özne olma kabiliyetini kaybetmekten duydukları tedirginliğin dışa vurulmasıdır.

“Son bakkal dükkanı da kapanmıştı artık. Ömer işten çıkınca büyük marketlerden birine gidecekti; bir ekmek için kasada sıraya girecek, yüzü gülmeyen hiç tanımadığı ve onu tanımayan soğuk bakışlı kasiyer kızın önünden ve yazar kasanın tuşları arasından bir para cüzdanına dönüşmüş imgesiyle geçecek her gün.” (Ramazanoğlu, 2003: 142).

Tüketim ilişkilerini değiştiren kapitalizmin eleştirildiği yönlerden bir diğeri, rekabetin yarattığı hırs olarak algılanır. Onlara göre, kariyer edinme ve yükselme hırsı insanlardaki adalet duygusunu yok etmektedir.

“Yanık kokusu bir şeyi daha çağırıştırıyordu. Gözlerini kırpmadan haksızlıkları ve kötülükleri görmezden gelebilecek gencecik arkadaşlarını. Ancak bu yolla önlerinin açılabilirliğini kariyerlerinin yükseleceği bir maaşa kavuşabilecekleri – ki bu en yaşamsal erekti çoğu insan için - önde giden insanlara dair gözlediklerinden bildikleri şeydi.” (Ramazanoğlu, 2003: 64).

Ekonomik liberalizmin temel noktası olan mülkiyet hakkı da sorgulanır. Mülkün sahibinin Allah olduğu dile getirilir.

“Arsaymış evmiş şuymuş buymuş durmadan alan satan insanlar. Adeta dünyanın bir yarısı öteki yarısına vekalet verip durmaktadır ki el değiştirme oyunu sürüp gitsin. Kimin malını kime satarlar?” (Ramazanoğlu, 2003: 110).

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, kapitalizmin kadınları bir özne değil, amacına hizmet eden birer araç olarak gördüğünü iddia

etmektedir. Ona göre kapitalizmin dayanaklarından biri değişken bilgi yani enformasyondur. Sermaye, kitleyi tanıma ihtiyacı ile, kadınları sistemin içine dahil etmek için böyle bir yöntem geliştirmiştir. Dolayısıyla kadınlar, özne olarak değil, bir üretim ve tüketim aracı olarak görülmekte; onların nitelikleri yerine niceliklerine bakılmaktadır. Yazara göre Tanzimattan sonra kadınların sayılmasının sebebi de ekonomik kaygılar sonucudur. “Mesele insandan sayılıp sayılmama meselesi değil. Hazinenin açık vermediği dönemlerde üretici elleri ve savaşıacak elleri tespit etmek yeterli idi (Barbarosoğlu; 2007:315).

#### **4.3.2. İslamî Sermaye**

İslamî sermayeden beklenen insanları aldatmadan kar edilebilmesinin yolunu göstermesidir (Eraslan, 2009: 126). Bu sermayenin kullanılma şekli ve hayat tarzını etkilemesi, yazarların ilgilendiği boyuttur. Uzak Ülke adlı romandaki günümüz dindar aydın kadın modeli araştırmacı; seminerde karşılaştığı zamane kadınlarının tesettür defilesi takip etmesinden, bunun laiklerin onları rüküşlkle suçlaması sonucu geliştirilen bir savunma olduğunu düşünmesinden dolayı rahatsız olunur (Barbarosoğlu 2007: 308). Barbarosoğlu, tesettür ve moda kelimelerinin birbirleri ile uyumlu olmadığına, birinin örtünmeyi ve silikleşmeyi gerektirdiğine diğlerinin ise aksine dikkat çekme üzerine kurulu olduğuna ve bunun sınırsızlığına dikkat çeker. Kamusal alanın kadınlara yasaklanmasının tesettür modası ile ticari bir kazanca dönüştürüldüğünü ifade eden Barbarosoğlu, tesettürün modalaşmasının dini bir vecibeden ziyade, giyim tercihi hâline getirildiğine işaret eder. Aynı zamanda bu durumun dindarlar arasındaki sınıf farklılığına da vurgu yaptığı; düşük gelir seviyesindeki kadınların giyim zevkinin eleştirilmesinin onları incittiği iddia edilmektedir (Barbarosoğlu, 2006: 119).

İslamî sermayenin birikmesi için geliştirilen faizsiz finans kuruluşları Müslümanlar arasında büyük bir güven ile paranın teslim edildiği mekanlar olmuştur<sup>53</sup>. 1980'den sonra Türkiye'de ortaya çıkan bu kurumların 2007 krizi döneminde krizleri önleyici etkisi Amerika'da konuşulmuştur. Sistem, malın peşin alıp takisitle satılması; ancak bu satış sırasında parasını teslim edenin zarara uğramaması için enflasyon oranının yansıtılmasını öngörür. Kâra veya zarara katılım olarak adlandırılan bu sistem ile İslamî sermayenin terakümü sağlamıştır. Ancak zamanla kurumlar reklam vererek sistem ile bazı noktalarda uyumlulaşmışlar bu durum yeni dindarlar arasında tartışmalara sebep olmuştur (Aktaş, 2007: 235).

İslamcı sermayenin konjonktürel değişimden etkilenmesi ve kendisini küresel tüketime uyumlulaştırması yazarların hassas oldukları bir noktadır<sup>54</sup>. Bu dönüşüm, Seni Dinleyen Biri adlı romanda ele alınır. Radikal İslamcı gençlerin çıkardıkları Söz Dünyası adlı dergi yayın politikasını değiştirme kararı alarak reaksiyoner olmayan bol fotoğraflı hareketli rahat okunan yine de önemli mesajlar verebilen bir dergi hâline getirilir (Aktaş, 2007: 305). Romanda büyük bir cemaatin bir parçası olarak görülen sermaye sahibi yeni İslamcılar gelişerek değişimden yana tavır aldıklarını söylerler. Kendilerini geleneğe saygılı, çoğulcu, muhafazakar, hür teşebbüsten yana olmak gibi değerler ile tanımlarlar. Romanda dergiyi bu vizyonla çıkaracak olan yani dönüşümü gerçekleştirecek olan Yılmaz, yukarıda bahsi geçen faizsiz finans kurumlarından birinden dergiye transfer edilmiştir. Yılmaz, İslamcılar arasında döneklilik ve

<sup>53</sup> Faysal Finans 1984, Albaraka Türk 1984, Anadolu Finans 1991 ve Asya Finans 1996 yıllarında faaliyet göstermeye başladılar; birleşmeler ve hisse ortaklıkları yolu ile halen istem içinde yaşamaktadırlar.

<sup>54</sup> Ali Bulaç bu dönüşümü İslam Modernizmi olarak adlandırır. Dev üretim-tüketim firmalarına geleneksel kültürlerinden devşirilen yerli ve İslamî kelime ve sloganlar ile dini anahtar terimlerin (İhlas, cihad, ümmet, Hicret, Risalet vb) isim olarak verilmesinin kelimeleri semantik bir değişime uğratacağı ve karşılıklı bir etkileşimin olmasının kaçınılmazlığına dikkat çeken Bulaç'a göre dini kavram ve semboller tüketimin bir aracı olarak indirgenmektedir (Bulaç; 2006:65).

pragmatist olmakla suçlansa da gerçek hayatta İslamcı yayınlarda ve İslamî görsel medyada bu yönde gözle görülür bir değişim yaşanır (Aktaş, 2007: 306).

Tüketim kalıplarının İslamcıları en uç noktadan bile olsa kendilerini içine çekmekte olduğuna dikkat çekilir. Ev içindeki alışkanlıklar dönüşür. Mesela Seni Dinleyen Biri adlı romanda geleneksel Müslüman sofrasının aksine, Raziye ortaya bol çeşitli ve şık bir sofraya kurar. Bu mesele aralarında tartışmaya sebep olur. Halil, sofrada bulunan iki pilav çeşidinin fakir bir ailenin sofrasında pilavın olmaması anlamına geldiğini söyleyerek tepkisini dile getirir (Aktaş, 2007: 39). Ancak Halil romanın sonunda kendisi İslam'dan uzak ve tüketime dayalı bir hayat tarzını tercih eder. Yazar romanda dindarlar arasında “herkesin olumsuz anlamda birbirine benzediğini; Müslüman aydınların reklam şirketlerine yuvalanan solcuları izlediklerini, dağarcıklarındaki bilgiyi üretim ve tüketim zincirinin bir halkası olarak yaşamak üzere eğerek bükerek kullandıklarını” net bir şekilde ifade eder (Aktaş, 2007: 72). Cemaatler ticari halkalara döner. Seni Dinleyen Biri adlı, romanda Cemal, bir cemaat aracılığı ile kendisine ticari bir portföy yaratmaktadır (Aktaş, 2007: 41). Bu halkaların zenginleşmesinin onları çoğunluğu teşkil eden halktan uzaklaştıracağı ve dolayısıyla halkla kaynaşma problemini artıracığı düşünülür ( Aktaş, 2007b: 67).

#### 4.3.3. Tabakaşma

Ramazanoğlu salt eşitliğin sınıfsız bir toplumda elde edileceğini; bunun için düşük yoğunluklu ama daimi bir devrimi takip etmek gerektiğini dile getirir. Ona göre “Müslüman özne” bu devrimin ürünü olacaktır (Ramazanoğlu; 2007). Romanlarda bu özne tanımlanmaya çalışılır. Barbarosoğlu'nun romanı Medyasenfonu' deki Nazire yeni dindar kadın özne modelidir. Günümüzün dindar

kadınlarından biri Nazire, diğer İslamcılar'dan farklıdır. O hem başörtülüdür hem de entelektüel birikim sahibidir. Eğitim hakkını aramak için sokaklarda ve üniversite önlerinde eylemler yapmakla yetinmemiş; başbakan ile görüşmüştür. Yazar, laikler arasında onun şiirlerini okuyanların, dindar kadınlara haksızlık yapıldığını ancak şiirlerinin kalitesini gördüklerinde anlayabildiklerini göstermeye çalışır. Yazara göre, meydanlarda yaşadıkları dayaklar, tartaklamalar laik kesime dindar kadınların bilgili olabileceğini düşündürmemiştir (Barbarosoğlu, 2009: 99)

Kendi aralarındaki farklılaşmadan dolayı İslamî düzeni ekonomik eşitlik temelinde kuramayacaklarını idrak ederler. Afganistan'a çıktıkları yolculukta aslında hepsinin birbirinden ne kadar farklı düşündükleri ortaya çıkar. Paraları alarak onlardan habersizce ayrılan ve izini kaybettiren Yıldırım'ı bir yayınevinin sahibi ve büyük bir inşaat şirketinin hissedarı olarak İstanbul'da bulurlar. Aralarındaki bazı kişilerin bireysel maddi hırsları ideallerine zarar verir. Tüm dindar gibi görünenlerin ideal tip olmadığını fark ederler. Birileri dini kullanarak zenginleşmeye çalışmaktadır. Paraları çalan Yıldırım, bir büyük yayınevinin patronu olur ve inşaat şirketi kurar. Geçen yıllar içinde mücahitler adına para toplayan kişilerin adının karıştığı uyuşturucu kaçakçılığıyla havuzlu villalarda dört karılı, lüks yaşantılarla İsviçre bankalarında açılan hesaplarla ilgili söylentiler çıkar. Yıldırım'dan parayı geri isterlerse de alamazlar. Bir süre sonra Yıldırım, kimliği belirsiz kişilerce öldürülür. Basın bu kişisel çıkar olayını İslamî terör olarak adlandırır (Aktaş, 2007: 365); yazar olayın ideolojik olmadığını göstermek için ekonomik boyutu baskın olan sui generis bir örnek olduğunu vurgulamak ve İslamcılara teşmil edilemeyeceğini göstermek için olayın aile içi ilişkilerle alakalı olduğunu ortaya koyar.

Aralarından zenginleşme arzusunda olanlar ile farklılaşmakta oldukları gibi, İslamcı aristokrat sınıf ile de farklıdırlar. Seni Dinleyen

Biri adlı romanda şık türbanıyla göz alan Mehveş Hanım'ın aileden gelen bir din anlayışı vardır ve yaptığı resimler, zengin İslamcılar arasında alıcı bulmaktadır (Aktaş, 2007: 384). Oysa, mütevazı bir hayat ve sosyal adaletin sağlanması arzuları ile yoksul kitlelerin bir hareketi olması gerektiğine inanılan İslamcılık; 1980 sonrasında kendi burjuvasını helal mal ve İslami tüketim kalıpları üzerine kurmaktadır. Batı usulleri ile üretilmiş her türlü maddeye karşı olma sonucunda helal tüketim maddeleri ve tesettüre dayalı bir giyim sektörü doğmuştur. Yazara göre bütün bunlar İslamcı özden uzaklaşmaya sebep olmaktadır.

İslamcı sermaye emeğe saygı göstermediği gerekçesi ile eleştirilir. Betül'ün dindarların sahibi olduğu yayınevine bıraktığı kitap notlarının kaybolduğu söylenir (Aktaş, 2007: 386). Meral'in çalışmaya başladığı tesettür mağazasında çalışanların denetlemesini gerçekleştiren bayan, ondan tuvaleti temizlemesini beklemekte; ayrıca mesai dışında Allah rızası için işyerinde temizlik yapılmasını istemektedir. İslamî sermayenin onu yaratan bu kitleden karşılıksız olarak çalışmasını beklemekte olduğuna dikkat çekilir. Mesela, kızların eserlerini yayımlanması için götürdükleri dergi, ikinci sınıf saydığı yazarlarına telif haklarını ödemez (Aktaş, 2007: 234). Romanda, Cemile tüketim ideolojisinin çarkının dönmesine katkıda bulunmamak için çalıştığı reklam şirketinden ayrıldığını ifade eder (Aktaş, 2007: 59). İslamcıların savundukları faizsiz finans kuruluşları reklam vermeye başlamışlar, kendilerini düzene uydurmuşlardır.

“Para çoğu zaman kirli, öyle görünüyor, en takvalı insanlar, sosyal adalet savunucuları bile, ekmeğin ve emeğin adil bir bölüşümünün çok uzağındadırlar.” (Aktaş, 2007: 62).

Yıldız Ramazanoğlu, semboller üzerinden tüm kadınların pazarlama sektöründe kullanılmalarına karşıdır ve bu anlamda dindar kadınların da pazarın bir unsuru olduklarını düşünür.

“Bir çift bacağa dönüşüyor güzel kız. Resim ruhunu dışarıda bırakmış. Konu ruh değil zaten, bu bir iş ve pazar meselesi...”. “Topyekün isyan etmenin vakti gelip çattı mı? Senin ve benim bedenlerimiz üzerinden iş görenlere karşı kendimize sahip çıkalım mı?” (Ramazanoğlu, 2003: 83).

Klasik ve yeni özcülerin sermayenin terakümü ile ilgili sorunları yoktur. Uzak Ülke adlı romanda, Fatma Aliye işgal altındaki İstanbul’da girdiği bir mağazayı Türklerin işletmesinden duyduğu memnuniyeti dile getirir (Barbarosoğlu, 2007: 147). Yazarın kaygısı üretilen malın niteliğidir. Bu mağazada frak imal edilmesi ve bunu temel ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak zorunda olan Türk kadınlarının üretmesidir. Fatma Aliye, onlara “Burada çalışmaktan memnun musunuz ? ” diye sorar (Barbarosoğlu, 2007: 146). Fatma Aliye satılan ürünleri kendisinden hissetmez . Raflarda olanları gözleri seçemiyor sanki. Sanki herşey kartondan (Barbarosoğlu, 2007: 142).

Bununla birlikte tezgahtar kızlar fakir oldukları için çalışmaktadırlar. Asıl sorun ise yeni oluşan burjuva sınıfıdır. Romanda savaşa birlikte ortaya çıkan burjuva, İslam’dan uzak batıya yakın bir sınıf olduğu için Fatma Aliye’nin tepkisini çeker. Savaşın yarattığı bu sınıf tahammül edilemeyecek derecede haksız kazancın ve sömürünün göstergesi olarak sunulur

“Yeni zenginlere her devirde tahammül zordur, lakin savaş zenginlerine başkalarının acısını paraya çeviren simsarlar hükmündeki savaş zenginlerine tahammül mümkün değildir” (Barbarosoğlu, 2007: 142).

Romanda, burjuva sınıfı her dönemde fırsatları değerlendirerek zengin olan şişmanlığı ölçüsünde halktan ayrı bir sınıftır.

“Şişmanlığını, refahın garantisi olarak göstermek husunda mahir. Elleri paketlerle dolu olduğuna göre, ya ecnebi olmalı ya da savaş zengini bir tüccarın karısı” (Barbarosoğlu, 2007: 141).

Dil, batı tarafından tüketime hizmet eden bir diğer araç olarak kabul edilir. Batı dillerinin sağlam bir millî ve manevî eğitimden geçmeyen gençleri etkilemek için bir araç olarak kullanılmaya uygun olduğuna dikkat çekilir. Uzak Ülke adlı romanda, Louise amcası Marie'ye Hıristiyanlığı, İstanbul'da, sevgi ile yaymasını ve Fransızca'yı muhakkak öğretmesini ister.

“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? Bütün Fransızların zengin olmasıdır.” (Barbarosoğlu, 2007: 9).

Toplumda oluşan sınıf farklılaşmasına çözüm olarak İslam'ın tasavvuf ile yakın olan yönü gösterilir.<sup>55</sup>

#### 4.4. KADIN

Türkiye'de siyasi bir özne olarak dindar kadınlar, kendilerinin laik kadınlar ile laik ve dindar erkekler tarafından dışlandıklarını düşünmekte ve üç gruba karşı özne olma savaşı vermektedirler.

##### 4.4.1. Otoritenin Sunduğu Kadın Modeli

Kimlikler arasındaki farklılıklar, ortak noktalarda örtüşerek uzlaştırılabilir. Farklılıkları uzlaştırarak büyüyen ve bütünleşen sosyal gruplarda, bireyler, hak ve özgürlük mücadelesini başarılı yürütebilirler (Rawls; 2001: 25). Yeni özcü dindar kadın roman yazarları, Türkiye'de laik ve dindar kadınlar arasında yaşanan ideolojik farklılığın kadın sorunları tartışılırken terk edilmesini

<sup>55</sup> Sufizmin sosyal adaletsizliğe, servetin yığılmasına engel olduğu için topluma huzur verdiği iddia edilir. Ancak sufizm; insanlar arasında eşitlik ilkesini ihlal ettiği, kadın-erkek, köle-efendi, Müslim-gayri Müslimleri eşit saymadığı, için eleştirilir (Aktaş; 2007b:127).

hedeflerler. Laik kadınların dışlayıcı bir tavır takındıklarına dikkat çekilir.

“Kendileri gibi düşünmeyen kendileri gibi yaşamayan kadınlarla kadınlık paydasında eşitlenmemek için taşı ilk atan olma hakkını görüyorlardı kendilerinde” (Barbarosoğlu, 2007: 346).

Türkiye’de laikler ve dindarlar olarak ayrılan iki grubu teşkil eden kadınların yakınlaşmaları istenir. İki grubun bir araya gelmesi için laik kadınların erkeklere karşı giriştikleri eylemlerde dindar kadınların, onlarla birlikte hareket etme konusunda istekli oldukları ifade edilir. Laik kadınlar, dindarların bu taleplerine karşılık onları dışlayıcı tutumlarından dolayı eleştirilirler. Bu durumu; Barbarosoğlu Uzak Ülke adlı romanında eylemlerine dahil olmak isteyen başörtülü bir muhabire karşı laiklerin aldıkları tavır ile gösterir.

“Galiba 1987 yılı idi. ‘Koca Dayağına Son’ yürüyüşüne katılmıştı. Bir muhabir olarak. Kadın ve Aile Dergisi’nin muhabiri olarak. Meydandaki tek tesettürlü kendisi olduğu için ve üstelik yirmi üç yaşın bütün naifliğini üzerinde taşıdığı için herkes üzerine yürümüşü.” (Barbarosoğlu, 2007: 346).

Uzak Ülke adlı romanda, dışarıdan tek bir grup gibi algılandıklarını buna rağmen içlerinde farklılıkların olduğu ifade edilir. Yazdıkları yazıların laik çevrelerde itibar görüp okunmadığını, bu yüzden de laik çevrelerin dindar kadınları hakkında bilgisinin olmadığını düşünür (Barbarosoğlu, 2007: 348). Dindarların kendi aralarında birbirlerine yönelttikleri eleştirilerin, karşı taraf için bir koza dönüşmesinin demokratik tartışma ortamını engellediği iddia edilir. Tüm dindarların tek grup olarak algılanmasına karşı, dindar kitle dahil kendi içlerindeki farklılaşmanın ayırıcılığı değildir. “Halbuki o iki başörtülü kızın da verilmiş bir kararı yok.” diyen yazarın beklentisi dindar kitle kadınların bilinçli özneler olmalarıdır (Barbarosoğlu, 2007: 349). Laiklerin İslamcılar arasındaki muhalif düşünceleri kendi durumlarını muhkemleştirmek için kullandığı iddia edilir. Beklentilerinin, tartışmaların yapılabileceği, önyargılardan uzak

demokratik bir ortam olduğuna işaret edilir. “Böylece kitaplarını okumuş ama beğenmemiş birinin takviyesi ile, kale muhkem bir ortaçağ şatosuna dönüşecek” (Barbarosoğlu, 2007: 349).

Yeni devletin laik kadın modeli olarak Halide Edip, dindar kadınlar tarafından içlerinden biri olarak görülmez. Halide Edip, otorite tarafından, topluma sunulan modern kadın imajının rol modeli olarak eleştirilir “Avrupaî kıyafet içinde. Saçları topuz. Boynunda güzel bir fular” (Barbarosoğlu, 2007: 346). Halide Edip’in resmi otoritenin model kadını olarak görülmesi ve kendisine ait olmayan hikayeleri anlatması eleştirinin hedefleridir. Dindar kadın yazarlar, Halide Edip’in romanlarındaki batılı model kadın yerine geleneksel kahramanların da var olduğuna dikkat çekerler. Yeni Turan’ın kahramanı Kaya bambaşka bir hayat yaşadı şeklinde anlatılır ve Kaya’ya destek verilir. Müslüman Türk kadını Kaya karakteri, Avrupa ziyareti sırasında kocasının ısrarına karşı çarşafını çıkarmaması ve kendine ait doğruları ve kararlarının olmasının romanda yer bulması vesilesi ile takdir edilir ( Aktaş, 2003: 283).

İktidarla bütünleşen İslamcılar toplumsal duyarlılıkları kaybetmiş olmakla suçlanırlar. İktidarın düzenlediği Haydi Kızlar Okula kampanyasının kızları sistemin içine çekmeye çalışmakla birlikte bu durumun devamlılığı noktasında çözüm üretmediği belirtilir.

“Başbakanın tesettürlü eşi, kırsal kesimin kızları için seferber. Oysa başbakan şehirde üniversiteye gidemeyen başörtülü kızlar için sadece duygularını imajlar eşliğinde ifade edebilecek kadar hür: Yüreğimdeki hıçkırık. Başbakan yurt dışına okumak için giden kendi başörtülü kızlarını uğurlarken böyle diyor.” (Barbarosoğlu, 2007: 307).

Laik ve dindar kadınlar karşılıklı olarak birbirlerini kendileri olamamakla suçlarlar. Laik kadınlar tarafından erkek egemenliği altında bastırılmış olduğu düşünülen dindar kadınlar, romanlarında bir yandan bastırılmamış olduklarını, hem kendi camialarına hem de

laik kesime karşı ispatlamaya çalışırken; öte yandan laik kadınları resmi otorite karşısında boyun eğen ve kendi varlığını göstermeyen yani özne değil nesne olan kadınlar olarak görürler. Otoritenin sunduğu kadın modeli İkna Odası; Uzak Ülke ve Medyasenfonu'nda saç topuzlu olarak karşımıza çıkar. Hatta Medyasenfonu'nda Zeynep Fişekçi'nin müstear adı ve takma topuzu; onun kendi seçimini değil bir dayatmayı göstermek için kullanılan bir metafordur.

Ne isterdi Zeynep ya da bilmem ne sultanımız? Kendi olarak konuşabilmeyi. Yıllar boyunca en çok bunu özledim. Kendi aramızda bile kurgucunun bize biçtiği sınırlar içinde kaldık (Barbarosoğlu, 2009: 151).

#### **4.4.2. Vatansever Dindar Kadın**

Geçmişin dindar kadınlarının bağımsızlık hareketlerinde aktif rol oynadıklarına dikkat çekilir. Millî Mücadele yıllarında İslamcı kadınlar din ve namuslarını korumak adına hizmet etmişlerdir. Mesela Fatma Aliye, Millî Mücadele yıllarında kadınları harekete geçirmek için yazılar yazar. Fatih Kerimi ve Yusuf Akçura onu Rusya'daki Müslüman kadınlara model olarak göstermek arzusundadırlar. Romanda, Osmanlılık ve İslamcılık yerine etnik kimliğin inşa edilmesi taraftarı olan Yusuf Akçura Millî Mücadele yıllarında son derece cesur, girişken ve vatana hizmet etmekte tereddüt etmeyen dindar Fatma Aliye ile sohbetinden sonra onun hakkındaki önyargılarından uzaklaşır (Barbarosoğlu, 2007: 120).

#### **4.5. FEMİNİZM**

1980 sonrası İslamcılığı "feminist" bir özellik gösterir. Bunun sebebi kadınların, kendilerini toplumsal özne ve birey olarak yeniden tanımlama ihtiyacı hissetmeleridir. İslam'ın kadınlara erkeği eşit ölçüde kul ve farklılığın takvaya dayandığını ifade eden özüne dönülmesi

isteği hakimdir. Erkek egemen olduğu iddia edilen kaynaklarda kadın konusunun açıklıkla ele alınmadığını düşünmeleri, dindar kadın yazarları bu konuda araştırmaya sevk eder. Yeni özcü dindar yazarlardan Aktaş, kendisini “dindar ama din olarak sunulan hazır geleneksel, muhafazakar ve feodal paketler ve dine karşı ileri sürülen hazır modernist seküler-Kemalist paketlere karşısında eleştirel olarak” tanımlar (Aktaş, 2007b: 131).

Erkek egemen üretilen kaynaklarda kadınların potansiyel olarak fitne sebebi sayılmaları sonucu onların sosyal hayattan dışlanması sonucunu doğurur. Bu kaynaklarda yer alan kadınların bulunacakları mekanların sınırlı olması, seslerinin duyulmaması gerektiğinin belirtilmesi, onların gülmelerinin yasaklanması ve aile içinde erkeklerin üstünlüğünün kabul edilmesi; kadınlar arasında sorgulanan konulardır. Kadınların İslam’da birtakım hukukî haklarının varlığının ise fıkıh ile sınırlandırıldığı düşünülür. Yeni özcü dindar kadın yazarlar, dinlerin erkek egemen bir söylem ile yorumlandığını kabul ederler ve bu noktada feminizme yakın dururlar.

İnsanlık tarihi bugün baktığımız noktadan eril bir karakter taşıyor. Bu, dile ve dini algımalara yorumlara da yansımış. Kadına bakış açısında bazen kadının da kendisine bakış açısında ve kendini ortaya koyma anlayışında insanlık değerlerini billurlaştıracak birtakım eleştirilerin başlatılması açık ve feminizm bunu bir ölçüde gerçekleştirdi (Aktaş, 2007b: 141).

Dindar olsun, laik olsun kadınlarla ilgili konularda kadınların söz sahibi olmasını savunurlar. “Kadınların sorunlarını biliyor musun, diyen Feridun Toprak’a yazardan gelen cevap; sen önce erkeklerin sorunlarıyla ilgilensen” şeklindedir. (Barbarosoğlu; 2009:16). Medyasenfonu’de çizilen erkek modeli, kadınları her türlü pazarda malzeme olarak kullanıp işi bittiğinde sadece kadın oldukları için aşağılar. Kadınların özne olamadıkları her durumda her an gözden çıkarılabilecekleri laik bir kadının başına gelenler üzerinden anlatılır.

“Benim istediğim yazıyı yazmaya mecbur olacaksın sonunda. (Barbarosoğlu, 2009: 68). “Sen kıytırıktan bir kadın yazarsın.” (Barbarosoğlu, 2009: 69). “Hadi itiraf et sana hikaye yazanlar. Seni bir hikayenin öznesi kılanlar şimdi hikayeyi bitiriyor. Anlasana.” (Barbarosoğlu, 2009: 80).

Kadın olarak erkek egemenliğine karşı laik kadınlar ile ortak savunma yapılmasını bekleyen yeni özcü dindar kadınlar, bu konuda laik kadınların, feminizmi Kemalizm’e indirgediğini iddia ederler. Barbarosoğlu, Kemalist feministler dediği ve günümüzde elli yaş üstündeki grubun ‘Kemalist bilinç’ ile hareket ettiklerini; tesettürlü kadınların hür kadınlar olmadıklarını, erkeklerin isteği ile başlarını örttüklerini ve bu görüşten kişilerin iktidara gelmeleri hâlinde herkesin başını örteceği gibi önyargılarla düşündüklerini iddia eder (Şişman, 2004: 32). Bu kadınlardan olan ve tek taraflı bir tutum takınmakla eleştirilen Türkan Saylan, romanda kızıl saçlı kadın imajı ile gösterilmiştir.

“Galiba 1987 idi. Feministlerin ilk defa yaptığı koca dayacağına son yürüyüşüne katılmıştı. Bir muhabir olarak Kadın ve Aile derisinin bir muhabiri olarak. Meydandaki tek tesettürlü kendisi olduğu için, yirmi üç yaşın bütün naifliklerini üzerinde taşıdığı için herkes üzerine yürümüştü. Türkiye’de dayak yiyen bütün kadınların sorumlusuymuş gibi. İslam olmasa dayak olmaz diyordu kızıl saçlı bir kadın. Kendisini gösterip ” (Barbarosoğlu, 2007: 346).

İkna Odası adlı romanda, dindar kadınları dışarıda bırakan feministler, eleştirilir. “Dünya kadınlar günü..Bazı kadınların hukukundan ibaret manifestoların, pankartların, döpiyeslerin, kadın kadına hiyerarşilerin günü.” (Ramazanoğlu, 2003: 78).

Karşı tarafa “senin ve benim bedenlerimiz üzerinden iş görenlere karşı kendimize sahip çıkalım mı?” şeklinde bir teklif sunulur (Ramazanoğlu; 2003: 83). Ortak payda farklı görünsek de “hepimiz aynı familyadanız” şeklindedir (Ramazaoğlu; 2003:130). Romanda kadınlar arasındaki farklılık Türk siyasetinin jargonlarından biri ile “Birbiriyle uyumsuz çiçekleri bağına bastı” şeklinde açıklanır

(Ramazanoğlu, 2003: 130). Aynı özlem Medyasenfonu adlı romanda Barbarosoğlu tarafından dile getirilir. Romanda hayat tarzı ve giyim kuşamı ile farklı olan kadının Nazire'nin şiirini ezbere bildiği ve oturup sohbet ettikleri hayal edilir (Barbarosoğlu, 2009: 103) .

Ramazanoğlu, feminist kaynaklara Müslüman dünyanın kadınlarını da kendi üzerlerine düşünmek için tetiklemesi, bunun sonucunda, Müslüman kadınların İslam adına ortaya konan pratiklerle eleştirel bir bakışla yeniden yönelmesini sağlaması bakımlarından olumlu yaklaşmakta; kadınların kendi varoluşlarını, bu dünyadaki misyonlarını ve temel hedeflerini sorgulamaya başlamalarını sağlamlasını da faydalı bulmaktadırlar. Bu noktada feminist söylemlerle İslam'ın uzak tutulamayacağını belirtir (Ramazanoğlu; 2009). Aktaş, kadın-erkek ilişkilerinin daha olumlu bir noktaya gelmesi bakımından feminizmin insanlık tarihine belli bir seviyeye kadar olumlu bir katkı olduğunu savunur. Feminizmin eşitlik istemiyle harekete geçen birinci dalgası ve cinsler arası farklılığın tanıdığı üçüncü dalganın postyapısalcı bakış açısı tercih edilir; ikinci dalganın ürünü radikal feministler eleştirilir. Aktaş, feminizmin, dindarlar arasında evde kalmış çirkin kadınların sarıldığı bir ideoloji olarak görülmemesi gerektiğini dile getirir (Aktaş; 2008).

Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral, ezik duruşlu kendi başına otobüse dahi binemeyen emeğinin karşılığını ise dayak ve küfürle alabildiği anlaşılabilir çökük yüzlü kadınlarla karşılaştığında onları içinde buldukları hayat şartlarına itaat etmeyi zorlayan geleneksel değer yargılarına büyük bir öfke duymaktadır. Feminist tepkilerle dolu olduğu bir günün akşamında ise modern kadınların özveriyi kısıtlayarak gelişen özgürlük anlayışının ne kadar da yanıltıcı olduğu üzerine düşünmeye başlamaktadır (Aktaş, 2007: 123).

Radikal feministlerin; erkekleri bastırma ve cinsiyet farklılığını ortadan kaldırma amaçlarına taraf bulmaz. Kadın ve erkeklerin özsel

olarak farklılıklarının olduğuna ve bu farkların toplumsal hayatta da korunması gerektiğine işaret edilir (Aktaş;2009). Ramazanoğlu, İkna odası adlı romanda insanların tek bir cins olarak görmenin faziletleri ya da yol açacağı felaketlerin neler olabileceğinin tartışılması gerektiğini söyleyerek dindar kadınlar arasındaki radikal feminizmin etkisini post yapısalcılığa doğru çekmeye çalışır (Ramazanoğlu, 2003: 103).

Kadınların görevleri olduğu ve bu görevlerinin başında çocuk yetiştirme geldiği; özgürlük adına aslı görev olan çocuk yetiştirmenin aksatılmaması gerektiği savunulur. Uzak Ülke adlı romanda Schopenhauer'in annesi, özgürlüğü için çocuğunu ihmal eden bir anne tipidir. Johanna sıkıcı evliliğinden sonra serbest aşk hayatı yaşamayı seçmiş, oğlunun eleştirilerine tahammül etmek istemediği için bir daha onunla yüz yüze gelmemeyi tercih etmiştir. Yazara göre, oğlu Arthhur Schopenhauer'un anne sevgisizliği, kadın sevgisizliğine dönüşür ve bütün felsefesini kadınların ahmaklığı üzerine kurmaktan vazgeçmez ve çok eşliliği bu sebeple savunur (Barbarosoğlu, 2007: 280).

İslamcı kadınların feminizm anlayışı; kadınların haklarının korunması, eğitim ve evlilik gibi konularda kadınlardan yana tavır alınmasıdır. Bu anlamda feminizm kelimesini kendilerini tanımlamaya yeterli bulmamaktadırlar. Çünkü hem dindardırlar, hem erkekler ile hayatı ve sorumlulukları paylaşmaktadırlar. Fatma Aliye, feminist veya radikal İslamcı değildir. Barbarosoğlu, Fatma Aliye'nin biyografik romanını; onun samimi inancı ile hareket eden ve kadınların erkekler karşısında haklarını ilk kez dile getiren ve bunu yaparken de herhangi bir güdüme tabi olmayan bir kadın olarak okuyucuya sunmak amacıyla yazar (Barbarosoğlu, 2007: 245).

Feminizmin kadınların tek başına hayatlarını idame ettiren, başarılı kadın idolüne sıcak bakılmaz. Kul olarak kadınların

amaçlarının Hakk'ın rızasını kazanmak için çalışmak ve halka hizmet etmek olması gerektiğine dikkat çekilir (Aktaş, 2007: 122). Roman yazarları, bu arayışta kendilerini onlara yol gösterecek kişiler olarak görürler. Sosyolog, mimar veya eczacı oldukları halde bu misyonu üstlenmek ve sürdürmek adına edebiyat dünyasında yer alırlar. Bu yazarlar, daha çok okuyucuya ulaşmak için hikaye de yazmaktadırlar.

Batılı feministlerin oryantalist bir yaklaşımın sergilemesi; Müslüman dünyanın kadınlarına vaadedilen kurtuluş reçeteleri üretilmesi; aralarında Doğulu ve Müslüman kökenli olanların da bulunduğu feministlerin “Doğulu/Müslüman ülkelerdeki kadınların durumunu okumaları sonucu Müslüman kadınların kurtarıcılığına” yönelmeleri eleştirilmektedir.

Bu okumalardan hakiki kadının “beyaz batılı kadın” özne olarak görülmesi ve diğer kadınların bu ölçütlerle değerlendirilmesine karşı çıkarlar. Aktaş, *Seni Dinleyen Biri* adlı romanda karşımıza Batı ile ilgili olarak dört tip kadın çıkarır. Bunlar, Meral'in beraber Konya'ya gittiği Amerikalı bir grup araştırmacı, Hindistan asıllı İngiliz gazeteci, sonradan Müslüman olan Meryemgül ve bir Müslüman olarak Avrupa'da aradığını bulamayıp Türkiye'de İslami eğitim alıp Avrupa'da vaazlar vermek isteyen Betül'dür. Yazar, Batılı araştırma grubunun Anadolu'nun Müslüman kadınları hakkında belgeseller ve fotoğraflar çekmeleri ve onları yüzeysel bir araştırma nesnesi olarak kullanmalarından rahatsız olur. Oryantalist kadın araştırmacılar Anadolu kültürünü İslam'dan ayrı bir kültür olarak düşündüklerinden roman yazarı tarafından eleştirilirler.<sup>56</sup>

İkinci kadın tipi, Batıda yaşayan ancak köken olarak Batılı olmayan Müslüman kadınlardır. Cemile'nin evine çekime gelen bir

<sup>56</sup> Bulaç, yirminci yüzyılın başında yapılan bu antropolojik araştırmaların sebebinin İslam'ı Akdeniz kültür halkasının bir zinciri olarak yerleştirmek ve İslam kültürünün parçalamak olduğunu; batıların, onu Arap kültürü yerine Keldani ve eski Yunan kültürüne bağlamak arzusu ile hareket ettiklerini belirtir (Bulaç; 2006: 90).

İngiliz TV kanalı onu bilgisayar masası başında otururken çekmeden ayrılmak istemez. Cemile; kıza Hindistan kökenli bir Müslüman olduğu için güvenir. Batılılar, Müslüman kızların modernleştiğini resmetmek için büyük bir çaba içindedirler. Cemile'yi çeken batılı program yapımcıları, türbanlı kızların koltuklarının altında dizüstü bilgisayarlarla yürümelerini görüntülemek istemektedirler. Roman yazarı batının tüm Müslüman kadınları kendi çıkarı için kullandığını, batıda yaşayan Müslüman kadınların da batıya hizmet ettiklerini düşündürür (Aktaş, 2007: 379).

Oryantalistlerin Müslüman kadınları malzeme olarak kullanmalarına karşı direnmeleri gerektiği konusu Barbarosoğlu'nun romanında da ele alınır. "Neden kendini onlara seyirlik bir malzeme gibi takdim edecekti ki? Kimdi onlar? Neyi teftiş edeceklerdi? Buralara gelenleri bir misafir olarak karşılamaya hazırı. Lakin sorularla zapt-u rapt altına alınmaya hayır!" (Barbarosoğlu, 2007: 85) Romanda Fatma Aliye, İspanya kraliçesinin kendisi ile röportaj yapmak için gönderdiği gazeteciye de kabul etmez. "Taraflar müsavi değildi. Bir taraf murakebe edendi, rol veren ve ezberi takdim eden Fatma Aliye sahnede değildi" (Barbarosoğlu; 2007:85). Ancak, kendini açıklamaktan da çekinmez. "Hıristiyan âlemi, Müslüman kadın yazarı tanısın talebiyle gelmiştir farrere. Tanışılmıştır. Fikir alış verişinde bulunulmuştur. Ülkenin istikbaline dair konuşulmuştur. Tamam. Tekrar görüşmeye lüzum kalmamıştır" (Barbarosoğlu, 2007: 157).

Aktaş'ın romanındaki üçüncü batılı kadın figürü, asıl adı Rosemary olan, Meryemgül'dür. Otuz beş yaşındaki Amerikalı kadın, üniversitede işini bırakıp araştırmalar yapmak ve kitaplar yazmak üzere İslam ülkelerini dolaşmaktadır. İslam'ı tercih ettiği için, eşi onu terk etmiş ailesi dışlamıştır. Abdülhamit'in Ortadoğu politikası üzerinde bir kitap yazmaktadır. Meryemgül kullandığı kozmetikler ve makyajı ile klasik Müslüman imajından ayrılır. Onun Müslümanlığı

Batılı kalıplarla uyumludur (Aktaş; 2007:218). Müslüman da olsa Batılı kadınların Müslüman dünyası algısı oryantalist bakış açısından kurtulamamıştır. Mesela Meryemgül pekçok İslam ülkesini gezmiş dolaşmış sonuçta dünyada çok fazla sayıda iyi ve güvenilir Müslüman olmadığına karar vermiştir. Erkekleri ufuksuz ve tembel kadınları ise bencil ve üşengeç bulmaktadır. Sırf Müslüman olarak doğdukları için herşeyin en iyisine layık olduklarını düşündükleri fakat daha kaliteli yaşamak üzere çaba sarf etmeye yanaşmadıkları için onları suçlamaktadır. İki üç üniversite bitirmiş üç dört dili konuşan Meryemgül karşısında Cemile kendisini yetersiz bulmakla birlikte kendi özünü koruması gerektiği düşüncesindedir. Yazar, Batıdan, Batılı Müslümanlar kanalı ile gelen düşüncelere karşı daha fazla özüne sahip çıkmasının gerekli olduğuna inanır (Aktaş, 2007: 397).

Batıdan gelen dördüncü kadın modeli Betül, Avrupa'da yetişmiştir. İstanbul'da katıldığı bir Kuran Kursu, onun Almanya'da almış olduğu Batılı eğitimin fikir özgürlüğünden son derece uzaktır. Hedefi sade ve tüketimin en aza indiği bir hayat sürmek olan Betül kusta kendisinden beklenen bu sorgusuz teslimiyeti yadırgar (Aktaş, 2007: 113). Topuklu ayakkabı ve pantolon giymemeli; her kitabı, gazeteyi okumamalı; iç çamaşırını da kendisi dikmeli ya da birine diktirmelidir; Betül bu kurallara uyamamış ve oradan ayrılmıştır (Aktaş, 2007: 114). Onu Almanya'da başörtülü arkadaşlarına laf atan ve onların ülkeden gitmelerini isteyenlere karşı duyduğu öfke İslam'a yakınlıştırır. Betül hadis alanında çalışmaya devam etmek ister ve derslerde hadislerin yanlış anlatıldığını gördüğünde hemen müdahale eder. Nişanlısı Fikret, dindar olmamakla birlikte dini kavramlar üzerinden Betül'e hükmetmek istemekte; Betül buna izin vermediği için onu suçlamaktadır. Arapça'ya vakıf olmak için de Mısır'a gitmek istemektedir. Fakat bir yanda eski nişanlısı öte yanda torunlarından biri ile evlenip onu Almanya'ya götürmesini bekleyen geçekundu

sakini kadınlar Betül'e hedeflerini gerçekleştirmesi için huzur vermezler.

Sonuç olarak, batılı Müslüman kadınları, kendilerine uzak bulurlar. Buna karşılık batıda yetişmiş olan Müslümanlar da Türk toplumunun kültürüne ait görülmez. Bu dilemmanın çözümü ise zamana bırakılmıştır.

#### 4.5.1. Ataerkillik Eleştirisi

Soyda, temel olarak babayı alan ve ailede çocukların nesebini baba soyuna dayandıran ataerkillik, İslamiyet ile Arap toplumuna girmiştir (Ahmed, 1992:41). Ramazanoğlu cinsler arasındaki eşitsizlik meselesinin egemenlik ve tahakküm arayışının görünen ilk yüzü olduğunu iddia ederek çözümün kadın ve erkekler arasında bir çatışma eksenini yaratılarak değil, "hak ve adalet duygusu gelişmiş kadın ve erkeklerle birlikte adalet-zulüm ekseninde" yürütülerek çözülmesini önerir (Ramazanoğlu; 2009). Ramazanoğlu; alışılmış yapının yerine yenisinin kurulması gerektiğini; erkeklerin kendi rollerini kadınları susturmak dahil olmak üzere onlar üzerinde kurdukları her türlü şiddet üzerine tanımladıklarını açıkça dile getirir (Ramazanoğlu; 2009). Aktaş bu düşünceye "büyük bir ezme ve bastırma mekanizmasının varlığına" işaret etmeyebileceğini, kadınların tarih içinde ezildiğinin kabul edilmesi onun kendisinden kaynaklı bir takım eksikliklerinin kabulüne yol açabileceği; kadınlardaki özgüvenin bu anlamda azaltılmaması gerektiği düşünür (Aktaş; 2009b).

Ataerkillik eleştirisi, İslamcılar arasında 80'li yıllardan bu yana güçlenmektedir 1980 sonrası kendilerini toplumda yeniden kendini tanımlama; sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel manada yer edinme sürecine giren İslamcılar, yapılar üzerine odaklanırlar. Bu süreçte

kadın-erkek ilişkileri yeniden gözden geçirilmeye başlanır. Kamusal veya özel alanda, kadınla erkeği eşit ölçüde “kul ve yol arkadaşı” olarak adlandırmak için İslam’ın ilk yıllarından örnekler aranmaya çalışılmıştır (Aktaş, 2009b). Sibel Eraslan’ın yazdığı Çöl Deniz İslamiyet öncesi ve İslamiyetin ilk yılları, toplumda halihazırda var olan yapıları sorgulamak için kurgusal olarak sergilenir. Hz. Muhammed’in kadınlar ile olan yumuşak ve saygılı ilişkisine dikkat çekilmek istenir.

Romanlarda, pasifize olduğu görülen Müslüman kadın imajını yıkmak için tarihsel olarak aktif kadınlara dikkat çekilir. Sahabe kadınlar birer fazilet, cesaret ve kişilik örneği olarak görülür ve Hz. Muhammed ile hemen her sorunlarını rahat bir dille ve açıklıkla konuşabildikleri iddia edilen bu kadınlar model olarak alınır. Uzak Ülke adlı romanın kahramanı Fatma Aliye Osmanlı tarihinden; Çöl Deniz’in Kahramanı Hz Hatice İslam tarihinden seçilmiştir.

Seni Dinleyen Biri adlı romanda Nuh Abi Meral’e ilk “kadın şehid”in adını sorar. Yazar böylece günümüzdeki dindar kadınların dikkatini, İslam’ın ortaya çıktığı dönemde kadınların etkin olduklarına çekmeye çalışır. Zamanla yok olan bu muhalif kadın sesinin sorumlusu ise İslam’ın kendisi olarak görülmez. Romanda Meral, konuşmasının konusunu “Tarihin Kaydetmediği Kadınlar” olarak belirler (Aktaş, 2007: 13). Yazılı tarihe karşı ihtiyatlı olan Aktaş ve Barbarosoğlu kadınlar üzerindeki bastırılmışlığın tarihin bir ürünü olduğu tezini savunurlar.

1990’lı yıllarda, İslamcı genç kızlar isimlerini değiştirdiklerinde asrı saadet kadınlarının isimlerini seçerek onlar ile özdeşleşmek isterler. Bu durumu ütopya kurmak olarak değerlendiren Göle’nin fikrine ütopyanın bilinmez ve var olmayan hayali bir durum için kurulacağını dolayısıyla asrı saadet döneminin incelenmesinin ütopya ya da nostalji sonucu değil, tarihsel malzemeyi kullanarak

bugünü yeniden inşa etmek gayreti olduğunu söyleyebiliriz (Göle, 2004: 138). Aktaş, *Seni Dinleyen Biri* adlı romanda; Evrim Ayşe'yi şöyle konuşturur:

“Ben Ayşe adını şu nedenlerle seçtim sebebi bir kere ilk Müslümanlardan biri Ayşe, ikincisi açık yürekliliği ve nesneliliği ile bizler için hala bilgi kaynağı, üçüncüsü cesur ve dirençli, dördüncüsü namusuna kara çalmaya yönelik iftiralarından ayetlerle temizlenmiş bir kadın. Ayşe olmak toplumun dayattığı genel geçer yargıları sorgulamadan kabul etmemek olarak da görünüyor bana.” (Aktaş, 2007: 25).

Peygamber dönemindeki kadınların muhalif yönleri ön plana çıkartılır. Çöl Deniz adlı romanın kahramanı, Hz Hatice Mekke'deki putlara tapmak yerine keşiş Varaka'ya danışmayı tercih etmektedir. Onlar cahil Arap kabilelerini karşılıklarına aldıkları gibi içinde yer aldıkları İslamî gruba karşı da kendilerini savunurlar. Yazara göre, Hz Ayşe'nin hakkındaki suçlamalara karşı direnmesi kadınlar için haksızlıklara baş eğmemenin onda sembolleşmesi olarak algılanması gerekir.

İslam'dan önce kadınların toplumsal hayata katılmada sıkıntı çektikleri İslam'ın toplumsal düzeni sağlaması sonucu kadınların toplumsal baskı ve tacizden kurtuldukları iddia edilir. Eraslan kadınlar ile ilgili olarak şu cümleleri kullanır:

“ Mekke'de erkeklerin ve kendisine tapınılan putların sözü geçerdi. Mekke adeta erkekler puthanesi'ydi (Eraslan; 2009:44). Kız ve kadınların öldürülmesi korkusu erkekleri kız çocuklarını öldürmeye iterdi (Eraslan; 2009:68). Erkekler dünyasında ve kurallarını gücün belirlediği koşullarda kadın olarak var olabilmek her zaman zordur.” (Eraslan, 2009: 105).

Çöl Deniz adlı romanda ataerkil düzen eleştirilmek istenildiği için Mekke'de, İslamiyet'in kabulünden evvel ataerkil bir düzenin var olduğu iddia edilir<sup>57</sup>. Mekke'deki 'ataerkil toplum düzeni'nin kadınların 'statü' sahibi olmasını engellediği belirtilir (Eraslan; 2009:109). Evli

<sup>57</sup> Leyla Ahmed, 6.yüzyılda Arap yarımadasında henüz partiarkal evlilik ve aile bağlarının kurulmadığını belirtir (Ahmad;1992:41).

kadınların erkeklere has olan bu dünyaya girebilmesinin mümkün olmadığı gösterilmeye çalışılır. “Bir kadın ne kadar çok ölüsü ve tutacağı yası olursa o kadar çok saygıya değer bulunur, o kadar çok erkeklere has kılınmış dünyaya girebilme hakkı kazanırdı” (Eraslan; 2009:114).

Yeni özcü dindar kadın roman yazarları, erkeklerin dünyasında kadın olarak var olma mücadelesi içindedirler. Okuyucu kitlesi kadınlar, kendi haklarını talep eder hâle gelmeleri için cesaretlendirilir. Eraslan, ‘Kadınlar sustuklarında hayatın işi kolaydır. Kadınlar içlerini ele vermediklerinde tarih daha kolay işler. Kadınların ciddiyeti sorunsuz olduğu varsayılan erkeklerin dünyasında kabullerini kolaylaştırır (Eraslan, 2009: 109). Eraslan; “ Kadın, kadınlığından ne kadar azaltabilirse o kadar çok ve saygıdeğer kabul edilir” diyerek kadın ve erkeklerin dünyalarının sınırlarının erkekler tarafından kadınlar aleyhine çizildiğine dikkat çeker (Eraslan, 2009: 109).

#### **4.5.2. Dindar Erkekler**

Dindar erkeklerin kadınları kamusal alandan dışlayıp onları sadece özel hayatlarının bir parçası olarak gören anlayışlarına tepkilerini dile getirirler. Aktaş, bir kadının kendi adı ile yazılar yazmasını utanç verici bulan din adamları olduğunu belirtir (Aktaş, 2007b: 132). Ramazanoğlu, erkeklerin kadınların dışarı çıkmasını yasaklamalarını kadınları ‘bedene indirgeme’ olarak niteler.

“Beden, bir kadın, hayati bir tehlike olmadıkça dışarı çıkmaması ve varlığından kimsenin haberi olmaması gereken bir varlıkmiş. Kadını müstakil bir insan olarak bile görmeyen, dişileştirerek kullanıma açık bir cinsel obje olarak tanımlayan, bedensel fonksiyonlarına indirgeyen zihniyetin tezahürü.” (Ramazanoğlu, 2009).

Dindar erkekler, kadınları onların aslî görevlerinden uzaklaştığını düşündükleri feminist harekete muhaliftirler. Seni Dinleyen Biri adlı romandaki Halil, feminizmi kapitalizmin bir yayılma yolu olarak görür ve kapitalizme inanan kadınların örtülü veya örtüsüz olsun feminist olduklarını düşünür. Halil'in feminizme yüklediği anlam olumsuzdur. Ona göre feminist kadınlar kapitalizmin yeniden ürettiği tek tip kadınlardır. Feminist kadınlar, aslî görevlerini yemek pişirme, dantel örme, yufka açma olarak kabul eden geleneksel kadın modelinden uzaklaşmışlardır. İslamcı kızlar da kamusal alanda kendilerine yer ararken bu aslî görevlerini ihmal etmektedirler. Halil, feminizmin bir diğer zararının da kadınların başarıyı önemsemeleri ve hayatta kendi başlarına kalabilme gücü edinecek sosyal güvence arayışına girmeleri olduğunu düşünür. Ona göre feminizm, kadının yozlaşması anlamına gelmektedir (Aktaş, 2007: 78). İslamcı erkeklerin kadınlara ve feminizme bakışını Halil üzerinden sorgulayan yazar Halil'in pragmatizmini ortaya koyarak onun fikirlerini romanın sonunda çürütür; ona, karısı Muhlise'ye karşı üretken olmadığı gerekçesi ile tavrı aldırır.

Seni Dinleyen Biri adlı romanda, Halil geleneksel İslam ve sufi öğretisinin savunucusu olarak sunulur iken Arif Abi liberal İslamcı erkeğin bir görüntüsüdür. Arif Abi, kadınların tarihsel olarak kaldıkları baskının kaynağının erkek egemen bir bakış açısı ile yapılmış olan Kuran yorumları olduğunu söyler. Modern dönemlerin kadın varlığını kısırlaştıran sloganlarının kitleleri teslim almasına katkıda bulunması mümkün herhangi bir faaliyet için koşuşturmamak yerine, Müslüman bir erkeğin ikinci eşi olarak salih evlatlar doğurmalarının hayırlı ve yararlı olacağına inandığını söyleyen bir köşe yazarı için Arif Abi kimi yazarların kendi bakış açılarını geliştiremedikleri bazen de işlerine öyle geldiği için Kuran'ı erkek bakış açısıyla yorumladıklarını söyler (Aktaş, 2007: 115).

Uzak Ülke adlı romanda da İslamı algılayan erkek zihniyeti sorgulanır ve suçlanır. Sadece kadınların bulunduğu alandan çıkmak ve cinsiyetlerinin ön planda olmadığı bir alanda var olmak istemelerine karşın üniversitelerde dindar erkekler tarafından baskılanmaktadırlar. İlahiyat fakültesi öğrencisi olan Zehra'nın dersine giren hadis dersi asistanı kadınların seslerinin duyulmaması gerektiğini söylediğinden erkeklerin olduğu ortamda konuşmayan Selda, bu baskıyı içselleştirir. (Ramazanoğlu, 2003: 111). Barbarosoğlu bunun sebebini, erkeklerin eğitim seviyesinin düşüklüğüne bağlar. Uzak Ülke adlı romanda Fatma Aliye'ye bunu açıkça ifade ettirir. “Kadın ve aile konusunda bizim erkeklerimizin fikrî seviyeleri maateessüf çok düşüktür” (Barbarosoğlu, 2007: 128).

Özellikle dış görünüş itibarı ile Müslüman tanımına uyan erkeklerin yani kültürel özcülerin, kadın konusundaki sözleri ve yorumlarını eleştirirler. Bu anlamda erkeğin sakalı ile kadının başörtüsünü aynı görmezler. İkna Odası adlı romandaki kahramanlar bir geleneğin devamlılığı olarak değil, bireysel rasyonel tercihleri ile edindikleri İslamcı kimliklerini metin temelli kurmaya gayret etmekte bu anlamda asıl kaynaklara yönelme ve kaynakları kadın gözü ile yeniden yorumlamanın kaçınılmazlığına inanmaktadırlar.

“Kadın dövülmeli mi dövülmemeli mi? Sakallı bir adam, din adamı kılığına girerek açıklamalarda bulunuyormuş. Konu doğrudan doğruya Seher'in hangi koşullarda ve ne kadar acıtmayla dayak yiyebileceği sorunu. Adam geniş bir serkeşlik tanımı yapıyor başını geriye atarak.” (Ramazanoğlu, 2003: 80).

Seher bu adamın kendini tanımlamasından rahatsızdır, çünkü ona karşı bir yakınlık duymamaktadır. Sadece sakallı olması onun İslam'ı bilmesi ve yorumlama hakkının olması anlamına gelmemelidir. Kendisini bu adamların grubundan hissetmemektedir.

## 4.6. EVLİLİK

### 4.6.1. Çok eşlilik:

Romanlarda, toplumda halen yaygınlığını sürdüren çok eşliliğe karşı belirgin bir tavır vardır. Gecekondu mahallelerindeki erkeklerden, meslek sahibi ve üniversite bitirmiş erkeklere kadar pekçok dindar erkeğin çokeşliliğe eğilimli olmaları işlenmektedir. Çokeşlilik yeni özcü dindar kadın yazarlar tarafından onaylanmaz, ayetlerin indiği andaki toplumsal gerçekliğin zamanla uygulamada farklılaştığı ve toplumsal kabul bulduğunu örneklemek için, Mecelle yazarı Cevdet Paşa da Uzak Ülke adlı romanda çok eşliliğe karşı biri olarak tasvir edilir. (Barbarosoğlu, 2007: 20). Fatma Aliye'nin kocası tek eşlidir. İkna Odası adlı romanda, Seher'in kocası başka biri ile evlenmeye karar verir, fakat Seher'den ayrılmayacağını aksi halde onun kendi hayatını idame ettiremeyeceğini söyler (Ramazanoğlu, 2003: 134).

### 4.6.2. İmam Nikâhı

Çok eşlilik, imam nikâhlı evlilik adı altında toplumsal kabul görmektedir. 1926 yılında kabul edilen Medeni Kanun, resmi nikah ve tek eşliliği getirmiş ise de toplumda medenî ve dinî nikâh kurumları bir arada yaşamaktadır. Çiftlerin nikâhları olmadan konuşma ve bir arada bulunmalarının haram olduğuna inanılması sonucu dindarlar arasında nişan ile birlikte imam nikahı da yapılır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda bu durumda olan Betül'ün nişanlandığında imam nikâhı ile de evlenmiştir.

İmam nikâhı geleneği pek çok açıdan sorgulanır. Bunlardan biri bu nikâhın yazılı bir akde dayanmamasıdır. İkincisi dindar olmadıkları halde bazı erkeklerin kadınları baskı altına almak için bu durumu kullanmalarıdır. Üçüncüsü erkeklerin çok eşliliği için meşru bir zemin

yaratmaktadır ve son olarak boşanma konusunda belirsizliğe yol açmaktadır. Erkekler imam nikahı ile evlendikten sonra kendilerini kadınların efendisi olarak görürler. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Fikret, dini nikah kıyıldıktan sonra Betül'ün fakülteye gitmesini istemediğini belirtir. Betül'ün itirazı üzerine kendisinin onun "şer'an efendisi" olduğunu iddia eder ( Aktaş, 2007: 107).

#### 4.6.3. Kuma

İmam nikahının kadınları inciten bir başka yönü 'kuma' olgusudur. Kendini sıradan hissetmeyen her kadın için kuma katlanılmaz bir dayatmadır (Aktaş, 2007b: 82). Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda Mahbube kocasının getirdiği kuma kahrı yüzünden hastalanır ve ölür (Aktaş, 2003: 58). Seni Dinleyen Biri adlı romanda Semra, yanında çalıştığı patronun ikinci eşi olarak onunla evlenir. Bu evliliğin birinci hanımı üzdüğü romanda özellikle ele alınır (Aktaş, 2007:186). Kabilli Tuğba ise kendisi üç çocukla dul kalan kadının çaresizliğine çözüm üretmek için kendisine kuma olmasını kabul eder, ancak gelen kadın ona attığı bir iftira ile kocası ile arasının bozulmasına sebep olur (Aktaş, 2007: 132)

Erkekler çok eşliliği kendi hakları olarak gördükleri için bu konuda kadınların kırılacaklarını düşünmezler<sup>58</sup>. Seni Dinleyen Biri adlı romanda bir kadın kocasının on yıl evlilikten sonra kendisine verdiği bir listeden kuma seçmesini ister. Kadının içinde bulunduğu durum kabul edilemez olarak değerlendirilir ve bu konuda ikinci kadın olmayı göze alan kadınlar suçlanırlar (Aktaş, 2007: 145).

---

<sup>58</sup> İslamcı feminist yazar Tuksal, İmam hatip okullarından birinde öğretmenlik yaptığı yıllarda, kızlara resmî nikâh isteyin diye yol gösyerdiklerinde kendi camılarının onları, "Modernist kadınlar gelmiş. İmam nikâhına karşı çıkıyorlar. Kızların kafalarını karıştırıyorlar." şeklinde bize bir muhalefete başladıklarını belirtir (Tuksal; 2000; 52).

Kadınların imam nikahlı eş olmayı kabul etmeleri sadece ekonomik sebeplerle açıklanmaz. Köpük'ün kocası, o hastalanınca köyünden ona kuma olması için bir kız alıp getirir (Aktaş, 2007: 233). Yanında çalıştıkları patronlar ile imam nikâhlı evlenen ve refah bir hayata kolay yoldan kavuşan genç sekreterler yanında, imam nikahlı evlilik düşük sosyoekonomik sınıf yanı sıra sosyo kültürel manada üst seviyede olan dindarlar arasında da yaygındır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda, Meral'e karısından ayrı yaşayan bir yazarın imam nikahlı eşi olması teklif edilir; romanın baş kahramanı Meral bunu kabul etmez. (Aktaş, 2007:46) .

İmam nikahının bir başka boyutu evlilik kurumunun bazı kadınlar tarafından istismar edilmesine yol açabilmesidir. Nazlı, "Neredeyse her sene imam nikahı ile koca değiştiriyordu. Bu adamları öyle bir dikkatle seçiyordu ki bir sene evinin tesisatını yeniliyordu, öteki sene pencere doğramalarını, başka bir sene döşemelerini ve diğer bir sene mobilyalarını" (Aktaş, 2007: 92).

İmam nikanının yanı sıra Muta nikahı olgusu da irdelenir. İslamcı gençler 1980 sonrasında, özellikle üniversite yıllarında, karşı cins ile konuşmak haram olur gerekçesi ile muta nikahı ile geçici süreler evli kalmışlardır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Afganistan'a gitmek için yola çıkan gençler İran'a vardıklarında muta nikahını tartışırlar. Muta nikahının da öyle anlaşıldığı gibi bir gecelik bir ilişki anlamına gelmediği, toplumsal kabulü noktasında kızın babasının onayının alınması gerektiği hatırlatılır.

Kadınların gururlarını kıran bir kurum olarak görülen çok eşlilikten kurtulmanın yolu eğitim düzeylerinin yükselmesi, evlilikte kendilerini bir bütünün parçası değil bir bütün olarak görmeleri ve maddi alanda güçlenmeleri ile sağlanacağına altı çizilir.

#### 4.6.4. Cariyelik

İslam öncesi Arap toplumunda soy bağları anne ile kazanılır ve kadınların toplumda ve ekonomik alanda belli bir güçleri vardır. İslam ile erkeklerin çok eşliliği sınırlandırılmış; kadınlarıki tamamen kaldırılmıştır (Ahmad; 1992:41). Wadud Kuran'ın çok eşliliği erkekler için sınırlandırıp kadınlar için tamamen ortadan kaldırmasını Arap yarımadasında aile kurumunun tarihsel gerçeklikleri üzerinden okur. Ona göre erkeklerin özellikle de liderin çok eşliliği kabilenin devamlılığını ve genişliğini sağlamak için gerekli görülmüş; bu amaçla cariyelerin varlığı devam ettirilmiş; cariyelik sistemi lağvedilmemiştir. İslamcı feministlerden Asma Barlas, Kuran'ın cariyelik sistemini kurmadığına onun üzerinde düzenleme yaptığına dikkat çeker. Cariyelerin evlendikten sonra diğer erkeklerin malı olmaması veya eğer çocuğu varsa çocuğun haklarının ataerkil aile kurumundan dolayı korunmasının babaya ait olması gibi meşru haklar elde ettiği dile getirilir (Barlas, 2004: 156).

Reformist Muhammed Abduh köleliğin İslam'da meşrulaştığını ancak İslam'ın özünün köleleri özgürleştirmek olduğunu savunur (Kurzman; 1998:105). Kuran'da Azhab, Müminun ve Mearic surelerinde ifade edilen cariyelik sistemi İslam öncesi toplumdan hazır olarak alınmış kurumlardan birisidir. Surelerde, erkeklerin cariyeler bulundurabilecekleri; bu cariyeleri savaşlarda ganimet olarak veya para ile alabilecekleri; ayrıca savaşlardan alınanların satın alınanlara göre tercih sebebi olması gerektiği belirtilir. Buna göre savaşların sona ermesinin cariyelik kurumunu da zayıflatması beklenebilir. Kuran'da cariyelerin çocuklarının yasal mirasçısı olarak kabul edilmeleri cariyelere hukukî bir statü verir. Sünnette de peygamberin cariyelerine hiç bir zaman şiddet uygulamadığından hatta onları azad ettiğinden bahsedilerek de kurumun katı olarak algılanmasının önüne geçilmek istenmiştir.

Ahmed köleleri üretim aracı olarak görmeyen bu davranışın altında farklı toplumsal sebeplerin yattığını belirtir. İslamiyetten önce Mezopotamya kanunlarına göre erkeklerin kadınları kolayca borç karşılığında sattıklarını veya onları ağır bir şekilde cezalandırdıklarını belirten Ahmed, harem ve cariyelik kurumunun Asurlulardan itibaren Orta Asya'da var olduğunu ifade eder. Cariyelik sisteminin kadınları ikiye ayırarak sınıf farkı yarattığına ve toplumda saygı duyulacak ve duyulmayacak kadınlar olarak onları ikiye ayırdığına, bu düzenin patriarkal İslam toplumunda hiyerarşiyi korumak için devam ettirildiğine dikkat çeker. Bu durum aynı zamanda erkeklerin kadınlar ile olan cinsel münasebetlerini meşru bir zeminde devam ettirmelerini sağlamıştır. Ahmed, İslam'ın radikal bir devrim olmadığına pek çok İslam öncesi Mezopotamya kanunlarının Musevilikte ve ardından İslam'da devam ettiğine dikkat çeker ( Ahmed, 1992: 14-16). Tarihsel olarak geçmişte bu kurumun varlığına Çöl Deniz adlı romanda da değinilir. Hacer, Nekev kralı tarafından cariye olarak Hz.İbrahim'e verilir (Eraslan, 2009: 19)

#### **4.6.4.1. Osmalıda Cariyelik**

Leyla Ahmed, Osmanlı imparatorluğunda 18. yüzyılda ziyaret edilen haremelerde batılıların gözlemlediği kadarı ile cariyelerin hayat şartlarının sanıldığı gibi kötü olmadığına; sultana hizmet eden bu kızların küçük yaşta saraya alındıklarına; onlara iyi davranıldığına, güzel kıyafetler giydirilip iyi bir eğitim verildiğine dikkat çeker. Saray dışında da yüksek zümreden kadınların yanlarına cariyeler alarak eğittikleri, bu kızların aileden biri gibi yetiştirdiklerinden söz eder. Ahmed'in incelemesine göre, cariyeler, büyük bir hata işlemedikten sonra satılmazlar. Bazen evdeki hizmetçilerle evlendirilirler ve özgürlüklerine kavuştuktan sonra da aynı evde çalışmaya devam ederler (Ahmed; 1992:50). Osmanlı İmparatorluğunda beyaz

kadınların köle olarak alınıp satılması 1847 yılında tartışılır; 1855'te Çerkes kadınların, 1857 yılında zenci ticareti yasaklanır Çerkes kızlar 1908 Meşrutiyetinden önce İngilizlerin yardımı neticesinde saraydan çıkarılırlar (Parlatır, 1987: 419).

Cariyelik sistemi Barbarosoğlu ve Aktaş'ın romanlarında ele alınır. Yazarlar bu sistemin tarihsel ve toplumsal koşullarda bir gerçeklik olmakla birlikte kadınlık onurunu kıran bir kurum olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Roman kahramanı Meral, bir gazetenin Çerkez kadınlarının sarayda cariyeye olmasını olumlu bir şekilde ele alıp işleyen bir yazı dizisine tepkisini bir mektupla bildirir. Yazarın Meral'in kişiliğinde somutlaşan fikrini tüm kadınların yaratılışları itibarı ile eşit olduğu şeklinde savunur. "Güzel bir yüz, renkli gözler, hoş endam yüzünden köle olmak nedir, pazarda satılmak, alıcıların yargılarına göre değer kazanmak ya da değerden düşmek nedir." (Aktaş, 2007: 69).

Meral'in anneannesi Tejade köle pazarında satılan Çerkes bir cariyedir. Sarayın haremine alınacak kadar görgülüdür fakat karnındaki bebeğini kaçırdığı uzun yolculuk sırasında kaybetmiş, zayıflamıştır ve solgun görünmektedir. Onu serbest bırakmak üzere alan iyi kalpli bir "Efendi"nin sunduğu iyi koşullarda hürriyetine kavuşmuştur. Meral'i bu konu halen incitmektedir (Aktaş, 2007: 69) . Barbarosoğlu, Uzak Ülke adlı romanda, Abdülhak Hamit'in tiyatro eseri Nesteren'in kahramanının sarayda bir cariyeye olması ve kendini öldürmesi hikayesini hatırlatır ( Barbarosoğlu, 2007: 145). Bu dönemde kadınların cariyelik sisteminde kalma sebeplerinin hayatî önem arz etmesi ile açıklanır (Barbarosoğlu, 2007: 166). Bununla birlikte sistemin içindeki kişiler tamamen zalim değildirler. Tıpkı Tejade'nin tüccar efendisi gibi Fatma Aliye cariyesini azat eder. Her iki romanda da cariyeler kendilerine ait aileler kurmuşlardır (Barbarosoğlu, 2007: 119). Cariyelik sisteminin batıdaki kölelikten

farklı olduğu efendilerinin cariyelere iyi davrandıkları dindar kadın yazarların romanlarında özellikle vurgulanır (Eraslan, 2009: 125).

#### 4.6.5. Boşanma

Muhafazakarlar aile kurumunu koruyarak toplumun manevî yönden çöküşünün engellenmesini amaçlarlar. Bu sebeple boşanma arzu edilen bir sonuç değildir. Batılı muhafazakarlar arasında 19. yüzyılda laiklik çerçevesinde tartışılan boşanma konusu dinî alana ait olarak görülmüş bu alanda yapılmak istenen düzenlemeler, devletin dinî alana müdahale ettiği gerekçesi ile reddedilmek istenmiştir. Fransa'da 19. yüzyılda muhafazakarlar, boşanma hakkının sadece ticaret ile uğraşan çiftlere verilmesinin uygun olacağını savunmuşlardır (Bonald, 1997: 123). İslam hukukunda ise evliliğın devam ettirilmesinin imkansız olduğu durumlarda boşanma hakkı verilmiştir. Bakara, Nisa, Azhap, Talak ve Tahrim surelerinde boşanma konusu açıklanmaktadır.

İslam'da boşanma hakkı erkeğe ait bir hak gibi görülmekle birlikte kadınlar da boşanma haklarını kullanmışlardır. İslam Ansiklopedisi'nde İslam öncesi Araplarında tek taraflı olarak evliliği sona erdirmeye hakkının yalnız kocaya ait olduğu ifade edilir. İslam'dan sonra kadınların evliliğın feshini isteyebilmek için ileri sürebileceği vakıların sayı bakımından az ve isbatı güç şeyler olduğuna dikkat çekilir. İslam'da boşanma hadisler ile sınırlandırılmıştır. Bu hadislerden birisi, “ Boşanma, Alah'ın en sevmediği şeylerden birisidir” hadisidir. Kadınların boşanma talepleri uygun karşılanmayacağı ifade edilmiştir. “Yeter sebep olmaksızın kocasından boşanmak isteyen kadını Allah cezalandırır” şeklindedir. (Üçok, 1970: 685).

Romanlarda boşanma olgusunun şekli konusu ele alınmaktadır. Boşanmanın yazılı olarak gerçekleşmemesi kadınları zor durumda bırakmaktadır. Fikret sözlü olarak “Boş ol!” der. Bir hafta sonra üç talakla boşamanın bir çırpıda mümkün olmadığını ve evliliğin devam ettiğini iddia eder. Betül de elinde somut bir delil olmadığı için boşanmanın gerçekleşip gerçekleşmediğinden bir türlü emin olamaz (Aktaş, 2007: 109).

Yeni özcü dindar kadınların romanlarında kadınlar boşanmanın usulü ve boşandıktan sonra hayatlarına devam edebilmeleri bakımlarından bilinçlendirilmek ve güçlendirilmek istenir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda, Kabilli Tuğba boşandıktan sonra kendi başına ayakta kalabilmiş bir kadın olarak gösterilir; dindar bir kadın olarak boşanma ona saygınlığından birşey kaybettirmemiştir (Aktaş; 2007: 140). İslam’da boşanmanın erkek lehine kolay olması kadınların bu haklarının olmadığı anlamına gelmemektedir. Fatma Aliye’nin 1899’da yayımlanan Udi adlı romanında Bedia resmi olarak boşanmıştır. Bedia kendisi mahkemeye başvurmuş, kocasına tebligat ulaşmış ve eşinin boşanmayı reddetmesi üzerine vekil tayin ederek boşanmayı gerçekleştirmiştir (Aliye, 2005: 88).

İslam’ın kadınları çekilmez bir evliliğin içinde kalmaya zorlamadığına dikkat çekilir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda yazar, boşanma için kadınların haklı gerekçelerinin var olması durumunda onları onaylar (Aktaş, 2007: 145). Çöl Deniz adlı romanda Hz.Hatice’nin kendisini döven eşinden ayrılması özellikle şiddet atındaki kadınların evliliği dinî sebeplerle devam ettirmesine gerek olmadığına işaret eder. Bu konuda kadınlar toplumsal baskı hissetmemeleri konusunda yönlendirilirler. “O tarihte kadının kocasından boşanması olacak iş değildi. Mekke, genç kadının aldığı karara parmak ısırıldı” ( Eraslan, 2009: 47).

Boşanma, İslamcı feministler arasında da arzu edilen bir sonuç değildir. İslamcı feministlerden Wadud, kadınların hayatı tek başlarına karşılayacak güçlerinin varlığı ve bunun İslam tarihindeki örneğinin Hz. Hacer olduğunu ifade etmesine karşın, Hacer modelinin bir istisna olduğunu ve aileyi kurmak için veya toplumdaki aile modelini değiştirmek için takip edilemeyeceğini de belirtir. İslam'ın, kadınları ailenin ve kendisinin geçimini sağlamak için zorlanmadığını belirten Wadud, Afrikalı-Amerikalı kadınların bu konuda tek başına kaldıklarını İslam'ın onlar için koruyucu olduğunu savunur (Wadud, 2007: 145). Romanlarda boşanma yerine evliliğin devamının tercih edildiği gösterilir. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral ara sıra boşanmayı düşünen Cemile'ye “zor bir kişiliği” olduğunu; sahabenin düşmanlıkları dostluğa çevridiğini hatırlatır (Aktaş, 2007: 214).

#### **4.7. AİLE**

Ailedeki roller geleneksel olarak edinilir veya eğitim sistemi tarafından bireylere benimsetilmeye çalışılır. Eğitim seviyesi yükseldikçe ve birey özgürleştikçe bu rolleri sorgular. Dindar roman yazarı kadınlar da aile içindeki kadın ve erkeğin rollerini yeniden inşa etmek istemektedirler. Bu inşa sürecinde kadın ve erkeklerin özsel farkları ve farklılıktan kaynaklanan görevleri kabul edilmekte, kadınlar lehine yeni bir tanımlanmaya gidilmeye çalışılmaktadır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Cemile kayınpederinin – roman yazarında ataerkil aile formatının- beklentisinin aksine kocasının soyadını kullanmayarak bu sistem içinde kendi varlığı ile ayakta durmaya çalışan bir modeldir. Cemile bu gücünü eğitilmiş olması ve ailesinin ekonomik durumunun kocasının ailesinden daha iyi olmasından alır. Romanda yazar Cemile'nin kayınpederine karşı olan tavrını eleştirir.

Modern toplumda geleneksel aile modeli ile çekirdek aile modeli arasındaki çatışma çekirdek aile lehine bozulmuştur. Wadud endüstri devrimi ile evden uzaklaşan erkek modelinin, modern çekirdek ailede kadınlara daha fazla bir alan açtığına ve sorumluluk yüklediğine dikkat çeker (Wadud, 2007: 137). Kadınların sosyoekonomik alandan dışlanmaları onları ev işleri ve çocukların yetiştirilmesi ile sınırlandırmıştır. Romanlarda görüldüğü üzere yeni dindar kadınlar bu alana sıkışıp kalmak istememektedirler. Onlar kamusal alanda var olmadıklarından kendilerini özel alanda yeniden inşa etmekte aynı zamanda bu alanın sınırlarını da genişletmektedirler.

Modernleşme ile evin geleneksel anlamında ve modelinde değişme olmuştur. Küçülen evler, ilişki biçimlerini de etkilemiştir. Evlerin haremlik ve selamlık bölümlerinin olmaması; ard arda kabul edilen misafirler ve dinî sohbet toplantıları aile içi ilişkileri dönüştürür. Cemile başlangıçta kocasının misafirleri geldiğinde ayrı bir odada otururken aile olarak gelen misafirlerini kocası ile birlikte kabul eder. Üniversite yıllarında kız erkek karışık gruplar hâlinde sohbet etmeye alışan genç kızlar evlendikten sonra gelen misafirlerin kadın erkek farklı odalarda oturmalarını tenkit etmeye başlarlar. Bu durumda kadınlar arası sohbetin boyutu yemek tarifi, çocuk bakımı gibi konularla sınırlı kalmasından şikayet ederler (Aktaş, 2007: 215).

Dindar genç kızlar geniş aile modelinde ekonomik sebeplerle kendilerine yer bulmaktadırlar. Mahinur varlıklı bir aileye gelin gitmiştir ve kayınvalidesi ile oturmaktadır. Hacer daha fazla idealize edilmiş bir evlilik yapar ve bunun neticesinde, Diyarbakır'a, kocası askerde iken yanlarında kalacağı yeni ailesinin evine taşınır. Bu durum Hacer'i tedirgin etmektedir; ancak romanda durum hakkında bir değerlendirme yer almaz. Romanlarda sosyal bir gerçeklik olarak çekirdek aile kabullenilmiş görülmektedir. Zira Hacer radikalliğin, Mahinur pragmatizmin temsilcisidir. Uzak Ülke'de Fatma Aliye geleneksel sayılamayacak bir ailede yetişmiştir. Babası Cevdet Bey

karısı ve çocuklarından oluşan bir aile kurmuştur. Fatma Aliye'nin Faik Bey ile kurduğu aile de çekirdek aile modelidir. Fatma Aliye'nin kızları da çekirdek aileler kurmuşlardır. İkna odası adlı romanda Nermin kocası ve çocukları ile oturmaktadır.

#### 4.7.1. Evlenme

İslamcı kadınlar, evlilikte kendi tavır ve duruşları ile var oluşlarını sürdürmek istemektedirler. Bu yüzden erkeğin güdümündeki geleneksel evlilik modeline karşıdırlar. Meral, kendisine refah bir hayat karşılığında ortodoks öğretiden kurtulamadığı için resim yapmaktan vazgeçmesini isteyen Hasan ile evlenme fikrine hiç sıcak bakmaz. Hasan'ın karısından beklentileri evden ne zaman çıktığını, nereye gittiğini ve ne vakit döneceğini bilmek; eve geldiğinde sofranın hazır ve hanımının onu beni bekliyor olmasıdır. Hasan'ın sadece evin geçimini sağlıyor olmanın verdiği bir üstünlüğe dayanıyor olarak bunları beklemesi ve dinî bilgisinin yetersizliği Meral'i bu evliliğe ikna etmez (Aktaş, 2007: 50). Aynı romanda Betül'ün nişanlısı da evden çıktığında kendisine devamlı hesap vermesini ister.

Hidayet romanlarının etkisi sonucu, dindarlar arasında aşk tabu olmaktan çıkar. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Cemil'e ve Ahmet aşık olarak evlenmişlerdir. İkna Odası adlı romanda Nermin, kocasının ilk günlerdeki aşkı taze tutmamasından dolayı huzursuzdur; Hz. Hatice kocasına aşık bir kadın olarak açık sözlerle tasvir edilir. Romanlardaki dindar kadınların da diğer kadınlar gibi dünyevî varlıklar olduklarına, onların inanç ve inançlarını muhteva eden hayat tarzları ile diğerlerinden ayrıldığına işaret ederler.

Yeni özcü dindar kadın yazarlar, genç kızlara evliliğin hayatın amacı olmadığını tek başlarına da saygın bir konum elde ederek hayatlarına devam edebileceklerini gösterirler. Geleneksel İslamcı

düşünceden farklı olarak kızların evlilikte daha güçlü olmasını isteyen bu düşünceyi romanında Berenis adlı kahramanı vasıtasıyla anlatan Eraslan, kadınların beğenilmeyi bekleyen pasif varlıklar değil; tercih eden konumunda olmalarını tavsiye eder. Çöl Deniz adlı romanda Hz. Hatice'nin arkadaşını aracı göndererek Hz. Muhammed'le evlenmek istediğini beyan etmesi işlenir (Eraslan, 2009: 132).

Aile içinde eşlerin rollerini yeniden tartışmaya açarlar. Nermin, çocukları için yemek yapmaktan gönlünce program yapamaz. “Sabah kaldırmak, kahvaltı ettirmek erken yat, güleryüzlü ol, asli vazifelerin bunlar. Bu seni mutlu ediyordur; çünkü erkeği ve çocuğu mutlu ediyor” (Ramazanoğlu, 2003: 85).

Kadınların aile içinde adanmışlığı yerine, eşlerin eşit olarak katılımı ve görev paylaşımını arzu etmektedirler. Bunun için kadınların kendilerini sorgulamaları beklenir. “Belki de bu kesintisiz açlığı kendisi üretmekteydi” (Ramazanoğlu, 2003: 115). Yeni özcü dindar kadınların romanlarında karakterler kendilerine klasik anlayış tarafından verilen ‘evdeki kadın’ rolü ile çatışmaya düşerler. (Aktaş, 2007: 77). Cemile, üniversitede ders vermeyi veya bir dergide grafiker olarak çalışmayı hayal ederken bulaşık yıkamak, ütü yapmak gibi ev işlerini sıradan ve sıkıcı bulur (Aktaş, 2007: 221). Roman yazarları ev işleri konusunda esnek olmak, erkeklerden yardım almak gibi beklentilerin yanında anneliğin kesinlikle kadınların görevi olduğu konusunda taviz vermezler.

#### **4.7.2. Annelik**

Aile kurumundaki sosyal rollerden biri olan annelik iki bakımdan ele alınır. İslamiyet'in ilk yıllarında kesin olarak ayrılmış olan biyolojik annelik ve süt anneliği konusuna temas edilir. İslamiyet öncesi, Arap toplumunda, biyolojik anneler, Arap geleneklerinin devamı olarak,

çocukları dünyaya getirmekle görevlidir. İslamiyet öncesi ve İslamiyet'in ilk yıllarında, Arap toplumunda süt anneler çocukların bakımını üstlenirler ve çocukların ait oldukları kabileler onların sosyalleşmelerini sağlar.

Çöl Deniz adlı roman tarihsel bir gerçeklik olarak 'biyolojik' ve 'büyüten' anne ayrımına dikkat çeker. Burada alınan iki tavır vardır. Birinci model, çocuklarını emziren, bakımları ve eğitimleri ile ilgilenen, modern eğitilmiş bir kadının yaptıklarını üstlenen Hz. Hatice'dir. Romanda Hz.Hatice, anneliği ile ön plana çıkarılır (Eraslan, 2009: 10). Çocuklarını, o zamanki adetlere göre bakıcılara teslim etmeyi reddetmesi, onların bakım ve eğitimi ile bizzat ilgilenmesi ele alınır. İlk eşinin ölümünün ardından ailesinin geçimini kendisi üstlenir; çocuklarına ve işine sarılır (Eraslan, 2009: 41). "Anne olan bir kadın istese de asla azalamazdı hayatta." (Eraslan, 2009: 47). Romanda, anne veya abla olarak kadınların aile içinde daima güçlü olmaları, aktif olarak hayatı inşa etmeleri hedef olarak gösterilir (Eraslan, 2009: 111).

İkinci model büyüten anne modelidir. Romanda Hz. Hatice, Ali'yi evlatlık aldıktan sonra ona çocuklarına gösterdiği ilginin ve yakınlığın aynısını gösterir (Eraslan, 2009: 235). Diğer bir büyüten anne modeli Hz. Muhammed'i emziren süt anne Halime'dir. Romanda, Hz. Muhammed'in ona karşı olan minneti ve saygısı işlenir. "Annem gelmiş diyerek sırtından çıkardığı hırkasına oturttuğu kadının ellerinden öpen El Emin ona neyi ikram edeceğini şaşırıyordu" (Eraslan, 2009: 232).

Wadud Kuran'da açıkça yer almamasına karşın Hacer'in tek başına çocuğu ile çölde kalışı ve yaşamını devam ettirmesi ritüelinin hac merasimlerinde icra edilmesini, anne olan kadınların hayatı bittiği yerden tekrar başlatabileceği gücüne haiz olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bulur (Wadud, 2007: 143). Çöl Deniz adlı

romanda çocuğu ile çölde kalan Hz. Hacer, hayatı bitme noktasından sadece kendisinin değil, çocuğunun da sorumluluğunu üstlenerek başarmış bir kadın kahraman olarak seçilir ve roman Hacer'in hikayesi ile başlar.

“Anne olan her kadın gibi Hacer artık hayatının bundan sonraki kısmını kendi başına yaşayamayacağını biliyordu. Oturarak sınavın geğmesini bekleyemezdi.” (Eraslan, 2009: 24).

#### 4.7.3. Eşitlik

Kadın ve erkeğin eşitliği konusunda etraflı şekilde ele alınır. Dindar kadın yazarlar, kadın ve erkek cinslerin özlerinin farklı olduğu bu yüzden mutlak eşitliğin olmayacağı konusunda aynı fikirdedirler. Eşitlik iddialarının kadınların özellikle çocukların nafakalarını sağlama konusunda zor duruma düşmelerine sebep olduğunu iddia eden Wadud, Batı toplumlarında tek başlarına çocuk büyüten annelerin bu yük altında ezildiklerini belirtir. Afrikalı-Amerikalılar arasında bazı erkeklerin sorumsuzluğu sonucu ortaya çıkan kadınların tek başlarına çocuk büyütmek zorunda kalmaları karşısında çözüm olarak evin ve çocukların geçimini sağlama görevini babaya veren İslam'ı gösterir (Wadud, 2007: 145).

Kadın erkek rollerini görev paylaşımı üzerinden değerlendiren klasik özcü anlayış İslam'da nafakanın temininin erkeklerin görevi olduğunu bu karşılık kadınlardan çocuk doğurmak ve onu yetiştirmek gibi birtakım görevleri yerine getirmelerini bekler. İslam'ın öngördüğü bu model ekonomik boyutu ile değil fakat kadınların bireysel gelişmelerini tamamlamaları bakımından, romanlarda, psikolojik boyutu ile tartışılır. Dindar kadınların veya genç kızların topluma üretici olarak katılmak istemeleri, dindarlar arasında, aile içi rollerin yeniden yapılandırılmasını gerektirmektedir.

İkna Odası adlı romanda kadınların aileye ekonomik katkı sağlaması ve erkekler gibi onların da evin dışında çalışmaları; erkeklerin ev içi sorumluluk ve görevleri paylaşmalarını gerektirir. Kadın ve erkeklerin eşitliği, hayatın ve ev içi sorumlulukların paylaşılmasındadır. Romanda kadın ve erkeklerin hayatı birbirlerine kolaylaştırmak için çaba göstermeleri gerektiği ele alınır. Erkeklerin çocukların bakımı ve ev içi işlerinde kadınlara yardımcı olacak şekilde küçük yaşlardan itibaren yetiştirilmeleri için anneler uyarılır. Romanda yeni neslin kadın-erkek eşitliğini algılamasının küçük yaşlarda ailede verilen eğitim sonucu olduğuna dikkat çekilir.

“Bak Nermin dedim bir gün. Bizim küçük adamlar da tıpkı ötekiler gibi hafif bir soğuk algınlığında oturup ağlayacaklar. Bir gün yemek pişirse panikleyecekler. Elde bir şey yıkamak şöyle dursun, bir düğmeye basıp da çamaşır makinesini, bulaşık makinesini bile çalıştıramayacaklar. Hayat boyu ütülü gömleğim nerede, diye yırtınacaklar. Dünyanın bütün kadınlarına dünyanın bütün sabahlarını, bütün akşamlarını dolduracak kadar kahrılı davranacaklar.” (Ramazanoğlu, 2003: 107).

Geleneksel dindar erkeklere göre kadınlar erkekleri ve aileleri için huzur kaynağı olmalıdır. Elmalılı Hamdi Yazır'ı, Tolstoy'u , Ali Şeriatî'yi Heidigger'i, okuyan yeni dindar kadınlar bu vesayete karşı dururlar. Meral, kadınları erkeklerin yarısı olarak gören geleneksel İslamcı öğretiyeye karşılık onların bütün bir varlık olarak tanınmasını istemektedir. Roman kahramanı Cemile bir kadının evlendikten sonra kocasının soyadını taşımasını mantıklı bulmaz ( Aktaş, 2007: 435). Soyadının değişmesi, kadının geçmişinin inkarı olarak görülür. Yeni kurulan yuvada kadın ve erkeklerin geçmişini unutmaması gerektiği özellikle soyadı ile birlikte tüm geçmişini geride bırakanların kadınlar olması sorgulanır. (Aktaş, 2007: 242). İkna Odası adlı romanda evlilikte erkeklerin evliliğin sorumluluklarını eşit olarak paylaşması gerektiği “Hayatın bütün külfetlerinin senin üzerinde kalmasına razı olma. Çoluk çocuksa bu onun için de geçerli.” sözleri ile ifade edilir (Ramazanoğlu, 2003: 104).

Sadece kadın oldukları için erkeklerin yapabildikleri birtakım eylemlerde uzak olmalarını sorgularlar. Çöl Deniz adlı romanda bir kadının acil ihtiyaç karşısında gece yola çıkmasının erkekler tarafından taciz edilmeleri sonucunu doğurması eleştirilir (Ramazanoğlu, 2003: 43). Erkeklerin dünyasına girmek ve orada eşit koşullarda var olmak ancak bilim ile mümkün olduğu gösterilir. Çöl Deniz adlı romanda firar kıyafeti ile erkeklerin dünyasına geçen Berenis orada yazı yazmayı bildiği için kabul görür (Eraslan, 2009: 85).

#### **4.8. SOSYAL HAYATA DAHİL OLMA**

##### **4.8.1. Eğitim**

Kadınların eğitim almasında İslam'ın engel olmadığı Hatice'nin eğitilmiş bir kadın olması ile açıklanır. Annesinden görgü, konukseverlik babasından ata binme harfler hesap defteri tutacak kadar aritmetik öğrendiği ifade edilerek eğitimde anne ve babanın sorumlulukları hatırlatılır (Eraslan, 2009: 28).

1980'li yıllar genç kuşağın İslamcılığa yöneldiği bir evredir. Bu dönemde özellikle üniversite öğrencisi olan gençler eğitim hayatlarını dava uğruna sona erdirmektedirler. Yaygın olarak başörtüsü ile okula alınmayan kızlar okullarını bırakırlar. Aileler çocuklarının bu kararlarına taraftar değildirler. "Onu kırmadan incitmeden biraz da sertleşen bir tonda başını açmasını okula devam etmesini istediklerini biliyordu." (Ramazanoğlu, 2003: 58).

Başörtüsü ile okula gidememek bir kurum olarak okulun eğitim almak için yerinin ne olduğunu sorgulamalarına sebep olur. Okula devam etmelerinin engellenmesi, onları Ivan Illich'in teorisine ilgi

duymalarına sebep olur (Aktaş, 2007: 79). Illich, Okulsuz Toplum'da kamusal kurum olarak okullara devam zorunluluğunun öğrenme hakkını kısıtladığını ve yaygın eğitsel ağlar kurarak öğrenmenin daha iyi olduğunu savunur (Illich, 2000: 142). Başörtüsü ile tıp fakültesine girmesi yasaklandığında İkna Odası adlı romanın baş karakteri Nermin'in içinde "kurumsal okul düşüncesi can çekişir" (Ramazanoğlu, 2003: 67).

1980'li yılların İslamcılık hareketi Müslüman öznelerin hayatlarının her aşamasında radikal kararlar aldıkları bir dönemdir. Okulu bırakmak bunlardan birisidir. Başörtüsünde ısrar ederek okulu bırakma sebepleri ise modernitenin herşeyi dönüştürmesine karşı direnmek içindir. İkna Odası adlı romanda Nermin okulu bırakmasının sebebinin modernizme tepki olduğunu dile getirir. "Ne için okulu bıraktım bu yıkılışa karşı durmak için." (Ramazanoğlu, 2003: 137).

İkinci olarak, 1980'li yıllarda radikal bir hareket geliştirmek isteyen gençler dinî alanlarda eğitilmek ve görev yapmak veya dinî bir hayat yaşamak için okullarını bırakırlar. Mimarlık eğitimi alan Meral vaize olmak istemektedir. Ayşe, "ayda en az iki kez mimarlık eğitimini noktalama kararıyla Yalova'ya" annesinin yanına gider; her defasında annesi bu kararına karşı çıkar (Aktaş, 2007: 12). Betül, ailesinin itirazına rağmen İstanbul'a ilahiyat eğitimi almak amacıyla gelir. Almanya'da vaazlar vermek üzere yetişmek istemektedir. Meral'in de ideali annesinin karşı çıkmasına rağmen vaize olmaktır. İkna Odası adlı romanda Nermin, yıllarca emek verip kazandığı tıp fakültesine başörtüsünü çıkarmak istemediği için devam etmemesi ailesinin tepkisine sebep olsa da o bu kararında direnir. Okul bırakmak yalnızca kız öğrenciler arasında görülmez. Seni Dinleyen Biri adlı romanda ise Halil de mimarlık fakültesindeki kaydını dondurur; hatta çiftçi olarak yaşamak için Siirt dolaylarına gitme planı yapar(Aktaş, 2007: 26). Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda

Aslı'nın uzak akrabası bir erkek Nur talebeleri adlı bir gruba girince okulu ikinci plana alır (Aktaş, 2003: 12).

Okula devam edememek onları alternatif arayışlara yöneltir. Bunlardan biri kendi aralarında eğitim ağı kurmaya çalışmalarıdır. Kamusal alanda baş örtülerinden dolayı yer bulamayan kadınlar, bunun için mekan olarak evlerini kullanırlar (Ramazanoğlu, 2003: 107). İkinci çözüm, hicret etmektir. Kendilerini özgür hissetmeyen kızlar ülke dışında bu ihtiyaçlarını karşılamanın yollarını ararlar.

“Kendisinden 80 yıl sonra bu kez gemiyle değil uçakla ABD'ye hürriyet için gidenler şapkalarını değil başörtülerini özgürce takmak için gittiler. Ne kaçılan ülke değişmişti ne gidilen. Gidenlerin kimliği değişmişti sadece” (Barbarosoğlu, 2007: 302).

Okulların iktidarların siyasi amaçları için kullanılması köy enstitüleri örneğinde kendisini göstermiştir. Aktaş, köy enstitülerinin sanıldığı aksine çoğulcu bir eğitimin verildiği yerler olduğunu; kapatılmalarından duyduğu üzüntüyü dile getirir (Aktaş, 2008b) Cihan Aktaş'ın Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanı yatılı bir öğretmen okulunda geçer.<sup>59</sup> Aslı, yatılı öğretmen okulunda köy enstitülerindeki çalışkanlık ve 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.” (Aktaş, 2003: 22).

1980 öncesinde, resmi okullar karşıt düşüncelerin birbirleri ile mücadele alanı olmuş ve gerçek fonksiyonları olan eğitimden

<sup>59</sup> Köy enstitüleri, 1940 yılında kanun ile açılmış okullardır. Bu kurumlar DP tarafından 1954 yılında kapatılır. 1960 yılında Öğretmen Okulları Genel Müdürlüğü kurularak bu okullar yeniden açılmışlardır.

uzaklaşmışlardır. Okullarda, öğretmenlerin ve öğrencilerin karşılıklı kampaşmaları Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda işlenmiştir. Her iki taraf da kendisine taraftar toplamak için okulda veya yatakhane de propagandalar yapar. Küçükler veya okula yeni gelenler, tutma abi ve ablalar yolu ile hareketlerden birine çekilmek istenir. Öğretmenler, öğrencileri kullandıkları kelimelere göre değerlendirirler. Sol görüşlüler öz Türkçe denilen, Türkçenin Arapça ve Farsça kelimeler yerine Türkçe köklerden üretilen, yeni kelimeleri tercih ederler. Hatta öğrencilerin kendi görüşünden olup olmadıklarına kullandıkları kelimelere bakarak karar veren öğretmenler öğrencilere geçer not vermezler (Aktaş, 2003: 64). Milliyetçi ve sol arasındaki bu cepheleşme günümüzde dindarlar arasında etkisini kaybeder. Roman yazarları, “eril”, “dişi” gibi kelimeleri kullanırlar.

Okullarda öğrencilere benimsetilen milliyetçilik anlayışı eleştirilir. Türk milletinin ırk üstünlüğüne dayalı ve dışlayıcı bir milliyetçilik anlayışı şeklinde tanımlanan bu milliyetçilik anlayışı, Bana Uzun Mektuplar Yaz adlı romanda ilkokulda çocuklara öğretilen bir tekerleme ile ifade edilir.

“Bir iki üçler yaşasın dörtler Dört beş altı Polonya battı, Yedi sekiz dokuz, Alman domuz, On on bir on iki, on beş, Ruslar kalleş, Onaltı on yedi onsekiz , hapı yuttu Portekiz, Sivri dişli İngiliz.” (Aktaş, 2003: 16).

Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, okullar aracılığıyla kapitalizme hizmet edildiği, çocukların zihinlerine güzellik ve tüketim gibi dünya değerleri yerleştirildiğini iddia eder. Yazara göre okullarda kapitalizm lehine yapılan endoktrinasyon sürecinde ilk okuma kitapları muhtevastan ziyade resimleri ile çekici olarak sunulmakta ve küçük yaşlardaki bütün kız çocuklarının bilinç altını etkilenmekte, sisteme hizmet eden “köle”ler yetiştirilmektedir. “Ayşegül kardeşini

uyutuyor oyununa başlamış olurduk, oynadığımızı bilmeden. Köle oyuncular.” (Barbarosoğlu, 2007: 260).

#### 4.8.1.1. Dinî Eğitim

Gelenekte ya da halk İslamı'nda yazılı İslamî kaynaklara yönelmeye karşı var olan önyargı eleştirilir. Bu önyargının din konusunda insanların düşünmesini ve sorgulamasını engelleyerek gerçek bir aydınlanmanın önüne geçtiği konusunda kadınlar uyarılır ve model olarak sunulan Hz.Hatice'nin bu önyargıyı yıkarak dinî alanda okuduğu gösterilir.

O zamanlara has önyargı hakimdi şehir kadınlarında...Eğer bir kişi fazla düşünmeye başlar kitap okuyup duaya fazlaca sarılırsa şayet aklını kaybedecek veya cinlere karışıp kahin olacağından korkulurdu (Eraslan, 2009: 245).

Bu tür söylentilerle insanların yazılı kültürden uzaklaştırıldığı ve dinin hurafelerle dolduğuna dikkat çekilir. Romanda yazılı kültürden uzak kalmak, cahiliye dönemi ile ilişkilendirilir. Öte yandan Bana Uzun Mektuplar yaz adlı romanda sözlü kültürün çocukları dine ve milli kültüre yakınlaştırmada olumlu rol oynaması Huriye Babannenin anlattığı masallar, Kerem ile Aslı hikayesi ve Yemen çöllerinde Veysel Karani, İbrahim Ethem hikayeleri ile evinde bulundurduğu Kabe desenli halısı ile sembolize edilmektedir (Aktaş, 2003: 49).

Cemaat toplantıları ve sohbetler informal eğitim alanlarıdır. Bu toplantılardan bazılarında cemaat liderinin resmi bulunur ve zikir sırasında lider ile manevi bağ kurulması beklenir (Aktaş, 2007: 82). İkinci tip cemaat toplantılarında eğitimi dini alanda bilgisi olan kızlar yapmaktadırlar ve kendilerinden cemaat içinde belirlenmiş kaynaklar dahilinde okumaları beklenir. Formel eğitim okullarda verilen din dersi ile sağlanmaya çalışılmaktadır. Bir kültür dersi görünümünde olan din dersi öğretmeni okullardaki siyasi tartışmaların dışındadır ve siyasi

olmaktan öte devletin bir görevlisi fonksiyonundadır; dinin özü ile ilgili konulardan çok topluluk içinde ve toplu alanlarda davranış kurallarını öğretmektedir (Aktaş, 2003: 73).

Kızların eğitim almalarında aynı zamanda ailelerin olumsuz tavrı söz konusudur. Barbarosoğlu dinin okumayı emrettiği halde kızlarını namuslarını korumak saiki ile okula göndermediğini, bu konuda İslamî cemaatin kızların eğitimini desteklemediğini belirtir (Şişman, 2004: 42). Romanlarda geleneksel dindarların veya kadınların eğitimsiz olmasını olumlu gösteren kimi sufi öğretilerinin postmodern duruşları rasyonel bulunmaz. Kadınların eğitim almaları özellikle önemsenir. Halil'in kendisini görmeden aşık olduğunu düşündüğü Piseyne, aslında var olmayan kadın modelidir. Piseyne somut olarak romanda ortaya çıkmaz. Bu; dindar, Kuran'ı ezberden öğrenmiş, okuma yazma bilmeyen kadın modeli, Halil'in bir aldanmacasından ibarettir. Zira, Piseyne geçekte okuma yazmayı Miro adlı ressamın kullandığı figürleri desen olarak kilimlerinde taklit edecek kadar bilmektedir (Aktaş, 2007: 315). Sufi geleneğin istediği bu öğretimden geçmemiş kadın aynı zamanda üretken kadın modeli olduğuna dikkat çekilir. Romanda Ayşe, Halil'in bu beklentisine kadınların cahillikleri sebebiyle ezildiklerini; haklarını bilmek ve kullanmak için eğitim almaları gerektiğini özellikle vurgular (Aktaş, 2007: 29). Sufizmin eğitimi engellediği ancak geleneksel algının bu şekilde oluştuğu Piseyne karakteri ile sembolize edilir (Aktaş; 2007: 315). Cemaat içindeki fırsatların herkese açık olmayan yapı eleştirilir. Eğitim fırsatının şeyhin kızı olan Piseyne için mümkün olması buna karşın en yakınındaki amcasının kızı Muhlise'nin içinde eline imkan geçtiğinde eğitim almaya çalışmasına karşılık bunu tekke içerisinde bulamamış olması eleştirel bir durum olarak işlenir. Muhlise eğitimsizliğin sorumlusu değil, tarikat yapısının olumsuz ürünü olarak sunulur.

#### 4.8.2. Çalışma

Varoluş mücadelesini kadınlar kendi başlarına verirler. Bu süreçte çalışmak ve üretmek isteyen dindar kadınların dinî kimlikleri ile kamusal alana girmeleri otorite ve erkekler tarafından engellenir. Hem yukarıda bahsedilen gruplar hem de yüksek eğitilmiş olan dindarlar, yeni gelişen bu harekette kızların yer alması konusunda çok istekli değildirler. “Sizde tabii hükümet mani değil. Sizde kanun var. Polis bu kanun uyarınca hareket ediyor. Bizde erkekler de hükümet de polis de kadınlara karşı duruyor.” (Aktaş, 2007: 130).

Dindar erkekler, dindar kadınları kendileri açısından rakip olarak görmekte; onları geri plana itmekte olduğu gösterilir. *Seni Dinleyen Biri* adlı romanda kızların çalışmak istedikleri dergi, kızlar fıkıh sayfası hazırlamayı istedikleri halde, onların kadın sayfası hazırlamalarını uygun bulur (Aktaş, 2007: 154). Ayşe Evrim başörtüsü nedeniyle çalıştığı büroda geri planda tutulur (Aktaş, 2003: 268). Çalıştıkları işyerlerinde hak ettiklerini düşündükleri saygıyı bulamamaktan şikayet ederler.

Kadınların tek başlarına bu alanda başarılı olabilecekleri konusunda Hz.Hacer ve Hz. Hatice model olarak kullanılır. Hz.Hacer'in Arap yarımadasında çok değerli olan ve uğruna savaşlar yapılan su kuyusuna sahip çıkması ve onu ticari bir meta haline getirerek satması; Hatice'nin ilk eşinin ölümünün ardından işlerin başına geçmesi romanda özellikle vurgulanır (Eraslan, 2009: 25 ve 38).

Evlilik ve çalışma konusu birlikte irdelenir. Erkekler çalışmayan kadınların tüm zamanlarını kendilerine göre ayarlamalarını beklerler. Kocasını, Cemile'yi işten ayrılmaya zorlamadığını söyler. Cemile ise reklamcılık kirli bir iş, diyerek kocasının ona psikolojik baskı uyguladığını iddia eder (Aktaş, 2007: 18). Kocalarının istekleri ile işten çekilip pişman olan kadınların bir diğer örneği Seher, arkadaşı

Nuray'ın "Kocan kazansın sen otur ye." sözünden olumsuz anlamda etkilenir. Seher şöyle düşünür " Bu durmadan yeme işinden kendime olan inancımı bile yemeye başladım" (Ramazanoğlu, 2003: 100).

Fatma Karabıyık Barbaosoğlu, Fatma Aliye'nin kadın kahramanları çalışan kadınlar olarak tasvir ettiğine dikkat çeker. Kadınlara eğitimlerini kullanarak çalışmalarını ve bu yolla hayatlarını kazanmaları Fatma Aliye'nin Udi adlı romanında da tavsiye edilmektedir. Çalışacak kimse kalmaması üzerine sorumluluğu üzerine alan Bedia, para kazanmak için ud dersleri vermeye başlar (Aliye, 2005: 110).

#### 4.8.3. Gönüllü faaliyetler

Kamusal alandan dışlanan kadınlar, sosyalleşme ihtiyaçlarını çeşitli ağlar vasıtası ile gerçekleştirmektedirler Dindar kadınlar; toplumda hazır bulunan, fakat daha önceki dindar kadın modellerinin eğitim eksikliği veya bastırılmışlık sebebiyle dahil olamadıkları, okul aile birliği, yardım dernekleri gibi resmi kurumların faaliyetlerine veya dindarların sahip oldukları vakıf ve dernekler gibi sivil kurumlar ile belediyelerin faaliyetleri gibi yarı resmi organizasyonlara dahil olarak var olan ağlara katılmakta veya yeni ağlar oluşturmaktadırlar. Mesela, Cemiyeti İmdadiye'nin kurucusu Fatma Aliye'nin, Hilal-i Ahmer'de çalıştığı romanda belirtilir. Dindar kadınların sosyalleşmelerinin bir diğer boyutu cemaatler vasıtasıyla yapılan sohbet toplantılarıdır. Bu toplantılarda kadınlar şehrin başka mekanlarına gitmekte ve her toplantıda ağa yeni katılan diğer kadınlar ile diyalog kurabilmektedirler. Hızlı okuma kursu, kendine güven kazanma kursu, düzgün konuşma, tezhip kursu, çocuk eğitimi ve anneyi bilinçlendirme konusundaki çeşitli kurslara katılırlar ( Aktaş, 2007: 33). Nermin dernek toplantılarına katılmaktadır (Ramazanoğlu,

2003: 60) Bunun yanı sıra okul aile birliği toplantıları, veli toplantıları ile vakıf toplantılarına da dahil olmaktadır (Ramazanoğlu, 2003: 120).

Dindar kadınların dinde buldukları dayanışma duygusunun tatmini aynı zamanda öznel varoluşlarının yeniden üretimi için bir alandır (Ramazanoğlu, 2003: 66). Aktaş'ın *Seni Dinleyen Biri* adlı romanında da yeni dindar genç kızlar, vakıfların mahallelerde düzenledikleri aktivitelere katılırlar. Gecekondu mahallerine yardım için bir dernekte gönüllü olarak çalışırlar. Kermesler düzenlerler, bu kermeslere, elişleri veya yaptıkları yemeklerle katılırlar. Raziye beceri, hızlı okuma, düzgün konuşma, çocuk eğitimi ve tezhip kursu gibi çeşitli aktivitelere üretken olmaya çalışır (Aktaş, 2007: 34). Kadınların sosyalleşme ve eğitim ihtiyaçları belediyeler tarafından düzenlenen eğitim seminerleri vasıtasıyla da giderilir. *Uzak Ülke* adlı romandaki araştırma yapan yazar Üsküdar Belediyesi kültür hizmetleri kapsamında seminerler verir ve bu seminerlere toplumun her kesiminden katılım olur.

Bu tür faaliyetlere yoğun olarak yönelmenin bir sebebi başörtülü kadın ve genç kızlar için kamusal alandan dışlanmanın, kendilerini önemsiz hissetmelerine sebep olması ve öz saygılarını kaybetmemek için alternatif sivil alanlarda varlık mücadelesi vermek istemeleridir. Bu alanlar kadınların kendilerini önemli hissederek kişisel gelişmelerini tamamlamak için gerekli olan saygınlık ihtiyacını bu şekilde karşılamaya çalışmaktadırlar. "Sen önemlisin dedim. Ben önemliyim, bunu kabul etmeseler de. Bunu yıllarca tekrarlamak zorunda kalacaktım." (Ramazanoğlu, 2003: 47). Bu faaliyetlerin, onlara çalışan kadınların gördüğü saygınlığı kazandırmadığını düşünürler (Ramazanoğlu, 2003: 85).

#### **4.8.4. Siyasi Temsil**

Dindar kadınlar, siyasi faaliyetlerde de yer almaktadırlar. Köpük'e kuma olarak gelen Maide bir siyasi parti için çalışmaktadır (Aktaş, 2007:415). Kadınlar siyasi partiler için çalışmakla birlikte siyasi temsil bulamamaktadırlar. Erkekler parti içinde yükselmek için karılarının faaliyetlerinden istifade ederler. Kadınların siyasi parti faaliyetlerine kendileri değil kocaları için katılıyor olmaları daha sonra onların eş olarak tanınmalarına yol açar. Siyasetçi eşi olmanın bir mesleğe indirgenmesi ve kadının eş olmaktan başka bir anlamının olmaması Uzak Ülke adlı romanda eleştirilir (Barbarosoğlu, 2007: 305). Kadınlar siyasi alanda dindar kimlikleri ile tek başlarına var olamazlar.

## SONUÇ

Kemalizm'in sunduğu tanımlanmış birey modeline karşı batı terminolojisinde modernite sonrası geliştirilen birey tanımı bilgi ve tecrübe sahibidir ve kendi duruşunu kendisi tanımlayabilir; kendi her türlü faaliyetinin bilinçli öznesidir ve sosyal kimliğinin farkındadır. Modern Türkiye'de İslamcılık geldiği netice itibari ile çoğulcu, özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplum modelinde yer edinmek isteyen öznelerin siyasi hareketi olması itibarı ile modernizmin kurucu rasyonalitesi dışında bir harekettir.

Kemalizm'e karşı bir sınıf mücadelesi olarak merkeze doğru ilerleyen dikey bir hareket olan İslamcılık 2000'li yıllarda gözle görülür şekilde yatay hareketliliğe de sahne olmuştur. İslamcılığın bu denli geniş bir kitle etrafında şekillenmesi ve kabul görmesi resmi ideolojinin başarısızlıklarının neticesi olarak görülebileceği gibi İslamcıların hayat tarzlarındaki dönüşüm, özellikle yargısal denetim mekanizmalarının aldıkları eşitlik ve özgürlük karşıtı kararları ile artık kaçınılmaz olan küreselleşme bu dönüşümde etkili olmuştur. Tepeden inmece bir yaklaşımla oluşturulmaya çalışılan devlet burjuvasının aksine İslamcı burjuva hareketi kapitalizmin tüketim kalıplarına uyararak tüketim esasında toplumun elitleri arasına girenler ile samimi inancını demokratik bir ortamda yaşamak isteyenler ve her türlü tüketime karşı mütevazı İslâmî hayat tarzını savunanlar olmak üzere iki ana grup olarak görülmektedirler.

İslamcılar arasında özcü olanlar, İslâm'ın üstünlüğünü kabul ederler ve onun asıl kaynaklar olan Kuran ve hadisi esas alarak uygulanmasını isterler. Bunun için sözlü iletişim aracı olan ve mesajı ileten vaizlere önemli bir misyon yüklerler. Türkiye Cumhuriyeti'nin İslâmî esaslara göre şekillenmemesinden rahatsızdırlar. Bu devletin yapılan inkılâplar aracılığıyla İslâmî göstergeleri günlük hayattan top

yekûn dışlamasına tepkilidirler. Batının teknolojik üstünlüğünü karşısında kaybolma, varlığını kaybetme kaygısı taşımaktadırlar.

Kültürel özcüler ise felsefeye önem verirler, İslâmî kimliğin bireyin şahsî ihtiyaç ve tercihi sonucu edinildiğine inanırlar. Fakat bireyin toplumsal bir takım vazifelerinin olduğunu da kabul ederler. Dinî mucizelere inanmalarının yanında Kuran'ın somutluğunu da önemserler. Aralarında hem servet edinmeye taraftar olanlar hem de kapitalizme ve teknolojiye karşı olanlar vardır. Tarikatların toplumsal bakımdan faydalı araçlar olduklarına inanırlar. Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nden yana tavır alırlar ve yapılan devrimlere tepkileri yoktur; İslâm'ı içe dönük olarak yaşarlar. Teknolojiye karşı olanlar, Batıdan teknoloji transferinin manevi çöküntüye sebep olduğunu iddia ederler.

Yeni Özcüler, İslâm'ın bireysel rasyonel tercihle edinilen bir kimlik olduğunu, İslâmcılığın kendi içinde yeniden var olma mücadelesi verdiğini; dayanışmanın önemini, İslâm'ın inanç düşünce ve davranış bütünlüğü olduğunu; Müslümanca bir yaşama düzeni taleplerini dile getiriler ve tek bir Müslümanlık tanımı yapılmaması gerektiğini, farklılıkların korunmasını savunurlar. Çünkü kendi aralarında da bir bütünlük görülmez.

İslamcılar milliyetçilik konusunda tek bir tanım gerçekleştirmemişler; bu konuda bireysel tutum geliştirmişleridir. İslam kardeşliği ve ümmet çoğunluk tarafından benimsenmekle birlikte Türkçüler ile yakınlaşanlar ve Türkiye Cumhuriyetinin milliyetçilik anlayışını benimseyenler bulunmaktadır. Müslümanların hâkim unsur olması konusunda görüşleri ise ortaktır.

Kadın ve erkeğin eşitliği her ne kadar Kuran'ın değişmezliği kabul edilse de erkek düşünürlerin kadınlar konusundaki tutumları, onların sosyal ve siyasal haklarını düzenler mahiyettedir. Bununla birlikte kadınlar özne olarak kendi haklarını talep eder konuma

gelmişlerdir. Ana kaynakların esas alınması, yorumların eleştirilmesi ve kadın bakış açısı ile yeniden yorumlamanın kaçınılmazlığı sonucu, İslami feminizm hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu hareketin temel düşüncesi İslam'ın tarihselliği ve yorumların zamana ve ihtiyaçlara göre kadın olgusunu eşit şartlarda düşünerek yeniden şekillenmesidir.

Feminizm, Batı kaynaklı olması; zihinlerde yer eden şekli ile 1960'lı yılların radikal hareketi olarak algılanması ve Türkiye'deki feminizm hareketlerinin resmi ideolojinin ideolojisi taraftarı olarak İslamcılarını dışlamasından dolayı kendilerini feminist olarak tanımlamaktan imtina eden dindar kadın yazarlar; aynı zamanda feminizme kadın erkek eşitliği ve sosyal haklar konusunda taleplerini dillendirmede kullandıkları bir argüman olarak başvururlar.

Romanlarda kadın konusunda oryantalist bakış açıları şiddetle eleştirilir. Batılı kadınların, Müslüman kadınları kendi durumlarını haklılaştırmak ve modernizmi doğrulamak amacı için kullandıklarını; Müslüman kadınları bir nesne olarak algıladıkları onların bireysel varlıklarını reddettikleri için tepkilidirler. Romanlarda batılı Müslüman kadınlar ise İslam'ın özünü anlamadıkları veya Batı'nın Müslüman kadını dönüştürme isteğine karşı kullanılan bir araç oldukları gerekçesi ile eleştirilir.

Romanlardan izlendiğine göre kadın roman yazarları yeni özcü yaklaşıma yakındırlar. Gerek sosyal ve siyasî hayatın dayatmaları, gerek iç ve dış konjonktürel gelişmelerin ve gerekse İslami alanda eser veren Batı düşüncesinden etkilenmiş bilim adamlarının etkisi neticesinde şeriat düzenini isteyen özcü gelenekten ayrılırlar. Kendileri bir cemaat liderini izlemeyi, ona tabi olmayı reddederler; bireyselliğe ve özgür düşünceye önem verirler.

Kadın yazarlar, İslamcılar arasında çoğunluğun savrulduğu merkeze yönelme konusunda dirençlidirler ve marjinalitenin aslında

İslam'ın özü olduğunu merkezin kapitalist değerlerle birlikte İslam'a zarar vereceğini iddia ederler. İslam'ın özündeki eşitlik ve adaletin kapitalizm ile uyumlu olmadığını Müslümanların bu konuda bilinçlenmesi gerektiğini ve kendilerinin misyonunun bu noktada devreye girdiğini göstermeye çalışırlar.

Kadın yazarların romanlarında görülen İslami kimlik, tarihi geçmişi ihtiva eden kültürel bir kimliktir. Bu sebeple Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihi kesintiye uğratması ve yeniden inşası tepki ile karşılanır. Geçmişin kültürel mirası aynı zamanda bir güç transferinin de itici kuvveti olarak görülür; bu sebeple Osmanlı geleneğinden kopuş affedilmez. Halide Edip karşısında Fatma Aliye'nin İslamcı entelektüel kimliği bu amaçla ön planda sunulur.

Kadın konusunda 'öteki' olarak görülen Kemalist kadınlar, başörtüsünü özgürlüklerin sınırlanması, kadınların nesne olması ve geri kalmışlığın bir ifadesi olarak yorumladıkları ve devlet içinde bir sosyal statü edinmek için başörtüsünü feda edilebilir gördükleri gerekçesi ile eleştirilirler. Laik kadınların başörtüsünün saygınlığı azaltan bir fenom olarak görmeleri sonucu laik ve İslamcı kadınlar arasındaki karşıt alan arasındaki açıklığın derinleştiği iddia edilir. Bir diğer 'öteki' kadın modeli başörtüsünü lüksün bir göstergesi olarak kullanan kadınlar olarak değerlendirilir. Romanlarda, hayatlarındaki gösterişten vazgeçmeyerek İslamcı olduklarını savunan kadınlar, çoğunluğu teşkil eden orta ve alt sınıf kadınları ile varlıklı dindarlar arasındaki farklılığa işaret etmektedirler. Zenginleşen Müslümanlar arasında, başörtülü kadınlar için İslami bir hayat tarzı olarak tanımlanan mütevazı hayatların bırakılması; sadece başörtüsünü taşımanın İslamcı olarak kodlanmaya yeterli olarak görülmesi eleştirilir ve başörtüsü sembolü altında farklılıklar dile getirilir. Roman yazarları sosyal ve ekonomik eşitlik ve adaletten yana tavır alarak zengin dindar grupları ötekileştirirler.

Toplumdaki derinleşmiş sınıf farklılığına bir tepki olarak görülen 1980 sonrası İslamcılık hareketi, bu anlamda kadınların hem giyinme kodları ve kamusal hayata katılma istedikleri, onların yerleşik sistem ile bir mücadeleye girmeleri sonucunu doğurmuştur. İslamcı kadın aktivistler, her ne kadar başörtüsü konusunda istediklerine ulaşamamış iseler de, hemcinslerinin sosyalleşmesinde belirgin bir rol oynamışlardır. İslamcı kadınlar, hem devlet eliyle gerçekleştirilen hem de toplumdaki kurumlarda var olan patriarşiye karşı eşitlik ve özgürleşme yönünde mücadele vermektedirler. Ortaya konulan yeni dindar erkek ve kadın modelleri ile modern toplumda dinî kimlikleri ile yer almak istemektedirler.

İslamcı kuşağın inaçlarının bireyselleşmekte olduğu 1980 sonrası romanlarında ortaya konulur (Çayır, 2007: 164). Değişen İslamcı kuşak, ideallerindeki erkeklerden hem geleneksel erkek kadar koruyucu ve sorumluluk sahibi olmalarını hem de kadınların maddi ihtiyaçları yanında manevî ihtiyaçlarının farkında olmalarını beklerler. Aile içindeki görevlerin paylaşılması ile kadınların kişisel gelişmelerini tamamlamaları ve ev dışındaki sosyal hayata katılmaları konusunda onlara destek vermelerini beklerler.

Kadınların aile içindeki yüklerinin erkekler tarafından fark edilmesi beklenir. Evin ve çocukların sorumluluğunu tek başına yüklenen kadınlar, kendileri için ayıracak zaman bulamamaktadır. Erkeklerin müsamahaya açık olmaları ve çocukların sorumluluğunu eşit olarak paylaşmaları istenir. Hz. Muhammed'in sadece kendi çocuklarının değil Hz. Hatice'nin çocuklarının da babası olma misyonunu kendiliğinden üstlenmesi ve çocuklarına şefkat göstermesi model olarak sunulur. Erkeklerin ailesinin dışında eğlence hayatının olmaması gerektiği, yine Hz. Muhammed'in mütevazı aile hayatına düşkünlüğü ile açıklanır.

Dindar erkeklerin gereksiz kıskançlıklar ile kadınların hayatını zorlaştırmamaları, kendilerine ve karşısındaki kadınlara güvenmeleri beklenir. Kadınları tedkik ve tahkik eden, özgüvensiz erkekler eleştirilir. Erkeklerin iş hayatını aile hayatına taşımamaları, eve geldikten sonra karısı ve çocukları ile ilgilenmeleri; ev içide yapılacak işler konusunda kadınların üzerinde egemenlik kurmak yerine onları özgür bırakmaları tavsiye edilir.

Romanlarda görüldüğü kadarıyla, yeni dindar kadın modeli, henüz inşa sürecindedir. Romanlarda arayış ve sorgulama durumunda bulunan kadınların duruşlarının bundan sonra verilecek eserlerde belirginleşmesi beklenebilir. Dindar kimliklerini İslam'ın herhangi bir koluna bağlı olarak ve onu takip ederek değil, akli ve bilimi kullanarak edinme ve devam ettirme arzusundadırlar. Bu konuda dindar kadın roman yazarları, bütüncül bir yaklaşımla hangi cemaat veya tarikata ait olursa olsun dindar olma ortak noktasını paylaşmaktadırlar.

Romanlarda, kendini gerçekleştirmek isteyen, dünyaya dair söz üreten içlerindeki enerjiyi daha büyük hedefler için seferber edebilen kadın profili sunulur. Bu kadınlar İslam ile değil, dar ve küçük vizyonlardan gelen zihniyetteki erkek ve kadın dindarlar ile mücadele etmek zorunda kalmaktadırlar. Yeni dindar kadınlar, dünyanın kurucu öznesi olabilen kadınlardır. Çöl Deniz adlı romanda Hacer dünyanın en önemli şehirlerinden birinin kurucusu olarak sunulur. Romanlardaki, dindar kadın modeli, hedeflerini bilen ve o hedeflere doğru mücadele eden kadınlardır. Seni Dinleyen Biri adlı romanda Meral kimliğini kendi geçmiş ve geleceğinde arayan dindar bir model olarak ele alınır. Romanların tamamında kadınlar, hem aile hayatında hem de kamusal alanda; dindar kimliklerinden taviz vermeden hatta bu kimlikleri ile görünür olma mücadelesi vermektedirler.

Kadın okuyuculardan, çalışkan, azimli sabırlı, kendi ayakları üzerinde durabilen; olayları birbiri ile bağlantılandırarak tahlil eden, gayretli, en az bir yabancı dili bilen, günlük olayları takip eden; aile büyüklerine karşı saygılı; kocasını seven ancak ihaneti kabul etmeyen, kadınlık gururunu koruyan bireyler ve çocuklarını pedagojik bilgiler eşliğinde yetiştirecek kadar iyi anneler olmaları beklenir. Yeni dindar kadınların bireysel özgürlüklere ulaşmış olmaları, ekonomik anlamda eşitlikçi bir düzeni talep etmeleri ve dünyadaki tüm Müslümanların meseleleri ile ilgilenen siyasi bir özne olmaları arzulanır.

Romanlarda ve yazılarından takip edildiğine göre, yazarlar, yeni dindar kadın modeli olarak, hem geleneksel dindar kadın ve erkekler hem laik kadın ve erkeklere karşı kendilerini kabul ettirme gayreti içinde görülmektedirler.

## KAYNAKÇA

- ACAR, Mustafa; **“Women and İslam in Turkey”** , Women in Modern Turkish Society, London, Zed Books, 1995, s.46-60.
- ALİYE, Fatma; **Uği**, İstanbul, Selis Kitaplar, İkinci Baskı, 2005.
- AHMED, Leila; **Women and Gender in İslam**, Bethany, Connecticut, Yale University Press, 1992.
- AKSOY, Murat; **Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme**, İstanbul, Kitap Yayınevi, Birinci Basım, 2005.
- AKTAŞ, Cihan; **Tesettür ve Toplum**, İstanbul, Nehir yayınları, 1992
- AKTAŞ, Cihan; **Bana Uzun Mektuplar Yaz**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2002.
- AKTAŞ Cihan; **Seni Dinleyen Biri**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2007.
- AKTAŞ, Cihan; **İslamcılık**, İstanbul, Kapı Yayınları, 2007b.
- AKTAŞ Cihan; “Feminizm Üzerine Neler Düşünüyorum”, **Taraf Gazetesi**, 21.05.2008a.
- AKTAŞ, Cihan; “Babamın Bıyıklarında Biriken Karlar” ; **Taraf Gazetesi** 28.02.2008b.
- AKTAŞ, Cihan; “Dindarların Kültür ve Sanatta Görünmezliği”, **Taraf Gazetesi**, 2.11.2009a.
- AKTAŞ, Cihan; “Dersim ya da Babanın Adı”, **Taraf Gazetesi**, 23.11.2009b.
- AKTAŞ; “İslamcılık; Kadın ve Erkeği nasıl görür?”, **Eskiyeni**, Yıl: 2009b, Sayı: 12, Sayfa:77
- ANDERSON, Benedict, O’GORMAN Richard; **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism** London, New York, Verso 1991.
- APPIAH, Anthony; **Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers**, ed. Hanry Louis Gates, New York, Norton& Company Inc. 2006.
- ARMAĞAN, Mustafa; “Hayret Makamı”, Zaman Gazetesi, 26.02.2002.
- AYNÎ, Mehmet Ali; “Bizdeki Tarikatlar ”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları,1997b, s. 85-89.
- AYNÎ, Mehmet Ali; “Hilafet Hakkında Bazı Umumî Malumat ve Yeni Türkiye”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997b, s.89-114.

- AYOUB, Mohammed; **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008.
- ATABAKI, Touraj; **Beyond Essentialism? Who Writes Whose Past in the Middle East and Cenral Asia?** Amsterdam, Aksant, 2003.
- BABANZADE, Ahmet Naim; "Bizde Din ve Devlet", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997, s392-398.
- BABANZADE, Ahmed Naim; "Yeni İslâm Müctehidleri Üzerine", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997, s.387-392.
- BABANZADE, Ahmet Naim; "İslâmın Dünü ve Bugünü", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1997, s.382-391.
- BABANZADE, Ahmed Naim; "Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997, s.371-381.
- BACOVA, Viera; "The Constarction of Natioanal Identity on Primordialism and Instrumentalism", **Human Affairs** , I: 1, 1998, p. 29-43.
- BADRAN, Margot; "Understanding Islam, Islamism and Islamic Feminism", **Journal Woman's History**, Vol:13.1, 2001, s. 47-52
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık; **Hiçbir Yer**, İstanbul, Timaş yayınları, 1. Baskı, 2004.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık; **Uzak Ülke: Fatma Aliye**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2007. BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık; **Medyasenfonu**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2009.
- BARBAROSOĞLU, Fatma Karabıyık; **Cumhuriyet İdeolojisi Köylülük Üzerine mi Bina Edilmişti?** Yeni Şafak, 01.12.2009b.
- BARLAS, Asma; **Believing Women in Islam**, Texas University press, 4th edition, 2004.
- BAUMAN, Zigmunt; **Culture, Modernity and Revolution**, New York, Routledge 1996.
- BEINER, Ronald; **Theorizing Nationalism**, Albany, NY, State University of New York Press, 1999.
- BENDIX, Reinhard; **Max Weber: An Intellectual Portrait**, Methuen, 1960.
- BENHABIB, Seyla, Drucilla CORNELL; **Feminism as Critique : On the Politics of Gender** , Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

BENJAMINS, John; "Languages of Sentiment: Cultural Constructions of Emotional Substrates", **Advances of Consciousness Research**, ed. Gary B. PALMER, Debra J. OCCHI, Volume:18, Philadelphia and Amsterdam, 1998. s.25-38.

BENTHAM, Jeremy; **An Introduction of Principles of Morals and Legislation**, Oxford, Clarendon Press, 1879.

BERGER, Peter L., Thomas LUCKMANN; **The Social Construction of Reality: A Treatise Contemporary Sociological Theory**, Malden, MA, Blackwell, 2002.

BERGHE, Van Den P.; "Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective", **Racism**, ed Ernest Cashmore ve James Jannind , Thousand Oaks, CA, Sage Publication, 2001, s.122-128.

BERKES, Niyazi; **Teokrasi ve Laiklik**, İstanbul, Adam Yayınları, 1984.

BONALD, Louis; "On Divorce" **Conservatism**, Jerry Z. Muller, New Jersey, Princeton University Press, 1997.

BOURDIEU, Pierre; **In Other Words Essay Toward a Reflexive Society**, Stanford, CA, Stanford University Press, 1990.

BRAKE, Elizabeth; "**Rawls and Feminism: What Should Feminists Make of Liberal Neutrality?**" Journal of Moral Philosophy, Vol. 1, No: 3, 2004, p. 293-309.

BRAUN, Wili, Russell T. MCCUTCHEON; **Guide to the Study of Religion**, New York, Cassel, 2000.

BREWER, Marilynn B.; "Multiple Identities and Identity Transition", **Intercultural Rel.**, Vol.23, No 2, 1999, p.187-197.

BULAÇ, Ali; "**İslamcılık Kitabı**", Aksiyon Dergisi, S:513, Ekim 2004, s.11-14.

BULAÇ, Ali; "İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", **Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce İslamcılık**, İletişim Yayınları, Cilt 6, İkinci Baskı, İstanbul, 2005, s. 196-223.

BULAÇ, Ali; **Hayata Dönüş**, İstanbul, Akademi Yayınları, 2006.

BULAÇ, Ali; "İslamcılığı Müslümanlar Sömürdü" , **Renkli Dergisi**, Eylül 2007, s. 7- 12.

BULAÇ, Ali; **İslam'dan Korkmalı mıyız?**, İstanbul, Çıra yayınları, 2009.

BUTTERWORTH, Charles E; "On The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr" *Humanitas*, Volume XV, Nu. 2, p. 101-104, 2002.

- CALHOUN, Craig; **Critical Social Theory**, Cambridge, Mass, Blackwell Publishers, 1995.
- CALLINICOS, Alex; "Anthony Giddens: a Contemporary Critique" **Theory and Society**, Springer, Vol:14, No:2, 1985, s.133-166.
- CANBAZ, Firdevs; **Fatma Aliye Hanımın Romanlarında Kadın Sorunu** ,Bilkent Üniv sos Bil Enst. Yüksek Lisans tezi ,2005.
- CASTELLS, Manuel; **The Power of Identity**, Oxford, Blackwell, 2000.
- COMMINS, David; "Hasan Al-Banna (1906-1949) " **Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali RAHNAME, New Jersey, Zed Books, 1994, s.125-149.
- COURTOIS, Stephane; "Are Multiculturalist Theories Victim of the Cultural Essentialism Fallacy? " **Human Affairs**, S:2 , 2005, s.149-165.
- ÇAHA, Ömer; "Liberalizmin Temel İlkeleri" **Yeni Türkiye Araştırmaları**, S:25 , Ocak- Şubat 1999, s. 38-55.
- ÇAHA, Ömer; "The Deficiency of Democracy in the Islamic World", **Islam and the West, Critical Perspectives of Modernity**, ed. Michael THOMPSON, Oxford, Rowman&Littlefield Publishers, 2003, s.39-48
- ÇAYIR, Kenan; **Islamic Literature in Contemporary Turkey: From Epic to Novel**, NY, Palgrave MacMillan, 2007.
- DAĞI, İhsan; " **Model Kimlik** " Zaman Gazetesi, 10 Nisan 2009, s. 8.
- DEMANT, Peter; **Islam vs. Islamism, The Dilemma of the Muslim World**, Connecticut, USA, Praeger, 2006.
- DENNETT, Daniel C.; "**Real Patterns**" 1969, Journal of Philosophy, 87, 1991 p. 27-5.
- DERRIDA, **Specters of Marx**, New York, Routledge, 1994.
- DEWEY, John; **A Common Faith**, Yale University Press 1934.
- DEWEY, John; **Experiences and Nature**, LLC, Kessinger Publishing, 2003.
- DONOVAN, Josephine; **Feminist Theory: The Intellectual Traditions**, New York, The Continuum International Publishing Group, 3<sup>rd</sup> edition 2006.
- DURKHEİM, Emile; **The Elementary Forms of the Religious Life**, çev. J.Swain, Allen and Unwin,1915.
- ELEY, Geoff, Ronald Grigor SUNNY; **Becoming National**, New York, Oxford Oxford University Press, 1996.

ENGİNÜN, İnci; “ **Turkish Literature and Self Identity: From Ottoman to Modern Turkish**”, Ottoman Past and Today's Turkey, ed.Kemal H. Karpat , Brill, 2000.

ERSOY, Mehmet Akif; “Süleymaniye Kürsüsünden”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, 1997a, Kitapevi Yayınları, s. 411-432.

ERSOY, Mehmet Akif; “Sa’y ve Amelin Nazar-ı İslâm’daki Mevkii”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.405-410.

ERSOY, Mehmet Akif; “Tefsir-i Şerif”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed.İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.466-467.

ERSOY, Mehmet Akif; “Hasbihal”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed.İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.471-474.

ERSOY, Mehmet Akif; “Fatih Kürsüsünden Vaaz”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.475-485.

ERSOY, Mehmet Akif; “Bayezid Kürsüsünden Vaaz”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.485-492.

ERSOY, Mehmet Akif; “Nasrulah Kürsüsünden Türk Milletine Hitap”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.496-516.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni; “Vahdet-i Vücut İtikadının Dayandığı Deliller”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları 1997b, s. 205-210.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni; “Oryantalistlerein İthamlarına Cevaplar”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.211-236.

ERTUĞRUL, İsmail Fenni; “Dinî Hükümlerin Zamana Göre Değişmesi”, **Türkiye’de İslâmıcılık Düşüncesi**, İsmail Kara, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 1997b, s. 263-266.

ERYILMAZ, Bilal; **Osmalı Devletinde Millet Sistemi**, İstanbul, Ağaç Yayıncılık 1992.

ESPOSITO, John; **Islam: The Straight Path**, , New York Oxford, Oxford University Press, Third Edition, 1998.

ESPOSITO, John L. **Islam and Politics**, New York, Syracuse University Press, Fourth edition, 1998b.

ETZİONİ Amitai, Eva ETZİONİ; **Social Change**, New York, Basic Books Inc. 1964.

FLAHERTY, Joshua; **The Autonomy of The Political**, Submitted to the Department of Linguistics and Philosophy in Partial Fulfillment of the requirements for the Degree of doctor of Philosophy at the Massachusetts Inst.of Technology, 2003.

FOX, Jonathan; **Religion, Civilization, and Civil War: 1945 Through the New Millennium**, Lanham, MD: Lexington Books, 2004.

FOUCAULT, Michel; **Power/Knowledge**, ed.Colin Gordon, , New York, Pantheon Books, 1980.

FRIEDAN, Betty; **The Feminine Mystique**, , New York, Northon, 1997.

GEERTZ, Clifford; **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books, 2005.

GELLNER, Ernest; **culture, Identity and Politics**, New York, Cambridge University Press, 1987.

GERGEN, Kenneth; **Social Construction**, Sage Publications, 2003.

GIDDENS Anthony; **Studies In Social And Political Theory**, Hutchinson, 1977.

GIDDENS Anthony; **The Constitution of Society**, Cambridge, Polity Press, 1984.

GIDDENS, Anthony; **Modernity and Self Identity**, Oxford, Polity Press, 1991.

GIDDENS, Anthony; **Sociology**, Oxford, Polity Press, Second Edition, 1993.

GODFREY-SMITH, Peter. **Theory and Reality**,The University of Chicago Press, 2003.

GÖLE, Nilüfer; **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis, 2000.

GÖLE, Nilüfer; **Modern Mahrem**, İstanbul, Metis, 8. baki, 2004.

GURR, Ted Robert; "Peoples Against States: Ethnopolitical Conflict and the Changing World System", **International Studies Quarterly**, Vol. 38, No. 3 September 1994. s.347-377.

HABERMAS, Jürgen; **The Theory of Communicative Action**, Bacon Press, V2, 1987.

HADDAD, Yvone; " Muhammed Abduh: Pioneer of Islamic Reform", ed. Ali Rahname, **Pioneers of Islamic Revival**, New Jersey, Zed Books, 1994, s.30-63.

HALL, Stuart. " Culturel identity and Diaspora" Patrick Williams and Laura Chrisman **Colonial Discourse and Post-colonial Theory**, Columbia University Press, New York, 1994. p. 392-403.

- HALL, Stuart , Paul DU GAY; **Questions of Cultural Identity**, Sage Publications, 1996.
- HAMILTON, Peter. **Max Weber**, New York, Routledge, 1991.
- HAMPTON, Jean. "Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason?", **Hume Studies**, Volume : XXI , Number 1, April 1995, p 57-74.
- HASENCLEVER, Andreas, Volker RITTBERGER; " The Impact of Faith: Does Religion Make a Difference in Political Conflict? **Millennium - Journal of International Studies**, Vol. 29, No. 3, 200, s.641-674.
- HASTINGS, Andrian; **The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism**, Cambridge UK., Cambridge University Press,1997.
- HERTZ, Frederick; **Nationality in History and Politics**, London, Trubner &Co Ltd. 1966.
- HOBSBAWN, E. J. **Nations and Nationalism Since 1870**, Cambridge, Cambridge University Press, 2. Edition 1992.
- HOBSBAWN, Eric; **Invention of Tradition**, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1992b.
- HOLLAND, Dorothy; **Identity and Agency in Cultural Worlds**, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1998.
- HOOVER, Kenneth; **The Future of Identity: Cennetial Reflections on the Legacy of Eric Erikson**, Maryland, Lexington Books, 2004.
- HROCH, Miroslav. "From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe", **Becoming National**, Geoff ELEY, Ronald Grigor SUNNY, New York ,Oxford, Oxford University Press, 1996.
- HROCH, Miroslav. " Nationalism" **Comparative Studies in Modern European History: Nation Nationalism Social Change**, ed. Ivan T. BEREND, Burlington Ashgate Publishing, 2007.
- HUNGTINGTON, Samuel; **Medeniyetler Çatışması**, İstanbul, Okuyanus Yayınları, 4.Baskı, 2005.
- ILLICH, Ivan; **Deschooling Society**, Marion Boyars Publication, 2000.
- IRIGARAY, Luce, Gillian C. GILL; **Speculum of the Other Woman**,Cornell University Press, 1985.
- İLYASOĞLU, Aynur; **Örtülü Kimlik**, İstanbul, Metis, 1994.
- JAMES, William; **The Varieties of Religious Experience**, New York, Longmans, 1912.
- JOUREMAN, Sandra Fullerton; **Nationalism and Political Identity**, Continium International Publishing Group, 2004.

KADIOĞLU, Ayşe; “ Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projenin Bir Nesnesi Olarak Kadınlar” **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, ed.A. B. Mirzaoğlu, İstanbul, İş Bankası ve Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

KAM, Ferit; “Millî Hüvviyet”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.28-32.

KAM, Ferit;” Dozy’nin İslâm Tarihi ve Tercümesinin Etkileri Üzerine Sohbet”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.33-46.

KAM, Ferit; “Allah’ın Varlığı ve Kainatın Düzeni Üzerine Sohbet”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.47-60.

Kam, Ferit; “Celâl Nuri’nin Tarih-i İstikbali: Sakız Çiğnemek **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.19-27.

KANDIYOTI, Deniz ed; **Women, Islam and the State**, Temple University Press, 1991.

KARA, İsmail; **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi** Cilt 1, , İstanbul, Kitabevi Yayınları, İlaveli Üçüncü Baskı, , 1997a.

KARA, İsmail; **İslamcıların Siyasi Görüşleri**, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

KARA, İsmail; **Cumhuriyet Türkiyesinde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2008.

KARAMAN, Hayrettin; “Kadınla ilgili Üç Mesele”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.563-572.

KARAMAN, Hayrettin; “İslâm Hukukunda Devlet”, **Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.522-533.

KARPAT, Kemal H. **The Politization of Islam**, University Press, New York, Oxford, 2001.

KARPAT, Kemal H. **Studies on Turkish Politics and Society**, Boston, Brill, 2004.

KARPAT, Kemal H. **Türk Demokrasi Tarihi**, Ankara, İmge Kitabevi, 3. Baskı, 2008.

KARPAT, Kemal H. **Kimlik ve İdeoloji**, İstanbul, Timaş yayınları, 2009a.

KASABA, Reşat. “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, ed. Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, The University of Washington Press, 1995.

KAZIM, Musa; "Hürriyet Eşitlik ve Kadın Hakları", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, , İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.121-129.

KAZIM, Musa; "Medeniyet–Din İlişkisi", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, , İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.130-136.

KAZIM, Musa; "İslâm ve Terakki", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997a, s.137-143.

KEDDIE, Nikki R. "Sayyid Jamal al-Din al-Afghani", **Pioneers of Islamic Revival**, ed. Ali Rahnema, New Jersey, Zed Books, 1994. s.11-29.

KEDDIE, Nikki R. **Women in the Middle East, Past and Present**, Princeton and Oxford, , Princeton University Press, 2007.

KISAKÜREK, Necip Fazıl; "Maarif Davamız", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.269-283.

KISAKÜREK, Necip Fazıl; "Devlet ve İdare mefkuremiz", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.296-307.

KISAKÜREK Necip Fazıl; "12 Eylül: Umumî Muhasebe", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998,s.352-369.

KISAKÜREK, Necip Fazıl; "Beklediğimiz İnkılabın Yönleri", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998,s.284-295.

KYMLICKA, Will; **Multicultural Citizenship: A liberal Theory of Minority Rights**, Oxford, Clarendon Press, 1995.

LARSSON, J. P. **Understanding Religious Violence: Thinking Outside the Box on Terrorism**, Burlington, VT, Ashgate Publishing, 2004.

MACHIAVELLI, Niccolo ,Kegan Paul; **Prince**, London, Trench &Co, 1882.

MACKINNON, Catharine A. **Toward a Feminist Theory of the State**, Harvard University Press, 1989.

MARDİN, Şerif; **Religion Society and Modernity in Turkey**, Syracuse University Press, New York, 2006.

MARGOLIS Joseph; **Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium**, University of California Press, 1995.

MARTÍN-Alcoff, Linda; **Identity Politics**, New York, Palgrave Macmillan, 2006.

MCGRAW, Claire; "The Realism/Anti-Realism Debate in Religion", **Philosophy Compass**, Volume 3, Issue1, Blackwell Publishing, 2008 s.254-272.

MEHMET, Ozay; **Islamic Identity and Development**, Studies of the Islamic Periphery, London and New York, Routledge, 1990.

MEAD, George Herbert; **Selected Writings**, Bobbs-Merrill Publishing, 1964.

MERNISSI, Fatima; *Beyond the Veil*, Indiana University Press, 2<sup>nd</sup> edition, 1987.

MERNİSSİ , Fatima; "Woman's Rights in Islam", **Liberal Islam**, ed. Charles Kruzman, New York, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 112-126.

MOHANTY, Chandra T. "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles", **Feminism Without Borders: Decolonizing Theory**, Chandra Talpade Mohanty, Durham, Duke University Press, 2003.

MONROE, Kristen R. **Contemporary Empirical Political Theory**, London, University of California Press, 1997.

MULLER, Jerry Z. *Conservatism*, Princeton University Press, 1997.

MURPHY, John W , Jung Ming CHOI; **Postmodernism**, Praeger Publishers, 1997.

NASR, Seyyed Vali Reza; "Mavdudi's Thought and The Jammaṭ-ı İslami" **Pioneers of Islamic Revival**, Zed Books, New Jersey, 1994, s.98-120.

NAVARO-YASHİN, Yael; **Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey**, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber; Rutgers University Press, 2002 s.221-254.

Nozick, Robert. *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1981.

NUSSBAUM, Martha C. "Feminism, Internationalism, Liberalism". **Sex and Social Justice**, Oxford University Press, 1999.

NUSSBAUM, Martha C. **Cultivating Humanity: A Classical Defense Of Reform In Liberal Education**, Cambridge, Harvard University Press, Seventh edition, 2003.

NUSSBAUM, Martha C. **Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality**, New York, Basic Books, 2008.

OKUR, Enver; "Çok Partili Demokrasi Dönemi Türk Romanı", **Hece Dergisi Türk Romanı Özel Sayısı**, Ankara, S: 65-66-67, 2002, s.67-81.

ORR, Deborah; **Feminist Politics: Identity, Difference And Agency**, Rowman& Littlefield, 2007.

OSIANDER, Andreas; "Religion and Politics in Western Civilization: The Ancient World as Matrix and Mirror of the Modern", **Millennium**, 29, 2000.

OSİEK, Carolyn; **The Feminist and The Bible: Hermeneutical Alternatives in Feminist Perspectives on Biblical Scholarship**, Scholar Press, 1985.

ÖZDALGA, Elizabeth; **İslamcılığın Türkiye Seyri**, çev. Gamze Türkoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

ÖZEL, İsmet; " Bir Medeniyet Kurmak", **Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1998, s.599-613.

ÖZEL, İsmet; "Kemalist Çizgi ANAP Çizgisidir", **Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1998, s.642-647.

ÖZEL, İsmet; " Deniz Dalgaları Türkiye Müslümanlaşır?" **Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1998, s.655-664.

ÖZEL, İsmet; "Seçkinlik Seçkinleşme", **Türkiye'de İslâmçılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1998, s.687-690.

ÖZEL, İsmet; "Türklük Türkiye Türklüğü Değilse", **Yeni Şafak**,15.02.2000.

ÖZEL, İsmet; **Üç Mesele** , Şûle Yayınları, 13. Baskı, İstanbul, 2006.

ÖZEL, İsmet; **Bileşenleriyle Basit**, Şûle Yayınları, 2. Baskı, 2009.

ÖZEL, İsmet; "İsmet Özel'den Kehanetler!", **Radikal** 2, 15. 12. 2009b.

PARLATIR, İsmail; "Osmanlı Sosyal Hayatından Köleliğin Kaldırılışı", **Cumhuriyetin 60.Yıldönümü Armağanı Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C.31, S.1-2, Ankara 1987, s.417-420.

PERI, Roberts; **Political Constructivism**, Routledge, Oxon, 2007, Michael Walzer, **Spheres of Justice**, Blackwell, Oxford, 1983.

PLOWS, Alexandra and Paula Boddington; "Troubles With Biocitizenship", **Genomics, Society and Policy**, Vol.2, Nu:3, 2006, s.115-135.

POPPER, Karl Raimund; **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**, New York, Routledge, 5th edition , 2000.

PORTER Elisabeth J. **Women and Moral Identity**, North Sdney, Allen&Unwin Ltd 1991.

PRODANOV, Vassil; "The Multicultural Dilemmas of Europa"  
**Philosophy Bridging Civilizations And Cultures**, IPhR-BAS, Sofa, 2007. p17-25

RAHMAN, Fazlur; "İslam and Modernity", **Liberal Islam**, Charles Kruzman, Oxford University Press, 1998.

RAMAZANOĞLU, Yıldız; **İkna Odası**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2003.

RAWLS, John; **Political Liberalism**, Columbia University Press, 1993.

RAWLS, John; **Justice as Fairness**, ed. Erin Kelly, Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

RITZER, George; **Contemporary Sociological Theory and Its Classical Roots**, McGraw Hill, 2.edition, 2006.

ROALD, Anne Sofie. 1998. "Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought", **Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations**, ed. Karin Ask ve Marit Tjomsland, Oxford, Berg, 1998, s. 17-44.

ROSENBERG, Shawn W., Dana WARD, Stephen CHILTON;  
**Political Reasoning and Cognition**, Durham, NC , Duke University Press, 1988.

RUYTER, Doret, Jim CONRAY; "The Formation of Identity: The Importance of Ideals", **Oxford Review of Education**, Vol. 28, No:4, Carfax Publishing, 2002, s.510-524.

SAADAWI Nawal El, **The Nawal El Saadawi Reader**, New York, Zed Books, 1997.

SABRİ, Mustafa; "Yeni İslam Müctehidleri Üzerine", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları,1997b, s.387-392.

SABRİ, Mustafa; "Kur'an'ın Türkçeye Tercümesi Meselesi", **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları,1997b, s.433-456.

SABRİ, Mustafa; "Din-i İslamda Hedef-i Münakaşa Olan Mesailden: Musiki", **Beyan-ul Hak**, Aded: 63, sene: 2, cilt: 3, İstanbul, Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye Yayını, 1910.

- SAID, Edward; **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1979.
- SARIKOYUNCU, Ali; “ Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Millî Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları”, **Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi**, Sayı 39, Cilt: XIII, Kasım 1997.
- SHIELDS, Christopher; **Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle**, New York, Oxford University Press at the Clarendon Press, 1999.
- SHILS, Edward. “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties”, **British Journal of Sociology**, 1:8, 1957 s.130-145.
- SIMONS, Margaret A. **The Second Sex: Feminist Interpretation of Simone de Beauvoir**, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 1999.
- SMİTH, Anthony; **Theories of Nationalism**, New York, Holmes&Meier Publishers, 1983.
- SMİTH, Anthony; **National Identity**, Reno, University of Nevada Press, 1991.
- SMİTH, Anthony; **Nationalism and Modernism**, London, Routledge, 1998.
- SMİTH, Anthony; **Nationalism**, Malden MA, Polity Press& Blackwell Publisher Ltd. 2001.
- SMITH, Huston; **New Thought: A Practical American Spirituality**, Bloomington ,IN, USA, 2003.
- SPIVAK, Gayatri, Sara HARASYM; **The Post Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**, New York, Routledge, 1990.
- ŞEBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi; “İslahat ve İstikbal”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.73-85.
- ŞEBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi; “İslâm’da Fikir Hürriyeti ”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.109-116.
- ŞEBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi; “Müslümanlara Siyaset Rehberi”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.86-101.
- ŞEBENDERZÂDE, Filibeli Ahmet Hilmi; “Mucizler, Kerametler”, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, İsmail Kara, İstanbul, Kitapevi Yayınları, 1997a, s.102-108.
- SHARIATI, Ali; “Humanity and Islam”, **Liberal Islam**, Charles Kuzman, Ofrood University Press, 1998. s. 187-195.

SHARIATI, Ali, Mohammad Balal; **Reflections of a Concerned Muslim on the Plight of Oppressed Peoples**, Free Islamic Literatures Inc, 1977.

ŞİŞMAN, Nazife; **Kamusal alanda Başörtülüler**, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004.

TEKELİ, Şirin; **Women in modern Turkish Society**, New York, Zed Books, London, 1995.

TOHİDİ, Nayereh. "Islamic Feminism", **Contemporary Islamic Thought**, İbrahim M. Abu-Rabi, Blackwell, s.624-643 .

TOPÇU, Nurettin; **İradenin Davası Devlet ve Demokrasi**, İstanbul, Dergah Yayınları, 2. baskı, 2004.

TOPÇU, Nurettin; **Ahlak Nizamı**, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008 s.181-185.

TOPÇU Nurettin; "İsyân Ahlakı", **Kültür ve Medeniyet**, İstanbul, Dergah yayınları, 2008.

TOPÇU, Nurettin; "İslam Ahlakı", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.167-181.

TOPÇU, Nurettin; "Milli Kültürümüz ve Garplılaşma Meselesi", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.396-146.

TOPÇU, Nurettin; "Kültür ve Teknik", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.123-131.

TOPÇU, Nurettin; "Bizde Milliyet Hareketleri", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.132-138.

TOPÇU, Nurettin; "İslam Ahlakı", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.167-181.

TOPÇU, Nurettin; "Bizde Rönesans", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.182-186.

TOPÇU, Nurettin; "İslâm Dünyasının Uyanışı", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.182-186.

TOPÇU, Nurettin; "Maarif Davamız", **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**, ed. İsmail Kara, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998, s.146-166.

TORFİNG, Jakob; **New Theories of Discourse**, Malden,Blackwell publishers, 1999.

- TOROS, Halime; **Halkaların Ezgisi**, İstanbul, Kırkambar Yayınları, 1997.
- TOSUN, Necip. Türk Öykücülünde Mustafa Kutlu, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2004.
- TRİPP, Charles. 'Seyyid Kutub: The Political Vision' , **Pioneers of Islamic Revival**, Ali Rahname, New Jersey, Zed Books, 1994, s.154-180.
- TUKSAL, Hidayet Şefkatli; "Kadın Bakış Açısına Sahip Olmalıyız", **Birikim Dergisi**, S:137, İstanbul, 2000, s.48-59.
- TUKSAL; Hidayet; Women in chains of prejudices on religious and ethnic grounds, **Hurriyet Daily News**, İstanbul, 18.12. 2009.
- TUNAYA, Tarık Zafer; **İslamcılık Akımı**, , İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- TÜRKÖNE, Mümtazer; **Bir İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, İstanbul, İletişim yayınları,1994.
- TURNER, Brian S. **Religion and Social Theory**, London 2nd edition, Sage, 1991.
- ÜÇÖK, Coşkun; "Talak", İslam Ansiklopedisi, İstanbul, C:11, Birinci Baskı, MEB yayınevi, 1970.
- WADUD, Amina; Inside the Jender Jihad, Oxford, Oneworld publications, 2007.
- WENDT, Richard; **Why People Do Bad Things in the Name of Religion**, Macon, Mercer University Press, 1987.
- WHITE, Jenny; "The Islamist Paradox", **Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey**, Deniz Kanidyoti, Ayşe Saktanber, Rutgers University Press, New Brunswick, 2002.
- WHITE, Roger; **Post Colonial Anarchism, Essays on Race, Repression and Culture in Communities of Color 1999-2004**, Oakland California, Jailbreak Press, 2005.
- WIELAND, Carnsten; "The Bankruptcy of Humanism? Primordialism , Dominates the Agenda of International Politics" **IPG**, I:4, p.142-158.
- WILBER, Ken; **The Spectrum of Consciousness**, Quest Books, 1993.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. "Author's Introduction", **A Vindication of the Rights of Women**, ed. Adriana Craciun, New York, Routledge, 2002.
- YAVUZ, Hakan; **Modernleşen Müslümanlar**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

ZAİM, Sabahaddin; “İktisadî Açıdan Örtünme”, **İslam’da Kılık Kıyafet ve Örtünme**, İslamî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987.

## ÖZET

DERİN Funda, “Türkiyede Dinsellik Edebiyat ve Kimliğin Dönüşümü: Dindar Kadın Romancılar Üzerine Bir İnceleme”, Doktora Tezi, Ankara, 2010.

Bu çalışmada, kimlik kavramı inşa sürecinde ve farklılık-bireysellik-geçicilik kavramları çerçevesinde incelenmiş ve İslami kimliğin günümüzde dindar kadın yazarların romanlarındaki yansımaları tespit edilmiştir. Çalışmada, İslamcı harekette farklı düşünce tarzlarını açıklanmış ve dindar kadın yazarların bu harekete olan katkıları ile İslamcı kimlik inşasının somut sonuçları ortaya konulmuştur. Kimliklerin belirli oluşumlar, gruplar veya aktörler vasıtası ile tanımlanması gerekliliğinden yola çıkılarak İslamcı entelektüeller ve edebî eserler temelinde disiplinler arası bir çalışma gerçekleştirilmiştir.

Romanların incelenmesinde romancıların ele aldıkları dindar veya İslamcı bireylerin Türkiye’de 1970’li yıllardan bugüne yaşadıkları sosyal ve siyasi problemler dindar kadın roman yazarlarının yayımlamış oldukları romanlar dahilinde ele alınmış; karakter analizleri, olay durum değerlendirmeleri romanlardan elde edilen deliller aracılığıyla yapılmıştır. Belirlenen temalar çerçevesinde roman karakterlerinin düşünceleri veya davranışları analiz edilmiştir.

Çalışmada ele alınan roman yazarları romanlardaki kahramanlar aracılığı ile İslamcı öznelerde olmasını istedikleri veya olduğunu düşündükleri bir takım özellikleri ortaya koyarak İslamcı kimliği somut olarak okuyucuya sunma çabası içerisindedirler. 1958 ve 1967 yılları arasında doğmuş olan Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ve Sibel Eraslan adlı yazarlar, üniversite eğitimi almışlardır, meslek sahibidirler ve 1980 sonrasında

inceleme-araştırma, gazete ve dergi yazıları ile hikaye ve roman alanlarında eserler vermişlerdir. Çalışma, adı geçen yazarların 1997-2007 yılları arasında basılmış olan romanları ile çerçevelenmiştir.

Çalışmada, Türkiye’de İşlamcı düşüncenin bir bütünlük göstermediği tespit edilmiş; bu parçalılığı aşmak için dindar kimliği siyasi liberalizm çerçevesinde bireysel kimlik olarak kurma gayretinde olan kadın roman yazarlarının toplumsal adaletin sağlanması; kendilerinin ve kendileri gibi düşünen kadınların erkekler ile eşit zeminde veya aynı siyasi fikirleri paylaşmadıkları laik kadınlar ile ortak hedefler doğrultusunda hareket etmeleri beklentisi içinde oldukları tespit edilmiştir.

#### **Anahtar Szckler**

1. Dindar Kimlik
2. İşlamcılık
3. Dindarlık
4. Laiklik
5. Kadın yazarlar

## ABSTRACT

DERİN Funda, “Religious Literature and the Transformation of Religious Identity in Turkey: A Study of Pious Women Writers”, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2010.

In this work the concept of identity is examined through the framework of identity construction and the concepts of differentiation, individualism, and tenuousness, and the presence of Islamic identity is shown in the novels of contemporary pious women writers. In the work, the various ideas present in Islamism are explained and the contributions of pious women writers who are members of this movement and the concrete results of Islamic identity construction are demonstrated. This work is an interdisciplinary study which examines the works of Islamist intellectuals and literary works to identify the specific formations, groups, or actors by means of which an identity must be formed.

This study examines the novels published by pious women writers to consider the social and political problems facing pious and Islamist individuals from the 1970s on; character analyses and content analyses are presented on the basis of evidence taken from the novels. The thoughts and behavior of characters in the novels is analyzed through the framework of specific themes.

The authors of the novels under consideration present a series of characteristics for the protagonists which they desire or believe to be found in Islamist agents and through this they are making an effort to present the reader with a concrete Islamist identity. Writers such as Yıldız Ramazanoğlu, Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, and Sibel Eraslan, who were all born between 1958 and 1967, are university graduates and professionals. This study limits itself to the novels published by the aforementioned writers during the period 1997—2007.

This work shows that Islamist thought is not a monolith: the women writers who are trying to overcome this fragmentation by transforming religious identity into an individual identity through the framework of political liberalism are striving at the same time for social justice, equality for themselves and for the women whom they represent with men and with laicists, or that they can work together towards common goals even if they do not share the same political values.

#### **KEY WORDS**

1. Religious identity
2. Islamism
3. Piety
4. Laicism
5. Women writers