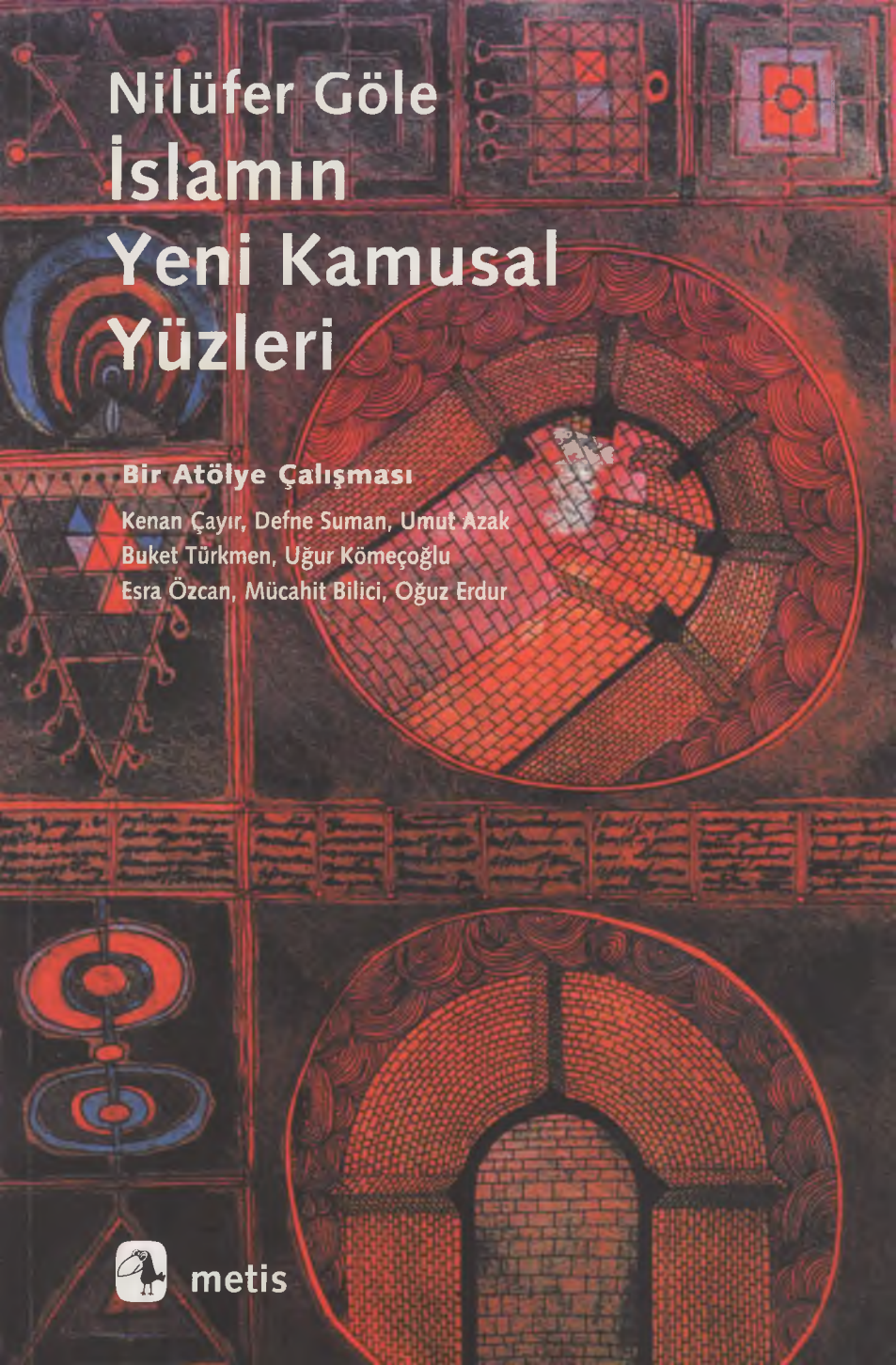

Nilüfer Göle
İslamın
Yeni Kamusal
Yüzleri
Bir Atölye Çalışması
Kenan Çayır, Defne Suman, Umut Azak
Buket Türkmen, Uğur Kömeçoğlu
Esra Özcan, Mücahit Bilici, Oğuz Erdur
metis

Nilüfer Göle

İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri

İslam ve Kamusal Alan Üzerine Bir Atölye Çalışması



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri
Bir Atölye Çalışması
Nilüfer Göle

© Bir atölye çalışması olan bu kitabın yayım hakları, katkıda bulunan tüm yazarlara aittir.
© Metis Yayınları, 1999

İlk Basım: Ocak 2000
Dördüncü Basım: Mart 2013

Kapak Resmi: Erol Akyavaş, *Aklın Hapsi*, 1974
Kapak Tasarımı: Semih Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-264-2

Nilüfer Göle

İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri

İSLAM VE KAMUSAL ALAN ÜZERİNE
BİR ATÖLYE ÇALIŞMASI

Katkıda Bulunanlar:
Kenan Çayır, Defne Suman, Umut Azak
Buket Türkmen, Uğur Kömeçoğlu
Esra Özcan, Mücahit Bilici, Oğuz Erdur



metis

Atölye Katılımcıları:

NİLÜFER GÖLE: Profesör, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, CADIS (Centre d'analyse et d'intervention sociologiques), EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Paris.

KENAN ÇAYIR: Lisans ve yüksek lisansını Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü araştırma görevlisi.

DEFNE SUMAN: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde yaptı. Aynı bölümde yüksek lisans öğrencisi ve araştırma görevlisi.

UMUT AZAK: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde tamamladı. Yüksek lisans derecesini Middle Eastern Studies, SOAS, School of Oriental and African Studies, London University'den aldı. Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi doktora öğrencisi ve aynı üniversitede araştırma görevlisi.

BUKET TÜRKMEN: Lisansını Marmara Üniversitesi Fransızca Kamu Yönetimi Bölümü'nde tamamladı. Paris, EHESS'de (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) doktora öğrencisi. Galatasaray Üniversitesi'nde araştırma görevlisi.

UĞUR KÖMEÇOĞLU: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde yüksek lisansını aynı üniversitede Sosyoloji Bölümü'nde yaptı. Halen Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi doktora öğrencisi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü araştırma görevlisi.

ESRA ÖZCAN: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Halen aynı bölümde yüksek lisans öğrencisi.

MÜCAHİT BİLİCİ: Lisansını Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Aynı bölümde yüksek lisans öğrencisi. İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi araştırma görevlisi.

OĞUZ ERDUR: Lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi Ekonomi Bölümü'nden aldı. Yüksek lisansını aynı üniversitede Çevre Bilimleri Enstitüsü'nde yaptı. Sabancı Üniversitesi araştırma görevlisi ve Columbia University'de doktora öğrencisi.

İÇİNDEKİLER

Giriş
Nilüfer Göle
7

Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak
Nilüfer Göle
19

İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü:
Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu
Kenan Çayır
41

Feminizm, İslam ve Kamusal Alan
Defne Suman
68

İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler
Umut Azak
93

Laikliğin Dönüşümü:
Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti
Buket Türkmen
110

Kutsal ile Kamusal:
Fethullah Gülen Cemaat Hareketi
Uğur Kömeçoğlu
148

Yaşar Nuri Öztürk
ve Yeniden Öğrenilen İslam
A. Esra Özcan
195

İslam'ın Bronzlaşan Yüzü:
Caprice Hotel Örnek Olayı
Mücahit Bilici
216

Modernliğin "Yeşil" Eleştirileri:
Ekoloji ve İslamcılık
Oğuz Erdur
237

Giriş

İSLAMCI HAREKET 1980'den bu yana hızlı bir değişim geçiriyor. Siyasi hareket ya da dini inancın ötesinde kamusal alana taşınıyor, kendine yeni mekânlarda yer ediniyor. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* bu değişimi anlamaya yönelik bir atölye çalışmasının ürünü. On yıldır Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yetişmelerini izlediğim bazı öğrencilerimle yapılmış bir atölye çalışması.

Bu çalışma, son yirmi yıldır hızlı bir değişim gösteren ve kamusal alana taşınan İslamcı hareketlerin farklı yüzlerini mikro ölçekte, hatta moleküllere ayrıştırarak okuma çabasından kaynaklanıyor. Siyasi yorumlamalardan çok sosyolojik analizlere yer veriyor. Tarihsel uzundönem olgular yerine, bugünün içinden, hepimizin aşina olduğu yüzler, yaşam kesitleri, toplumsal olgular ele alınıyor. Senkronik, şimdiki zaman dilimi içerisinde çalışmak ister istemez kalıcılık sorusunu akla getirebilir. Ele aldığımız konuların kimisi belki de gelecekten bugüne baktığımızda önem taşımayacaktır. Ancak bugünün sosyolojisini yapmak bu riski beraberinde getirir. Nitekim, Mills'in "sosyolojik muhayyile" diye adlandırdığı metod, yaşanılan öznel duyarlılıklarla tarihsel olgular arasındaki köprüyü, ilişkiyi kurabilmeyi gerektirir. Eğer bu mütevazı çalışma toplumsal okumamızı zenginleştirmeye katkıda bulunursa başarıya ulaşmış demektir.

Toplumsal yaşamın dokularına nüfuz etmek sanıldığından çok fazla emek istiyor. Topyekûn toplum resmi çekmek ancak yüzeyde kalınarak mümkün. Toplumsal doku ise hem kalın, hem değişken. Sürekli olarak asabi bir zihniyet, araştırmacı bir bakış istiyor. Teorik çerçeveler, ideolojik pozisyonlar, siyasi görüşler bizleri sağlama alır, emniyet duygusu verir, hatta bilgiye, "doğruya" dayalı saygınlığın iktidarını sağlar. Ancak öte yandan yavaş yavaş her şeyi kanıksamaya başlayan meraksız zihin gözlerini kapatır ve toplumun yeni resimleri karşısında giderek körleşir.

Toplum, bizi rahatlatan teorik bilgilerimizi, siyasi inançlarımızı zorlamakta, bizi zora sokmaktadır. Sosyal bilimler çok zaman işte bu görmek istemediklerimizi resmetmek durumundadır. Topluma ilişkin bilgi üretmek ve öğrenmek nötr bir olgu değildir. Edward Said'in *Entelektüel*[1] kitabında söylediği gibi, bilgi üretmek, istemeden taşları yerinden oynatabilir, toplumsal sinirlere dokunabilir, zihinsel tabuları kırabilir. Bilgi sadece resmi dogmaları, ideolojik tekerlemeleri değil, aynı zamanda daha zor olan kamuoyunun sinsi dayatmalarını ve akademinin iktidar sunan ortodoksilerini de aşmak durumundadır. Sosyal bilimlerde bilgi, üniversite sınırlarının bize sağladığı akademik kişiliğimizle, toplum ile diyaloğun kaçınılmaz kıldığı aydın kimliğimiz arasındaki gelgitlerle üretilir. Akademik ve aydın kimliklerin birbirini yok etmeden, birbirini besleyerek gelişme zorunluluğu sosyal bilimleri doğa bilimlerinden ayrıştırır. Sosyal bilimciler, bilimsel mesafe ve objektiflik arayışlarını "akademik sağırlığa", topluma ilgi ve sorumluluk duygularını ise "pozisyon aydınlığına" dönüştürmeden, toplum üzerine bilgi üretmek durumundadırlar. Bu atölye çalışmasıyla, entelektüel merak ve sorgulama dürtüsünün, gözlemci ve araştırmacı bir akademik kimliğin, toplum ile analitik mesafenin geliştirilmesi, kısacası sosyal bilim öğretisinin küçük ölçekte bir zanaat gibi işlenmesi arzu edilmiştir.

Kamusal Alan ve Çoğulculuk

İslamcı hareketlerin son yirmi yıldır kamusal alana taşınmasını konu alan bu çalışmayı bir yandan saha araştırmalarına dayanarak, öte yandan sosyolojik teorilerden beslenerek yürüttük.

Kamusal alan kavramının sosyal bilim gündemine yeniden girmesinin iki önemli nedeni var. Birincisi, farklılık ilkesinin Batı toplumlarındaki demokrasi tartışmalarını giderek daha fazla sorgulayarak belirlemesi. İkincisi, Jürgen Habermas'ın kamusal alan üzerine geliştirdiği teorik çerçevenin farklılığa kapalı olması. Habermas'ın Batı toplumlarında kamusal alanın tarihsel olarak ortaya çıkışını ve yapısal dönüşümünü konu alan kitabının İngilizce çevirisinden sonra[2] başlayan tartışma çoğulculuk ilkesi, kamusal alan ve demokrasi teorileri arasındaki ilişkileri ele almaktadır.

1. E. Said, *Entelektüel*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
2. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, İngilizce çevirisi: 1989, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

Habermas, yurttaşların eşit bir biçimde kamusal alanda kendilerini ilgilendiren özel konularda eleştirel ve rasyonel bir biçimde tartışabilmesini demokrasinin temeli olarak kabul etmektedir. Batı toplumlarında 18. yüzyılın sonunda şekillenen kamusal alan, bir yandan –kahveler, centilmenlerin gittiği klüpler gibi– mekânların oluşmasına, öte yandan okur-yazar sınıfların okuma alışkanlıklarının gelişmesine, basımevlerinin çoğalmasına, kütüphanelerin yaygınlaşmasına, kamusal iletişim kanallarının artmasına, kısacası "edebi kültür"ün oluşmasına bağlı olarak gelişmiştir. Başlangıçta kamusal alan, burjuva sınıfının üyelerinin ve liberal siyasi görüşün izdüşümünde yapılanmıştır. Nitekim Habermas burjuva kamusal alan ifadesini kullanmaktadır. Öncelikle edebiyat ve sanat eleştirisi etrafında gelişen kamusal alan, Fransız devrimiyle birlikte politikleşmiş ve sansüre karşı özgür düşünce mücadelesinin eşliğinde 19. yüzyıl ortalarına kadar gelişmiştir. Ancak yazar, kamusal alanın yapısal olarak kapitalizmin ileri aşamasında değişime uğradığını, iletişim kanallarının ticarileşmesi sonucu medya iktidarının doğduğunu, bunun da özgür düşünce ve haber alma önünde engel oluşturduğunu ve böylelikle kamusal alanın manipülasyonlara maruz kalarak saflığını kaybettiğini de belirtmektedir.

Habermas düşüncesinde kamusal alan, ideal-tip (model) olarak yurttaşlar arasında eleştirel ve rasyonel tartışmalar yoluyla iletişim sağlayan, homojen ve tekçi bir alan olarak kavramsallaştırılmıştır. Bugünkü farklılık ve çoğulculuk talepleriyle sorgulanan da işte özellikle bu tekçi tanım ve homojen yapıdır.[3] Feminist eleştiri kamusal alanın başlangıçta kadınları dışladığını ve sadece burjuva değil, aynı zamanda patriarkal bir düzen olarak ortaya çıktığını hatırlatarak, işçi sınıfının dışlanmasından farklı olarak kadının kamusal alandan dışlanmasının özel alanın tanımını da belirlediğini ortaya koymuştur.[4] Tarihsel olarak tek bir kamusal alan kavramından söz edilemeyeceğine, başlangıçtan beri farklı kamusal alanların birbirleriyle rekabetine ve biraradalığına işaret edilmiştir.[5] Seyla Benhabib, Habermas'ın demokratik kamusal alan tanımı dışında, Hannah Arendt'in tanımına ve liberal yaklaşımlara dikkat çekmiştir.[6] Siyaset bilimcileri ise daha çok sivil toplum ve kamusal alan arasındaki ilişkileri irdelemiş, rasyonel tartışma ve söylem üzerine ku-

3. C. Calhoun, der., *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1992.

4. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere", der. C. Calhoun, *a.g.e.* içinde.

5. G. Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures", der. C. Calhoun, *a.g.e.* içinde.

6. S. Benhabib, "Models of Public Space", der. C. Calhoun, *a.g.e.* içinde.

rulu bir demokrasi kavramı geliştirmişlerdir. [7]

Bugün elektronik medyanın gelişmesiyle birlikte kamusal alan ulusal sınırları aşmış, öte yandan bir yere, mekâna aidiyet hissini de zayıflatmıştır. Tartışma zeminlerinin çoğalması, farklılaşması bilginin, görüşlerin akışını kolaylaştırmakla birlikte, kamusal alanın birleştirici, toparlayıcı niteliğini geri plana itmiştir. Kamusal alanın demokrasi açısından önemi, sonuç olarak ortak bir alan, ortak bir dil yaratabilmesidir. Herkesin kendi kamusal alanını oluşturduğu, bölgeselleşen, cemaatleşen, hatta kavimleşen bir toplumda demokratik diyalogdan söz etmek zor olacaktır. Farklılık ve çoğulculuk talepleri, evrensel ve birleştirici ilkelerle nasıl bir arada yaşatılabilir sorusu bugünkü demokrasilerin en önemli sorusu olarak karşımıza çıkıyor. Kamusal alan kavramının yeniden gündemimize girmesinde en önemli neden bu karmaşık soruyu kendimize sormamız ve ortak bir zemin aramamızdır: "Bir arada yaşayabilir miyiz? Eşit ve Farklı".[8]

İslam'ın Yeni Yüzleri

Bugünkü İslami hareketleri Batı modernliği karşısında dinsel hatta medeniyetsel bir farklılık iddiası belirliyor. Batılı yeni toplumsal hareketlerden farklı olarak İslami hareketler topyekûn değişim stratejileriyle ortaya çıkmış, bu nedenle sivil toplumun üyesi ve çoğulculuğun bir öğesi olarak değil, totaliter ve tekçi hareketlerin miras çizgisinde birleşmişlerdir. Özellikle İran İslami devrimiyle birlikte, tüm toplumun yukarıdan aşağıya, yönetim biçiminden bilime, yaşam biçimlerine, kişilik oluşumuna ve inanç dünyasına kadar İslamileştirilmesini amaçlamışlardır. Ancak İran devriminin bizzat kendisinin bugün geldiği aşama, devrimle gelen farklılık iddiasının ancak zorlayıcı, baskıcı ve kapalı rejimlerle mümkün olduğunu ortaya koyuyor ve İslami hareketlerin, tekçi projelerinin sınırlarını görmeleri, özeleştirilerini yapmaları için iyi bir örnek oluşturuyor. Nitekim siyasal İslam'ın sonu, post-İslamizm gibi tezler de İslami hareketlerin giderek siyasal devrimci emellerinden vazgeçtikleri olgusuna işaret ediyor.[9]

Siyasal İslam yerine kültürel İslami hareketin dinamiklerinin daha

7. A. Arato ve J. Cohen, *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, 1992.

8. Alain Touraine'in kitabının başlığı, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et differents*, Paris, Fayard, 1997.

9. O. Roy, *Siyasal İslam'ın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994; F. Khosrokhavar, *Comment sortir de la revolution religieuse?*, Paris, Seuil, 1999.

belirleyici olduğunu başka bir yerde ileri sürmüştüm.[10] Bu nedenle İslami hareketleri devrimci sol hareketlerin merceğinde okumak yetersiz kalmaktaydı. Kadınların yeni toplumsal aktörler olarak İslami hareketler içinde yer alması, başörtüsü simgesi, kamusal alanda İslami farklılık ilkesinin sergilenişi, ahlaki konulara verilen önem, cinsellik ve gövdenin siyaset alanına girmesi gibi konular yeni İslami hareketleri belirlemekte ve farklı bir sosyolojik analiz gerektirmekteydi. Sınıfsal çelişkilerin ekonomi-politik bir temellendirme ile ifade bulmadığını, daha ziyade kültürel-politik alanda yer aldığını görmekteyiz. *Habitus* diyebileceğimiz, yaşam biçimlerinin şekillendiği ve toplumsal farklılıkların temellendiği alan, modernist ve İslami kesimler arasındaki en önemli çatışma ekseni olarak karşımıza çıkıyor. Bu nedenle İslamcı/modernist çelişkisi "müslüman toplum-laik devlet" ekseninde değil, yatay bir toplumsal ilişki olarak gündelik yaşam biçimlerimizde, zevk tanımlarımızda, kadın-erkek ilişkisi anlayışımızda, bedenlerimizi sergileyiş biçimlerimizde, iç mekânlarımızı nasıl kullandığımızda, inanç ve dünyevi işlerimizi nasıl düzenlediğimizde tanımlanmaktadır. Diğer yandan bu yaşamsal alan bilinçli bir biçimde yeniden kurgulanmaktadır. İslami hareket kültürel farklılığın üzerine çalışılmasını, kimliklerin yeniden kurgulanmasını mümkün kılmaktadır. İslami hareket müslüman kimliğin yeni bir tanımına, modern dünya içerisinde farklı bir konumlanışına talip olmaktadır. Kamusal alanda farklılığını talepkâr bir biçimde görünür kılmaktadır. Böylelikle, Türkiye'de modernleşmenin taşıyıcılığını yapan, burjuvaziden ziyade Aydınlanmacı seçkinlerin oluşturduğu ve liberal görüşten çok devlet otoritesi altında gelişen kamusal alanın homojen yapısını ve laik kurallarını zorlamakta, politik çatışma yaratmaktadır.

Atölye çalışmamız, İslam'ın kamusal alanda kazandığı bu görünürlüğün getirdiği yeni yüzleri, söylemi, yaşam biçimlerini konu alıyor. İslami hareketin siyasal eylemi, kolektif boyutu, anonim kitle görüntüsü, yerini giderek seslerini korodan ayrıştıran, yeni mekânlara (TV, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlar) giren, yüz hatlarını görmeye başladığımız, kısacası bireyselleşen bir İslami dinamiğe bırakmaktadır. *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri* işte bu bireyselleşen yüzleri okumaya yöneliyor. İslamcı kolektif hareketle siyasal sahneye çıkan müslüman kimlik giderek toplumsal-kültürel alanlara nüfuz etmekte, bir yandan da "normalleşmektedir". Yani kendini tanımlamak için kolektif bir İslamcılığa başvurmaya artık gerek duymamaktadır. "İslami"

10. N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

kavramı zaten bu yumuşayan vurguyu –siyasal'dan kültürel'e geçişi– ifade eder. İslamcı, İslami, müslüman kavramları arasındaki ortak paydalar artmaktadır.

Bu atölye çalışması aynı zamanda dini ve laik kesimler arasında yıkılan duvarlara, değişen ilişkilere, keskinliğini kaybeden sınırlara da ışık tutuyor. Çatışmacı bir biçimde de olsa, bugün İslami ve modern kesimlerin, söylemlerin, yaşam biçimlerinin birbiriyle konuşmaya başladığı, birbirinden etkilendikleri ve böylelikle değişime uğradıkları gözlemlenmektedir. İslam, vicdan, aile ve cemaat dünyalarından çıkıp, eğitim, piyasa ekonomisi, iletişim, tüketim ve sivil topluma doğru açıldıkça modern toplumun gereksinimleri ışığında kendi yasakçı sınırlarını aşmak zorunda kalmakta, ama aynı zamanda bu alanları da değişime uğratmaktadır. İslam ve modern mekânlar arasında örülen, örtüşen ilişkiler ya da çekilmekte olan yeni sınırlar, duvarlar bu atölye çalışmasının ilgi alanı içinde. İslam'ın modernliğin eleştirisinde, nereye kadar yeni bir kültürel ve sosyal kaynak oluşturabileceği, ya da tersine, bireyci-hazcı toplumun, piyasanın dayattığı dünyevi günlük zamanın, iletişim şeffaflığının tüm farklılık arayışlarını nereye kadar silip süpüreceği sorusu bu atölye çalışmasının göğüslediği bir soru değil; ama kuşkusuz araştırmaların sonucunda zihinde oluşan bir soru bu. İslami hareketlerin siyasi iktidar stratejilerinin ötesinde kültürel bir boyut taşıdığı tezi bu soruyu ister istemez sordurtuyor: İslam'ın modernlikle eleştirel karşılaşmasında, gelenek ve dinin yeniden harmanlanması sonucu söyleyebileceği yeni bir söz, yaratabileceği bir etik-estetik anlayış, yeni bir özne-toplumsallık ilişkisi, yeni bir medeniyet kaynağı olabilir mi? Modernliği kayıtsız şartsız kabul etmiş bir toplumda bu soruyu sormak yadırgatıcı olabilir. Ancak unutulmamalıdır ki modernliğin en önemli özelliği modernliğin eleştirisini birlikte geliştirmesidir. Modernlik, sürekli olarak kendi kendini gözden geçiren –ütopyalar adına totaliter canavarlar doğurmuş, sanayi adına çevreyi kirletmiş, iş adına bireyi yabancılaştırmış, rekabet adına eşitsizlikler üretmiş olmak gibi– hatalarını aşmaya çalışan bir programdır. Marksizm, çevrecilik, feminizm, post-modernizm, insan hakları ve son olarak da Seattle'da ortaya çıkan küreselleşme karşıtı protestolar, içerden oluşan eleştirinin örneklerini oluşturuyor. Modern toplumlar modernliğin eleştirisiyle birlikte, alternatif arayışlarıyla kendilerini sürekli aşmaktadırlar. Batı-dışı toplumlarda ise modernliğin eleştirisinden çok modernliğin reddinin ve inkârının yasakçı bir biçimde dayatılmak istendiğini görüyoruz. Türkiye toplumunun özelliği ise modernliği artık içerden, sadece dikey, yani dayat-

macı değil, yatay bir biçimde yani toplumsal aktörler arası etkileşimle birlikte, sadece kurumlar düzeyinde değil aynı zamanda toplumsal muhayyilenin kavramlarını sahiplenerek yaşamakta oluşudur. Bu atölye çalışmasını yapabilmemizi Türkiye'nin modernlik deneyiminin zenginliğine borçluyuz.

Atölye Çalışması

Ampirik araştırmaların teorik çerçevelerden bağımsız olmadığı görüşü iyi bilinir. Ancak diğer yandan topluma ilişkin gözlemlediklerimizi mevcut teorik bilgilerimiz yardımıyla okuyamadığımızda araştırma başlar kanaatindeyim, tersi değil. Yani teorik bilgileri toplum üzerinde sınamak yerine, toplumu daha iyi okuyabilmek, anlam, dil, renk, ses, yoğunluk, derinlik kazandırabilmek için araştırma yapıyoruz. Teorik birikimimiz toplumu bire bir okuyamaz, açıklayamaz duruma geldiğinde ise araştırma projeleri üretiyoruz. Toplum bize soru sordurtuyor. Teorik bilgilerimiz soruları doğru bir biçimde formüle etmemize yardımcı oluyor. Gözlem, araştırma ve soyutlama arasındaki ilişkilerin ince bir biçimde örülebilmesi ustalık gerektiriyor. Atölye çalışması bir çeşit dokuma tezgâhı; farklı malzemelerle, renklerle ortak bir desen çıkarıyor. Her zanaatkârın ortaya çıkardığı iş, kişisel ilgilerinden, çalışma tarzı ve birikiminden bağımsız değil. Ancak atölye çalışması diyerek ortak entelektüel havzanın oluşumuna işaret ediyoruz.

Bu kitap zaten yazılmış olan makalelerin bir araya toplanması sonucu ortaya çıkmadı. Çalışma, tek tek konu seçiminden itibaren başlamış oldu; makaleler, teorik dersler, araştırmaya yönelik seminerler, Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlediğimiz konferanslar ışığında şekillendi ve yazıldı. Çalışmaya katılanların kimisi o günlerde lisansüstüne ilk adımlarını atarken, bugün doktora tezlerine başlıyorlar. Bu kitapta adları geçmese de atölye çalışmasına farklı zaman dilimleri içinde dahil olan başkaları da oldu, ancak ilgi alanları bu projeyle kesişmedi. Katılımcılar arasında henüz öğrenci olanlar olduğu gibi, diğer üniversitelerde asistanlık yapmakta olanlar, eğitimlerine Amerika'da ya da Fransa'da devam edenler de var. Her yazarın katılım yoğunluğu aynı olmadığı gibi, akademik yetişme düzeyleri de farklılık taşıyor. Kenan Çayır ve Uğur Kömeçoğlu gibi on senedir bu atölye çalışmasının içinde yer alanlar olduğu gibi, daha yeni katılanların da yazıları var bu kitapta. Benden öğrendikleri kadar birbirlerinden de öğrendikleri bir eğitim sistemi sayesinde bu ortak havzayı oluşturabildik. İlk gelenlerin oluşturduğu bu çekirdek, arkadan

gelenlerin daha kolay yetişmesine vesile oldu. Lisansüstü derecelerini tamamlamış olsalar da atölyenin üyeleri süreklilik içinde diğer daha genç öğrencilerle birlikte lisansüstü derslerine katılıyorlar. Atölye çalışması böylelikle bilgi aktarımından bilgi üretim sürecine geçiş zincirinin halkalarını oluşturdu. Boğaziçi Üniversitesi'nin verdiği temel birikim ve Sosyoloji Bölümü'nün sağladığı akademik eğitim ve ortamın katkıları olmasaydı, bu çalışma mümkün olamazdı.

Atölye çalışmamızın bir kitap projesi halini alışı, Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlediğimiz konferanslar sonucunda gerçekleşti. Bu konferansların birincisi 1995 yazında sadece öğrencilerin, ikincisi 1996 yazında uluslararası sosyal bilimcilerin ve bazı öğrencilerin katılımıyla yapılmıştı. Makalelerimizin çoğunluğu bu nedenle önce İngilizce yazılmıştır. Sonradan tercüme edilerek üzerinde yeniden çalışılmıştır.

Modern Mahrem adlı kitabım ve İslami ahlak ve kamusal alan konulu makalem, bu kitaptaki çalışmaların kuramsal çerçevesine bir hareket noktası oluşturuyor. Kamusal alanın Batı modernlik sürecinden farklı olarak kadınların dışlanmasıyla değil, hatta tersine kadın merkezli tanımlandığını ve biçim kazandığını ileri sürüyorum. İslami hareketlerin 1980 sonrası kazandıkları kamusal görünürlüğün merkezinde de yine kadın meselesi bulunuyor. İslami hareketlerin esas dinamiğinin siyasi ve ekonomik çatışmalardan çok, kamusal alanın ahlaki yapısına ilişkin yasaklar ve sınırlar çerçevesinde temellendiğini görüyoruz. Gittikçe netlik kazanan bir biçimde, kadın meselesinin İslami-laik tartışmanın odak noktasında olduğunu yaşayarak öğreniyoruz. Nitekim son olarak Meclis'teki türban olayı, kadın milletvekilinin örtünme talebini Meclis'e taşıması ve bunun etrafında dönen tartışmalar, kamusal alan ve İslam arasındaki ilişkilerin kadın meselesi etrafında oluştuğunu gösteren en çarpıcı örnek olmuştur. Kamusal alanın sınırlarının nerede çizileceği sorusu demokrasinin önemli bir sorusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kenan Çayır, 90'lı yıllardaki İslami kadınların değişmeye devam eden profilini çiziyor. Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu üzerine yaptığı lisansüstü tez araştırmasına dayanarak, İslami kadınların nasıl sivil toplum örgütleri oluşturduğunu, kamusal alana bunlar aracılığıyla çıktığını, hatta uluslararası platformlara (Habitat II toplantısı, Pekin konferansı gibi) taşındığını anlatıyor. İslami kadınlar bu eylemler çerçevesinde modern laik kadınlarla ve feministlerle daha fazla etkileşime girmekte, öte yandan sivil-politik aktörler olarak kamusal alan ve ev içi aile yaşamlarına ilişkin yeni tavırlar, öneriler, çözümler getirmektedirler. İkinci kuşak İslami kadınlar, kamusal alana katıldıkça özel alanlarını ve

kendi geleneksel müslüman kadın kimliklerini dönüştürmektedirler.

Defne Suman, Fadime Şahin olayından yola çıkarak gelenek içerisindeki en tabu konuyu, imam nikâhını ele alıyor. Makalesinde kamusal alan, İslam ve feminizm konularını işliyor. Medya aracılığıyla çok mahrem bir konunun, yani cinsel istismar konusunun nasıl kamusal alana mal olduğunu ve İslamcı aydınlar, geleneksel müslümanlar, kadınlar ve feministler arasında yeni bir tartışmanın başladığını gösteriyor. Görmezlikten gelinen imam nikâhının, medyaya yansıyan cinsel skandal etrafında nasıl gündeme geldiğine, farklı kesimler tarafından açıkça tartışılmaya ve İslami kesim içerisinde kırılmalara yol açtığına işaret ediyor.

Umut Azak ise İslami radyolar ve kadın spikerleri konu ediniyor. İslami yasakların nasıl kadının sesi ve gövdesi üzerinden tanımladığını bir kere daha hatırlatıyor. Ve giderek profesyonel gazeteci, spiker olarak çalışan kadınların yaşam ve iş stratejileriyle İslami yasakların uyuşmazlığı ortaya çıkıyor. Kadın sesi ve mahremiyeti üzerindeki İslami yasağın, radyo iletişim kanallarıyla nasıl delindiğini, diğer yandan radyoların nasıl İslamileştirilmeye çalışıldığını görüyoruz.

Buket Türkmen, liseli gençlik üzerine yaptığı lisansüstü çalışmasından hareketle, Atatürk rozeti ve türban simgelerinin genç kuşaklarca nasıl algılandığını, kullanıldığını anlatıyor. Siyasi simgelerin çizdiği sınırların keskinliğini yitirmeye başladığını, hatta aralarındaki geçişkenlikleri ortaya çıkarıyor. Yazısında, 80 sonrası Türkiyesi'nde gelişen liberal bireyci kültürel kodların yeni kuşağa nasıl daha fazla nüfuz ettiğini yaptığı kapsamlı saha çalışmasında görüyoruz.

Tezini Fethullah Gülen hareketi üzerine yapmış olan Uğur Kömeçoğlu, makalesinde bu hareketin cemaat ve kamusal alan arasında kurduğu karmaşık ilişkiyi ele alıyor. Kutsal söylem ve dini inançlarla dünyevi çıkarlar arasında köprü kuran Fethullah Gülen hareketi, modern eğitim, ticaret, medya kurumlarına İslami bir maya katıyor. Radikal İslamcı hareketlerden farklı olarak sistem karşıtı, devlet muhalifi olarak konumlanmayan bu hareketin, dindar ve muhafazakâr müslüman kimliğini nasıl önce cemaat bazında yeniden ürettiğini, yaygınlaştırdığını ve nihayet kendi kamusal kurumları aracılığıyla bu kimliğe meşruiyet kazandırmaya çalıştığını görüyoruz.

Esra Özcan İslami öğretinin meşruiyet kazanma sürecine, Yaşar Nuri Öztürk'ün temsil ettiği yeni dindar aydın profili aracılığıyla bakıyor. İslam'ın gazete, televizyon, kitap aracılığıyla yeni kesimlere nasıl anlatıldığına, öğretildiğine tanık oluyoruz. Kemalist-laik gelenek çizgisine ters düşmeden kendisine kamusal bir piyasa edinen bu yeni İslami yüz-

lerin geleneksel müslüman kesimlerle modern kesimler arasındaki sınırları, yabancılığı giderdiğini, ortak bir müslümanlık paydası geliştirmeye çalıştığını söyleyebiliriz.

Mücahit Bilici, İslami orta sınıfların gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni tüketim kalıplarına ve yaşam biçimlerine dikkat çekiyor. "Caprice Hotel" örneğinden yola çıkarak, tatil alışkanlığının İslami kesimlerin hayatına nasıl yeni bir ihtiyaç olarak girdiğini; deniz, plaj ve bronzlaşmanın geleneksel müslüman gövdeleri ve dünyaları nasıl değiştirdiğini anlatmaktadır. İslami kimliğin teşvik ettiği edep, tevazu, mahremiyet gibi değerlerle bireyci kimliğin teşvik ettiği estetik, haz ve gösteriş arasındaki sınırların belirsizleşmesine bu otel iyi bir örnek sunuyor.

İslam ve doğa arasındaki ilişkileri konu alan Oğuz Erdur, İslami hareketlerin çevrecilik iddiasını tartışıyor. İslami yeşil anlayışının bugün Batılı ve küreselleşmiş ekoloji hareketiyle bağdaşıp bağdaşmayacağını inceliyor. Daha da ötesi, İslami yeşil hareketlerin dünya çevre hareketlerine yeni bir bakış açısı ya da katkı getirip getiremeyeceği, yani yeni bir kültürel kaynak olarak okunup okunamayacağı sorusunu yöneltiyor.

Bu soru bizi ister istemez İslami hareketlerin modernlik karşısında kalıcı olup olmadığına, bir alternatif oluşturup oluşturamadığına getiriyor. İslami ve modern kesimler arasında karşılıklı etkileşimin, bir arada yaşama deneyiminin başladığını ve bunun eski sınırları zorladığını görüyoruz. Yeni İslami yüzler yerel ve küresel düzeyde kendi cemaatlerinin dışına çıkıyorlar, bireyselleşiyorlar, sınırların ötesine geçiyorlar, farklı kesimlerle diyaloğa girerek, piyasa, eğitim, medya, tüketim, politika aracılığıyla güç edinerek, saflıklarını, farklılık iddialarını kaybediyorlar, melezleşiyorlar. Ancak bir yandan sınırlar aşılırken öte yandan yeni sınırlar çizme ve kimliğin muhafazası da birbirini takip eden ihtiyaçlar olarak ortaya çıkıyor. İslam'ın melezlenmeye başladığı bu süreçte, yeni saflık arayışlarının, yeni sınır muhafızlarının ve yasak tanımlarının oluştuğuna tanık olabiliriz. Bu melezlenme sürecinin modernlik ve İslam arasındaki ilişkileri nasıl değiştireceği sorusunu ise sormaya devam edeceğiz.

Modernliğin kaçınılmaz kurallarının ve çekiciliğinin tüm farklılık iddialarını silip süpürdüğü ya da ikincil bir konuma ittiği bir çağdayız. Nitekim, siyasal İslami hareketlerin yeni bir açılım sağlayamamış olması da bunu doğrulamaktadır. Ama öte yandan, İslami kültürel hareketlerin modernlikle melezlenmeyi kabul ederek, modernliğin içerisinden yeni bir ses çıkartarak, tek-medeniyetli modernliğin çokseslilige

geçmesine ve yerlileşmesine yol açtığını söyleyebiliriz. Modernliğin eleştirisi ancak modernliğin pratiğe dönüştüğü, içselleştiği, hazmedildiği toplumlarda mümkün.

Toplumsal dinamikler aktörlerin niyet ve ideolojilerinden, siyasi stratejilerinden bağımsız bir yol izliyor. Biz bu atölye çalışmasında işte bu yolun izini sürdük.

Nilüfer Göle
29 Aralık 1999

Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak*

Nilüfer Göle

KAMUSAL ALAN, özellikle müslüman toplumlarda yaşanan modernlik ortamlarında, kadın hakları ve kadın bedeninin görünürlüğüne ilişkin siyasi çatışmalar etrafında belirlenmektedir. Bu toplumlarda İslam dininin ahlaki yaklaşımının üzerinde durduğu "kadının görünürlüğü, hareketliliği ve sesi"ne[1] ilişkin yasaklar, kamusallığın sınırlarını belirlemede merkezi bir öneme sahiptir. Kamusal alan, siyaset ve kadın arasındaki karmaşık bağlantılara ışık tutabilmek için, Türkiye'nin yakın geçmişinde ve bugününde yaşanan iki tarihsel tecrübeyi anlamak önemlidir: 1920'lerdeki modernleşme projesi ve 1980'lerde ortaya çıkan İslamcı hareket. Benzer bir sınıflandırma, yani bir taraftan modernleşme projesi, diğer taraftan İslamcı hareketler ve tüm bunların ortasında kadın sorununun politik tartışmalar, toplumsal dönüşümler ve özel alan / kamusal alan tanımlarında merkezi bir rol oynuyor oluşu, diğer müslüman toplum bağlamlarında da geçerlidir. Ancak tarihsel olarak Türk modernleşmesi, diğer müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, kadınları (kamusal) vatandaş olarak tanımlayabilmiş en radikal örnek olarak düşünülebilir.

Ulusal ilerlemenin ancak kadının özgürleşmesiyle mümkün olduğunu öngören yaklaşım Kemalist feminizmin belkemiğini oluşturur. Öte yandan Türkiye, diğer müslüman ülkelerle eşzamanlı olarak, çağdaş İslamcı hareketlerin yükselişine de tanık olmuştur.[2] Bu gelişmenin en gö-

* Bu yazı ilk kez 1997 yılında *Public Culture* dergisinde "Gendered Nature of the Public Sphere" adıyla yayımlanmıştır.

1. F. Milani, *Veils and Words: The Emerging Voices of Iranian Women Writers,* Syracuse, N. Y., Syracuse University Press, s. 238.

2. İslamcı hareketi, çeşitli ulusal bağlamlar içinde, çeşitli politik biçimlerde ortaya çıkan, çağdaş bir toplumsal hareket olarak ele alıyorum. Bu hareket, İran devrimi biçimin-

rünür başkaldırı simgesi "türban tartışması" olarak da geçen (ve İslamcı kız öğrencilerin devlet üniversitelerindeki derslere örtünerek katılmalarına izin verilmesini talep eden) "örtünme meselesi"[3] olarak tanımlanabilir. 1996 yılının Temmuz ayından itibaren Refah Partisi'nin koalisyon hükümetini oluşturmasıyla birlikte İslami söylem ve kadın konuları kamusal alana ve Türk politikasının gündemine belirgin bir biçimde girmiştir. Dahası, televizyon ve radyoların özelleşmesi de Türkiye'deki tartışma ortamını çeşitlendirmiş, hareketlendirmiştir. Özellikle 1983' ten bu yana, 1980 darbesinin ardından demokrasiye geçiş süreciyle birlikte, sıradan vatandaşlar, politik aktörler ve aydınlar laiklik, demokrasi, kimlik sorunu gibi konuları paneller, açıkoturumlar ve talkshowlar gibi medyatik ortamlarda tartışmaya başlamışlardır. Bir yandan kamusal alanın resmi devlet söyleminden sıyrılmakta olduğunu, öte yandan kamusal söylemin İslamileştiğini, en azından bugüne kadar laik söylemle belirlenen kamusal alana İslami din, kimlik ve ahlaka ait temaların da taşındığını söyleyebiliriz.

de ortaya çıkabileceği gibi, Türkiye'deki yasal parti veya Tunus, Mısır ve Cezayir'deki el altından yürütülen muhalif hareketler biçiminde de ortaya çıkabilir. Bunlar arasındaki ortak noktalar olarak, hepsinin sahip olduğu kentsel özellikler, kadın veya erkek, eğitimli gençlerin katılımı ve ideolojik düzeyde, bir yandan İslam'ın geleneksel yorumunu eleştirirken diğer yandan da modernliğe İslami bir alternatif geliştirme çabaları sayılabilir. Alain Touraine'in tanımından yola çıkarak, İslamcı kimliğini yeniden tanımlaması ve kültürel modelin aldığı şekle karşı eleştirel, çatışmacı bir tutum içinde olmasından dolayı İslamcı hareketin bir toplumsal hareket olduğunu söyleyebiliriz. Toplumsal hareketler üzerine, bkz. A. Touraine, *The Voice and The Eye: An Analysis of the Social Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981. İslamcılığa toplumsal hareket olarak yaklaşım için bkz. N. Göle, "L'emergence du Sujet İslamique", *Penser le Sujet*, A. Touraine çerçevesinde, der. F. Dubet ve M. Wieviorika, Paris, Fayard, 1995.

3. Örtünme, başörtüsü ve türban, İslam'ın tesettür ilkesini ifade etmek üzere (yani kadınların başlarını, omuzlarını, bedenlerinin şeklini saklayarak namuslarını korumalarının sağlanmasını ve toplumda fitne (düzensizlik) kaynağı olmalarının engellenmesini öngören bir gereklilik olarak) değişmeli olarak kullanılırlar. Günümüzde kullanılan İslami giysi, genelde tüm saçı ve omuzları kapatan bir başörtüsü –ki bu, başörtüsünün geleneksel kullanımından oldukça farklıdır– ve kadın vücudunun biçimini gizleyen uzun bir pardesüden oluşmaktadır. 1980'lerden bu yana İslamcı kız öğrencilerin derslere başları örtülü olarak girmeyi talep etmeleri, İslamcılar ve laikler arasında en çok tartışılan ve en çok bölünmeye neden olan konu olarak kalmıştır. Bu tartışma hakkında detaylı bilgi için bkz. O. Emelie, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute", *Anthropological Quarterly* 4, no. 58 (1985), ss. 161-71. Aynı tartışma Batı bağlamlarında da mevcuttur. Örnek olarak Fransa, müslüman kız öğrencilerin liselerde başlarını kapama hakları konusunda yasal, politik ve yarı felsefi bir tartışma içindedir. Medya bu tartışmadan bahsederken "l'affaire du foulard" (başörtüsü meselesi) terimini kullanmaktadır. Bkz. F. Gaspard ve F. Khosrokhavar, *Le Foulard et la République*, Paris, Découverte, 1995.

Kamusal alanın ve siyasi tartışmaların şekillenmesinde kadına ilişkin meselelerin, özellikle müslüman toplumlarda merkez konumda olduğunu ileri sürdük. Kamusal alan ile kadın arasındaki bağlantıyı vurgulamamın ardında daha genel iki neden yatmaktadır. Bu nedenlerin ilki, İslamcı hareketlerin demokrasiyle ne ölçüde bağdaşabileceğine ilişkin sorularla ilgilidir. Siyaset bilimcileri, İslamcı köktendinci hareketleri, İslam hukukuyla yönetilen ve demokrasinin meşruiyetini tanımayan bir devletin (şeriat devletinin) kurulmasına yönelen bir iktidar stratejisiyle açıklarlar. Bu bağlamda düşünüldüğünde, kadın sorunu ya ikincil konumdadır ya da İslamcıların iktidarı ele geçirme stratejileri dahilinde sadece araçsal bir öneme sahiptir. Bu tür yaklaşımlarda kadın sorunu ya İslamcılığın bir yan ürünü olarak görülür veya en fazla, insan hakları konusuna indirgenir. Bir diğer uçta yer alan feminist ve antropolojik yaklaşımlar ise, kadın konusunun, güç, iktidar ve toplumsal proje seçimlerindeki belirleyici etkisini gözardı ederek cemaat ve kimlik sorunlarında yoğunlaşırlar.[4] İslamcı ve laikler arasındaki siyasi çatışmanın doğasını ancak kadın konusunu siyaset ve kültür konularının merkezine taşıyarak kavrayabiliriz. Ekonomik ve politik yaklaşımların yaygınlığı, çağdaş İslamcılığı besleyen toplumsal ve kültürel kategorilerin öneminin anlaşılmasını gölgede bırakmaktadır. İslam'ın radikalleşmesini salt toplumsal bastırılma, küskünlük ve ekonomik mahrumiyetin sonuçları olarak düşünmek, sosyal sınıflar arasındaki güç ilişkileri ile İslamcı kimliğin kendisini tanımlama biçimlerini gözardı eder.

Kimliğe ilişkin sorular, modernist Batıcı seçkinler ve onlara İslamcı bir perspektiften meydan okuyanlar arasındaki iktidar ilişkilerini açığa çıkartmak üzere toplumsal cinsiyete ve Batı modernliğine ilişkin sorunsalı tartışmak zorundadır. Bu nedenle İslamcı politikaların kendisini modernist liberal projeden farklı kılma arzusu ve kamusal alanı kontrol altına alma çabalarının merkezinde, cemaat ahlakı, kadınların iffeti ve kadınlarla erkeklerin sosyal ortamlarda bir arada bulunmalarının sınırları gibi konular yatmaktadır. Bu makalede öne sürdüğüm hipotez, İslamcı siyaset ve demokrasi arasındaki ilişkinin, ahlak, kimlik gibi kategoriler ve dolayısıyla da kadın konuları tarafından belirlenen kamusal alanın (daralan) sınırlarından ayrılamaz oluşudur. Çünkü İslamcı politikalar kamusal görünürlükleri ve kadın-erkek "samimiyetini" denetlemeyi amaçlayan püriten politikalardır.

4. Diana Singerman kadın konusu ve politikayı birbirine bağlayarak bu bakış açısını paylaşmaktadır. Alıntılayan D. Singerman, *Avenues of Participation,* Princeton, Princeton University Press, 1995.

Batı Avrupa tarihinde liberal burjuva alanı olarak ortaya çıkan kamusal alan, ilk haliyle kadınları (işçi sınıfıyla birlikte) bu alandan ve dolayısıyla evrensel vatandaş tanımından dışlayıcı bir özelliğe sahipti.[5] Buna karşın Türk modernleşmesinde kadınların görünürlüğü ve vatandaşlık hakları, kamusal alanı taşıyan, hatta onun varlığını onaylayan nitelikler olarak tanımlanmıştır. Bununla bağlantılı olarak, modernist hareketin sahnesi olarak kamusal alan, laik seçkinlerin sıkı gözetimi altındaydı. Batı-dışı modernlik ortamlarında, kamusal alanın liberal burjuva ideolojisinin uzantısında değil, otoriter devlet modernizminin bir ürünü olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu yüzden de modernliğin Türkiye örneğindeki edinilme biçimini özel kılan durum, laik seçkinlerin modernist projelerinde tasarladıkları kamusal alanın hem toplumsal cinsiyete dayalı yapıya hem de otoriter bir doğaya sahip olmasıdır.

Bir Yaşam Biçimi Olarak Kamusal Alanda Laiklik

Türkiye, kendi laiklik tecrübesinin getirdiği radikal dönüşüm bakımından diğer müslüman ülkelerden ayrılır. Cumhuriyet 1923 yılında ilan edilir, Halifelik 1924 yılında kaldırılır, 1926 yılında İsviçre Medeni Hukuku'nun kabulü ile aile hukuku tamamen laiklik temeline oturtulur (dini nikâh ve çok-evlilik yasaklanır); ve nihayetinde 1937 yılındaki bir anayasa değişikliğiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin laik bir devlet olduğu ilan edilir. Türkiye'de laiklik Fransızların *laicité*'sinden ilham almakla beraber –din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin farklı mezhep gruplarına tarafsız davranması ve kamusal alanın dinden arındırılması anlamında– daha farklı bir yol izlemiştir.[6] Türk laikliği dinin devletten ayrılmasına ve bağımsız olmasına sıcak bakmaz. Tersine, dini söylemi ve eğitimi, modernist ve akılcı ideallerle aynı çizgiye çekmek için, kurumsal olarak dini devlet kontrolüne alır. İkincisi devletin bütün mezheplere eşit davranmış olduğunu söylemek zordur, Sünni İslam, üstü örtülü bir biçimde devlet dinini temsil eder. Nitekim bu durum özellikle son yıllarda Aleviler tarafından siyasi ve kültürel boyutlarda dile getirilmektedir. Sadece üçüncü özellik açısından baktığımız-

5. M. P. Ryan, "Gender and Public Access: Women's Politics in the Nineteenth Century America", *Habermas and the Public Sphere*, der. C. Calhoun, Cambridge, Mass., MIT Press, 1993, s. 227.

6. Türkiye ve Fransa'daki laikliğin karşılaştırılması için bkz. "Laicite/laiklik: Introduction", J.-P. Burdy ve J. Marcou, "Laicité(s) en France et en Turquie", *CEMOTI* (Cahiers d'études sur la méditerranée orientale et la monde turco-iranien) içinde, no. 19, 1995.

da bir paralellik söz konusudur, yani kamusal alanın seküler ve evrenselci modeli Türkiye ve Fransa laikliğinde benzerlik gösterir. Kişiler kamusal mekânlara girerken, özellikle eğitim ve siyaset alanında varlık gösterirken yerel ve dini kimliklerini bırakmakla yükümlüdürler. Aydınlanmanın ideallerine paralel olarak, cinsiyet, din ve etnik kimliklerden bağımsız olarak kurgulanan evrenselci vatandaşlık modeli kamusal alanın laikliğini belirler.[7] Dini simge ve pratiklerin kamusal alandan kaldırılması (örneğin okullardan ve mahkemelerden haçların indirilmesi), Fransız laikliğinin önemli bir özelliğidir. Üçüncü Cumhuriyet döneminde bu süreç demokratikleşmeyle birlikte hız kazanmıştır.[8] Türkiye'de ise diğer müslüman ülkelerde olduğu gibi laiklik Batılılaşmanın ön şartı olarak otoriter politik sistemlerle gelmiştir.

Türkiye'nin laiklik projesi modernist yaşam biçimlerini yerleştirmek için tek parti döneminden itibaren birçok dini simge ve pratikleri kamusal alandan dışlamıştır: türbelerin, tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925); sarık ve fesin yasaklanarak yerine fötr şapkanın getirilmesi (1925); Miladi takvimin kabulü (1926); Arap harflerinin Latin alfabesiyle değiştirilmesi (1928); radyolarda devlet tarafından belirlenen müziğin empoze edilmesi – İslami dünyaya ait bağlardan kopmanın ve Batı *medeniyetine yönelme arzusunun işaretleri olarak görülebilir.*

Ernest Gellner, Kemalist sekülerizmi didaktik sekülerizm[9] olarak adlandırır: Kemalist sekülarizm ahlaki ve pedagojiktir, sekülerizmi Batılı yaşam biçimi olarak empoze eder ve öğretir. Eğitimin, siyasetin, gündelik yaşam pratiklerinin ve toplumsal mekânların laikleştirilmesi modernist proje için hayatiyet arzeder. Pazar günlerinin tatil günü olarak kabul edilmesi, metrik sisteme geçilmesi, yılbaşı kutlamaları, Gregoryen takvimin seçilmesi ve resmi evlilik törenleri, Batı sekülerizmini gündelik hayat, zamansal düzenlemeler ve toplumsal pratikler düzeyinde aşılamaktadır. Kamusal alan cumhuriyet seçkinleri için yeni bir me-

7. Evrensel ve laik kamusal alan kavramı en iyi biçimde Habermas'ın bir çalışmasında işlenmiştir. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1991; Türkçesi: *Kamusalın Yapısal Dönüşümü,* İletişim, 1997. Son yıllarda cinsiyet, cemaat, sınıf ve etnik kimlik kavramlarıyla kamusal alanın tanımı genişletilmek istenmektedir, bkz. C. Calhoun, der., *Habermas and the Public Sphere,* Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, ve S. Benhabib, *Situating the Self,* New York, Routledge, 1992.

8. J.-P. Burdy ve J. Marcou, "Laicité(s)...", *a.g.y.,* s. 13.

9. Didaktik sekülerizm kavramı Ernest Gellner tarafından Türkiye'deki laiklik modelini tanımlamak için kullanılmıştır. E. Gellner, *Muslim Society,* Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1981, s. 68.

kân işlevi görürken bu alana uyum sağlamayanlar dışarda bırakılır, bunlar Batılılaşamamış müslüman kesimdir. Kamusal alan eşitlikçi katılımla bütün vatandaşların kamuya ait meselelerde akılcı-eleştirel bir tartışmaya girmesini sağlayan demokrasi biçimi olarak ortaya çıkmaz; bunun yerine modernist pratiklerin ve yaşam biçimlerinin uygulandığı bir model olarak ortaya çıkar.

Dahası, İslami bir toplum bağlamında, kamusal alan kadının görünürlüğü ve erkekle kadının toplumsal olarak kaynaşmasıyla ortaya çıkmaktadır. Kadının kamusal alanda vatandaş olarak kurgulanması ve kadın hakları Türk modernizminin temel taşını oluşturmuş, hatta diğer sivil haklara ve yurttaşlığa göre önceliği olmuştur. Başörtüsünün kaldırılması, zorunlu eğitimin kız-erkek karışık yapılması, seçme ve seçilme hakları dahil olmak üzere kadınların hukuki haklarını elde etmesi ve İslami aile hukukunun kaldırılması kadınların kamusal görünürlüğünü ve vatandaşlığını garanti altına almıştır. Bir başka deyişle Kemalist projede kadının gövdesel, toplumsal ve siyasal görünürlüğü, modernist kamusal alana şekil vermektedir.

Bu nedenle Kemalist Modernizm kadının merkezi rolü anlaşılmadan tam olarak kavranamaz, kadın seküler modernizmin hem simgesi hem de aktörü olmuştur. Her devrim bir "ideal erkek" tasviri yaparken Kemalist devrim, Batılı görüntü ve yaşam biçimine sahip yeni toplumsal rolleri ve kamusal görünürlükleriyle kadın figürlerinin temsili ve idealizasyonu yoluna gitmiştir.

Hem bedensel gerçekliği hem de kamusal rolleri bakımından kadının görünürlüğünün yeniden üretilmesi kamusal yaşamın laikleştirilmesini güçlendirmiştir. Türban takmayan, atletizm müsabakalarına katılan, meslek edinerek profesyonelleşen kadın imgelerinin yanı sıra, Avrupai yaşam biçimlerini edinmiş erkek ve kadınlar yeni ve "prestijli" bir modern yaşamın temsilcileri olmuşlardır. [10]

Cumhuriyet romanlarının kurgusu bu yeni "medeni" yaşam biçimlerini ele alır; dekorlar, yiyecekler, yeni tüketim kalıpları, kıyafetler romanların fonunu oluşturur. Bu şekilde, ilerlemeci ve medeni Cumhuriyet bireyinin ideal özellikleri ve ahlaki ritüelleri yüceltilir. Çay salonları, akşam yemekleri, balolar ve kent caddeleri kadın ve erkeğin sosyalleşme sürecini gerçekleştirdiği kamusal mekânlar olarak işlev görür. El ele yürüyen evli çiftler, balolarda dans eden, el sıkışan, birlikte akşam

10. S. Graham-Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950*, New York, Columbia Press, 1988.

yemeğine çıkan kadın ve erkekler iki cinsiyetin Avrupa tarzı karşılaşma biçimlerini niteler. Bununla birlikte Cumhuriyet romanlarında kendini Türk milletinin ilerlemesine adamış, iş sahibi, ciddi kadınlar Batılılığa yapay tavır ve öykünmelerle talip olanlardan ayrıştırılır.[11] Ciddiyeti, ölçülü olmayı ve adanmışlığı üstlenen Kemalist kadın, varsayılan İslamiyet öncesi Anadolu kültürüne alan açarak Osmanlı kozmopolitliğine karşı milliyetçi projeye hayat verir.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* (1934) adlı romanı, milliyetçi modernleşme ve Batı kozmopolitliği arasındaki gerilimi kadınların iffetle ve alçakgönüllülükle kamusal yaşama katılmalarını sağlayarak aşmaya çalışan en iyi örneklerden biridir. Romanın kendi insanlarına yabancılaşmış ve olumlu anlamıyla "Batılılaşmış" olarak tasvir edilen İstanbullu kadın kahramanı, yaşamındaki tatmini ancak halkına yakınlaşarak elde eder. Bunun sonucu olarak ulusal hareket içinde kendi "otantik" Anadolu köklerini aramak üzere Osmanlı kozmopolitliğinin merkezi İstanbul'dan çok farklı olan Cumhuriyet'in yeni başkenti Ankara'ya taşınır. Selma, sempatiyle tasvir edilir, gayretli ve dinç mahalleli kadınlar arasında saygın bir yere sahiptir, kendine güvenlidir, göze batmayan kalçaları ve göğüsleriyle –ki bunlar Avrupai sayılan fiziksel özelliklerdir– bir erkek çocuğunu andırmakta ve erkeklerle aynı masada yemek yiyip, onlarla birlikte ata binmekle örneklenen "modern" bir hayat tarzı sürdürmektedir. Romanın yazarı İstanbul'un kozmopolit seçkinleri tarafından benimsenen ve gramofon, İsviçreli dadılar, beyaz eldivenler, dans ve briç partileri ile simgelenen Batılı yaşam tarzını Selma'nın sadece kendi halkına yabancılaşmasının kaynağı olarak değil ayrıca, kendi kendine yabancılaşmasının da nedeni olarak görür.

Yakup Kadri roman karakterlerini Kurtuluş Savaşı sırasında tecrübe edilmiş olan "sade, sıcak, güçlü ve samimi hayata" dönmeye çağırır. "Türk kadınları çarşaf ve peçelerini, işe gitmek, çalışmak için daha kolaylık olur diye çıkarıp atacaklardı... evet, Türk kadını, hürriyetini dans etmek, tırnaklarını boyamak... süslü bir kukla olmak için değil, yeni Türkiye'nin kalkınmasında ve kuruluşunda kendisine düşen ciddi ve ağır vazifeyi görmek için isteyecekti, kullanacaktı."[12] Yani kadınlar ulusal hareket ile Batılı laikliğin gerçekleşmesinde öncü konumunda-

11. Cumhuriyet romanlarında yapay Batılılaşmanın eleştirisi ve erkek karakterler için bakınız Ş. Mardin, "Super Westernization in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century", *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, der. P. Benedict, vd., Leiden, E. J. Brill, 1974.

12. Y. K. Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul, İletişim, 1936, s. 129.

dırlar. Cumhuriyeti kuran erkekler, modern milletin kurulabilmesi için kadınları aktif rol oynamaya çağırmışlardır. Dolayısıyla kadınların geleneksel ve dinsel rollerinden özgürleşmeleri ancak kamusal rol ve görünürlükleriyle ulusal davaya katkı sağladıkları ölçüde arzulanmış ve sonuç olarak kadınların bireyselleşmesinden ziyade kolektif bilinç ve ahlakın korunması ön plana çıkarılmıştır.[13]

Kadınların toplumsal hayata katılımları, vatandaş ve memur olarak şehir mekânlarındaki görünürlükleri, erkeklerle olan sosyalleşmeleri modern ve laik yaşam biçimini tanımlarken İslam dininin belirlediği toplumsal örgütlenme ve cinsiyet ilişkilerinden radikal bir kopuşa da işaret eder. Başka bir deyişle müslüman toplumlarda laiklik modern bir yaşam tarzına rehberlik ederek, kadınları örtünme ve cins ayrımcılığıyla simgelenen dinden "özgürleşmeye" çağırır. Dolayısıyla kadınlar iç mekânlardan dışarıya doğru çıktıkça, modern bireyin oluşumuna katkıda bulunmalarını sağlayacak kamusal roller edinirler.

Kemalist kadın imgeleri hem kamusal alana hem de ev yaşamına dair modernist hayalleri resmetmekteydi. Kamu görevlisi olarak Cumhuriyetin yararına çalışan kadın, öğretmen olarak eğiten kadın, spor karşılaşmaları ile güzellik yarışmalarına katılarak kendi bedeninde özgürleşen, sahnede rol alarak dini yasaklarca imkânsız kılınan işlere girişen, lokantalarda yemek yiyip, araba kullanarak şehir alanında bir yer edinen kadın – bütün bu toplumsal roller kadınların kamudaki görünürlüklerini artırmış, feminen seçkinler tarafından pekiştirilmiş, diğer yandan da genç cumhuriyetin, Batılılılaşmış "medeni" dünyanın yeni bir parçasını yaratmış olmaktan ulusal bir gurur duyan "babacan" erkekleri tarafından desteklenmiştir.[14] Çekirdek aileye, sağlık ve hijyene verilen önemin artması da ev yaşantısı ve ideallerinin Batılı değerlerin etkisi altında kaldığını göstermektedir.[15] Yeni dergiler, reklamlar, romanlar, ev yaşamını kamusal gözetim altına almıştı. Ya da başka bir deyişle mo-

13. Daha sonra 1980'lerde Türk feminist düşünür ve yazarlar ulusal hareket içinde tanımlanan kadın kimliğini eleştirerek, yeni bir feminist bilincin yolunu açmışlardır. Şirin Tekeli öncülüğünde başlatılan değerlendirmeler kadınlara yönelik Kemalist reformları eleştirmiştir. Bkz. *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat,* Ankara, Birikim, 1982; Ş. Tekeli, "Emergence of the New Feminist Movement in Turkey" (Türkiye'de Yeni Feminist Hareketin Oluşumu), *The Women's Movement: Feminism and Political Power in the USA* (Kadın Hareketi: ABD'de Feminizm ve Siyasi Güç), der. D. Dahlerup, Londra, Sage, 1986.

14. Y. Arat, *The Patriarchal Paradox (Women Politicians in Turkey)*, Londra, AUP, 1989.

15. C. Behar ve A. Duben, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

dern ev yaşamı kamusallaştı. Modern yuvayı kuran, yeni hijyenik ürünleri tüketen kadınlar ve ebeveynler, modern yaşamın yaratılması için gereken pedagojik medenileşme görevini üstlenmişlerdi. Ev ve iç mekânların inşası da Batılılaşmış çekirdek aile tutkusunu izleyerek, "rahat, basit, sade ve kübik" mimaride ifade bulmuştur (1930'lar boyunca Le Courbusier'in düşünceleri tüm bir kuşak mimarlara esin kaynağı olmuştur).[16] Modernist proje, öncelikle kadınlar tarafından ve onların yeni yapılanmış kamusal alan içinde erkeklerle olan yakınlıklarıyla taşınan yeni bir varoluş ve yaşam biçimi inşa etmeyi amaçlamıştır.

Bu nedenle, Türk modernleşme projesi boyunca, kamusal alan devletin yakın ve sıkı gözetimi altındaydı. Bu gözetim Cumhuriyetin ilk yıllarında, özellikle 1923'ten 1946'ya kadar süren tek parti döneminde, katı bir şekilde, çoğulcu demokrasiye geçiş süreci olan 1950'lerden itibaren de dereceli olarak yumuşayarak (bu süreç 1960, 1971 ve 1980 askeri müdaheleleri ile kesintiye uğramıştır) sürmüştür. 1983 sonrası dönemde kamusal alan devletten bağımsızlaşarak cumhuriyetçi kamusal alan projesinin milli, laik ve homojen doğasına başkaldıran sivil toplum hareketlerinin (İslamcı, Alevi, Kürt, liberal) birbirleriyle yarıştıkları bir alan haline gelmiştir. Müslüman kız öğrencilerin üniversitedeki derslere İslami kıyafetle katılma talepleri bu projeye yapılan en görsel meydan okuma sayılabilir. Bu talep laik seçkinler tarafından da "kendilerine ait olan" kamusal alanın (üniversite sınıfları, meclis, televizyon, konser salonları, sokaklar) ihlali olarak algılanmıştır.

Kamusal Görünürlük ve Cemaat Ahlakı Arasında Örtünme

İronik bir biçimde, 1980 sonrası İslamcı hareketler içinde kadınlar, her ne kadar bu kez çok karşıt yönde bir role soyunmuşlarsa da, modernist projedekine benzer merkezi bir rol oynamaktadırlar. Kadınların örtünmesi İslamileşen siyasetin, kadın-erkek ilişkilerinin, kamusal kentsel alanın ve günlük yaşam pratiklerinin en görünür amblemi olmuştur. Modernizm ile İslam arasındaki meseleler devamlılık göstermektedir: çatışma zemini mahremiyet ve kimlik, medeniyet ve modernlik gerilimi üzerinde temellenmektedir. Kadınların kamusal görünürlüğü ve siyasi aktörlüğü çağdaş İslamcı hareketlerin yeni özelliğini oluşturmakta ve kadınların örtünmesiyle ev içi mekânlara kapanmasını ve aile içi rol-

16. S. Bozdoğan, "Living Modern: The Cubic House in Early Republican Culture", *Rethinking the Project of Modernity in Turkey*, der. S. Bozdoğan, R. Kasaba, Seattle, University of Washington Press, 1997.

lere hapsolmasını doğal karşılayan geleneksel İslam anlayışına meydan okumaktadır. İslamcılığın yeni kadın aktörleri üniversite eğitimine, siyasi yaşama ve kentsel kadın/erkek mekânlarına (heterososyal) doğru yol almaktadırlar. Böylelikle, modernist kadınlar ile İslamcı kadınlar arasında toplumsal yaşama katılım biçimi açısından hem bir devamlılık hem de bir tersinelik durumu vardır. Her iki durumda da, kadınlar yeni toplumsal rolleri yüksek eğitim yoluyla elde etmişler ve toplum-kurucu siyasi projeler çerçevesinde meşruiyet kazanmışlardır; hem modernizm hem İslam kadınları eğitmen ve misyoner olarak baştacı eder. Ayrıca, farklı medeniyet seçimleri kadınların simgesel gövde politikalarıyla kamusal alanda sergilenebilmektedir. Bu nedenle, kadınlar ikincil, yedek aktörler değil, tam tersi, hem modernist hem İslamcı hareketlerin önemli simge taşıyıcıları ve toplumsal-yaşam kurucularıdırlar. Fakat öte yandan, her iki hareket de kadın kimliğini siyasal projelere endeksleyerek tanımlamaktadır. Hem modernist kadın imgesi hem İslamcı kadın imgesi, iki siyasi ideolojinin de toplumcu doğasına uygun olarak kadın kimliğini milli ya da cemaate özgü ahlak değerlerine tabii kılar. Ancak ideal kadın imgesi "modern ama edepli"den "İslami yani edepli"ye doğru kaymıştır.[17] İslami örtünme, müslüman kadınların kendi kimlik tanımlamalarında dini ve ahlaki değerleri laik modernizm karşısında mazur gösterme çabası olmadan öne sürmelerini ifade etmektedir.

Nitekim modernliğe karşı İslam'ı mazur gösterme çabası olmadan alınan bu karşı duruş yeni İslamcı hareketlerin ayırt edici siyasi özelliğidir.[18] Kimlik, yaşam biçimi ve sanat tartışmaları –kısacası gövde ya da cinsiyet siyaseti– laikler ve İslamcılar arasındaki ayrışma faylarını, çatışma odaklarını kamusal alana taşımaktadır.

Refah Partisi'nin yerel yönetimler düzeyinde (27 Mart 1994), sonradan da koalisyon hükümeti kurarak (Temmuz 1996) iktidara gelmesi, kamusal ve kişisel alanlar arasındaki sınırları yeniden tanımlamaya yönelik bu tartışma konularını Türkiye'nin siyasi gündeminde yüzeye çıkarmıştır. İslamcı politika, kadının cinselliğinin kontrolü, cinsler arasında toplumsal temasın sınırlandırılması, alkol tüketiminin yasaklanması ve sanatın sansür edilmesi gibi yöntemlerle kamusal alanın ahlaki kontrolünü ve İslamileştirilmesini hedeflemektedir. Yaşam biçimleri, kadın-erkek ilişkileri, dil kullanımı (Arapça, öztürkçe kelimeler) gibi

17. A. Najmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", *Women, Islam and the State* içinde, der. D. Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 48-76.

18. E. Sivan, *Radical Islam*, New Haven, Yale University Press, 1985, ss. 50-82.

görünüşte sıradan konuların yeniden siyasileştiğine tanık olmaktayız. Sonuç olarak, yaşam biçimleri üzerinde odaklaşan çatışma, kişisel tercihlerin ya da değişen toplumsal moda eğilimlerinin bir tezahürü olmaktan ziyade, kamusal alanın genişleyen ya da daralan sınırlarını ifade ettiği içindir ki doğrudan demokrasi meselesini gündeme getirir.

Çağdaş İslamcı hareketlerin aktörleri modern eğitime, kentsel yaşama, siyasal ve kamusal görünürlüğe sahip olmakla birlikte laik ve modern değerleri sahiplenmemektedirler. İslamcı hareketlerin radikalliğinin altında Batıcı modernist seçkinler ile aralarındaki sınıf, iktidar ve dışlanmışlık ilişkileri ve farklılaşma arayışı yatmaktadır. Yaşam biçimlerinin, estetik ve etik değerlerin modernliğin aynasında değişime uğraması ve Batı medeniyet dairesine dahil olma istenci beraberinde yeni sınıf ve iktidar ilişkilerini de getirmiştir. Batı tarzı (yaşam, giyim, spor, konuşma, ev içi mekân kullanımı vb.) seçkinciliğin yeni göstergelerini tanımlamış, yeni toplumsal statü grupları (nitekim Weber sosyal statü gruplarını yaşam tarzlarına göre tanımlar) oluşturmuştur.

Böylelikle Bourdieu'nün adına "habitus" dediği ve bizim dil ve irademizin ötesinde yer alan yaşama, yeme içme, vücut dili ve zevke ilişkin bir alanın toplumsal iktidar ilişkilerinden bağımsız olmadığını görüyoruz.[19] İşte çağdaş İslamcı hareketler, Batıcı seçkinlerin varlık ve meşruiyet ortamını sağlayan Batılılaşmış habitus alanım siyaset meydanına sokmakta, onu sorunsallaştırmaktadırlar. İslamcılık, "medeni" ile "Batılı" arasındaki özdeşlik ilişkisine başkaldırmakta ve alternatif olarak yaşam biçimlerinin İslamileşmesini öne sürmekte ve böylelikle Batıcı seçkinler ile aralarındaki iktidar ilişkilerini abartılı bir biçimde açığa vurmaktadır.[20]

İslam'ın siyasileşmesi müslüman ahlakın, estetiğin ve aktörlerin tarih sahnesine dönmesini sağlamakta ve onları bu konuda güçlendirmektedir. Bu anlamda İslami hareketler Aydınlanmacı modernliğe getirilen eleştiri açısından Batı'daki çağdaş toplumsal hareketlerle aynı hassasiyeti paylaşırlar. Bastırılmış olanın gücünü göstermeleri bakımından feminist, çevreci ve etnik hareketlerle benzerlik arzederek, modernitenin evrenselci ve tekçi kavramsallaştırmalarına karşı çıkarlar. Feminizmin evrenselci ve eşitlikçi insan kategorisini sorgulayarak kadın kategorisinin farklılığını öne çıkarması gibi İslamcılık da, İslami farklılıkları dış-

19. P. Bourdieu, *Distinction,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

20. N. Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal* 51, no. 1, Kış 1997.

layan "Batı medeniyetinin" evrenselci iddialarını eleştirir. Radikal feminizm, aslında erkeği simgeleyen tekçi insan kategorisinin asimile edici stratejilerini reddederek kadın kimliğinin farklılığını öne çıkarır. İslamcılık da Batı kültürüyle özdeşleşen medeniyet projesinin tekçi ve dışlayıcı yaklaşımlarını reddederek kendi farklılığını vurgular. Her iki pozisyon da kimlikleri ve farklılığı ezen modernliğin eşitlikçi, tekçi ve küresel güçlerine karşı çıkar ve modernliğe karşı özür dileyici olmayan bir tavrı temsil eder. "Siyah güzeldir" sloganı bütün yeni protesto hareketleri için ortak bir tını oluşturur, neticede bütün bu protesto hareketleri "erkek", "beyaz" ve "Batılı" kategorilere yenik düşmeyi reddederler. Kimlik politikalarını ve güç kaynaklarını "kadın", "siyah" ve "müslüman" olarak farklılıklarıyla tanımlarlar. İslami çevrelerde "İslam güzeldir" iddiası saygınlık kazanır. İslami giyim, yaşam biçimi ve inanç –ki bunlar geri kalmışlık, batıl inanç ve medeni olmayanla özdeşleştirilerek müslümanları dışlayan ve baskı altına alan bir duruma neden olmuştur– İslami aktörler tarafından yeniden şekillendirilir ve güçlendirilir. İslam'ın siyasileşmesiyle müslüman kimlik kendini gösterme imkânı bulur ve modern politik hayatta meşruiyet arayışına girer. İslamcılık müslüman kimliğin modern dünya içinde ve modern dünya tarafından yeniden inşa edilmesi ve farklı bir şekil alarak güçlendirilmesi demektir. Bir başka deyişle, İslamcılık müslüman aktörlere kamusal alanda görünürlük sağlayarak farklılıklarını pekiştirme yolunu açar. Kadınların örtünmesi ise, kolektif güçlenme (farklılığın belirginleştirilmesi) ve benliğin sınırlandırılması (edep) arasında, ayrıca da kamusal görünürlük ve mahremiyet arasında gizli kalan gerilimleri ve anlamları ortaya çıkarır.

Çağdaş İslamcılık tarafından üretilen paradoksları anlayabilmek için feminist hareketle benzerliklere ve zıtlıklara bakmak, bize demokrasi ve kamusal alanla ilgili olarak yeni ipuçları sunabilir. Hem İslamcılık hem de feminizm cinsellik veya din bağlamında özel ve mahrem olanı siyasetin içine sokmaktadır. Feministlerin "kişisel olan politiktir" sloganı, benlik tanımlarından kadın-erkek arasındaki iktidar ilişkilerine kadar siyasi alanın genişlemesine yol açmıştır. Feminist hareket aslında modern toplumların ortak dürtülerini takip etmiştir. Bu dürtü Michel Foucault tarafından, ilk hıristiyan pratiklerinden kaynaklanan bir "hakikat" arayışı ve en mahrem tecrübeleri, arzuları, hastalıkları, uyumsuzlukları ve suçu kamuda "itiraf" etme isteğiyle açıklanır.[21] Bu yaklaşım,

21. M. Foucault, *The History of Sexuality*, cilt 1, New York, Vintage Books, s. 61; Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Tufan, İstanbul, Afa Yayınları, 1986.

kişisel ve mahrem olduğu için söylenmesi en zor ve yasak olanın, itiraf edildikten sonra kamusal, siyasal ve bilinebilir olduğuna işaret eder. Kullandığı tanımların da (kürtaj hakkı, cinsel taciz, flört sırasında tecavüz) gösterdiği gibi feminizm, kamusal hayattaki şeffaflık ve açığa çıkarma politikasını güçlendirdiği gibi, özel iktidar ilişkilerini siyasi iktidar ilişkilerine dönüştürerek demokratik atmosferin genişlemesine katkıda bulunur.

İslami hareketlerin ortaya çıkışıyla inanç, benlik tanımları, kadın-erkek ilişkileri –özel, mahrem ilişkilerin bütün yönleri– kamusal alanın ve siyasetin içine taşınmış oldu. Bu yer değiştirme aynı zamanda Batı laikliğinin ve modernliğinin asimile edici gücüne karşı dini kimliğin direndiği bir alanda gerçekleşir. İslamcılık cinsiyete dayalı özel-iç mekân üzerinde vurgu yaparken aynı zamanda kadınlarda edebin korunması ve kadın-erkek ilişkilerinin İslam'a uygunluğu ile ilgili konularda siyasi müdahalelere de gider ve kadın-erkek ilişkilerinde kendine ait bir model yaratmaya çalışır. İslami yasaklara uygun olarak kamusal düzeni yeniden tanımlamak isteyerek cemaat ahlakını kuvvetlendirme eğilimi gösterir. Batılı olmayan düzlemlerde İslamcılığın bir bileşeni olarak cemaat ahlakı, turizm, uydu TV, tüketim gibi modernist değerlerin küreselleşmesine karşı toplumsal gruplara hayatiyet kazandırır. Modern bireyciliğin, bireysel vicdanın, itirafın, benliğin kamusal biçimlerinin kişisel ve toplumsal yapıya hâkim olmadığı toplumlarda, cemaat ahlakı önemli bir özellik olarak ortaya çıkar. Batı dünyasında, mutlak hakikatin kolektif vicdanın bir sorunu olmayıp, bireysel vicdana ait bir sorun olduğu varsayımıyla ("özel düşünceler", "kendini suçlama", "özbilinç" gibi tanımlarla ifadesini bulan) modern birey ortaya çıkar.[22] Müslüman bağlam, kişiyi, kendini Tanrı'ya vermeye doğru yönlendirirken cemaatin kişisel hayatlara rehberlik etmesini de sağlar.[23] Böylece ahlaki meselelerde cemaat rehberliği dinle ve gündelik pratiklerle meşrulaştırılır ve bu rehberlik tabandan gelen bir otoritarizmin sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Bu anlamda Salman Rüşdü olayı –ki bu olayda müslümanların kızgınlığı Ayetullah Humeyni'nin "yukarıdan" gelen ölüm fetvasına "aşağıdan" destek vermiştir– müslüman kimliğin ve cemaat ahlakının Batı'yla çatışmasına örnek oluşturur. Benzer bir biçimde, müslü-

22. Turner, Hıristiyan ve İslami vicdanın farklılıklarını göstermek üzere yapılan girişimlerin ne kadar az ve yetersiz olduğundan bahseder. B. S. Turner, *Orientalism, Post-Modernism and Globalism*, Londra, Routledge, 1994, s. 62.

23. C. A. O. Van Nieuwenhuijze, *The Lifestyles of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1985, s. 144.

man cemaatin dindarlığı ve dokusu ile kadının ahlakı arasındaki bağlantı Mısır'da yaşanan bir dinden çıkma meselesinde ortaya çıkmıştır.[24] Olay, Rüşdü olayından daha az duyulmuş olmasına rağmen daha anlamlıdır. Kahire Üniversitesinde Kuran yorumları (tefsir) üzerine çalışan bir profesör, Nasır Ebu Zeyd, Şeriata karşı gelmekle suçlanarak mürted ilan edilir. Mayıs 1993'te ise İslamcı avukatlar müslüman bir kadının müslüman olmayan bir erkekle evli kalamayacağını ileri sürmüşler ve hisba adında dini bir kanuna dayanarak boşanmalarını talep etmişlerdir. (Bu kanun en son 1950'lerde uygulanmıştır ve her müslümana cemaatin çıkarlarını tehdit eden konularda diğer kişilere dava açma hakkını getirmektedir.) Bu olay, kamusal alan ile kadının rollerinin, namusunun, dindarlığının ve iffetinin –ki bunların hepsi (yitirilmiş) müslüman cemaatin bütünselliğini ayakta tutan temeller olarak düşünülür ve bugün kamusal tartışmalar olarak ortaya çıkar– birbirinden bağımsız olmadığını göstermektedir. Bir anlamda, İslamcılık aslında yitirilmiş cemaati yeniden ikame etme çabası olarak okunabilir. Çeşitli simgelerin restorasyona tabi tutulması, özellikle kadınların (yeniden) örtünmesi bu muhayyel siyasi cemaati temsil eder, nitekim bu cemaat birbirini tanımayan fakat geniş ve derin bir bağlılığın hayalini kuran fertler arasındaki toplumsal bağları yeniden güçlendirir.[25] İslamcılık siyasi bir ideoloji olmanın ötesinde kutsal alan içinde şekillenen ve güçlenen muhayyel bir cemaat olarak ortaya çıkar.[26]

Modern zamanlarda örtünme hareketi eğitimli, kentli ve militan müslüman kadın imajını kamusal alana taşır ve siyasi bir edimci olarak onu görünür kılar, kadının dış cazibesini azaltıp cemaat ahlakının koruyucuları olarak kadınlara yeni roller biçer ve mahremin alanını güçlendirir. Kadınlar yüksek eğitime ve İslami siyasete katılarak meşruiyet ve görünürlük kazanırlar. Aslında İslamcılık yoluyla bu güçlenme biçimi kendi içinde gizli bir paradoks, bir gerilim taşır: kadınlar kendi geleneksel yaşam rollerini terkederek, kişisel yaşamlarını bir seçim meselesine

24. Dinden çıkma olayları hakkında geniş bir tartışma için bkz. M. Kerrou, "Blasphéme et apostasie en İslam", *Monothéismes et Modernités,* Tunus, OROC [Orient-Occident] ve Friedrich Nauman Stiftung, 1996.

25. Burada Anderson'ın miliyetçilik hakkındaki analizini İslamcılığa uygulayarak takip ediyorum. B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Thetford, U.K., Thetford Press, 1983; Türkçesi: *Hayali Cemaatler,* İstanbul, Metis Yayınları, 1993.

26. Emile Durkheim uzun zaman önce toplumsal bağların kurulabilmesi ve yeniden üretilebilmesi için vazgeçilmez iki ayrı alan olarak kutsal ve dünyevi alanlara işaret etmiştir.

dönüştürür, profesyonel ve siyasi kariyerler elde eder, ama aynı zamanda İslami ahlak, İslami yaşam biçimi ve İslami cemaat kavramlarını hayata geçirme misyonunu sorgusuzca üstlenirler. Bu yüzden İslamcılık bir yandan beklenmedik bir biçimde kadınların bireyselleşmesine yol açarken, eş zamanlı olarak bu süreci kısıtlamaktadır da. İslamcılık kadınlara kamusal hayata katılma imkânı tanır, ama aynı zamanda cemaatin huzuru ve cemaate hizmet ile sınırlandırılmış bir katılıma yol açar. İslami yaşam biçiminin siyasileşmesi kişisel yaşam tercihlerini azaltır. Kamusal alanın kontrolü gene kadınların kontrolü üzerinden gerçekleşmektedir.

Bununla birlikte insan eylemlerinin her zaman için beklenmeyen sonuçları vardır; hareketin dinamikleri aktörlerin niyet ve isteklerinin ötesinde bir alan açar. İslamcılık da bu kurala bir istisna teşkil etmez. İslam'ın kamusal alanda görünürlüğü yeni müslüman öznelliklerle iç içe geçmektedir. İslam kamusal alana dahil olarak müslümanlar için yeni öznelliklere sebebiyet verir, ama bu öznelliklerin bizzat kendisi cemaat vicdanı aracılığıyla meşrulaşan homojen bir İslami kamusal düzen idealini tehdit etmektedir.

Kamusal Alanın Türdeşliği ve Müslüman Öznelerin Doğuşu

Geçtiğimiz yirmi yılda özellikle çağdaş İslamcı hareketlerin ortaya çıkışıyla Türkiye'de laik kamusal alanın bütünlüğü radikal bir meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. İslamcı hareketler siyasal olarak kamusal alanın ahlaki kontrolünü amaçlayıp demokrasiyi kısıtlarken öbür taraftan yeni İslami kamusal görünürlükler ve mekânlar yaratarak kamusal alanı genişletmektedirler. Yakın zamana kadar laik seçkinlere özgü alanlar olarak bilinen üniversite, medya, siyaset gibi modernliğin kaleleri İslamcı aktörlerin bu sahalara girişine giderek daha fazla tanık olmaktadır. Kadın veya erkek, üniversite eğitimi almış, laik ve İslami bilgi kaynaklarına ulaşabilen, gazeteci, siyasetçi, akademisyen olarak karşımıza çıkabilen İslamcı entelektüel, kültürel, siyasi güç ve medya gücü elde etmek için laik seçkinlerle yarışır. Biraz zorlanma, bölünme ve hoşnutsuzlukla da olsa laik seçkinler üniversite sınıflarını, akademik konferansları, yuvarlak masa tartışmalarını, meclis sıralarını, belediyeleri, konser salonlarını ve Boğazdaki tekne gezilerini yeni İslami kamusal yüzlerle paylaşmaktadırlar. Bu yeni İslami yüzler siyasette bir dinleyici kitlesi yaratmaya, medya ve tüketim piyasasında pay sahibi olmaya ve okur yazar kesim içinden takipçiler edinmeye çalışmaktadır.

Bu şekilde İslami kamusal alan, moderniteyle son derece karmaşık, rekabetçi ve kaçamaklı ilişkiler içine girer. Bu ilişki, modernizm ve tüketim ideolojisine yönelik direnişçi bir kimlik politikasına indirgenemez. "Piyasalar ve özgürlük, meta ve kimlik, mülk ve haz" arasındaki ilişki, direnme, karşı koyma politikalarının önerdiğinden çok daha karmaşık ve belirleyicidir.[27] Örneğin Amerika'daki siyah kamusal alan kendisine siyahlardan oluşan bir takipçi kitlesi yaratmaya ve bu kitlenin herhangi bir ürünü sırf siyahlara ait bir özellik taşıdığı için almalarını sağlamaya çalışır.[28] Benzer şekilde İslamcılık da kendisine bir alan yaratır. İslamcılığın ürünleri, İslami romanlar, filmler, müzik ve gazeteler gibi kültürel eleştiri araçlarından, İslami kıyafet ve moda gösterileri gibi alternatif tüketim stratejilerine ve şehirde yaşamanın İslamileşmiş biçimlerine, yani alkollü içki satmayan ve namaz saatlerine özen gösteren otel ve restoranların himaye edilmesine kadar uzanır.

İslam'ın yakın zamanda edinilmiş kamusal görünürlüğü laik bakış açılarıyla çatışır ve yarışır, ancak bu görünürlük aynı zamanda İslami politikaların kendi içlerindeki gerilimleri de harekete geçirir. İslam'ın siyasallaşması yeni konuları ve aktörleri kamusal olarak görünür kılmakta ama radikal İslamcılık bireyin kamuya yönelik sunumu üzerinde ahlaki kontrol ve müdahale talep etmektedir. İslamcılık yeni aktörleri kamusal görünürlüğe taşıyıp onlara kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda fırsatlar sağlamakta, ancak bir yandan da yarattığı sahayı ideolojik sınırlar içinde tutmaya çalışmaktadır. Bundan dolayı İslami aktörlerin bireyleşme stratejileri, kendilerini tanımlamaları ve öznesellikleriyle onları kolektif hareket ve cemaatin sınırları içinde tutmaya çalışan İslami politikaların gerekleri arasında doğal bir gerilim vardır. Gene kadın konusu bu gerilimin dinamiklerini anlamamızda belirleyici bir rol oynuyor. Kamusal alanın yasaklanmış sınırları kadın görünürlüğünün engellenmesiyle çizilmiştir. Ne var ki kadınlar kendi hayallerini seslendirip yeni mesleki, siyasi ve kentsel alanlara girerken, niyet ve isteklerinden bağımsız olarak aykırı bir sürecin doğuşunu da başlatmışlardır.

İslamcı kadınlar bu bilmecenin kavşak noktasında dururlar; çünkü daha fazla kamusal görünürlük kazanıp mesleki hayallerini gerçekleştirdikçe artan bir şekilde kendilerini onlara en başta gelen ahlaki sorumlulukları olarak annelik ve zevcelik vazifelerini hatırlatan gelenek ve

27. Siyah kamusal alana böyle bir yaklaşım için, bkz. "Editorial Comment: On Thinking the Black Public Sphere", *Public Culture* 7, 1994, xii.

28. *A.g.e.*

yorumlarla çatışır bir halde bulurlar ve bu onları kendilerini tanımlamanın yeni yollarını bulmaya zorlar. Kendi tabirleriyle "dişilik değil kişilik" derler ve bu şekilde yaşam stratejileri için toplumsal rollerinden (eşlik, annelik ve hatta kolektif bir hareketin aktörlüğü gibi) bağımsız bir alan yaratırken iffet ve ahlakı ön plana çıkarırlar.[29] Feminizm İslami hareket içindeki kadınların kendilerine farklı bir kimlik inşa etmek için kullandıkları entelektüel bir kaynak vazifesi görür. Feminizm, kadınların erkeklerle aralarındaki ve kendi içlerindeki yorum farklılıklarının üzerinde belirginleştiği bir sınır çizgisi olur.[30] İslami hareket içindeki kadınların kimi kadınlar için belirlenmiş geleneksel rollere ve İslamcı aktörlüğe sorgulamadan sahip çıkarken diğerleri bu rollere içeriden eleştiriler getirmekte ve kendi kimliklerini yeniden tanımlamaktadırlar. Başlangıçta tabandan karma bir İslami ve feminist bilinç tabandan belirir ve İslami hareketin kendi içindeki tartışmalarla sınırlıdır. 1990'larda ise yayınlar (kadın kimliği üzerine dergiler) ve sivil kadın kuruluşları aracılığıyla kamusal tartışma ortamlarına taşınır ve daha görünür bir tarzda ifade bulur.[31]

İslami hareketler yoluyla kadınların kamusal görünürlüğünü artırmaya yönelik her adım kamuda yeni bir tartışma konusunu gündeme getirmekte, laikleri ve İslamcıları karşı karşıya koymakta ve aynı zamanda İslamcıların da birbirleriyle mücadele etmesine sebep olmaktadır. Örneğin televizyon yayıncılığı üzerindeki devlet tekelinin kalkması ve ticari televizyon kanallarının yaygınlaşmasıyla İslam Türk televizyonlarında her an görünür duruma geldi.[32] Ancak, kadınların varlığı, İslami televizyon kanallarında kadınların örtülü veya başı açık olarak görünmesi İslami kamusal alan içindeki farklı yolları birbirinden ayıran sınırları ve İslamcılık içindeki ideolojik konumlanmaları belirlemeye devam etmektedir. Benzer şekilde, İslami özel radyo kanallarının çoğalması İslami kesimden kadınlara yeni iş olanakları yaratmaktadır. Fakat,

29. N. Göle, *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

30. Türkiye'de 1980'lerde laik feminist hareketin ortaya çıkışı feminist literatürün çoğalmasına katkıda bulundu. Türkiye'deki radikal feminist hareket için bkz. Y. Arat, "Women's Movement of the 1980s in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?" *Reconstructing Gender in the Middle-East* içinde, New York, Colombia University Press, 1994; N. Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey* 3, no. 1, 1989.

31. Bkz. Kenan Çayır'ın bu kitaptaki makalesi.

32. A. Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture* 8, 1995, ss. 51-71.

bazıları tarafından tahrik edici bir unsur sayılan, dolayısıyla "haram" kabul edilen "kadın sesi" konusu kadınların mesleki görünürlüklerini şüpheli bir duruma sokmakta ve bu durumun meşruiyetinin tartışma konusu olmasına sebep olmaktadır.

İslami kamusal görünürlüğün bu tür paradokslarına işaret eden diğer bir örnek turizmde ve yeni oluşan İslami orta sınıfların değişen tüketim kalıplarında bulunabilir. "İslami kurallara uygun" yaz tatili imkânı sunan –namaz saatlerini gözeten, alkollü içki sunmayan, kadın ve erkekler için ayrı plajlar ve yüzme havuzları bulundurup İslami mayolar satan– yeni bir lüks otelin (Caprice Otel) popülaritesi İslami kimliğin piyasa ekonomisinin yerel ve küresel yönelimleri tarafından belirlenen tüketim, ürün, mülkiyet ve hatta eğlence kalıplarından ayrılamaz oluşunu ispat eder niteliktedir. Bu tür kalıplara karşı direnişi ve kimliğin otantikliğini savunan İslamcı entelektüeller ise bu türden eklemlenmeci ve tabi olucu stratejileri İslami hareketi Batı tüketim ve tatil tarzlarıyla güçlendirme girişimleri olarak değerlendirdikleri için eleştirilmektedirler. Ancak yeni ortaya çıkan çoğu orta sınıf mensubu tüketici için "tatil" de en az "çalışma" kadar doğaldır ve hiçbirinden de güya Batılı olduğu için vazgeçilecek değildir.

Genç Bir İslamcının Otobiyografik Romanı

Genç bir İslamcı yazar tarafından yazılan bir roman müslüman öznelerin (siyasal İslam'ın kaçınılmaz bir süreci olarak) kendi üzerlerinde düşünmeye başlamalarının bir örneğini oluşturmaktadır. Mehmet Efe'nin yazdığı roman kendi neslinin İslamcılığını yansıtan bir eser olarak kabul edilebilir.[33] Yirmili yaşlarda olan yazar, 1980 sonrası dönemin İslamcı gençliğinin hikâyesini anlatmaktadır. Romandaki genç İslamcı erkek öğrenci karakteri bize bir İslamcıyı ve radikal İslam'ı tanımlama yolunda önemli ipuçları vermektedir. İrfan, İstanbul Üniversitesi Tarih bölümünde okuyan bir öğrencidir. Kendini İslamcı hareketin bir parçası olarak görmektedir; kendi sözcükleriyle o bir "müslüman, dindar, İslamcı, radikal devrimci, fundamentalist, İrancı, sufi vs... bütün bunların arasındaki bir şeydir."[34] 1980 sonrası İslamcı hareketler içindeki tipik öğrencilerden biridir: taşradan, yoksul ve geleneksel dindar bir aileden gelmektedir, büyük şehirdeki üniversiteye geldiğinde İslamcı olmuştur.

33. M. Efe, *Mızraksız İlmihal*, İstanbul, Yerli Yayınlar, 1993.
34. *A.g.e.*, s. 78.

Ailesinde şehir hayatı ve yüksek eğitim gören ilk kişi olduğundan hayat hikâyesi bir dikey hareketliliği örneklemektedir. Kendi öğrencilik hayatını siyasal İslamcı ve eylemci olarak tasvir etmektedir. İsrail ve Amerika'ya karşı yapılan eylemlerde, panellerde, İslamcı kitabevlerinde ve mahkemelerde boy göstermektedir. Üniversitenin koridorlarında ve İstanbul'un sokaklarında bir İslamcı devrimci gibi hareket etmektedir: "İran devriminin düşlerimize eklediği görüntülerin oyuncuları olmuştuk."[35] Siyasi bilinç elde etmesi yazarı kızlarla ilişkilerde de güçlü kılmaktadır: "eskiden bir kız bir şey sorsa, elim ayağım birbirine dolaşırdı. Sonraları, yani bilinçlenip... kendimi Kurtuluşun İslam'da olduğuna inanan, bunun için hayatlarını adayan insanların arasında bulunca da zaten kızlar pek ciddiye alınacak şeyler olmadılar benim için. Başörtülü kızlar da bacılarımdılar benim. Uğrunda çabaladığım, düşünü kurduğum toplumun öncüleriydiler, anneleriydiler onlar..."[36]

İslamcı öğrencinin bu anlatısı Türkiye'de 1970'lerdeki devrimci solcu öğrencilerin hikâyesinin hemen hemen bir kopyasıdır. Her ikisinin de bir ideal toplumu, kurtuluş için bir ütopyası vardır; her ikisi de bunun radikal ve devrimci bir toplumsal dönüşümle olacağını öngörmektedir. Her iki durumda da devrimcinin hayatı bir erkek ve bir öğrenci olarak gündelik hayatın zevklerinden yüz çevirmeyi, onları değersiz görmeyi gerektirmektedir. Militanlar olarak gelecekteki ideal topluma odaklanmışlardır. Diğer bir deyişle, toplumsal idealler ve siyasal devrim uğruna özel, içsel kimlikler ve ilişkilerden vazgeçilmektedir. İronik olarak sol hareketin ve İslamcılığın erkek aktörleri erkeksi kimliklerini bastırarak siyasal olarak güçlenmekte, böylece kadın-erkek ilişkilerini bacı, anne ya da yoldaş kavramları çerçevesinde tanımlayan cemaat ahlakının değerlerini yeniden üretmektedirler.

Romanın genç İslamcı karakteri kendi toplumunda istediği radikal değişikliği gerçekleştirememekte, ama üniversitedeki bir İslamcı kıza âşık olunca kendi hayatının köklü bir değişikliğe uğradığını görmektedir. Kıza duyduğu aşk genç İslamcının siyasal tavrını, tutumunu ve inaçlarını sarsmaktadır. Aşk sonuçta yeni müslüman özneyi ortaya çıkarmaktadır.

Kız çağdaş İslamcılığın eğitim görmek isteyen, iddialı, kendini kabul ettiren kadın aktörünü temsil etmektedir. Erkek kızla üniversitede kayıt gününde karşılaşır: İslamcılar türban yasağına karşı eylem yapmaktadır ve erkek kızdan eyleme katılmasını ister. Kız bireysel kimliği-

35. *A.g.e.*, s. 16. 36. *A.g.e.*, ss. 14-5

ni ön plana çıkararak feminist bir ironi ve eleştiriyle cevap verir. Erkeklerin kadınların yararına uğraştıklarına inanmamaktadır: "Bana sordunuz mu eylem için? Siz erkekler nutuklar atıp, kahramanlıklar sergileyip tatmin olacaksınız, biz de orda dekor olacağız di mi?"[37] Kız İslamcı erkeğe meydan okur: "Mücadele etmek bir sabit fikir oldu sizde... solculara karşı aşağılık kompleksleri mi duyuyorsunuz? Bu yüzden mi telaşla çullandınız başörtümüze?"[38]

Kadın karakter Nurcan 1980 ve 1990'ların eğitimli, kentli ve eleştirel İslamcı kadın aktörlerini temsil etmektedir. Romandaki rolü hareketin mantığına pasif bir şekilde bağlı olmayan aksine değişimi doğurucu aktörler olan İslamcı kadınları güzel bir şekilde örneklemektedir. Kadın karakter, *Modern Mahrem* kitabımda tasvir ettiğim hareketi içeriden dönüştüren kadın tipinin neredeyse bir kopyasıdır. Fakat önemli bir fark vardır. Roman *Modern Mahrem*'de tanımlanan gizli dinamikleri bir erkek İslamcının bakış açısıyla gün yüzüne çıkarmaktadır.

Yeni tip bir İslamcı kıza âşık olmak (yazar "basit, geleneksel ve itaatkâr bir köy kızıyla daha kolay olurdu" diye şikâyet etmektedir) erkeğin devrimci siyasal İslam'ı sorgulamasında hızlandırıcı bir rol oynar. Bu eleştirellikte öncü karakter kızdır. Eleştiriler kızın günlüğünden alınmış sözcüklerle görünür: "Ne tuhaf! Büyük bir çoğunluğumuz, oynamasını istedikleri rolü benimsemeye başladı... koridorlarda, sanki ertesi gün devrim yapacaklarmış gibi dolaşıyorlar... hatta bazılarımız da 'müslüman erkekler çok pasif' gibi laflar ediyor. Herkes hızla erkeksileşiyor.[39] ... Benim elime de kitaplar tutuşturuyorlar. Bana bir savaşçı olmam gerektiğini, bir gerilla olmam gerektiğini, dünyayı değiştirecek, her şeyi kökünden değiştirecek bir savaşın yükümlülüğünü yükleyen cümleler... fakat, küçüğüm ben. Zayıfım. Bir kızım ben. Ben bir kızım... KIZ."[40] Böylece genç bir kız olarak kimliğini yeniden tanımlayan İslamcı kız kendisine yüklenen siyasi ve kolektif rollere direnmektedir. Kızın "zayıflığı", kendi özel hayatına kimliğinin sınırlarına çekilmesi ironik bir şekilde İslamcı radikal dönüşüm fikrini eleştirmek için yeni bir güç kaynağı oluşturmaktadır.

Dönüşüm sürecinin sonunda İrfan'ın düşünceleri kızın sözcüklerini yansıtmakta, siyasal İslam'dan uzaklaşma arzusunu dile getirmektedir: "Bu parkayı çıkarmak istiyorum... ben artık düşmanlıklarımla değil, dostluklarımla var olmak istiyorum... küçük şeylerle yetinebilmek isti-

37. M. Efe, *Mızraksız İlmihal*, İstanbul, Yerli Yayınlar, 1993.
38. *A.g.e.*, s. 32 39. *A.g.e.*, s. 49. 40. *A.g.e.*, ss. 50-1.

yorum. Evrensel şeyleri taşıyamıyorum."[41] Özel "küçük" hayatın yeniden keşfi İslam'ın totaliter tabiatını sınırlayabilmek için bir dayanak noktası oluşturmaktadır. Aşk arzuyu, kişiseli, yalnızlığı getirmektedir. Bir kadına âşık olmak halihazırda bir İslamcı için problemlidir, çünkü İrfan'ın sözleriyle "müslüman, bir kadına değil, ancak Allah'a âşık olur."[42] Kendisi şaşırsa da ilk kez özel bir meselesini, aşkını arkadaşlarıyla paylaşmaya başlar. Romanın sonunda iş arar ve mutlu bir çiftin hayalini kurar. Kendisini sevdiği kıza renkli elbiseler ve ipek eşarp alırken, beraber okurken ve yemek pişirirken hayal eder.

İslamcı gençlik arasında hayli popüler olan bu romanı birçok radikalin yaptığı gibi İslamcılığın içeriden bir eleştirisi olarak değerlendirirsek çok basit bir yorum yapmış oluruz. Âşık olma ve iş arama İslamcı gencin harekete bağlılıktan vazgeçişini simgeleyen olgular olarak alınabilir. Fakat bence roman siyasal İslamcılıktan müslüman özneye geçişi anlatmaktadır. Yazar kendi üzerine düşünmenin modern bir aracını –edebi bir tür olarak romanı– kullanarak "müslüman"ı özneleştirmekte, ona ses vermektedir. Bunu yapmak için İslami kimliğin kolektif tanımlarının baskısından kurtulması gerekmektedir. Paradoksun yaşandığı alan burasıdır. Siyasal İslamcılık müslüman aktörleri yaratmakta ve güçlendirmekte ama onların kendi öznelliklerini ifade etmelerine izin vermemektedir. Roman İslamcı hareketin hikâyesini bir adım ileri götürmektedir. Şöyle ki yazar başlangıçta varlığını kolektif siyasi harekete borçlu olan, ama artık kimliği için tepkisel, başkaldıran politikalara ihtiyacı olmayan müslüman öznenin ortaya çıkışını anlatmaktadır. Bu, müslüman kimliğin "normalleşmesi" olarak da okunabilir. Roman bize bir kızla yaşadığı aşk ilişkisiyle dönüşen bir İslamcı gencin hikâyesini anlatmaktadır. Öznenin oluşumunda belirleyici rol aşktadır. Alain Touraine'in dediği gibi, "öz-bilinç özneyi yaratamaz, çünkü öznenin oluşumu ötekiyle olan yakın ilişkilerle bağlantılıdır... aşk ilişkisi sosyal belirleyicilikleri ortadan kaldırır ve bireye mevcut duruma uyma yerine yeni bir durum yaratma ve aktör olma isteği verir... bir özne olarak ötekiyle ilişkileri sayesinde bireyler sosyal sistemin işlevsel unsurları olmaktan kurtulmakta, kendilerinin yaratıcıları ve toplumun üreticileri olmaktadırlar."[43] Dolayısıyla bizim erkek karakterimiz siyasal İslam'ı eleştirip, sistem karşıtı tavrından vazgeçerken basit bir şekilde modernliğin mev-

41. *A.g.e.*, ss. 170-3. 42. *A.g.e.*, s. 16.

43. A. Touraine, *Critique of Modernity*, çev. D. Macey, Oxford, Blackwell, 1995, ss. 226-7; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

cut değerleriyle uzlaşmamakta, tersine modernlik ve kendisi (*self*) arasındaki ilişkileri yeniden örmekte, harmanlamaktadır.

Hem bir kendi üzerine düşünme hem bir (kamusal alandaki) bir itiraf olma niteliğiyle roman türü modern bireyin doğuş sürecinde önemli bir yere sahiptir. Kendi üzerine düşünme ve itiraf cemaat değerlerinin hüküm sürdüğü toplumların bir özelliği değildir. Dolayısıyla bir tür olarak otobiyografinin Fars (Türk olarak da okunabilir) edebiyatındaki yokluğu, "bireylerin serbest bir şekilde kamu önünde konuşmaları konusundaki isteksizliği" göstermektedir. Bu durum sadece "mahremleştirilmiş" olan kadın için değil, "kendilerine hâkim olmaları" beklenen erkekler için de geçerlidir.[44] Bu otobiyografik roman yeni oluşan müslüman kadın-erkek öznelliğine işaret etmekte, sonuç olarak da İslamcı hareketi dönüştürmektedir.[45] İslam'ın totaliter idealine karşı roman, bireyin kamu tarafından kontrolüne direnç gösterebilen bir gizlilik ve içsellik alanı açmaktadır. Dolayısıyla İslamcılığın "kendi kendini sınırlayan radikalizm"ini göstermekte, İslamcı politikaya mündemiç totaliter eğilimlere karşı durmaktadır.[46] İslamcı kamusal alanın yasakları bizzat müslüman kadın ve erkeğin yakınlık ilişkisiyle delinmektedir. Aşk kadın-erkek özneselliğinin bastırılışına ve kamusal alanın saflaştırılmasına karşı bir direniş noktası oluşturmaktadır.

—

44. F. Milani, *Veils and Words*, ss. 201-2.

45. Çağdaş "otobiyografik sesler"in antropolojik bir malzeme, birey ve cemaatin inşası, geleneklerin yansıması ve parçalanmış kimliklerin bir araya getirilişi olarak nasıl okunacağı, analiz edileceği ve yorumlanacağı konusunda bkz. M. J. Fischer, "Autobiographical Voices (1, 2, 3) and Mosaic Memory: Experimental Sondages in the (Post)Modern World", *Autobiography and Postmodernizm* içinde, der. K. Ashley, Amherst, University of Massachussets Press, 1994.

46. Cohen ve Arato, "kendini sınırlayan radikalizm" terimini Batılı yeni sosyal hareketlerin çoğulcu yönünü göstermek için kullanmaktadır. J. L. Cohen ve A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992, s. 493.

İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu*

Kenan Çayır

Giriş

BAŞÖRTÜSÜ sorununun Türkiye'nin gündemine girişi 1980'li yıllarda İslamcı kızların üniversitelerde okuma talepleriyle oldu. Bu dönemde İslamcı kızlar, İslami hareketin radikal/ideolojik söyleminin uzantısı olarak, modernizme karşı geliştirdikleri tepkisel tavırla ön plana çıktılar. Bu tavır, İslamcı kızların kendi kimliklerinden ziyade Asr-ı Saadete dayalı bir ideal İslami düzen üzerinde yoğunlaşmaları gerçeğini doğurmuştur.

1990'lara gelindiğinde ise laik eğitim kurumlarından mezun olup, modern meslekleriyle belirli bir özerklik elde eden İslamcı kadınlar, kadının Türk toplumundaki ve İslamcı hareketlerdeki konumunu sorgulayıcı bir söylemi dillendiriyorlar. Kadının ev içi ve dışı rollerini tartışarak kimliklerini yeniden tanımlamak istiyorlar. Yerleşik normları, kuralları sorgulayarak kendilerine hem kamusal alanda hem de özel alanda yeni bir yer açmaya çalışıyorlar. Bu amaç doğrultusunda da yeni derneklerin, girişim gruplarının ve platformların çatısı altında örgütleniyorlar.

Bu çalışmada, 90'lı yıllarda İslamcı kadın kimliğinin oluşumunu ve içeriğini, bünyesinde kırktan fazla İslamcı kadın derneği, vakfı ve girişim grubu barındıran Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu örneğinde anlamaya çalışacağız. Temelde sorulan sorular ise; bu kadınların ne tarz bir dil geliştirdikleri, kadının sosyal hayattaki yerini nasıl tanımla-

* Bu makale Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Nilüfer Göle yönetiminde yapılan ve Eylül 1997'de savunulan yüksek lisans tezine dayanılarak yazılmıştır. Ayrıca makaledeki bulgular, Nilüfer Göle tarafından Ford Foundation'ın desteğiyle Boğaziçi Üniversitesi'nde 11-13 Eylül 1996 tarihinde düzenlenen "Women in Islamist Politics: Between Public Visibility and Communitarian Morality" başlıklı uluslararası toplantıda tebliğ olarak sunulmuştur.

dıkları, kadınlara özel ve kamusal alanda ne tip roller önerdikleri, kendilerini günlük pratikler içinde nasıl konumlandırdıkları ve kimliklerini nasıl inşa ettikleridir. Çalışma, Platform üyelerinin profilini anlamak için yapılan bir ankete, üyelerle yapılan derinlemesine mülakatlara, Platformun broşürlerine ve panellerinde yapılan gözlemlere dayanmaktadır.

İslamcı Hareketlerin Sosyolojik Dili

Bugüne kadar birçok sosyal bilimci İslamcı hareketleri dini kurallara göre işleyen bir düzen kurmak için devleti ele geçirmeye yönelmiş bir siyasi strateji olarak açıklamıştır. Bu tip bir yaklaşım İslamcı (esasen tüm diğer sosyal) hareketleri kötü ekonomik ve siyasi koşulların bir ürünü olarak algılamaktadır. Buna göre müslüman toplumlardaki hızlı şehirleşme, ekonomik kriz ve siyasi istikrarsızlık çağdaş İslamcı hareketlerin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Bu yaklaşım kadının konumunu da "ikincil ya da İslamcıların siyasi gücü ele geçirme stratejilerinde bir araç" olarak ele almaktadır.[1] Dolayısıyla kadın sorunsalını İslamcı hareketin bir alt kategorisi olarak değerlendirmektedir.

Bu durum Türkiye bağlamında da geçerlidir. Gerek gazete dilinde gerekse akademik dilde İslamcı kadınlar, İslami hareketler içinde pasif ve itaatkâr aktörler olarak sunulmuştur.[2] İslamcı kadınlar birçok metinde erkek egemen İslam dininin mağdurları olarak görülmektedir. Ezilmişliklerinin ve ikincil konumlarını kabullerinin değişmez simgesi ise başörtüleridir.

Halbuki genç İslamcı kızların örtüsü, annelerinin geleneksel örtülerinden tamamen farklıdır. Geleneksel örtü eğitimsiz, pasif ve eve kapalı kadını simgelerken yeni örtü ya da kamuoyunda adlandırılan haliyle türban, genç, şehirli ve eğitimli kızları simgelemektedir. İlki modern-karşıtı olmaktan çok modern-öncesi iken, ikincisi Batı modernliğine alternatif geliştirme iddiasındaki bir hareketin aktif ve görünür aktörlerini simgelemektedir. Türbanlı kızların görünürlüğü bir yandan kadını özel alanla tanımlayan geleneksel İslami anlayışın, bir yandan da Kemalist seçkinlerce oluşturulan homojen laik kamusal alanın sorgulanmasına yol açmıştır.

1. N. Göle, "Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture* 10 (1997), s. 62.
2. A. Saktanber, "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, no.11, 1994, s. 103.

Türkiye'de Cumhuriyetçi Kemalist seçkinler tarafından başlatılan modernleşme projesinde kadının özgürleşmesi –ki bu Türk kadınının İslami konumundan ve görüntüsünden sıyrılması olarak konulmuştur– temel unsurlardan biri olarak görülmüştür. Çünkü modern dünya cinsler arası eşitliğe dayalı bir yapıdadır ve muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı hedefleyen Türk toplumu nüfusunun yarısını görmezden gelmemelidir. Bunun için de Kemalist seçkinler, kadının mahrem alana ve ikincil konuma itilişinin zemini olarak gördükleri geleneksel İslami Osmanlı toplumuyla bağları koparmayı hedefleyen bir dizi reformu yürürlüğe koymuştur. Hedef, cinsler arası eşitliğe dayalı laik ve homojen bir kamusal alan yaratmaktır. Cumhuriyet tarihi boyunca örtüsüz, eğitimli ve meslek sahibi kadın profilleri çeşitli vesilelerle görünür kılınarak bu alanın sekülerleşmesi ve homojenleşmesi sağlanmaya çalışılmıştır.

Dolayısıyla yetmiş yıllık laikleşme çabasının sonunda, İslamcı kızların örtüleriyle üniversite kampüslerinde görünmeleri 80'li yıllarda Türk toplumunda kadının konumu, eşitlik, modernizm, laiklik ve kamusal alan gibi konular üzerinde hararetli tartışmaların doğmasına yol açmıştır.

Öte yandan İslamcı kadının türbanla görünür hale gelişi kadını muhafazakâr bir anlayışla özel alana referansla tanımlayan geleneksel İslami anlayışın da sorgulanmasına yol açmıştır. Kentlerde ortaya çıkan türban, İslamcı kadının kamusal hayata katılım talebinin simgesi olmuştur. Kadın konusundaki muhafazakâr söylemine rağmen İslamcı hareketlerin kadınlara kamusal hayatta görünür olmak ve ev dışında sosyal ilişkiler ağı kurabilmek için kanal açtığı da bir gerçektir.[3] Diğer bir ifadeyle, laik eğitim kurumlarından mezun olup meslek sahibi olan İslamcı kadınlar hem Kemalizm hem de İslamcılık tarafından yaratılan fırsat alanını başarılı bir şekilde kullanmışlardır.[4] Bu kanallarla görünür hale gelen İslamcı kadın kimliği 80'li yıllarda hâkim olan radikal/ideolojik İslami söylemin etkisi altında şekillenmiştir. Kadının kimliği geleneğe ya da Kemalizme karşı geliştirilen tepkisel tavırla, başka bir ifadeyle, "öteki"ne referansla tanımlanmıştır. Kadının İslamcı hareketler içindeki konumu ise pek problematize edilmemiştir.

1990'lara gelindiğinde ise 80'lerin tepkisel tavrının yerini daha çok kendi üzerine düşünen bir İslami söylem almıştır. Nitekim bu dönemde

3. Y. Arat, "Islamic Fundamentalism and Women in Turkey", *Muslim World*, 80, 1990, s. 21.

4. N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, ss. 137-40.

siyasal İslam'ın İslamcı kadın-erkek ya da "mücahit-mücahide" uyumu bozulmuş, kadının Türk toplumundaki ve İslamcı hareketlerdeki konumu bizzat İslamcı kadınlar tarafından sorgulanır olmuştur. Kadının özel ve kamusal alandaki kimliğinin yeniden tanımlanmasını talep eden sesler yükselmeye başlamıştır. Buna paralel olarak bir önceki dönemde oturma eylemleri ve mitinglerle hareketlenen İslamcı kadınlar, bu dönemde yeni ortaya çıkan platformlar gibi profesyonel sosyal hareket örgütlerinin çatısı altında etkinlik göstermeye başlamışlardır.

İslamcılığın bu yeni aktörlerinin en önemli özelliği eğitimli, meslek sahibi ve kentli orta sınıf oluşlarıdır. Dolayısıyla klasik pasif müslüman kadın tezleri bu aktörleri açıklayıcı değildir. Bu kadınlar hem biyolojik ve toplumsal kimliklerini hem de yerleşik toplumsal normları sorgulamakta, kimliklerini yeniden inşa etmek istemektedirler. Dolayısıyla bugün Türk toplumunda İslamcı kadınların görünürlüğü, sadece inançla ya da başını kapamayla değil, kültürel terimlerle çerçevelenmesi gereken bir fenomendir. Çünkü bu kadınlar sadece başlarını kapamakla yetinmemekte, yeni bir hayat tarzını, değişik günlük ve sosyal pratikleri görünür kılmakta, modern kent ortamında tutarlı bir inanç ve yaşam sistemi geliştirmeye çalışmaktadırlar. Sonuçta eğer bir hareket olarak tanımlayacaksak, İslamcı kadın hareketi, dışlanmış ve marjinal bir grubu, kimliğin yeniden inşası süreciyle beraber merkeze taşımaktadır.

Dolayısıyla İslamcı hareketleri klasik sosyal hareket teorilerine dayanarak ekonomik ve sosyal krizlere tepki olarak ortaya çıkmış hareketler diye tanımlamanın sonucu günümüz İslamcılığına niteliğini veren kültürel süreçlere gereken önemi vermemek olacaktır.[5] İslamcılığı modernizme tepki olarak ortaya çıkan gelip geçici bir hareket olarak nitelemek bu hareketin aktörleri tarafından üretilen günlük yaşam pratiklerini görmemizi engellemektedir. Bu sebeple İslamcı kadınları pasif/etkin, geleneksel/modern kategorilerine oturtmaya çalışmak yerine, bu aktörlerin kimliklerinin ve günlük yaşam pratiklerini algılama tarzlarının analiz edilmesi gerekmektedir.

Bu noktada modern Batı toplumlarında ortaya çıkan çevreci, etnik ve kadın hareketleri gibi yeni sosyal hareketleri açıklamaya çalışan dışsal açıklamalar yerine hareketlerin kültürel anlamları üzerinde yoğunlaşan Yeni Sosyal Hareketler Paradigması'nın İslamcı hareketleri anlamada yardımcı olabileceğini düşünüyoruz.

5. N. Göle, "Gendered Nature...", *a.g.y.*, s. 69.

Yeni Sosyal Hareketler Paradigması

Sosyal hareketlerin analizinde klasik sosyoloji iki aşırı uçta dolaşır. Kolektif hareketi ya yapısal krizin bir sonucu ya da ortak çıkarların bir ifadesi olarak açıklamaya çalışır. İlk yaklaşım sosyal hareketlerin içindeki çatışma ve farklılık boyutunu gözardı eder, onları marjinal bir konuma iter; ikincisi ise mevcut sosyal koşullardan bir kolektif harekete nasıl geçildiğini açıklayamaz.[6] Örneğin sosyal hareketler konusunun klasik teorisyenlerinden Smelser, kolektif hareketi modernleşme sürecinin yarattığı yapısal değişimlere tepki olarak ortaya çıkan istisnai ve irrasyonel bir olgu olarak değerlendirmektedir.[7]

Bu tür bir analiz, sosyal hareketleri öncelikle yoksul ve köksüz insanlar tarafından desteklenen marjinal olgular olarak algılamaktadır. İkinci olarak da, modernizm sürecinin kazanımları herkese ulaştığında sosyal hareketlerin zayıflayacağını öngörmektedir.[8] Diğer bir deyişle, kolektif hareketi sosyal ve ekonomik kriz zamanlarında yükselen bir "ateş" olarak nitelemektedir.[9]

Dolayısıyla klasik sosyal hareketler sosyolojisine göre değişimin gerçek dinamiği toplumda değil, tarihte yatmaktadır. Çünkü kurgulanan toplum biçimi önemli ölçüde modernizasyon teorisinden etkilenmiştir. Buna göre toplum, belirli tarihsel kurallara göre işlemektedir. Bireyler bu süreçte kendilerini geleneksel bağlardan (din, akrabalık, vs.) koparmaktadırlar. Sosyal hareketlere yön veren de bu süreçtir. Dolayısıyla klasik sosyoloji, bu sürecin sınırlarının dışında kalan her hareketi aktörün dışındaki bir faktörle açıklama yoluna gitmiştir.[10] Sonuçta bu yaklaşım sosyal değişimi sosyal hareketlerin değil, tarihselliğin bir ürünü olarak görmektedir.

1960'lı ve 70'li yıllarda Avrupa ve Amerika'da ortaya çıkan yeşil hareket, anti-nükleer hareket, ikinci dalga feminizm, gay ve lezbiyen hareketleri gibi büyük ölçekli hareketlerle bu klasik gelenek sorgulanma-

6. A. Melucci, "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements", *Social Research*, c. 52, no. 4, 1985, ss. 790-1.

7. N. Smelser, *The Theory of Collective Behavior*, New York, Free Press, 1962.

8. C. Offe, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, c. 52, no. 4, 1985, ss. 839-40.

9. P. Sztompka, *Sociology of Social Change*, Cambridge, Blackwell, 1994, s. 296.

10. M. Somers, G. Gibson, "Reclaiming the Epistemological 'Other': Narrative and the Social Construction of Identity", *Social Theory and the Politics of Identity* içinde, der. C. Calhoun, 1994, ss. 49-50.

ya başlandı. Bu hareketler çoğulcu, demokratik ve güçlü bir sivil yapıya sahip toplumlarda ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla bu hareketleri yapısal krizlere tepki olarak ortaya çıkan basit bir olgu ve bu hareketlerin sosyal tabanını tepkisel, anomik aktörler olarak değerlendirmek oldukça güçtür. Bu hareketlerin belirli gayeleri ve stratejileri vardır. Bireysel ve kolektif kimliklerini yeniden tanımlamak ve kamusal alana bu kimliklerle katılmak istemektedirler. Dolayısıyla mücadele alanları ekonomik olmaktan çok kültürel düzlemdedir. Kendilerini partilerle değil, profesyonel sosyal hareket örgütleriyle ifade etmektedirler.

Modernitenin erken dönemlerinde hâkim olan hareketler ekonomik çıkarlar etrafında merkezi bir şekilde örgütlenmiş, sınıf temeline dayanarak siyasi gücü ele geçirmeye çalışan hareketlerdi. Bu hareketler yeni sosyal hareketler teorisyenlerince "eski sosyal hareketler" olarak nitelendirilmektedir. Siyasi parti çatısı altında, kendini devrime yönelmiş siyasi bir hareket olarak konumlandıran işçi hareketi bu eski sosyal hareketlerin en tipik örneğidir.

Eski sosyal hareketlerin itici gücü sanayi toplumunun kültürel modeli modernizmin ateşleyici ilkesi olan eşitlik idealidir. Eşitlik toplumsal aktörleri mobilize eden ve kolektif hareketi yaratan ilkedir. Kölelik karşıtı hareketler (ırklar arası eşitlik); sosyalizm (emek eşitliği); sömürgeciliğe karşı eşitlik (ülkeler arası eşitlik) ve de en son olarak feminist hareket (cinsler arası eşitlik) bu ilkenin toplumsal aynaya yansıttığı gerçekliklerdir.[11] Eşitlik ilkesi aynı zamanda sosyal hareketlerin politik yönünü de ortaya çıkaran unsurdur. Nitekim burada amaç "kendi gibi olmak" değil, "öteki" gibi olmak, toplumda "öteki" ile eşit olarak yer almaktır. Bu hareketlerin aktörleri toplumsal sahneye "birinci dünyalı" gibi, "beyaz" gibi, "erkek" gibi çıkmayı hedeflemektedirler. Bu da aktörlerin hareketi değil, hareketin aktörleri tanımlaması gerçeğini doğurmuştur. Sağ-sol, sosyalist-kapitalist gibi eksenler toplumsal aktörleri oturtmak için uygun bir teorik zemin hazırlamıştır. Bu hareketlerin mücadele alanı kültürel olmaktan çok ekonomik/politiktir. Melucci eski sosyal hareketlerin bu aktörlerini, "daima büyük ideallere ya da dramatik bir kadere koşan trajik karakterler" şeklinde tasvir eder. 19. ve 20. yüzyıl tarihi bu karakterlerle doludur.[12]

Günümüzde eski sosyal hareketlerin zemini olan sanayi toplumu ve bu toplumun kültürel modeli olan modernlik yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır. Post-endüstriyel, post-modern ya da programlı toplum gi-

11. N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 70. 12. A. Melucci, *a.g.m.*, s. 809.

bi kavramlarla yeni bir toplum tipinin teorisi geliştirilmektedir. Evrensel rasyonel değerlerin yerini yerel değerlerin alışı, kültürel kimlik arayışı, kutsalın dönüşü, vs. bu yeni teorik modelin temelini oluşturmaktadır. Modernlik artık eşitlik ve homojenlikle tanımlanmamakta, onu farklılık, heterojenlik, hoşgörü, doğa ve kimlik gibi kavramlar şekillendirmektedir. Modern sanayi toplumunun "doğaya hâkim olma" ideali, doğal kategorileri gündeme getiren yeni sosyal hareketler tarafından sorgulanmaktadır.[13] Yeşillerin "çevre"si, feminist hareketin "cinsiyet"i bu doğal kategorilerin en çarpıcılarıdır.

Touraine yeni sosyal hareketleri post-endüstriyel toplum modelinin çerçevesinde anlamlandırır. Ona göre bu hareketler yenidir, çünkü yeni toplum modelinin açtığı bir alanda boy göstermektedir. Bu alan ise artık devlet değil, sivil toplumdur. Touraine'e göre sosyal hareketler, toplumsal aktörlerin sivil toplumun yapısı üzerindeki mücadelelerinden doğmaktadır.[14] Touraine'in sosyolojisi sosyal hareketleri belirli bir duruma gösterilen patolojik bir tepki olarak değil, tersine toplumsal ilişkilerin üretiminde bir araç olarak görür. Ona göre toplum, sosyal ilişkilerden müteşekkil bir oyundur ve bu oyun sosyal çelişkilerle yeniden ve yeniden yazılır.[15] Dolayısıyla Touraine'in tanımlamasıyla sosyal hareketler kültürel kalıpların kontrolü için mücadele eden ve toplumsal ilişkileri yeniden üreten birer araçtır. Bu hareketler devlete değil, muarız bir sosyal gruba yönelmiştir. Ona göre rakip bir sosyal grubun yokluğu, sosyal hareketi modernleşmeci ya da anti-modernist bir akım konumuna indirgemektedir.

Yeni sosyal hareketlerin önemli bir boyutu da bu hareketlerin aktörlere yeni bir kimlik inşası için alan açmasıdır. Çünkü bu hareketler, aktörlerin günlük pratiklerini düzenlemek için sosyal düzeninkine alternatif yeni bir dil üretmelerini sağlayarak, toplumun oturduğu simgesel düzlemi sorgular. Toplumdaki "normallik" kavramının sınırlarını tartışmaya açar.[16] Diğer bir deyişle bu hareketler, farklılık temelinde yükselen talepleriyle yerleşik normları sorgular, pratikleriyle "şeylerin" farklı

13. N. Göle, *a.g.e.*, s. 106.

14. A. Touraine, "An Introduction to the Study of Social Movements", *Social Research*, c. 52, no. 4, 1985, s. 670.

15. A. Touraine, *The Voice and the Eye*, New York: Cambridge University Press, 1981, s. 1.

16. A. Melucci, "A Strange Kind of Newness: What is 'New' in New Social Movements", *New Social Movements: From Ideology to Identity* içinde, der. E. Larana ve J. Gusfield, Philadelphia, Temple University Press, 1994, ss. 117-23.

tarzda yapılış şekillerini örneklerler.

Giddens'ın terimleriyle konuşursak yeni sosyal hareketlerin bu niteliği özgürleşmeci politikalardan (*emancipatory politics*), "hayat politikaları"na (*life politics*) geçişi simgelemektedir. Giddens'a göre özgürleşmeci politikalar temelde "öteki'nin politikasıdır".[17] Ya da öteki gibi olabilmenin politikasıdır. Eşitlik prensibi temelinde yükseldiği için amacı aktörler (zengin-fakir; beyaz-siyah; kadm-erkek) arasındaki farklılıkları azaltmaktır. Halbuki hayat polikası "gelenek-sonrası bir toplumda nasıl yaşamalıyız?" sorusuna aranan bir cevaptır. Aktörlerin kendi üzerlerinde düşünmelerini ve kimlik inşa etmelerini içeren bir süreçtir. İnşa edilen kimliğin toplumsal kabul görebilmesini amaçlayan bir politikadır. Ancak burada kabul görmesi istenen Taylor'un dediği gibi evrensel bazda aynı olan değil, her grubun kendi kimliği ve diğerlerinden farklılığıdır.[18]

Yeni sosyal hareketleri, farklılığı vurgulayan ve tamamen kültürel alana hapsolmuş olarak görmek de doğru değildir. Çünkü çağdaş sosyal aktörler farklılık temelinde inşa ettikleri kimliklerini diğer aktörlerle eşit bir şekilde toplumsal alana taşıma taleplerini de dillendiriyorlar.[19] Dolayısıyla hem farklılığı hem de eşitliği (toplumsal katılımı) vurgulayan yeni sosyal hareketler ikili bir mantıkla işliyor. Bu ikili mantık yeni sosyal hareketlerin bir örneği olarak verilen ikinci dalga feminizmde açıkça görülmektedir.

1970'lere kadarki ve bu tarihten sonraki görünümüyle feminist hareket şu ana kadar tartıştığımız noktalar için somut bir örnek oluşturur. 70'lere kadar ağırlığını hissettiren, eşitlikçi feminizm diye nitelendirebileceğimiz akım yukarıda tanımladığımız eski sosyal hareket tipini örneklemektedir. Eşitlikçi feministlerin temel amacı toplumsal yaşamın her alanında erkeklerle beraber var olabilmektir. Bunun için de kendilerini bu hedefte dezavantajlı kılan biyolojik kimliklerini reddetmekte, aslında kadın ve erkek arasında hiçbir fark olmadığını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla kadın, geleneksel bağlarından sıyrılmalı ve mutlaka ka-

17. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Standford: Standford University Press, 1991, s. 210.

18. C. Taylor, "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* içinde, der. A. Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1995, s. 38.

19. J. Cohen ve A. Arato, "Social Movements and Civil Society", *Civil Society and Political Theory* içinde, MIT, 1992, ss. 530-2.

20. J. Elshtain, *Public Man, Private Women*, Princeton, Princeton University Press, 1981, s. 309.

musal alana açılmalıdır. Çocuk doğurmak, ev işleri yapmak, dolayısıyla özel alanda bulunmak kadının yaratıcı kapasitesini sınırlamaktadır. Sonuçta bu akım kadınların kamusal alana erkekler tarafından belirlenmiş standartları benimseyerek çıkabileceklerini öngörür. Dolayısıyla kadın aktivistler tam bir ekonomik ve sosyal eşitlik yolunda özel alanı ve kadının annelik rolünü değersizleştirirler. Bu da kadının bir "içsel metamorfoz" sürecini gerekli kılar.[20] Bu yaklaşım sonuçta erkeğin konumunu kutsamakta ve kadın kimliğini reddetmektedir. Kadınlar mevcut kültürel kalıpları dönüştürmek yerine bu alanda erkeksi değerlerle var olmaya çabalamakta, erkek merkezli olarak düşünmektedirler.

70'li yıllarda ise özellikle kürtaj gibi konuların gündeme gelmesiyle kadının kendi bedeninin denetimine sahip olması gerekliliği vurgulanmış, bu tartışmalarla yeni bir söyleme sahip bir kadın hareketi gün yüzüne çıkmıştır. Yeni sosyal hareketler kategorisinde değerlendirilen bu ikinci dalga feminizm, kadının biyolojik kimliğini reddetmemekte, söyleminin merkezine farklılık kavramını oturtmaktadır. "Kadının erkekten hiçbir farkı yoktur" diyen eşitlikçi feminizme karşı, "kadın güzeldir" diyerek farklılığı yüceltmekte, kadın hareketini erkek merkezli olmaktan kurtarmaktadır.[21] Kadının modern homojen kamusal alandan dışlanmasına sebep olan doğurganlık gibi değerlerine sahip çıkmaya çalışmaktadır. "Bastırılmış yönlerini" ortaya çıkarmanın yanında kadınsı özellikleri temelinde kurguladıkları kimlikleriyle kadınlar, kamusal alana katılım taleplerini de dile getirmektedir. Ancak önceki akımdan farklı olarak ikinci dalga feminizm, kamusal alandaki verili standartları kabul etmemekte, kadına uygun yeni standartlar önermektedir. Habermas'ın deyişiyle, "erkek monopolü tarafından belirlenen hayat tarzlarını sorgulamaktadır".[22] Dolayısıyla hem geleneksel kadın anlayışını hem de özel ve kamusal alanda kadın için belirlenmiş standartları sorgulayan kadın hareketi, kültürel ve politik alanda önemli dönüşümler yaratma potansiyeli sergilemektedir.

Şu ana kadarki tüm tartışmalarımız çağdaş sosyal hareketlerin ekonomik ve politik problemler merkezli eski politikalardan farklılaştığını, aktörlerin özneleşme, eşitlik, farklılık, toplumsal kabul görme, katılım gibi talepleriyle çerçevelenen "yeni politika"lar etrafında şekillendiğini gösteriyor. Peki İslamcı hareketler bu politikaların neresinde durmaktadır?

21. N. Göle, "Batı Modernizmi ve Post-Feminizm", *Toplum ve Bilim*, no. 53, 1991, s. 53.

22. J. Habermas, "New Social Movements", *Telos*, c. 49 (1981), ss. 34-5.

"Eski" ve "Yeni Politika" Arasında İslamcı Hareketler

İslamcı hareketler müslüman aktörleri yeniden tarih sahnesine taşıyıcı bir işlev görüyor. Aktörlerin alternatif hayat tarzlarını görünür bir hale getiriyor. Bu anlamda Göle, İslamcı hareketlerin feminizm, sivil haklar, çevreci ve etnik hareketler gibi çağdaş Batılı sosyal hareketlerle bazı benzerlikler gösterdiğini ileri sürmektedir. Batı'daki yeni sosyal hareketlerin bastırılmış kategorileri (doğa, etnisite, din) gün yüzüne çıkarmaları anlamında İslamcı hareketler de modernizm tarafından dışlanan "müslüman aktörün" toplumsal düzleme çıkışını simgelemektedir. Feminizm gibi İslamcılık da evrensel eşitlikçi kategorileri sorgulamakta, alternatif yaşam pratiklerine alan açmaya çalışmaktadır. Her iki hareket tipi de modernizmin eşitlikçi ve tekçi kategorileri içinde asimile olmayı reddetmekte, farklılıkları vurgulamaktadır.[23] Burada sorunsal, Batılı sosyal hareketlerin kültürel düzlemde "yeni politika"lar çerçevesinde işlemesine karşın, İslamcı hareketlerin "politikasının" ne olduğudur.

Bu noktada yukarıdaki teorik tartışmaları bizim çalışma konumuza bağlayacak şu sorular gündeme geliyor. Türk toplumu bağlamında İslamcılık ve İslamcı kadının görünürlüğü, ekonomik ve politik problemler etrafında mı, yoksa kimlik inşasını, farklılık temelindeki eşitlik ve katılım taleplerini dillendiren "yeni politika"lar etrafında mı anlamlandırılmalıdır? İslamcı kadınların kamusal alandaki görünürlüğü ekonomik ve sosyal krizlere bir tepki midir, yoksa yeni değerlerin, normların, hayat tarzlarının taşıyıcısı mıdır? İslamcı kadınlar İslam'ın totaliter yanını mı güçlendirmekteler, yoksa farklı pratikleri kamusal alana taşıyarak sivil toplumu mu genişletmekteler? Bu soruları Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu özelinde anlamaya çalışacağız. Ancak önce bu soruların türetildiği tarihsel ve toplumsal sahnenin görünüşünü resmetmeye çalışalım.

80'lerden 90'lara İslamcı Harekette Kadının Serüveni

İslamcı hareketlerin Türkiye'nin gündeminde ağırlıklı olarak yer bulması, kadın sorunuyla, 1980'lerde türbanlı öğrencilerin Kemalist seçkinler tarafından modernizmin kalesi olarak görülen laik eğitim kurumlarında boy göstermeleriyle başlamıştır denilebilir. Türbanlı öğrencile-

23. Her iki hareket tipinin benzerlik ve farklılıkları için Nilüfer Göle'nin bu kitaptaki makalesine bakınız.

rin eğitim kurumlarında, dolayısıyla kamusal alanda var olmak istemeleri, modernleşmeden laikliğe, İslamcılıktan feminizme kadar birçok konunun tartışılması sonucunu doğurmuştur.

İslamcı sosyolog-yazar Fatma K. Barbarosoğlu'na göre 80'lerde müslümanların kızlarını modern eğitim kurumlarına göndermeme tavırları son bulmuş, "kendisi olarak içeride olma" tavrı benimsenmiştir. Ancak eğitim görmek isteyen türbanlının artık "kendisi", yani geleneksel müslüman kadın değil, İslamcı hareketin içinde politize olmuş aktörler olduğu açıktır. Bu kadınlar artık kendilerini özel alanla tanımlayan geleneğe eleştiriler getirmekte, İslamcı hareketin aktörleri olarak kamusal alanda yer almaktadırlar.

1980'li yıllarda İslamcı hareket ve kadınlar modernizme tepkisel yaklaşan siyasal söylemin etkisi altındadır. Bu söylemi belirleyen unsurlar, devamlı geleceğe yönelik hedeflerin vurgulanması, daha çok dikey ilişkilerin tartışılması, İslami kesimdeki farklılıkların bastırılması, anti-modernist saf ve temiz bir projenin dillendirilmesidir bu dönemde.

Nitekim aynı dönemde modern eşitlikçi söyleme tepkisel yaklaşan İslamcı yazarlar, İslam'da cinsler arasında eşitsizliğin bulunmadığını, ancak biyolojik ve fizyolojik farklılıkları gereği beden yapısı daha kuvvetli olan erkeğin kamusal alanda, buna karşılık daha duygusal olan kadının annelik ve çocuk eğitimi gibi işlerle aile içinde istihdam edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca erkekten kendisini geçindirmeyi bekleme hakkı olan kadının, evi geçindirmekle yükümlü olan erkeğe oranla daha avantajlı olduğunu da iddia etmişlerdir.[24]

İslamcı yazarlar kadın-erkek ilişkisini eşitlikten çok "hak" ve "adalet" kavramlarına oturtmaya çalışmaktadır. "Hak", doğru, uygun, yerinde demektir. Hukuki anlamda, temel insan haklarında kadın ve erkek eşittir. "Fakat toplumsal hayatta bir hakkın iktisabı belli bir emeği ve antropolojik uygunluğu gerektirir".[25] Dolayısıyla kadınların doğaları farklı olduğundan bazı alanlarda eşitlik istemeleri adalete aykırıdır.

Böylece İslamcı yazarların modern eşitlikçiliğe verdikleri cevap Berktay'ın deyişiyle doğal-bedensel farklılıktan türetilen bir "toplumsal fonksiyonlar" kavramında anlam bulmaktadır.[26] Kadın öz-doğacı (*es-*

24. Bu tezlere bir örnek olarak bkz. H. Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu*, Ankara, Fecr, 1988.

25. İ. Güler, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar*, c. 5, no. 4, 1991, s. 311.

26. F. Berktay, "İslam'ın Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi", *Kadın Gerçeklikleri*, der. N. Arat, İstanbul, Say Yayınları, 1996, s. 159.

sentialist) bir söylemle biyolojik kimliğiyle tanımlanmış, toplumsal cinsiyeti buna göre şekillendirilmiştir. Zaten feminist hareketler de İslamcılarca, kadının biyolojik cinsiyetini kabul etmemeleri açısından eleştirilmektedir.

İlginç olan, bu dönem boyunca kadın konusunda kitap yazanların, kamuoyunda İslam ve kadın konusunda sesi duyulanların hemen hepsinin erkek oluşudur. Kadınlar çıkardıkları birkaç dergiyle, kendi aralarındaki toplantılarla kendilerine yüklenen rolü benimsemiş görünmekte, sisteme "bulaşmamaktadırlar". Eylemleri örgütleyen, panellerde konuşan İslamcı erkeklerdir. Kadın "görüntü" olarak vardır. Suçlanan kapitalizmin, modernizmin, sistemin karşısındaki İslami simgedir. Radikal İslamcı kimliğin temel harcıdır. Baskın olan ideolojik/radikal söylemde aktör kendinden çok ötekini/düşmanı, bugünden çok geleceği düşündüğü için İslamcı aktörler arasında kimlik ya da hareketin içindeki farklılıklar problematize edilmemektedir. Fakat "tüm sorunlarını devrim sonrasına erteleyen" siyasal İslam, 80'lerde insanlara belli kimlikler verdiyse de, İslamcıların kültürel alanda varolmalarıyla birlikte çözülmemiş problemlerin gün yüzüne çıkmasını engelleyememiştir.[27]

Nitekim kadın sorununa ilk aykırı sesler 1987 yılında *Zaman* gazetesinde duyulmaya başlamıştır. Kamuoyunda "türbanlı feministler" diye adlandırılan bir grup İslamcı kadın, kadının mevcut statüsünde bir problem olduğunu, erkeklerin kadınlara atfettikleri ev kadınlığı ve çocuk bakımı gibi rollerin İslam'dan çok gelenekten kaynaklandığını ve kadınların kamusal alana çıkışlarını engellediğini ileri sürerek geleneksel rollerine eleştiriler getirdiler. Daha sonra "Ayçe" adında bir de dergi çıkaran bu kadınlara göre İslam, kadının kamusal alanda çalışmasına herhangi bir sınırlama getirmiyordu ve erkekler bu konuda anlayış göstermeliydiler. İslamcı erkeklerden gelen eleştiri yazılarıyla bu konu *Zaman* gazetesinde haftalarca tartışıldı.[28]

80'lerin ortalarına kadar İslamcı kadınlar artık evde oturmak istemediklerini, "sıradan" kadınlardan farklı olduklarını söylemekteydiler. Özel alanla tanımlanmalarına tepki olarak İslamcı kadın, ev işi yapmak, çocuk emzirmek zorunda olmadığını vurgulamaktadır. Bu dönemde İslamcı kadınların yazdığı hikâyeler, üniversite mezunu, ancak çalışmayan, evde çocuklarına bakmak durumunda olan kadınların problemleri-

27. N. Göle, *Modern Mahrem*, s. 116.

28. Tartışmaların özeti için bkz. Ö. Çaha, *Sivil Kadın*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, ss. 192-4.

ni dillendirmektedir.[29] Kadınlar, okuduklarıyla gerçek hayatın çelişkisini yaşamaktadır. Üniversite mezunu bir İslamcı kadın bu durumu şöyle ifade ediyor:

Üniversite mezunuyum, beş de çocuğum var desen, acaba hangisiyle övünmeye çalışıyor, derler. Doğrudan ev kadınıyım desen, ev işlerinden arta kalan zamanlarda başka bir şey olamadığım hissine kapılırım. Yanına öğretmenim'i eklesem, öğretmensin de hani öğrenci, hangi okuldasın sorularına cevap hanesi boş olacağı için pişmanlıkla "ne gerek var" diye düşünürüm. Genellikle evdeyim, çocuklarım var, diye cevap veriyorum, ama bu sorunun cevabı bana daima çok zor geliyor.[30]

Bu dönemde İslamcı kadınlar yeni bir hayat tarzı yaratamamanın sıkıntısı içindedirler. Çalıştıkları, kamusal alanda bulunmayı savundukları zaman feminist söyleme; çalışmadıkları zaman da kitaplardan öğrendikleri konunun gerisine düşmekte, eleştirdikleri "sıradan" kadına yaklaşmaktadırlar.[31] Bir başka deyişle modernizm ve geleneğin arasına sıkışmış durumdadırlar. Ev içi ve dışı hayatlarını kaynaştıramamaktadırlar.

90'lara gelindiğinde tepkisel/radikal söylemin ağırlığını yitirdiği ve İslamcı kadınların kendi üzerlerinde daha fazla düşünmeye başladıkları görülmektedir. Artık evleriyle, çocuklarıyla barışmaları gerektiğini söylemekte, kimliklerini yeniden sorgulamaya başladıklarının ipuçlarını vermektedirler. Refah Partisi İstanbul Hanımlar Komisyonu eski başkanı Sibel Eraslan bu durumu kendi hikâyesiyle şöyle örnekliyor:

Biz evde oturmayacağız dedik, biz çalışmak istiyoruz dedik, biz çocuk bakmak için yaratılmadık dedik, hâlâ diyoruz. Evde oturan kadın kimliğinden artık farklıyız dedik. Ben aktif siyasetten sonra bir buçuk yıldır evdeyim. Hâlâ alışamadım. Çocuğum geçen gün bir resim yapmış içler acısı. Bir ev çizmiş, evin içerisinde kollarını iki yana açmış ve koca evi kucaklayan bir kadın. Oğluma "bu kadın kim?" diye sordum. "Anneannem" dedi. Evin dışında da bir kadın var. Arabanın yanında. Bu da benmişim. Ama arabaya beş altı tane tekerlek çizmiş. "Niye böyle çizdin?" dediğimde "hızlı gelip gidersin diye" cevabını aldım. Ben çocuklarımın resminde bile evin içinde değilim. Şimdi benim bir tezim var. Kadın ve odalar diye... Müslüman mücahide bacılar aslında çok modern bacılardır. Biz evin dışında tiplerdik. Çocuklar anne yüzü görmediler. Eve döndüğünde o mücahide büyük krizler geçirecek. Ben geçirdim. Odalarımızla, ço-

29. Örnek olarak bkz. C. Aktaş, *Üç İhtilal Çocuğu*, İstanbul, Nehir, 1991; *Son Büyülü Günler*, Nehir, 1995 ve H. Toros, *Tanımsız*, İstanbul, Damla Neşriyat, 1990.

30. N. Yıldız, "Üniversite Mezunu Bir Ev Kadınının Portresi", *İzlenim*, Eylül 96, s. 30.

31. F. K. Barbarosoğlu, "Kopan Filmler Arasında Başörtülülerin Kısa Tarihi", *İzlenim*, Eylül 1996, s. 23.

cuklarımızla barışmamız gerekiyor. Çocuklarımıza süt emzirmenin ne kadar güzel bir şey olduğunu söylememiz lazım...[32]

1980'li yıllarda İslami kesimde tartışılan kavramlar tağut, müstekbir (ezen), mustaz'af (ezilen) gibi kavramlardı. Hepsi dikey içerikli olan bu kavramlar siyasal İslamcı söylemin bir yansımasıydı. 90'larda ise tartışılan konular İslam'da tatil, eğlence ve düğünlerin nasıl yapılacağı, vs. gibi inceltilmiş konulardır. Türbanlı kadınlar da birçok alanda mesleklerini icra etmektedir.

Bu gelişmeler şüphesiz İslamcı haraketin geldiği nokta ile yakından ilgili. 90'larda artık İslam marjinal bir ideoloji değil, müslümanlar da mustaz'af değiller. Modern eğitim kurumlarından, hatta ülkenin en iyi üniversitelerinden mezun olan İslamcılar, toplumsal hiyerarşide görünür bir dikey hareketlilik gerçekleştirmiş, kendi işyerlerini, TV'lerini, gazetelerini, tatil yapacakları beş yıldızlı otelleri açmışlardır. Birçok belediye İslamcıların elindedir. Bütün bu kurumların alttan gelen İslamcılara yer açtığı, örtüleriyle her yerde çalışamayan İslamcı kadınlara yaşama alanları oluşturduğu bir gerçektir.

Kültürel alanda varoluş 90'ların İslam'ını belirlemektedir. İslamcılar devleti nasıl ele geçireceklerinden çok kendi üzerlerine, gelecekten çok bugünün meselelerine eğilmeye başlamışlardır. Müzikleri, radyoları, tesettür defileleri, tatil mekânlarıyla farklı bir hayat tarzını görünür kılmaktadırlar. Bunun için de sivil düzlemde birçok örgüt kurdular. İş dünyasında daha iyi yer edinebilmek için mücadele eden MÜSİAD, kültürel alandaki kazanımlar için çalışan Gönüllü Kültür Teşekkülleri Birliği ve sendikal alanda Hak-iş bunlardan sadece birkaçı. Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu da işte böyle bir ortamda doğdu.

Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu: Platformun Profili

1994 yılında kurulan Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu (GİKAP) Türkiye'deki İslamcı kadınların ilk platformudur. Sonradan kurulan Ankara Başkent, Bursa, Kayseri, Konya, Antalya ve Diyarbakır Kadın Platformları gibi diğer İslamcı kadın örgütlenmelerine model oluşturmuştur. GİKAP 2 kadın vakfı, 7 vakıf alt kuruluşu, 8 kadın derneği, 2 dernek alt kuruluşu ve 22 girişim grubu olmak üzere 41 sivil toplum örgütünü barındıran bir platformdur.

32. Sibel Eraslan'la söyleşi, *Zaman*, 14 Eylül 1996.

Platform'da ağırlığı, giderek artan sayılarıyla girişim gruplarının oluşturması ilginçtir. Girişim grupları Kadın Bakanlığı'na bağlı Kadının Statüsü ve Sorunları Merkezi tarafından tanınan, çalışmalardan haberdar edilen, dernek statüsünde olmadığı için yasal denetime tabi olmayan küçük gruplardır. Bu gruplar, gelişmeleri daha kolay izlemekte, daha hızlı tepki vermektedir.

Platform şu ana kadar dördü yurtiçinde, dördü yurtdışında olmak üzere toplam sekiz kongre ve konferansa katılmıştır.

Hazırladıkları broşürlerde platform üyelerinin Türkiye'de kadınları ilgilendiren hukuksal çerçeveyi takip ettikleri ve bu çerçeveyi etkilemek için örgütlendikleri belirtiliyor. Katılım davetiyesinde Platformun oturduğu hukuksal zemin anlatılırken, 18.2.1993 tarihinde Türk Hükümeti ve BM Kalkınma programı çerçevesinde imzalanan "Ulusal Program"ın Kadının Statüsü ve Sorunları Merkezi tarafından uygulanması çalışmalarında sivil örgütler ve hükümet arasındaki ilişkilere işlerlik kazandırmak amacıyla yerel danışma platformlarının kurulması ve bunların temsilcilerinden oluşan bir danışma kurulunun teşekkülünün öngörüldüğü vurgulanıyor.

Platform'a katılım için hazırlanan davetiyede "milli ve manevi değerlere bağlı, eğitim, kültür, sanat, vs. alanlarda hizmet veren gönüllü kadın kuruluşları ve girişim grupları olarak birlikten kuvvet doğar düşüncesiyle" Gökkuşağı İstanbul Kadın Platformu'nun kurulduğu bildiriliyor.

Platform'un 1995 yılındaki ikinci Başkanı Mehlika Mısıroğlu esasen bu birlik mevzuunun daima İslami cemaatlerin gündeminde olduğunu, ancak şimdiye kadar tartışmaların hep aynı dernek ya da vakıf altında birleşmek hususunda yapıldığını söylüyor. Dolayısıyla farklılıkları içinde barındıran, ortak meselelerde daha güçlü hareket etme anlamında platform, hayli yeni bir örgütlenme tipi. Nitekim 1995 yılında düzenlenen Pekin Kadın Konferansı'nda dağıtılan İngilizce broşürde gökkuşağı şöyle tarif ediliyor: "Gökkuşağı, her biri kendi kimliğini taşıyan değişik renklerle bir birliği temsil eder. Birlikte kuvvet vardır, farklılıklar birliğe engel değildir."

Gerçekten de Platform, Osmanlılar İlim ve İrfan Vakfı gibi daha çok milliyetçi-muhafazakâr olarak nitelendirilebilecek vakıflardan, Mazlum-Der gibi daha sert bir mücadeleyi savunan derneklere kadar değişik eğilimlerden birçok kuruluşu barındırıyor. Ancak örgütler kendi faaliyet ve görüşlerini izin almadan Platform adına sunamıyorlar.

Platform'un broşürlerde belirtilen amaçları arasında kadının annelik rolünün ön plana çıkarılması; toplumsal katılımının artırılması; şehirli

kadının yanında kırsal kesimdeki kadının da sorunlarının araştırılması ve çözümler üretilmesi; hâkim kültürün etkisiyle kadının itildiği "nesne" durumundan "özne" durumuna yükseltilmesinin sağlanması zikrediliyor.

Bu amaçlar doğrultusunda Platform her kuruluştan gelen iki temsilciyle ayda bir toplanıyor. Her kuruluşun bir oyu var ve kararlar Platform üyelerinin üçte ikisinin oyuyla alınabiliyor. Platform üyelerinden biri, iki yıllığına sekreterya seçiliyor ve bir merkez vazifesi görerek üyeler arasında iletişimi sağlıyor.

Bu noktada Platfom üyelerinin profilini çıkarmak amacıyla 1995 yılında yaptığımız anketin sonuçlarından bahsetmek yerinde olacak. Ankete aylık olağan toplantıda bulunan 22 üye katıldı. Bu üyelerin meslek profilleri şöyle: 6 ev hanımı (lise mezunu), 3 avukat, 2 doktor, 1 eğitimci, 1 fizikçi-yazar, 3 ilahiyatçı, 1 tekstil desinatörü ve 1 gazeteci.

Üyelerden iki avukat hariç hepsi aktif bir biçimde mesleklerini icra ediyorlar ve kendi gelirleri 40-50 milyon (1996 yılı rakamları) civarında. Bu anlamda ekonomik özgürlükleri olduğu anlaşılmaktadır. Yarıya yakını 25-30 yaşları arasında ve 10'u İstanbul doğumlu. İstanbul dışında doğanlar ise otuz kırk senedir İstanbul'da yaşamakta. Dolayısıyla gruba yeni kentli diyebilmek mümkün değil. Yarıdan fazlası Yeşilköy, Ataköy, Florya, Erenköy gibi hayat standardı yüksek semtlerde oturuyor. İstanbul'un kenar semtlerinde oturan hemen hiç kimse yok. Daha evvel ve şimdi oturdukları semtler arasında da pek bir farklılaşma görülmemektedir.

Üyelerden 6'sı hiç yurtdışına çıkmamışken, yarıdan fazlası Arabistan ve diğer bazı Doğu ülkelerinin yanı sıra çoğunlukla Avrupa ülkeleri olmak üzere birden fazla ülkede bulunmuş. Yaklaşık yarısı (10 kişi) Avrupa dillerinden birisini konuşurken, ikisi Arapça, ikisi Arapça-İngilizce bilmektedir.

Parti tercihleri sorusuna 5 kişi cevap vermedi, 3'ü şartlara göre oy kullandıklarını belirtti. 2 kişi kocaları farklı partileri tercih ettiği halde kendilerinin RP'ye oy kullandıklarını söyledi. Bunların ikisinin de ev hanımı olması dikkat çekici. Cevap verenler arasında RP dışında başka bir partiyi tercih ettiğini belirten yok. Parti tercihinde etkili olan faktörler sorusuna cevap verenlerden ikisi hariç hepsi parti programının tercihlerini birinci derecede etkilediğini söyledi; ikisi birinci derecede sosyal çevre faktörünü belirtti; bir ilahiyatçı bayan parti tercihinde parti programı ve liderinden sonra eşinin üçüncü derecede etkili olduğunu dile getirdi. Bunun dışında anne-baba ya da eşlerinin parti tercihlerinde

etkili olduğunu söyleyen kimse olmadı.

Her ne kadar hepsi RP'ye oy verse de, kendilerinin kamuoyunda RP'ye bağlı bir örgüt olarak tanınmalarından şikâyetçiler. Platformun hukukçu bir üyesi "üyelerimiz arasında RP'ye de üye olanlar olabilir ama Platformun parti ile herhangi bir ilişkisi yok" demektedir.

Sonuçlara göre dini bilgilerini yarısının kendi çabalarıyla, diğer yarısının ise aileden aldıkları görülüyor. Dini bilgilerini aileden aldıklarını söyleyenlerin büyük bölümü Platformun genç yaştaki (1960-70 arası doğumlu) üyeleridir. Dolayısıyla bunlarla aileleri arasında bir farklılaşma olmadığı görülmektedir.

22 kişiden üçü bekâr biri dul. Evlilerin büyük çoğunluğu iki çocuk sahibi. Üçten fazla çocuğu olan yok. Çocuklardan ilkokul çağındakilerin hepsi dindar çevrelerin açtığı özel okullarda okuyor. Üniversitelerde okuyanlar ve mezunlar ise çoğunlukla Türkiye'nin iyi üniversitelerinden.

Görüldüğü gibi Platform üyelerinin çoğu meslek sahibi, kentli ve ekonomik özgürlük sahibi aktif kadınlardır. Platform toplumun orta ve orta-üst tabakalarından oluşan seçkinci bir profile sahip. Dolayısıyla GİKAP hareketini marjinal, kente entegre olamamış grupların ekonomik krize ve yapısal değişikliklere bir tepkisi olarak açıklamak oldukça zordur. Hareketin analizi için Platforma daha yakından bakmak gerekiyor.

Kimlik Üzerine Kurulan Yeni Söylem

90'lı yılların İslamcı kadın aktörleri söylemleri açısından 80'lerin kadınlarından farklıdırlar. 1980'lerdeki hâkim siyasal söylemin etkisi altındaki İslamcı kadınlar kendi üzerlerine düşünmekten çok, Kemalizm, kapitalizm ve modernizme eleştiriler üretme üzerine yoğunlaşmışlardı. Kamusal alanda daha çok erkek aktörlerin faaliyetlerinin bir uzantısı olarak görünür olmaktaydılar. Erkeklerce düzenlenen panel ve konferansların dinleyicileriydiler.

90'lara gelindiğinde çeşitli İslamcı kadın platformlarının kurulması kadınların kendilerine ait bir sese sahip olma arzularının bir göstergesidir. Bu platformlar aracılığıyla artık İslamcı kadınlar ulusal ve uluslararası konferanslara aktif olarak katılıyorlar. "Kadının kimliği" kavramı çevresinde şekillenen paneller düzenliyorlar.[33] Bu panellerde kadının

33. 1996-97 döneminde Platform'un bir girişim grubu üyesi olan Proje Üretim Merkezi (PÜMER), her ay kadın kimliği ile ilişkili başlıkların tartışıldığı paneller düzenlemişti.

hem özel hem de kamusal alandaki rollerini tartışıyor, güncel konumlarına uygun çözüm önerileri getiriyorlar.

Bununla beraber bu yeni kadınlar, İslamcı çevrelerden, yukarıda söz ettiğimiz 1987 yılında *Zaman* gazetesindeki yazılarıyla "İslamcı feministler" olarak adlandırılan grup kadar eleştiri almamaktadır. Bunun bir sebebi belki de bu yeni kadın aktörlerin kimliklerini öncelikle erkeklerle eşitlik yerine, kadınsı doğaları temelinde tanımlamak istemeleridir. Çünkü bu kadınlar kadının annelik rolünü yüceltmekte, kadınsı niteliklerine sahip çıkmaktadır. Dolayısıyla kimliklerini öncelikle eşitlik değil farklılık temelinde inşa ediyorlar. Bu anlamda farklılığı, ötekiliği ve kadınsılığı vurgulayan yeni kadın hareketi İslam'ın hiyerarşik toplumsal modeliyle örtüşüyor.

Bununla beraber Platformun kadının kimliğini sadece özel alanla sınırlamadığı, kamusal alanda kadın için fırsat eşitliği talep ettiğini vurgulamak gerekir. Diğer bir deyişle İslamcı kadınlar hem kadınsı doğaları temelindeki farklı kimliklerinin hem de eşit haklarının tanınması için mücadele ediyorlar. Dolayısıyla eşitlik ve farklılık taleplerini meczediyorlar. Siyasal ve toplumsal katılım yolunda kendilerinin diğer hiçbir gruptan farklı olmadığını söyleyerek taleplerini evrensel değerler düzlemine oturtuyorlar. Konuşmalarında ve yazılarında sık sık BM raporlarına ve evrensel insan hakları bildirisine atıfta bulunuyorlar.

Dolayısıyla 90'ların kadınları önceki dönemin aktörlerinin aksine evrensel Batılı değer ve kurumlara peşin hükümlü ve tepkisel yaklaşmamaktadır. Siyasal İslam'ın "geleceğe odaklı" gözlüğünün bakış açısından sıyrılmış görünen yeni İslamcı kadın aktörler, "bugün"ü problematize etmektedirler. Platformun bir kitapçığında, "geçmiş, güzelliklerinin yanında hatalarıyla da dolu bir dönemdir. Tarihi tekerrür ettirerek atalarımızın evine dönmek ve bir daha orada yaşamak artık mevzu bahis değildir. Bununla beraber zaman ve mekânla sınırlı olmayan prensipler bizi aydınlatmaya devam etmektedir. Müslüman kadın daha önce seyirci kaldığı zamana ve olaylara artık müdahil olmak istemektedir. Amaçlarına ulaşma yolunda hem maddi hem de manevi olarak güçlenerek hayatta nesne konumundan özne konumuna yükselmek istemektedir" deniliyor. Ancak her ne kadar geçmişin tekrar edilemeyeceğini

Bu paneller halen *Kadın Kimliği* dergisi tarafından sürdürülmektedir. Bu dönemde en popüler İslamcı kadın dergisinin adının "Kadın Kimliği" oluşu da ilginçtir. Bunlara ilaveten 16-17 Kasım 1996 tarihinde İstanbul'da Kağıthane Belediyesi'nin sponsorluğuyla düzenlenen Uluslararası Kadın Zirvesi'nde tartışılan başlıklardan bazıları da şunlardı: Kadın ve kadının problemleri; kadın kimliği; kadın, politika ve modernlik; kamusal hayat ve kadın.

vurgulasalar da İslamcı kadınların, arzuladıkları özel ve kamusal rolleri hâlâ Asr-ı Saadete referansla meşrulaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu da ileriki sayfalarda vurgulanacağı gibi İslamcı kadın hareketinin iki çelişen ideal arasında sıkıştığını göstermektedir. Kadınların "tarihin aktörleri" olarak İslamcılığın totaliter yönünü mü ön plana çıkaracağı, yoksa "özneleşerek" İslam'ın daha bireyselci bir yorumunu mu güçlendireceği sorusu zihinlerde takılı kalmaktadır.

Bu noktada şurası açıktır ki günümüz İslamcı kadınları farklılık ve eşitlik iddiaları temelinde kimliklerini yeniden tanımlama çabasındadırlar. Kimlik, Giddens'ın dediği gibi verili bir olgu değil, aktörün düşünsel etkinliğiyle kurguladığı bir süreçtir.[34] Aktörün ideolojisi ve "öteki"siyle ilişkisi çerçevesinde şekillenen bir yapıdır.[35] Dolayısıyla İslamcı kadınların kimliklerini kurma sürecinin analizi bizim sorunsalımız için önemli ipuçları verecektir.

"Öteki": Feministler ya da İslamcı Erkek

İslamcı kadın hareketi örneğinde "öteki"nin yeri daha çok Kemalist ve feminist kadınlar tarafından doldurulmaktadır. İslamcılara göre feministler kadının doğasını reddetmekte ve erkeksiz bir toplum yaratmaya çalışmakta, Kemalist kadınlar ise resmi ideolojinin yanında konumlanarak kamusal alana çıkışlarını engellemektedirler. Bu iki grup arasındaki çatışma özellikle 1995 Pekin Kadın Konferansı'nda ve 1996 BM İnsan Yerleşimleri Konferansı'nda (Habitat II) iyice açığa çıkmıştır. Pekin Konferansı'na Gökkuşağı Kadın Platformu adına katılan Nazife Şişman, resmi Türk delegasyonuyla neredeyse hiç diyalogları olmadığını söylemekte ve "bize orada ne işimiz olduğunu soran aşağılayıcı gözlerle bakıyorlardı," diye eklemektedir.[36] Habitat II için bir ulusal eylem planı hazırlamak amacıyla yapılan hazırlık toplantılarında da İslamcı kadınlar, kadına karşı şiddet gibi konularda işbirliği yapsalar da, bazı feminist gruplarla özellikle toplumsal cinsiyet, aile ve kadının rolü konularında uzlaşamamışlardır.

Platform üyelerinin diğer sosyal aktörlerle işbirliği ve mücadele içine girmeleriyle, önceki dönemin ya toptan ret ya da içine alma tutumunu da dönüştürdükleri görülmektedir. Seyla Benhabib'in diliyle konuşursak, İslamcı kadın aktörler "genelleşmiş öteki" algılamasından "so-

34. A. Giddens, *a.g.e.*, 1991, s. 52. 35. A. Touraine, *a.g.e.*,1981, s. 85.
36. *Yeni Şafak*, 21 Eylül 1995.

mut öteki"ni keşfetmeye geçişi simgelemektedir.[37] Başka bir deyişle, günümüz İslamcı kadınları radikal İslamcı aktörlerin aksine yatay ilişkiler kurarak "öteki"ni keşfetmiş, onu farklı duygu, düşünce ve hayat alanı olan bir toplumsal gerçek olarak algılamaya başlamıştır. Bu durum Platform çerçevesinde mobilize olan İslamcı kadınları, 80'lerin siyasal söylemi ağır basan kadınlarından farklılaştırmaktadır.

Bununla beraber İslamcı kadınların, erkekleri "öteki" konumuna koyarken daha dikkatli davrandıkları görülmektedir. Fakat kamusal alana çıkan müslüman kadınları eleştiren İslamcı erkeklerden şikâyet eden sesler de günden güne artmaktadır. En azından İslamcı kadınlar artık "erkek için" değil, "erkeğe hitaben" konuşmaktadır denilebilir. Buna bir örnek olarak doktorasını ilahiyat fakültesinde yapmış bir kadın konuşmacı 1996 yılında Kâğıthane Belediyesi tarafından düzenlenen Uluslararası Kadın Konferansı'nda erkeklerin kendisini algılayışını şu sözlerle eleştirmişti: "İslamcı erkekler akademik kariyer yapan kadınları evde mutlu olamamış ve bu işle kendini tatmin eden kadınlar olarak görmekte. Bizim sadece dinleyici olmamızı istiyorlar." Ve şunları eklemişti: "İslamcı kurumlarda çalışan müslüman kadınların hepsi düşük ücretle çalıştırılıyorlar. Bir anlamda başörtülerinin bedelini ödüyorlar. Ben bunu adil bulmuyorum."

Kadını sadece ev içi rolleriyle tanımlamaya çalışan geleneksel erkek tipi *Kadın Kimliği* dergisinin sayfalarında daha açık eleştirilmektedir. Bu eleştirilerden Refah Partisi de payını almakta, partinin seçimlerden önce kadınları kullandığı fakat seçim sonrasında üst düzey görevlere atamadığı belirtilmektedir. Bunun yanında feministlerin açtığı kadın sığınma evlerine karşı çıkarken "kadın niye evi terk ediyor? Gerekiyorsa erkek gitsin, evler bizimdir" tezini; ve kadının evliliği süresince elde edilen malların patriyarkal telakkilerle koca adına tescil edildiğini, dolayısıyla kadının korunması için mal ayrılığı prensibinin uygulanması gerektiğini ileri süren Platform üyesi kadınlar, İslamcı kadın ve erkek aktörler arasındaki ilişkileri dönüştürebilecek bir potansiyel sergile-

37. "Genelleşmiş öteki" ve "somut öteki" kavramları Seyla Benhabib'in aktör-öteki ilişkisini açıklamakta kullandığı iki araçtır. İlkinde aktör "öteki"ni kendi için varsaydığı hak ve yükümlülükler çerçevesinde tanımlamaktadır. "Öteki" ile ilişkisini farklılık temelinde değil, kendi kurguladığı ortaklıklar düzleminde kurmaktadır. Dolayısıyla bu bakış açısında, ötekinin farklı kimliği ve bireyselliği dikkate alınmamaktadır. Halbuki "somut öteki" pozisyonunda aktör her bir bireyin kendi somut hayat çizgisi, kimliği ve bireselliği olduğunu kabul etmektedir. Bu pozisyon 'öteki'nin hayata bakışını, motivasyonlarını, arzularını anlamayı gerektirmektedir. Kavramların daha detaylı tartışması için bkz. S. Benhabib, *Situating the Self*, New York, Routledge, 1992, ss. 158-70.

mektedir.

Bütün bu veriler ışığında 90'ların İslamcı kadın aktörlerinin 80'lerden bir farkının diğer toplumsal grup/aktörlere bakış açısında olduğu söylenebilir. 80'lerin kadınları diğer aktörlere ya ret ya da müellefe-i kulüb (kalpleri İslam'a ısındırılabilir) mantığıyla yaklaşmış, gerçek bir iletişim gerçekleştirememiştir. Oysa Platformun örgütlediği İslamcı kadınlar feministlerle işbirliğine ve mücadeleye girişmiş, İslamcı erkekten nispeten bağımsızlaşmıştır. Dolayısıyla "öteki"ni keşfetmiş, "öteki" tarafından tanınmış, yatay ilişkiler kurabilmiştir. Bu da İslamcı kadınların Touraine'in tanımlamasıyla özneleştiklerinin işaretidir.[38] Platformun bir broşüründe geçen, İslamcı kadınların "Bir birey olarak kadının kendisine Kimim? Neyim? Nasılım?, sorularının yanı sıra Kiminleyim?, Ne olmalıyım?, Ne yapabilirim? sorularını sorması gerekir" şeklindeki ifadeler bu yeni aktörlerin özneleşme sürecindeki ayak izlerini oluşturmaktadır.

Ev İçi Rollerin Yeniden Tanımlanması

Calhoun'un deyişiyle her kimlik politikası kolektif olduğu kadar bireyseldir; özel alanla olduğu kadar kamusal alanla da ilgilidir. Çünkü hem kendi varlığını tanımlamayı hem de başkaları tarafından da tanınmayı gerektirmektedir.[39] Platform üyeleri de bu anlamda hem özel hem de kamusal rollerini sorgulamakta ve yeniden tanımlamaya çalışmaktadır. Günümüz İslamcı kadınları dini inançlarının bir uzantısı olarak ev içi rollerine büyük önem vermektedir.

Platformun önemle üzerinde durduğu konulardan biri kadının annelik rolüdür. Annelik, özel alanla ilgili söylemlerinin omurgasını oluşturuyor denilebilir. Platformun hemen her broşüründe sağlıklı bir toplumun "mutlu anne" kavramı etrafında yaratılacağı belirtilmektedir. Bu amaçla İslamcı kadınlar anneleri ve yeni anne adaylarını dini ve sosyal bilimlerle donatmak için annelik seminerleri düzenlemektedir. Kendi tabirleriyle artık amaçlanan "eğitimci annelik"tir. Böylece annelik seminerlerinden geçen İslamcı kadın artık geleneksel değil, "bilimsel" bir annelik yapmaktadır. Bu yeni annelik kimliğiyle kendilerini geleneksel

38. A. Touraine'in özne tanımı için bkz. *Critique of Modernity*, çev. D. Macey, Oxford-Blackwell, 1995; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.

39. C. Calhoun, "Social Theory and Politics of Identity", der. C. Calhoun, *Social Theory and Politics of Identity* içinde, Cambridge, MA, Blackwell, 1994, ss. 20-9.

annelerinden farklılaştırmaktadırlar.

İslamcı kadınlara göre kadının annelik rolü gibi ev kadınlığı rolü de yeniden tanımlanmalıdır. Platformun bir girişim grubu üyesi olan Proje Üretim Merkezi'nin hazırladığı bir broşürde F. K. Barbarosoğlu, elektrikli ev aletlerinin hayatımıza girmesiyle ev kadınlarının rolünün değersizleştiğini söylemektedir. Bu aletler programlanarak kullanılabildiği için ev dışındakiler programlayanın önemini hesaba katmamaktadırlar. Dolayısıyla Barbarosoğlu'na göre ev kadınları üretici değil tüketici olarak görülmektedir. Kadınların kendi aralarındaki toplantılar da zamanlarını öldürmekten başka bir şeye yaramamaktadır. Halbuki Barbarosoğlu son araştırmaların "kendilerini daha iyi ifade eden annelerin çocuklarını daha iyi yetiştirdiklerini gösterdiğini," belirtmektedir. Esasen "geleneksel Türk hayat tarzında kadın daima bir işle meşgul olmuştur. Bugünkü Türk toplumu bağlamında yeni olan kadınların üretime katılması değil, 9-6 mesaisiyle çalışmasıdır. Dolayısıyla eğer evler atölyelere dönüştürülebilirse kadınlar evlerini terk etmeden hem ev işlerini yapabilecek hem de zamanlarını verimli bir şekilde kullanabileceklerdir." Ayrıca dizgi ve tashih yapmak ya da muhasebe gibi işlerle kadının evi terk etmeden de çalışabileceği belirtilmektedir. Konuştuğumuz, Çalışan Kadına Destek Grubu'nun başkan yardımcısı da kadınların çalışmalarını sağlayacak atölyeler kurmak için yerel belediyelerle ilişki içinde olduklarını söylemiştir.

Dolayısıyla İslamcı kadınlar kadının annelik ve ev kadınlığı rollerini yerine getirirken hâlâ üretken olmasını sağlayacak bir özel alan tanımı geliştirmektedir. Bu yolla çalışma saatleri ve yerlerinin yeniden düzenlenmesini öneriyorlar. Sonuçta bir anlamda kadınlar geleneksel rolleriyle modern ekonominin faaliyetlerini ev ortamında sentezlemeyi amaçlıyorlar.

Kadının annelik ve ev kadınlığı rolü İslamcılar için önemli, çünkü "anne gelecek nesilleri yetiştirmekte, ev kadını günlük hayatı dolayısıyla aileyi organize etmektedir." Aile, Platform için üzerinde anlam mücadelesi verilen diğer bir önemli kavramdır. İslamcı kadınlara göre iki cins arasındaki farklılıkların yok sayılması homoseksüelliğin artmasına, ailenin çökmesine yol açmaktadır. Tek cinsten oluşan aileleri sapkın olarak niteliyor, bu tür bir aile tanımını kabul etmiyorlar. Hem 1995 Pekin Kadın Konferansı'nda hem de 1996 İstanbul Habitat II zirvesinde "çeşitli aile tipleri mevcuttur" cümlesini eylem planına alma isteğini diğer gruplarla (katolikler gibi) işbirliği yaparak engellemeye çalışmışlardır. İslamcı kadınlara göre erkek ve kadının biyolojik kimliğiyle oluş-

turduğu aile sağlıklı bir toplumun temelidir. Dolayısıyla İslamcı aktörler ailenin tanımında muhafazakâr bir tutum takınmakta, kadının ailedeki kimliğini biyolojik kimliğiyle temellendirmektedirler.

Böylece bir anlamda Türk toplumunda normalliğin kurallarını sorgulayan ve farklılığı vurgulayan İslamcı kadınlar, aile ve cinsiyet tanımlamalarıyla var olan normallik kurallarını yeniden üretmektedirler.

Kamusal Alandaki Görünürlük

İslamcı kadınların ev içi rollerin önemini vurgulaması, onların kadını sadece özel alanla tanımladığı anlamına gelmiyor. Zaten başlı başına Platformun varlığı İslamcı kadının kamusal alanda bulunuşunun bir yansımasıdır ya da sonuçta bunu getirmektedir. Çalışan Kadına Destek Girişim Grubu, Kadın Hukukçular Girişim Grubu ve Eczacılar Dayanışma Derneği gibi Platform üyesi örgütler, İslamcı kadının kamusal alandaki varlığını simgelemektedir. Platformun broşürlerinde, Platformun amacının kadını, "İslami kimliğiyle evde ve iş hayatında mutlu kılabilmek" olduğu belirtiliyor.

İslamcı kadın hareketinin Batılı yeni sosyal hareketlerle benzeşen bir yönü doğa, çevre, cinsiyet gibi modernizmin bastırılmış kategorilerinden birini gün yüzüne çıkarmasıdır. Bu kategori, Cumhuriyet Türkiyesi'nin homojen kamusal alanından dışlanan müslüman kadındır. Kendilerinin kamusal alandan dışlanışı ve tekrar girişleri İslamcı kadınlarca Habitat Konferansı'nda dağıtılan bir broşürde şöyle tasvir ediliyor: "Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra modern hayatta kendisinin yeri olmadığı söylendiği için müslüman kadın kendi köşesine çekildi. Zaman zaman kamusal alanda göründüklerinde ise hukuksal engellemelerle karşılaştılar. Kendilerini dışarıda tuttular çünkü onlara kimlikleriyle simgeledikleri her şeyin ilerlemeyle çeliştiği söylendi... Bunları aşacak güçleri de yoktu... Demokratik sisteme biraz güven duymalarıyla, hayatın ana eksenine yeniden girdiler." Bu sürecin açık sonucu İslamcı kadınların 80'lerde üniversitelerde başlayan kamusal görünülürlüğünün 90'larda modern meslek sahibi doktor, avukat ve öğretmenlere dönüşmesidir. Bu görünürlük bastırılmış bir kategorinin (örtülü İslamcı kadın) dönüşünü, dolayısıyla laik kamusal alanın homojenliğinin farklılaşmasını simgeliyor.

Platformun kamusal alandaki en önemli faaliyetlerinden biri panel ve konferanslar düzenlemek, katılmak. Bu tip organizasyonları dışarıdan eleştirmek yerine katılımcı bir tavır takınmak, Platform'u daha ev-

velki örgütlenmelerden farklı kılıyor. Bu değişimin bir başka yönü daha var: panel ve konferanslarda kadınlar yalnız değiller. 80'lerde İslamcı çevrelerde kadının sesinin haram olup olmadığı tartışılırken, bugün panel ve konferanslarda kadınlar konuşmacı, hatta oturum başkanı olarak yer alıyorlar. Sonuçta erkeklerle aynı mekânı paylaşarak geleneksel İslam'ın önemli bir tabusunun yıkılmasına sebep olmaktadırlar. İslamcı kadınlar yeni konumlarıyla mahrem ve namahrem arasındaki sınırı delmektedirler.

İslamcı kadınlar kamusal alana katılım taleplerini İslam'ın ilk dönemlerindeki uygulamaları örnek göstererek radikal bir söylemle meşrulaştırmaya çalışıyorlar. Sık sık kadının kamusal alandaki hareketliliğini meşrulaştıran dört Halife dönemi uygulamalarını ve Kuran ayetlerini gündeme getiriyorlar. Onlara göre kadını özel alanda tutan bozulmuş olan gelenektir. Bir kadın avukat o dönemi şöyle tasvir ediyor: "İslam'ın ilk günlerinde kadınları bazen bir halifeyi hatası dolayısıyla ikaz ederken, bazen, Hz. Ayşe örneğinde olduğu gibi Peygamber'in çevresindekilerin yanlışlarını düzeltirken görebilirdiniz." Peygamber'in kadınlardan da biat alması onlara göre kadının doğrudan siyasi hayata katılımını simgelemektedir. İslamcı kadının kamusal alanda bulunma arzusunu Habitat zirvesi için İslamcı sivil toplum örgütleri arasında yapılan hazırlık panellerinden birinde "Değişen Türkiye'de Müslüman Kadının Kimliği" başlıklı panelde konuşan bir kadın konuşmacı şu sözlerle örnekliyordu:

> Kuran'da kadının sosyal hayata katılımını meşru hatta zaruri kılan tüm ayetlere ve ilk dönem uygulamalarının lehteki şehadetlerine rağmen İslam tarihinde Raşit Halifelerden sonra yaygınlaşan, kadının zaruret hali dışında ortalıkta bulunmaması anlayışı, kadının sosyal hayata katılımını engellemiştir. Ona sadece eş ve anne olarak var olma şansı verilmiş, bu saha dışında potansiyelini geliştirmesine mani olunmuştur. Kadın vesayet altında tutulmuş, onunla ilgili fesat ve fitne söyleminin yaygınlaşmasına sebebiyet verilmiştir. Kadının özgür bir birey olarak kendini gerçekleştirmesine mani olunmuştur... Kadın ve erkek dünyasına yönelik bu keskin yalıtım, erkek ve kadın cinselliğinin çok fazla abartılmasına ve vurgulanmasına sebep olmuştur...

Görüldüğü gibi İslamcı kadınlar "örtülü kimliklerini" sosyal hayattan dışlanmanın değil, katılımın bir aracı olarak görmektedirler. Bu noktada kadının mahrem alanla tanımlanmasının temeli olarak gösterilen fitne kaynağı olma durumlarını kabul etmemektedirler. İslamcı yazar Cihan Aktaş, "fitneye yol açacağı varsayılan kadının bütün hayatını dört duvar arasında geçirse bile, günah işleme ihtimaline karşı ruhban-

lık eğilimini andıran bu önlem, iletişimin ve telekomünikasyonun geliştiği günümüzde fitne sorununun çözümü için asla yeterli olmayacaktır," demektedir.[40] Aktaş, kadının bütünüyle toplumdan tecrit edildiği ya da istismara yol açacak şekilde topluma katıldığı durumlarda fitnenin daha kolay yayılma zemini bulduğunu vurgulamaktadır. Kısacası İslamcı kadınlar, "biz artık örtündük, artık hâlâ fitne çıkarsa bu erkeklerin suçu" deyip kamusal alana çıkarak hem mevcut kamusal alanı, hem de geleneksel İslami tavrı dönüştürme potansiyeli sergilemektedirler.

İslamcı kadınlar İslam'da kadının çalışma hakkının olduğunu iddia etmektedirler. Kadın Hukukçular Girişim Grubu'nun başkanı, "eğer kadın çalışmak istemezse, buna zorlanamaz. Fakat ailevi sorumluluklarını unutmaksızın çalışmak isterse engellenmemelidir" demektedir. Bununla beraber İslamcı kadınlar iş hayatında öteki cinsle tam bir fırsat eşitliği de talep etmemektedirler. Çalışan Kadına Destek Girişim Grubu'nun başkan yardımcısı bu durumu, "biz genç arkadaşları doktorluk, öğretmenlik ve hemşirelik gibi belirli mesleklere yöneltmekteyiz. Çünkü biz, kadının fiziksel güç gerektiren bazı işlerde zorlanacağını düşünüyoruz. Mesela bir inşaat mühendisi olmak bir kadın için hemen hemen imkânsızdır. Ben bir mimarım, fakat büro dışındaki işler benim için bir sürü problem oluşturuyor" diye özetlemektedir. Bazı mesleki alanlardaki "eksikliklerini" kabul eden İslamcı kadınlar böylece, kamusal alana katılım taleplerini kendi öz-doğacı (*essentialist*) argümanlarıyla harmanlamaktadırlar.

Bununla beraber başörtüleri sebebiyle mesleklerini icra etmekte karşılaştıkları engeller karşısında kendilerinin diğer kadınlardan farklı olmadıklarını söylemektedirler. Bir kadın hukukçu bu durumu şöyle ifade ediyor: "Biz de diğerleriyle aynı entelektüel kapasiteye sahibiz. Diğerlerinin yaptığı her şeyi biz de yapabiliriz. Fakat bize mahkemelerde avukatlık yapma izni vermiyorlar." Dolayısıyla İslamcı kadınlar talip oldukları mesleklerde tam bir eşitlik talep ediyorlar. Bu arada örtüleri sebebiyle çalışamayan kadınların bu problemin çevresinden dolanacak çareler ürettikleri de görülüyor. Konuştuğumuz mimar, bir erkek ortakla, avukat ise başı açık bir bayan ortakla bu problemi aşmaya çalışıyor. Erkek mimar inşaatta, başı açık avukat ise mahkemede işleri yürütürken örtülü kadınlar büro içindeki işleri takip ediyorlar.

İslamcı kadınlar birtakım modern meslekler edinmelerini, belirli du-

40. C. Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne", *İslami Araştırmalar*, c. 5, no.4, Ekim 1991, s. 254.

rumlarda kadınlara ihtiyaç duyulduğu teziyle de desteklemektedirler. Kadının bazı rahatsızlıklarda erkek doktora gidemeyeceği, dolayısıyla kadın doktora ihtiyaç olduğunu öne sürüyorlar. Aynı iddiayı avukatlar da kadınların bazı problemlerini ancak bir kadın avukata açabilecekleri şeklinde tekrarlamaktadırlar. Dolayısıyla kadınlar eğitim yoluyla sadece eğitimli anneler olmamakta, diğer kadınlara hukuki, tıbbi, vs. hizmet de sunmaktadırlar.

80'lerin radikal İslamcı söyleminde eğitim ve meslek aktörlerin büyük ideallerinin bir aracıydı. Fakat 90'larda İslamcı kadının modern mesleği ve kamusal görünürlüğü ona yeni bir hayat tarzının kapılarını açtı. Bu alternatif hayat tarzında, her ne kadar tam-zamanlı çalışmayı gerektiren işler talep etmeseler de İslamcı kadınlar özel (özellikle annelik) ve kamusal alandaki rollerini kaynaştırmaya çalışıyorlar. Çalışan kadınların çocuk problemini çözmek için Çalışan Kadına Destek Grubu, çalışmayan fakat eğitimli kadınların çalışan kadınların çocuklarına bakabilecekleri bir proje üzerinde çalışmaktadır. Grubun başkan yardımcısı, bu projeyle "çocuklara evin sıcaklığını sağlamak istiyoruz" demektedir.

Bu tip projelerle İslamcı kadınlar mesleklerini icra etme arzularını annelik rolleriyle kaynaştırmak istiyor. Fakat modern kent hayatında özel alandaki rollerini ihmal etmeden kamusal alanda nasıl bulunacakları hâlâ tam olarak çözemedikleri bir sorun. Dolayısıyla ev içi ve dışı rolleri ya da eşitlik ve farklılık talepleri arasındaki gerilimin kimliklerinin önemli bir boyutunu oluşturduğunu söylemek yanlış olmayacak.

Sonuç

1990'lı yıllarda İslamcı kadınlar artık 80'lerin tepkisel ve dışlayıcı aktörleri değildir. 80'lerin "inancımı istediğim gibi yaşayamıyorum" şikâyeti, "başörtümle avukatlık yapmak istiyorum" talebine dönüşmüştür. Kadınlar kurdukları örgütlerle erkeklerin değil, kendi sözcükleriyle konuşmaktadır. 80'li yıllardaki "temsil" kavramının yerini "katılım" almıştır. Politik haklarından çok mesleki haklarını vurgulamaktadırlar. Modernleşme sürecinin uzantısı olarak laik eğitim kurumlarından meslek edinen, ekonomik özgürlüğünü kazanan ve İslamcı hareketler kanalıyla aktif hale gelen İslamcı kadınlar, 90'lı yıllarda platformlar etrafında örgütlenerek ev içi ve dışı kimliklerini tartışmakta ve yeniden tanımlamak istemektedirler. İslamcı kadınlar artık Göle'nin deyişiyle modernliği kontrol etmeyi arzulayan karşı-seçkinler olmuşlardır.[41] Hem

geleneksel İslam'ın hem de Kemalist modernleşmenin kendilerine biçtiği rolü eleştirip aşmaya çalışarak her iki alanı da dönüştürme potansiyeli sergilemektedirler.

İslamcı kadınlar yeni kimliklerini, "öteki" gibi olmak için tam bir eşitlik talep etmek yerine dışlanmışlıklarının, mahrem alanla tanımlanmalarının sebeplerine sahip çıkarak kurmaya çalışmaktadırlar. Kadınsılıklarına, türbanlarına, İslami yaşam tarzlarına, annelik rollerine sahip çıkarak, müslüman kadının böyle de güçlü, zengin, eğitimli, avukat ya da doktor olabileceğini söylemektedirler. Biyolojik kimliklerine sahip çıkmakta, fakat bununla sınırlı kalmayıp kamusal alandaki kimliklerini bununla kaynaştırmaya çalışmaktadırlar. Anneliği, eğitimci annelik gibi bir kavramla yeniden tanımlayarak, ev kadınlarına çalışabilecekleri atölyeler kurmaya çalışarak, özel alanı çekici kılma çabaları sergilemektedirler.

Özel alanla besledikleri kimliklerini kamusal alana taşımakta, bu alanı kadınsılaştırmaktadırlar. Kendi farklı kimliklerinin tanınmasının yanında kamusal alana çıktıklarında öteki aktörlerle eşit imkânlar talep etmektedirler. Bir yandan belirli işlere talip olarak kendi kamusal alanlarını yaratmakta, bir yandan da bizzat görünürlükleri ve farklı pratikleriyle laik homojen kamusal alanın kurallarını sorgulamaktadırlar.

İslamcı kadınlar kamusal alandaki varlıklarıyla İslamcı hareketi de dönüştürüyorlar. Panellerde erkeklerle beraber konuşmacı ve hatta yönetici olarak yer alan İslamcı kadınlar geleneksel mahremiyet duvarlarını yıkıyor, Asr-ı Saadete referansla yeni bir mahremiyet tanımı yapıyorlar. Böylece hareketin kendi içindeki kadın-erkek ilişkisini dönüştürüyorlar.

Neticede kadının hem özel hem de kamusal alanda bulunabileceğini savunan İslamcı kadınlar, aile kavramına verdikleri önem sebebiyle de mesleki ve ailevi hayatlarını uzlaştırmaya çalışıyorlar. Çalışan kadınların çocukları için her ne kadar projeler geliştirmeye çalışsalar da, İslamcı kadınlar özel ve kamusal rollerini bir arada yürütebilmenin gerilimini yaşıyorlar. Bir anlamda İslami idealleriyle mesleki arzuları arasında sıkışmış gibiler. Ne var ki sonuçta çağdaş İslamcı aktörler örtülü bedenleriyle ve farklı sosyal pratikleriyle Kemalist modernleşmenin öngördüğü kamusal alanın sınırlarını zorluyor, sivil alanı genişletiyorlar.

—

41. N. Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, c. 51, no: 1, 1997, ss. 46-58.

Feminizm, İslam ve Kamusal Alan

Defne Suman

KAMUSAL ALAN kavramı ve bu kavramın gelişme süreci, hem Türkiye'de hem de Batı'da son yirmi yılda ortaya çıkan toplumsal dönüşümlerin çözümlenmesinde anahtar bir rol oynuyor. Bu çalışmamın amacı modernleşme projesinin Batı ve Batı dışındaki bağlamlarını ve bu bağlamlarda gelişen toplumsal hareket ve kimlikleri resmi kamusal alan ve dönüşümü çerçevesinde incelemektir. Modernliği her iki bağlamda irdeleyeceğim için yazı boyunca kamusallık kavramını iki boyutlu bir kuramsal çerçevede ele alacağım. Bunun için bir yandan Nancy Fraser'ın Jürgen Habermas'ın ideal burjuva kamusal alan modeline getirdiği eleştiri yoluyla Batı'daki dönüşüme bakarken, diğer yandan Türkiye'de kamusal alan kavramını ve dönüşümünü Nilüfer Göle'nin bu konudaki çalışması ışığında tartışacağım.[1] Bu iki boyutu birlikte incelerken, Fraser'ın eleştirisini, Göle'nin kuramsallaştırdığı Türkiye'de kamusallığın dönüşümü bağlamında ele almayı ve her iki durumu kadın sorununun yüklendiği anlamı göz önünde bulundurarak karşılaştırmayı amaçlıyorum. Bu dönüşümün teorik boyutunun yanı sıra, 1980 sonrası Türkiyesi'nde özellikle medya aracılığıyla genişleyen kamusal alanın dönüşümünü ve sınırlarını da Fadime Şahin olayı örneğinde tartışacağım.

Çalışma boyunca kamusal alan kavramı Habermas'ın tanımını aşarak, kimlik politikaları çerçevesinde genişleyecektir. Amaç, çıkış noktası olarak Batı'da liberal burjuva sınıfının, Türkiye'de ise laik kesimin tekelinde olduğunu varsaydığımız kamusal alanın genişleyerek, daha önceden dışlanmış olan "ötekileri" kapsayışını gösterebilmektir. Bunun için kullanacağım örnekler Batı'da Feminist harekete, Türkiye'de ise İslamcı hareketlere dahil topluluklardan oluşuyor. Çok genel anlamıyla söylemek gerekirse, Batı bağlamında "öteki" olarak kadınlar, Türkiye

1. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, Güz 1997.

bağlamında ise kamusal alandan dışlanan "ötekiler" olarak İslamcı grup(lar) ele alınacaktır.[2] Her iki çalışmadaki anahtar kavramları kullanarak, "modernist" kamusal alan kavramını sorgulamayı hedefliyorum. "Modernist kamusal alan" sadece Habermas'ın burjuva modeli için değil, aynı zamanda Cumhuriyet dönemi Türkiyesi'nde oluşan laik kamusal alan modelini tanımlamak için de kullanılacaktır. Her iki modeli de "modernist" olarak nitelemem, bunları son yirmi-otuz yılın alternatif modellerinden ayırt edebilmek içindir.

Kamusal Alan ve Nancy Fraser'ın Eleştirisi

Öncelikle çağdaş demokrasiye uygun yeni bir kamusal alan teorisini kavramlaştırmaya çalışan Fraser tarafından ortaya atılan bazı temel sorular üzerinde odaklaşacağım. Kamusal alanın ne zaman ve nasıl kamusal alan haline geldiği sorusunu soran Fraser, bu sorusuyla günlük hayatta konuşulanların hangi durumlarda kamusallaştığını anlamaya çalışır. Başka bir deyişle, Fraser'ın sorguladığı, tartıştığımız sorunlara karşı geliştirdiğimiz stratejilerin hangi koşullar altında bize toplumsal kimlikler sağladığıdır. Bu soruları cevaplarken Habermas'ın modeli çok net sınırlar çizer. Fraser'ın sorguladığı ise bu sınırların belirsizliği veya daha doğru bir deyişle değişebilirliğidir. Fraser çalışması boyunca –ve diğer pek çok çalışmasında– kamusal ile özel arasına çizilen sınırların arkasında güç ilişkilerini araştırır. Ona göre bu sınırlar Habermas'ın düşündüğü gibi net ve kendinden çizilmiş değil, iktidar sahipleri tarafından belirlenmiştir.[3] Habermas'ın ideal kamusallık modeli, günümüz demokrasileri üzerinde çalışanları artık tatmin etmemektedir. Bu modelden bir adım öteye geçmek zorunda olduğumuzu savunan Fraser, tartışacağım makalesinde Habermas'a getirdiği eleştiri ile bu adımı atar.[4]

2. Ancak hemen belirtilmesi gereken nokta şudur ki, Sünni müslümanlardan oluşan İslamcı hareketlerin katılımcıları Cumhuriyet döneminde yapılandırılan kamusal alandan dışlanan tek topluluk değildir. Aksine, bu hareketin üyeleri kendini dini kimliğiyle temsil etmek isteyen topluluklar arasında, bugün kamusal alanda en görünür ve güçlü yeri edinmişlerdir. Aynı tez Batı'da kadınlar için de geçerlidir. Ne Batı'da kadınlar ne de Türkiye'de İslamcılar kamusal alanın dışladığı topluluklara tek örnektir. Feminist ve İslamcı harekete katılan grupları "dışlanmış ötekiler"e örnek olarak kullanmamın nedeni her iki hareketin de toplum içinde belirgin ve güçlü bir konum alarak kamusal alanın dönüşümünü tartışmak için önemli örnekler oluşturmalarıdır.

3. N. Fraser, "Sex Lies and the Public Sphere", *Public Spheres, Genealogies and Symbolic Orders*, der. N. Fraser, New York-Londra, Routledge, s. 101.

4. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere", *Habermas and The Public Sphere*, der. C. Calhoun, Cambridge Mass. ve Londra, MIT Press, 1992.

Habermas gibi Fraser da günümüzün kapitalist toplumlarında ortaya çıkan demokrasinin sınırlarını kavramlaştırmaya çalışır. Habermas'ın kamusal alan kavramının eleştirel kuram açısından çok önemli bir araç olduğunu kabul etmesine rağmen, Fraser, bu kavramın tanımlandığı o çok özel biçimin günümüz demokrasilerine uygulandığında tam anlamıyla tatmin edici sonuçlar vermediğini savunur. Ona göre Habermas'ın kamusal alan kuramı yeniden yapılandırılarak çağdaş demokrasiye uygun bir hale getirilmelidir. Bu da ancak özel ile kamusal arasındaki sınırların ve geçişkenliğin sorgulandığı alternatif bir kamusal alan modeli inşa etmekle mümkün olabilir.

Habermas'ın *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü* adlı kitabında açıkladığı gibi, Batı Avrupa tarihinde kamusal alan liberal burjuva sınıfının bir parçası olarak ortaya çıkmıştır.[5] Habermas'a yöneltilen pek çok eleştiride belirtildiği gibi bu alan burjuva olmayan sınıflarla kadınları dışlayıcı bir yapıya sahipti.[6] Fraser, geleneksel tarih anlayışını sorgulayan revizyonistlerin teorilerinden yararlanarak, bu grupların egemen durumdaki kamusal alandan nasıl ve neden dışlanmış olduklarını ve bunun sonuçlarını açıklamaya çalışır. Örneğin tarihsel revizyonistlerin önemli isimlerinden Mary Ryan, dışlanmış toplulukların bir araya gelerek oluşturdukları "karşı-kamusal gruplardan" söz ederken, bunların amaçlarının siyasete katılmak için alternatif yollar yaratmak olduğunu anlatır. Revizyonistler, Habermas'ın kamusal alan kuramını oldukça karanlık bir çerçeve içinde algılarlar. Onlara göre kamusal alan daha öncekilerden pek de farkı olmayan bir resmi baskı mekanizması olarak işlev görür. Kısacası kamusal alan, çağdaş demokrasinin gereklerini karşılama açısından yetersiz bulunmaktadır.[7]

Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi ve Kamusal Alan

Türkiye'nin yakın tarihine baktığımızda Kemalist devlet tarafından yürütülen Batılılaşma/modernleşme projesinin derin etkisini görürüz. Günümüzde, Batılılaşma hareketi Türkiye'nin tarihindeki en önemli iki dönüşümden biri olarak kabul edilmektedir. Göle'ye göre, 1920'ler Türkiyesi'nde Batı modernliğine bağlı kalınarak inşa edilen kamusal alan,

5. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora ve M. Sancar, İstanbul, İletişim, 1997.

6. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Feminists Read Habermas*, der. J. Meehan, New York-Londra, Routledge, 1995.

7. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere".

modernleşme projesi ile özdeşleşerek ülkenin Batılılaşması sürecinde merkezi bir rol oynamıştır. Toplumun ve devletin bu dönemde şekillenen yeni yapısı ile bu iki yapının birbirleriyle ilişkisi, Fransızca kökenli "laicité" sözcüğüyle tanımlanabilir.[8] "Laicité", dinsel davranış ve âdetlerin terk edildiği dünyevi bir düzeni öngörür. Kemalist devletin yaratmaya çalıştığı modern kamusal alan da laiklik ve dünyevilik kavramlarıyla tanımlanıyordu. Bu biçimiyle kamusal alan kavramı, Habermas' ınkinden farklı olsa da ikisi arasında pek çok ortak yön bulmak mümkündür. Bu yazı "modernist" olarak adlandırdığım kamusal alanları, son yirmi yılda güç kazanmış olan alternatifleriyle karşılaştırmayı hedeflediğinden, ben de ikisi arasındaki farklılıklardan çok, paylaştıkları ortak noktalar üzerinde duracağım. Bu konu, günümüzde var olabilecek çoğulcu demokrasileri açıklamak açısından önemlidir. Ancak, ortaklıkları tartışırken, 18. yüzyıl Avrupası'nda kamusal alana hâkim olan liberal burjuva kesimiyle, 1920-30'larda Türkiye'de kamusal alanı sahiplenen laik kesim arasındaki farklılıkları toptan gözardı etmek de doğru olmaz. Bu nedenle öncelikle her ikisi arasındaki farklılıklara kısaca değineceğim.

Batı'daki kamusal alan modelinden farklı olarak, Türk modernleşme sürecinde yapılandırılan kamusal alan modelinde, en azından söylemsel düzeyde, kadınların varlığı söz konusudur.[9] Batı'nın tersine kadınların görünürlüğü ve vatandaşlık hakları, ideali temsil eden modern kamusal alanı tanımlayıcı unsurlar olarak görülmektedir. Türkiye'deki kamusal alan oluşumunun Batı'dakinden bir diğer farkı da bu alanın, burjuva sınıfı gibi belli bir toplum tabakasının değil, otoriter devletin eliyle yaratılmış ve laik seçkinlerin kontrolüne bırakılmış olmasıdır. Bu nedenle kamusal alanın laikleşmesi iktidar odakları tarafından yürütülen toplumsal projenin temelini oluşturmaktadır. Günlük yaşamın laikleşmesi sürecinin en önemli göstergesi de Batılılaşmış kadın-erkek ilişkileridir.[10] Modernleşme hareketinin simgesi olan kamusal alanda kadınlar ve erkekler bir araya gelebileceklerdi. Yeni kamusal alan, Avrupalı görünümlü yeni Türk kadınının, erkeğinin yanında, onunla ele ele çay

8. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", s. 64.

9. Pratik anlamda, günlük ve politik yaşam düzeyinde kadınların büyük bir bölümünün kamusal alandan dışlanışları ile ilgili olarak bkz. Y. Arat, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim*, 1991; D. Kandiyoti, "Kurtulmuş Ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul, Metis Yayınları, 1996.

10. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere".

salonlarına gittiği, dans ettiği, diğer erkeklerle el sıkıştığı görüntülerle simgelenmektedir.[11]

Cumhuriyet dönemi kamusal alanı ile Habermas'ın liberal burjuva kamusal alanı arasındaki benzerlikler farklılıklardan daha dikkat çekicidir. Öncelikle, her ikisi de dünyevi ve evrensel kavramlar üzerine kurulmuştur. Hem Habermas'ın modelinde hem de Türkiye'de kamusal alana giriş, ancak kişinin kendine has özelliklerini ardında bırakması ve evrensel normlara göre hareket etmesi koşuluyla mümkün olmaktadır. Habermas'a göre kamusal alan "özel" insanların bir araya gelerek "kamuoyunu" ilgilendiren konuları tartışmaları sonucu oluşabilir.[12] Fraser, Habermas'ın bu varsayımını sorgular. Habermas'ın kamusal alanı herkese açık ve herkes tarafından ulaşılabilir olma iddiasını taşır. Bu varsayımın ardında, kamusal alana giren herkesin farklılıklarını, kendilerine özgü düşünce, inanç ve hareketlerini bir yana bırakmaları gerekliliği yatmaktadır. Kamusal alanı paylaşanlar, doğuştan getirdikleri ya da sonradan edindikleri farklılıkları yok farzederek, bu alanı paylaşan diğer kişilere sanki toplumsal ve ekonomik anlamda eşitmişler gibi davranırlar. Fraser, Habermas'ı kullandığı bu "sanki" sözcüğü yüzünden eleştirir. Eğer bu kişiler, diğerlerine sanki eşitlermiş gibi davranıyorlarsa demek ki gerçek anlamda kamusal alanı paylaşanlar birbirleriyle eşit değildirler. Bu da bizi kamusal alanda eşitsizliklerin devam ettiği gerçeği ile yüz yüze getirir. Fraser bunu demokrasinin sınırlarını kavramlaştırmada büyük bir sorun olarak görür. Ona göre gerçek anlamda demokrasinin gerçekleşebilmesi için, eşitsizliklerin Habermas'ın dediği gibi bir kenara bırakılması değil, tamamen yok edilmesi gerekmektedir.

Habermas'ın farklılıkları bir kenara koyma kavramına benzer bir şekilde, Türkiye'de de modern yaşam biçimini yaratmayı amaç edinen kamusal alanın laikleşmesi, dinsel, yerel ve ideolojik simge ve hareketlerin yasaklanmasını gerektirmiştir. Laiklik ve günlük yaşamın dünyevi değerler çevresinde kurulması, Batılı yaşam tarzının bir parçası olarak algılanmaktaydı. Batılı yaşam tarzını ve Batılı değerleri benimseyemeyenler ve bunlara karşı direnenler ise egemen durumdaki resmi kamusal alandan dışlanmışlardır. Bu durumda Türkiye'de evrensel vatandaş kimliğinin karşısına çıkan farklı kimlikler, tanımlarını dinsel ve etnik farklılıklarından alarak, Kemalist kamusal alanda gerçekleştirilen modernleşme projesine aykırı düşen topluluklar olarak kabul edilebilir. Yeni bir yaşam tarzını benimsemeyerek kamusal alandan dışlananlar,

11. N. Göle, *a.g.m.* 12. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.*

öncelikle Batılılaşmayı kabul etmeyen müslüman kesim ile kırsal kesimden oluşmaktaydı.

Habermas'ın kamusal alanı ve 1920'ler Türkiyesi'nin kamusallığı arasındaki bir diğer benzerlik de her ikisinin de çoğulculuğu reddederek, toplumda sadece tek bir kamusal alanın ilerleme getireceğine inanmış olmalarıdır. Habermas'a göre kamusal alana dahil olan farklı grupların sayıca artması ve çeşitlenmesi onu bölünmeye ve bozulmaya götürür. Fraser bu katı varsayımı sorgularken, tek bir kamusal alandansa, birden fazla kamusal topluluktan yükselen çokseslilliğin hâkim olduğu bir toplumun günümüz demokrasisi için vazgeçilmez bir koşul olduğunu ileri sürer. Fraser'a göre demokrasi, farklılıkların gözardı edilmesi ile değil, onların görünür kılınıp dile getirilmesi ile gerçekleşebilir. Aynı zamanda farklı grupların, birbirlerinin değişik yapılarını gözardı etmeden kuracakları iletişim ve ilişki ağlarını kapsayacak genel, herkesi içine alabilen bir kamusal alanın gerekliliği de vurgulanmaktadır Fraser tarafından. Aksi takdirde, toplum içindeki kamusal toplulukların çeşitliliği, basite indirgenmiş bir görecelik de getirebilir. Ancak bu durumda karşımıza herkesi ve her şeyi kapsayacak bu mekanizmanın ne olacağı sorusu çıkmaktadır. İnsanların birbirleriyle anlaşmak için neredeyse ortak bir dile ve mekâna bile ihtiyaçlarının kalmadığı iletişim çağında herkesi altında toplayacak çatı ne olabilir? Devletin ve ülke sınırlarının da eski önemlerini yitirmiş olduklarını göz önünde bulundurduğumuz takdirde, bu sorunun cevaplanması daha da zorlaşmaktadır. Benedict Anderson'ın "hayali cemaatler"in kurgulanabilmesi için gerekli gördüğü geleneksel anlamda ortak dil, ortak din veya ortak bir toplumsal bellekten söz etmek sorunlu bir hale geldiğine göre, Fraser'ın gerekli gördüğü ortak kamusal alanı nasıl tanımlayacağız?[13] Toplumda pek çok farklı grubun seslerinin duyulmasının demokrasi açısından yararlarına ayrıntılı bir biçimde değinen Fraser, bu grupların nasıl bir ortak kamusal alan altında bir araya gelecekleri sorusunu cevapsız bırakmaktadır da "karşı-kamusal toplulukların" tanınmak ve meşruiyet kazanmak için girdikleri mücadelenin Habermas'm modelini dönüştürmede etkili bir role sahip olduğunu belirtir.[14]

13. B. Anderson, *Hayali Cemaatler*, çev. İ. Savaşır, İstanbul, Metis Yayınları, 1993.
14. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere".

Kimlik Politikaları ile Dönüşen Kamusal Alan

Karşı-kamusal topluluklar Fraser tarafından "egemen durumda olan kamusal alana alternatif olarak ortaya çıkan gruplar" olarak tanımlanır.[15] Bu gruplar evrensel değerlerin karşısında, farklılıklarını dile getirdikleri bir karşı-söylem yaratırlar. Amaçları, toplumun diğer kesimleri tarafından tanınabilmek ve meşru olarak kabul görmektir. Tanınma ve meşrulaşma (kabul görme) Craig Calhoun'un belirttiği gibi, kimlik politikalarının en belirgin iki özelliğidir.[16] Kimlik politikalarını tartışabilmek için öncelikle egemen konumdaki resmi kamusal alanın dışlayıcı karakterini ve ona karşı gelişmiş olan karşı-kamusal toplulukların doğasını anlamamız gerekir. Calhoun, kimlik politikalarına en iyi örnek olarak Feminizmi gösterir. Feministler, Aydınlanma düşüncesiyle ortaya çıkan "bağımsız evrensel kişi"nin, erkek egemen söylemin bir devamı oluşunu eleştirirler ve kişinin ayrıcalıklı beyaz erkek olarak tanımlandığı Batı hümanizmasının kavramlarını yıkıp yeniden inşa ederler. Onlara göre Batı hümanizması "öteki"nin bastırılması ve aşağılanmasını temel alarak yapılanmıştır. Feministler, Aydınlanmacı Batı kültüründe değer gören bağımsız akılcı kişinin "ötekinin" tersi; "öteki"nin de Batılı veya erkek olmayanlar şeklinde tanımlandığına dikkat çekerler. Bu yolla eleştirdikleri modernitenin evrensel kavramlarıdır. "İnsan"ın evrensel ve eşitlikçi kavramlar çerçevesinde tanımlandığı moderniteyi sorgularlarken, kadın olmanın farklılığını ön plana çıkarırlar.[17] "Özel olan politiktir" sloganı da kendini tanıyış, kendini kadın olarak algılayış sürecinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Kadınlar, öncelikle kendilerinin toplumda bastırılan ve ezilen bir topluluk olduklarının farkına varmış, daha sonra, kişiyi bastıran ve aşağılayan şeyin çok özel de olsa, kamusallaştırılması gerekliliğini savunmuşlardır. Kendilerini farklı ve ayrı bir grup olarak tanıdıktan sonra, toplumun diğer kesimlerinden de kendilerini tanımalarını talep etmiş, karşı-kamusal topluluk olarak Habermas'ın ideal model olarak betimlediği kamusal alanı dönüştürmeye çalışmışlardır. Daha önce de belirtmiş olduğum gibi bu hareket hem kimlik politikalarını hem de karşı-kamusal toplulukların oluşmasını açıklayan en iyi örnektir. Feminist özneleşme süreçlerini tartışacağım ileriki

15. *A.g.m.*

16. C. Calhoun, "Social Theory and the Politics of Identity", *Social Theory and the Politics of Identity*, der. C. Calhoun, Cambridge, Mass., Londra, MIT Press, 1992.

17. I. Diamond ve L. Quinby, "Introduction", *Feminism & Foucault*, der. I. Diamond ve L. Quinby, Boston, Northeastern University Press, 1988.

bölümlerde, bu konuya tekrar döneceğim.

Kamusal alanın Türkiye'deki dönüşümüne baktığımızda, 1980'li yıllara kadar Türkiye'de laik kamu modelinin hâkimiyetinin sürmüş olduğunu görürüz. Bu modele karşı gelişen en güçlü itiraz ve isyanlar, 1983 sonrasında baş göstermiştir. Göle, bir dönüşüm süreci geçiren 1983 sonrası Türkiyesi'nin, pek çok sivil toplum hareketinin birbiriyle çatıştığı bir alan haline gelmiş olduğundan söz eder.[18] Bu dönemde kamusal alanın daha önceleri var olan homojen karakteri de zarar gördü. Laik seçkinler ise bu dönüşümü kendi alanlarının işgali olarak yorumlarlar. Dönüşümün en çarpıcı hareketi, müslüman kız öğrencilerin üniversitelerindeki derslere İslami kıyafetle katılmak istemeleri oldu. Aynı zamanda, Kürt ve Alevi hareketleri gibi başka sivil toplum hareketleri de seslerini yükseltmeye başladılar. Ancak İslamcı hareket, diğer sivil toplum hareketleri arasında, egemen durumdaki Cumhuriyetçi laik kamusal alana en şiddetli biçimde karşı çıkan hareket olarak sivrildi. Türkiye'de, İslamcı kimliği benimseyenler, kendilerini dini veya etnik kimlik yoluyla tanımlayan topluluklar arasında oldukça güçlü ve dolayısıyla kamusal alana girme olasılığı epey yüksek olan bir topluluktur. Sünni müslüman kimliğiyle hareket oluşturanların yanında Alevi, gayrimüslim (Yahudi, Rum, Süryani), Çerkez, Laz, Kürt kimliğiyle kamusal alanda yer edinmek isteyenlerin sesi ise hayli cılız kalmıştır. Dolayısıyla, kamusal alanın Türkiye'deki dönüşümüne örnek verirken İslamcı hareketi seçmem onun diğerleri arasında en fazla sivrilmiş ve güç kazanmış konumda olmasıdır. Bunun nedenleri geniş kapsamlı bir diğer araştırmayı gerektiriyorsa da, Cumhuriyet dönemi milliyetçi ideolojisinin homojenleştirdiği bir toplum düzeni içinde yine de en güçlü grup olarak varlığını sürdürmüş Sünni müslümanların, 1980 sonrasında kamusal alanda yer edinme girişimlerinin diğer gruplara oranla daha kolay kabul görmüş (ve halen görmekte) olduğunu düşünüyorum.

Kamusallığın Dönüşümü ve İslami Hareketler

Göle'ye göre İslamcı hareketlerin ortaya çıkışı Türkiye tarihinde bir diğer dönüm noktasını belirlemektedir.[19] Bu dönüm noktası, diğerinin, yani Cumhuriyet döneminin modernleşme projesinin Türkiye tarihine bıraktığı iz kadar derin bir iz bırakmıştır. Batılı yaşam tarzını sorunsallaştırarak, kamusal alanın ahlaki denetimini savunan İslamcı hareket,

18. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", s. 68. 19. *A.g.m.*

laik kamusal alana karşı bir kamu oluşturarak yapılanmıştır. Hareket, laik yaşam tarzını eleştirir ve kamusal alanın İslami değerler çerçevesinde ahlakileştirilmesini merkez alır. İslamcı hareket ve yarattığı kamusal alan bir anlamda Fraser'ın ortaya attığı karşı-kamusal topluluk kavramının Türkiye'de oluşan bir örneği sayılabilir. Feminizmde olduğu gibi, İslamcı ideolojide de Batı medeniyetinin kapsayıcı evrensel iddiaları eleştirilmektedir. İslamcı harekette katılımcılar, bastırılarak resmi kamusal alandan dışlanmış olan farklılıklarını yüksek sesle dile getirmeyi amaçlarlar. Bu hareket içinde gelişen müslüman kimliği, kendisini tanımlamakta, meşrulaştırmakta ve görünür kılmaktadır. İslami değerler çevresinde gelişen ahlak anlayışı, aktörlerin farklılıklarının temelini oluşturmaktadır. Bu farklılık en belirgin biçimiyle harekete dahil olan kadınların örtünmesiyle simgelenmekte, bu nedenle de örtünen kadınlar İslamcı hareketin simgesi haline gelmektedir.[20] Tıpkı Cumhuriyetçi kamu modelinin oluşumunda olduğu gibi, İslamcı harekette de, kadın görüntüsünün bir kamusal alan modelini simgelemek için kullanılışına tanık oluyoruz.

Göle, Feminizm gibi İslamcı hareketin de özel olanı kamuya taşıma görevini üstlendiğini anlatır. Feministler, cinsellik gibi çok özel bir konuyu kamusal alana taşırlarken, İslamcılar da bir diğer özel alana atılmaya çalışılan –ancak İslam dininin doğası nedeniyle pek de mümkün olmayan– bir konunun, dine dayalı yaşam tarzlarının, özel alanın yanı sıra kamuda da rahatça tartışılabilmesini talep etmişlerdir. Bu nokta Habermas'ın Fraser tarafından eleştirilen katı varsayımlarından bir diğeri ile de ilişkilidir. Habermas, kamusal alanın herkesin ilgisi/ilişkisi dahilinde olan konuları içerdiğini öne sürer. Fraser'ın eleştirdiği nokta ise, herkesin ilgi ve ilişkisinin ne olduğunun sadece o alanın katılımcıları tarafından belirleniyor oluşudur. Fraser, Feministlerin özel alana ait olarak tanımlanan aile içi şiddet konusunu toplumsal bir sorun olarak kamusallaştırışlarını örnek vererek bazı konuların kamuoyuna taşınmasının ancak karşı grupların çabaları sonucunda olabildiğini hatırlatır. Fraser'ın göstermek istediği, özel ile kamusal arasında sanıldığı gibi net sınırlar olmadığı, bugün özel alana ait gibi görünen herhangi bir konunun ertesi gün politik bir mesele haline gelebileceğidir. Nelerin kamusal, nelerin ise özel alana ait olduğunun belirlenmesi iktidar konumları ve ilişkileri ile doğrudan ilişkilidir.[21] Ancak Fraser'ın dikkat çektiği bir diğer nokta da, bu terimlerin bazı konuların, ilgi ve görüşlerin meşrulu-

20. N. Göle, *a.g.m.* 21. N. Fraser, "Sex Lies and the Public Sphere".

ğunu yok ederek onları kapsam dışına itmekte kolaylıkla kullanılabileceğidir. İktidar sahipleri tarafından kamusal ve siyasi söylemin dışına çıkarılmak istenen konu ve görüşler, kamuya maledilebilmek için çok özel oldukları gerekçesiyle meşruluklarını yitirebilirler. Cinsellik ve din gibi özel alana ait olarak görülen konuları, siyasi söylemin bir parçası yapmaya çalışan Feministlerin ve İslamcıların engellemeye çalıştıkları durum da budur. Bu şekilde amaçlanan cinsellik, din, kadınların örtünmesi ve hatta milliyetçilik gibi konuların kamusal alanda rahatça tartışılabilmesidir. Böylece günlük söylem ile siyasi söylem birbirlerine yaklaşacaklardır. Fraser'ın da savunduğu, gerçek demokrasinin sağlanabilmesi için azınlıkların kendi seslerini duyuracakları ortamların yaratılması gerekliliğidir. Başka bir deyişle kamusal alanın dışlayıp bastırdığı grupların, özel konularını siyasi hale getirebilmeleri için alan açılmalıdır.[22]

Fraser'ın Habermas'a getirdiği diğer bir eleştiri ise, sivil toplumun devletten tamamen ayrılmasını ve ikisi arasında çizilecek net bir çizgiyi, demokratik bir kamusal alan için gerekli gören varsayımı ile ilgilidir. Habermas, kamusal alanın kuruluş nedeninin devlet ideolojisine karşı çıkmak olduğunu, bu yüzden de ikisinin mutlaka birbirinden ayrılması gerektiğini savunur. Habermas'a göre kamusal alan, devlet ideolojisinin karşısında yer alan, halkın düşünce ve görüşlerini içerir. Bu nedenle de ikisi arasında yapılacak keskin bir ayrım zorunludur. Başka bir deyişle, Habermas için kamusal alanı bağımsız yapan, onun devlet ideolojisi karşısında düşünce üretici bir konumda oluşudur.[23]

Fraser kamusal alan kavramının bu şekilde ele alınmasının zayıf kamusal topluluklar yaratacağını öne sürer. Zayıf kamusal topluluklar ise karar verme mekanizmaları olarak işlev görmeyip, sadece düşünce üretiminde etkin olabilirler. Habermas'a göre kamusal toplulukların karar verme işlevini gördükleri durumlarda, kamusal alanın devlete dönüşmesi tehlikesi ortaya çıkar. Fraser'a göre ise devlet içinde bir kamusal alan görevi üstlenen demokratik parlementonun ortaya çıkışı bu görüntüyü bulandırmaktadır. Hem düşünce üretme hem de karar verme mekanizmalarında etkin olduğu için demokratik parlemento Fraser tarafından güçlü kamusal topluluk olarak tanımlanır. Düşünce üretenlerin karar verme mekanizmalarında etkin olduğu durumlarda demokrasi güçlenmektedir. Bu nedenle de Fraser için, devlet ve sivil toplum arasında

22. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere".
23. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*.

çizilecek keskin bir çizgi günümüz demokrasilerinin işleyişini engelleyicidir.[24]

Türkiye örneğine dönecek olursak, İslamcı aktörlerin "zayıf kamusal topluluk"tan "güçlü kamusal topluluğa" geçişinin son derece belirgin olduğunu görürüz. Bir yandan İslamcı kız ve erkek öğrencilerin üniversite sıralarında görülmeye başlanması, öte yandan İslami kesimin üyelerinin konferanslara, seminerlere, televizyonlardaki açık oturumlara, panellere katılması ve gerek mecliste gerekse diğer önemli iktidar noktalarında İslamcı kesimin aktörlerinin görünür hale gelmesi bu geçişin göstergeleri arasındadır. Bir süre öncesine kadar laik kesime ait olan kamusal alanlar, İslamcı aktörlerin girişlerine tanık olmuştur. Tartışma ve çatışmalara neden olan bu gelişmeler, aynı zamanda Türkiye'de farklı olanın tanınıp kabul edilmesi açısından önemli rol oynamaktadır. Farklılığın tanınıp kabul edilmesi sürecinin farklı kesimler tarafından ne derece başarı ile yürütülebileceği ise henüz cevaplanmamış bir sorudur.

Feminist ve İslamcı Özneleşmeler

Feminist ve İslamcı hareket arasındaki benzerlikler, hem Batı'da hem Türkiye'de resmi kamusal alanın sadece kendi katılımcıları tarafından algılanan demokrasi anlayışına ve dışlayıcı doğasına karşı geliştirilen tepkiyi açıklaması bakımından önemlidir. Feminist hareket ile İslamcı hareket ideolojik farklılıklarına rağmen çıkış noktaları açısından benzeşiyor. Benzerliklerinden biri olarak her iki hareketin aktörlerinin özne olarak tanınmak için verdikleri mücadele sayılabilir. Bu savımı doğrulamak için önce "özne" ve "özneleşme" kavramlarının ne anlama geldiğini açıklayıp daha sonra da, İslamcı ve Feminist hareketlerde özneleşmenin gerçekleştiği iki aşamalı bir süreci tartışacağım. Yakın geçmişte yaşanan Fadime Şahin olayını da hem bu konular kapsamında hem de genel anlamıyla kamusal alanın dönüşümüne ışık tutması için yazımın son bölümünde ele alacağım.

Modernliğin eleştirisini yapan Touraine için öznenin doğuşu çok önemli bir noktadır. Touraine çok uzun bir süre boyunca modernliğin sadece araçsal akıl ile tanımlanmış olduğuna dikkat çeker. Touraine'e göre bu yarım modernliktir ve ancak Özne'nin araçsal akıla eklenmesiyle tamamlanabilir. Özneleşme, Özne'nin bireyin içine girmesi ve onu Özne'ye dönüştürmesiyle gerçekleşir. Kendi hareketlerini ve durumunu

24. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere".

denetleyen ve kendini bir aktör olarak görme gücüne erişmiş olan birey, yani Özne, Touraine'e göre özgürlüktür. "Özne, bireyin kendisini bir aktör olarak görme ve bir aktör olarak tanınma isteğidir"[25] Touraine'e göre, bireyin araçsal aklın nesnesi durumundan kurtulup, toplumda aktif bir aktör olan Özne'ye dönüşmesi, ancak farklılığını ortaya çıkarması ve bu farklılığı meşrulaştırmak için savaşması sonucunda mümkün olabilir. Özne, toplumda aktif bir aktör olduğundan kendi öznelliği için mücadele etmesi gerekmektedir.[26] Yapılan bu Özne tanımı, Batı toplumlarındaki "Feminist" kategorisine de Türkiye'deki "İslamcı" kategorisine de uyduğu söylenebilir. Her iki hareket de bastırılmış topluluklarının tanınması için, karşı durulacak veya bastırılacak bir nesne olmaktan çıkıp toplumsal aktör olarak meşruiyet kazanmak için mücadele verirler. Bu da her iki hareketin aktörlerinin kendi öznellikleri için savaştıklarını gösterir. Özne toplumda aktif bir aktör olduğuna göre, kolektif harekete dahil olmak özneleşme için şarttır.[27] Bu da bizi Touraine'in Özne'yi, toplumsal bir hareket olarak tanımladığı noktaya getirir. Farklılıkların tanınması ve meşrulaşması için mücadele veren Feministler ve İslamcılar, Touraine'in tanımladığı Özne'ye örnek sayılabilirler. Aradıkları alternatif kimliği, Batı medeniyetinin evrensel değerleri çerçevesinde veya modernleşme paradigması içinde algılamaya çalışmak bize doğru sonuçlar vermeyebilir.

Özneleşme sürecinde kişinin "ötekine" karşı olan ilişkisi anahtar konumdadır. Özneleşme, kişinin kendi farklılığını su yüzüne çıkarırken, aynı zamanda ötekinin farklılıklarını tanıması anlamına gelir. Bu nedenle Touraine'e göre bireyin Özne'ye dönüşmesi ancak kişinin kendinden uzaklaşıp diğerini ayrı bir Özne olarak anlamaya çalıştığı bir ilişkinin yardımıyla açıklanabilir. Özne'nin var olabilmesinin ancak "ötekini" Özne olarak tanımakla mümkün olabileceği düşüncesi, Seyla Benhabib'in "genelleşmiş"e karşı "somut öteki" tartışmasında da işleniyor. Touraine'in Özne'si pek çok bakımdan Benhabib'in "somut öteki"sine benzer. Benhabib, "somut öteki"si, "genelleşmiş öteki"den farklı olarak, her kişiyi kendine özgü, farklı geçmiş, düşünce, duygu, ihtiyaç ve sınırları olan bireyler olarak tanımamızı sağlar. Evrensel kimlik tanımları, yani genelleşmiş kişi, "ötekini" ezer. Bu tanım herkesi aynı kalıba koyarak farklılıkları görmezden gelir. Öte yandan "öteki"ni tanımak ve

25. A. Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. H. Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995 (ikinci basım).

26. *A.g.e.* 27. *A.g.e.*

aynı zamanda bir "öteki" olarak tanınmak, bireyin Özneye dönüşmesini anlamamızda anahtar bir role sahiptir.

Özne ve "somut öteki" kavramlarını, evrensel/eşitlikçi Batı medeniyeti değerleri veya Türkiye'deki laik düzen üzerine kurulu kamusal alan kavramıyla ilişkilendirmek ise mümkün değildir. Aydınlanmacı Batı medeniyeti ile Cumhuriyet Türkiyesi'nin kamusal alan tanımlarına uyan ve tanımlamak için "nötrleştirme" terimini kullanacağım bir süreç içinde, farklılıklar gözardı edilir ve kamusal alana çıkarken unutulmaları istenir. Kişi, toplumda farklı oluşu nedeniyle değil, "insanoğlu" veya "vatandaş" gibi aynılaştırıcı kategorilere dahil olduğu için tanınır. Nötrleştirme süreci, Touraine'in özneleşmesinin tam tersidir; özneleşmeden çok benzeşme ile bireyin ya da ötekinin nesneleştirilmesini içerir.

Feminist Hareket ve Özneleşme Süreçleri

Kadın olarak farklılıklarını ilan eden kadınlar aslında sadece erkekleri içeren "insan" kategorisine karşı çıkıyorlardı. "İnsan" kategorisine tepki gösterilmesinin nedeni, bu kategorinin farklılıkları bastırıyor oluşudur. Farklılığı dile getirmek özneleşmedir. Burada, özneleşme sürecinin hem Feminist hem de İslamcı hareketlerde iki aşamalı bir şekilde gerçekleşmiş olduğunu ileri süreceğim.

Birinci dalga Feministlerin yaptığı gibi erkeklerle eşit haklar için savaşmak, farklılığın vurgulandığı özneleşmenin ikinci aşamasından ayrılmaktadır. Ancak birinci dalga Feministlerin hareketinin bir özneleşme mücadelesi olduğunu toptan inkâr etmek doğru olmaz. Birinci dalga Feministler erkeklerle eşit haklardan başka bir şey için mücadele etmezken, tek talepleri ekonomik ve politik konularda verilen kararların cinsiyete göre değil, mesleki uzmanlığa göre belirlenmesiydi. Donovan'ın belirttiği gibi, "doğal haklar geleneğinden gelen Feminist kuramcılar kadınların birer vatandaş olarak erkeklerle aynı temel haklara sahip birer insan olduklarını ileri sürmekteydiler".[28] Erkeklerle eşit haklar talep etmek de ayrı bir kimliğin farkına varmak ve onu duyurmaktır. Onlara göre, kadınlar özel alana hapsolmamalı ve kamusal hayatın "büyük girişim dünyası" içine girmelidirler.[29] Aydınlanma düşüncesinin etkisinde gelişen bu hareket boyun eğdirilerek aldatılan kadınların bu al-

28. J. Donovan, *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, çev. A. Bora, M. A. Gevrek, F. Sayılan, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 23.
29. *A.g.e.*, ss. 30-3.

datmacayı eleştirel düşünce ile deleceklerine inanmaktadır. Akıl ve eleştirel düşüncenin yardımıyla kadın, toplumda erkeklerden aşağı bir noktada bulunan konumunu yükseltecek ve onunla eşit haklara sahip olacaktır.[30] Bu özneleşmenin birinci aşaması olarak kabul edilebilir. Ancak farklılıklardan çok eşitlik ana temayı oluşturmaktadır ve bu da farklılıkların beyan edilmesini gerektiren özneleşme sürecinin, birinci dalga Feminizm hareketinde tam olarak gerçekleşememiş olduğunu düşündürür.

İkinci aşama, biyokültürel kimliklerini beyan eden ikinci dalga Feministlerle birlikte başlar. Onlar için erkeklerle eşit olarak tanınmak artık yeterli değildir. Bunun için daha önceki kuşağın Feminist temsilcileri mücadele vermiştir. İkinci dalga Feminizmi başlatanlar siyasal yaşamda eşitlik mücadelesine odaklanmaktansa daha geniş bir kültürel dönüşüm ararlar. Donovan'ın sözleriyle ifade edecek olursak, "bu görüşlere sahip olan Feministler... kadınlarla erkekler arasındaki benzerlikleri vurgulamak yerine, genellikle kadınlık niteliklerinin kişisel kuvvet, gurur ve kamusal yenilenme kaynağı olarak kabul edilen farklılıkları üzerinde dururlar".[31] İkinci dalga Feministler, benzerliklerinden çok farklılıklarını ortaya koyarak, "erkeğin eşiti" değil, "kadın" olarak tanınmayı talep ettikleri yeni bir özneleşme süreci başlattılar. Toplumda bir nesne konumundan özne konumuna geçmek daha büyük önem taşımaktadır. Savundukları tez, fiziksel, duygusal ve biyolojik olarak kadınların erkeklerden farklı olduğu, ancak bu farklılığın kadınların erkeklerden aşağı bir toplumsal seviyede bulunarak ezilmesini gerektirmediği üzerinedir.

Betty Friedan'ın 1962'de yayımlanan *Kadınlığın Gizemi* (*The Feminine Mistique*)[32] adlı kitabı, bu yeni özneleşme sürecinin ilk adımı sayılabilir. Modern kadın hareketinin bu klasik metninde, Friedan o güne kadar hiç sözü edilmemiş ancak herkes tarafından bilinen bir problemi dile getirir. Friedan'ın isimsiz olduğunu söylediği bu problem, 1950'lerin sonu ve 1960'ların başında ABD'de yaşayan kadınların anne, eş ve ev kadını olarak tanımlanmaktan dolayı duydukları boşluk ve tatminsizlik duygusundan kaynaklanır. Friedan, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden 1960'lara kadar uzanan dönemde, hemen hemen bütün genç

30. M. A. Wollstonecraft, *Vindication of the Rights of Woman*, Baltimore, Penguin, 1975 (ilk basımı: 1792).

31. J. Donovan, *Feminist Teori: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri*, s. 69.

32. B. Friedan, *Kadınlığın Gizemi*, çev. T. Mertoğlu, İstanbul, E, Yayınları 1983.

kızların hayallerinin evlenecek hoş bir erkek, pek çok çocuk ve hayatlarının geri kalanını "güvenli" bir biçimde geçirecekleri büyük bir evden ibaret olduğunu yazar. Üniversitelere gidip, yüksek eğitim alan bu kızların (Friedan kendisini de bu gruba dahil eder) amaçları, üniversite eğitimi almak değil, evlenebilecekleri eğitimli hoş erkekleri orada bulabilmektir. Bu kızların evliliklerinden hemen hemen yirmi yıl sonra aynı kadınlar, anne, eş ve ev kadını olmaktan dolayı duydukları rahatsızlığı ve tatminsizliği farkedip, kendilerini "kadın" olarak keşfetmeye başlarlar. Daha önceki kuşakta yer alan Feministlerin "tutkulu yolculuğu" (aynı zamanda Friedan'ın kitabında bir bölüm adıdır bu) sayesinde eşitlik ve vatandaşlık hakları zaten kazanılmıştır. Ne var ki erkeklerle eşit haklara sahip olmak veya vatandaşlık, kadın kimliğinde açılan boşluğu doldurmaya yetmez. Betty Friedan'ın üniversiteden arkadaşları olan iki yüz kadınla yaptığı görüşmeler sonucunda bu kadınların hepsi, hem erkeklerden hem de sahip oldukları annelik, eşlik rollerinden farklı olan kadın kimliğiyle tanınmak ihtiyacı duyduklarını dile getirmişlerdir. Bu ilk adımdan kısa süre sonra ikinci dalga Feminizm tüm Amerika'yı ve Avrupa'yı sararak 1960'ların en belirgin toplumsal hareketlerinden biri haline geldi. Kadınlar hem kendilerini hem de sırf kadın oldukları için günlük hayatta çektikleri sıkıntıları anlatmaya başladılar. Kürtaj, aile içi tecavüz ve şiddet, cinsel taciz gibi çok özel kabul edilen konuları kamusal alanda tartıştılar, kendilerini yüksek sesle ifade ettiler. Kadınların önce diğer Feministler arasında, daha sonra tüm toplum içinde kendilerini anlatacak, yüksek sesle ifade edebilecek güce erişmeleri, Feminist harekette ikinci aşama özneleşme arayışlarının anlaşılması açısından önemlidir.[33]

33. Feminist hareket içindeki üçüncü aşama bir özneleşme sürecinden de bahsetmek mümkündür. Bu üçüncü aşama, yoksul, işçi sınıfına mensup kadınlar ile, etnik azınlık durumundaki ve lezbiyen kadınların egemen Feminist söyleme itirazlarıyla ortaya çıkmıştır. Bu kadınlar Feminist kuramın, kendi sorunlarını çözmede başarılı olamadığını ve sadece, ikinci dalga Feminizme hâkim olan "beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel kadınların" deneyim ve problemlerini dile getirdiğini iddia ederler. (Nicholson ve Fraser, 1988, s. 387) Üçüncü dalga Feministler, kadınlar arasında ve cinsel aşağılanma türleri arasında da farklılıklar olduğunu söyleyerek kapsayıcı "kadınlık" kategorisinin etkisini ve gücünü azaltırlar. Beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel olmayan kadınlar tarafından dile getirilen üçüncü aşama öznellikler süreci ikinci dalga Feminizmin yerini daha renkli bir postmodern Feminizme bırakmasına yol açıyor.

İslamcı Hareket ve Özneleşme Süreçleri

Feminist harekettekine benzer iki aşamalı bir özneleşme arayışını (ve mücadelesini) İslamcı harekette de bulmak mümkün. İslamcı hareket de "evrensel"in tekilci tanımına karşı gelişen bir tepkiyle başlamıştır.[34] Bu hareket, herkesin dinsel ve etnik kimliklerini bırakarak nötrleşmesini öngören laik kamusal alan içinde özneleşme arayışıdır. Başka bir deyişle İslamcılar, Batı-dışı bir modernlik bağlamında dışlanmadan ve bastırılmadan, tanınan ve meşru görülen bir müslüman kimliğin yaratılması için mücadele etmektedirler. Touraine'e göre Özne arayışı modern bir olgudur. Bu nedenle ironik olarak İslamcı hareketin kendi içinde modern olduğunu söyleyebiliriz. Bunu İslamcı hareket içindeki özneleşme sürecinin ilk aşaması olarak görebiliriz. Ancak İslamcı hareketin beklenmedik sonuçları İslamcılar arasında ikinci aşama bir özneleşmeye de yol açmıştır. Toplumda farklılıklarıyla tanınmaya çalışan İslamcı aktörler, aynı zamanda ütopyası tüm toplumun İslamileştirilmesi olan bir "müslüman genelleşmiş öteki" yarattılar. Bu ütopyayı gerçekleştirmek için mücadele vermek, sınırları İslam tarafından çizilmiş bir ideal yaşam tarzını benimsemeyi gerektirir. Önceden tanımlanmış bu İslamcı Özne'nin katı sınırlarını ilk kez zorlayanlar İslamcı kadınlar oldu.[35] Farklılık sorunu bu sefer İslamcı kadınların kendi sesleriyle İslamcı cemaatin içinden yükselmektedir. Kadınların eğitim ve siyaset alanlarında kamusal yaşama katılımlarını destekleyen İslamcı hareket, bu katılımın beklenmedik sonuçlarıyla yüzleşmektedir. Göle'nin belirttiği gibi, "kadınlar iç mekânların hapsinden kurtulmuş, eğitim ve siyaset hayatında kendi stratejilerini geliştirmişlerdir."[36] Yeni kuşak İslamcı kadınlar, müslüman kadının evinde oturup, çocuklarına ve kocasına bakmasını öngören geleneksel İslami tanıma karşı çıkarak, üniversite mezunu olmayı ve çalışıp çalışmayacakları konusunda kendi kararlarını kendileri vermeyi tercih ederler. Benhabib'in terimlerine dönecek olursak İslamcı kadınlar kendilerine özgü geçmişleri, duyguları, istekleri ve aynı zamanda ihtiyaç ve sınırları olan "somut öteki" olmayı seçmişlerdir. Özneleşme sürecinin ikinci aşaması, İslamcı hareketin kendi içinden kaynaklanan bir başkaldırıdır. Kadınların hareketin ön planında yer alması İslamcı hareket tarafından desteklenmiş bir olguyken, yaşanan

34. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere".
35. N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.
36. *A.g.e.*

ikinci düzeydeki özneleşme hiç de beklenen bir gelişme değildi. Üstelik özneleşme sürecinin sadece İslamcı kadınlarla sınırlı olmadığını, yeni kuşak İslamcı erkekler arasında da farklılığı ve özgünlüğü ortaya çıkarma arayışının baş gösterdiğini de belirtmeliyim. Bu durum günlük hayattaki gerçek alışkanlıklarla, önceden belirlenmiş norm ve prensipler arasında bir gerilime neden olmaktadır.

Fadime Şahin Olayı

24 yaşındaki İslamcı bir kadının, Fadime Şahin'in hikâyesinin "dışarıdaki" modernlik ile "içerideki" İslami hareket arasında gelişen müslüman özneleşmelere örnek teşkil edip etmediği tartışmaya açık bir konu. Ancak bu olay bize hem İslamcı hareket içinde oluşan kırılmaları, hem de Türkiye'de kamusal alanın dönüşümünü tartışabileceğimiz bir alan açıyor.

Kamuoyu Fadime Şahin adını ilk kez 1996 yılının 29 Aralık günü televizyonda yayınlanan akşam haberlerinde duydu. Haber, Aczmendi lideri Müslim Gündüz'ün evinin polislerce basılması olayıyla ilgiliydi. Baskın sırasında Müslüm Gündüz'ün evinde bulunan Fadime Şahin'in de Aczmendi lideriyle birlikte gözaltına alındığının haberi veriliyor ve Fadime Şahin ile Müslüm Gündüz'ün baskın sırasında cinsel ilişki halinde oldukları belirtiliyordu. Hemen ertesi gün haberin yayınlandığı gazetelerde, "Aczmendi lideri Müslüm Gündüz'le basılan Fadime Şahin" (daha sonraki aylarda yayınlanan bütün haberlerde de Fadime Şahin bu sıfatla anılacaktı) ilk sayfa haberi olmuştu. Fadime Şahin hakkında bilinenler kendisinin üniversitede okuyan genç bir İslamcı kadın olduğuydu. Bu sırada Fadime Şahin'in nüfus cüzdanında yer alan fotoğrafı ile Müslüm Gündüz'ün evinden çıkarken televizyon kameralarının yakaladığı yüzü kapalı görüntüleri de basın ve televizyon kanalıyla kamuoyuna sunuluyordu. Ancak olayın Fadime Şahin karakterini ilginç kılan bölümü bundan sonra başlıyordu. Kamuoyu, basında yer alan bir "basılma" haberinde adı geçen genç bir kızın utanıp gözlerden uzak bir köşeye çekilmesini, kendini unutturmasını bekliyordu. Dahası Fadime Şahin'in İslami kesimin örtündüğü biçimde örtünüyor olması bu beklentileri artırıyordu. Ancak olayın hemen ardından Fadime Şahin özel bir televizyon kanalının akşam haberlerine konuk olarak katıldı. Beklentilerin aksine, kararlı bir tavırla başından geçenleri ve uğradığı cinsel taciz olaylarını ayrıntısıyla anlattı. Öncelikle Müslüm Gündüz'ün öne sürdüğü gibi aralarında bir imam nikâhı olmadığını belirterek Müs-

lüm Gündüz'ün kendisini cinsel yolla taciz ettiğini açıkladı. Daha sonra sadece Gündüz'ün değil, tarikatına katılmış olduğu Ali Kalkancı'nın da kendisini ve tarikattaki diğer pek çok kızı taciz ettiğini, tarikattaki bütün kızları kendisiyle cinsel ilişkiye girmeleri için zorladığını öne sürdü. Kalkancı'nın tarikatında meydana gelen cinsel tacizleri ayrıntısıyla anlatmaktan çekinmezken, başına gelenleri hatırladıkça kimi zaman gözyaşları içinde hıçkırarak ağlaması, kimi zamansa –özellikle İslamcı kesimin geleneksel liderleriyle yaptığı canlı telefon bağlantıları sırasında– takındığı sert tavır ve Kalkancı'ya yönelttiği ağır suçlamalar ve onunla girdiği sert tartışma uzun zaman boyunca akıllarda kaldı.

Haber henüz tazeliğini korurken, kamuoyu olayın ayrıntılarını Fadime Şahin'in televizyonda yaptığı konuşmadan izledi. Televizyonlar Şahin'in konuşmasını tekrar tekrar yayınlarken, gazeteler de uzun süre bu konuyu ilk sayfa haberi olarak yayınladılar. Tarikat içinde yaşanan bu skandal kamuoyunun değişik kesimlerince farklı açılardan ele alınarak tartışıldı. Katılmış bulunduğu Ali Kalkancı'nın tarikatında Kalkancı tarafından pek çok kez tecavüze uğradığını anlatan Fadime Şahin'in açıklamaları, o güne kadar kamusal alanda pek sözü edilmeyen tarikatların böyle bir seks skandalıyla açığa çıkması açısından toplumun bütün kesimlerinde büyük yankı uyandırdı. Başından geçenleri televizyon ekranlarından izleyicilere aktarırken heyecanını ve geçirdiği sarsıntıyı gizlemeyen Fadime Şahin'in kamuoyunda en derin iz bırakan görüntüsü hiç şüphesiz gözyaşları yanaklarından süzülürken, hem Ali Kalkancı hem de Müslüm Gündüz tarafından nasıl kandırılarak kullanıldığını dile getirişidir. Fadime Şahin, çok kapalı topluluklar olarak bilinen tarikatları topluma açarken, (ya da medyada kullanılan deyimiyle tarikatların içyüzünü açıklarken) kendisinin aldatılan ve kullanılan tek kız olmadığını, tarikat müridi olan pek çok kızın da kendisi gibi aldatılıp cinsel sömürüye tabi tutulduğunu ama seslerini çıkaramayacak kadar tehdit altında oldukları için sustuklarını da belirtti.

Fadime Şahin, 1997 Ağustosu'nda yayımlanan otobiyografisi *Fadime Şahin'in Anıları*'nda da İslami hareketin hikâyesi ile bu genç kızların hareketin parçası haline gelişlerini anlatır. Tarikatların aktif katılımcıları olan bu kent kökenli genç kızların (Fadime Şahin'in kendisi de dahil olmak üzere) çoğu üniversite öğrencisidir. Kendisinin yeni kuşak İslamcı kadın kimliğinin bir temsilcisi olduğuna inandığımdan, Fadime Şahin olayının önemini incelemeden önce, bu noktada biraz durarak Şahin'in geçmişine, toplumsal kökenlerine ve aile yapısına değinmekte yarar görüyorum.

Fadime Şahin'in Hayat Hikâyesi

Geleneksel anlamda dinine bağlı, mütevazı bir alt orta sınıf aileden gelen Fadime, 1972 yılının Ekim ayında Malatya Arguvan'da doğar. Aile, Fadime'nin doğumundan iki yıl sonra İstanbul'a göç eder ve Fatih'e yerleşir. Hasta bir anne, seyyar satıcılık yapan bir baba ve kendisinden küçük iki kardeşinin yaşadığı ev ortamında büyüyen Fadime, çocukluğu ve ilk gençliği boyunca okul dışı zamanını evde kardeşlerine bakarak geçirir. Ortaokul ve lise yıllarını İstanbul'un en tutucu semtlerinden Fatih ve Sultanbeyli'de geçirmiş olmasına karşın o da, İslami hareketin içinde olan pek çok genç kız gibi kentte büyümüş ve modern laik eğitim kurumlarında yetişmiştir.

Liseden mezun olduktan sonra bir süre ilaç fabrikasında bir süre de Öğretmen Evi'nde çalışır, ancak her iki işte aradığını bulamaz. Ali Kalkancı'nın tarikatına katılması da bu döneme denk gelir. İlk olarak bir tanıdığının ısrarı ile tarikata giden Fadime, kısa süre sonra Kalkancı'nın gözde müritlerinden biri haline gelmeyi başarır ve tarikatta aktif olarak çalışmaya başlar. Aynı zamanda Selçuk Üniversitesi'nin Niğde'de bulunan Büro Yönetimi bölümüne devam etmektedir. Niğde'de okuyan diğer tarikat üyesi kızlarla aynı evde kalmakta ve İstanbul'a döndüğünde de üniversite öğrencisi olan diğer kızlarla birlikte Kalkancı'yı görmeye gitmektedir.

Fadime tarikattaki ilk yıllarında mutlu ve huzurlu olduğunu, kendisini çok güvende hissettiğini belirtir. Ayrıca, Batılı anlamdaki "habitus"tan[37] çok farklı olan ve "gündelik yaşamın İslamileştirilmesini amaç edinen bu yeni habitus"ta,[38] Fadime'nin kendine ve hayata karşı güveni artmış, tarikata katılmadan önceki tüm problemleri ve bunalımları son bulmuştur. Tarikata katılmasını Fadime'nin özneleşmesindeki ilk adım olarak görmek yanlış olmaz. Tarikatın, katılımcılarına modern dünyanın vaat ettiğinden çok farklı kimlikler sağladığını belirten Fadime Şahin, kitabında kendi kimliğiyle ilgili çıkmazlarının, dinin hizmetine girmesiyle son bulduğunu anlatır.[39] Fadime tarikata katılmadan önce ne olacağı, nasıl davranacağı, nasıl giyineceği gibi kişisel konularda çok sıkıntı çektiğini, modern bir genç kız gibi davranma arzusu (mini

37. P. Bourdieu, *Distincton: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

38. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere".

39. F. Şahin, *Fadime Şahin'in Anıları*, İstanbul, Ad Yayıncılık, 1997.

etek giyip arkadaşlarıyla sinemaya, kafeye gitmeyi istemek gibi) ile ailesinin ve içinde yaşadığı tutucu çevrenin baskıları ve beklentileri arasında sıkışıp kaldığını anlatmaktadır. Bir yandan istediklerini yaşayamadığı için üzülürken, diğer yandan da bu tip şeyleri istediği için ahlaksızlık edip etmediği düşüncesi kafasını kurcalar. Fadime'nin bu kimlik çelişkisi Ali Kalkancı'nın tarikatına girdikten sonra son bulur. Tarikatta modern ve laik dünyanın tüm araçlarına karşı durmayı öğrenir. Televizyon seyretmeyi, gazete okumayı bırakır, İslamcı harekete dahil olan kadınların tarzında başını örter. Artık daha önceki bilinçsiz Fadime değil, tarikatın güçlü, bilinçli bir mürididir. Buraya katılacak başka genç kızlar bularak hem onları hem de kendini eğitir. Tarikat içinde bir aile gibi olduklarını yazan Fadime, aile içinde kimsenin onun namusuna zarar vermeyeceğinden emin olduğu için orada kendini çok güvende hisseder. Mernissini'nin bilinen tezinde belirttiği gibi,[40] İslam'da kadınların namusunun denetimi, tüm ailenin ve cemaatin onurunu belirlediği için Fadime'nin tarikatı bir aileye benzeterek kendini güvende hissetmesi yerinde bir düşüncedir.

Tarikat içinde duyduğu bu güvenlik hissinin Ali Kalkancı'nın kendisiyle cinsel ilişki kurması sonucu yıkılıp yok oluşu, Fadime'nin yaşamındaki dönüm noktasıdır. Kendisine temizlik, saflık getireceğine inandığı İslam ideali ile bu hareketin içinde yaşadığı kirlenme, aşağılanma gerçekliği arasında sıkışıp kalır. Yaşadığı hayal kırıklığı sonucunda harekete bağlılığı da zayıflar. Kısa süre sonra bir diğer tarikat lideri Müslüm Gündüz tarafından uğradığı bir başka cinsel taciz deneyiminden sonra Fadime, tarikatlardan koparak eğitiminin ve içinde büyüdüğü kent kültürünün kendine sağladığı olanaklarla kişisel stratejiler geliştirmeye başlar. Kendini kamusal alanda görünür kılması da bu yeni stratejilerden biridir. Bu noktada, daha önce bahsetmiş olduğum özneleşme sürecinin ikinci aşamasına geçtiğini söyleyebiliriz. Kitabının ilk sayfalarında, İslamcı harekete katıldığı sıralarda, düşünmesinin, sorular sormasının, akılcı bir birey olarak davranmasının engellendiğinin farkında olmadığını, bu dönemde biraz olsun kendi mantığı çerçevesinde düşünebilmiş olsa, bu yanlışların hiçbirine düşmemiş olacağını belirtir. Tarikat Fadime Şahin'e bir kimlik sağlamıştır, ancak kendini bir Özne olarak ortaya koyuşundan söz edilecekse, bunun tarikattan ayrıldıktan

40. F. Mernissini, *Beyond the Veil: Male Female Dynamics in Modern Muslim Society* (gözden geçirilmiş basım), Bloomington ve Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

sonra gerçekleştiğini öne sürmek gerekir. En basit şekliyle modernliğin araçlarını kullanmanın müslüman kimliğine bir zarar vermediğine karar veren Fadime'nin bu şekilde modernlikle barışmış olduğunu da söyleyebiliriz. Böylece müslüman kimliğinden vazgeçmeden, kendini İslam ile modernitenin bir sentezi olarak kurguladığı söylenebilir.

Fadime Şahin Olayı Üzerine Düşünceler

Fadime Şahin'in hikâyesi günlük yaşamın modern araçlarının kabul edilmesiyle birlikte oluşan müslüman özneleşmelere bir örnek sayılabilir mi? Fadime Şahin'in televizyon ve basın aracılığıyla kamusal alanda sesini duyurması, hareketin önde gelenleri ile tartışarak kendi fikirlerini savunması özneleşmenin ikinci aşamasına geçmiş olduğunu düşündürebilir. Ancak esas sorunsalımızın kamusallığın dönüşümü olduğunu akılda tutarak özneleşme tartışmasını sınırlamak ve olayın düşündürdüğü diğer noktalar üzerinde durmak istiyorum.

Öncelikle, toplumun önünde gerçeği itiraf etme olgusu İslam tarafından onaylanmaz. Hıristiyanlık'takinden farklı olarak İslam'da cinsellik, eşcinsellik, cinsel taciz gibi çok özel konuların konuşulmasının kişiye özgürlük sağladığı söylenemez. Bireyin kendi içini topluma açması hem çok modern hem de çok Hıristiyanlığa özgü bir olgudur.[41] Buna karşılık, İslam'da gerçeğin itirafı cemaati rahatsız edebilir ve cemaatin düzeni kişinin içsel benliğini ortaya dökmesinden önce gelir. Bu bakımdan Fadime Şahin'in televizyon ekranlarından en görünür biçimde kendi içinde yaşadıklarını itiraf etmesi, en özel deneyimlerini anlatması, içinde bulunmuş olduğu İslamcı hareketin prensipleriyle ciddi bir şekilde çelişir. Bu saptamadan sonra olayın gerçekten bir itiraf ya da içsel benliğin yansıtılması durumunu içerip içermediği sorusu akla gelmektedir. Elbette Fadime Şahin'in televizyon ekranlarında yaptığı konuşmayı, bir itiraf ve kendini ifade ediş (yansıtma) olarak değil de bir skandal veya fırsatçı bir ilkesizlik olarak görmek de mümkün. Böyle bir açıdan bakıldığında, yukarıda öne sürdüklerim geçerliğini yitirecektir. Zaten öne sürdüğüm bu noktalar mutlak doğru olma amacını taşımak yerine, yeni gelişmekte olan bir kültürel kimliği ve dönüşen kamusal alanı sorgulamayı ve bu yolla yeni sorular üretmeyi amaçlamaktadır.

Bu konunun dikkat çeken bir diğer boyutu da, olayın çokeşli evlilik

41. Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Foucault, *Cinselliğin Tarihi* 1, çev. H. Tufan, İstanbul, Afa Yayınları, 1986.

ile imam nikâhı konularını kamusal alanda tartışmaya açmış olması. Müslüm Gündüz'ün televizyon kameraları karşısında kendisi ile Şahin arasında imam nikâhı kıyılmış olduğunu belirtmesinin, hem ikisi arasındaki ilişkiyi hem de imam nikâhını kamusal alanda meşru kılma amacını güdüyor olduğunu öne sürmemiz yanlış olmayacaktır. İmam nikâhı, Cumhuriyet döneminden bu yana devlet tarafından resmi olarak tanınmamakta, bu nedenle de İslamcı kesim tarafından laik düzene direnmek için bir araç olarak uygulanmaktadır. Ancak Fadime Şahin olayı ile alevlenen imam nikâhı tartışmaları bu konuda görüş birliği içinde olan İslamcı kesim arasında da bir bölünmeye neden oldu. Fadime Şahin'in de içinde bulunduğu bir grup İslamcı kadın dini nikâhın tarikat liderleri veya hareketin önde gelen isimleri tarafından suistimal edildiğini belirttiler. Fadime Şahin'in Ali Kalkancı ile yaptığı canlı telefon bağlantısında da izlediğimiz gibi, özellikle genç ve eğitimli İslamcı kadınlar, İslami bilgilerine dayanarak dini nikâhın bazı İslamcı kesim erkekleri tarafından suistimal edilişini kınamışlar ve onları dini kendi kişisel amaçlarına alet etmekle suçlamışlardır. Fadime Şahin olayı daha önceden resmi düzene direnmek için uygulanan imam nikâhı konusunun İslamcı kesim içinde yarattığı bölünmeyi gösterme açısından önemlidir.

Olayın bir diğer ilginç yanı da kadınların (örtülü veya açık) radyoda seslerinin, televizyonda ise görüntülerinin yayınlanmasının İslam'a uygun olup olmadığı tartışmasının İslami çevrelerce halen sürdüğü bir döneme rastgelmiş olmasıdır. Kadınların medya organlarında bulunmasının dine uygun olup olmadığı üzerinde tartışmalar sürerken, Fadime Şahin'in en önemli haber olarak televizyon ekranlarında görünmesi, bazı İslamcı kesimler için Şahin'in anlatıklarından daha şaşırtıcı ve sarsıcıydı. Bu da kamusal alanda sivrilen müslüman kadın kimliğinin su yüzüne çıkardığı bir diğer çelişkili durumdur.

Son olarak, Fadime Şahin'in hikâyesi, İslamcı hareket içindeki yeni kadınların kimliğini anlamamız açısından önemlidir. Şahin'in sadece anlattıklarının içeriği değil, aynı zamanda olayları anlatırken takındığı tavır da çarpıcıdır. Şahin konuşurken ağlıyor, ancak aynı zamanda isyan ediyor, başkaldırıyordu. Tarikat içinde yaşadığı her şeyi, utancı bir kenara bırakıp anlatırken, Ali Kalkancı gibi daha önceleri otoritesini kabullenmiş olduğu bir dini liderle tartışırken ve onu suçlarken sesi yüksekti. 1997 yılının son günlerinde *Hürriyet* gazetesinde yayımlanan kendisiyle yapılmış bir röportajda, o sıralar televizyon ekranlarında ağladığı için çok pişman olduğunu, kendi iç hesaplaşmalarını yaptıktan sonra kontrollü ve güçlü bir kadın olarak orada görünmüş olmayı istedi-

ğini dile getirdi. Bu bakımdan Şahin'in toplumsal alanda kendilerini ifade etme konusunda güçlenen müslüman kadın öznelerin bir örneği olduğunu öne sürmek yanlış olmaz.

Ancak bu olayın, Touraine'in kuramsallaştırdığı özneleşme sürecine tam anlamıyla örnek oluşturup oluşturmadığı tartışmaya açık bir konudur. Fadime Şahin, başını örten türbanıyla televizyon ekranlarında kendini anlatan, gerçeği ve cinselliğini itiraf eden görüntüsü ile kimliklerini, modernlik ile İslam arasında kurgulayan yeni kuşak İslamcıların geliştirdiği özneleşme sürecinin bir simgesi sayılabilir mi? Şahin özneleşmiş midir, yoksa tam tersine tarikatların olmasa bile medyanın elinde nesneleşmiş, hatta ticarileşmiş midir? Televizyon ekranlarından seyircilere gerçeği anlatıyor olması modern bir kendini yansıtış mıdır, yoksa "meşhur" olmuş bir malın pazarlanması mıdır? Güçlü bir özne olarak mı kamusal alanda var olmaktadır, yoksa sırtından çıkar elde edilen bir mazlum mudur?[42]

Bu makale bu sorulara yanıt bulmaktan çok tartışmaya açmayı amaçlıyor. Bu noktalar sadece gelişmekte olan bir kadın kimliğini anlayabilmemiz ile değil, kamusal alanın Türkiye'de nasıl bir dönüşüm geçirdiği sorunsalı ile de ilişkilidir. Olayın ardından alevlenen çokeşli evlilik ve imam nikâhı, cinsellik ve ahlak gibi konuların farklı kesimlerce farklı şekillerde savunulduğu tartışmalar, hem kamusallaşan veya özel alana atılan konuları belirlemedeki güç ilişkilerini hem de İslamcı kesim içindeki kırılmaları görmemiz açısından önemlidir.

Sonuç

Bu çalışma boyunca egemen durumdaki dışlayıcı kamusal alanın Batı'da ve Türkiye'deki örneklerini yan yana koyarak Feminist ve İslami hareketlerin ortaya çıkış süreçlerini aydınlatmaya çalıştım. İnceleme sırasında Nancy Fraser'ın Habermas'ın liberal burjuva kamusal alan modeline getirdiği eleştiriden Batı'daki kamusal alan kavramını ve geçirdiği değişiklikleri tartışabilmek; Nilüfer Göle'nin çalışmalarından da Türkiye'deki kamusal alan dönüşümünü açıklayabilmek için yararlandım. İki toplumu yan yana koyarak anlamaya çalışmak, birini diğeriyle özdeşleştirmek anlamına gelmemektedir. Türkiye'deki kamusal alan mo-

42. Bu yazının ilk versiyonunu okuyarak, eleştirileri sayesinde bu noktaları sorgulamamı sağlayan Oğuz Erdur'a yardımları için teşekkür ederim.

deli Batı'ya pek çok yönden bağımlı olsa da, modernliğin müslüman toplumlardaki görüntüsü ile Batı'daki görüntüsünün özdeş olamayacağı kesindir. Bu nedenle Batı'dakinin tıpatıp kopyası bir kamusal alan modelini Türkiye'de bulmaya çalışmak anlamsız bir çabadır. Batılı olmayan kamusal alan modelinin Batı'ya bağımlılığını gözardı etmemiz ne kadar mümkün değilse, bu bağımlılığın iki durumu birbiriyle özdeş kıldığını söylememiz de mümkün değildir.

Batı'da ve Türkiye'de gelişen alternatif kamusal toplulukların ortaya çıkış süreçleri ve egemen kamusal alanla ilişkilerini açıklayabilmek için her iki toplumdaki egemen kamusal alan modellerinin ortak özelliklerini ve benzer yapılarını incelemem gerekiyordu. Laik yaşam tarzı ile Habermas'ın burjuva kamusal alan modeli arasında pek çok benzer nokta vardır. Öncelikle her ikisi de evrensel vatandaş kavramına dayanarak kurgulanmıştır. Makalesi boyunca Fraser, Habermas'ın kurguladığı kamusal alan modelinin günümüz demokrasisinin kuramlaştırma açısından yetersiz olduğu görüşünü savunur. Fraser'a göre bugün gereksindiğimiz, neyin, neden ve nasıl kamusallaştığının (ve aynı zamanda özelleştiğinin) tanımlanabildiği yeni bir kamusal alan kuramıdır. Fraser'ın kuramlaştırmaya çalıştığı da bastırılan, ezilen, dışlanan kimlik gruplarının eklemleneceği bu yeni kamusal alan modelidir.

Türkiye örneğinde de 1920'lerin laik kamusal alan modelinin bugün dönüşmekte olduğunu görmekteyiz. İslamcılar gibi daha önceden dışlanmış grupların kendilerine bir alan açmak için kamusal alan sınırlarını nasıl zorladıkları Göle tarafından ayrıntılı bir biçimde anlatılmıştır. Bugün söz konusu olan, eğer günümüz demokrasisi için çoğulculuğun ve farklı gruplar arasındaki etkileşimin önemine inanılıyorsa, alternatif kamusal toplulukların, kamusal alana girerek daha önceden "özel" oldukları gerekçesiyle tartışılmayan konuları kamusallaştırmalarına olanak verilmesidir.

Yazının ikinci bölümünde özneleşme kavramı ile bu kavramın Feminist ve İslamcı hareketlere uygulanışı üzerinde durdum. Günümüz modernliğinin önemli bir parçası olarak görülen Touraine'in "Özne"si ve Benhabib'in "genelleşmişe karşı somut öteki"sinin ışığında, her iki harekette özneleşme arayışı ve mücadelesinin oynadığı rolü göstermeye çalıştım. Ayrıca her iki hareketin katılımcılarının, hareket içinde kendi farklılıklarını ortaya çıkararak geliştirdikleri ikinci aşama özneleşme süreci de bu bölümde tartışılmıştır. Fadime Şahin'in televizyon ekranlarından topluma kendini anlatmasının da yeni ortaya çıkan ve alışılagelmiş sınırları zorlayan İslamcı kadın kimliğini incelemek açısından

önemli bir nokta olduğunu düşünüyorum. Şahin'in hikâyesi yeni İslamcı kadın kimliğine veya kendilerini İslam ve modernlik arasında kurgulayan ve bir önceki kuşağa oranla modern yaşam tarzı ve değerler sistemine daha ılımlı yaklaşan yeni İslamcı kuşağa canlı bir örnek teşkil etmekle kalmaz, bu sürecin farklı çevreler tarafından algılanışı hakkında da ipuçları verir. Olay, kamusal alanın kimler tarafından nasıl dönüştürüldüğüne dair tartışma bekleyen sorular ortaya çıkarmaktadır.

Sonuç olarak amacımın Batı ve Türkiye arasında özdeş biçimler bulmaya çalışmak olmadığını bir kez daha belirtmeliyim. Ne kamusal alan modelleri ne de bunlara alternatif olarak gelişen kamusal topluluk ve hareketler birbirlerine özdeştir. Benzerliklere dikkat çekmemdeki amaç, bağımlılık çizgilerini belirginleştirmek, Türk modernleşme projesinin nasıl Batı'daki kamusal alan modelinin etkisiyle şekillendiğini gösterebilmektir. İki toplumu yan yana koyabilmek için kavramlar bir bağlamdan diğerine taşınmıştır. Bu iki egemen kamusal alandaki benzerlikler gözardı edilemezken, kuşkusuz, konformist bir yaklaşımla Batı modernleşmesine özdeş, simetrik bir görüntü arayarak Türkiye'yi (ya da herhangi bir Batı-dışı modernlik bağlamını) anlamaya çalışmak yanlış iz üzerinden gitmek olacaktır.

İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler

Umut Azak

Giriş

TÜRKİYE'DE, İslamcı hareketin politik ve kültürel bir alternatif sunma iddiasının kitlelere ulaşmasında, iletişim araçlarının rolü büyük oldu. 1990'lı yıllarda yayıncılıkta devlet tekelinin kaldırılmasıyla birlikte sayıları hızla artan özel televizyon ve radyo kanallarına, İslami cemaat ve gruplara ait kanallar da katıldı. Bu makalenin konusunu İslami bir tarzı gündelik yaşamda yaratma ve yaşatma iddiasıyla Türkiye'deki genişleyen iletişim ve etkileşim ağına katılan bu "İslami" radyo kanalları ve bu kanalların kadın spikerleri oluşturuyor.

Türkiye'de kamusal alanda kadının nasıl bir görünüm sergilediği konusu, İslamcı-laik kutuplaşmasının ana gündemini oluştururken, kadınlar idealize edilmiş –modern/laik ya da İslami– yaşam tarzlarının simgeleri olarak algılanıyorlar. Kadınları salt simge düzeyinde algılayan bir anlayışın ötesine geçerek, içinde bulundukları toplumu dönüştüren aktörler olarak kabul eden bir bakış açısından yola çıkan ve kadınların deneyimlerini, içinde yaşadıkları çatışma ve gerilimleri anlamayı amaçlayan küçük ölçekli araştırmalar bu noktada önem kazanıyor. İstanbul merkezli "İslami" radyolarda spiker olarak çalışan bir grup tesettürlü genç kadını konu alan bu araştırma da böyle bir amaç güdüyor.

Radyo spikerleriyle yapmış olduğum mülakatların analizine geçmeden önce, genel bir çerçeve çizmek amacıyla, Türkiye'deki İslami hareketin gelişimine, kadınların bu süreçteki rolüne ve "İslami" radyo kanallarına değineceğim. Mülakatların analizine dayalı olan son bölümde ise, spikerlerin kimlik oluşturma süreçlerini ve "İslami yaşam tarzı"nın radyodaki çalışma ortamında somut olarak ne anlama geldiğini açıklamaya çalışacağım.

Türkiye'de İslami Hareketin Gelişimi ve İslamcı Kadınlar

1980'li yıllar, Türkiye'de, Cumhuriyet rejiminin ve kurguladığı ulusal kimliğin her zamankinden daha fazla tartışıldığı ve sorgulandığı yıllar oldu. Batı medeniyetinin evrenselliği varsayımına dayanan ilerlemeci bir modernizm anlayışı üzerine kurulu olan Cumhuriyet rejimi, "çağdaş uygarlık seviyesi"ne ulaşmayı ve Batı medeniyetine dahil olmayı hedefleyen bir ulusal kimlik kurgulamıştı. Bu, aynı zamanda, dini "geleneksellik"le ve "geri" olanla özdeşleştirerek dışarıda bırakan ve marjinalleştiren, onun yerine "modern"liği ve "rasyonel"liği vurgulanan laik bir ulusal kimlikti (Keyman, 1995: 106)*. Cumhuriyet'in seçkinleri ise bu yeni Türk kimliğinin taşıyıcılığı görevini üstlenmişlerdi.

1980'lerde ise, dinden bağımsız, hatta dine karşı olarak tanımlanan "medeniyet", "ilerleme", "modernleşme" ve "çağdaşlaşma" kavramları açık bir şekilde sorgulanmaya başladı. Bu sürecin ivme kazanmasında en çok etkili olan hareket, özellikle 1980'lerin ortalarında etkisini artıran İslamcı hareketti. İslamcı ideolojinin sözcüleri konumundaki "müslüman aydınlar", Batı medeniyetinin modern liberal yaşam tarzının evrensellik iddiasını ve modernist seçkinin "medeni/çağdaş" olan ile "Batılı" olan arasında kurduğu eşitliği reddederek, "modern yaşam tarzı"na alternatif, İslami bir yaşam tarzını savunmaya başladılar.[1] Böylece, Cumhuriyet'in laik kurumlarının sağladığı yukarı hareketlilik olanaklarından yararlanan, ama ideolojisinden kendini ayrıştırmaya çalışan İslamcı bir karşı-seçkin oluştu.

Nilüfer Göle'nin de belirttiği gibi, yeni ortaya çıkan bu "modern İslamcı seçkin", resmi ideolojinin "cahil, edilgen, geleneksel" müslüman tiplemesinin inandırıcılığını yitirmesine neden oldu (Göle, 1992: 88). Bu süreçteki en önemli dönüm noktası, türbanlı öğrencilerin büyük şehirlerdeki üniversite kampüslerinde gitgide daha çok görülmeye başlamalarıydı. Giyimleriyle "çağdaş" bir görüntü sergilemeyen bu genç kızlar kamusal alandaki etkinlikleriyle, "pasif", "ezilmiş" müslüman kadın imgesinin sorgulanmasına neden oldular (*a.g.e.*). Ayrıca, İslamcı sermayenin sağladığı istihdam olanaklarından faydalanan ve doktor, öğretmen, gazeteci, yayıncı, vb. olarak çalışan tesettürlü kadınların sayısı her geçen gün daha da arttı.

* Bölümün kaynakları için s.109'a bakınız.

1. "Müslüman Aydınlar" konusu için bkz. Toprak (1987) ve Meeker (1991).

Sonuç olarak, savunulan İslami yaşam tarzı, en çok, tesettürlü kadının kamusal alandaki bu görünürlüğü sayesinde kendini açığa vurdu ve farkını ortaya koydu. Diğer bir deyişle, türban, hareketin "bayrağı" haline geldi (*a.g.e.*). Laik kesim ise üniversitelerdeki türbanlı genç kızları İslamcıların "modern/çağdaş kalelere sızması" ve "irtica" tehlikesinin en somut göstergesi olarak gördü. Fakat bu durum, kadınların, İslamcı hareketin sadece edilgen simgeleri ya da piyonları görevini üstlendikleri şeklinde anlaşılmamalı. Aksine, Ayşe Saktanber'in de belirttiği gibi, İslamcı hareketin içindeki kadınlar, İslam'ın yaşanan bir toplumsal pratik haline dönüştürülmesinde ve İslami yaşam tarzının meşruluk kazanmasında önemli bir rol oynamaktadırlar (Saktanber, 1994: 103).

Türkiye'deki İslamcı hareket ve İslam'da kadının yerini konu alan oldukça geniş bir literatür olmasına rağmen, kadınları İslamcı hareketin aktörleri olarak ele alan araştırma sayısı oldukça sınırlı. Bu durum, tesettürlü kadınları hareketin aktörleri olarak değil de yukarıda da söz edildiği gibi ikincil derecede önem taşıyan, simgesel araçlar olarak algılama eğiliminin bir sonucu olabilir. Yine de, Türkiye'deki İslamcı kadınların kendilerini nasıl algıladıkları ve yansıttıklarıyla ilgilenen bir dizi çalışmanın yapılmış olduğunu görüyoruz. Feride Acar (1993) ve Yeşim Arat'ın (1995) İslamcı kadın dergilerini inceleyen çalışmalarının yanı sıra, Cihan Aktaş (1989), Nilüfer Göle (1992), Aynur İlyasoğlu (1994), Ayşe Saktanber (1994) ve Elisabeth Özdalga (1998) da katılımcı gözlem ve mülakat yöntemlerini kullanarak yaptıkları araştırmalarda konuya bu tür bir perspektifle yaklaşıyorlar.

Bu makale, farklı bir alan olarak İslami radyolara eğilmekle birlikte, İslamcı kadınların kendilerini nasıl algıladıklarını ve dışarıya nasıl yansıttıklarını anlamayı amaçlayan yukarıdaki çalışmalara bir katkıda bulunma çabası olarak da değerlendirilebilir. Araştırmanın ana eksenini, İstanbul'dan yayın yapan İslami radyolarda program yapımcısı ya da spiker olarak çalışan kadınlarla yaptığım mülakatların analizi oluşturuyor. Fakat, buna geçmeden önce, kadınlar için, sıradan bir iş ortamı olmanın ötesinde, dinamik, birçok çatışma ve gerilimlere gebe bir alan sunan bu İslami radyoların üzerinde durmak istiyorum.

İslami Radyolar[2]

1990'lı yıllara kadar radyo ve televizyon yayını yapma hakkına sahip tek kuruluş olan Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu, laik devlet ideolojisini ve "medeniyete katılma isteği"ni yansıtan bir "ulusal birlik hissi yaratma"nın en önemli araçlarından biri olarak kullanılageldi (Öncü, 1994: 18). Ancak bu yayın tekeli, 1990'da, ticari bir televizyon kanalının uydu yoluyla "korsan" yayına başlaması ve onu başka kanalların izlemesiyle kırıldı. Radyo sektöründe de benzer bir durum yaşandı. Haziran 1992'de yayına başlayan Kent FM'i, yerel ve ulusal düzeyde birçok özel radyo kanalı takip etti. Birçok İslami cemaat ve tarikat da bu furyaya katılmakta gecikmedi.

İlk İslami radyolar olan, Nurcu cemaatten Yeni Nesil grubunun kurduğu Moral FM, Nakşibendi tarikatına bağlı İskender Paşa cemaatinin kurduğu Akra FM ve bağımsız olduğu söylenen bir grup tarafından kurulan Üsküdar FM Mart 1993'te İstanbul'dan yayına başladı. Refah Partisi ile yakın ilişki içindeki Marmara FM, Fethullah Gülen cemaatine ait Burç FM, bağımsız Günışığı FM ve Mir FM gibi birçok İslami radyo da kısa bir süre sonra bunlara katıldı. Akra FM, Moral FM ve Marmara FM gibi arkalarında güçlü bir cemaat ya da parti olan radyolar dinleyici kitlesini gitgide genişletirken, Günışığı ve Üsküdar FM gibi belirli bir cemaate ait olmayan ve değişken yayın politikaları uygulayan radyo kanalları sık sık mali krizlerle karşılaşıp yayınlarını fazla geniş bir alana ulaştıramadılar.

İskender Paşa Cemaati veya Fethullah Hocacılar gibi büyük cemaat ve gruplar için radyolar, cemaat içi haberleşmeyi kolaylaştırmak, cemaat dayanışmasını güçlendirmek gibi işlevlerinin yanı sıra, etkili bir propaganda aracı olarak da kullanılıyor. En geniş alana ulaşabilen radyo istasyonu, ait olduğu cemaatin İslam anlayışını da yayma şansına sahip oluyor. Buna bağlı olarak, cemaatlerin liderlerine ya da önde gelenlerine ayrılan sohbet programları –örneğin, Moral FM'de Yavuz Bahadıroğlu'nun günlük yorumları ve "Nur Penceresi" dizisi, ya da Akra FM'de Esat Coşan'ın günlük konuşmaları, vb.– program akışı içerisindeki yerlerini sürekli olarak koruyorlar.

2. Bu radyo istasyonlarının yetkililerinin ve çalışanlarının çoğu, radyolarının "İslamcı radyo" olarak adlandırılmasına karşı çıkıyorlar. Toplumun her kesimine açık olduklarını, ama yine de yalnızca müzik yayını yapan radyolardan farklılıklarını vurgulamak amacıyla, kendi radyolarını "kültürel radyolar" olarak niteliyorlar. Bazıları ise kanallarını, "toplumun manevi ve ahlaki değerlerine saygı duyan" kanallar olarak tanımlıyorlar.

Radyolar, televizyona kıyasla daha derli toplu ve küçük işletmeler olduklarından, gerek mali bakımdan gerek istihdam açısından cemaatin olanakları dışına çıkılmadan yürütülebilme özelliğine sahipler. Bu da radyolara, çok daha "cemaat-içi" bir özellik kazandırıyor. Dolayısıyla, radyoların yayın politikalarındaki herhangi bir ilkesizlik televizyon kanallarına göre daha büyük tepki alabiliyor ve yayınlar üzerindeki cemaat denetimi çok daha fazla hissedilebiliyor.

İslami radyoların ve daha sonra da İslami televizyon kanallarının ortaya çıkışı, en başından beri, hem laik hem de İslamcı tepkilere sebep oldu. Laikler, İslami radyoların antilaik propaganda yapmalarına karşı çıkarken, İslamcılardan gelen eleştiriler teknolojinin nereye kadar içerikten bağımsız olduğunu sorguluyordu. Örneğin, tanınmış müslüman aydınlardan Abdurrahman Arslan'a göre, McLuhan, aracın, mesajın ta kendisi olduğu konusunda haklıydı ve müslümanlar ona yeni, daha doğrusu İslami bir mesaj ekleyemeyeceklerdi. Arslan müslümanların, başkaları tarafından üretilmiş şeyleri değişik formlar içinde, yani İslami bir örtüyle paketlenmiş bir halde tükettiklerini, oysa asıl sorgulanması gerekenin tüketimin kendisi olduğunu savunuyordu (Arslan, 1993: 57).

Fakat Kemal Can'ın vurguladığı gibi, tarikat ve cemaatler genelde, böyle bir sorgulamaya gerek duymadan, teknolojinin olanaklarından yararlanmakta pek sakınca görmediler (Can, 1997: 61). Aksine, 1990'lı yıllarda İslami kesim, "modernlik"le özdeşleştirilen her şeye "İslami bir öz" ekleme gayretine kapıldı (Çakır, 1993: 301). Böylece, İslami sinema, kolejler, sağlık merkezleri, tatil merkezleri, vb. ile birlikte İslami radyolar da sermayenin ve talebin hazır olduğu durumlarda hiç vakit kaybetmeden ortaya çıkabildiler.

Bugün, İslami radyolarda çalışanlar, Batı'nın tüketim çılgınlığına ve hedonizmine kapılmadıklarını ve "Batıcı anlayışa sahip" radyolara alternatif oluşturduklarını iddia ediyorlar. Yayın politikalarını "İslami esaslar"a göre belirlediklerini, örneğin, İslami finans kuruluşları hariç olmak üzere, banka reklamları yayınlamadıklarını belirtiyorlar. Fakat, İslamcı kesimde, radyolara ilişkin birçok tartışma halen devam ediyor. Örneğin, bu radyolarda hangi tür müziklerin yayınlanabileceği konusunda ortak bir tavırdan söz etmek mümkün değil. Sözlü Batı müziği yayınlamamak konusunda bir uzlaşmadan söz edilebilir ise de, İslam'da müzik aletlerinin "caiz" olup olmadığı halen bir tartışma konusu.[3] Kadın

3. Gerçi,"yeşil pop" adı verilen İslami müzik kasetlerinin sayısının hızla artması bu tartışmanın, pratiği pek de fazla etkilemediğini düşündürüyor.

sesi de İslami kesim için hassas bir konu olduğundan, İslami radyoların hiçbiri kadın sanatçıların şarkılarını yayınlamıyor. Yine de, nadiren de olsa, yayınlanan kimi şarkıların yardımcı vokalisti kadın olabiliyor.

Marmara FM ya da Mir FM gibi daha "radikal" radyoların çalışanları arasında kadınlara hiç rastlanmıyor; diğer İslami radyolarda ise, yönetici kademelerinde yer almasalar da, kadınlar spikerlik ya da sekreterlik yapabiliyorlar. Marmara FM'in personel müdürü olan Cengiz Demir, kanallarının başarısını radyoda kadın çalıştırmama kararı almış olmalarına bağlıyor. Kadınların radyo merkezindeki varlığının bazı istenmeyen ilişkilere sebep olabileceğini, bunun da radyo çalışanlarının performansını kötü yönde etkileyeceğini belirtiyor: "... Biz hanımlarla karşı karşıya veya aynı odada çalışmak istemiyoruz. Rahat bir çalışma ortamı sağlamak için hanımları çalıştırmama kararı aldık... N'olur n'olmaz... Birtakım gönül ilişkileri işimizi kötü yönde etkiler..."

Akra FM'in genel yayın yönetmeni Hüseyin Emin Öztürk ise, İslami bir magazin dergisi olan *X Magazin*'in muhabirinin yönelttiği soruya verdiği yanıtta, "musiki programlarında, İslami değerlere saygılarından ötürü" kadın sesi kullanmadıklarını ve şarkıların güftelerini "iyi bir şekilde" denetlediklerini belirtiyor.

Kısaca, İslami radyoların yetkilileri –ki yukarıda da belirtildiği gibi aralarında hiçbir kadına rastlanmıyor– İslami açıdan "caiz" bir çizgi takip etmeye çalışırken yorum ve uygulamalarında farklılık gösterebiliyorlar. İslami olanla olmayan arasındaki sınırın tartışmalara açık olması, belki de kadınlar için avantajlı bir hareket alanı sağlıyor.

Nitekim birçok İslami radyo daha ilk aylarında "hanım programları" sunacak bayan spikerler aramaya başladı ve bulmakta da zorluk çekmedi. Böylece, türbanlı kadınlar için yeni bir meslek alanı doğdu. Örneğin, kariyerine Günışığı FM'de radyo spikeri olarak başlayan Serpil Öcalan, iki yıla kalmadan, Kanal 7'de Türkiye'nin ilk türbanlı televizyon spikeri oldu. Sonuç olarak, Öcalan'ın deyişiyle, İslamcı kadınlar, "örtülü olmanın hiçbir alanda engel teşkil etmediğini herkese kanıtladılar" (Öcalan, 1995).

Radyo Spikerleri

1996 yılının Mayıs ayında tanışıp görüştüğüm radyo spikerleri, kuşkusuz, bütün meslektaşlarını temsil edecek bir örneklem oluşturmuyorlar. Yine de, kendileriyle yaptığım mülakatlar boyunca aktardıkları deneyim ve görüşleri, hem İslamcı kadınların kimlik oluşturma süreçleri

hem de İslami yaşam tarzının radyodaki çalışma ortamında nasıl somutlaştığı hakkında ipuçları taşıyor.

Emine (19) görüştüğüm spikerler arasında en genç olanı; üniversitede fizik bölümünde okuyor ve Üsküdar FM'de doğa bilimleri konusunda haftalık bir program sunuyor. Semiha (24) Moral FM'de çocuk programları hazırlıyor. Yine Moral FM'de çalışan Ayşe (25) evli ve ekonomi dalında yüksek lisans öğrenimi görüyor. Fatma (23) Üsküdar FM'de çalışıyor, aynı zamanda bir İslami kadın dergisinde yazıyor.*

Bilinçli Müslümanlar

Ailesi "şuurlu bir şekilde İslam'ı yaşayan" Fatma dışında bütün spikerler orta sınıf, "geleneksel müslüman" ailelerde yetişmişler. Yine hepsi, İslami yaşam tarzını kendi istekleriyle benimsemişler. Sunulu olan "modern" yaşama biçimini reddederek, seçtikleri yaşam tarzıyla, farklılıklarını ortaya koymaya çalışırken, türban onlar için bu farklılığın bir simgesi haline gelmiş. Örneğin iki yıl önce "kapanan" ve Moral FM'den önce Kulüp FM, Genç FM gibi İslami olmayan radyolarda çalışmış olan Semiha, bu radyolardan ayrılış sebebini şöyle açıklıyor:

"Müzik yayını yapan radyolardan türban sebebiyle ayrılmak durumunda kaldım. Çünkü yöneticiler böyle bir durumu istemediler... Bir tercih yapmamı söylediler. Yani ya eski tarzıma dönecektim ya da radyoyu bırakmak durumunda kalacaktım. Ben de tabii, tercihimi radyodan ayrılmakta kullandım."

Diğer bir deyişle, Semiha'nın türban takarak İslami kimliğini görünür kılması, mesleki yaşamını ciddi bir şekilde etkiliyor. Oysa, İslami radyolar ona yeni kimliğiyle var olabileceği ve mesleğini sürdürebileceği bir alan sunuyor.

Yaşam tarzlarındaki değişiklikten bahsederken, sürekli olarak, etraftaki "boş, eğlenceden başka bir şey düşünmeyen, yoz" gençliğe atıfta bulunuyorlar:

"Gençler o kadar boş yaşıyordu ki! Tek amaçları eğlenmekti. Bunların bir yere varmayacağını düşündüm. Bir değişiklik yapmak, bir yerden dönmek gerekiyordu..."

"Etrafımda olan iğrenç olaylar beni itti dini yaşama... Radyo ve televizyon ortamına girdiğim için çok iğrenç olaylar gördüm. Kadın-erkek ilişkilerinde... insanların ne kadar boşlukta ve manasız yaşadıklarını

* Bu isimler spikerlerin gerçek isimleri değil. İstekleri üzerine isimlerini gizli tuttum.

gördüm. Hayatın sadece eğlenmekten ibaret olduğunu sanan birçok insan var. Ben kendimi anlamaya çalıştım; dünyayı, niçin yaratıldığımızı anlamaya çalıştım. Bu düşüncelerle, bir şeyler yapmamın gerekliliğine inandım... ve İslamiyet'i elimden geldiğince yaşamaya karar verdim."

İzledikleri yolun kendilerine hiç kimse tarafından empoze edilmediğini her fırsatta vurguluyorlar. "Önemli olan bilinçli müslüman olmak; geleneksel müslüman çok" diyerek kendilerini "geleneksel müslümanlar"dan da ayırıyorlar. Diğer bir deyişle, İslam'ı bilinçli bir şekilde yaşamak, spikerler için, sadece hedonizm ve yozlaşma ile özdeşleştirilen bir "Batılılığa" karşı çıkışı değil, aynı zamanda, bilinçsizlikle eş tutulan bir "geleneksellik"ten kendilerini ayrıştırmayı da beraberinde getiriyor.

İslami Bir Feminizm mi?

Feride Acar, üç İslamcı kadın dergisi (*Kadın ve Aile, Bizim Aile* ve *Mektup*) üzerine yaptığı incelemeler sonucunda, dergilerin genel olarak, kadınların eğitim görmesini, dışarıda çalışmalarından farklı bir şekilde değerlendirdiklerini belirtiyor. "Eğitimin, kadın ve erkek herkese farz kılındığı" gerekçesiyle kadınların üniversitelerde öğrenim görmelerine karşı çıkılmıyor; ancak, dışarıda çalışmaları, yalnızca ekonomik bir zorunluluğun bulunması ve İslam'a aykırı olmayan bir işte çalışmaları koşuluyla kabul ediliyor (Acar, 1993: 84).

Sevda Alankuş Kural ise, kadınların ev dışındaki etkinlikleri konusunda bu şekilde tavır alan İslamcı kadınların yanı sıra, "radikal" diye nitelediği ve Cihan Aktaş ile örneklediği İslamcı kadınlara işaret ediyor (1997: 29). Alankuş'a göre, "feminist paradigma ile ilişki içinde" olan "radikal" çizgideki bu kadınlar, kadının topluma ve İslam'a karşı görevlerini ev işleriyle sınırlamaması gerektiğini ve evdeki rollerin kamusal alandaki etkinliğe engel oluşturmadığını savundukları için, İslami kesim içinde "feminist" olmakla suçlanabiliyorlar.[4]

İçlerinde hem evli hem bekâr kadınların bulunduğu radyo spikerleri, bu "radikal" çizgiyi izliyor, kadını eve hapseden anlayışa tümüyle karşı çıkıyor ve kadının toplumsal yaşamın her alanına girmesi gerektiğini savunuyorlar. Ailenin önemini ve anneliğin kutsallığını savunmakla birlikte, bunların kadınların toplumsal yaşama katılmalarına bir engel

4. Bu konuda, 1987 yılında *Zaman* gazetesindeki bir grup "radikal" İslamcı kadın yazarın tanınmış müslüman aydınlarca feministlikle suçlanmaları örnek gösterilebilir. Bu tartışmanın ayrıntıları için bkz. Çaha (1996), ss. 192-5 ve Göle (1992), ss. 119-25.

oluşturmadığını düşünüyorlar.

"İslami yaşayan birçok insan hanımını çalıştırmıyor, kapı dışarı bir yere çıkartmıyor. Ben buna karşıyım. Çünkü, bence o insanlar onların bedenlerini hapsediyorlar. Önemli olan yüreği. Yani eve bayanı tıkıp ona sahip olmaya çalışıyorlar. Bu gerçek manada sahip olmak değildir. Bence önemli olan o insanın yüreğine sahip olmak."

"Feminist olarak algılanmasın ama... bence –eşitlik derken fiziksel eşitlikten bahsetmiyorum– birçok konuda bayanlar da artık toplumda kendilerini göstermeliler. Kadınların hayat görüşleri çok daha fazla. Çünkü erkeği yetiştiren de kadındır. Sürekli eğitiyor ve eğitirken de öğreniyor."

Kadınların eğitiminin mesleki kariyer yapmalarına değil de çocuklarını daha iyi bir şekilde yetiştirebilmelerine yarayacağı şeklindeki görüşlere de aynı doğrultuda tepki gösteriyorlar:

"Bir üniversiteyi bitirip sadece çocuğuna bakmak yetmiyor ki... Bunlar (mesleğinden zevk almak, vb.) dünyevi duygulardır. Bunları inkâr etmek bence yalan..."

"Fizik eğitimi alan bir hanımın çocuğuna fizik öğreteceğini söylemek çok saçma. Evde çocuk bakmak için eğitim gördüğünü söyleyen üniversiteli hanımın mezun olduktan bir yıl sonra fikrini değiştireceğinden eminim."

Başörtüsünü ve İslami tesettürü, kadının ezilmişliğinin ve erkek egemenliğinin bir simgesi olarak görenler için yukarıdaki sözler şaşırtıcı gelebilir. Oysa, bu radyo spikerleri için tesettür, "erkeklere değil, Tanrı'ya boyun eğmek" anlamına geliyor. Ayrıca tesettürlü olmak, kamusal alandan dışlanmalarına yol açmıyor, aksine daha rahat hareket edebilmelerini sağlıyor. Tesettür sayesinde, kamusal alanda cinsel bir nesne olarak algılanmaktan kurtulup saygın bir konuma ulaşıyorlar.

Spikerler, sunmakta oldukları "Hanımlar Sizin İçin" türü programlar aracılığıyla, kadınların ev ve ev işleriyle özdeşleştirilmesine karşı çıkıyorlar. İronik bir şekilde radyolarda spiker olarak çalışmaya başlamalarının aslında bu özdeşleştirme sayesinde mümkün olması, bu durumu eleştirmelerine engel olmuyor. Aksine, artık sadece kadınlara seslendiği düşünülen konularda programlar değil, her türlü konuda program hazırlamak ve sunmak istiyorlar.

"Kadın programları yapmak, kadınlara kadın olarak hitap etmek için kadın programcılar aranıyordu. Yoksa kadınlara fazla yer vermek, yönetimini kadınlara kaptırmak için değil. Sadece çeşni türünde kadın programları bulunsun diye. 'Kadın programı' adı altında bulunsun, git-

sin siyasi program yapsın diye değil... Hemfikir oldukları bir nokta, kadın programlarından tepki almak istemedikleridir. Yani kadınların hazırlayıp sunduğu kadın programlarının başlarını ağrıtmasını istememişlerdir. Ben, bu zihniyetin 'pasif kadın' imajının Türk erkeklerinde yerleşmiş olmasıyla bağlantılı olduğunu düşünüyorum."

"Radyo dinleyicilerinin yüzde sekseni bayandır. O yüzden hanımlara yönelik programların olması anlaşılabilir. Ama bu programları bir erkek de sunabilmeli bence, yemek tarifi de verebilmeli. Biraz feministçe bir yaklaşım olacak ama, niçin mutfak denince hep kadın geliyor akla veya ev işi denince kadın geliyor? Bir erkek de bence rahatlıkla sunabilir... Bir kadın da bence gayet rahat bir şekilde bir spor programı sunabilir... Neden sunulmasın ki?.. Bu bir ilgi alanı meselesi... Bence özdeşleştirilmemeli bazı şeyler kadınlarla. Kadınlar çok fazla abes kaçmamak şartıyla her şeyi yapabilir, her şeyi sunabilir..."

Spikerler, eleştirdikleri bu durumu tamamıyla "gerçek İslam'ın yaşanmıyor olması"na bağlıyorlar. Çalıştıkları radyolardaki yetkililerin uygulamaları da dahil olmak üzere, kadını sadece özel alanla, anne ve eş rolleriyle sınırlayan bütün davranış ve yaklaşımların, İslam'ın yanlış yorumlarından ya da halen etkisini sürdüren "gelenekler"den kaynaklandığım düşünüyorlar. Gerçek İslam'ın yaşandığı tek dönem olarak kabul ettikleri "Asr-ı Saadet"te, yani Hz. Muhammet ve onu izleyen dört halife döneminde kadınların toplumsal hayatın içinde eşit bir şekilde yer almış olduklarını savunuyorlar. "Pasif", "evle özdeşleşmiş" kadın imajının ise İslam'dan değil, "geleneksel Türk kültürü"nden kaynaklandığını belirterek, "gelenek"le aralarına koydukları mesafeyi bir kez daha vurgulamış oluyorlar. Böylece, "meşruluğunu İslamiyet'e dayandırmış olan kadın-erkek, iktidar ilişkilerini sorgulayarak yeni bir müslüman kadın kimliği tanımlıyorlar" (Göle, 1992: 126).

"İslamiyet'te kadının yeri evidir, diye bir şey yok. Ben İslamiyet'teki kadın haklarının tam anlamıyla bilinmediğini ve toplumda olan pek çok haksızlığın da bundan kaynaklandığına inanıyorum. Kadının tercihine bağlı bir şey; evinde de oturabilir, çalışabilir de. Ama her halükarda kültürünü geliştirmek zorunda. Bunun için de okumak ve kendini aşmak zorunda. Çünkü kadın da bir insan ve sonuçta kendi yaptığı hareketlerden kendisi sorumlu."

Bütün spikerler, bu konudaki düşüncelerini açıklayacakları zaman cümleye "Biraz feministçe olacak ama..." ya da "Bu dediğimden feminist olduğum zannedilmesin, ama..." gibi girişlerle başlıyor; kendilerini "feministler"den ayırmaya özen gösteriyorlar. Reddettikleri feminizmi

genel olarak, "fiziksel farklılıkları göz önünde bulundurmadıkları için ayakları yere basmayan" ve "kadınların asıl sorunlarıyla değil de gereksiz şeylerle ilgilenen kişilerin uğraşı" olarak görüyorlar. Fakat spikerlerin, kadınların sadece özel alanla tanımlanmalarına karşı eleştirel bir tutum almaları ve İslam'ı kendi etkinliklerine meşruiyet kazandıran bir şekilde yeniden yorumlamaları, söylemlerinin "İslami bir feminizm" olarak görülüp görülemeyeceği sorusunu akla getiriyor. İslami ideolojiyi feminizmle bağdaştırmak zor olsa da, en azından, spikerlerin Türkiye'deki 1980 sonrası feminist hareketten bir şekilde etkilenmiş oldukları söylenebilir.[5]

Yayın Programı, Dinleyiciler ve Ortak Dil

İslami radyoların genel yayın politikası doğrultusunda, mülakatlara katılan spikerler de programlarında topluma "bir şeyler vermeye", öğretici olmaya, özellikle kadınların İslam, İslam tarihi, çocuk eğitimi, sağlık, sanat gibi konularda bilgilenmelerini sağlamaya çalıştıklarını söylüyorlar. Aynur İlyasoğlu'nun deyişiyle, "mesleklerinin toplumsal anlamına" yaptıkları bu vurgu, çalışan kadın olma durumlarının meşruluğunu artırmaya ve İslami olmayan radyolarda çalışan kadınlardan farklarını belirtmeye yarıyor (İlyasoğlu, 1994: 98).

"Hanım kuşağı" adı verilen program kuşağı, genellikle, ev hanımları için en uygun zaman olan öğle saatlerinde (11.00 ile 15.00 arasında) yer alıyor. Radyo dinleyicilerinin sayısını tahmin etmek çok güç olsa da, kimi programlara gelen telefonların yoğunluğuna bakarak, en azından geniş alana yayın yapabilen İslami radyoların dinleyici sayısının azımsanmayacak miktarda olduğu söylenebilir. Büyük çoğunluğunu ev hanımlarının oluşturduğu dinleyiciler, telefon bağlantısı yapılabilen programlarda spikerlerle uzun ve samimi sohbetler yapıyorlar.

Fakat dinleyicilerin tepkileri her zaman olumlu olmuyor. Spikerler programlarını, "saygı uyandırıcı", ciddi, olgun bir ses tonuyla sunmaya çalışıyorlar. Hatta daha İslami olacağını düşünerek, çeşitli ifadeleri, örneğin "inşallah" sözcüğünü bazen anlamını yitirecek derecede sık kullanıyorlar. Yine de, sunuş tarzları herkes tarafından yeterince "İslami" bulunmayabiliyor. Örneğin, çocuk programları sunan Semiha'nın karşılaştığı bir tepki, gündelik selamlaşmanın bile kimi zaman bir sorun ha-

5. İslami ideolojinin, ne cinsler arası eşitliği ne de farklılığı vurgulayan feminizmle bağdaşamayacağı görüşü için bkz. Arat (1995), ss. 68-70.

line gelebileceğini gösteriyor:

"İlk geldiğim zamanlarda (programa başlarken ya da telefonla arayanlara) 'merhaba' diyordum. Dinleyiciler de arayıp, 'selamın aleyküm' diyorlardı... bayağı kötü oluyordum. O, 'selamın aleyküm' dediği zaman ben de selamını alıyordum, ama benim vurgulamak istediğim 'merhaba'ydı orada. Yönetim 'merhaba deme hayırlı günler falan de' dedi. Ama ben çocuklara sesleniyorum! Hem, merhaba da Arapça bir kelimedir. Ben düşündüm bir sakıncası var mıdır diye. Hatta araştırdım. Arapça bir kelime. Herhangi bir ters manası da yok."

Semiha'nın anlattığı bu olay, İslami kesimin bazı ayrımları korumak konusundaki kararlılığını göstermesi bakımından da oldukça ilginç. Semiha, kendini "merhaba" sözcüğünün Arapça'dan gelme olduğunu ispatlamak zorunda hissediyor. Çünkü, öz Türkçe ile konuşmak, İslami kesimin gözünde İslami kültürü reddetmeyi ve Batıcılığı simgeliyor. Fakat burada önemli olan nokta, "merhaba" sözcüğünün Arapça olup olmamasından çok, hangi kesim tarafından kullanıldığı: İslamcı kesim "karşı taraf"ça kullanılan bir selamlaşma biçimi yerine kendi farklılığını ortaya koyan, Tanrı'nın adının anıldığı, "daha İslami" bir selamlaşma biçiminde ısrar ediyor.

Cemaat, Ahlaki Denetim, Hassas Sınırlar

İslami yaşam tarzının farklılığını ortaya koyma araçlarından biri olan İslami radyo kanalları, değişik şekillerde yorumlanabilen bir İslami ahlak anlayışının gündelik yaşama yansıdığı bir alan olarak da özel bir konuma sahip. Yukarıda anlatılan Marmara FM örneğinde olduğu gibi, kimi zaman kadınlarla erkeklerin bir arada çalışması İslam'a aykırı kabul edilebiliyor. Fakat, İslami olan ve olmayan, bir başka düzeyde farklı bir şekilde de tanımlanabiliyor; örneğin, kadınların spiker olarak çalışabileceklerine dair bir fetva, İslami radyolara bu konuda bir meşruiyet zemini sağlayabiliyor. Bu sefer de bu radyolardan birinde program sunan kadın spikerlerin davranış ve sunuş biçimleri o radyonun ne derece İslami olduğunun göstergesi sayılıyor. Bu durum, kadın spikerlerin seslendikleri dinleyici kitlesi, ya da cemaat tarafından denetlenmeleri anlamına geliyor. Bu denetim, kadını "fitne" kaynağı, diğer bir deyişle "cinsel tahrik yoluyla toplumsal/dinsel düzeni bozmaya eğilimli bir cins" olarak kurgulayan bir ahlak anlayışına dayanıyor ve radyonun özelliği sebebiyle, görünüm konusuna değil, ses konusuna odaklanıyor (Mernissi, 1987: 3-6).

"İlk yaptığım programın adı 'Hanımlar İçin'di. İsmi çok klasikti; çünkü bir hanımın radyoda sesinin duyulması bile çok hassas bir konuydu. Bir de bunun fıkhi tarafı vardı tabii; İslami kesimde kadın sesinin haram olup olmayacağı tartışması. Aslında hemen herkes 'haram değil' diyordu; ama bazı tutucu kesimlerin bu konuya biraz daha hoşgörüyle bakabilmeleri için bir-iki yerden fetva alındı. Hayrettin Karaman verdi örneğin. Zaten bu rahat verilebilecek bir fetvaydı. Kadının normal sesinin haram olmadığını herkes biliyordu... Fetva verenlerin koyduğu sınırlardan ziyade dinleyicinin tepkisi, yani sizin dinleyiciye olayı kabul ettirmeniz önemliydi. Yöneticiler de bunu esas alıyorlardı aslında, fetvayı değil. Fetva gerekiyordu. İşin altyapısını sağlıyordu."

İslami kesimde, kadın sesinin kamuya yayınlanmasının "caiz" olup olmadığı ya da hangi koşullarda "caiz" olduğu tartışmaya açık bir konu. Ama yine de bütün İslami radyo kanallarının üzerinde birleştiği bir konudan söz etmek mümkün: İslami radyoların çoğu kadın spiker çalıştırmakta bir sakınca görmezken, kadın sesinin "kulak zinası"na neden olabileceğine dair, Kuran hükümleriyle de desteklenebilen, yaygın görüş nedeniyle hiçbir İslami radyo kadın sesiyle şarkı yayını yapmıyor.[6]

Mülakatlar boyunca kendilerine bu konudaki görüşleri sorulan radyo spikerleri, "reklamlarda bile kadın sesi kullanmayan" Marmara FM'in kadın programcı çalıştırmamasına olumsuz bir tepki gösterirken, bu konuda net bir görüş belirtmekten genellikle kaçınıyorlar. Belirli sınırlar içinde, yani "aşırıya kaçmayan", ağırbaşlı tonlamalarla, tahrik edici olmayan bir şekilde konuşulursa, kadın sesinin haram olmayacağını düşünüyorlar. Kadının "bilinen sınırlar içinde", edepli bir şekilde konuşmasını yasaklamanın ise İslam'la hiçbir ilgisi olmadığını, bunun İslam'ın yanlış bir şekilde yorumlanmasından kaynaklandığını savunuyorlar.

"Marmara FM'de kadın sesini reklamlarda bile duyamazsın. Fakat geçen gün radyoyu dinlerken kafama takıldı. Kadınlar telefon açıp konuşuyor. Şimdi burada mantık nerede? Allah aşkına mantık değil ki bu,

6. "Ey Peygamberin hanımları! Sizler herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Allah'tan sakınıyorsanız edalı konuşmayın, yoksa, kalbi bozuk olan kimse kötü şeyler ümid eder; daima ciddi ve ağırbaşlı söz söyleyin" (Ahzab suresinin 32. ayeti), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (Meal), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1990; Topaloğlu'nun birçok kez baskısı yapılmış ve bazı İslamcıların da başucu kitabı olmuş *İslam'da Kadın* adlı eserinde, "Kulak Zinası" başlıklı bir bölüm bulunuyor. Bu bölümde Topaloğlu, yukarıdaki ayette yapılan uyarıların bütün müslüman kadınlar için geçerli olduğunu belirtiyor (Topaloğlu, 1990: 216).

saçmalık! Sinir bozucu bir durum. Sen günah diye, kadın sesi haram diye çalıştırmıyorsun. Kadınlar arasınlar sabahtan akşama kadar telefonları... Ki onların da dinleyicilerinin yüzde doksanı bayan... Hatta espri bile yapıyorlar, yani karşılıklı olarak gülüşüyorlar!.. Ya hiç izin vermeyin ya da adam gibi alın spikerini de koyun. Çifte standart! "

"Kadın kendi sesini kullanmasını bilir. Caiz olduğu noktalar vardır, caiz olmadığı noktalar vardır."

"Dinleyicilerden neden kadın sesi çıkartılıyor diye tepki geliyor... İslamiyet'te kadın sesinin haram olan kısmıyla haram olmayan, meşru ölçüler çerçevesinde olan durumları var. Eğer buna uyuyorsa zaten önemli değil."

Ayşe, "Çok enteresandır, radyoda çalışanların hepsi evinde Sezen Aksu dinler; radyoda Sezen Aksu çalmaz" diyerek ironik bir çelişkinin üstüne basmakla birlikte, kadın sesiyle şarkı yayını yapmanın İslami kesim için "hassas bir sınır" oluşturduğunu ve bu sınır aşılırsa bu kesimin ahlaki değerlerinin zarar göreceğini düşünüyor:

"... Bence, bu aşılırsa pek çok şey de tehlikeye girer. Bayan sesiyle müzik çalınırsa bayan sesiyle şarkı da söylenebilir İslami kesimde. Bu İslam alimlerinin pek fetva vermediği bir görüş. O yüzden, mesela müslüman bir kadının kaset çıkarması kolay değil. Bundan İslami kesimin birtakım değerleri korumak güdüsü ciddi şekilde zarar görür. Koruduğunuz bir alana girildikten sonra öteki şeylere de zarar gelmeye başlar, bu da bir panik veya kargaşaya neden olur. O yüzden en liberal düşünen İslami radyolar bile çalmamaya gayret gösteriyorlar. İslami kesim için bu bir sınır... Çaldığınız takdirde, bu insanların görüşlerine zarar vermiş olursunuz. Kardeşlerinize muhalif davranmış olursunuz... Bu görüşün bence geçerli pek çok tarafı var, çünkü bu toplumu etkileyen bir şey. Benim yayın politikam böyle, istediğimi yaparım gözüyle bakamazsınız."

Ayşe'nin sözünü ettiği, ödün verilmemesi, aşılmaması gereken "hassas sınır", müslüman kadının hareket alanının sınırlarını da belirliyor. Bu hassas sınır aşıldığında, yani kadın sesi tabu olmaktan çıktığında, İslamcı kesimin eleştirdiği kesimlerle aynılaşmaya, kimliğini yitirmeye başlayacağı düşünülüyor. Diğer bir deyişle, İslamcı radyolarda kadın sesinin "iffet sınırları" içinde olmasına verilen önem, İslamcı kimliğin, farkını en etkili ve somut bir şekilde kadınlar üzerinden vurguladığına dair bir başka örnek oluşturuyor.

İslami radyolarda genel olarak, kadın ve erkek spikerler birlikte program sunmuyorlar. Zaman zaman bazı istisnalar olabiliyorsa da bu tür programlara dinleyiciler tepki gösterdiklerinden, radyo yetkilileri

buna, "izleyicilerin henüz hazır olmadıkları" gerekçesiyle pek sıcak bakmıyorlar. Sonuçta, kadın spikerler kendilerini "birtakım cahil kişilerin İslam'la ilgisi olmayan mantıksız ve dayanaksız tepkileri" yüzünden sınırlandırılmış hissediyorlar:

"Buraya ilk geldiğim zaman Davut diye birisi vardı. Onla biz bir program sunacaktık fakat yönetim bunu istemedi. Çünkü dinleyiciler çok tepki gösteriyorlar. Dinleyici çok bağnaz fikirli. Bunlar hiç otobüse binmiyorlar mı? Hiç yolda yürümüyorlar mı? Çünkü öyle bir durumdayız ki, ya hiç evden çıkmayacaksın ya da ister istemez bu aktivitelere katılacaksın."

"Programına bir bey çağıracak. Tepkiler geliyor, ikisi nasıl bir odada yan yana durur diye. Yani mantığı ben kuramıyorum. Ne gibi bir sakıncası olabilir bunun?.. Eleştiriyorlar ama niçin eleştirdiklerini bilmiyorlar..."

Bu konuda, Ayşe, dinleyicilerin artık değiştiğini, şu anda bir erkekle birlikte program sunsa tepkiyle karşılaşmayacağını, ama radyo yetkililerinin bu konuda riske girmek istemediklerini düşünüyor. Yetkililerin tepki alınırsa savunmanın zor olacağını öne sürerek bu konuda çekingen davrandıklarını belirtiyor. Bu ve bu gibi birçok durumda cemaatin ahlaki denetimi radyo yetkilileri aracılığıyla radyo çalışanlarına yansıtılıyor.

Sonuç olarak, radyo programcısı ve spikeri genç kadınlar, radyo yetkililerinin ve dinleyicilerinin tepkilerine ve denetimlerine karşı eleştirel bir tutum takınsalar da temelde, kadının cinselliğinin ve bedeninin denetlenmesi üzerine kurulu olan ahlak anlayışını sorgulamaktan kaçınıyorlar. Cemaatin ahlaki kısıtlama ve denetiminin kendilerince "aşırıya kaçan" ve "İslam'la ilgisi olmayan" kimi yönlerine tepki duymalarına rağmen, cemaati karşılarına alacak davranışlardan kaçınıyorlar.

Son Söz

Günümüzde, devletin sağladığı eğitim olanaklarından eşit şekilde yararlanmak için mücadele veren ve kamusal alandaki etkinliklerini İslamcı sermayenin yeni istihdam olanaklarını değerlendirerek sürdüren tesettürlü kadınlar, bir yandan İslami hareketin görünürlüğünü sağlarken, bir yandan da mesleki kimlikleriyle, İslami kesimin içinde özerk bireyler olarak var olma isteğinin neden olduğu gerilimleri yaşıyorlar.

Nilüfer Göle'nin "yaşam stratejilerinin bireyselleşmesi" diye adlandırdığı süreç, İslami radyolarda çalışan genç kızlar özelinde de açıkça görülebiliyor (1992: 114): Sık sık "Kendimi aşmak istiyorum" cümlesiyle sınırlarını zorlama isteğini dile getiren Emine, fizik bölümünden mezun olduktan sonra öğrenimini astrofizik dalında sürdürmek istiyor; Semiha eğitimini üniversitede devam ettirmeyi amaçlıyor ve çocuk programları için yeni teknikler geliştirmeye çalışıyor; lisansüstü tezini yazmayı sürdüren Ayşe yeni bir dergi çıkarma hazırlıkları içinde. Diğer bir deyişle, her biri, toplumsal yaşamın olanaklarından yararlanmak, yaşamlarını kendi istek ve tercihlerine göre yönlendirmek için çaba sarf ediyor.

Ancak bu "bireyselleşme" süreci, yukarıda bahsedilen, kadını denetim altında bulundurmaya dayanan ve İslami kimlik adına savunulan ahlak anlayışına tamamen karşı çıkmak anlamına gelmiyor. Kamusal alanın ahlaki denetimin İslami radyolarda aldığı şekil, diğer bir deyişle, spikerlerin "ciddi", "fitne"ye yol açmayacak bir tarzda konuşmalarının beklenmesi, kadın-erkek birlikte sunulan programlara gelen olumsuz tepkiler ve kadın sesiyle şarkı yayınlanmaması gibi uygulamalar, mülakatlar sırasında spikerlerce eleştirilse de, bu uygulamaların temelindeki kadını fitne kaynağı olarak gören ve kadının davranışlarını sınırlandıran ahlaki tutum sorgulanmıyor. Çünkü gerek toplum genelinde, gerek İslami kesim içinde kadının saygın bir konum elde edebilmesi, bu, iffeti merkez alan ahlak anlayışının içselleştirilmesi yoluyla mümkün oluyor.[7]

Sonuç olarak, yine de diyebiliriz ki, İslami radyolardaki bu spikerler, her şeyden önce, kadını evle özdeşleştiren bir anlayışın İslami olmadığını savunuyor ve kamusal alandaki etkinliklerini sürdürüyorlar. İslami cemaatlerin ahlaki denetimine maruz kalmakla birlikte, İslam adına empoze edilmeye çalışılan her normu olduğu gibi kabul etmeyerek ve İslami olmadığına inandıkları sınırlama ve yasakları reddederek, İslam'ı bir anlamda yeniden tanımlıyor ve dönüştürüyorlar. Böylece, Nilüfer Göle'nin de vurguladığı gibi, aynı zamanda hem İslami hareketi hem de müslüman kadın kimliğini dönüştürmüş oluyorlar (Göle, 1996). Bu da onları, en başta bahsedilen İslamcı "karşı-seçkin" içinde kritik öneme sahip bir grup haline getiriyor.

7. Radyo spikerleri özelinde ele aldığımız İslami kesim içindeki kadınlar ile Cumhuriyet'in erken döneminde kamusal alanda etkin ve saygın bir yer edinebilmek için cinsel kimliklerini arka plana atarak aslında aynı ahlak anlayışını içselleştiren Kemalist kadınlar arasında bir süreklilikten söz edilebilir (Durakbaşa, 1987: 93).

Kaynaklar

Acar, Feride (1993), "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, der. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 79-101.

Aktaş, Cihan (1991), *Tesettür ve Toplum (Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme)*, İstanbul, Nehir Yayınları.

Alankuş Kural, Sevda (1997), "Türkiye'de Alternatif Kamular/Cemaatler ve İslamcı Kadın Kimliği", *Toplum ve Bilim*, no. 22, s. 5-44.

Arat, Yeşim (1995), "Feminizm ve İslam: *Kadın ve Aile* Dergisinin Düşündürdükleri", der. Ş. Tekeli, *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 101-15.

Arslan, Abdurrahman (1993), "TRT ve İslami Radyo-Televizyonlar" (röportaj), *Yeni Zemin*, Ekim.

Can, Kemal (1997), "'Yeşil Sermaye' Laik Sisteme Ne Yaptı?", *Birikim*, Temmuz, sayı: 99, s. 59-66.

Çaha, Ömer (1996), *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Ankara, Vadi Yayınları.

Çakır, Ruşen (1993), *Ayet ve Slogan, Türkiye'de İslami Oluşumlar*, İstanbul, Metis Yayınları.

Durakbaşa, Ayşe (1987), "The Formation of Kemalist Female Identity: A Historical Perspective", İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi, 1987 Yüksek Lisans Tezi.

Göle, Nilüfer (1992), *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları.

____ (1996), "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", Norton ed. *Civil Society in the Middle East*, Leiden, E. J. Brill, s. 17-43.

İlyasoğlu, Aynur (1994), *Örtülü Kimlik*, İstanbul, Metis Yayınları.

Keyman, Fuat (1995), "On the Relation between Global Modernity and Nationalism: The Crisis of Hegemony and the Rise of (Islamic) Identity in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, Sonbahar 1995, no. 13, s. 93-120.

Meeker, Michael, E. (1991), "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", der. Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, Londra ve New York, I. B. Tauris, s. 189-219.

Mernissi, Fatma (1987), *Beyond the Veil*, Indianapolis, Indiana University Press.

Öcalan, Serpil (1995), "Hedefim Muhabir Spikerlik" (röportaj), *X Magazin*, no. 1, Aralık, s. 28-9.

Öncü, Ayşe (1994), "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial TV", *New Perspectives on Turkey*, Bahar 1994, no. 10, s. 14-38.

Özdalga, Elisabeth (1998), *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Surrey, Curzon Press.

Saktanber, Ayşe (1994), "Becoming the 'Other' as a Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women", *New Perspectives on Turkey*, Sonbahar 1994, no. 11, s. 99-134.

Topaloğlu, Bekir (1990), *İslam'da Kadın*, İstanbul, Yağmur Yayınları.

Toprak, Binnaz (1987), "Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey", *Current Turkish Thought*, No. 62, s. 2-19.

Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti*

Buket Türkmen

Giriş

KAMUSAL ALANDA İslam'ın yeni görünürlüklerinin getirdiği dönüşümleri laiklik kavramından yola çıkarak incelemek istiyorum. Bu dönüşümler bazı Avrupa ve Ortadoğu ülkelerinde olduğu gibi, Türkiye'de de bir çatışma görüntüsü ardında gerçekleşiyor. Amacım bir anlamda bu çatışma görüntüsünün ardında yatan karmaşık toplumsal gerçekliğe yaklaşabilmek. Bu çatışma görüntüsünün ardında yatan, kamusal alandaki değişimi tartışıyorum birinci bölümde.

Birçok alanda yaşanan bu dönüşümde bizi ilgilendirenin ne olduğunu belirlemek için, ikinci bölümü Türk modernleşmesi ve eğitim yoluyla yaratılan yurttaş profili üzerine yaptığımız sınırlı bir tarih okumasına ayırdım. Yeni bir tarih okuması yapmak için değil, bir değişimden söz ederken, bundan ne anladığımıza açıklık getirmek için. Bu yolla, Türk yurttaş yaratımında laikliğin yeri ve konumunu tartışarak, saha çalışmasından ortaya çıkan modernlik ve laiklik tanımındaki değişime ışık tutabilmeye çalıştım.

"Değişen Toplum ve Liseli Gençler" başlıklı üçüncü bölüm, bir taraftan sorunsalımızı sosyolojik bir perspektife yerleştirmeye çalışırken, bir taraftan da, küresel boyutta yaşanan bu değişimin kavramlar üzerindeki etkilerini tartışarak, bu araştırma türünde çalışmaların önemine değinmektedir. "Entelektüel bir iş" olan kavramsallaştırmanın, işlevselliği açısından toplumsal gerçeklikten kopuk yapılamayacağı bir veri ise, bu tür saha çalışmalarının kuramsal çalışmalara katkısı kaçınılmazdır.

* Bu makale, Haziran 1996'da Paris-Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, sosyoloji bölümünde, Michel Wieviorka yönetiminde sunulan master (DEA) tezinin uyarlanmış versiyonudur. Ayrıca bu araştırma Boğaziçi Üniversitesi'nde 11-13 Eylül 1996 tarihinde yapılmış "Women in Islamist Politics: Between Public Visibility and Communitarian Morality" başlıklı uluslararası atölyede sunulmuştur.

Saha çalışmamızı, Touraine'in[1] özne ve özneleşme kavramları ışığında yaptık. Bunu yaparken amacımız, toplumsal sistemlerin, bireyi aşan ideallerin ve toplumsal hareketlerin çözüldüğü yer ve zamanda, bireylerin bu değişimleri nasıl yaşadıklarını ve yaşadıklarıyla toplumsallığı oluşturan dinamikleri nasıl dönüştürdüklerini görmekti. Daha önce de belirttiğimiz gibi, çatışmanın ardında yatan dönüşümü görmek amacıyla yapılan bu çalışmada, devlet okullarında öğrenim gören genç liseliler üzerine çalıştık. Buradaki amaç, dönüşüm halinde olan bir toplumda büyüyen gençler ile, burada okul ile temsil edilen toplumsal sistem arasındaki ilişkiyi ve mesafeyi görmekti. Bu amaçla yapılan niteliksel saha çalışması, 1995-96 ders yılında, İstanbul'un farklı sosyal kategorilerinden gençlerin gittiği üç devlet lisesinde gerçekleştirildi. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar, makalenin ikinci bölümünde incelenmiştir.

Sonuç bölümünde ise yapılan bu saha çalışmasında çıkarılan tespitlere Touraine'in özne kavramı ışığında bakarak gençlerin özneleşme süreçleri tartışılmıştır.

Çatışmanın Ardında Yatan Dönüşüm

Son on yılda ağırlık kazanan kimlik tartışmaları, sadece modern toplumlardaki bireylerin kültürel aidiyet ifadeleri olmaktan ibaret değildir. Bu tartışmalar, bir yandan sosyal taleplerin artık kültürel ve siyasal içeriklerden ayrı olarak ifade edilmediklerini göstermekte, diğer yandan modern toplumun kamusal alan tanımının sınırlarını zorlayarak, bu alandaki çatışma eksenlerinde odak nokta olarak görülmektedir.[2]

Kamusal alanın sınırları, özel hayat kapsamı içine hapsedilen farklılıkların ifade hakkı arayışları çerçevesinde zorlanmaktadır. Bireyler tam da bu özel alanın dışına çıkarak, farklılıkları için, kamusal alanda ifade ve tanınma hakkı istemektedirler. Modern demokrasilerin kuruluşunun temelinde yatan kamusal alan / özel alan ayrımının sorgulanması, son yıllarda cinsiyet, etnik kültür ve din temeline dayanarak kimlik tanımı yapan aktörlerin, demokratik sistemlerde yapısal değişim yönündeki talepleriyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu taleplerden etnik kimlikler modern ulus-devletlerin bütüncül yapısını, cinsiyete dayalı kimlikler eşitliğe dayalı toplum yapısını, dinsel kimlikler ise talepleriy-

1. A. Touraine, *Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

2. M. Wieviorka, "Culture, société et démocratie", *Une Société Fragmentée?*, der. M. Wieviorka, Paris, La Découverte-Poche, 1997, s. 15.

le kamusal alanın seküler ve laik yapısını tehdit eder görünmektedir. Bu yüzden de bu kimlikler modern toplumdaki yurttaşların basit aidiyetleri değildir yalnızca. Tarihsellikleriyle toplumun dönüştürücü güçleri olarak önemli bir yer oluşturan toplumsal hareketlerden çok farklı yapılarına rağmen, kimlik hareketleri de yeni sosyallikler olarak, toplumsal hareketlerden farklı bir boyutta olsa da, dönüşümün nirengi noktasının geçtiği yerler haline gelmişlerdir. Daha da ilginç olan ise bu aktörlerin, makro-sosyal taleplerinin olmaması ve gündelik yaşamdaki sorunlardan yola çıkarak "eylem"lerini ortaya koymalarıdır. Bunlar belki klasik sosyolojik kavram olan eylem tanımını doldurmuyor. Ancak gündelik sorunların ifadesine dayanan bu karşı çıkışlar, belki de modern demokratik sistemlerin temellerini sarsmaları ve siyasal-ötesi bir yere gönderme yapmaları açısından yıllardır uygulanan politikaları geçersiz kılmakta, hukukun dayandığı normları sorgulamakta ve bunların gündelik hayattaki sorunları kapsayamaz bir duruma düşmelerine sebep olmaktadırlar.

Kamusal alanın sorgulanmasını biraz açmaya çalışalım: Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*'nde, kamusal alanın ortaya çıkışı sırasındaki Avrupa burjuva sınıfının hâkim konumunu ortaya koymuş ve bu alanın "dışlayıcı" özelliğinin nasıl insan ve burjuva eşitliği üzerinden, burjuva ve yurttaş eşitliğini tanımlayarak kendini meşrulaştırdığını göstermiştir. 19. yüzyılda liberal modelde geçerli olan, her insanın burjuva olabileceği önkabulüne temellendirilen bu denklem, kamusal alanda ifade hakkına sahip olan sınıfların genişlemesiyle bozulacak ve kamusal alanın tanımı da değişecektir.[3] O dönemde bu alanda söz söyleyen yurttaşlara ifade hakkı, onların kim olduklarından bağımsız olarak tanınmaktaydı. Tanımlanan "yurttaş" özelliklerinin, her ne kadar bugün geriye dönüp bakıldığında, ırk, cinsiyet ve sınıf özelliklerine kuvvetle bağlı olduğunu tespit etmek mümkünse de, o dönemdeki kamu alanı "eşit haklar" üzerine kuruluydu. Bu, farklılıkları dışlayan ve eşit bireylerin eşit söz söyleme hakkına sahip oldukları bir alandı. Genel eşitliği bozan ve özel alana itilen farklılıklar, kadın olmak, beyaz ırka dahil olmamak ve burjuvazi dışından olmaktı.[4] Bu veriler, verili bir dönemde yurttaş tanımının yapılmasında, o dönemde hâkim olan sınıf

3. J. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancak, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

4. M. Warner, "The Mass Public and The Mass Subject", der. C. Craig, *Habermas and the Public Sphere* içinde, The MIT Press, Massachussetts Institute of Technology, 1996, s. 382-3.

ve kategorilerin etkisini değerlendirmemize yardımcı olmaktadır. Modern demokratik sistemlerin bugün kendilerini temellendirdikleri kamusal alan / özel alan ayrışmasında, bireylere ifade hakkının verildiği kamusal alan kapsamının o döneme göre oldukça genişletilmiş olduğu bir gerçektir. Ancak bu, modern demokrasilerde de, "genel eşitliği" tehdit eden özel durumlar olması nedeniyle özel alana doğru itilen ve kamusal alana çıkma kanallarının tıkalı olduğu "farklılıkların" görülmediği anlamına gelmiyor.

Her modern toplumda bu ayrımdan hareketle tanımlanan bir "kamusal alan bireyi" bulmak mümkündür. Göle, Türk modern kamusal alanının Cumhuriyetçi projede tanımlanan şekliyle, Batıcı seçkinlere ait olduğunu söyleyerek, günümüzdeki kimlik hareketlerinin, onlara ait olanın işgal edilmesi şeklinde görüldüğünü belirtir. Bu şekilde aslında kamusal alanda tanımlanan "normal" yurttaş profilinin Batılı tarzda yaşayan Cumhuriyetçi seçkin olduğunu gösteriyor.[5] Türkiye'de bu şekilde tanımlanan kamusal alan, yalnızca demokratik katılım ve kamuoyunun tartışma alanı değil, aynı zamanda Batılı ve modern yaşayış ve davranışın hâkim olduğu ve halka öğretildiği alandır. Hatta Gellner, Kemalist laiklik için, "didaktik laiklik" tanımını yapmıştır.[6] Batılı yaşam tarzının öğretilmesi ve yayılmasında laiklik, kamusal alanda bir emniyet sübabı görevini görmektedir. Laiklik Batılı ülkelerde modern demokrasilerin işleyişinde vazgeçilmez bir ilke iken, Türkiye'de bu daha öncelikli olarak, başta medeniyet değiştirmeye yarayan, daha sonraları ise değiştirilen medeniyeti gündelik hayatta korumaya yönelik vazgeçilmez bir prensip olarak işlev görmüştür.

Bu durum ise, günümüze de yansıyan bir biçimde, laikliğin Batıcı seçkinler ve daha sonraları bu görüşü benimseyen "laik kategorilerce"* demokrasiden daha öncelikli olarak algılanmasını, sahiplenilmesini getirmiştir. Değişik sebeplerle olsa da, Batı'da da Türkiye'de de laikliğin kamusal alanda vazgeçilmez bir prensip olduğunu söyleyebiliriz. Du-

* Sosyal kategori veya sınıflara göre bu "laik kategorilerin" dağılımını vermemiz pek anlamlı olmayacak. Çünkü bu kategori, Türk siyasal konjonktüründe laiklik tehdidi olarak algılanan İslami yapıların gücünü artırdığı ortamlarda belirginleşmekte, bir tepki hareketi görünümü vermektedir. Bu durumda onları sosyal hareket olarak alamayacağımız gibi, yalnızca çatışmadan beslenen bir aidiyet olmaları, ne derece bir kimlik hareketi olarak değerlendirilebileceklerini de sorgulamamızı gerektirmektedir.

5. N. Göle, "The Gendered Nature of Public Sphere", *Public Culture*, c. 10, no. 1, 1997, s. 68.

6. E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981, aktaran N. Göle, *a.g.e.*, s. 65.

rum böyle iken, kimlik tartışmaları dine dayalı olduklarında bu alanın sekülerliğini sorgulamaktadırlar. Fransa'da bu sekülerlik kendine özgü bir şekilde, Kilise ile önce bir çatışma, daha sonra ise Kilise ile Devlet'in ayrılması ile tanımlanan laiklik yoluyla yerleştirilmiştir. Türkiye' de uygulanan laiklik ise, bir taraftan dini kurumlarla bir çatışma halinde başlamış ise de, Fransa'dan farklı bir çizgi izleyerek, dinin Devlet tarafından şekillendirilmesi şeklinde tezahür etmiştir. Bu şekillendirme, değiştirilen medeniyetin bir gereğidir: Batılı tarzda yaşama uyacak, farklı ve Türkiye'ye özgü bir İslam tanımıdır, bu laiklik anlayışında öne çıkan.

İşte tam da kamusal alanın sorgulandığı yeni kimlikler döneminde, laiklik ve sekülerlik de, bu alanın tarafsızlığının sorgulanmasından paylarını alıyorlar. Bu durum Fransa gibi laikliğin çıkış noktası olan bir ülkede, göçmenlerin sorunları ve bunun sonucu olarak görülen İslamcı terör ile birlikte ele alınıyor. Bu durum, o ülkede modernliğin kamu alanının yurttaşlığa sonradan katılanlarca veya onlar yüzünden sorgulanması olarak görülmektedir. Diğer ülkelerde kamusal alan, Fransız laikliğinden farklı bir sekülerizmle tanımlansa da dinsel temelli kimliklerce benzer şekilde eleştirilmektedir. Bu şekilde, günümüzün toplumlarında kamusal alanda "birlikte yaşama" sorunlarına çözüm üretmekte çok güvenilen laiklik kavramının çözümleri zorlaştırıcı, dahası sorun yaratıcı karakteri ortaya çıktıkça, kavram cesaretle tartışılmaya başlanmıştır.[7] Laiklik, demokrasinin vazgeçilmez prensibi olarak, bazı sosyal aktörler tarafından demokrasi adına eleştirilip, demokrasinin karşı kampına konulduğunda, sanırım bu aktörlerin gözündeki laikliğin bir yeniden okumasını yapmak ve bu kavramın kendinde neyi değiştirmesi istendiğini anlamaya çalışmak zorunlu hale geliyor.

Laiklik tartışmaları Türkiye gibi siyasal tarihi İslam'dan ayrı düşünülemeyen, ve bu dinin, diğer müslüman ülkelerden farklı bir ortam ve süreçte de olsa, nüfus üzerinde etkisini hissettirdiği bir ülkede yapılırsa, söz konusu eleştiriler Batılı ülkelerde olduğundan çok farklı bir boyutta önem kazanmaktadır. Öncelikle bu ülkede laiklik demokratikleşmenin ve modernleşmenin temelinde yer aldığından, laikliğin eleştirisini getiren her tartışma, Batılı değerler ve yaşam tarzına, merkezin sahiplendiği Cumhuriyetçi değerlere kendini yakın hisseden insanlarda korkuya

7. Laiklik hakkında yapılan tartışmalara Batılı örnekler için bkz. E. Poulat, *Liberté, Laïcité*, Paris, Ed. du Cerf, 1986; "Laïcité et sécularisation, nouveaux débats", *Projet*, no: 213, Paris, 1988; E. Pion, *L'avenir laique*, Ed. Denoël, D. Hervieuleger (sous la dir.), *La Religion au Lycée*, Paris, Ed. du Cerf, 1990.

ve çok çeşitli kuşkulara yol açmakta, soğukkanlılıkla kavramları tartışmak zorlaşmaktadır.[8] Bu durumda yapılan laiklik tartışmaları, ideolojik bir kutuplaşma çerçevesinde analiz edilebilirse de, bu yapılırken çok önemli bir noktanın gözden kaçması kaçınılmazdır: Laikliğin sınırlarının sorgulanmasını getiren çatışmalar, çoğu kez belirli bir siyasal ideolojinin savunması kaygısında olmaktan çok, kimlik hareketlerinin bir yansıması olarak, gündelik sorunlardan kaynaklanmaktadır. Bazen bu durum, siyasal bir konumlanması olmayan birçok aktörün, bir kutuplaşma-çatışma ortamında seslerini duyuramamalarına da yol açabilmekte, çoğu kez siyaset dışı olan bir konumlanmanın siyasallaştırılarak yönünden sapmasına sebep olmaktadır. Bunu söylemek, söz konusu taleplerin mevcut laiklik içerisinde çözümlenebileceğini ve sosyal sistemin hiçbir değişikliğe ihtiyaç duymadan bu sorunlara cevap verebileceğini söylemek demek değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi kimlik hareketleriyle dile getirilen talepler –ki bunlar sosyal talepleri de içlerinde barındırabilirler– sistemleri dönüştürücü özelliğe sahip yegâne sosyallikler olarak günümüzde önem kazanmaktadırlar. Toplumsal hareketlerin ölümü ile sosyolojinin de yasını tutan bir konumlanma, aslında liberal sistemlerin değerlerinin her şeyi kapsadığı bir dönemde, kimlik hareketleriyle sosyal sistemlerden kavramlara kadar birçok şeyi dönüştürme kapasitesine sahip olan aktörleri yok saymak demek olur.[9] Günümüzde kavramların sınırlarını sorgulayan tartışmalar, bu kimlik hareketlerinin oturmuş sistemleri zorlayıcı özelliklerinin kanıtıdırlar.

Diğer yandan, Türkiye'de laikliğin sorgulanması, Cumhuriyet ile birlikte, Türk toplumuna göre yeniden tanımlanan bir kavramın sorgulanması demektir: Söz konusu laiklik, Türkiye'de, Fransa'da olduğu gibi devlet ile dinin ayrılması değildir; Türk modernleşme projesinin amacı olan Batılı bir yaşam tarzına engel olmayacak bir din anlayışının ve pratiğinin yaratılmasıdır ve laikliğin sorgulanması, büyük ölçüde, söz konusu "yeni din"in sorgulanması çerçevesinde yapılır – gerçi bu "yeni din" yetmiş yıldır uygulanmaktadır, öyleyse artık yeni olmaktan çıkmıştır. İslam dininin Türkiye'ye özgü bir şekilde yaşanmasını getiren

8. Şerif Mardin'in analizleri, bize Türk modernleşme sürecinde, Tanzimat'tan bu yana ağırlığını hissettiren "merkez-çevre" ayrımında sınır çizgisinin İslam'dan geçtiğini göstererek, bu çatışmanın arka planını anlamamıza yardımcı olmaktadır: Ş. Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

9. Sosyolojinin asıl şimdi başladığını öne süren bir bakış açısı için bkz. A. Touraine, *Qu'est-ce Que la Démocratie?*, Paris, Fayard, 1995.

bu din anlayışı ve pratiğine, bu çalışma esnasında Kemalist İslam adını vereceğiz. Yani Kemalist İslam, modernleştirici medeniyet projesinin tanımladığı, Batılı yaşam tarzı ile çatışmayan, bu projenin önemle üzerinde durduğu, Türkiye'ye özgü olarak yaratılan ve sosyal bir gerçeklik olarak çok sayıda Türk yurttaşının dinsel yaşayışı haline gelen "modern ve laik" bir İslam'dır. Burada Türk müslümanlığının zaten Anadolu Türkleri'nin müslüman oluş biçimlerinden doğan bir farklılığı bu topraklarda tarih boyunca göstermiş olmasının çok ötesinde bir değişmeden söz ediyoruz: Bu değişmede söz konusu olan, bir toplumun benimsediği dini pratiği kendi gelenekleriyle eklemleyerek yorumlaması değil, Batılılaşma ve modernleşme politikaları ile aynı paralelde, siyasal seçkinlerce, modern yaşam tarzı ile uyum içerisinde yaşayacak yeni bireye manevi ihtiyaçları için, bireysel olarak yaşayacağı bir inanç tanımı yapılmasıdır. Öyle ki, bu dinin özel alandan kamusal alana her çıkışında, yeniden tanımlanan "görünürlük" smırlarına uyum sağlayacak şekilde çerçevesi çizilir.[10]

Bunun yanı sıra, yürürlükteki laikliğe yöneltilen eleştiriler Türk toplumsal yapısında yaşanan değişiklikler açısından Batı'dakinden çok daha önemli bir dönüşüme işaret eder ve bu da en az birincisi kadar, merkezdeki kategorilerce kuşkuyla karşılanır. Bu tartışmalar, daha önce modernliğe geçişin nimetlerinden yararlanamamış, bulundukları sosyal konumda müslümanlıkla iç içe bir yaşam tarzı tutturmuş,[11] ancak liberalizmin yükselmesi ile toplumsal hiyerarşide yükselerek, hızlı bir toplumsal hareketlilik yaşayan, halk arasındaki deyimiyle, "hızla köşeyi dönen" sosyal kategorilerin tartışmaları etkileyecek konumlara gelmelerine işaret eder. Batılı devletlerde kamusal alanın sekülerliğine yapılan eleştiriler, özellikle de bu eleştirilerin beşiği, Türkiye'dekine benzer bir Cumhuriyetçi laikliğin vatanı Fransa'da, göçmenler sorununa bağlı olarak yapılan çokkültürcülük tartışmaları etrafında geliştiriliyor. Türkiye'ye gelince, laikliğin eleştirisi, her zaman Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parçası olmuş insanlarca yapılmaktadır: Onlar uzaklardan gelmediler, yalnızca merkezin nimetlerinden uzaktaydılar ve bugün pastayı paylaşmak amacıyla paylarını almaya gelirlerken, pastaya "kendi kremalarını" katmaya kalkmışlardır. Bu yüzden merkez kitlelerince kuş-

10. Kamusal alanda yeni görünürlük sınırları için bkz. M. Arkoun, "İslami Bir Bakış İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı", *Cogito*, no. 1, İstanbul, 1994, ss. 55-7; N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991; A. İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

11. N. Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 1986; Metis Yayınları, 1998.

kuyla karşılanmaları doğal kabul edilebilir.

Bu tartışmaların bir başka önemi ise şudur: Laiklik bugün özellikle de Türkiye'de aktörlerin siyasal kimliklerini tanımladıkları bir referans noktası olmuştur. Laikliğin karşısındaki çeşitli konumlanmalar, siyasal sahnede değişik kimliklerin kendilerini ifadelerine yardımcı olmaktadır. Aslında laiklik etrafında yapılan tartışmalar, kavramın aktörlerin *günlük hayatlarında yeniden tanımlanmasının siyasal alana* bir yansımasından başka bir şey değildir. Söz konusu olan, laiklik kavramının siyasal olmaktan çok, günlük hayatta yaşanan kimliklere dayanılarak yapılan yeniden tanımıdır. Günümüzde sosyal bilim analizlerinde kullanılan birçok kavram gibi laiklik kavramı da, henüz entelektüel düzeyde, günümüzde yaşanan küresel dönüşümlere ve bunların getirdiği kamusal alanda ortaya çıkan değişmelere cevap verecek biçimde yeniden tanımlanamamıştır. Bu ise kavramın içinin boşalmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak kavramın içinin boşalması, bunun bireylerce, toplumsal hareketlerin getirdikleri dönüşümlerin yansımalarını gündelik hayatlarında yaşamaları sebebiyle çok fazla kullanılmasına paralel olarak gelişen bir süreçtir. Bu ise, kavramın, gündelik hayatlarında yaşadıkları kimlik dönüşümlerini ifade etmek isteyen bireylerce yeniden tanımlanmasını getirmektedir. Bugün aslında laiklik kavramının etrafındaki tartışmalar, toplumsal hareketlerin –burada İslamcılar– siyasal konumları ve talepleri etrafında döndüğü izlenimi uyandırsa da, bundan daha ağırlıklı olarak, bütün bu hareketlerin, gündelik hayattaki yansımaları olarak gündelik pratikler ve bunların karşısında, konumlanan gündelik yaşam biçimlerinin savunulması sebebiyle yapılmaktadır.

Bu araştırmanın amacı bu dönüşüme ışık tutmaktır. Liseli gençler üzerine çalışmak istedik, çünkü bu şekilde, bahsedilen dönüşüm halindeki bir toplumda doğmuş ve büyümüş genç bireylerle, eğitim sistemi ile temsil edilen toplumsal sistem arasındaki mesafenin niteliğini görmek mümkündü. Her zaman sokakta rastlayabileceğimiz, "sıradan" insanlarla çalışmayı, bir harekete angaje olmuş aktörlerle çalışmaya tercih etmemizin sebebi, bireyler tarafından yeniden yorumlanıp tanımlanan "gündelik laiklik"te yukarda bahsettiğimiz dönüşümlerin yansımalarını yakalamak istememizdi. Entelektüel ve siyasal-ideolojik düzeydeki tanımlamalardan çok, hergün yaşananın fotoğrafını çekmek ve bu fotoğrafta dönüşümün izlerini sürmekti bizi ilgilendiren. Okul bizim için, ortak değerlerin verildiği ve buradan hareketle ortak bir sosyal gerçeklik ve sosyal algının tanımlandığı kurumdur. Yani okul, aslında kamusal alanda geçerli olan hareket ve davranış kodlarını bireylere akta-

rırken, Elias'ın bahsettiği, öğretilen örf ve âdetler vasıtasıyla kendinden denetimli bir toplum[12] ortaya çıkarmayı amaçlayan kurumlardan biridir; böylece resmi olarak tanımlanan kamusal alanın pratik yansımasını okulda görebiliriz. Bireylere yalnızca bilgi aktarımı boyutu ile düşünüldüğünde önemi yeterince anlaşılamayacak olan okul, aslında kamusal alanın küçük bir örneğini teşkil etmesi ve bu alana uygun bireyler yetiştirmesi boyutuyla, bir sosyalleşme yeri olarak oldukça önemlidir. Bu durumda lise ile bireyler arasındaki mesafe, dönüşmekte olan bir toplumun dinamizmine uymayan statik bir "kurum"un durumunu eleverir bize. O kurum ki, cumhuriyetçi değerlerin topluma yayılması, laik, modern ve Batılı yurttaşlar yaratılması görevlerini üstlenmiştir.

Eğitim Yoluyla Türk Yurttaşının Yaratılması

Her ulus-devlet, sınırları içinde bulunan insanlardan bir toplum yaratmak amacıyla, milli bir aidiyet tanımlayacağı toplumsal değerleri yaymak için eğitimden yararlanır. Milli bir aidiyet ve yurttaşlık bilinci yaratacak ortak bir kültür arayışı, devleti, varlığının somutlaşması demek olacak yurttaşlığı yaratmak üzere bir milli eğitim sistemi kurmaya yöneltir.[13]

Modern ulus-devletin kuruluşu sırasında laiklik, topluma verilen yeni kimlikte birleştirici temel unsur rolünü oynar. Bir yandan bireylerin eski rejimlerin onlara miras bıraktığı ikili meşruiyet sistemini hatırlatacak geleneklerden uzaklaşmalarına yararken, diğer yandan da yurttaşları farklılıklarından "kurtararak", onlardan özgür ve eşit bireyler yapar; amaç, Louis Dumont'un deyimiyle, daha sonrasında onlardan yurttaşların yaratılacağı "dünyevi-bireyler" meydana getirmektir. Farklılıklarından "kurtarılmış" bu bireylerden yurttaşların oluşturulması, ulus-devletin prensiplerine uygun bir bağlılık ve aidiyet duygusunu toplumun bütününe yayan eğitim sayesinde olur. Bu süreç, yayılan davranış kalıpları ve âdetlerin meşrulaştırılması suretiyle başarıya ulaşır: bu meşrulaştırma bunları içselleştiren yurttaşların işletecekleri bir otokontrol mekanizması ile toplumun kendi kendisini disiplin altına almasını getirir.[14]

Bu tespit bütün ulus-devletler için bazı nüanslara rağmen geçerlidir.

12. N. Elias, *La Civilisation des Moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

13. Y. Deloye, *Ecole et Citoyenneté, L'Individualisme Républicain de Jules Ferry à Vichy*, Paris, Presses de la Fondation de Sciences Politiques, 1994, s. 18.

14. Milli duyguların biçimlenmesinde âdetlerin önemine örnek için bkz. N. Elias, *La Civilisation des Moeurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, ss. 11-14.

Kuşkusuz her milli projenin temelindeki ruh ve düşünceler –sonuçta her ulus-devletin, farklı davranış ve hissediş kalıpları, farklı inanışlar ve farklı bir toplumsal gerçeklik tanımlayan projeler etrafında kurulduğu bir gerçektir– bu projenin kuruluş sürecinden etkilenecektir. Her devletin sosyo-politik durumu bu projenin ruhunu etkileyecek, bu ise daha sonrasında kurulacak kurumlarının yapısını etkileyecektir. Bu anlamda Türkiye'nin tek ayrıcalığı, laik bir milli proje etrafında yapılanmış tek müslüman ulus-devlet olması gibi görünse de, bir medeniyetten diğerine geçmek gibi özel bir zorluğun yanı sıra, Türk modernleşmesinin toplum projesinin oluşturulması sürecinde, Türkiye'ye ait başka özelliklerin de olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Bunlar göz önüne alınmadan, eğitimin bu projedeki yerini anlamak imkânsızlaşır. Daha da önemlisi, bizim bu çalışmada asıl amacımız olan, bu ulusal kimliğin ve temelinde yer alan laikliğin günümüz gençlerince nasıl ve neden yeniden tanımlandığını anlamak da güçleşecektir.

Türk Ulusal Projesi ve Eğitim

Türk modernleştirici seçkini için modernleşme, medeniyet değişimi anlamına geliyordu, yani ülkenin bütün kurumlarıyla beraber, toplumun kendisinin de Batılılaştırılması söz konusuydu. Modernleşme ve Batılılaşma, modernleştirici merkezin seçkinlerinin toplumsal projesi olarak, öncelikle, o güne kadar modern bir ulus-devletinkine tümüyle yabancı bir çerçeve içerisinde yaşamış kitleleri harekete geçirecek bir dinamik olan milliyetçilik yoluyla toplumun bütünleştirilmesini öngörüyordu.

Türk milliyetçiliğinin bir okuması, model aldığı Alman ve Fransız milliyetçiliklerinin bir sentezi olarak yapılmaktadır. Louis Dumont, iki tür milliyetçiliği karşılaştırırken, modern toplumlar için bireyciliğin nasıl bir geçiş aşaması olduğunu göstermiştir: Hıristiyan "dünya-dışı-birey" ile, bireyin kurtuluşunu hıristiyan ermiş gibi toplumsal hayattan kopuşta değil, hayat ile uyumda gören "dünyevi-birey" arasında ayrım yapmakta ve birinden ötekine geçiş ile modern insanın ortaya çıkışını bağlantılandırmaktadır. Bu gelişme, bireyin modern toplumun temel unsuru olarak yüceltilmesini getirir. Bu özellikle Fransa'da, İnsan Haklarının anayasaya girmesi sayesinde gerçekleşir.[15] Fransız milliyetçiliğinde "birey"in haklarının korunması her şeyin üzerindedir; öyle ki bu hakların, örgütlenmeler tarafından zarar göreceğine inanılarak, ihtilal

15. L. Dumont, *Essaies Sur L'Individualisme*, Paris, Seuil, 1983, s. 120-1.

sonrası bu örgütlenmeler birey hakları adına yasaklanmıştır. Böylece "holist"[16] her türlü tehlike karşısında birey korunur: Bu tehlike öncelikle kilise, daha sonra ise her türlü kolektif bağlanmadır. Burada millet, bireyin özgürleşme çerçevesidir.

Fransız milliyetçi düşüncesinin birey yaratma kaygısı ile insanları eski bağlılıklarından "özgürleştirerek", onlardan ulus-devlete bağlı özgür yurttaşlar yapması, eski dinsel ve geleneksel cemaatlere olan bağlılığı yok etme kaygısıyla hareket eden Türk milliyetçi düşüncesine çok uygundu. Bu kaygı, Osmanlı Devleti'nin "milletler sisteminin" temellendiği dinsel bağları silmek ve gelecekteki modern anlamda yurttaşların dayanacağı özgür birey çerçevesini yaratma ihtiyacından kaynaklanır. Ancak, Alman milliyetçi düşüncesinin, bireyleri ancak toplumun bir parçası olarak gören ve toplumun bütünlüğünü öne çıkaran holist düşüncesi, medeniyet değiştirmeye yönelik bir ulus-devlet projesi öngören Türk milliyetçi düşüncesinin ihtiyaçlarına büyük ölçüde cevap vermesiyle, toplumsal projemizi etkilemiştir. Türk eğitim politikalarını derinden etkilemiş olan Ziya Gökalp'in düşüncesinde bu iki milliyetçi düşüncenin bir sentezini bulmak ilginçtir. Gökalp'te, bireyin özgürlüğünü ancak toplum ile tam bir uyum sonucunda elde edebileceği görüşü hâkimdir ve eğitim ile ilgili düşüncelerine de bu yansımıştır.[17] Durkheim ve Parsons'un klasik okul anlayışından da etkilenen bu anlayış, toplumun bütünlüğünü ve bireyin toplumla uyumunu ön plana çıkarır. Bu okul anlayışında her toplum bir bütündür, çünkü ortak olarak paylaşılan bir değerler ve fikirler birlikteliğine sahiptir. Okulun toplumdaki görevi, bu değer ve fikirleri, uyumlu ve mutlu bireyler yetiştirmek amacıyla arkadan gelen kuşaklara aktarmaktır. Bu tür bir okul anlayışı, aktörleri toplumsal sistemin taşıyıcısı olarak gören klasik sosyolojinin ürünüdür. Bu anlayışa göre farklı kökenlerden gelen insanlardan Ulus oluşturacak tek adres okuldur. Bu kültürün aktarım kapasitesine bağlı olarak, ulusun bütünlüğü ortaya çıkar ya da ulus oluşturmada başarısız olunur. (Kuşkusuz bu anlayış, toplumsal değerlerin bir ve bütün olması gerektiğinden, ve bir toplumda farklı alanlarda birbiriyle çelişik değerlerin olmadığı önkabulünden yola çıkar).

Aslında tam da bu noktada, Türk milliyetçi düşüncesinin bir ikile-

16. L. Dumont'dan aldığımız *holist* kelimesi, toplumun bireyden öncelikli olduğu ve bu nedenle bireyin toplum içinde eridiği toplumsal sistemler için kullanılmaktadır. Böyle bir toplum, bireyci (*individualist*) toplumun zıttı konumundadır.

17. H. Y. Çelkan, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul, Milli Eğitim Yayınları, 1989.

minden söz etmek gerekiyor. Gökalpci düşüncede görülen bireyin topluma uyumlu olması düşüncesi hiçbir şekilde bir toplumsal yeniden üretim anlamına gelmiyordu. Tersine, daha önce çok başka meşruiyet noktaları olan bir toplumdan, laik ve Batılı anlamda modern bir toplum yaratma kaygısı ile temellenmiş bir milliyetçi düşüncede, önce yeni bir toplumsal gerçeklik yaratmak, daha sonra ise yaratılan bu toplumsal gerçekliğe uyumlu olacak biçimde yurttaşlar yetiştirmek söz konusuydu.[18] Bu yeniden yaratımda okulun rolü büyüktür. Türk milli eğitiminin hedeflediği yurttaş, laik, medeni ve Batılı bir insandı. Bu durumda bu yurttaşın dini de, Batılı hayata göre yeniden tanımlanan İslam'dı. Önceki dönemde, Osmanlı Devleti'nde dinsel inancın üstlendiği işlevleri yerine getirerek dinin yerine konmaya çalışılan ise yeni ritüelleri, tapınakları ve azizleri ile Millet ve Devlet'ti. Burada belirtmek gerekir ki, bu durum sadece Türkiye'ye özgü değildir ve Fransa'da da Cumhuriyet'in ve Millet'in kutsallaştırılarak, kendi tapınaklarını, azizlerini ve ritüellerini kurduğunu görmek pekâlâ mümkündür.[19]

Eğitimde izlenen politikanın, iktidardaki eğilim ve konjonktür değiştikçe değişen, kararlı bir politika olmadığını hepimiz biliriz. Ama bizi ilgilendiren, eğitimin programlarda yansıyan holist ruhu, yani bireysel inisiyatifi değil, toplum bütünlüğünü öne çıkaran anlayışıdır.[20] Bu ruh, Kemalist ve Cumhuriyetçi değerlerin kültleştirilmesi ile meşruiyetini kurmuştur. Türk modernleşme projesi Batılı bir millet yaratmaya çalışırken, ortaya çıkan yeni kültürel yapının milli eğitimle yetiştirilen kuşaklarca korunmasını hedeflemişti. Bu yapının korunması sırasında, tarihte önemli bir muhalefet kaynağı olmuş olan İslam dininin, laiklik yoluyla bir rakip konumundan toplumsal projeyi destekleyici bir konuma getirilmeye çalışıldığı görülür. Kuşkusuz meşruluk sınırlarının fazlasıyla dini meşruiyet çevresinden dolandığı bir toplumdan, Batılı ve laik bir toplum yaratmak hiç kolay değildi, özellikle de bu dinin İslamiyet olduğu düşünülürse. Türk modernleştirici seçkini, bu çatışmayı aşabilmek için halkı "eğitme" yolunu seçti. Kamusal alanın Batılılaştırılması gereğinin sonucu olarak ortaya çıkan laikleştirme süreci sırasında uygulanan politikalarda Alman milliyetçiliğinin holizminin etkilerini tes-

18. A. A. Yiğit, *İnönü Dönemi Eğitim ve Kültür Politikası*, İstanbul, Boğaziçi Yayınları, 1992, ss. 13-32.

19. D. Schnapper, *La Communauté des Citoyens*, Paris, Gallimard, 1994.

20. H. E. Wilson ve İ. Başgöz, *Türkiye Cumhuriyetinde Milli Eğitim ve Atatürk*, Ankara, Dost, 1964, ss. 44-6; N. Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi*, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1948.

pit etmek mümkündür. Her yurttaşın Kemalist prensiplerin bir taşıyıcısı olarak görüldüğü oranda, bireysel olarak bu taşıyıcılık işleminin dışına çıkma olanağı oldukça sınırlıdır. Yani holizm, bireylerin yaşama biçimleri, giyiniş, hissediş ve düşünüş biçimleriyle bir toplumsal görüşün taşıyıcısı olarak önem kazandıkları bir sistemde son derece belirgindir. Böyle bir toplumsal sistemde bireysel özgürlüklerin sınırları ancak bu özgürlükler rakip ideoloji ve inanç sistemlerinin taşıyıcısı olarak görülmedikleri yere kadardır.

Türk laikliğinin kamusal alanı dinden tamamıyla arındırmak demek olmadığını daha önce belirtmiştik. Aslında 1920 hükümeti programında ilk kez milli eğitimin amaçlarını açıklarken, milli bir din eğitiminin verilmesinin de öngörüldüğü ortaya çıkmaktadır.[21] Gökalp'in düşüncelerine baktığımızda da, İslam'ın, toplumsal ahlakın dayandırılabileceği bir zemin olarak öneminin belirtildiğini görürüz. Ancak laikliğin eğitime uygulanmasına baktığımızda, gitgide din eğitiminin milli eğitimden dışlandığını ve ilk onyıl içinde Türkiye'de özel olarak din eğitimi veren kurumların oldukça azaldığını,[22] birçok Kuran kursunun kapatılıp, yenilerinin açılmasının yasaklandığını görürüz. Ancak 1945'ten sonra hükümetin aldığı kararlarla tek parti döneminin din eğitimini okuldan uzaklaştıran tutumu değişecek ve "ahlaki açıdan yozlaşan gençlere" din dersi verilecek, toplumu birleştirici bir ahlakın kaynağı olarak görülerek yeniden okullara sokulacaktır. Siyasal dengelere göre değişen eğitim politikalarında, bir gerçek, eğitimin üzerine kurulduğu temel gerçek, değişmeden kalmıştır: Kemalist bireyciliğin üzerine temellendiği holist düşüncenin hâkimiyeti. Toplumsal bütünlüğü, yaratılmak istenen (ama bu durumda yaratılamayan) birey-yurttaşın önüne geçiren bu anlayış, din derslerinin eğitime yeniden sokulması tartışmalarında oldukça çarpıcı olarak görülür. Bu holizmi, Türk laikliğinin dini devletten dışlamak yerine kutsal olanın yerini değiştiren pratiğinde tespit etmek mümkündür. Kutsallığın devlet ve millet çerçevesinde yeniden tanımlanması her ulus-devletin tipik politikası olsa da, Türk siyasi tarihinde, bireysel özgürlükler açısından bunun daha özel bir yeri olduğu açıktır.

Eğer günümüze gelirsek, 1980 ile dozu artırılmış bir Atatürkçülüğün, bu kez İslami bir sentezle sunulduğunu görürüz. Her derste bolca

21. N. Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi*, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1948, s. 122 ve H. R. Öymen, "Cumhuriyet Eğitimine Geçişte Atatürk'ün Etkisi", *Belleten*, Ankara, 1988, ss. 1013-4

22. X. Jacob, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1982.

işlenen Atatürkçülük, toplumdaki anarşiyi önlemek için gerekli ilaç olarak görülmüş, Kemalist İslam'ın milliyetçi dozunun epey artırıldığı bir versiyonunun öğretildiği din dersleri ise, zorunlu olmak suretiyle, milli birlik ve beraberliğin birleştirici nüvesi olmak üzere eğitime sokulmuştur.[23] Tam da bu dönem, yükselen sınıfların kendi değerleriyle kamusal alandaki meşruluk sınırlarını sorgular bir duruma gelmelerine denk düşmüş, eğitimde ve devlet kurumlarında artan *holist* yapı, toplumun hızlı dönüşümü ile çatışan bir görüntü vermeye başlamıştır.

Bugün okulun yaşadığı bir krizden söz edecek olursak, vermek istediği değerlerin, öğrencilerin gündelik yaşamlarındaki etkisi gitgide azalan bir okuldan bahsetmemiz gerekecektir. Kriz, kurum tarafındadır, dönüşüm halinde olan bir toplumun dinamizmini yakalayamayan ve yakalayamadıkça, kültleri ile kendini savunan bir kurumun krizidir. Bugün sözü edilen "sistemin krizi" tartışmalarına bu tür bir bakışın katkıda bulunacağını düşünüyoruz. Zira bir toplumsal sistem, bireylerin yaşamlarında reddedilen veya yalnızca içi boşalmış olduğundan anlamını kaybeden değerleri nasıl savunursa savunsun bu değerleri taşıyacak bireyler olmadan var olamaz.

Değişen Toplum ve Liseli Gençler

Bugün bizim için en fazla zorluk taşıyan konu, toplumsal analizler için, eskiden beri kullanılagelen kavramların içine hapsolma zorunluluğudur. Oysa bu kavramların anlamlarının artık değiştiğini de biliyoruz. Yurttaşlık, laiklik ve ulus kavramlarının klasik tanımlarından yola çıkıldığı takdirde, bu kavramların insanların gündelik yaşamlarında nasıl yeniden tanımlandığını anlamak imkânsızlaşır. Oysa sosyal bilimlerde kavramların temel amacı, olayların ve olguların incelenmesini kolaylaştırmak için onları çerçeve içine almaktır. Eğer gerçekte ortaya çıkan olaylar ve olguların tezahürleri bu çerçevelere artık sığmıyor ve dışına taşıyorsa, belki de onları çerçevelerin içine tıkıştırmak yerine, çerçevemizi yeniden çizmek tercih edilmelidir. Bu ise, kanımızca ancak kavramların eski tanımlarını bir yana bırakarak, bireylerin onları nasıl tanımladıklarına bakmakla mümkün olacaktır. Biz yaptığımız araştırma-

23. 1980 sonrası eğitimde Kemalizm-İslam sentezi için bkz. X. Jacob, *L'enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982 ve "Tendances actuelles de l'Enseignement", der. P. Dumont ve F. Georgeon, *La Turquie au Seuil de l'Europe* içinde; F. Üstel, "La synthèse turco-İslamique entre traditionnalisme et modernisme", *CEMOTI*, 1994.

da, "toplumun bütününde geçerli değerler"in[24] olmadığından hareketle, klasik sosyolojinin pozitivist görüşünü benimsemek yerine, aktörlerin öznelliğine vurgu yapan sosyolojik perspektifi benimsedik. Bu anlamda aktörlerimizi herhangi bir sistemin ürünü, ya da devlet politikaları ve ait oldukları cemaatler tarafından yönlendirilmiş piyonlar olarak almak yerine onların öznelliklerini vurguladık. Bu demek değil ki onları Sartre'cı anlamda saf özgürlüğe sahip bireyler olarak kabul ettik. Bu onları çevreleyen kurumlar ve sosyal çevrelerinin etkisini hafife almak olurdu. Tam tersine, görece ince bir analizle, bireylerin geçtikleri çeşitli sosyalleşme süreçlerini ve bu süreçlerin sonucunda, hayatlarının ve eylemlerinin öznesi olmak için ortaya koydukları öznel kimlikleri anlamaya çalıştık.[25] Böylece bireylerin seçimlerini yorumlarken tek bir sosyal kurumla sınırlı kalmayıp, onların yaşamlarını etkileyen kurumları bir bütün olarak ele alarak, mikro-sosyolojik bir araştırmadan, makro-sosyal boyutta sorulabilecek sorular çıkarmayı amaçladık. Kalitatif bir metodu benimsedik, dolayısıyla az sayıda insanla sınırladık çalışmamızı. Kalitatif çalışmada söz konusu olan, toplumun bütününü temsil edecek orantısal sayıda insanla çalışmak değil, mümkün olan bütün çeşitlerdeki kişilerle derinlemesine görüşmektir ve bireyin kendisi, ait olduğu kültürün (veya kültürlerin) temsilcisi olarak, metodu uygulayan için değer taşır.[26] Bu ise, bir sosyal olgunun varlığını ortaya çıkarmaktan ziyade, bu olgunun taşıyıcıları olan bireylerin, hangi öznel süreçlerden geçerek bu noktaya vardıklarını anlamak açısından önemlidir. Büyük ölçekli araştırmalarda kaybedilen birey, burada ağırlık kazanır. Ayrıca aktörlerle yarı-yönlendirici derinlemesine görüşme metoduyla yapılan araştırmada,* araştırmacının soru formlarıyla çalıştığında kurbanı olduğu kendi önyargıları ve ön hipotezlerinin bağlayıcı tuzaklarından bü-

* Yarı-yönlendirici (*semi-directif*) görüşmede, görüşmeci görüşüleni, gereken yerlerde konuya çekmek, ya da söylediği bir şeyi daha fazla açmasını sağlamak amacıyla yaptığı müdahaleler dışında, konuşmasına müdahale etmeden dinler.

24. Klasik sosyolojinin bu önkabulle hareket etmekte hakkı vardı belki, ancak günümüzde "değer" ve "norm" dediğimiz şeyler, bireylerin hayatlarını etkileyen çeşitli alanlarda birbiriyle çelişecek kadar zenginlik arz ediyor. Bunun da ötesinde, eğitim sosyolojisinde bugün, "okulda geçerli değerler"in, okulun hazırladığı iş dünyasındaki değerlerle olsun, günlük hayatın çeşitli alanlarındaki değerlerle olsun uyuşmadığı ortaya konmuştur ve öğrenciler tarafından okulun hayattan kopuk bir şey olarak değerlendirildiği ortaya çıkarılmıştır.

25. Özne üzerine: A. Touraine, *La Critique de la Modernité*, Paris, Fayard, 1992, ss. 240-1; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994.

26. G. Michelat, "Sur l'Utilisation de l'Entretien non-directif en Sociologie", *Revue Française de Sociologie*, XVI, 1975.

yük ölçüde kurtulunur ve araştırmacı kafasındakini değil, üzerinde çalıştığı aktörlerin dünyasını yakından "anlama" şansını elde eder.

Araştırmamızı 1995-96 ders yılında İstanbul'daki üç devlet lisesinde gerçekleştirdik. Bunlardan A Lisesi burjuva ve orta sınıfların gittiği, Bağdat Caddesi'nde bir okul; B Lisesi Orhangazi'de, alt sosyal tabakalardan çocukların bulunduğu bir lise; C Lisesi ise, yeri itibariyle fakir öğrencilerin, birinci liseden transfer edilen hocalar ve bir kısmının "süper lise" kapsamında olması sebebiyle de üst ve orta sınıftan çocukların beraber okuduğu bir liseydi. Bize çok yardımları dokunan lise müdürlerine ve öğretmenlere verdiğimiz sözden dolayı burada liselerin adlarını belirtmiyoruz, zaten sorunumuz açısından önemli olan da bu değil. Yalnızca, söz konusu liselerin üçünün de özel değil, devlet lisesi olduğunu belirtmeliyiz. Araştırma, bu liselerden yirmi üç öğrenci ve on kadar öğretmenle yapılan derinlemesine görüşmeler ve grup tartışmalarından oluşuyor.

Yaptığımız saha çalışmasına göre öğrencileri, laiklik, Kemalizm ve İslam karşısında takındıkları tutuma göre üç kategoriye ayırmak mümkün oldu. Burada şunu belirtmemiz gerekir ki, yaptığımız bu gruplandırma, bizim saha çalışmamızla kısıtlıdır. Yani bu mikro araştırmaya dayanarak, Türkiye çapında gençlerin laiklik karşısındaki konumlarının bu üç kategori ile sınırlandığını söylememiz mümkün değildir.[27] Her türlü basite indirgeme riskini göze alarak, bu kategorilere anlamayı kolaylaştırıcı isimler verdik: Rozetçiler, türbancılar, müslüman Kemalistler. Hiçbir kategori için ideal tipleri gerçek hayatta bulmak tabii ki mümkün değildir ve kategoriler arasında geçişlilik her zaman vardır. Önemli olan üçgenimizi bu şekilde çizdiğimizde, bu kutuplar arasına aktörlerimizi yerleştirebilmemizdi. Kategorileri biraz açalım:

Rozetçiler, Atatürk rozeti takmış veya halen takan gençlerdi. Bu rozet onlar için toplumda İslamcı düşüncenin yükselmesine tepki olarak gelişen laik ve modern kimliklerinin bir simgesi. Türbana karşı çıkarken, hoşgörü gösterilmemesini istiyorlar. Türban onlar için gelecekte olabilecek bir şeriat düzenini ya da en azından geri bir düşünceyi temsil ediyor. Türban takanlarla, arkadaşlığı kesme noktasına varan, sınırlı bir diyalogları olduğunu tespit ettik. Türbancılara gelince, kimlik referansı İslam olan bu gençler, toplumsal hayatı İslam'a bağlı olarak yaşıyorlar;

27. Örneğin radikal konumların burada görülmemesinden hareketle, Türk gençlerinde bu konumlanmada olanların varlığını yadsıyacak değiliz. Bizim çalıştığımız sahadakilerin yaşlarının 15 ile 18 arasında olması ve devlet liselerinde öğrenci olmaları belki bu durumu daha iyi açıklamaktadır.

yani İslam sosyalleşme süreçlerinde önemli bir rol oynarken, onlar için toplumsal gerçekliği oluşturuyor. Liseden sonra türban takma isteği belirtiliyor veya bazıları şimdiden okul dışında türban takıyorlar. Müslüman Kemalistler ise şartların zorlaması sebebiyle, müslüman geleneğin ağırlığını hissettirdiği Anadolulu geleneksel aile tiplerinden gelmelerine ve "doğal ortamlarında", yani yetiştikleri çevrelerde müslümanlığın çok etkili olmasına rağmen, sistemin dışında kalmamak amacıyla Atatürk gibi sistem içinde meşruluğu tartışılmayan bir değere sahip çıkıyorlar.

Gençlerin kimliklerini oluştururken izledikleri yolu çizmek için, bu oluşumun üç boyutundan söz etmemiz gerekecek. Vardıkları kimliğin oluşumunda ilk durak ailedir. Buradan ya dinsel değerleri ya da modern yaşam tarzının değerlerini –modern yaşam tarzı burada, söz konusu kategorinin anladığı anlamda kullanılmıştır, yani Türk medenileştirici projesinin anladığı anlamda: Batı medeniyetinin gereği yaşam tarzı– alan genç, okula gelir. Bu ikinci boyutta devlet okulunda, gence Atatürkçülük ve laiklik aktarılır. Bu iki boyutun dışında gencin sosyalleşmesinde üçüncü bir boyut daha vardır ki, gündelik hayatında, genç için geçerli değerler sisteminde önemli bir yer teşkil eder ve ilk ikisinden daha ağır basar: Buna biz kısaca "pazar ve sokak" diyeceğiz. Sokak bizim için kanunlar ve kurumlar dışında, gündelik hayatta geçerli olan değerleri temsil ediyor. Yani gerek eğlence endüstrisinin aktardığı değerlerle oluşturulan kimliklerin, yaşam tarzlarının, gerekse kişilerarası ilişkide değişim değerinin öne çıktığı yeni tür bir bireyciliğin benimsenmesini temsil ediyor.[28] Basite indirgersek, tüketim toplumunun sunduğu ve parası olan herkesin kuralsız ve şartsız bir şekilde kolayca ulaşabileceği bir modernlik demektir bu. Yani burada, medenileştirici projenin anlayamadığı ve öngöremediği bir gelişmeden, alternatif bir modern olma biçiminden söz ediyoruz: Bu modern olma biçimi, yalnızca Batılı değerleri benimseyenlere açık değil artık, parası olan herkes, değişim değeri yüksek bir şeylere sahip olduğu ölçüde, modern olabiliyor bu gençler arasında. Bu yeni modernliğin içerisinde, yeni yeni yükselen değerler önem kazanıyor: Bireyselcilik, kültürel ve ekonomik liberalizm, imajın ve markaların sosyalleşmedeki önemi ve özgürlük istemi. Bu istem, söz konusu gencin hangi kategoriden olduğuna göre değişiyor. Giyim özgürlüğünden hareketle türban özgürlüğü savunulabiliyor.

28. Bu yeni tür bireycilik hakkında bkz. G. Lipovetsky, *L'ère de Vide, Essaies sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, Collection poche, 1983.

Bu üçüncü boyutun önemi bütün kategorilerdeki gençlerce paylaşılıyor olması. Ancak bu ortak "yeni-bireyci" kimlik, kriz anlarında "Öteki"ne karşı geliştirilen tepki kimliğinin öne çıkmasını engelleyemiyor.

Rozetçiler

İşte bu anlamda rozetçi kimliği, tepki kimliğinin tipik bir örneğini oluşturuyor. "Öteki"ne tepki ile oluşan bu kimlik, Batılı değerlere kendini yakın hisseden ve Batılı bir hayat tarzı olan ailelerden gelen gençlerce, İslam'ın yükselmesine tepki olarak kendi yaşam tarzını savunma şeklinde ortaya çıkıyor. Burada yoğun bir çabanın ürünü olmaktan çok, hayat tarzını savunmaya dayalı bir kimlik görüyoruz. Bu kimliğin taşıyıcıları İslam'ın yükselmesine ve bunun "bardağı taşıran son damla" olarak gördükleri Refah Partisi'nin belediye seçimlerini kazanmasına tepki olarak taktıkları Atatürk rozetleri ile kimliklerini simgeselleştiriyorlar.

Rozet, Öteki ile ilişkiden yola çıkarak tanımlanan bir kimliği ifade ediyor. Bu kimlik, daha önce bahsettiğimiz "laik kategoriler"in genç kuşaklarını oluşturur ve onlar gibi, Öteki olmadan ortaya çıkmayan bir kimliğe işaret eder: Yani Öteki, bu kimlik için varoluşsal bir öneme sahip görünmektedir. Rozet, bir tür tekelin sahiplenilmesini ifade ettiği için önemli görünmektedir: Laikliğin ve laik değerlerin tekeli. Rozeti takmaya başladıkları andan itibaren onları "Öteki"lerle aynı kategoriye koyabilecek her tür yanlış anlamayı önlemektedirler. "Öteki", Atatürk'ün yolundan çıkan ve dolayısıyla onun ilkelerini yok sayandır. Öyleyse öteki, prensip olarak laikliğe potansiyel bir tehlike oluşturmaktadır.

Neden Atatürk rozeti takıyorlar?

Bu bir fikirdi... Bunlar savunduğum fikirlerdi. İlericilik, laiklik ve cumhuriyetçilik... Bu fikirleri savunduğumu göstermek istedim. Tabii ki yalnızca rozet takmakla olmaz, bu fikirleri her zaman benimsemek lazım. [29]

Ben laikliği simgelediği için takıyorum.

Bu gerekliliği duyuyorum çünkü, o günler, işte Refah falan vardı... Boyuna saçmalıklar söylüyordu, işte erkekler dört kadınla evlenecekmiş, insanlar yaşamlarını İslam kurallarına göre düzenleyeceklermiş, eğitim sistemini İslam'a göre değiştirecekmiş ve habire yükseliyor... O günler Atatürk büstlerini falan kırıyorlardı, her tarafta olaylar oluyordu Atatürk'e karşı. Ee tabii senin de sevgin kabarıyor, göstermek istiyorsun. Biz şimdi böyle okula gelebiliyorsak, ra-

29. Ö, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

hatsak bu Atatürk sayesinde... Bu bütün her şey için geçerli, her şeyi ona borçluyuz. Bunu aslında hep takmalıydık. [30]

Benim şeriat taraftarı olduğumu sanabilirler, ama bunu taktığım zaman, bir bayrak falan gibi, Atatürk'ün yolunu izlediğimi gösteriyor, onlarla karıştırılmam.[31]

Bu kimlikle kendini ifade eden gençler arasında kızlar, gerçek inananlar olarak kendilerini tanıtarak, "Kemalist İslam"ın gerçek bir içselleştirilmesine örnek oluşturuyorlar. Kadın vücudunun kamusal görünürlüğüne yüklenen anlamların çok belirgin bir yansımasını bu noktada görmek mümkün. Onların da vücudu, türbanlı kızlarınki kadar anlam taşıyor: Öteki'nin varlığı karşısında giyinişleri bir inanç sisteminin ve bir ideolojinin taşıyıcısı oluyor. "İslamcı tehlike" yanıbaşlarında belirmedikçe hoşgörülü ve bu "taşıyıcılıktan" uzak görünüyorlar, ne var ki Öteki'nin, yani İslamcı tehlikenin sınırları içine türban takan herkes giriyor.

... Türban taktığı andan itibaren, o kişinin de o karanlık düşünceleri paylaştığını düşünürüm.[32]

Ben türban takan bir kızla asla derin bir ilişkiye giremem. Türban yalnızca dini bir gerek değil bence, bir görüşün simgesi o. Bu yüzden ben türbana karşıyım... Eğer daha önce tanıdığım biri türban takarsa arkadaşlığımı keserim. Kesinlikle buna tahammül edemem, benimle aynı fikirleri paylaşmayan biriyle anlaşamam.[33]

Bu durumda türbanlı kızlarla, ya da onlarla arkadaşlık eden, veya her cuma camiye giden ya da Kemalist İslam'ın savunmadığı bir din anlayışına ve dünya görüşüne sahip olan erkek arkadaşlarıyla arkadaşlıklarını çok sınırlı bir düzeyde tutup, gerekirse, bu durum ortaya çıktığında arkadaşlığı kesiyorlar. Öyleyse türban neyi simgeliyor? Bu gençler için türban, modernlikten uzaklaşma, karanlık güçlerin kurbanı olma, Kemalizme –kendi kullandıkları terimlerle– ihanet ve kölelik anlamına geliyor.

Bu gençlerin içinde ateist olduğunu söyleyen kimseye rastlamadığımız gibi, ateistlere karşı da bir nefret veya hiç olmazsa, bir çekinceyi tespit ettik. Bu da aslında Türk laikliğinde söz konusu olanın, Fransa'daki gibi dinden uzaklaştırma değil, dini modern bir yaşama göre yeniden tanımlama meselesi olduğunun ipuçlarını veriyor.

30. Ö, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.
31. Ç, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.
32. A, 16 yaşında, kız öğrenci, C Lisesi.
33. Ç, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

Hayır, bizim içimizde hiç ateist yok. Benim mesela her tür inançtan arkadaşım vardır. Bir Marksistle veya İslamcıyla konuşabilirim, kavga etmem. Ama bir ateistle... Saçma yani! İnançsız biri! Allah'a inanmıyor... Bir ateistle arkadaş olabileceğimi sanmam.[34]

Bu noktada, bu gençlerin "gerçek İslam'ın" kendilerinin yaşadığı olmasında ısrar etmeleri de dikkat çekici. Bu sözleri, Türk laikliğinin yeni bir din anlayışı yaratma çabası olduğuna bir kanıt olarak değerlendirirken, "İslamcı öteki'ne karşı konumlanmalarında "gerçek İslam"ı kendi yaşadıkları olarak gören bu gençleri daha dikkatli değerlendirmeli ve 80 sonrasındaki eğitim sisteminin etkilerini de göz önünde bulundurmalıyız. Bu gençlerin sözleri, modern bir din anlayışı veren laikliğin sonucu olduğu kadar, 80 sonrasındaki eğitim programlarından yansıyan Türk-İslam sentezinin de bir sonucudur.[35] Bu sentezin gündelik ve siyasal hayattaki hâkimiyetinin, laik kesimlerin de dine bir şekilde referans verme gereğini duymaları sonucunu getirmesi, bu gençler üzerinden de anlaşılabilmektedir.

Ancak bu inanışın büyük ölçüde pratikten uzak bir biçimde yaşandığını görmekteyiz.

Şimdi bir çocukla çıkacaksın, çocuk habire yok namaz kılacağım falan diyecek.. Tuhaf yani, herhalde böyle biriyle çıkmazdım.[36]

Bu öğrencilerin ailelerine baktığımızda, aileden itibaren bir Kemalist aktarım olduğunu tespit ediyoruz. Gençler bazen 10 Kasımlarda ağlayan annelerinden, bazen türbana aile içinden gelen tepkilerden söz etmektedir.

Okul karşısında alınan tavır, bu kimliğin en hassas noktası olarak görünmektedir: Bir yandan okulun holist özelliğine karşı çıkıyor, bireysel özgürlüklere değer verilmesini istiyor, milli bayramlarda yapılan törenlerden sıkılıyor, "abarttıklarını" söylüyor ve toplum ve ülke için hiçbir şey yapmayıp Kemalizmin arkasına saklananlardan nefretlerini ifade ediyorlar:

Yaa bu törenler aslında o günün anlamını veremiyor. Üç hoca konuşma yapıyor, şiir okunuyor, biz de sıkılıyoruz. Biliyorum, sıkılmamak lazım, ama sıkılıyoruz.[37]

34. K, 16 yaşında, erkek öğrenci, C Lisesi.

35. 80 sonrası eğitim sistemine nüfuz etmiş Türk-İslam sentezinin incelenmesi için bkz. F. Üstel, "La synthèse turco-İslamique entre Traditionnalisme et Modernisme", *CEMOTI*, Paris, 1994.

36. B, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

37. B, 16 yaşında, kız öğrenci, C Lisesi.

Hiçbir şey yapılmıyor, sonra Kemalizm, Kemalizm... Arkasına sığınan bir sürü tip!..[38]

Bizden birbirine benzeyen insanlar yapmak istiyorlar. Kafalarında ideal bir öğrenci tipi var, illâ ki ona uymamızı istiyorlar. Her sabah okula girdiğinde bir bakıyorsun hocalar kapıya dizilmiş saçını tırnağını kontrol ediyorlar (...) Metalci bir arkadaşım var, taktığı aksesuarlar onun için önemli. Ama okulda çıkarıyor, okulda onların kalıplarının dışına çıkamazsın, dışarısı dışarıda kalır. (...)[39]

Öte yandan aynı bireysel özgürlük türbanla okula gelmeye varırsa, okuldan tarafa geçiyorlar ve formaya karşı çıkmaktan vazgeçiyorlar, o anda okulun değerleri onların değerleri oluyor. Türban takma özgürlüğünün uygulanması riski, giyim özgürlüğü düşüncesini terk etmeye zorluyor rozetçi genci:

Yaa forma hiç olmazsa herkese doğru dürüst giyinmeyi öğretiyor. Yoksa bunlar türbanla okula gelmeye kalkarlar.[40]

Değişik kimliklerini okula da taşıyabilecekleri bir eğitim düzeni istemeleri, okulun holist yapısıyla çatışıyor. Bu yüzden öğretmenler ve yönetimle aralarında görüş farklılığı ortaya çıkarken, okulun holizmine karşı çıkış etrafında türbancılarla aynı cephede yer alıyorlar.* Ancak okulda türban konusu ortaya atılır atılmaz, okula karşı olan tavırları değişiyor, okul ile rozetçi öğrenciler aynı cepheye geçiyor. Biraz ileride göreceğimiz gibi, her iki kimliğin öğrencileri, okulda bireysel giyim özgürlüğünün korunmasını, "tektip insanlar yapmak isteyen" okulun onları birey olarak, farklılıklarıyla tanımasını talep ediyorlar. Ancak rozetçilerin bireyciliği gençlik kültürünün okula da taşınabilmesi isteği çerçevesi içinde sınırlı kalıyor (rockçı kimliğin aksesuarlarını takmak, kot giymek); herkesin kimliğini okula taşıması isteği değil bu. Böylece değişik kimliklerden gençlerin okulun holist yapısına bireyciliği savunarak karşı çıktıklarını ve bu karşı çıkışta, farklı sebeplerle de olsa birleştiklerini, ancak "çatışma noktaları"na en ufak bir temasta bu birliğin kırılıp, yerini kutuplaşmaya bıraktığını tespit etmiş oluyoruz.

En çarpıcı nokta ise pazarın ve markaların genç için en önemli sosyalleşme aracı olması konusunda ortaya çıkıyor:

Hakikaten şık, Pierre Cardin'den alınmış eşarpları ve en son moda kıyafetleri içinde türbanlı kızlar var bugün Bağdat Caddesi'nde. Kotları falan ayakların-

* İkisi türbancı biri rozetçi üç kız öğrenci ile yaptığımız grup tartışmasında bu birleşme-çatışma gerilimi oldukça net ortaya çıkmıştır.

38. Ö, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi. 39. B, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.
40. Ö, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

da... Gayet modernler. Herkes onlara hayran ve onların da istediği bu... Onlar türban takarak da şık olunabileceğini gösteriyorlar. Üstelik ben bile onları bu şekilde kabul edebiliyorum, sonuçta çarşaf giymiyorlar ve hakikaten de şıklar, değil mi?[41]

Yeni bir modern olma tanımının ortaya çıkışı bu rozetçi gencin ifadesiyle daha da anlamlı bir hale geliyor. Pazar ve tüketim metalarının gündelik yaşamdaki önemi, yalnızca konuşulan konular olarak değil, aynı zamanda sosyalleşmenin temel şartlarından biri olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu önem, birlikte çıkılacak kişiyi seçmede, arkadaşlıkları sürdürmede, diğer gençlerin saygı ve takdirini kazanma noktasında ortaya çıkmaktadır. A Lisesinden "rozetçi" kız öğrencinin, türbanlı kızların "tüketim normlarına" uydukları zaman onları modern bulduğunu ifade eden bu sözleri, gündelik hayatı yeni bir modernlik tanımının kapladığını göstermektedir.

Atatürk rozeti Kemalist kimliğin bir bayrağı olarak görülmektedir bu gençlerce. Bu rozet laikliğin, İslamcı fikirlere karşı olmanın ve özellikle de Refah Partisi'ne karşı olmanın simgesi olarak tanımlanmaktadır. Gençler bu kimliği siyasal bir partiye karşı ifade ettikleri için, siyasal bir kimliğin taşıyıcısı gibi görünmektedirler. Biz de gelecek seçimlerde belki onlara oy hakkı verileceğini hatırlatarak siyaset hakkında konuşmaya itmek istedik. Politikayla ve güncel olaylarla ilgilenmediklerini itiraf eden bu gençler, kitap okumadıklarını, gazetelere bazen göz attıklarını ve onları ilgilendiren olayların bunlar olmadığını itiraf edip ("bizi daha çok çıktığımız çocuklar ve arabalar, markalar, yazlık maceraları ilgilendiriyor, biz bu konuları hiç konuşmayız, sen geldin diye şimdi herkes laiklik konuşuyor okulda"[42]), zaten okuldaki hocalarının da onlarla güncel olayları hiç tartışmadıklarını anlatıyorlar. (Öğretmenlerle yaptığımız grup tartışmasında öğretmenlerin de, "sistem bizim okulda politika yapmamıza izin vermez, sınıfta bu konuları konuşmaya kalkanı susturmak zorundayız," diyerek bu durumu, inisiyatifin kendilerinde olmadığını vurgulayarak doğruladıklarını tespit ettik.) Gençlerin bir kısmı medyada yer alan tartışmalardan da hiçbir şey anlamadığını itiraf ediyor.

Gündelik siyasal olayları bazen anlayamıyorum. Sormaya kalksak, 'sus, otur, siz derslerinizle ilgilenin!'... Zaten bazı soruların cevabını hocalar da bilmiyorlar.

41. B, 18 yaşında, kız öğrenci, A lisesi. 42. B, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

Bu anlamda da sonuçta zihinsel ve kültürel bir çabayla işlenmemiş, asıl olarak hayat tarzını savunmaya dayalı bir kimlikten bahsetmek durumunda kalıyoruz. Rozetçilerde tespit ettiğimiz bu olgu, onların ailelerine ve yaşadıkları çevreye bakıldığında da görülebilir. Burada söz konusu olan, kendi meşruluğunu tehdit eden "öteki" karşısında yaşam tarzının savunulmasıdır ve bu yaşam tarzı, okul ve sistemin değerleriyle çatışmadığı müddetçe sistemin savunmasına dönüşmektedir; ta ki okulun holizmi yükselen yeni-bireycilikleriyle[43] çatışana dek.

Türbancılar

Türbancı kimliğine genellikle lise son sınıftaki öğrenciler arasında rastlanıyor. Bu kimlik, öğrenci kendi fikirlerine güven duyduğu ve bu fikirleri okul ve Kemalist laiklik eleştirisine çevirebildiği ölçüde sahipleniliyor. Daha çok Anadolu kökenli ailelerin çocukları söz konusu: İstanbul'a göç etmiş anne babaların İstanbul'da doğup büyümüş çocukları... Bu anlamda İstanbullu, ancak din ve geleneklerin, modernleşmiş veya metropol yaşam tarzıyla eklemlenmiş biçimde de olsa önemli olduğu ailelerde yaşayan gençlerle karşı karşıyayız. Bu öğrenciler türbanı ya okul dışında takıyor, ya da okulu bitirince takmak niyetinde olduklarını belirtiyorlar. Bu gruptaki erkek öğrenciler ise, türbandan yana tavır alarak, türban takmak isteyen kızlarla aynı düşünceleri paylaşıyorlar. Bu noktada ilginç olan, rozetçi kimliği rozetler sayesinde her iki cins tarafından da bir bayrak gibi taşınabilirken, türbancı kimliğinin bayrağının yalnızca kız öğrencilerce taşınabilmesidir. Dış görünürlük üzerinden kimliği taşıma, bu genç grupta kızlara düşmektedir.

Onlar için türban öncelikle "Tanrı'ya inananı" ayırt etmeye yarıyor. Ama türbanın işlevi bununla sınırlı değil. Türban, diğerleri gibi bir giyim tarzı olsa da, saygı görme isteği de bu giyimin seçimini etkiliyor. Görüşmelerimizden, "namus" figürü olan bir türbanlı kız simgesi çıktı: Türban takan bir kız, sokakta erkekler tarafından atılan laflara ve bakışlara maruz kalan diğer kızlardan daha fazla saygı görüyor. Türbancı kategorisine giren bir erkek öğrencinin türbancılar hakkındaki şu sözleri anlamlı:

43. "Yeni bireycilik" terimini, tüketim toplumunun getirdiği yeni tür bireyciliğe atıfta bulunmak için kullanmaktayız. Bkz. G. Lipovetsky, *L'ère du Vide, Essaies sur l'individualisme contemporaine*, Paris, Gallimard, 1983.

Sokakta bir kız gördüğünde, insanın aklından her türlü şey geçer ama şuradan türbanlı bir kız geçse, yani onu diğer kızların arasında görünce, hiçbir zaman hakkında kötü bir şey düşünemem. Saygı duyarım, onun ciddi biri olduğunu düşünürüm, kimseyi tahrik etmeye çalışmıyor, ciddi, namuslu. Geçici şeylerle ilgilenmediğini, hayatı ciddiye aldığını, inançlı olduğunu düşünürüm.[44]

Türban takmayan, ancak liseyi bitirince takacaklarını söyleyen iki kız öğrenci ise bunu şu sözlerle dile getiriyorlar:

Otobüste, yolda yürürken kimse seni rahatsız etmez, laf atmaz. Kimse seni hafif bir kız sanmaz. Gerçekten insanlar daha çok saygı duyuyorlar türban takınca.[45]

Ancak türbanı yalnızca saygı görme isteği ve gönderdiği "imaj" ile sınırlamak olguyu fazla basite indirgemek olurdu. Bunun aynı zamanda bir inanç ifadesi olduğunu unutmamak için aynı erkek öğrencinin şu sözleri yeterli:

Kapalı bir kız görünce onun inançlı bir müslüman olduğunu düşünüyorum. Bu onun inançlı olduğunu gösterme biçimi, başı açık inançlı kadınlar da tanıyorum. Yani illâ ki türbanla dindar olunmaz. Ama şu da var ki, türbanlı bir kadını görür görmez yanlış bir şey düşünmeden, onun inançlı ve dindar olduğunu anlarsın.[46]

Kız öğrencilerden biri:

Türban takmak istiyorum, çünkü bu Kuran'da yazılı ve ben Kuran'a inanıyorum. Müslümanım, dinimin gereğini yerine getirmek istiyorum. Namaz gibi bu da emredilmiş.[47]

Türban bu gençlere ne ölçüde bir aidiyet veriyor? Türban, "öteki" ile sınır çizgisi oluşturacak kadar önemli mi onlar için? Rozetçiler için yapılan tespit türbancılar için de yapılabilir mi? Yani türban bir tepki kimliği mi, yalnızca başka bir kimliğin karşısında tanımlayarak mı var ediyor kendini? Aslında türbancı kimliği, genel olarak tanımlanan bir öteki ile çatışma üzerinden kurulmuş bir kimlik. Yani burada çatışma halinde olunan öteki, kişiler üzerinden değil, "sistem" üzerinden tanımlanıyor. Rozetçi kimliğinin tersine, türbancı için "öteki" sıralamasında sistemin kendisi birinci sırada, kişi olarak rozetçiler ikinci sırada yer alıyorlar... Türbancının "öteki"sini oluşturan temel unsur, sistemin ken-

44. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).
45. S, 17 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.
46. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).
47. S, 17 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

disi –burada eğitim sistemi, okul, Kemalizm, Batı– ve rozetçi ancak ikinci sırada etkili bir "öteki". Üstelik bu ikinci sırada önemli "öteki" ile arkadaşlık devam ettiriliyor, diyaloğa giriliyor, beraberken bu konular açılmamaya çalışılarak barış muhafaza ediliyor. Bu durumu söz konusu öğrencilerin "azınlık kalmaları"yla açıklayabiliriz. Burada "azınlık" kavramı hiçbir şekilde nicelik belirtmiyor bize; sistem tarafından meşrulaştırılmamış, istisna kabul edilen kişileri içeriyor.

Benim Atatürk rozeti takan birçok arkadaşım var. Onlarla tartışırız, konuşuruz, hiçbir problem çıkmaz... Zaten onlar fazla bir şey bilmiyorlar, her söyleneni dinliyorlar, bize de fazla karşı gelmezler yani. İslamcılar arasında pek Atatürk'ü sevmezler, ama sevseler de ne olur ki?[48]

Lisenin kendi kuralları var, ben onlara saygı göstermek durumundayım. Bana hiçbir şey ifade etmiyorlar. Bu benim eğitimim, onu bitirmek zorundayım, ha ben öyle bakıyorum yani. Hocalar da fazla bir şey öğretmiyorlar, ama onlar da hepsi iyidir, yani, bak o konuda bir şey diyemem, onlar da ne yapsın? (...) İşte o törenler; şiir okunur, marşlar söylenir, her yerdeki gibi, yani sıkıcı. Biliyorum, aslında sıkılmamak lazım, onların bir anlamı var ama ben o anlamı hissedemiyorum, zaten tek ben değilim, yani herkes böyle... Sürekli Kemalizm Kemalizm diyorlar. Nedir yani bu Kemalizm? Ben böyle Kemalizm diye bir şey bilmiyorum. Nedir yani? Herkes Kemalist, ee iyi, ama ne yapıyorlar? Hani bir şey yapmışlar mı? Televizyonda ben de izliyorum bütün o tartışmaları, bir şey anlamıyorum. Yapılan bir şey var mı? Bana Kemalizm çok uzak, çok eski geliyor. Bana Özal'ı sor, ha bak onun döneminde yaşadım, ama Kemalizm, Atatürk benim büyük babam sırasında yaşamış, şimdi neden böyle Kemalizm Kemalizm onu anlamıyorum.[49]

İşte tam bu noktada sistemin eleştirisini yapabilmek için belirli bir çaba gerekmektedir. Bu gerekliliktir ki onların sırtlarını dayayabilecekleri bir dinsel cemaat ya da okul dışında alınan özel dersler gibi, okulun aktardığı modelin çok dışında bir alanın varlığını görmemize neden olmaktadır. Bu öğrenciler ya okul dışında evde ya da bir cemaat içinde aldıkları özel dersler ve içinde bulundukları tartışma ortamları vasıtasıyla diğer öğrencilerden farklı olarak alternatif bir sosyallik ve eğitim yaşamaktadırlar. Bu cemaatlerin sadece dini bilgilerin öğrenilmesini değil, türbancının kendisi gibi diğer gençlerle tanışmasını, arkadaşlık ve karşılıklı bağlılık ortamına girmesini de sağladığı anlaşılıyor.

Sistemin eleştirisi zorunlu din derslerinin eleştirisini de beraberinde getiriyor. 1980'den sonraki dönemde Türk toplumunun bütünlüğünü

48. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).
49. Ba, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

koruyacak manevi bir temel vermek amacıyla konulan bu dersler, türbancılar tarafından dini bilgilerin aktarımını yapamadıkları ve diğer sosyal bilim derslerinden hiçbir farklılık göstermedikleri gerekçesiyle eleştiriliyor: "Din derslerinde boyuna Atatürk konuşuluyor, ne alakası var yani!.."[50] Okulun yanı sıra, kamusal alanda Atatürk ile din, bu kimlik için bir çatışma ekseninde görülmektedir. Bu ise, kamusal alanın sınırlarını sorgulamak isteyen türbancı ile rozetçinin tam da bu çerçevede çatışmalarına sebep olmaktadır. Bu çatışma, her ne kadar kendileri de kamusal alanı ve törenleri eleştirseler de türbancıların aynı kamusallığı din üzerinden yaşamak istemeleri karşısında ortaya çıkmaktadır. Bu durum rozetçiler ile türbancıların karşılıklı konumlarını göstermesi açısından önemlidir.

Atatürk'ün ölüm yıldönümünde törenler yapılır, bir dakika saygı duruşu yapılır... Anlamıyorum, neden ölen her müslümana yapıldığı gibi mesela mevlüt okunup dua edilmiyor da tören yapılıyor? (S, A Lisesi, Kız)

– Ama milliyetçi bir şekilde düşünürsen, bu da gerekli. (B, A Lisesi, Kız)

– Neden gerekli?

– Yaa... Size çağdaşlığı öğretmiş biri için kalkıp da... ya bu ne saçmalık böyle yaa? Ne yani o kadar insan gidecek Anıtkabir'e, yere oturup namaz mı kılacak? Dua mı okuyacak hep bir ağızdan? (Bi, A Lisesi, Kız – rozetçilerde B olarak geçmişti)

Ba– Ama oraya biri elinde Kuran'la gelip onun ruhu için dua ederse bunu da engelleyemezsin, o onun içinden gelmiş, o da müslümandı, değil mi?

Bi– Abi, saçma bu yaa!

S– Niye saçma olsun? Sen bir müslüman ölünce ne yaparsın?

Bi– Yaa, S, bu senin anan-baban değil, tamam mı? İyice saçmaladınız artık! Bu Atatürk yahu! Senelerdir böyle anılıyor, gayet de iyi oluyor, şimdi niye değiştirilsin ki?[51]

Okulda öğrenci ile öğretmen arasındaki diyalog eksikliği, türbancı öğrencilerin cemaatlerde aldıkları "alternatif eğitimlerini" hayatlarında birinci sıraya koymalarını sağlıyor. Bu alternatif eğitim onlara diğer öğrencilerin karşısında güçlü bir konum sağlıyor. Gündemi yakalayamayan eğitim sistemini eleştirecek donanıma sahip olduklarında bu eleştirilerinde haklı konuma geliyorlar:

Tarih hocası bir ders kitabını biliyor, başka bir şey bilmiyor. Ben ise Osmanlı hakkında istediğimi öğrenebilirim. Bize okulda taraflı ve yanlış bilgiler veriyorlar. Üstelik bir soru soruyorum, cevap veremiyor hoca. Bizde hocalar kendi-

50. Ba, 18 yaşında, kız öğrenci, A Lisesi.

51. İki türbancı ve bir rozetçi kızla yapılan grup tartışması. Üçü iyi arkadaşlar.

lerini yenilemiyor, eve gidince memur gibi, işleri bitiyor zannediyorlar. Okul bana hiçbir şey veremiyor. Din derslerinde zaten hiçbir şey öğretilmiyor. Felsefe desen hoca yetersiz. Ben siyasal bilimler okumak istiyorum. Biraz da lisede bir şeyler öğrensek ne olur? Ama hoca bilmiyor ki bize ne versin! Ama bizi asla susturamazlar. Arkadaşlar da bilir yani, biz soru sorarız. Cevap alamazsak alacak kaynak zaten buluruz biz." (Nurcu genç, "Biz" diyerek Nurcu bir genç gruptan söz ediyor.)[52]

Türbancıların "öteki" karşısında belirgin bir hoşgörü konumunda olmaları, "azınlık" konumunda olmalarını bir bakıma onlar açısından faydaya çevirmektedir. Ayrıca bu noktada "öteki" konumundaki genç ile ortak bir paylaşımdan gelen arkadaşlık da önemli bir rol oynamaktadır. Ama bu arkadaşlık, ancak "nazik" konulardan konuşulmasına kadar barış içerisinde devam edebiliyor. Bizim onları başörtüsü ve dinden konuşmaya teşvik etmemizle birlikte rozetçi arkadaşa karşı sesler yükselebiliyor:

Sen bana niye türban takmak istediğimi soramazsın, bu yanlış! Ben de, o zaman sana, sen niye takmıyorsun derim! Eğer biri bu konuda soru sormaya devam ederse ve bu seçimimi saygıyla karşılamazsa onunla ilişkimi keserim.[53]

Müslüman bir ülkede, müslüman olmamız engelleniyor.

İşte sizin yaptığınız bugüne dek görüldü. Bundan sonra biz gelince her şey düzelir inşallah.[54]

Ayrıca bu hoşgörülü olma durumunun, yaşamlarının ilerki yıllarında yapacakları muhtemel seçimleri tanımlarken bir ölçüde sekteye uğradığını da görmekteyiz. Nurcu Y, kendi ailesi söz konusu olunca, "geleneksel müslümanlık"ı yaşayan anne ve babasını değiştirmeye çabalamış olduğunu ifade etti ve gelecekte seçeceği eşi ile ilgili olarak, "kendisi onun güzelliklerini gördükten sonra başını örtmesi gerektiğini," söyledi. Bir ateistle veya değişik inançtan biriyle de çıkabileceğini, ancak kendisinde onunla konuşacağı zaman söyleyeceği gerçekleri anlama kapasitesini sezmesi gerektiğini söyledi. Bu şekilde, ilerde yapacağı tartışmalarla onu ikna etmeye çalışacağını ifade etmektedir. Aslında bu görüşme bize, basit bir şekilde aktörleri "hoşgörülü-değil" diye sınıflandırmadan önce o anki stratejik konumlarını da göz önünde bulundurmamız gerektiğini, bir kimliğin demokratikliğini tanımlarken, görüşmelerde söylenen sözlerin ardında yatan, "öteki ile ilişki" boyutunu da

52. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).
53. B, 18 yaş, kız öğrenci, A Lisesi.
54. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).

göz önünde bulundurmamız gerektiğini ispat eder. Öteki'nin okuldaki hâkimiyeti ve hoşgörüsüzlüğünden yola çıkan bir söylem, aslında kendisinin de hoşgörüsü ve öteki ile bir arada yaşama isteğinin sınırları üzerinde düşünmeyi gerektirecektir. Sanıyoruz ki bu görüşmeler bu konuda hem bir sosyal bilimci olarak bizim, hem de konuştuğumuz gençlerin bu konuda düşünmesine yol açması açısından da faydalı olmuştur.

Bu hoşgörüsüzlük söyleminin geliştirildiği en önemli simge olan "başını örtme özgürlüğünün engellenmesi", konuşmalarda sık sık bu kimliğin eleştirel konumunun dayandığı nokta olarak ortaya çıkıyor. Türban her ne kadar onlar için "müslüman olmanın tek yolu" değilse de, konuşma devam ettikçe, bir an "müslüman bir ülkede müslüman olmamız engelleniyor," diyorlar ve bu şekilde, müslüman kadının türban ile tanımlanmasına katkıda bulunuyorlar.

Sistemin eleştirisi "dogmatik Atatürkçülüğün" de eleştirisini getiriyor ve İslam ile Atatürk arasında seçim yapmak gerektiğinde İslam'dan yana tavır gösteriyorlar. Ancak rozetçilerin demokrasi ve modernlik tekeline karşı gelmek için Kemalizmi yeniden tanımlıyorlar: Türban takmak ne modernliğe ne de Atatürkçülüğe karşı onlara göre. Modern olma tanımları kimliklerinin en önemli noktasını oluşturuyor, zira "modern olmak"tan anladıkları eğitim sistemi ve yurttaşların siyasal merkezle ilişkilerini düzenleyen herhangi bir sistem tarafından yayılan "medeniyet projesi"nin çok dışında. Rozetçilerin "gerçek İslam"ı sahiplenmelerini anımsatır bir şekilde, "gerçek modern, ilerici ve demokrat" olduklarını, zira "bütün bunların Kuran'dan alınma" olduğunu belirtiyorlar. Cumhuriyetin üstünü örttüğünü düşündükleri geçmişi sahipleniyorlar: "Osmanlı İmparatorluğu denildiği kadar kötü değildi."

> Osmanlı İmparatorluğu'nu hamile bir kadın olarak alsak, bebek doğarken anne öldü ve Cumhuriyet öksüz bir çocuk şimdi.[55]

Ne var ki bir geleneğe sahip olma onların "geleneksel ailelerini" İslami açıdan eleştirmelerine ya da diğer gençlerle "genç kültürünü" paylaşmalarına engel değil; ki bu sonuncusu bize göre "pazar"ın önemli bir parçasını oluşturur. MTV ve Kral TV'yi izliyorlar, müzik kanallarını izlemek ve müziğin sesini açmak için aileleriyle tartışıyorlar, kot ve kullanılan arabaların markaları önem taşıyor. Üstelik kullandıkları markalar "pazar" açısından itibarlı olduğu ölçüde, rozetçilerin gözünde itibarları artıyor. Burada özellikle, görüştüğümüz Nurcu genç Y'nin, ilk olarak

55. Y, 18 yaşında, erkek öğrenci, A Lisesi (Nurcu).

Adnan Hoca cemaati ile tanışarak aralarına girdiğini, daha sonra Nurcular'a katıldığını anlatırken söylediklerini aktarmamız yerinde olacak:

İşte insanlar tanıdım... 15 yaşımda Adnan Hoca'nın cemaatine katıldım. Bu cemaatte beni çeken, bütün o konforlu, lüks hayat ve bütün her şeyin herkesçe paylaşılıyor olmasıydı. Bütün arabalar, işte evler ortaktı. Herkes çok şıktı ve ben de küçüktüm tabii o zaman...

Ve yine bu noktada, daha önce rozetçilerden bir kızın söyledikleri de dikkat çekicidir: Markalı türbanları ve giyimleriyle çok modern görünen ve beğenilen kızlar. Bu durumda pazar adını verdiğimiz üçüncü sosyalleşme boyutunda paylaşılan değerler, markalar ve onların meşruluk sınırları üzerinden geçmekte, bunlara sahip olabilen türbancılar ise, gençlerin kamusal hayatında belirli bir prestije sahip olabilmektedirler.

Son olarak, bu gençler hakkında sosyo-ekonomik kriterlere göre yapılan açıklamalar bize yeterli görünmemektedir. Bu teoriler, kırsal kökenli ailelerden gelen bu çocukların toplumsal hiyerarşide sınıf atlarken yaşadıkları hızlı toplumsal hareketliliğin getirdiği boşluğu dinle doldurduklarını ve İslam'ı bir anlamda itici bir güç olarak kullandıklarını söyler. Kırsal kökenli aile tespiti doğru olsa da burada dikkatli olmak gerekiyor: Sosyal hareketliliği yaşayan ebeveynlerdir, çocuk İstanbul'da zengin bir ailede doğmuştur. Dolayısıyla, genç açısından sınıf değiştirirken İslam'ı itici güç olarak kullanmak söz konusu değildir, çünkü zaten altındaki araba ve "marka" kotuyla, burada karşımıza çıkan bir "yeni-zengin" gençtir. Ayrıca bu gençlerin yaşadıkları son derece şehirli bir İslam'dır, kırsal kesimden gelen ve "geleneksel İslam"ı yaşayan aileleri ile çatışmaları da bundandır. Bizim çalışmamızdan çıkan önemli bir tespitin altını çizmek gerekir: Sahip oldukları maddi olanaklar olmadan, bu gençler şu anda söz konusu olduğu gibi kendilerine güvenle hareket edemezler, bu kadar radikal eleştiriler geliştiremezlerdi. Onların "diğer gençler"le ilişkilerini mümkün kılabilen ve diğerlerinin karşısında kendilerine güvenlerini hissettiren şey, tüketim toplumunun nimetlerini ellerinde bulundurmalarıdır.

Müslüman Kemalistler

Ekonomik olarak üst sosyal sınıflara ait olmanın getirdiği "rahat" eleştirel konumu, alt sosyal sınıflara ait bu çocuklar gösteremiyorlar. Ekonomik kriterin kimliğin sahiplenilmesini etkilemesine çok anlamlı bir örnektir müslüman Kemalistler. Bu gençlere, daha çok saha çalışmamızın

ikinci lisesinde (Lise B adı ile geçiyor) rastladık. Söz konusu lise, alt sosyal kategorilerden gelen çocukların gittiği bir okuldur. Bu öğrenciler "geleneksel" anlamda bir din pratiğinin yaşandığı kırsal kökenli ailelerden ve sosyal çevreden geliyorlar. Din eğitimlerini, ailenin yanı sıra Kuran kurslarından alıyorlar. Bu kurslara ya küçük yaşlarda devam etmişler ya da hâlâ devam ediyorlar. Onların türbancılardan farkı, dini tarikat veya cemaatlere devam etmemeleri.* Cemaat boyutunda diğer müslüman gençlerle bir araya gelmeleri, ancak cuma namazı ve bayram namazlarında –o da erkekler için geçerli– ve bunların çıkışında olmaktadır.

Bu kategoride sınıflandırdığımız gençler, eğitim sistemi konusunda, diğerlerinden daha "konformist" bir tutum sergiliyorlar. Sistemi eleştirmekten çekiniyorlar, zaten bunun için yeterli donanıma da sahip değiller. Tek eleştirdikleri nokta, türbanın yasak olması. Her ne kadar okul bitince türban takacaklarını ve bunu okulda yasaklamanın saçma olduğunu söyleseler de, yakalarında Atatürk rozetleri taşıyorlar ve Atatürkçülüğü bir aidiyet olarak sahipleniyorlar:

"Bu okulda bazı ülkücü gençler var, Atatürk'e dil uzatıyorlar. Sen nasıl Atatürk'e dil uzatırsın? Geçen gün çocuğun biri böyle... Burada söyleyemem, çok kötü bir şey söyledi... Atatürk hakkında... Ben de onu ittim, dedim doğru konuş, biz böyle yani, Atatürkçüyüz hepimiz!"[56]

Soru "Rozetleriniz de var... Neden takıyorsunuz?"

"Ee, biz hepimiz Atatürkçüyüz!"

S: "Peki ama baş örtmek yasaklanmasın diyorsunuz, kadının başını açması ilk olarak Atatürk zamanında ortaya çıktı... Bu konu sizin fikirlerinize ters gelmiyor mu?"

"Yaa o, o zaman gerekliymiş, bu yasak bugün olacak iş mi? ... Sürekli Atatürk'ten söz ediliyor ama dinimiz ve peygamber için mesela hiçbir şey yapılmıyor. Biz hepimiz Atatürkçüyüz ama yine de bunun abartılı olduğunu düşünüyoruz."[57]

* Ya da böyle bir aidiyetleri varsa bile, bizden saklamış olmalarıdır. Bu bile anlamlıdır aslında: Saklanan bir aidiyet, kimliğini kamusal alana taşıma noktasında bir kendine güven yokluğuna işaret eder. Bu ise, bir "kimlik"in sahiplenilmesinde "ekonomik kendine yeterlik"in önemi üzerine düşünmeye iter. Ayrıca derinlemesine görüşmelerden ortaya çıkanın "türbancı"larınkinden daha mütevazı bir din anlayışı ve yaşayışı olduğunu düşünürsek, olası bir saklı aidiyetin de bu alt kategorilerdeki gençlerce çok farklı yaşanmakta olduğu tespitini yapmamız mümkündür. Ancak burada analizimizi, gençlerin sözlerinin arkasında saklı olması muhtemel gerçeklerden değil, onların ifadelerinden hareketle sürdüreceğiz.

56. Öz, 17 yaşında, erkek öğrenci, B Lisesi.

57. Öm.,18 yaşında, erkek öğrenci, B Lisesi.

Bu gençler İslam ile Atatürk arasında seçim yapmak gerektiğinde, İslam'ın yanında konumlanıyorlar ve dolayısıyla türbandan yana tavır alıyorlar. Ama onlar için türban ideolojik bir anlam taşımıyor, basit bir inanç ifadesi, onlara gündelik hayatlarında yaşadıkları çevre tarafından aktarılan bir giyim tarzı. Bu fikir, siyasal İslamcı kimlikle ilişkisi olmayan anne ve kız kardeşin başörtüsü taktığı bir aile ortamında genç tarafından daha kolaylıkla savunuluyor.

Müslüman Kemalistler için, diğerlerinden daha da fazla olarak, kimliklerini sisteme uydurma kaygısı geçerli. Burada, "verilen din derslerinin yetersizliği ve inkılap dersi gibi olmaları", "abartılı törenler ve Atatürkçülük" gibi eleştirilerle anılan sistem, aynı zamanda genç için, kendini "dışlanmış" hissettiği bir dünyayla bağlantı kurmak için tek ulaşılabilir şans durumunda. Bu gençler için Kemalizm mevcut sisteme giriş anahtarı. Onların taşıdıkları rozetler, rozetçiler için ifade ettiklerinden çok farklı şeyler ifade ediyor. Denilebilir ki Kemalizm, toplumda meşruluğunu hiç kaybetmeyen bir değer olması sayesinde, onlara "diğerleri"yle yakınlaşma imkânı sağlıyor, ya da öyle olması umut ediliyor. Entelektüel bir çaba veya "şikâyet"leri eleştiri haline getirebilecek herhangi bir çabadan söz etmek mümkün değil, çünkü bu gençler en büyük çabayı sistemi eleştirmek için değil, sistemin içine girebilmek için gösteriyorlar. Okuldan çıkınca türbancıların sahip oldukları "alternatif" eğitim –yani cemaatler, Kuran kursları– gibi olanaklara sahip olmaları pek mümkün görünmemekte, çoğu okul sonrasında bir işte çalışmakta, kızlar da evdeki küçük kardeşlerine baktıklarını, ev işleri yaptıklarını ifade etmektedirler.

Sisteme yönelttikleri eleştiriler, ancak gençler arasında yükselen bir bireyciliğin yankısı olarak boy gösteriyor: Sistemin holizmine, onlara bireysel inisiyatif vermemesine karşı çıkıyor ve değerlerin taşıyıcısı durumuna indirgenmeyi eleştiriyorlar. Bu eleştiriler, gündelik sorunlar olarak yaşadıkları, öğretmenlerin onlara ve özel hayatlarına saygı göstermemeleri, kız-erkek ilişkilerinde "tutucu olmaları" konularında yoğunluk kazanıyor. Ancak bu eleştiriler, daha önce de belirttiğimiz gibi derinleştirilemeyecek kadar "şikâyet" boyutunda kalıyorlar.

Bu kategoriyi incelerken, türbancılar ve rozetçilerden farklı olan bu yanlarının kaynağını düşünmek zorunda kaldık. Aynı türbancılar gibi kırsal kökenli ailelerden gelen bu gençler, Atatürkçülüğü sahipleniyor ve ilk bakışta, "yükselen tepkisel Atatürkçülüğün" birer örneğiyle karşılaşıldığı izlenimini veriyorlar. Tepki bazen espirili bir şekilde ifade edilen şiddete de varabiliyor:

"... İşte geçen gün o çocuk Atatürk'e küfretti."
Soru: "Ee?"
"E, dövdük tabii."
"Hıı, dövdük." (Öz., Öm., B Lisesi, erkek öğrenciler)

Ancak daha uzun konuşulunca, söz konusu Atatürkçülüğün başka bir boyutu işaret ettiği görülüyor. Bu kategori, diğerlerinden farklı olarak "ekonomik dışlanmışlığın" bir kimliği sahiplenme ve tanımlama açısından önemini gösteren önemli bir örnektir. Kabaca açıklarsak, söz konusu gençler diğer gençlerle beraber "sistem"in bir parçası olmak için rozet takıyorlar, ancak burada, eski aidiyetlerinden onları koparacak, eğitim sisteminin temelini teşkil eden "Batılı ve laik" kimliğe aidiyet de hissedemiyorlar. Bu noktada "kırsal" kimliklerinden onlara aktarılmış bir kimlik simgesi olan türbanla bağlarını koparamıyorlar. Türbancı gençler gibi eleştirel bir kimlik de geliştiremiyorlar, çünkü alt sosyal sınıflara aidiyetin getirdiği birtakım zorunlu şartlar –okul dışı zamanlarda çalışmak gibi–, türbancılarda gördüğümüz kendine güveni, bilgiye dayalı birikimin yapılmasını, ve tarikatlara devam etmeyi engelliyor.[58]

Müslüman Kemalistler bizim için, toplumsal sistemin temsilcisi olarak önemli bir sosyalleşme kurumu olan okulun, toplumsal sistemde aidiyet arayan gençlere, bu aidiyeti verememesini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Genç Öznenin Oluşumu ve Okul

Araştırmamızla ortaya çıkan önemli bir gerçek, genç öznenin okulun dışında oluştuğu ve okulun bu oluşuma katkısının çok sınırlı olduğudur. Bir eğitim sistemi yalnızca seçilmiş değerlerin ve bilgilerin ideolojik yayılma kaynağı değildir; öğrenciler ve okul arasındaki ilişki boyutu, belli bir eğitim sisteminin öğrencilerin günlük yaşamlarında etkili olup olmamasını belirleyen önemli bir faktördür. Aynı değerler öğren-

58. Saha çalışması sırasında başımıza gelen bir olayda Müslüman Kemalistler ile türbancılar arasındaki farkı tespit etmek mümkün. Daha derinlemesine görüşmek istediğimiz bazı gençlere ikinci kez görüşme yapma talebinde bulunduk. Bu durum türbancılarla yaptığım görüşmelerde hiçbir sorun yaratmamışken, Müslüman Kemalistlerin hiçbiri ikinci randevuya gelmedi. Bu noktada görüşmeci ile görüşülen arasındaki sosyal kategori-sınıf farkının da önemli rol oynadığını gözardı etmememiz gerekir kuşkusuz. "Öteki" ile ilişkinin gerilimlerini azaltmak için girişilen bütün çabalara rağmen –saç şeklini ve giyim tarzını değiştirmek vb.– davranış kodlarından ve dilden süzülen farklılığın işaretleri, gerilim ve korkuyu yeniden ortaya çıkarabilmektedir.

ciler ve öğretmenler tarafından paylaşılmadığında, ya gençler tarafında eğitim sisteminin ve öğretmenlerin yakalayamadığı hızlı bir dönüşümden ya da toplumun bütününde geçerli, ancak sistem ve temsilcileri tarafından önemsenmeyen, üstü örtülen ya da farkında olunmayan bir dönüşümden söz etmek gerekir.

Okulu resmi olarak tanımlanan kamusal alan modeli olarak kabul ettiğimizde, okulla dışarıda geçerli olan gündelik hayat ile tanımlanan kamusallık arasında bir kopukluk tespit etmekteyiz. Burada, bu kamusal alan modelinin üzerine kurulduğu eğitim sisteminin holist yapısının bu kopukluğu derinleştirdiğini görmekteyiz. Bu kopukluk, gençler arasındaki yeni-bireyciliğin yükselmesiyle, öğrenciler ve eğitim sisteminin temsilcileri öğretmenler arasında güçlü bir şekilde yaşanmaktadır ve genç öznenin oluşumunda, okul dışındaki sosyalleşme süreçlerinin etkisinin artması ile sonuçlanmaktadır. Daha önce bireylerin öznelliklerine vurgu yaparken, onların "tam özgür" olmadıklarını bildiğimizi ve geçtikleri çeşitli sosyalleşme süreçlerinin önemini belirtmiştik. Burada da, bu süreçlerden okulun dışındakilerin gencin yaşamında etkin olduğunu söylememiz mümkün.

Bugün kimlik, bir anlamda kamusallığın sınırlarını sorgularken, bir yandan da, bireylerin geçmişlerini ve geçtikleri süreçleri yeniden okuyarak, hayatlarının ve eylemlerinin özneleri olmalarına da katkıda bulunabilen bir unsurdur. Bireyler herhangi bir sistemin, ideolojinin veya politikanın yönlendirdiği piyonlar olmaktan kurtulma ve kendi öznellikleri çerçevesinde yaşamda durdukları yeri belirleme olanağını, bir anlamda kendilerini aşkın amaçlardan bağımsızlaştırdıkça bulmuşlardır. Kimlik bir anlamda, toplumsal hareketlerin ve kapsayıcı anlatıların kayboldukları yerde belirmektedir. Bu süreç içinde önemli olan ise, daha önce tarihsel kurtuluşla beraber kurtuluşunu bekleyen bireyin, kendi yaşantısının öznesi olma olanağını elde ederken, aslında kendini daha zor bir yerde bulmasıdır. Özne, Touraine'e göre, "bireyin kendini aktör olarak algılaması, hareketlerinin ve hayatının kontrolünü kişisel geçmişine dayanarak elinde tuttuğunu düşünmesi"dir. Touraine'in görüşünde özne kavramını şu formülle özetlemek mümkün: birey + özgürlük + kişisel geçmiş = Özne

Özneleşmek, bireyin toplumsal iktidara ve cemaat normlarına, yasaklara karşı gelebilmek için özgürlük arayışı ile mümkün görünmektedir. Bu arayışında bireyin kendisine kültürel anlamda kalan miras, cemaate ve dine bağlı olsa da, önemlidir. Yani birey dinsel ve kültürel mirasından kurutularak özne olmaz, tersine bazen ailesi ve çevresinden

kendisine aktarılan bu mirası toplumsal iktidar hegemonyasından kaçmak için kullanır. Bu hegemonya, Touraine'e göre, totaliter olsun olmasın bütün modern toplumlarda görülen ve "akıl"ın dışında kalan her şeyi reddeden "hatalı modernleşme" sonucunda ortaya çıkmıştır.[59] İşte bu noktada oluşturulan kimlik, bütün bu geçmişi sahiplenerek ve aklın dışladığı öznelliği de içine alarak, bir yandan bireye bir özgürlük alanı sağlamakta, diğer yandan da eskiden toplumsal hareketlerin eylemleriyle yaptıkları "sistem eleştirisi"ni yalnızca varlığıyla yapmaktadır. Ancak bu noktada bir tehlike de mevcuttur: Kimliğe ve onun sahiplendiği geçmişten gelen özelliklere hapsolmak. Özne'nin oluşumu ancak, miras alınana karşı da eleştirel bakış geliştirmekle mümkündür. Bu anlamda öznenin tanımı, bireyin toplumsal, dinsel ve cemaate dayalı rollerinin karşısındaki özgürlüğüdür, ama bu özgürlük bu rollerden kimliğini oluştururken, "öznel" bir tarzda yararlanmasında da geçerlidir. Birey özne olmak için geçmişinden kurtulmaz, geçmişinin kölesi de olmaz, geçmişi ile barışır ve o geçmişi eleştirel bir gözle yeniden tanımlamayı başarır.

Bize göre dinsel, sosyal ve milli aidiyetler, bu çerçevede öznenin kimliğinin unsurları olabilirler ancak bireyin onları yeniden okuması şartıyla. Bu ise aidiyetlere eleştirel ve bireysel bir yeniden bakışı zorunlu kılar. Kemalist veya müslüman olarak kendini tanımlamak bir kimliğin ifade biçimi gibi kabul edilebilir. Ama Kemalist veya müslüman olmak, kimliği kuralları tartışılmadan kabul edilmiş bir kafese koymaya doğru ittiğinde, burada kimlikten değil, kriz anlarında sığınılacak bir barınak arayışı sırasında bulunan, doğuştan verili aidiyetten söz edilebilir... Bu noktada söz konusu olan "öteki"ne karşı geliştirilen sloganlardır ve sloganlar bir kimlik oluşturmaya yetmezler. Ve bu slogan-kimlikler bir şekilde sığınak görevi görmeye devam ederlerse çok kolay "gerici ve tepkici" kimliklere dönüşebilirler, bu da öteki ile tek bir ilişkiyi mümkün kılar: Şiddet.

Biz bu araştırmada gençlerin öznelliklerinin önemi ve kimliklerinin bu öznelliği oluşturmadaki katkısından yola çıkarak, yaşanılan yeni sürecin okuldaki yansımasına bakmak istemiştik. Eğer genç, kimliğinin nirengi noktalarını aradığı aidiyetleri sorgusuz bir şekilde kabul ederse, burada ona doğuştan sunulan kimliğe sığınmaktan söz edilebilir: Doğuştan Kemalist, doğuştan müslüman vs. Çoğu zaman aile tarafından

59. A. Touraine, *Critique de la Modernité*, Fayard, Paris 1992, s. 240-1; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

çocuğa aktarılan sosyo-kültürel çevre, bu doğuştan kimliğin kaynağıdır.

Türban ya da Atatürk rozeti takmak "anlam"ın yerine simge ve imajın geçmesinin neredeyse toplumsal bir kural haline geldiği tüketim toplumunun yapısına oldukça uygundur. Bu simgelerin anlamlarını yeniden kazanabilmeleri ancak aktörlerin eleştirel çabalarıyla mümkün olur. Burada sorgulanması gereken, tepki ile ortaya çıkan ve ancak "düşman karşısında" beliren bir kimliğin ne ölçüde öznellikten söz etmeye izin verdiğidir. Bu durum Kemalist-rozetçi kimlik için geçerlidir. Bu gençler, türbancı-İslamcı gençler karşısında aile ve çevreleri tarafından onlara aktarılan bir kimliği sahiplendiklerinde, aslında meşruluğunu asla kaybetmeyen "hazır giyim" bir kimliği üzerlerinde taşımaya başlıyorlar: Bu kimlik kendilerine aileden aktarılıyor, okul ise aktarımı haklı çıkarıyor, yani pekiştiriyor. Ancak bu noktada, okula ve sisteme karşı geliştirdikleri eleştirel konumlanmadan yola çıkarak, bir tür özneleşme olanaklarının olduğunu tespit etmek mümkündür. Bu olanak, "öteki" karşısında eleştirelliğin kaybedilmesiyle gölgelense de, bu eleştirelliğin bir süre sonra yeni ve öznel bir kimlik oluşturulmasına zemin hazırlayabileceğinin de hesaba katılması gerekir.

Bizim araştırmamızda türbancılar, üst sosyal sınıflara ait olmanın ve tüketim simgelerini üzerlerinde taşıyabilmenin verdiği "modernlik"le diğer gençlerin karşısında kendilerine güvenleriyle öne çıkıyorlar. Öne çıkmaları, rozetçilerinkinden daha fazla bir çaba sonucu gerçekleşiyor: Entelektüel ve "ilişkisel" çaba. Entelektüel çaba, okuma, tartışma, öğrenme, dolayısıyla bilgi alanında üstünlük sağlama çabasıyken ilişkisel çaba, öteki ile ilişkide barışı ve hoşgörüyü korumak anlamına geliyor. Ancak söz konusu hoşgörü, "azınlıkta olmanın verdiği gayri meşru durumlarının" zorladığı bir hoşgörü olma riskini kuvvetle taşıyor. Onların çizdiği genç profili, resmi olarak tanımlanan kamusallığın değerlerinin yükselen sınıfların değerleri tarafından zorlanmasının gençler dünyasındaki yansımalarını temsil ediyor. Bu gençler, aslında bir yandan yeni bir kimlik oluşturmaya çalışırken, bir yandan da özne olma çabalarının bir içe kapanma tehlikesini de beraber getirdiği arada bir süreç yaşıyorlar – tıpkı rozetçiler gibi. Bir yandan "azınlık" konumunda olmalarının getirdiği hoşgörü ve bir arada yaşamaya verdikleri önem, özgürlük istemi, bir yandan da kendileri için vazgeçilmez olan konularda, "öteki" ile ilişkide ötekinin kimliğinin reddine gidebilmekte, bu noktada kimlikleri bulanıklaşmaktadır. Bütün kimliklerde yaşanan gerilimin modern toplumun kamusal alanında var olan kimlik ile içe kapanan cemaat arasında yaşanan gerilim olduğu düşünülürse, bu durum aslında şaşırtıcı

değildir.

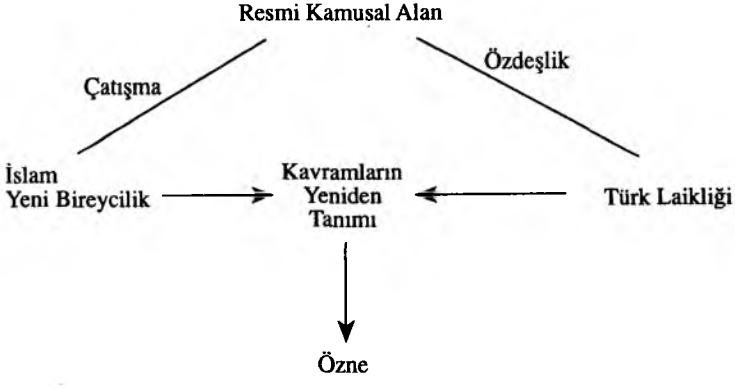
Müslüman Kemalistler ise ekonomik anlamda altta kalan kategorilerin "özne" olma şansının hayli düşük olduğunun çarpıcı bir kanıtını oluşturuyor. Ayrıca bu gençlerin "sistem dışı" kalmamak için gösterdikleri çabaya rağmen, sistemden aradıklarını bulamamış veya sistem tararfından "kucaklanmamış" olmaları ve türbanlarına, kendi "geçmişlerine" geri dönmeleri de oldukça dikkate değerdir. Bu gençlerin kendi geçmişlerine mesafe alarak "özgürleşmeleri" ve dışlandıklarını hissettikleri sisteme girebilmek için ulaşabilecekleri tek şans olan okulda bir aidiyet bulamamaları, ortaya öbür kategorilerden daha üzücü bir profil çıkmasına neden olmuştur.

Bu tespitlerden yola çıkarak okula baktığımızda, öncelikle laiklik ve Kemalizm gibi bu kurumun kurucu prensiplerinin, sabit kavramlar olmadıklarını ve toplumsal aktörlerin günlük hayatlarında bu kavramları yeniden tanımladıklarını söylemek gerekir. Aktörler, birbirleriyle etkileşime girerek toplumsal sistemde kendilerine bir yer bulmaya çalışırlar ve bu şekilde, bilinçsizce de olsa, o toplumdaki sistemin kurucu kavramlarının dönüşümüne itici güç oluştururlar. Okul ve öğrenciler arasındaki kopukluk, her kurum gibi okulun her zaman ve durum için geçerli kabul edilmiş statik bir değerler sisteminin üzerine temellenmiş olmasından ve bu değerler sisteminin atıfta bulunduğu toplumun statik değil dinamik olmasından kaynaklanır. Bir yandan okul, resmi kamusallığın sınırlarını çizerken, diğer yandan kimlikler bu kamusallığı varlıklarıyla sorgulamaktadırlar. Bu durumda bu kurumun üzerine dayandığı değer ve kavramların bu sorgulamadan paylarım alacaklarını ve okulun, değişen toplumun dinamizmi karşısında statik yapısıyla bir içe kapanma tehlikesi yaşayacağını söylememiz gerekmektedir.

Sonuç

Bu çalışmamızda, resmi kamusal alan tanımını yapan okul ile, toplumsal dönüşümün yansımasını yaşayan gençler arasındaki etkileşimegerilime ışık tutmaya çalıştık. Kutuplaşmaların ön plana çıkarıldığı bir dönemde dönüşüm kapasiteleri gözardı edilen gelişmelerin arkasında yatan, bu kutuplaşmanın çok ötesinde bir şeylere işaret eden hareketliliğe biraz olsun yaklaşmak istedik. Touraine'in, günümüz toplumlarının dönüşümlerinin nirengi noktası olarak ele aldığı "özne" kavramı, bu araştırmadaki çözümlemelerimize yardımcı oldu.

Üzerinde çalıştığımız genç liselilerin özneleşme süreçlerini sorgulamamız ve bu süreç üzerinde farklı sosyalleşme mekanizmalarının etkilerini incelememiz bu açıdan önemliydi. Bu kalitatif saha çalışmasından edindiğimiz tespitleri, kantitatif sınırlılıklarını gözardı etmeyerek, "dönüşüm nirengi noktası"nın nerelerden geçerek oluştuğunu anlamak için kullandık.



Bu araştırmada ortaya çıkan, resmi olarak tanımlanan kamusal alanın sınırlarının, bir taraftan türban simgesiyle ifadesini bulan İslam, bir taraftan da bütün kimliklerden gençlerin büyük ölçüde etkilendikleri yeni-bireycilik tarafından sorgulandığıdır. Bu çatışma, araştırmamızda, öğrencilerin okulla yaşadıkları bir çatışma görüntüsü altında ortaya çıkmıştır. Dikkat çekici olan, rozetçi ve türbancı adı altında tanıttığımız iki farklı kimliğin, okul (resmi kamusal alan) karşısında, yeni-bireycilik altında yakınlaşmalarıdır. Liberalizm kadar, tüketim toplumu değerleri ile çerçevesi çizilen "yeni-bireycilik", gençlerin okulun holizmini sorguladıkları dayanak olmuştur. Bu dayanak, onların farklılıklarını arkaplana iterek bir araya geldikleri ve yeni bir modern olma biçimini tanımladıkları yer olmaya başlamıştır. Bu yeni durum, bir yandan modern olmanın tanımını değiştirirken, bir yandan da tüketimin kodlarıyla oynamaktadır: Pierre Cardin eşarpların kotlarla bir arada farklı kullanımları, modernlik ve markaların tanımlarını dönüştürmektedir.

Gençlerin, Kemalizm ve Türk laikliği (Kemalist İslam) ile özdeşleşen resmi kamusal alan (okul) ile çatışmasından, söz konusu kavramların eski tanımlarında bir değişim ortaya çıkmaktadır. Kavramların yeniden tanımlanması süreci, genci özneleşmeye götüren süreçtir: Üzerinde hâki-

miyet kuran sistemi ve aidiyetlerini yeniden okuyabildiği ve sorgulayabildiği ölçüde gerçekleşebilecek bir süreç. Bu süreç, aynı zamanda günümüz toplumlarındaki hızlı dönüşümler ve tüketim mekanizmalarının eski değerlerin yerini almaları karşısında tepkisel ve cemaate dayalı içe kapanmalar olarak görülen kimliklerin kırılma noktasına da işaret eder: İçe kapanma ile öznellik arasında yaşanan yol ayrımındaki kırılma.

Bu toplumlarda dönüştürücü gücü Özne'de görecek olursak, gençlerin bu süreçte hangi ölçüde başarılı olacakları sorusu, bu "kutuplaşma görüntüsü"nün altından ne çıkacağıyla ilgili bütün sosyal bilim sorunsallarının da sorusu olacaktır.

Kutsal ile Kamusal: Fethullah Gülen Cemaat Hareketi*

Uğur Kömeçoğlu

Giriş

İSLAMİ KİMLİĞİ biçimlendiren kültürel anlamlar çerçevesinde belli bir cemaat hareketini analiz etmeyi amaçlıyorum bu yazıda. Fethullah Gülen cemaatini, takipçilerce oluşturulan bir etkileşim alanını dışavurarak üyelerin ortak hedeflere bağlılıklarını güçlendiren ve kişilerarası yakın ilişkilerden meydana gelen bir ağ olarak anlayabiliriz. Bu çalışmaya konu olan cemaat, sınırları tayin edilemeyecek kadar gevşek ve geniş bir topluluk olarak düşünülmüştür. Katılımcılar cemaate olan kişisel bağlılıklarına göre tanımlanabilmektedir. Cemaate girmek ve çıkmakla ilgili herhangi bir ihtida ritüeli bulunmuyor. Hareketin motor gücü olan ve cemaaatin merkezindeki kişilere talebe, ikinci derece yakın takipçilere kardeş, üçüncü derecedekilere dost ve dairenin en uç kısmındakilere de müstaid (dost olma potansiyeli taşıyan) denmektedir. Bu tanımlar Said Nursi'nin ortaya koyduğu hipotetik bir sınıflandırmayla ilgilidir, ancak son kategori Gülen tarafından eklenmiştir. Gruplamalar sadece cemaat faaliyetlerindeki katılım sürecinin esnekliğini simgeliyor, sınırları çizilebilecek somut kategoriler oluşturmuyor.

Cemaat, yerleşik "Nurculuk" doktrinini İslam inancının yeni bir yorumu olarak sahiplenerek ve kişiselleştirerek, ayrıca üyelerin İslam metafiziğini yaşama fırsatı bulduğu öğrenci evleri ve yurtları gibi enformel yaşama alanları yaratarak, katılımcıları mobilize etme yolunda İslam maneviyatından faydalanıyor. Bu mekânlar güçlü kişilerarası bağlar kurmakta ve "kolektif ideal" olarak metafizik düzeyde İslam inancının yayılmasını sağlamaktadır

* Bu çalışmanın daha geniş bir versiyonu Eylül 1997'de Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde Yüksek Lisans tezi olarak savunulmuştur.

"Cemaat hareketi" yaklaşımı, enformel ağlara ve alternatif kurumların mobilizasyonuna önem atfettiği gibi (Buechler, 1990),* model olarak bireylerden, gruplardan, çoğul hedef ve faaliyetlerden oluşan, üyelerin ortak çıkarlarını güden kolektif bir kimlik olarak ortaya çıkar (Taylor ve Whittier, 1995). Bu bakımdan cemaat hareketlerinin farklı kaynaklar kümesine sahip yoğun toplumsal ilişkiler ağından oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu hareketler, içinde hem seçkinleri (girişimciler, finansörler, profesyoneller) hem de "adanmışları" taşımaktadır.

Gülen'in ideal bilişsel (*cognitive*) tasarıları ile Nur doktrini kolektif bir kimlik yaratmaktadır. F. Gülen cemaatinin örgütlenme yapısı, bu iki ortak paydada gerçekleşen müşterek, mükerrer ve anlamlı göndermeler kümesine dayanan bağlılıkta yatar. Birinci bölümde Nurculuk'un bu köşetaşları kısaca özetlenerek, Said Nursi, Fethullah Gülen'in öncülü biçiminde düşünüldü ve iki hareket arasındaki tarihsel-bağlamsal sürekliliklere (inancın yeniden biçimlendirilmesine) işaret edildi. Cemaatin dini kültürü, Nurculuk'un tarihine ve katılımcıların Nur doktrininin toplumsal-psikolojik önemine duydukları inanca bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

İkinci bölümde Gülen'in kimlik profilinin ve hayat mecrasının küçük bir resmi çıkarılmıştır. Bu kısımda Gülen'in İslami faaliyet anlayışı olan deruni (içsel) dinin yayılımını açıklamak üzere belirli kritik süreçler ele alındı. Gülen'in cemaat yaratma sürecindeki hayat hikâyesi, biyografiyi tarihe dönüştürerek C. Wright Mills'in (1971) "sosyolojik muhayyilesine" örnek oluşturuyor. Bu muhayyileden yola çıkarak dördüncü bölümde liderden şakirtlere (talebelere) akarak aslında kendi tarihini oluşturan bir aksiyon bilgisinin varlığından söz edilmektedir.

Üçüncü bölümde aynı muhayyilenin yardımıyla, atıl, durgun takipçileri imanın yayılmasında aktif birer öğe haline sürüklemiş olan teolojik "tarih ve zaman" yorumuna bağlı özel bir teodisi[1] formu gösterilmiştir. F. Gülen cemaatinin iç kültürü (normları, değerleri ve umutları) İslam imanının yayılmasına "bağlanma" isteğini meşrulaştırarak grubun üyelerini kendisine yapıştırır. Burada cemaatin bizzat kendisi, bir toplumsal hareketi taraftarları nazarında değerli kılan temel araç olmaktadır. Herhangi bir maddi karşılıktan ayrı ve bağımsız olan bu durum "İslami altruizm" (İslam imanını yayma temelinde bireysel arzulardan vazgeçilmesi) şeklinde tanımlanabilir.

* Bölümün kaynakları için s. 192'ye bakınız.

1. Teodisi: Aşkın varlığın haklılaştırılması.

Dördüncü bölümde ise cemaat inşa etme faaliyetinin, muhafazakâr değerlere dayanan İslami yaşam biçimlerinden asetik bir kültür geliştirdiğine işaret edilerek bunun İslamcılıktan ziyade dini "muhafazakârlık"[2] olduğu iddia ediliyor. Bu çatı kamusal alanın muhafazakâr ilkelerce dönüştürülmesi biçiminde ifadesini buluyor. İslami püritanizm, cemaat üyeleri ile karmaşık bir kamusal alan arasındaki ahlaki farklara tekabül edebilir. Katılımcılar her zaman cemaat ile toplum arasındaki ortak sınıra göre yaşayan bireyler biçiminde *de facto* olarak var değildir, imanın oluşum ve yayılım sürecinde varlık kazanırlar. Bu ise cemaati cemaat hareketine dönüştüren özelliklerden biridir. Cemaatin kolektif yapısını anlamak için İslam ahlakı ve metafiziğini kamusal alana yayma düzeyinde yaşanan toplumsal rekabeti öngörmek gerekir.

Bazı açılardan F. Gülen cemaatinin en belirgin özelliği yaşam stratejilerinde hareket eden bir güç muhayyilesidir (kendini adama hareketi); öyle ki "kolektif benlik-dönüşümünün" kendisi, kamusal insanın kutsaldan arındırılmasına karşıt olarak kamusalı içeriden dönüştürmenin temel işleyiş biçimi olmaktadır. Bu işleyiş, kutsal-mahrem ilgilerin, din dışı kamusal alanın egemen tanımları ile yürüttüğü mücadelede ortaya çıkar. Kolektif kimlik kavramı seküler kamuya doğrudan karşıtlığı ifade etmiyor, günlük yaşamla iç içe örülü ve Gülen'in metafizik söylemi ile ilintili dini kültürün "iç daireler"ini örerek, kamusal kimliğin yeni ifadelerini sunuyor. Burada aktörlerin kamusal alana taşmayan mobilizasyon sürecindeki temel güdüleri anlaşılmadan cemaatin kamusal performansı kavranamaz; ilk üç bölüm bu örgü öğelerinin tayinine yardım ediyor. F. Gülen cemaatinin genel olarak formel toplumsal organizasyonlar yoluyla mobilize olmadığı, bunun yerine Melucci'nin (1989) deyimiyle "alt ağlar"dan oluştuğu görülüyor; bu alt ağlar ise dini anlam formasyonu ile ilgili olarak alternatif simgesel sistemlere dayanan ve sürekli değişen direnç biçimlerince yön buluyor.

F. Gülen cemaat hareketi "toplumsal gerçeklik inşasının özel bir parçası" olarak ele alınmıştır. Burada toplumsal hareket kavramı, toplumsal yapıyı kültürel konularda yönlendirme çabasının aktörü olarak düşünülmüştür (Touraine, 1985).

2. Bu yaklaşım için ayrıca bkz. N. Göle, "Muhafazakârlığın Manalandırdığı Modernlik", *Ufuk Turu*, der. E. Can, Milliyet Yayınları, 1996.

Kaynak Mobilizasyonu ve Yeni Toplumsal Hareketler

F. Gülen hareketine toplumsal alanda hissedilen adaletsizliğe karşı yeni bir tepki olarak bakılmadı. Dolayısıyla da gerginlikler üzerinde yoğunlaşılarak tayin edilmemiş oldu. Hareket, dünyevi asetizm yoluyla bir sosyalizasyon alanı yaratarak insan kaynakları devşirmek ve bunları örgütlemek yolunda, enformel kurumlar ağından güç alan bir topluluktur. Bu bağlamda cemaat adına konuşma anlamında bir liderliği olan F. Gülen'in "yaşam stratejisi çizme faaliyeti" referans noktası olarak ele alındı.

F. Gülen hareketinin takipçileri çevresel müslüman oluşumların maruz kaldığı dışlanan toplumsal statüyü paylaşan mahrum alt sınıflar olarak da görülmedi. Cemaat üyelerinin toplumsal psikolojilerinden ziyade insani ve somut kaynaklara bakmanın daha yararlı olacağı kanısındayım. Aslında takipçilerin duygu dünyalarına seslenen metafizik bir zemin bulunuyor, ama "kaynak mobilizasyonu paradigmasına" referansla (McCarthy ve Zald, 1973; Tilly, 1978) F. Gülen hareketinin, insani kaynakların yoğunlaştığı alan olarak genç bir üniversite öğrencisi kuşağı ile geniş bir esnaf ve işadamı grubu örgütlemede başarı sağladığını düşünebiliriz. Hareket bu insanları dünya içi maneviyattan kaynaklanan kolektif bir bilince, bu bilincin neticesi olarak da "cemaat kolejlerinde ideal misyoner öğretmenler olma" ve "bu kurumları finanse etme" gibi ortak hedeflere kilitliyor. Aslında bütün hareket bu tür kaynakların devşirimi olarak okunabilir. Ancak teorik model olarak çok iyi organize edilmiş sayısal metotların kullanımını gerektiren ve tek kişiyle yürütülemeyecek bir araştırmanın masrafları ve zorlukları yüzünden bu çalışmada kaynak mobilizasyonu kullanılmamıştır.

Alternatif rasyonel yaşam stratejilerinin gelişimi, anlam inşası meselesi ve hedonistik bir seküler kamunun egemen tanımlarına direnme gücü, çalışma problematiğinin en önemli yönlerini oluşturmuştur. Rasyonel seçim teorisinin insanilikten bağımsız varsayımları ise (kaynak mobilizasyonunun yaklaşımları bu varsayımlardan bağımsız değildir) özellikle sorun yaratan bir alan olarak düşünülmüştür, "her şeyi rasyonel bir seçime indirgemek birinci olarak değer yargılarının farklılıklarını gözardı eder, ikinci olarak da kişisel tarihten, cinsiyetten ya da dinden bağımsız, sahte-evrensel bir insan resmi varsayar" (Ferree, 1995; Taylor ve Whittier, 1995). F. Gülen cemaatinin çekirdeğindeki insanlar, kendi geleceklerini İslami altruizm –İslam imanını yayma– teme-

linde misyoner projeler çerçevesinde çizdikleri için maddi beklenti taşımıyorlar. Dolayısıyla da maliyet-kâr analizi bu kişilerin kendini adama davranışları konusunda işlemiyor. İkincisi, alternatif yaşam biçimleri, İslami değer farklılıkları, cinslerarası ilişkilerdeki püriten anlayış ve cemaat ahlakı yoluyla müslümanlığın yeniden tanımlanması, hareketin temel belirleyicileri olduğu için rasyonel seçim teorilerini kullanmak zorlaşıyor.

Diğer taraftan F. Gülen cemaatini Yeni Toplumsal Hareketlerden biri olarak görmek de kolay değildir. Ancak Yeni Toplumsal Hareket teorisinin bazı temel özelliklerinden yararlanmak mümkündür. Kolektif kimliğin inşası bu yaklaşımın en önemli anahtarıdır ve kolektif kimlik bir grubun üyelerinin dayanışma yoluyla devşirdiği ortak tanımdır. Cemaat içinde ortak bir kimlik etrafında örgütlenmek, yani bir Nur talebesi (şakirt) olmak F. Gülen hareketini siyasal İslam'dan ayırır. Yeni Toplumsal Hareket teorisi daha çok anlam formasyonu, kültürel değişim ve mikro-mobilizasyon kurumlarındaki enformel ağlar yoluyla toplumsal ve fiziksel çevre gelişimi üzerinde durmaktadır. Benzer biçimde F. Gülen hareketinde öğrenci evleri, sakinlerini kamusalın egemen biçimlerinden korumaktadır ve kamusal performansları biçimlendiren alternatif özel mekânlar olarak yorumlanabilecek içsel-derin dinin toplumsal çevresini yaratır. Başta da değindiğim gibi çalışmanın ilk üç bölümü kolektif bir ideale dayalı güçlü bir bağlılık duygusunca yaratılan yeni dini-toplumsal anlamların incelenmesine ayrılmıştır. Yeni Toplumsal Hareket teorisi "kişisel dönüşüm" politikasını kendi temel sorunsallarından biri olarak ele alır, ki zaten bu yüzden bu yaklaşımlara zaman zaman "kimlik merkezli" paradigmalar denmektedir (Cohen, 1985); "benlik-dönüşümü"nün kendisi Yeni Toplumsal Hareketlerin esaslı bir stratejisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönüşüm açısından bakıldığında F. Gülen hareketinin ana faaliyeti Michael Walzer'ın deyişiyle, bir "ruhları dönüştürme misyonu" olarak genellenebilir. Bu ortak özellik açığa vurulduğu ve "yalnızca başkaları için yaşamak"[3] biçiminde tanımlandığı zaman katılımcılar kendilerini grubun tam bir parçası olarak görebilmektedirler.

Yeni Toplumsal Hareketler geçmişle olan bağlardan bağımsız olmadıkları gibi eski hareket çerçeveleri ile süreklilik ilişkisinden de yoksun değildirler. Örneğin, New Age hareketleri eski ruhani öğretilerle bağlarını sürdürür. Aynı şekilde F. Gülen hareketi de 1940 ve 1950'lerin Nur

3. M. A. Şahin, *Truth Through Colours* (albüm kitap), Nil Publications, 1992.

hareketinden bir dizi miras taşır. Şerif Mardin (1989) Said Nursi'nin de Sirhindi'den etkilendiğinden bahseder. Kısacası Yeni Toplumsal Hareketler açısından bakıldığında "eski hareketler daha kapsamlı hedefler ve farklı mobilizasyon biçimleri taşıyan yeni biçimler altında yeniden ortaya çıkabilir. Hareketin hem ifade ve yayılımının, hem de genişleme alanı ve cazibesinin yeniliği de buradan kaynaklanır" (Melucci, 1989, 177-178).

Bütün bu benzerliklere rağmen cemaatin hareketlilik biçimini yeni bir toplumsal hareket olarak tanımlamak zordur, çünkü yeni toplumsal hareketler için kolektif kimlik, ilgili konuda düzene doğrudan yöneltilen güçlü muhalefet anlamı taşır. Yeni toplumsal hareketler kişi ya da hareketin öznel duygularını, çoğunlukla arzularını ve deneyimlerini nüfuz kazanmak amacıyla kasten dışarıya yönelterek "onlar ve biz" karşıtlığını yeniden üretirler. Halbuki F. Gülen cemaatinin takipçileri kendi yaşam ve mekânlarını dışarıya açıyorlar; kısacası Gülen'in misyoner projesinde ötekileştirme ve aktif muhalefet öğesi zayıftır, bu da yeni toplumsal hareketlerden biri olarak algılanmasını zorlaştırır.

Toplumsal hareketler, sosyolojinin en fazla çalışılan alanlarından biridir. "Teorik düzeydeki güçlükler, toplumsal hareketleri doğa bilimleri yaklaşımıyla ele almanın daha öznel öğelerle kaynaşıp kaynaşmayacağı üzerinde yoğunlaşıyor; toplumsal hareketler konusunda kültürel ile yapısal, strateji ile kimlik, semiyotik ile pozitivizm bir araya getirilebilir mi?" (Johnston, 1995). Bu konuda herhangi bir çözüme ulaşılmış değildir, ancak toplumsal hareketler üzerine geliştirilen kapsamlı bir teorik perspektif çeşitli yaklaşımları "çelişmeye bağlı benlik-üretimi" (*conflictual self-production*) olarak tanımlanmış toplumsal yaşamın genel bir sunumunda birleştirmeyi amaçlar (Touraine, 1977). Bu sunumun yardımıyla toplumsal olanın çekirdeği yeni değerlerin kullanımı konusundaki daimi faaliyet ve toplumun dönüştürme kapasitelerinin kamusal olarak kontrol edilmesiyle belirlenebilir. Touraine'in yaklaşımında, toplumsal hareketler kültürün ana kalıplarını üretme mücadelesine katılan aktörler olarak kavramsallaştırılmıştır. Aktörlerin hareket biçimleri "bilgi, yatırım ve ahlak" alanlarında ortaya çıkmaktadır. Bu üç öğe, çatışma alanlarını analitik olarak tanımlayarak ilintisel (*relational*) biçimde örülen modeli yaratır (Touraine, 1985). Bu modele dayanarak hem kaynak mobilizasyonu yaklaşımının hem de yeni toplumsal hareketler yaklaşımının bazı özelliklerini kullanma imkânı doğar; birincisi bir "yatırım ve mobilizasyon" alanı, ikincisi de "İslam iman ve ahlakının" alanı olarak. Ancak birinciden çok ikincinin dönüştürücü gü-

cüne vurgu yapmak mümkündür. Touraine'e göre toplumsal hareketlerin analizinde toplumsal çatışma kültürel yönelişlerden ayrılmamalıdır (Touraine, 1995, 368-71). Toplumsal hareketler kültürel kalıplar yaratarak birbirleriyle mücadele ederler. Keza kamusal alanı bu çalışma içinde rekabet sahası olarak kavramsallaştırmak da mümkündür. Bunun önemi kamusal alanın, yarışmakta olan sosyal güçlerin arenası olarak, yeni toplumsal değerlerin üretim kaynağı olmasında yatar.

F. Gülen Hareketinin İskeleti Olarak Nurculuk

F. Gülen hareketi İslami cemaat hareketleri ile süreklilikleri izlenerek analiz edilebilir. Bu anlamda hareket Türkiye'deki en etkin İslami cemaat hareketlerinden biri olan Nur hareketince işlenmiş verimli bir zemin üstünde yeşermiştir.

F. Gülen hareketi Nurculuk olarak zaten başlatılmış olan kolektif faaliyetin uzantısıdır. Dolayısıyla da bu faaliyet cemaatin psikolojisine önemli ölçüde yansımıştır. Nurcu Hareket oluşumunun ortaya çıktığı platform olarak enformel örgütsel ağlar, F. Gülen cemaatinin hayatiyet kaynaklarıdır. Bu noktada kolektif harekette, varoluşunun öncesindeki mevcut ilişkiler ağının önemine dikkat çekmek istiyorum. Nur hareketinin temel dinamikleri F. Gülen cemaatini Nurculuk'un kurucusu Said Nursi'nin sunduğu ana çerçeve ışığında yeniden yorumlamaya ve dünya çapında seferber olmaya itmiştir. Hareket öncesinde böyle bir çatının varlığı F. Gülen cemaatinin doğuşunu kolaylaştıran kültürel kaynakları oluşturmuştur.

Nur hareketi bu çalışmada F. Gülen hareketi için mobilizasyon öncesi mikro-yapısal faktör olarak ele alınıyor. Kısmi aydınlatmalar için mobilizasyon öncesi evrelere yoğunlaşmak amacıyla analizin zaman çatısı geriye çekiliyor. Hareketin geriye giderek kurgulanması toplumsal hareket araştırmasında yapısalcı önyargıları yenmeye ve araştırmayı "yorumlayıcı sosyoloji" perspektifine oturtmaya yarıyor (McAdam, 1988).

İki hareket arasındaki süreklilik, Said Nursi'nin yazılı söylemi (*Risale-i Nur*'un on iki cildi) ve F. Gülen cemaatinin alt dilinde ışık evler olarak bilinen özel gruplaşmaların inşası ile sağlanmaktadır. Bu evler Said Nursi'nin eserlerinin okunması ve takipçilerin İslami kimliklerinin güçlendirilmesinde önemli rol oynuyor. Kurumsal araçlar olarak Nur dersaneleri Nur hareketinden F. Gülen cemaatine "ışık evler" olarak geçmiştir.

İslam'ın sadece dini inançtan fazla bir şey olduğunu düşünmek gerekir. İslam günlük yaşamın ve toplumsal örgütlenmenin en küçük çatlaklarına dek nüfuz edebiliyor. F. Gülen hareketi günlük yaşamdaki faaliyetlerle iki biçimde bütünleşebiliyor. Birincisi, "zaman ve tarih", "akıl ve itaat", "sevgi ve ibadet", "iman ve mantık", "bilim ve vahiy" ve "Allah ve doğal düzen" konularında yeni anlamlar yaratarak kolektif kimlik yapıları kuruyor. İkinci olarak ise liseler, vakıflar, üniversite, sigorta şirketleri, finans kurumları, spor kulüpleri, TV ve radyo kanalları, gazeteler ve dergiler gibi toplumsal kurumların ana kalıplarını üretebiliyor.

Bu iki düzeyde bir sosyoloğun yapması gereken şey, F. Gülen hareketinin cemaat değerlerinin yeniden üretimine nasıl katkıda bulunduğunu belirlemek olabilir. Bu bağlamda hareketin başarısı, müslümanlığı en öznel düzeyde yeniden tanımlama çabası ile radikalizm karşıtı tutumunda yatmaktadır. Sufi öznelliği ile benzeşmektedir ama sufilerin toplumsal alanda faal birim ve kişiliklerden uzak olma halinden de farklılaşır.

Ayrıca hareket birkaç yıl önceki kapalı durumuna göre kamusal alanda daha fazla açıklık ve meşruiyet kazanmıştır. Kamusal alandaki görünürlük meselesine ileride döneceğiz.

Bu tür genel konular için yazarın özel ilgisi Fethullah Gülen'in yazılarındaki söylemsel inşada, cemaatin dergilerindeki metinsel kurguda, yaygın bir medya röportajında ve STV'nin ana programlarının bazı simgesel kırılmalarında yoğunlaşmaktadır. Hareketle ilgili uzun süreli sohbetleri esirgemeyen katılımcılara da ayrıca teşekkür etmek istiyorum. Bu sohbetler formel yapılı sosyolojik mülakatlar veya müdahaleci etnografik metotlar değildir. Yorumlamayı mümkün kılan ve ampirik bilgiyi güçlendiren "muhabbetvari diyaloglardır".

Yorumlar bireyden toplumsal boyutlara uzanan bir çizgide yeni normativite (değer sistemleri) sorunsalına yönlendirilmiştir. Touraine'in tarihsellik[4] tanımı altında objektif koşullar ve daha çok hareketin yeşerdiği subjektif süreçler incelenecektir.

4. Tarihsellik, toplumların merkezi bir toplumsal çatışma yoluyla kendi yönelişlerini geliştirme ve değiştirme, yeni normativite ve amaçlar yaratma kapasiteleridir. Toplumsal hareketler bunun temel ifadesidir.

I.

Fethullah Gülen'in Öncülü Olarak Said Nursi

Said Nursi'ye son Osmanlı entelijensiyasının "dünyanın anlamı" üzerine yaptığı entelektüel tartışma ve buradan çıkan kargaşa perspektifinden bakmak gerekiyor.

Nursi modern felsefe sorunlarıyla ve 19. yüzyılın sonunda İstanbul'da güç kazanan pozitivist görüşle ilgileniyordu. Batı rasyonalizminin sorunsallarını İslami dünya görüşüne referansla çözmeye çalışıyordu. Tanrı'nın deizm benzeri bir görüş çerçevesinde faaliyet gösterdiği ya da olmadığı yeni bir tabiat kavramı tasarlamaya çalışan Osmanlı pozitivistlerinin felsefi yaklaşımlarını mercek altına alıyordu (Mardin, 1989). Pozitivist dünya anlayışı müslümanlar için kaotik bir biliş yaratıyordu; objeler dünyasıyla mutlak bir Tanrı'nın telifi sorunlu bir alan yaratmaktaydı.

Said Nursi'nin yaşadığı devir (1877-1960) modernite çağıydı. İletişim ağları (özellikle de sayısı artan gazeteler), endüstriyel gelişmeler ve materyalist dünya görüşü yalnızca İstanbul'da değil, Anadolu'nun batı bölgelerinde de yankı buluyordu. İşte bu dönem içinde Said Nursi ilkin Doğu Anadolu'da bölge halkı tarafından önemsenen bir din adamı olarak ortaya çıktı. Yüksek İslam ilimlerindeki yetkinliğinden dolayı kendisine Bediüzzaman (Çağın Harikası) deniliyordu.

Nursi kendi hayatını iki döneme ayırıyor. Birincisi Sultan Abdülhamid'in müstebit idaresine karşı Jön Türklerle ortak hareket ettiği ve daha çok siyasi bir aktör olarak davrandığı Eski Said dönemi; bu dönemde sağ görüşlü gazetelerde ateşli makaleler yazıyor ve hem keskin bir cumhuriyetçi hem de yeni bir İslamcı profili çiziyordu. En önemli özelliği yazma becerisiydi. İkinci dönem ise Anadolu'nun çeşitli yörelerinde münzevi bir hayat tarzı sürdüğü, sürgün ve bazen de hapis hayatı yaşadığı Yeni Said (1926 sonrası) devridir. Talebeleri bu ikinci dönemde oluştu ve yaklaşık altı bin sayfalık *Risale-i Nur*'un önemli bir kısmı yine bu dönemde çoğunlukla da sürgün ve hapisteyken yazıldı. Nursi'nin mücadelesi Nurculuk adıyla "cemaat hareketi" olarak da bu dönemde ortaya çıktı. Risaleleri bazen el yazısıyla bazen basılı olarak ve genellikle de devletin sıkı denetimi altında Anadolu'nun çeşitli kentlerine yayıldı. Bu risaleleri okuyan ve dağıtanlara "Nur talebeleri" denmiştir.

İmanın İçselleştirilmesi

Said Nursi'nin eylemcilikten züht hayatına geçmesinin altında yatan sebep Nursi'nin şu kişisel kanaatiydi: Ona göre Batı modernizminin yükseldiği bir devirde toplumsal ve psikolojik rehber olarak İslam'ın idamesi artık siyasal bir yolla mümkün değildi. Çünkü sorgulanan şey inancın ta kendisiydi. "İslam siyaseti" yerine bu akıl çağında "İslam imanının" yeniden yorumlanmasına ihtiyaç vardı, müslümanların zihinsel dünyalarının yeniden tesisine vurgu yapmanın gereğine inanmıştır.

Böyle bir akıl çağında Said Nursi, dünyanın yaratılması, maddenin ezeliliği, insan ve diğer varlıkların amacı gibi tabiatçıların ve materyalistlerin şans ve doğaya atfettikleri konularla ilgilenmiş, bunun yanında "Ahiretin varlığının mantıksal delilleri var mıdır?", "gerçekten ben neyim?", "bütün bu masivanın var oluş amacı nedir?" gibi sorulara eğilmiştir. Bunlar derin felsefi sorunlardır ve genellikle de bilimsel bir söylemle ele alınır. Modernizmin söylemsel bir dalı olarak bilimin Nursi'nin eserlerinde önemli bir yeri bulunuyor. Nursi, İslam'ı bu çağın felsefi kavramlarıyla ele alıyor ve bütün bir varlığı İslam ilahiyatı ile fizik bilimlerini harmanlayarak açıklamaya çalışıyordu. Durum böyle olunca da İslam'ın zahiri pratikleri, formel ibadetler Nursi için bir anlamda durağan (statik) kalmıştı. Çünkü Nursi için iman zayıflayan ve kuvvetlenen bir öğedir; dolayısıyla da en çok inanca ağırlık verilmelidir. İslam'ın zahiri gerçeklikleri bunu takiben zaten kaçınılmaz olarak meydana çıkacaktır.

Böyle bir çatı, zahiri faktörleri yapısal bir süreçte ortaya koymak yerine imanın en öznel düzeyde içselleştirilmesinin yollarını analiz etmeye itiyor. Nur doktrininde siyasal bir ideoloji ya da kutsal bir sistem olarak İslam'ın kabuğa ait yönleri, İslami uyanışın temel bir birimi olarak imanın yeniden tesisine göre ikincil bir konu olarak ele alınmıştır.

Said Nursi, takipçilerini, düzeni, ahengi, simetriyi, Tanrı'nın işaretlerini ve isimlerini (*Esma-i Hüsna*) anlamaya çağırıyordu. Nursi'nin iman kavramsallaştırmasında, en küçük madde parçacıklarından gezegenlere kadar her bir varlıktan Tanrı'nın varlığına doğrudan bir pencere açılıyor. Ampirik bilgiden imana ve imandan da itaate bir yol çiziliyor. Nurcular imanın üzerinde bir bilim düşüncesi öngörüyor.[5] Bu, bir tür mo-

5. P. Dumont, "Islam As a Factor of Change and Revival in Modern Turkey", der. S. Akural, *Turkic Culture: Continuity and Change*, Bloomington, Indiana, Indiana University, Turkish Studies 6, 1987, ss. 8-9.

dern İslam teodisisidir ve hareketin gerçek gücü siyasal bir meydan okumadan çok, yeni bir ontolojiden derlenir.

İslamcılıktan Ayrılışı ile Nurculuk İmanın Yazılı Tezahürü Etrafında Birleşme

Bu bölümün amacı Nurculuk'un yapısal giriftliklerini açmak değil. Burada takipçilerini Said Nursi'nin öğretisine bağlayan itici gücü keşfetmektir beni ilgilendiren.

En üst epistemolojik düzeyde Nursi'nin mücadele ettiği düşman inançsızlıktır.Yazılarının içeriği toplumun çeşitli sektörlerini kapsama eğilimindedir. Öğretisi insanları toplumdan soyutlamayı değil, bireylerin kişisel dindarlık bağlamında İslami kimliklerini güçlendirmeyi hedefler.

Nursi'ye göre siyasal bir hareket ya da devrimci bir girişim İslami uyanış projesinin bittiği noktadır. Gerçek müslümanlardan (kuvveden fiile geçen İslam'dan) yoksun bir müslüman devlet anlaşılır bir şey değildir. Bu yüzden ayaklanmaların (isyanların) fani, anlık ve kısa vadeli özelliklerine soğuk bakılmıştır. Hareketin sürekliliği hayal edilmiştir. Nursi, sokaklara dökülmeyi, polisle çatışmayı, gösteri ve ayaklanmalar düzenlemeyi öğütlemiyor ancak "medenilere galebe ikna iledir..."[6] diyordu.

Said Nursi, imanın yeniden tesisi ile İslam siyasetini karşılaştırıyor ve daima "İslam siyasetinin gereksizliği" sonucuna varıyordu. Said Nursi'nin benzetmeleriyle dinin elmas değerindeki gerçekleri siyaset yoluyla basit cam parçalarına dönüyor ve bu zamandaki siyaset, kalpleri ifsad edip asabi ruhları azap içinde bırakıyordu. [7]

Said Nursi'nin, çağdaş İslami hareketlerin Ortadoğu ülkelerinde yoğun bir egemenlik kazandığı devirde yaşadığı unutulmamalıdır. Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani gibi reformcuların ideolojileri, milliyetçi söylemler ve anti-emperyal projelerle damgalanmış tamamen siyasi projeler sunuyordu. Bunların hedefi devlet mekanizmalarını yabancı inançsızların elinden alarak müslüman halka İslami bir idare getirmekti. Bu bağlamda Nursi'yi Ortadoğu reformcularından ayıran şey neydi?

Bu coğrafyanın Batı bölümünde Nursi ulus-üstü bir İslam mesajı

6. Aktaran İ. Canan, *Nur the Light*, Aralık 1992, c. VII, no: 84, s. 8.
7. S. Nursi, *Tarihçe-i Hayat*, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1995.

amaçlıyordu. Bu mesaj milliyetçi gündemden bağımsız olmasa da mücadelesini ülkenin ekonomik ve siyasal koşullarına değil, müslümanların "iç dünyalarının" dönüştürülmesine yönlendirmişti. Bu açıdan modern zamanlarda yeni bir daveti içeren İslami söylemin nasıl oluşturulacağını önemsemiş, öznel İslami söylemler içinde bir yenilik tesis etmek istemiştir.

Nurculuk ve Sufizm

Modern İslamcılık dönemine kadar dini temaları kitlelere ulaştıran ana yapı tarikatlardı. "Tarikatların örgütsel iskeletlerinin çekirdeği şeyhin mürit ile olan ilişkisiydi. Formel öğretiye göre mürit tıpkı cansız bir vücut gibi şeyhin mutlak otoritesi altındaydı."[8] Şeyh ile mürit arasındaki bu temel ilişki ve tarikatın bu dünyaya ait arınmışlığı gerçekten de akıl çağındaki modernist bir toplumun gereksinimleri ile uyuşmuyordu. Tarikatlarda kalb her zaman aklın önünde gidiyordu. Burada akıl yürütmek ve zekâyı sonuna dek kullanmak kişiyi Tanrı'ya ulaştıran yola konulan esaslı bir engeldi. Hatta Vahdet-i Vücud anlayışında dış dünyanın mutlak varlığı bile reddedilebilirdi.

Tekkeler dervişlerin ruhlarını büyük oranda tatmin eden aşkın bir atmosfer yaratmakta oldukça başarılı olsa da, iş ruhtan başka konulara gelince metafiziğin ciddi bir biçimde tehdit edildiği yeni dünyanın gündemi karşısında herhangi bir çözüm sunulamıyordu.

Çözümsüzlük, modern İslamcı çevrelerde tarikatlara karşı keskin tavır almalara sebep olmuştur. Bu bağlamda İslami söylem bir kutuptan diğer kutba, ruhanilikten ideolojiye kaymıştır; İslam dinden çok siyasi bir ekolü andırır. İç dünyanın büyük oranda ihmal edildiği Vehhabilik bu kayışın iyi bir örneğidir. Aynı şekilde İran teolojisinin toptancılığındaki toplumsal radikalizm de bugün benzer bir manzara çizmektedir. Said Nursi bu uçlara gitmeme konusunda titiz davranmıştır. Nursi'nin çizdiği beşer tabiatı, insanoğlunun sonsuz arzularıyla ilgili saldırılara açıktı. Bundan dolayı da tek başına insan aklı yetersiz kalıyordu. İnsan doğasının zayıflığı ilahi bir güce dayanmayı gerekli kılıyordu. İşte insanın sonsuz arzularıyla, küçük iradesi arasındaki boşluğu bu iman doldurabilirdi. Nursi'nin ontolojisinin ruhani altyapısı da bu zayıflık varsayımından kaynaklanıyor. Bu vaziyet içerisinde Nursi "iradeyi" iki sınıfa ayırıyor: ilahi ve insani irade. İnsan kendi iradesini ilahi olandan almalı

8. D. Eickelman, *The Middle East: An Anthropological Approach*, NJ 1981, s. 225.

ve bu iradesini Kuran ve Sünnet çizgisinde yaşama yolunda kullanmalıdır. Bununla beraber insan Tanrı'nın verdiği iradeyi kullanmada akla gereksinim duyar. Nitekim delilik ilahi huzurda önemli bir mazerettir. Kişi Tanrı yolunda hareket etmek için akla ihtiyaç duyar; diğer yandan kişi aklıyla inançsızlığı da seçebilir. Nursi bütün eserlerinde aklın, imanın gerçekliğini gösterebileceğini ispat etmeye çalışmıştır. Akıl ile ruh arasındaki uyum tabiat hakkındaki bütün girift felsefenin çıkarıldığı bu mantıkla açıklanır.

İmanın bu şekilde kurgulanışı, Hıristiyanlık'taki Protestan felsefesiyle benzeşir. Dünyevi işler üzerinde sıkı mesai imanın tezahürüdür. Ancak "iman ve akıl arasındaki ilişki İslam'da Hristiyanlık'ta olduğu kadar problemli değildir. İlk günah meselesi, tamamen günah etrafında kurgulanan bir hayat, iyi olma konusunda doğuştan gelen yetersizlik ve hıristiyan af dileyiciliği gibi kavramlar İslam'a uzaktır. Weber etik kurtuluş kavramının İslam'a yabancı olduğundan bahseder... İslam'da Tanrı'nın buyruklarının ifası insan gücünü aşan bir şey değildir."[9] Nurculuk ile Protestanlık'ı karşılaştırmak bu çalışmanın sınırlarını aşıyor. Ancak F. Gülen hareketinin ilgili bölümlerinde Weber'in sınıflandırmalarıyla ilgili sosyolojik bir bakış geliştirilebilir.

Said Nursi'nin öğretisi ruhun dönüşümünü, İslam için yeni bir vicdan değişimini hedefliyor. Katı toplumsal yapıların dönüştürülmesi yerine insanların ruhlarını değiştirmeyi amaçlayan bu ideal, Eski Said'den Yeni Said'e geçişin de sebebidir. Bundan dolayı Nurculuk ile Sufizmi karşılaştırıyorum. Said Nursi'nin –sufizme benzeyen– ideal projesi dini bilinci değiştirmek ve şakirtin dünyevi hazları terk ederek bedeni zevkleri aşabileceği bir yol çizmektir. Ruhu fani arzulardan arındırmanın sonucu ise bu dünyada sırf Tanrı'nın rızası için yaşamaktır. Bu Nurcu ideal bir farkla tarikatlarda da bulunuyor: Tarikatlarda şeyh doğru yolu gösteren tek kutsal rehberdir. Hiçbir şeyh müritlerine hayatın anlamını onu okuyarak keşfedecekleri yazılı bir metin önermez.

Tarikatlarda şeyh ile fiziki iletişim kurmadan ruh âleminde ilerlemek mümkün değildir. Tersine Said Nursi her şakirt ile yüz yüze görüşmüyor, hatta Nur talebelerinin kitle halinde toplandığı yerden kaçıyordu. Risalelerini okumak ve anlamak hareketin bir üyesi olmak için yeterliydi, Nur risalelerini okuyan ve yazan onun öğrencisi oluyordu.

9. W. Schluchter, *Paradoxes of Modernity, Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford University Press, 1996, s. 129.

Okuma Faaliyeti ve Nurcu Kimliğinin Oluşumu

Psikolojik açıdan bakıldığında şöyle bir durum ortaya çıkar: Şeyhin olmayışı ve yazılı bilginin varlığı tarikatlardaki kişisel gelişimle karşılaştırıldığında daha bireysel ve aklı kullanmaya yatkın bir ben(lik) geliştirir.

Sayfalarca kitabın okunması çok zaman ve çaba gerektirir. Her okuyucu kendi zihinsel kapasitesi ve öğrenme şevki ölçüsünde yararlanacaktır bundan. Dolayısıyla da okuyucunun *Risale-i Nur*'dan öğrendikleri zihinsel yeteneklerine göre değişebilir. Okuyucunun kitaplardaki fikirleri kavramak için kendi mantık ve aklını en üst düzeyde işletmesi gerekir. Kitaptan kitaba değişse de risaleler kolay anlaşılmaz; genel olarak dinin girift bir analizinden oluşmaktadır. Nitekim bu cemaat bünyesindeki okumalarda asıl gaye sadece "kalb ve ruh" değil, aynı zamanda "akıl ve mantık"tır. Burada ilginç olan, mantık, okuma ve akıl yürütme faaliyetlerinin okuyucuların kalblerinde güçlü güdüler oluşturmasıdır. Bu da kişi üzerinde dervişliğin yarattığı etkinin aynısını yaratır. Bu tezat ifadelerle ne kastettiğim Nur hareketinin günümüz liderlerinden biri olan Mustafa Sungur'un öznel deneyimini anlattığı şu kısım okununca daha iyi anlaşılabilir sanıyorum. Sungur kitapları algılayışını ve onların kendi psikolojisi üzerindeki etkisini şöyle anlatıyor:

> *Risale-i Nur* ile ilk tanışmam Ayet-i Kübra'nın elime geçmesiyle oldu. Bu yirmi daktilo sayfasından oluşan bir kitapçıktı. 1946 yazında bir berber koltuğunda oturmuş bu satırları ilk olarak okuyordum. Okuduğum satırlar ile içimde şimşekler çakıyordu. Bu satırlardaki ifadeler doğrudan ruhuma gidiyordu (Şahiner, 1977: 368, bkz. Mardin,1989)... gerçekten de imanın gerçek ışıklarını yakalamıştım. Bu bana yeni ve taze bir hayat getirecekti... ayetteki hakikat, kitapçıktaki ders ve benim ruh halim tamamen uyuşuyordu. Sanki önümde ezelden ebede uzanan sonsuz bir evren uyanıyor ve sanki ben sonsuza uzanan bu evrenden mutluluk deriyordum. Sonraları anladım ki bu iman nurunun tezahürüydü (Mardin, 1989).

Nur hareketindeki kalp ve aklın kesişmesi ya da tezatsal birleşiminden bu yaklaşım kastedilmektedir. Nur kozmolojisinde Tanrı her yerdedir ve İslam kapsayıcı bir kavramdır; öyle ki gezegenler dünyası ile kalpler aynı potada birleşir.

Genel olarak kişi bu metinleri ne kadar anlarsa harekete olan bağlılığı ve tatmin düzeyi o kadar yükselmektedir. Halbuki tekkelerde, hiyerarşideki yükseliş akıl yürütmeye değil, Tanrı'nın isimlerini zikrederek geliştirilen ruhsal potansiyele bağlıdır. Tarikatlarda gerçeğe erişmek

için akletmeyen bir kalb yeterliyken Nur hareketinde "akıl" Tanrı'yı bilmenin temel araçlarından biridir. Bu farktan dolayı Türkiye'de bazı İslami aydınların, Nursi'yi pozitivist iddialar taşımakla ya da Newtonvari mekanik bir dünya görüşü tasarlamakla eleştirdikleri bile olmuştur.

Nur Hareketinin Amaçlanmamış Sonuçları

Said Nursi, siyasetle meşgul olmayı İslami bir toplumun tesisi yolunda yararlı bir araç olarak görmüyordu. Devlet mekanizmalarının kontrolü Nursi'nin öğretisinde önemli bir yer tutmamıştır. Ancak bütün toplumsal hareketlerde olduğu gibi Nur hareketi de kendi içinde bazı planlanmamış deneyimler yaşamıştır. Siyasal değişimler hareketi büyük oranda etkilemiştir. Değişim hareketin bölünmesi ve siyasallaşmasıyla kendini göstermiştir; bu iki durum birbirini dışlayan gelişmeler de değildir.

Siyasetin Nur hareketinin içine girişi ilkin Nursi'nin son dönemlerinde Demokrat Parti iktidarında gerçekleşti. Said Nursi için önemli olan gelişme yazılarının serbestçe yayılması ve Nur derslerinin özgürce yapılmasıydı. Nursi aktif siyasete ve herhangi bir partinin koşulsuz desteklenmesine karşı olsa da bu strateji onu hükümet çevrelerinden tamamen uzak tutamadı.

Demokrat Parti (1950-60) dinin yayılmasına ve İslam'ın özgürce yaşanmasına karşı değildi. Said Nursi 1946 seçimlerinde açıkça Demokrat Parti'yi desteklemiştir. Hatta bizzat oy kullanmak için seçim bölgesine gitmiştir. Bu, siyasetten uzak durma kararından döndüğünü göstermiyordu. Nursi ve talebeleri İslamcı partilerin siyasal amaçları için dini kullanarak İslam'a zarar verebilecekleri düşüncesiyle daima bu partilere karşı kuşkuyla yaklaştılar. Nursi DP'yi siyasal bir amaçtan çok pragmatik gerekçelerle destekliyordu. "Ona göre DP inançsızlığın etkisini azaltan bir yönetimdi; Nur hareketi daha esnek bir rejimin bütün toplumsal avantajlarını kullanmaya çalışmıştır" (Mardin, 1989).

Ancak Türkiye'de sağ partiler için bile daima halkın dini hassasiyetleri ile hükümet politikaları arasında aşırı hassas bir denge olagelmiştir. DP dini ibadetler konusunda CHP kadar baskıcı değildi. Merkez sağ bir partinin desteklenmesi yolundaki tavır Nursi'nin ölümünden sonra talebeleri tarafından da benimsendi. Ancak saf pragmatik hesaplardan uzaklaşarak siyasete girdiler.

Değişen etnik ve politik konjonktür Nurcuların tavrını dönüştürmüş ve hareketin bölünmesine ve siyasallaşmasına yol açmıştır. Menderes'in idamından sonra yeni merkez sağ parti Adalet Partisi'ydi ve Nur ha-

reketinin büyük bir bölümü 1960'larda bu partiyi desteklemiştir.

1960'ların sonunda ise bir grup Nurcu, İslamcı Milli Selamet Partisi'ni destekledi. Bu siyasal bölünme daha çok AP'nin büyük iş çevrelerini destekleyen politikalarına bir tepkiydi. Bazı Nurcular MSP'nin kuruluşunda yer alarak sonraları meclise de girdiler (Yavuz, 1996).

Benzer siyasal ve ekonomik oluşumlar 1960'lar ertesinde iyice bölünen Nur hareketinin planlanmamış sonuçlarının somut örnekleridir. Örneğin Nurcuların Yeni Asya grubu, ülkedeki merkez sağın önde gelen liderlerinden Süleyman Demirel'e verdiği takıntısal destekle meşhurdur. Bu, F. Gülen'in Yeni Asya grubundan kopmasının nedenlerinden de biridir.

Bölünmenin diğer bir sebebi de Said Nursi'nin kullandığı ontolojinin doğasında yatıyor. Bu, sufi geleneğin tersine sözlü bir kültürün ürünü değildi. Farklı yazılı söylemlere zemin hazırlayan bir mantık etrafında gelişiyordu. Nitekim hareketin farklı kollarının yayın sektöründe kendi gazete ve dergileri bulunuyor. Çoğul çıkarlar risalelerin çoğul yorumunu doğurmuştur. Esas metin her takipçi için aynı olmuştur, ama yorumlar farklılaşmıştır. Örneğin bir Nurcu grup olarak F. Gülen cemaatinin ayrımsal özelliği Türk ulusu ve devletinin tarihsel rolüne yaptığı vurguda yatar. Gülen, Türklüğü İslami dirilişin koruyucu ve öncü bir figürü biçiminde yorumlayarak milliyetçilik çağında İslam'ı ve müslüman kimliği yeniden şekillendirmektedir.

1980 ve 1990'larda üç ana Nurcu grup belirginleşir: Fethullah Gülen'in takipçileri, Yeni Asyacılar ve Yeni Nesil grubu. F. Gülen cemaatinin kültürel ve uluslararası açılımına göre diğerleri ikincil kalır. Bölünme sebepleri daha derin, çok yönlü ve ayrıntılıdır. Ancak burada benim amacım genel Nur hareketini incelemek olmadığı için tekrar günümüzün en etkin Nur cemaatine, F. Gülen'in takipçilerine döneceğim.

II.

F. Gülen'in Kimliğinin Kısa Analizi

Gülen'in ailesi kendisinin doğduğu Erzurum'a, Said Nursi'nin doğduğu Bitlis'ten gelmişti. Bitlis, tarihsel olarak Kadirilik gibi birçok tarikat akımının genişlemeye başlama alanı olarak düşünülebilir. Erzurum ise günümüzde Sünni ortodoks İslam'ın ve Türk milliyetçiliğinin halk üzerinde çok etkin olduğu bir çevredir. Bu kentin toplumsal realitesi kendi-

sini İslam'ın dirilişine adaması bağlamında Gülen'in psikolojisini etkilemiştir.

Biyografik bir röportajda (Erdoğan, 1995) Gülen, hem annesinin hem de babasının seyyid ailelerinden geldiğini teyid ediyor. Fethullah Gülen 1938'de küçük bir köy olan Korucuk'ta doğdu. Aynı röportaja göre on beş yaşındayken de vaaz vermesi istendi.

Dindar bir ailede yetişti. Büyükannesine çok bağlıydı. Dedesinin babası olan Molla Ahmed dindarlığı ve zenginliğiyle meşhurken babası Ramiz Efendi kısıtlı ekonomik koşullarda yaşıyordu. Ramiz Efendi köy camiinde vaizdi. Gülen'e Arapça'yı öğreten ve içine Peygamber ve sahabe sevgisini yerleştiren babasıydı. İleri sufizm derslerini ise ilk eğitiminde çok etkin bir kişilik olan "Alvarlı Efe" ünvanlı Şeyh Muhammed Lütfi'den aldı. Bu kişi Gülen'in erken yaşamı üzerinde en etkili insanlardan biriydi. Diğeri de Said Nursi'dir.[10] Aldığı sufi eğitim ruhsal geleceğini derinden etkilemiştir.

Gülen hem medreseye hem de tekkeye devam etti. Sonraları bu durumdan "akıl ve hissin" birleşimi olarak bahsediyor; otobiyografik ifadelerinde medreseden çok sufizmin izlerini görmek mümkün.[11] 1958' de Edirne'deki Üçşerefeli Camiye, 1966'da İzmir'e atandı. Buralardaki vaizlik görevinin yanında birçok şehirde halk toplantılarında konuşmalar yaptı. İzmir cemaat oluşumunun merkez kentidir. Daha çok tanındıkça, çeşitli kentlerde özellikle de Batı Anadolu kentlerinde büyük konferanslara çağrılıyor, buralarda "Kuran ve çağdaş bilim", "Darwin' in tabiat görüşüne İslam'ın bakışı", "İslam'da toplumsal adalet"... gibi modern dünyaya ait İslami sorunlarla ilgili konuşmalar yapıyordu. Mesaisini en çok da ilahi ve insani konuların telifine, bilim ile hakikat arayışı arasındaki ahengi göstermek için doğa yasalarının keşfini desteklemeye ayırmıştır. Ona göre müslümanlar pozitif bilimleri kullanarak tabiattaki mükemmel düzeni ne denli keşfederlerse Tanrı'nın sıfatlarını o denli iyi anlayacaklardı. Üniversitelerden önemli sayıda öğrenci topluluğunu esinleyerek resmi vaizlik görevinden 1980'de ayrılmıştır. Ancak vaazlarını periyodik olmayan bir biçimde 1990 yılına dek sürdürür.

10. Gülen, Said Nursi'nin kendisiyle değil eserleriyle tanıştı. Nursi öldüğünde kendisi 22 yaşında idiyse de onunla hiç görüşmedi. Nursi'nin İslami öğretisini uygulamak için kendisiyle bizzat görüşme ihtiyacı duymadı. Nur cemaatinin hiyerarşisinde şeyh-mürit ilişkisi yoktur.

11. Latif Erdoğan'ın F. Gülen'le gerçekleştirdiği mülakatta, Gülen şu ifadeleri kullanır: "Ben medreseye devam ederken tekkeyi de ihmal etmezdim. Alvar İmamı hayatta iken hep onun yanına gidip geldim. Zaten ilk gözümü açtığım, ruhumu mayaladığım yer

Türkiye'deki İslami Liderler Arasında F. Gülen'in Yeri ve Genel Kimlik Profili

Türkiye'deki başlıca İslami liderlerin düşünceleri, konuşma ve yazıları İslami gençlik tarafından dikkatle izlendiği, kendi konumları takipçilerinin ve okuyucularının profilini biçimlendirdiği için kısaca portrelerini çizmek gerekiyor. Gülen cemaatinin kültürel yapısı Gülen'in konumu ve kimliğinden büyük ölçüde etkilenmiştir. Hatta bu cemaatin üyelerinin, bütün İslami grupların mensupları içinde kendi karizmatik liderini en mimetik olarak algılayan grup olduğunu söyleyebiliriz. Gülen cemaatin tek ve doğal lideridir.

Türkiye bağlamında üç tür İslami liderden söz edilebilir:[12]

Birincisi "ulema geleneği"nden gelen toplumsal seçkindir. Bunlar Arapça'yı konuşur, fıkhı ve diğer İslami ilimleri bilirler; Kuran'a, Sünnet'e, Hadis'e ve dinin diğer kaynaklarına hâkimdirler. Ancak bu âlimler sadece geleneksel İslami bilgiyi halka aktarmıştır. Formasyonları hem tekrarlayıcı hem de kalıpçıdır; işlevleri geleneksel İslam'ın mevcut statik çatısını muhafaza etmektir. Bir din olarak İslam'ı yorumlamazlar.

Diğer yandan 1980'lerden sonra yeni bir İslami aydınlar grubu oluştu. Bunlar medrese sisteminden değil seküler eğitim sürecinden gelen entelektüellerdir. Sadece Kuran ve Hadis temelli çalışmamaktadırlar; Batılı bilgiye hâkimdirler ve Karl Popper, Ivan Illich, E. F. Schumacher gibi Batılı düşünürlere referansla kendilerini ifade etmektedirler. Bu yeni entelektüeller yukarıda bahsedilen âlim tipinden tamamen farklıdır.[13] Seküler yazarlarla ve hatta solcu aydınlarla aynı dili kullanırlar.

Üçüncü kategorinin pek temsilcisi bulunmuyor. Bu türü ulema ve entelektüel kimliklerin arasına yerleştirmek ya da bunları diğer iki tipten ayıran önemli özellikleri saptamak mümkün. Fethullah Gülen işte bu sınıfta ele alınabilir. Gülen geleneksel eğitim sisteminden gelse de yaptığı iş arı bilgiyi aktarmak değil, İslam'ı toplumsal bir din olarak yorumlamaktır.

Gülen, kendi mantığını açıklamak için zaman zaman Batı dünyasına göndermeler yapıyor. Bazı konuşmalarında Immanuel Kant'dan Tanrı'nın teorik akılla değil pratik akılla bilinebileceğini söylerken, bazen de

tekkedir... Alvar İmamı'nın cazibe-i kudsiyesi ve benim şuuraltı müktesebatım sık sık kesişir, kucaklaşır ve bana rengârenk anlar yaşatırlardı" (Erdoğan, 1995).

12. Benzer bir sınıflandırma 1994 yılında Nilüfer Göle'nin yaptığı bir mülakatta Ali Bulaç tarafından kullanılmıştır.

Toynbee'ye gönderme yapıyor. Kavramları arasına Batı sanat ve edebiyatından öğeler alıyor: iyi ve kötüyü simgelemek için Goethe'nin *Faust ve Mephisto*'sunu kullanıyor; 1971 askeri müdahalesinin ardından yaşadığı durumu Victor Hugo'nun klasiği *Sefiller*'in kahramanı Jean Val Jean'm durumuyla özdeşleştiriyor. Tarihsel bir örneği somut bir biçimde anlatmak için meşhur Amerikan filmi *Benhur*'a atıf yapıyor.[14] Bir TV programında devletin bütün üst düzey yetkililerince imzalanan MGK'nın "Şubat Kararları" (1997) hakkındaki düşüncesi sorulduğunda ise bu durumu Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal Sözleşmesi'ne benzetiyor. Aynı programda Rousseau'nun "sivil din" kavramını çıkarmak zorunda kaldığından bahsediyor. Yine devlet yetkililerinin Abraham Lincoln'ün düştüğü hataya düşmemesi gerektiğini söylüyor.[15] Bernard Shaw ve Alman Prensi Bismark'ın Hz. Muhammed hakkındaki övgülerini hatırlatıyor. Bir röportajda Dostoyevski'nin bütün eserlerini ve diğer birçok klasik romanı okuduğunu, Mozart ve Picasso'nun soyutlamalarını sevdiğini söylüyor.[16]

Gülen'in kişisel özellikleri geleneksel âlim tipine pek uymamaktadır. Her ne kadar geleneksel bir eğitim sisteminde yetişmiş olsa da özel bir dini diriliş formasyonu uygular. Batı ile ilgili söylemi oldukça esnektir. Yazılarından emperyalist söyleme karşı bir tavır ve Batı'nın kültürel üstünlüğüne karşı bir eleştiri çıkarılabilir, ancak bütün meseleyi tahakküm ilişkilerine indirgediğini söylemek zordur. Tanrı ve masiva kavramsallaştırmasındaki iyi ve kötü, samimiyet, dürüstlük, iman ve sanat gibi değerler evrensel bağlamda kullanılmaktadır.

Bütün bunlara rağmen Gülen'in genel profili âlim tipine entelektüel figürden daha yakındır. Her şeyden önce Gülen İslami bir cemaatin manevi lideridir. Hareketin mensupları İslam'la ilgili herhangi bir müşkül karşısında kendisine danışırlar. İkincisi, İslam literatüründe âlim Kuran ve Hadis ilmine hâkimdir ve görüşlerini bu kaynaklara dayanarak meşru kılar. Başta söylediklerim onu geleneksel âlim tipinden ayırsa da bu faktörler onu âlim sınıfına yakınlaştırır.

13. İsmet Özel, Rasim Özdenören, Ömer Çelik, vb.

14. İlk hıristiyanlar olan havarilerin başarılarından bahsederek, yalnızca on bir kişinin, Roma yönetimine rağmen Hıristiyanlığın yayılmasını sağladığını söylüyor. Havariler güçlerini iman ve samimiyetlerinden (*ihlas*) aldıkları için bu örnekle niteliğin niceliğe karşı üstün geldiğini belirtiyor. Sinema sektörünün durumu ve müslümanların bu alandaki yeri hakkında soru sorulduğunda da *Benhur*'un ne kadar zor koşullarda ve büyük masrafla yapıldığından söz ediyor.

15. STV, "Haber Kritik", 29 Mart 1997.

16. *Hürriyet*, 23-28 Ocak 1995 ve *Sabah* 23-30 Ocak 1995.

Gülen'in Derin Kimlik Profili: Mistik Özellikler

Aslında Gülen'in dindarlık portresi çok yönlüdür. Dinden anladığı kendi kimliğine soyut bir anlayış olarak yansır. Oldukça ruhani bir tarz söz konusudur. İslami söyleminde Kuran'ın şer'i yorumuna değil batını (içsel) yorumuna ağırlık vermektedir. Hukuk, Kuran'da yalnızca iki defa geçerken, imanın gerekleri ve İslam'ın iç dinamiklerinin sayısız yerde anıldığından bahseder. İnsanın Tanrı'ya kulluğunun içsel yönü hakkında yazdığı *Kalbin Zümrüt Tepeleri* adlı kitabının ardında bu düşünce yatmaktadır. Özellikle de İstanbul'un üç büyük camiinde (Sultanahmet, Süleymaniye ve Fatih), 1989 ve 1990'da verdiği vaazlar boyunca metafizik üzerine yaptığı vurgu bize "doğulu bir mistik" kimliğini çağrıştırır. Gülen bu vaazlarında batını bir dil kullanmıştır. Kuran dili olan Arapça'daki ileri bilgisi ve Farsça kelime zenginliği, dilin gramatik düzenini bozmadan, dinleyicilerin yeni simge dünyalarına açılmasına fırsat tanır. Şiirsel anlatımın zenginliği hayatın aşkınlığını (*self-transcendency*) vurgulamaya yardımcı olur. Şerif Mardin, Said Nursi'nin "mitsel-şiirsel bütünleşme ile yoğrulan bir lehçe" kullandığından bahseder (Mardin, 1989); benzer bir ifade gücüyle Gülen de gerek yazılarında gerekse konuşmalarında toplumsalı üreten etkinlik adına dinleyicilerini esoterik bir dille motive eder. Tasavvufi söylemin yükseklerde bir yerde ulaşılması çok zor olan ve aşırı idealize edilerek yaşanır hale gelemeyen durumundan sıkıntı duymaktadır ki, sufi idealin, geleneksel kurumlar olmaksızın geniş perspektifte yaşanmasını arzulamaktadır. Dini yaklaşımında Tanrı ile tam bir yakınlık hedeflenir. Derviş tavrı içinde bedenin arzu ve şehvetleri çarpıcı bir biçimde değersizleştirilir. "Dünyevi tutkular ve bireysellik kutsalın derin okyanusunda gözden kaybolur." (Berger, 1967).

Ancak Gülen'in "mistik profil"i zahitin dünyadan elini eteğini çektiği bir durum yaratmıyor. İslami söylem kutsal huzurun tepelerinden bir anda dünyaya inebiliyor. Bu kolay geçişin sebebi kutsal ile dünyevi arasında radikal bir ayrımın öngörülmemesidir. Bu özelliğinden dolayı *Gülen'in asetik kimliği Weber terminolojisi ile ele alınabilir.* Max Weber dünyevi ve uhrevi mistisizm arasında bir ayrım yapmıştır.[17] Dünye-

17. ... dünyevi çıkarlara karşı müsbet bir ilgi duyulmaz; bunlardan ancak kaçılabilir. Sonuç, ya mümkün oldukça kaçmak –"uhrevi mistisizm"– ya da manevi hayatı koruyarak dış dünyaya katılmak –"dünyevi mistisizm"– dünyaya karşı kayıtsızlıktır (aktaran T. Parsons, 1968).

vi asetik için bireyin bütün bir toplumsal alanda temel tasarımı kalbini dünyaya açmadan ve dünyaya bağlanmadan ama gene de dünyanın yoğun etkinlikleri içinde yaşamaktır. Bu tanım Gülen'in konumunu tam olarak açıklayabilir. "Uhrevi mistisizm tamamen anti-sosyaldir ama dünyevi mistisizm bu dünyada yaşamı biçimlendiren dini kaygıların en uç noktasını, yani rasyonel ve dini bir ideal imajını simgeler."[18] Gülen'in dini, akılla da anlaşılabilecek bir sistem olarak ortaya koyması dış dünyaya kolayca katılmanın toplumsal zeminini yaratıyor. Weber'in analizine eşyönlü olarak bu cemaatin toplumsal örgütlenmesi sadece toplumsal-ötesi bir dinin ürünü değildir. "Dünya ve Biz" genel başlığı altında Gülen, "Sağ ayağımız hakikatin merkezinde, sol ayağımız ise yetmiş iki milletin içinde dönüyor,"[19] diyor ve ekliyor: "Dünya ile ilişkimiz temsil etmeye çalıştığımız elmas değerindeki hakikatleri diğer insanlara da hatırlatmaktan ibarettir." Burada öğütlenen yol ne dünyadan el etek çekmek ne de soyut bir hakikat âlemine girmektir. Gülen dünyevi işlerin içine dalmayı öğütlüyor ama Weber'in (1958) tabiriyle "ne dünya adına ne de dünya için". Etkinlikler kamusal alanın kurumsal boyutunu dönüştürerek seküler ve özellikle kültürel faaliyetlere yöneliyor.

III.

Cemaat ve Kişilik Tipi - Sadece Başkaları İçin Yaşama Söylemi, Kendini Adama Davranışı

Cemaat sözcüğü erken sosyolojideki *Gemeinschaft* (topluluk) ve *Gesellschaft* (toplum) bağlamında kullanılmadığı gibi, *teritoryal* (toprağa dayalı) anlamında da kullanılmamıştır. Doğal olarak, öncül bir görev olarak cemaatin merkez ve sınırlarını keşfe kalkışmıyorum. Burada kullanılan cemaat düşüncesi mekân düşüncesine bağlı değildir. "Bunun yerine 'aidiyet duygusu', 'paylaşılan değerler kümesi', 'toplumsal örgütlenme', 'dayanışma ve birbirine bağlılık sistemini' ve cemaatleşmeyle ilintili diğer koşulları göz önüne alıyorum." (Weber, M. M., 1978). Kişilik tiplerinden oluşmuş bir küme olarak cemaat düşüncesi daha belirgin bir sosyo-psikolojik yaklaşım sunabilir... Her cemaatte genellikle, incelenecek geniş bir kişilik tipi yelpazesi bulunur (Tönnies, 1978). F. Gülen cemaati dünyevi asetikler kümesidir. Bu ise cemaate ayrımsal

18. *A.g.y.* 19. *Zaman*, 3 Temmuz 1996.

rengini veren yeni bir İslam yorumudur.

"Bu tür bir dünyada insan iki farklı gücü, ruh ile bedeni temsil eder... insan öyle bir mücadele içindedir ki birinin zaferi diğerinin yıkımı ile sonuçlanır."[20]

Dünyevi mistisizmdeki bu kişilik tipi cemaatin iç karakteristiğini simgeleyen "bedeni yenmek" hedefiyle takipçilerin yaşamlarını düzenliyor. Bir din olarak İslam'ın cemaat temelli bir harekete nakli için yüksek bir sadakat ve feragat gerekiyor. Buradaki sadakat dünyanın zevklerine ve bedenin şehevi arzularına bağımlı yaşamamaktır. Ancak dünya fiili ve şekli olarak değil kalben terkedilmelidir. Toplumsal yaşamın fiili birimleri bu müminlerce, sırf metafiziğin hakikatlerini diğer insanlara aktarmak için yaşayan cemaat üyelerince temsil edilmelidir: "Kişi maddi zevklerden vazgeçtiği ve kendisini bencillikten koruduğu müddetçe, yalnız başkaları için yaşayarak mükemmelleşir."[21]

Kendisi için değil sırf başkaları için yaşama felsefesi bir hareketin simgesel işlevleri bağlamında F. Gülen cemaatinin kolektif faaliyetlerinin temel çekirdeğidir. Bu noktada cemaatin kişilik tipinde Said Nursi doktrininin bir izini daha bulmak mümkün. Gülen'in defalarca yinelediği Said Nursi'nin meşhur deyişi takipçilerin yaşam çizgilerini belirler: "Seksen yılı aşkın hayatımda dünya zevki nedir bilmedim... Gözümde ne cennet sevdası var ne de cehennem korkusu. Yirmi beş milyon vatan evladının imanını selamette görsem cehenneme de razıyım, çünkü vücudum yanarken gönlüm gül gülistan olur."[22] Cemaat başkalarının imanını kurtarma misyonu çerçevesinde bireysel zevk ve arzulara belirli sınırlar getiriyor. İslam'ın dünyevi bir mistisizm olarak yorumunun cemaat temelli bir harekete nakli için yüksek bir bağlılık gerekeceğini söylerken bunu vurgulamak istiyorum. Takipçinin bütün hayatını kapsayan bir bağlılık, Tanrı'nın rızasının sadece diğerleri için yaşanarak kazanılabildiği bir kendini verme sürecidir. Nitekim hareket kaynaklarını genellikle dünyevi zühtte ifadesini bulan fedakârlıklardan derlemiştir.

F. Gülen cemaatinin geliştirdiği anlam ağlarını çalışmak için aktörlerin kendi deneyim ve motivasyonlarını tanımlamada kullandıkları söy-

20. M. A. Şahin, *Truth Through Colours* (albüm kitap), Nil Publications, 1992. Gülen 1995 yılına kadar bazı kitaplarında bu referanstaki gibi müstear isimler kullanır. Bu durum kamusal görünürlüğe karşı olma arzusuyla ilgilidir. Dördüncü bölümde görüleceği gibi, cemaatin özel alanından toplumun kamusal alanına açılma sürecinde bu mahremiyetten vazgeçilmiştir.

21. *A.g.e.* 22. *A.g.e.*

lemi analize tabi tutmak, çalışmanın niteliksel metodolojisini tamamlamaktadır. Bu noktada Gülen'in mimetik takipçilerinin yaşadığı kavram dünyasının çözümlenmesi önem kazanır. Kendini cemaate adamanın göstergeleri, cemaatin yurtdışındaki okullarına düşük ücretlerle çalışmaya giden gönüllü öğretmenlerin, bir başka deyişle "adanmışların" anlatımlarından analiz edilebilir. Örneğin haftalık *Aksiyon* dergisi, yurtdışındaki üç öğretmen ve bir doktorun "konuşulmayan din"i örnekleyen anlatımlarını yayımlamıştır.[23]

İlginç olan, bu söylemlerin İslami bir dil kullanmamasıdır. Dinilik sarih evrende, Bourdieu'nün ifadesiyle doxa (söylenmeyenlerin, söylem düzeyine çıkmayanların) alanındadır. Bu konuşulmayan bir dindir. Dergiye açıklama yapan öğretmenlerden biri, onlara hiçbir şey söylememize rağmen bizim davranışlarımızı, hoşgörümüzü ve hislerimizi benimsiyor ve kendi hayatlarında kullanıyorlar, demektedir. Okullar İslami söylemden tamamen soyutlanıyor. Öğretmenler hakikatleri açıklamak yerine bunları kendi toplumsal muhayyilelerinde temsil ediyorlar. Nitekim öğrenciler onların his ve davranışlarını tatbik edebiliyorlar. Bu kendinden eminlik, F. Gülen'in "bu asırda İslam'ı kelimelerle anlatmak değil onu davranışlarımızla göstermek gerekiyor," düşüncesiyle de uyuşuyor. Fethullah Gülen hareketinde, Türkiye'de İslami düşüncenin yaygınlaşmasında toplumsal hayatın gündelik pratikleri açısından pek de alışık olmadığımız bir tavır sergilenmektedir. O da "temsilin tebliğden önde geldiği" düşüncesidir. Esotorik dil ile aslında biraz da bunu anlatmak istiyorum. Beşir Ayvazoğlu, İslami sanatların aynı noktada birleştiğinden bahseder, tasvir değil temsil. Gülen görünen fiil dilinin ardındaki görünmeyen ha'l dilini görünür kılmak istemekte, böylelikle dinleyicilerinin lisan-ı halleriyle sufi insan modelini temsil etmelerini istemektedir. Sufi şiirlerde olduğu gibi, görünenlerin ardındaki görünmeyenleri, değişen şeylerin ardındaki değişmeyen ahengi aramakta, bu temsil ve hal dilinin gücüyle metafizik söylemi yaygınlaştırmaktadır.

Dolayısıyla Bourdieu'nün deyişiyle öz (*essence*) sözsüz yayılabilmektedir. İslam'ın özü, (veya başka bir söylem) sözle ve amirane bir biçimde ifade edildiğinde "bilen ile bilmeyen arasında bir güç ilişkisi oluşmaktadır."[24] İslam'ı vaaz eden ile "bilgisiz muhatap" arasındaki gerilim mesajın naklini engellemektedir. Bu gerilim takipçilerin dışarıda-

23. *Aksiyon*, no. 84, 13 Temmuz 1996, ss. 26-7.

24. M. Foucault, *Power/Knowledge, Selected Interviews and Other Writings*, New York, Pantheon Books, 1980, s. 163.

kilerle kurdukları ilişkilerde erir, çünkü Gülen'e göre insanlar derin İslami bilgi ile yapılan büyük söz, söylev, felsefe ve yargılamalardan artık usanmıştır. Bu yüzden tebliğden çok temsile ihtiyacı vardır.

Bu bağlamda Gülen'le yapılan "Ufuk Turu" adlı röportajda göze çarpan önemli bir husus, çatışma ve mücadelenin üstyapıdan bireyin kendi nefsiyle mücadelesine indirilmesidir. "Cismaniyeti bırakmak, hayvaniyetden çıkmak, ruhun ve kalbin derece-i hayatına girmek" biçiminde tanımlanan bu mücadele, İslam'ın ruh planını temsil eden sufi söylemin önemli dinamiklerinden biridir. Hareketin oluşturmak istediği kimlik bu dinamikle siyasi İslam'ın ideolojik ve keskin boyutundan kopmaktadır.

Kutsal Hareketlilik

Aşkınlıktan yola çıkan bir temsil bilincine sahip yurtdışındaki öğretmenler ülkelerini terk etmenin hicret olduğu inancını da taşıyorlar ve aşağıdaki retoriği kullanıyorlar:

> Göç insanlık tarihinde önemli bir olgudur... yirmi yedi uygarlık göç edebilenlerle tesis edilmiştir. Çünkü hiç kimse bu dinamik insanları altedemiyor. Bunlar kolaylık ve rahata değil güçlüklere alışmış, dünyalık her şeylerini feda etmeye hazır insanlardır ve gitmeleri icabettiğinde her yere gitmeye hazırdırlar... Uygarlık tesisi ile ilintisinin yanı sıra göçün dünyaya ışık yayan "kudsiler"le de önemli bir bağı vardır... Tarihin akışını değiştiren ve insanlık için yepyeni çağlar açanlar neredeyse hep kendi topraklarını terkedebilenler olmuştur.[25]

Daniel Lerner'a göre, harekete ve değişime teşne bir tip olan "mobil (hareketli, devingen, değişken) kişilik"[26] modern bir figürdür. Bu tür bir bilinç refleksif bir benliğe ve toplumsal empatiye ihtiyaç duyar. Diğer yandan yukarıdaki yapı, yüce bir ideal uğruna kişinin kendini inkârına dayanıyor. "Hareketliliğin kutsallaştırılması" bu anlamda modernite ile ortaya çıkmamış olan fiziksel kopuşun kutsallaştırılmasıdır. Bu coğrafi hareketlilik dünyevi olmaktan ziyade kutsaldır, taşınımın ardındaki temel güdü dinden kaynaklanır. Sufi gelenekte de benzer derviş hareketliliklerini görmek mümkündür. Moderniteyle ortaya çıkan coğ-

25. *The Fountain* dergisinin (İngiltere'deki Gülen takipçilerinin çıkardığı uluslararası dergi) başyazılarından biri bu coğrafi taşınmanın serüvenini çıkarıyor. Kasım-Aralık 1994, c. 1, no. 8, ss. 1-3.

26. Aktaran E. Gellner, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 11.

rafi hareketlilik ise fiziksel taşınımın yanında "ahlaki kopuşu"[27] da içeriyor ya da gerektiriyor ve birey temelli olarak maceracı bir ruhu temsil ediyor. Bunun tersine kutsal coğrafi hareketlilik (hicret) güçlü ahlaki kökler gerektiriyor ve kişisel karar yerine kolektif bilinç ve cemaat ruhuna dayanıyor: "Kudsiler iman ışığını dünyaya yaymak için hareket ederler..."[28] Bu iki kişiliğin tek ortak yönü hareket ve değişim iştiyakıdır. Kutsal taşınım epistemolojik kopuş üzerinden işlemez.

Fethullah Gülen Hareketinin Zihinsel ve Simgesel Dayanakları

Hareket sosyolojisindeki mevcut eğilim büyük teorilerin inşasından ziyade kolektif bir olgu yaratan iç mekanizmaların ayrıntılı içeriğine kaymaktadır. Bugün epistemolojik sarkaç metodolojik pozitivizmden eylemci insan sorununa ve bunu takiben de "ben"in özel ve söylemsel yorumuna doğru sallanıyor (Elster, 1989; Göle, 1998). Melucci'ye göre (1989), toplumsal hareketler kamusal günlük yaşamda aşırı görünürlük kazanmaksızın kişiler arasında tesis edilen toplumsal ağlar sayesinde oluşturulabiliyor ve kolektif kimlikler burada üretilebiliyor.

Aşağıdaki bölümde, aktörün söylemine vurgu yapan ve bunun toplumsal bağlamına özellikle dikkat eden etnografik yaklaşıma gönderme yapılmaktadır (Johnston, 1991).

Geçmiş ve Bugün - Ümit Teodisisi[29]

Gülen'in tasavvuruna göre tarih, ulusların yükseldiği ve düştüğü spiral bir akışa göre hareket eder. Devletler ve ulusların sınırlı bir ömrü vardır; doğar, büyür ve ölürler. Bu spiral akış ümitvar (iyimser) bir sürekllik düşüncesiyle ilintilidir. Gülen tarihsel akış anlayışının, ve geçmişten geleceğe uzanan kuşaklar zincirine aidiyet duygusunun kaybolmasına karşı çıkar. Tarihsel hafızanın erimesini engellemeye çalışır.

Doğan ve ölen devletler herhangi bir devlet değil, İslam'ın yanında ve karşısında olan bir devletin çeşitlemeleridir. Bu teolojik bir tarihtir. Gülen bu sürekliliği Selçuklu ve Osmanlının doğuş ve çöküşü ile örneklendiriyor: "Selçuklular iki asır boyunca Anadolu yarımadasının hâ-

27. *A.g.e.* 28. *The Fountain*, Kasım-Aralık 1994, c. 1, no. 8, s.s 1-3.
29. Gülen'in bu kısımdaki açıklamaları 1978 Ramazan Bayramı Vaazı'nın kasetine dayanıyor.

kimleriydi ama beyliklerin isyanları ile sonlarına geldiler – ki bu her varlığın ölümü kadar doğal bir şeydi. Bu çöküş sürecinde küçük bir beylik olarak Osmanlılar doğdu ve (söz konusu spiraldeki boşluğu doldurmak için) tarih sahnesine onlar çıktı."

Gülen'in tarih anlayışında her çöküş bir sonraki doğuşun müjdecisidir. Her gücün çöküşü Osmanlıların çöküşü kadar kaçınılmazdır. Bu, büyük güçlerin çöküşlerinin doğallaştırılması ve kişileştirilmesidir. Gülen, retoriğinde müslümanları bugün diğer bir çöküşün ertesinde yaşadıklarını düşünmeye itiyor. Müslümanlar mevcut durumu gerçekçi bir biçimde kabullenmelidirler: "Üç asırdan beri insanlığın hizmetine bir şey sunamamışlardır. Büyük bir çöküşün enkazını seyretmektedirler. Doğduklarında kendilerini bu enkazın başında yas tutar bulmuşlardır. Bugün tarih yapma ya da yazmanın dışındadırlar. Güçler dengesinden (realpolitik) uzak bulunuyorlar." Gülen takipçilerine kendi söylemiyle ilişkili bir şimdiki zaman bilinci aşılamak istemektedir.

Bu yalnızca bir doğallaştırma süreci değil, aynı zamanda gücün yükseliş ve çöküşünün; gerçekliğin meşrulaştırılmasıdır. Burada doğallaştırma ve meşrulaştırma örtüşen süreçlerdir. Gülen gerçekliğin nesnel bir tanımını yapıyor ve dinleyicilerin öznel tanımlarıyla simetri oluşturmaya gayret ediyor. Meşruiyet sorunu üzerine çok yazmış bir düşünür olan P. L. Berger'a göre bütün meşrulaştırma biçimlerinin asıl amacı hem nesnel hem de öznel düzeylerde gerçekliğin idamesidir (Berger, 1967).

Bu bağlamda F. Gülen için tarihin ve dinin kökeni aynıdır. Kutsal ve seküler tarih birbirinden ayrışmaz. Tanrı'nın yasa ve iradesi ile uyumlu ve ilerleyen bir tarih tasarlanır. Seküler tarih, dini koşullarından ayrılmaz.[30] Tarih, din ile meşruiyet kazanır. Berger'e göre din, tarihin en çok kullanılan ve en etkin meşruiyet aracı olmuştur. Bütün meşrulaştırma süreçleri toplumsal gerçekliği tanımlar. Din bu denli etkin meşrulaştırır çünkü ampirik toplumların nazik realite yapılarını (örneğin İslam'ın düşüşünü) nihai realiteye bağlar. Toplumsal âlemin güçsüz realitelerini kutsal realissimum zeminine oturtur.

Gülen İslam'ın düşüşünü tanımlasa da karamsar bir hava yaratmamaya ve İslami hareketteki inananları pasifleştirmemeye dikkat ediyor. Tersine dinleyenleri Osmanlıların çöküşü ile tarihsel spiralin yükseliş dizisinde oluşan boşluğu doldurmaya çağırıyor.

30. Bkz. A. S. Babeir, "Contemporary Islamic Revivalism: A Movement or A Moment", *The Islamic Quarterly*, c. XXXVII, no. 3, Kasım 1993.

Spiral bir kavisle simgelenen bu daimi hareket süreci Gülen'in zaman algılayışının da şeklini çiziyor. Düşüş ve çıkışın karşıt hareketlerini en iyi spiral kavis simgelemektedir. Mecazen bu kavis, düşüş ve çıkış hareketini kapalı ve sonlu bir biçim olan daireden ve dairevi tarih akışından daha iyi temsil ettiği için kullanılmaktadır. Gülen'e göre zaman doğrusal ya da dairesel değil, açık dairelerin birleşimi olarak düşünülebilecek bir spirale benzemektedir ve burada hem düşüş hem de çıkış mümkündür. Gülen, metafizik söylemi spiral zamanın yükselen hatlarına taşımaya çağırır.

Zamanın spiralliği de bir meşrulaştırma sürecidir; bu şeklin eşsiz kapasitesi, realiteyi meşru kılmak için insan olgusunu kozmik bir referans çatısına oturtmasından kaynaklanır. Bu bize sadece düşüş ve çıkışı değil inşa, bozulma ve yeniden inşa süreçlerini de hatırlatıyor. Reel zamanın varlığı görünme, kaybolma ve yeniden görünmenin bir koşuludur, eşyanın ebedi bir olgu dünyasında varlık ve yokluk macerasıdır (Gülen bu düşüncesini, "hakiki zamanın vücudu levh-i mahv ve isbattır" diyerek tanımlar).[31] Bu tür bir zaman kavramı öte dünyada yeniden dirilme meselesine de açılır.

Gülen'in anlayışında devletlerin doğuş ve batışı, ölüm ve yeniden dirilme süreçlerini de simgeler; Selçukluların ölümü ve bunların Osmanlılar olarak dirilmesi, Osmanlıların ölümü ve Gülen'in davet ettiği "kudsilerle" muhtemel yeni inşa süreçlerine girilmesi: zamanın spiral akışı içinde oluşum, çöküş ve yeniden oluşum süreçleri. Gerçeklikte olan her şey aşkın olanla paralellik içindedir. Spiral bir kavisin meşruiyeti, bu dünyadaki gerçekliği nihai ve kutsal gerçekliğe bağlama iddiasındadır. Bu söylemde insan ürünü sistemlere kozmik bir statü verilir; evrenin ilahi yapısı, yani küçük evrenle büyük evren arasındaki ilişki, toplumsal yapı ile ilahi irade arasındaki ilişkide ortaya çıkar (Berger, 1967).

Gülen'e göre müslümanların bu türden tarihi ve ideal bir harekete girememelerine sebep olan en önemli hastalıklardan biri ümitsizliktir. Ümitsizlik Gülen için İslami dirilişin önündeki en büyük engeldir. Nitekim sürekli olarak bir ümit söylemi geliştirmektedir. Kendisinin yazdığı "Ümit" ve "Ümit Ufku" başlıklı iki makaleye göre ümit imandan başka bir şey değildir.

31. Levh-i mahv ve ispat sözlükte şu şekilde örneklendirilir: Hava siyah bulutlarla dolu iken ve yağmur yağmaya başladığı zaman (kaybolma, mahv) bulutlar bir anda dağılabilir ve güneş çıkar (görünme, ispat), ancak tekrar yağmur başlayabilir ve bulutlar ortalığa egemen olabilir (yeniden kaybolma). Gülen'e göre bu, levh-i mahv ve ispat denilen algılayışı mümkün kılan spiral bir zamanın sonucudur.

Toplum ümitsizleri ümitlendirme gayretiyle inşa edilir. Gülen, İslam'ın çetrefilli bir konusunu çok öznel düzeyde sorunsallaştırır. Toplum kendi biçim, kural ve gereksinimleri olan kişi-ötesi bir birim olarak var değildir. Toplumun kişiler üzerinde bir önceliği yoktur... Toplum ümitliler ve ümitsizlerden müteşekkildir, yani soyut değil, insani ve somuttur. Gülen'in yaklaşımına toplumun kişileştirilmesi diyebiliriz (Mardin, 1989). Ancak kendi kolektivitesinden tamamen ayrı bir birey kavramı da yoktur. Bireyin mevcudiyeti, kolektivitesine (cemaat, millet, ümmet, vs.) aidiyetidir. Gülen'in, iman algılayışına organik olarak bağlı böyle bir "ümit söylemi" tasarlayışı bizi Berger'ın diğer teorik çatısına yaklaştırıyor.

Berger ampirik sosyolojik düzlemde aşkınlığın simgesel tiplerini bulmaya çalışmış ve bu simgelerin toplumsal izlerini incelemiştir. Keşfettiği izlerden biri ümit argümanı olarak tanımlanmaktadır. İnsanoğlunun deneyimi gelecek merkezlidir, sürekli yarına dönüktür. İnsanlar kendilerini bu projelerle gerçekleştirirler. Geleceğin ana boyutu ümitle doludur. Teodisilerin çoğunun anahtar kavramı ümittir; insan anlamsızlığı kabul edemez ve teodisi öncelikle anlam sunar; iyi bir teodisi kişinin acı tecrübelerini toplumsala oturan bir tarihle yan yana getirir. Ümit teodisisine göre birey ölüme maruz kaldığı için projelerini gerçekleştiremeyebilir ancak topluluk genellikle bunu başarır. Yaşamını sürdürür ve kesinlikle nihai amaca, gaye-i hayale erişir (Berger, 1967).

Gülen'e göre, "Bu hareketin temel dinamiği iman ve ümittir... tıpkı ümitsiz (meyus) bir birey yaşayamayacağı gibi ümidini yitiren bir topluluk da felç olur."[32] Bütün bir insanlık tarihinde hem kolektif hem de bireysel ümit teodisileri din yoluyla meşrulaştırılabilmiştir... Ümide bağlanan her insan deneyiminde onu aşkın kılan bir ima ve niyet vardır (Berger, 1967).

Dolayısıyla Berger'ın sosyolojik düzlemde aşkınlığın simgesel bir tipi olarak gördüğü ümit kavramsallaştırmasının Fethullah Gülen hareketinde güçlü delillerini bulmak mümkündür. Gülen'in retoriği İslam'ın modern zamanlardaki mahrum ya da karamsar konumuna bağlı bir ezilenler söylemine değil, şimdiki zaman bilincine bağlı bir ümit söylemine daha yakındır. Gelecekten ümitvar bir kimlik, yılgın ve karamsar inançlara umut aşılar.

32. F. Gülen, *Yeşeren Düşünceler*, İzmir, TÖV Yayınları, 1996, s. 147.

33. "Kıtmir" hurma çekirdeğinin ince kabuğu demektir. Ayrıca kıtmir Ashab-ı Kehf'in köpeğidir.

Bu durumda Gülen'in mazlum söylemi sergilediğini düşünmek zorlaşır; vaazlarında ağlaması ve kendisini "kıtmir"[33] diye nitelemesi kendini küçük düşürme niyetinde değildir. Semiyotik olarak düşünürsek buradaki anlam iddiasızlıkla ilintilidir. "Mazlum söylemi" genellikle muhataplara ezilmişlik hissi vererek onları harekete geçirmek amacıyla kullanılır; başka bir deyişle yumuşak bir ajitasyondur. Kıtmirin kullanımı hakkında ise fenomenolojik olarak şunu söyleyebiliriz: özel ve önemli görünmemek İslam ruhaniyetinde "nefs"in seslerine karşı koymanın klasik bir yoludur. Binlerce insana hitap etmek kişinin iç dünyasında bir tür gurur ve kibre yol açabilir ve bu hep vurguladığı kişilik biçiminin samimiyetini zedeleyebilir. Kendini küçümsemek olarak yorumlanan davranış mazlum edebiyatıyla değil, sufi gelenekle ilişkilidir. Unutulmamalıdır ki hareketin iddiası nefsin imhasına adanan bir konumdadır. Ayrıca mazlum imajı karamsarlığı ve ümitsizliği güçlendirerek tepkisel hareketlere yol açtığından yukarıdaki "ümit teodisisi" ile çelişki halindedir.

IV.

Toplumsal Hareket ve Kamusal Alan: Kapalı Bir Hareketten Yeni Kazanılmış Bir Görünürlük ve İtibara

Üzerinde çalıştığım hareket, vurgusunu kutsaldan toplumsala kaydırarak İslami hareketler içinde belli bir eğilimi simgeliyor. Bu eğilim hareketin kutsal boyuttan yoksun olduğu anlamına gelmiyor; hareketin ruhsal (yeniden) dirilişin özelliklerini taşıdığı kuşku götürmez bir gerçektir. Geleneksel bir İslami cemaat modeli biçiminde işlememesine karşın, hareket İslam gerçeğinin yayılmasının bir aracıdır.

Gülen cemaatinde gelişen yeni bir vurgu doğrultusunda toplumsal örgütlenme ve kültürel bütünlük sorunlarına her geçen gün daha da ağırlık veriliyor. Etkin toplumsal hareketlerin hepsinin, en azından söylem düzeyinde, bazı varlık-öncesi ağları kullandığını söylemiştik. Gülen modern zamanların gereksinimleri için yeni bir İslam ontolojisi oluşturmuyor; bunun yerine İslam'ın yaşamsal pratiklerini yapılandırmak için doğrudan doğruya Nursi'nin ana temalarını işliyor. Gülen'in sesli/görsel kasetleri ve kitapları ile Nur risaleleri takipçilerine kendi hayatlarına yön verecek ilkeler sunuyor. Nitekim ortak Nurcu kimliklerden gelen insanlar belirli yaşam biçimlerini paylaşıyor ve kültürel bir

hareketliliği gerçekleştirmek için en uygun ontolojik kaynak olarak Nur risalelerini kullanıyorlar.

Nursi'nin yazılı metinleri takipçiler arasında çok geniş bir okunma oranına sahiptir ve *Risale-i Nur* rehber kitap konumundadır. Okuma faaliyeti ile kimlik oluşumu arasındaki ilişki, ilk Nur hareketinde olduğu gibi Gülen hareketinde de çok güçlü bir öğedir. Hareket tek bir kaynaktan beslenen bir metin cemaatidir. Yeniden dirilişin esasları Said Nursi'nin metinlerinden çıkarılır.

Said Nursi, İslami gelişmede kronolojik aşamalar tanımlıyor ve Fethullah Gülen hareketinde de bu tanımlamaların "naif" izlerini bulmak mümkün. Birey merkezli olarak inancın ıslah edilmesi ve yayılması (iman faslı); sosyo-kültürel yapıların dönüştürülmesiyle toplumsal hayatta inanç (hayat faslı)[34] gibi. Ancak bu fasıllar doğrusal-teleolojik bir ilerleme biçiminde anlaşılmıyor. İkinci aşamadaki faaliyet ilk aşamayı sona erdirmiyor; ilk aşama sonu olmayan bir süreç. Bununla birlikte ikinci fasla ancak ilk fasılda anlamlı bir başarı elde edildikten sonra geçilebiliyor. Bu aşamalar Said Nursi'nin çağdaşlarına göre neden daha az politik olduğuna ışık tutuyor. Nursi'ye göre din yukarıdan dayatmayı, tanımı gereği, öngörmez. İslami toplum yaratmak için yukarıdan dönüşüm abes bir düşüncedir.

Said Nursi kendi kitaplarını yaymakla ikinci fasla yol açmış, Fethullah Gülen hareketi de her iki aşamada faaliyet gösterebilmiştir.

Said Nursi ülke üzerinde yaygın bir inançsızlığın egemen olduğundan bahisle kendisinin kışta dünyaya geldiğini söylüyor. İleride ikinci aşamada görev alacak olanlar, yani toplumsal yaşamdaki müminler bahara denk geleceklerdir. Bahar, kültürel bir dönüşüm için yeterli sayıda toplumsal aktörün yaratılmasını sağlayan ilk aşamadaki ilerlemeyi simgeliyor. Ancak bu durum inancın yayılması misyonuna son vermiyor.

Said Nursi döneminde hedef yalnızca bireyken, F. Gülen döneminde hem bireysel hem de kurumsal büyüme olmuştur. F. Gülen 1995'te ikinci aşamaya geçtiklerini ima etmektedir (Can, 1996). İkinci aşama aynı zamanda cemaatin inziva ve mahremiyetten toplumsal açılmaya[35] geçişine tekabül eder. İkinci aşamada "imanlı bireyler"in birlikteliği toplumsal kurumları ve özellikle de eğitim kurumlarını dönüştürür. "Toplumun kişileşmesi" bu yaklaşımlarda da görülmektedir.

34. S. Nursi, *Kastamonu Lahikası*, Sözler Yayınevi, 1995, s. 61.

35. Buradaki açılma kamusal alandaki görünümle ilgilidir; kamuda olma durumu, kamusal alandaki diğer kesimlerce bilinme ve tanınma durumuyla da ilgilidir. Kamusallık (*publicity*) için bkz. N. Fraser, 1992.

Gülen'in biyografisinden elde edilen çıkarımlara göre bireyden kuruma geçiş 1980'lerin ortasında, üniversiteye giriş sınavlarına hazırlık dersaneleri ve öğrenci yurtlarının kuruluşuyla olmuştur. F. Gülen'in önemli bir figür olarak kamusal alanda görünürlük taşımayan varlığı ise 1960'ların sonuna rastlamaktadır. Bu da cemaatin mahrem dairesini genişletmek için topluluğun uzun bir süre birey merkezli bir biçimde hareketlilik gösterdiği anlamına gelir.

Burada özel ve kamusal alan ikiliğini hipotetik bir ayrım için kullanıyorum. Aslında Said Nursi'nin tanımladığı "birey merkezlilik" ile "toplum merkezlilik" arasında özel bir farklılaşma söz konusu değildir. Cemaatin 1960'larla 1980'ler arasında toplumun dışında kaldığını iddia etmek de pek mümkün görünmüyor. Örneğin 1979'dan bu yana *Sızıntı* dergisi bilim ile imam aynı kategoride harmanlayarak dinin aşkınlığını renkli-görsel malzemelerle dile getirmektedir; böylece imanın bilimsel bir söylem çerçevesinde kamusal alana çıkışını gerçekleştirmiştir. Bu yüzden kamusal alan problematiği daha farklı bir kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar.

Bir din olarak İslam, mahrem ve kamusal yaşam arasındaki bilinen ayrımı kaldırıyor. Kamusal ile özelin her zaman için karşıt düştüğünü söylemek de doğru değildir, çünkü mahrem olan bazen kamu alanını dönüştürme gücüne sahiptir ve bu hareket için özellikle geçerlidir.

Kapalı Dönem (Edirne'nin Etkisi)

Hareketin kitle iletişim araçlarınca keşfedilmesi ile kültürel kökenlerini, oluşumundaki görünmez ve görünür evreleri birbirinden ayırmak gerekir.

Bu evreleri daha iyi anlayabilmek için hareketin 1995 öncesinde nasıl bir oluşum dönemi geçirdiği sorusunu ele alabiliriz. Gülen'in eylemlilik dünyasına ilk adımı çok erken yaşlardaki vaizlik faaliyetidir. Gülen yirmi yaşındayken Edirne'deki tarihi bir camiye resmi vaiz olarak atanmıştı (Erdoğan, 1995). Bu kent hareketin yönünü açıklaması bakımından önemli bir yerdir. Edirne, Türkiye'nin Rumeli tarafındadır ve din kentin egemen öğelerinden birisi değildir. Kentin mimari görünümü Selimiye Camii gibi Mimar Sinan eserleriyle kaplıdır ama din toplumsal yapıda çok yaygın değildir. Ortodoks bir İslam anlayışı olmadığı için siyasette genel oy eğilimi CHP yönündedir. Edirne Cumhuriyet döneminden bu yana Batılı ahlak ve sekülerizasyonun toplumsal yapıda en fazla (en erken?) hissedildiği kentlerden biridir. Gülen'in Edirne

yaşamı dindarlığın egemen olduğu Erzurum'dan yeni gelen biri için toplumsal anlamda öğretici bir deneyimdir.

Gülen münzevi yaşam standardına rağmen kent eşrafıyla başarılı ilişkiler kurmuştur. Bu durum dünyevi asetizm hakkındaki yorumlar ışığında şaşırtıcı olmamalıdır. Gülen Edirne'de camide kalıyor, pencere eşiğinde uyuyor ve bazen tıbbi yardım gerektirecek derecede az yemek yiyordu (Erdoğan, 1995).

Işık evlerde kalan bazı öğrenciler bu münzevi yaşamla ilgili olarak daha az yemeye ve uyumaya çalıştıklarını, "sünnet" doğrultusunda pazartesi ve perşembe günleri oruç tutmaya gayret ettiklerini belirtmişlerdir. Kuşkusuz bu yorumları tüm katılımcılara yaymamız mümkün değil, ancak İslam'ın zahit yorumunda oruç, ruhu bedenin egemenliğinden kurtaran, nefse karşı koruyan temel kontrol araçlarından biridir. Tam anlamıyla ruhsal bir çerçeve içinde orucun sağladığı disiplin "maddi zevklerin sınırsız tutkularına" karşı bir kalkan olarak düşünülmüştür. Bu gösteriyor ki, cemaatteki nefis terbiyesi çok güçlüdür ve doğrudan doğruya Gülen'in özel İslam öğretisinden kaynaklanmaktadır.

Gülen 1950'li yılların sonlarında camide kalma nedenlerinden birini kadınlardan uzak durma olarak da açıklıyor (Erdoğan, 1995). Gülen'in takipçileri de karşı cinsle ilişkilerinde aynı titizliği gösteriyor. Evlilik dışı ilişkilerden uzak duruluyor. Gülen, İslam ahlakı çerçevesinde evliliği desteklemesine karşın kendisi evlenmemiştir. Buna rağmen Gülen'in yaşamı salt bir derviş yaşamı da değildi. Kent sakinleri ile güçlü ilişkiler kurmada hayli başarılı olmuştur. Münzevi yaşam biçimi toplumsal yaşamdaki etkinlikleri engellememiştir. Küçük burjuvaziyle yakın ilişki içinde olmuştur. Ortalama insanlarla yakınlaşmak ve onları caminin dini atmosferine çekmek için daha sonra katılımcılar tarafından da benimsenen kahvehane ziyaretleriyle toplumsal ilişkilerini güçlü tutmuştur (Erdoğan, 1995). Gülen inançlarını anlatma noktasında birçok özelliğini Edirne'de edindiğini düşünüyor (Erdoğan, 1995). Gülen Konya'da veya Türkiye'nin diğer muhafazakâr kentlerinde değil de, daha fazla sekülerleşmiş bölgelerde faaliyet göstermeyi tercih etmiştir. Edirne'de uzun süre kalmasının kent yaşamına aşinalık kazanmasına yardımcı olduğunu düşünebiliriz. Gülen'in Edirne deneyimi hareketin gelecekteki tutumunu da belirlemiştir. Nitekim bir sonraki etkinlik alanı, yine Türkiye'nin en fazla Batılılaşmış ve sekülerleşmiş, aynı zamanda da gelişmiş kentlerinden biri olan İzmir olmuştur.

Gülen cemaati yaklaşık olarak yirmi beş yıl görünmez evresinde kalmıştır. F. Gülen ve öğrencileri *Hürriyet* (23-28 Ocak 1995) ve *Sabah*

(23-30 Ocak 1995) gazetelerinde Gülen'le yapılan geniş röportajların yayınlandığı tarihe kadar hiçbir zaman gönüllü olarak medyaya açılmadılar. Bu röportajların hemen öncesinde Gülen'in Başbakan Tansu Çiller'le görüşmesi konuya ayrı bir önem katmıştır. Nitekim Gülen'in özel yaşamı bir anda ortalama vatandaş için önemli bir konu haline gelmiştir. Gülen'in niye sakalı yoktu, vaaz verirken neden ağlıyordu, müziğe ya da resme meraklı var mıydı, hangi takımı tutuyordu, niye evlenmemişti, Atatürk hakkında ne düşünüyordu, siyasal tercihleri ve cemaatin faaliyetleri neydi? Bütün bu sorular gündeme getirilmiştir. Bu kamuya açılışın iki nedeni olabilir: Birincisi hareketin sayısal büyümesidir; verdikleri eğitimle cemaati kamusal alanın içine çeken okulların sayısındaki artıştır; hareketin içinden birinin medyaya çıkarak kamunun önünde konuşmasının gereği hissedilmiştir. Bir dereceye kadar geçerli olan ikinci sebep ise bazı gazetelerin, özellikle de birkaç *Cumhuriyet* gazetesi yazarının resmi Kemalist ideoloji gibi kritik konulardaki yargılamalarıdır.

Kamudaki bu görünürlük medyanın körüklediği merakla birlikte negatif baskıların sonucu olmuştur. Görünürlük sürecindeki ikinci adım "Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı" tarafından Şubat 1995'te büyük bir otelde düzenlenen ve bini aşkın konuğun katıldığı iftar yemeğiydi. Gülen ilk defa büyük bir iftar organizasyonuna katılıyordu. Yemeğe birçok toplumsal grubun seçkin isimleri davetliydi. Toplantı sonrası günlerde Gülen değişik televizyon programlarında bazı soruları yanıtlamış, ülkenin güncel sorunlarına ilişkin düşüncelerini açıklamış, politikaya uzak olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve spekülasyonlara açıklık getirmiştir. Bunun dışında aynı yıl yine aynı vakfın düzenlediği "1995 Hoşgörü Ödülleri" ile hareketin etkileşime açık bir yol izlediği kamuya gösterilmek istenmiştir.

Hareket 1996 yılında diğer bir organizasyonla yeniden gündeme gelmiştir. Bu organizasyon (*Zaman* gazetesinde) Huntington'm "Medeniyetler Çatışması" tezine karşıt olarak "Medeniyetler Diyaloğu" başlığı ile tanıtılmıştır. Fener Patriği Barthelomeos, Vatikan İstanbul Temsilcisi, Katolik Cemaatinin Lideri, Türk Protestanlar Cemaatinin Temsilcisi ve Yunanistan Başkonsolosunun da katıldığı organizasyonun amacı, "çatışma" tezinin yerine diyalog yaklaşımının yerleştirilmesi olarak tanımlanmıştır. Vakfın başkanı "mesajlarının evrensel mutluluğu hedeflediğini" söyleyerek geleceğin uygarlıklar arasındaki çatışmalarca belirleneceğini savunan teze karşı olduklarını belirtmiştir. [36]

36. *Zaman*, 2 Kasım 1996.

Cemaatin Kamusallığı, Mahremliği ve Görünmezliği

Buraya kadar yaptığımız kavramsallaştırmalar, kamusal olanla mahrem olanı teorik olarak ayrıştırıyor. Ancak buna rağmen kamusallığı sadece görünürlükle eş anlamlıymış gibi düşünmüyoruz.

Bu yaklaşımı açıklığa kavuşturmak için biyografi ile tarihin etkileşimini anlamak gerekebilir.[37] Yukarıdaki biyografik göndermeleri okurken aynı eylem modellerinin Gülen'in takipçileri tarafından bireysel düzeyde taklit edildiği unutulmamalıdır. Burada yapmak istediğim şey Gülen'in geçmiş deneyimlerinin düz bir tarifini yapmak değil, liderden şakirtlere akan didaktik ve temsili eylem bilgisinin önemini açıklamaktır.

Bu perspektifle bakılınca harekette önemli olan eylem biçimi katılım sürecinde yakın kişisel bağların merkezi önemiyle ilgilidir. Eylemin tabandaki mikro düzeyli ilişkilerden ayrılmaz olduğunu anımsamalıyız. Cemaate katılım, ilk örneği genç Gülen tarafından verilen kardeşlik (*fraternization*) süreciyle gerçekleşiyor. Güven, sıcaklık, dostluk, arkadaşlık ve samimiyet, materyalist ve bireyci bir ortamda muhatap kitleye cazip gelen toplumsal ilişki biçimleridir ve bu alanın dinden bağımsız olarak kurgulanabileceğine dikkat etmek gerekir. Kişilerarası ilişkiler ağı kutsalın dışında bir alanda da kurulabilir, fakat aktörleri buna iten psikolojinin kaynağının kutsaldan beslendiği de gözardı edilmemelidir. Elbette yaygın mikro düzeyde gerçekleşen kardeşlik süreci medyatik ya da görünürlük olmaksızın genişleyebilir ve pekâlâ kamusal alanın tam ortasında da gerçekleşebilir.

Yukarıda bahsedilen Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın eski başkanına göre 1970'lerde Anadolu kentlerinde topluluğun faaliyeti büyük oranda takipçilerin kahvehane ziyaretleriyle icra ediliyordu. Bu mekânlar kırsal bölgelerdeki orta ve alt sınıflara açılan kapıdır. Cemaat üyeleri kahvehane müdavimleriyle imanın temel dinamiklerini temsil ettikleri zemini hazırlayan güçlü bağlar kurmuşlardır.

Kahvehaneler, müdavimlerin kompozisyonu ve konuşulan konular itibariyle birbirlerinden pek ayrışmıyor. Bu kişiler dükkân sahipleri ve zanaatkârlar gibi küçük esnaftan oluşan kasaba sakinleridir ve tabii ki buralar erkeklere ait mekânlardır. İşte esnaf devşirimi ve daha sonra bunların mali desteği ilk olarak bu kamusal alanlarda başlatılmış toplumsal ilişkilerle mümkün olmuştur.

37. C. W. Mills, *The Sociological Imagination*, Penguin Books, 1971, s.10.

Bu özel hareket biçimi ışığında eylemin aktörleri üç gruba ayrılabilir: işadamları, esnaf ve öğrenciler. Esnaf ve işadamları hareketin finansörleri olarak belirirken, öğrenciler cemaatin iç dairelerinin açılımında hareketin güç kaynağı olarak düşünülebilir. Bundan sonra kullandığım katılımcı sözcüğü ile üniversite öğrencilerini kastediyorum.

Hareket, esnafın yanı sıra yeni genç kuşağa ve özellikle de öğrencilere esin kaynağı olmakta, küçük seferberlik kurumlarıyla örgütlenen cemaat temelli bir öğrenci hareketini andırmaktadır. Bahsedilen esin, genellikle ülke çapında halk toplantılarına katılan Gülen'in gezileriyle örülmüştür. Gülen iki şekilde halkın karşısına çıkmıştır: resmi bir vaiz olarak cami vaazlarıyla ve yasal bir konuşmacı olarak salon konferanslarıyla. Cami ve salonlar cemaatin mesajının genç kesimlere ulaştırıldığı kamusal alanlardır. Ancak bu süreç yavaş ve mekân bakımından sınırlı olmuştur. Modern iletişim araçlarıyla ve Gülen'in vaaz ve konferanslarının teyp ve video kasetleriyle çoğaltılması yoluyla cemaat daha hızlı ve pratik olarak halka açılmıştır. Maneviyat yüklü mesajlar görsel-işitsel araçlarla yayılabilmiştir. Bu araçların dolaşımıyla cemaatle cemiyet arasındaki sınırlar daha az görünür olmaya başlamıştır. Cemaate giriş ya da buradan çıkışın somut bir tanımı bulunmaz. 1995'ten bu yana vaazların TV'de yayınlandığı dönemler olmuştur. Gülen'deki derin dini ve aşkınlığı simgeleyen ağlama hadisesi cemaatin mahremiyetinden cemiyetin kamusallığına taşınabilmiştir. Bu geçişkenlikler ise aşkınlığın kamusal alana taşınması, kutsalın ve esoterik söylemin kamusalda görünürlük kazanması demektir. Bu yolla hareket yalnızca takipçilerine değil toplumun geneline kendi mesajını sunabilmiştir. Özel ile kamusal arasında etkileşimi sağlayan, yüz yüzeliği gerekli kılmayan iletişim yoluyla İslami söylem yeniden yapılandırılabilmektedir. Bunun yanında doğanın sanatlı güzelliği ile Mutlak Sanatçı arasındaki ilişkiye işaret eden ve görsel açıdan zenginleştirilmiş TV programları Said Nursi'nin kainattaki ahenkten Yaratıcı'ya ulaşan öğretisini kamusal alana taşıyabilmektedir (örneğin STV'de "Her Şey O'nu Anlatıyor" yazısıyla verilen tabiat ve uzay görüntüleri, muhtelif jenerik ve klipler).

Aslında bu süreç yoluyla kamusal yaşamın Batılı seküleristik etkilerinden katılımcıları koruyan ve kendi ağının örgülerini yaratan bir cemaatin mahrem alanına, yani kamusal alandan özel alana ters bir akış da gerçekleşmektedir. Batılı sekülerist etki ile dikkat çekmek istediğim husus, takipçilerin Batılı yaşam biçimlerinden uzak durma çabalarıyla ilgilidir. Kaygıları İslam ahlakının muhafazasıdır. Bu bağlamda pub, bar ve benzeri eğlence yerlerine gitmek, alkol almak cemaat üyelerinin

sıcak bakmadığı kamusal yaşam biçiminin özellikleridir. Flört, evlilik öncesi ilişkiler ya da evlilik dışı kadın-erkek yakınlaşmaları gibi kamusala ait cinslerarası ilişkiler de benzer biçimde değerlendirilir. Göle (1998), modern müslümanlık bağlamında kamusalın sınırlarını çizen temel öğenin kadının görünürlüğü olduğunu söylüyor. Bu yaklaşımla yöndeş olarak cemaat temelli hareketlerde kamusalın sınırları geniş ölçüde cinslerarası ilişkileri düzenleyen ahlaki ilkelerce çizilir.

İslam evlilik öncesi cinsel ilişkileri benimsemiyor. Ancak bugünün Batı-merkezli kamusal alanının en önemli özelliklerinden biri gençlerin evlilik öncesi ilişkileridir. Üniversite kampüslerini flörtsüz düşünmek pek mümkün değildir. Erkek ya da kız cemaat üyeleri toplumsallaşmanın bu egemen biçimlerine direnmektedir. Dolayısıyla da cinslerarası ilişkilerde Batı tarzı kamusallıktan kaçınılır. Doğal olarak takipçilerin en birincil sorumluluğu olan imanın yayılması cinslerarası ayrıma dayanır. Cemaate katılım öncesi arkadaşlık süreci de cinsiyet bakımından ayrımsal ilişkilerle gerçekleşir. Bu ilişkiler İslam ile modernite arasındaki gerilim konusunda yeni bir çelişki alanı ortaya çıkarmaktadır; çatışma İslam ahlakı ile Batıcı kamusal arasında yaşanır. Kadın ve erkek arasındaki kamusal karşılaşmanın doğası ve cemaat ahlakı gibi konular, hareketin kendisini Batı ahlakından ayırma arzusunun merkezi noktalarıdır.

Bu bağlamda belli bir "kamusallık" oluşturan özel insanlar kümesi şeklinde düşünülebilecek "cemaat alanından" bahsedebiliriz (Habermas, 1989). Takipçilerin dış dünyadan muhafazası cemaatin iç dairesinde kutsal olanın doğrudan solunmasıyla başarılır. Cemaatsel muhafaza yoluyla katılımcılar dışarıdaki toplumsal yaşamca dönüştürülmekten, karışık cinslerarası ilişkilerden korunur.

Cemaatin genç üyeleri dini bilinçle örülmüş olan iç dairelerin yardımıyla Batıcı kamusalın cezbedici (*seductive*) imajlarına karşı koyabiliyor. Takipçiler günlük yaşamlarının çoğu bölümünü seküler kamusalın tam ortasında geçirseler de kişisel dindarlıkları Batıcı toplumsalın imgelerine direnmelerine yardım ediyor.

Bu nasıl başarılıyor?... İnsanların metafizik bilinçlerinde ne yaşadıklarını bilemeyiz. Bildiğimiz şey kamusal alanın Batılı yaşamına güçlü direnişin inşasında İslami vicdanın önemli bir yer tuttuğudur.

Erkek bir üniversite öğrencisine "Evlilik öncesi ilişkilerden nasıl uzak duruyorsunuz?" diye sorduğumda bana "ahlaki davranışlar vahye dayanmalıdır" söyleminden veya "cemaat dayanışmasının katkılarından" bahsetmedi. Bunun yerine kendi iç kanaatinde, Cevşen (sünnet

perspektifli bir dua kitabı) okuyarak eriştiği vicdandan, tuttuğu oruçlardan, nafile ibadetlerden ve teheccüd (gece) namazından söz etti. Tanrı'yla insan arasındaki bu yakınlaşmalar bireysel düzeyde gerçekleşir ama cemaat içinde öğrenilmektedir, dolayısıyla da kolektif bir bilinç yaratmaktadır.

Marshall Hodgson gibi imanın açıklanamaz ya da indirgenemez bir "dindarlık gerçeği" olarak cemaatten bağımsız olduğu düşünülebilir. Ancak bu noktada Bryan Turner'ın dindarlık, iman ve vicdanın sosyolojik faktörlerin etkilerinden bağımsız olmadığı görüşüne de katılabiliriz. "Toplu ibadet, ilahi, mit, ritüel ve bir cemaat olmadan soyut bireysel dindarlık eriyip gidecek ve hatta hiç oluşmayacaktır. Vicdanın nedensel açıklamaları makul ve mantıklıdır."[38]

Ancak konu daha da fazla güçlükler taşımaktadır. "Değerler gerçeklikten tamamen ayrılabilir ve bazen hiçbir ampirik delil ahlaki konumları etkilemeyebilir. Bu varsayımlar arasında gidip gelmek gerekmektedir."[39] Gerçekten de konuştuğum kişinin cevabını analiz ettiğimde Hodgson'ın yaklaşımının bazı yönleriyle karşılaşıyorum: "Dini cemaatlere mensup kişilerin dindarlığı yalnızca ahlaka ya da 'mit ve ritüelin aşkla kabulü'ne indirgenemez".[40] Takipçilerin Cevşen ve *Risale-i Nur* okumaları, haftalık oruçları ve teheccüdleri sadece "mit"in kabulü değil, aynı zamanda öznel bir iç idraktir.

Mardin'e (1989) göre, bu sürecin işlediği biçimle ilgili olarak en ilginç yaklaşımlardan biri için C. G. Jung'a gidebiliriz. Jung'un yaklaşımının ışığında, Gülen'in vaazları ve *Risale-i Nur*'un dinsel simgeciliğiyle ilişkili olarak "müslüman kimliğin" inşasında bilinçaltı bir düzeyin varlığından bahsedebiliriz. Ortadaki tek durum yalın cemaatsel ya da ahlaki görevler değildir. Jung'a göre "benlik", yalnızca kişinin başkalarıyla, yani cemaat üyeleriyle olsun cemaat dışındakilerle olsun, karşılaştığında korunmamaktadır; aynı zamanda katılımcıların Tanrı hakkındaki görüşleri de üyelerin kendi İslami kimliklerini tesis amacıyla kullandıkları bir dizi simgenin parçasıdır. Cemaat kültüründe yaratılan kutsal ortam, model davranışların dahili mekanizmasını ateşleyebiliyor ve bu da nihayetinde müslüman kimliğin kapsayıcı biçimde keşfedilmesini doğurabiliyor (Mardin, 1989). Katılımcılar Cevşen, *Risale-i Nur* ve Gülen'in vaazları gibi mitsel unsurları paylaşınca ortak bir Tanrı

38. B. S. Turner, *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Londra, Routledge, 1994, s. 56.

39. *A.g.e.* 40. *A.g.e.*

tasavvuru üretebiliyorlar. Bu ortak Tanrı tasavvurunun cemaatin odağına yansıması dini bir kolektivite yaratıyor. Gülen cemaatinin mistik yönü sadece kişinin ruhsal duygularına seslenmiyor, aynı zamanda bu sezgiye –kimliğin dönüşümüne– bağlı olan psikolojik mekanizmaların işlemesine de imkân sağlıyor (Mardin, 1989). Gülen'in vaazlarının harekete geçirdiği kamusal olmayan mekanizmaları anlamak için şu tespiti öngörmek gerekebilir: "Ahlak sadece ahlaki emirlerden oluşmaz aynı zamanda kişiyi evrensel bir çevreye entegre etmenin araçlarını da sağlar" (Mardin, 1989, 180, Hodgson'dan).

Konuştuğum cemaat üyesinin bir başka soruya verdiği yanıt da benzer biçimde açık sosyolojik anlamlar içeriyor:

"Sizi gençliğin egemen yaşam biçiminden uzak tutan çok bireysel bir maneviyattan bahsettiniz. Ancak siz diğer katılımcılarla beraber cemaat temelli bir yapıda yaşıyorsunuz. Nedir bunun etkisi? Diğerleri için ne diyeceksiniz?"

"Yani... aynı dili konuşuyoruz. *Risale-i Nur*, Cevşen, Hocaefendinin kitapları, Kuran, oruç, nafile ibadetler... Bunlar bizi nefsin durmak bilmeyen arzularına karşı koruyan zırhlarımızdır. Metafizik gerilimin artması önemlidir, yoksa biz anlatalım derken dışarısı bizi dönüştürür."

Bu açıklamanın sosyolojik tasavvuru mümkündür. İman hakikatlerini yaşayıp göstermedeki kolektif bilinç kişisel dindarlık gerektiriyor. Bu bilinç ancak İslami altruizmin, fedakârlığın kamusal alana yansımasıyla mümkün olmaktadır. Dışarıdakilerin iç dünyalarını dönüştürmeyi amaçlayan cemaatsel bir ideale bağlı olan şey ne dini yükümlülüklerin özde ritüel özelliği ne de açıklanamaz bir giz değil, bireysel bir vicdan ve idrak biçimidir. İbadet kişisel hayatın anlamını derinleştiren bir yoldur. Mahremiyet ve ibadet kol kola genişlemektedir. Ancak dönüştürme misyonu da İslam'ın önemli modellerinden biridir; gruba katılım ve dönüşüm ise kamusal bir eylemin neticesidir. "İbadet" ve "dönüşüme vesile olan tebliğ/temsil", mahrem ile kamusal arasındaki ilişkiyi de dışavurur. Cemaatin özel alanı, cemaate katılım sonucunu veren metafizik cazibesini kullanarak kamusalı dönüştürür. Fakat bu ne sadece rasyonal bir ideoloji ne de İslam'ı bilmeyenlere aktarma yolundaki misyoner bir külttür. Takipçiler sadece amaçları doğrultusunda değil değerlere göre de hareket ederler. Nihayetinde, Hodgson'ın belirttiği gibi "iman özeldir... kişiler öncelikle insandır, daha sonra şu ya da bu idealin takipçisidir."[41] Cemaat üyeleri kendi iç tatminlerini, iç barış ve hu-

41. *A.g.e.*

zurlarını ve ruhsal gerilimlerinin gücünü genellikle bu durumla yöndeş olarak tanımlıyor: fiziksel arzulara, şehvete ve Batıcı kamusalın cezbedici imajlarına karşı direnişteki metafizik gücün önemi ortaya çıkıyor. Burada ilkin ruhani kaygıların egemenliği ve ardından da ideolojik güdüler ve misyoner projeler beliriyor. Bunlar örtüşen süreçlerdir. Michael Walzer'in gösterdiği gibi, "modern aziz sadece kendi ideallerine derinliğine inanmakla kalmaz, 'ruhları dönüştürme misyonunu' yeni bir profesyonellik olarak benimser" (Tarrow, 1994, 38). Bunların birbirlerine karşı üstünlüğü üyelerin farklı kişisel özelliklerine göre değişebilir. Ancak son tahlilde takipçilerin kamusal alanda "varlık gösterme" başarıları bu metafizik gerilimle güçlenmektedir. Gülen'in vaazları ve *Risale-i Nur*'la kazanılan deruni esin, Batılı kamusala yenik düşmemek için, içe yönelen bir hazırlık işlevi görmektedir.

Bu yenik düşmeme stratejisi farklı cinsiyetlerin karşılaşma kuralarını değiştirerek, onları İslami püritanizm ışığında yeniden belirlemektedir. Dinin Tanrı'ya kişisel teslimiyet olarak yorumlanması, katılımcıları ruhları dönüştürme ve fedakârlık üzerine kurulu bir harekete "vakfolmaya" itiyor. Nitekim, gizemli olan kutsalla, ideolojik yükü olan kutsal arasındaki hatlar bu harekette karşılıklı olarak geçişkenlik gösteriyor ve her iki pozisyonun aşırılığından katılımcıları koruyor.

Cemaatin bu boyutu kamusal alana ait meselelerde radikalleşmesini ve siyasallaşmasını engelliyor. Katılımcıların hedefi kamusal alanın Batılı değerlerince dönüştürülmemektir. İslam ile kamusal yaşamın kesişimini vurgulayabiliriz, ama bu cemaatteki haliyle din, siyasetin sınırlarını ve siyasetle kamusal alanın aynı olmadığını da hatırlatıyor ve siyaset-ötesi bir hayata işaret ediyor. Cemaatteki kişisel yaşam, aşkın olanla temas kurmaktan geçmektedir. Siyasal İslami hareketlerin tersine, kamusal alanda kendi ahlaklarını korumak, yasakçı politikalarla diğerlerinin Batılı kamusalına müdahale etmekten daha fazla önem kazanıyor. Üzerinde durulan şey, gruba ait olan kamusallığın korunmasıdır. Dolayısıyla alkol tüketiminin yasaklanması ve sanata sansür gibi konularla ilgilenecek kadar politik olamayacaklardır. Hareket kadınların örtünmesi ve kadın-erkek ilişkileri konusunda siyasal müdahale istemiyor, ancak kendi varlıkları ile kamusalın egemen söylemine de direniyor. Mevcut kamusal düzenin ilahi bir değişimini savunmuyor, kamusal kurumlarla yarışmaya ve başarı düzeyi bakımından alternatif olabilecek eğitim kurumları oluşturmaya çalışıyor. Bunun sonucu olarak kurumsal kanallar yoluyla ahlaki hayat besleniyor. Nitekim hareket dünyevi yaşamı çoğaltmaya çalışmaktadır ama bu "ne dünya adına ne de

dünya içindir" (Weber, 1958).

Bu yüzden rekabetçi bir kamusal kurumsallaşma ortaya çıkar, aktif siyaset ise önemsizleşir. Buna kamusal alanın içten dönüşümü diyebiliriz.

Cemaat hareketlerinin birçoğu Buechler'in kullandığı anlamda soyutlayıcı bir içe kapanma da değildir. Grubun çıkarmış olduğu dergilerin birinde paralel izler görülebilir:

"Önce biz olmayı ve ondan sonra da biz kalmayı bilmeliyiz. Bu başkalarından soyutlanma anlamına gelmiyor. Diğerleri arasında kendi yolumuzu izleyerek öz kimliğimizi korumamızı ifade ediyor. Öz kimlik gereklidir ama evrensel bir entegrasyonun yollarını da bulmalıyız. Dünyadan soyutlanmanın nihai sonucu yıkımdır."[42]

Katılımcılar marjinal azizler olmak yerine yeni bir ahlak tanımı geliştirmeyi tercih ediyorlar. Batılı moderniteye yenilmenin yerine ihtida ile sonuçlanabilen kişilerarası güçlü bağlar, dışarıdakilerin yaşam biçimlerini dönüştürebiliyor. Bu, aslında İslam ile modernite arasında istenmeyen bir karşılaşma ve etkileşimin işaretidir. Cemaat, İslami püritanizm ve feragat ile Batılı moderniteyi harmanlamaya çalışıyor; moderniteyi reddetmeden, onun kurallarını dönüştürerek ve yeniden düzenleyerek ona eleştiri getiren bir yaklaşımı benimsiyor.

Fethullah Gülen hareketinin aktörleri siyasette değil ama kent yaşamının eğitim ve toplumsal kurumlarında varlık gösteriyorlar. Kamusal alana çıkıyorlar ama Batılı dünyevi değerler tarafından eritilmeyi reddediyorlar. Katılımcıların siyasi düzenlemelerle kavgaya girmeksizin kamusal alanı biçimlendirme istekleri, dindarlık, ahlaki püritanizm ve Batılı yaşam biçimlerine yenik düşmeme çabası ile birleşiyor.

Gülen'in cemaat temelli hareketi, cinslerin kamusal karşılaşımını, ahlaki bir kurum olarak İslami muhafazakârlığın temeli olan evlilik eksenine oturtarak kamuya ahlaki girişi gerçekleştiriyor. Evlilik amacı taşımayan ilişkilerden, evlilik dışı yakınlaşmalardan kaçınılıyor. Dünyevi azizlik, evlilik, libidinal enerjinin denetimi ve metafizik gerilimin güçlendirilmesi yoluyla kadın ve erkek cinselliğinin düzenlenmesi, kamusal alanın ahlakileşmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Kamusal alanda aşkınlığı ve ahlakiliği yaratmak cemaatin tercihleri ya da değişen eğilimleri gibi naif bir sorunun ötesinde, yaşam biçimleriyle birlikte bizzat kamusal alanın daralmasına ya da tersine genişlemesine yol açmaktadır (Göle, 1998).

Fethullah Gülen cemaati kamusala talip oluyor ama cemaatin özel

42. *The Fountain*, Ocak-Mart 1996, c. 2, no. 13, ss. 1-3.

alanı bununla doğru orantılı olarak genişliyor. Cemaatin özel alanının genişlemesi iç dairelerin genişlemesi demektir. Özellikle de mikro toplumsal kurumlar, kişileri Nur öğretisi ile biçimlenen İslam imanı etrafında topluyor. Eğitimli üyelerden oluşan cemaat kamusalının iç iletişimi yoluyla topluluk aslında geniş anlamdaki bir kamusallaşmadan da korunmuş oluyor. "Kendi kamusallığını üreten kişilere gizemli bir kamunun üyeleri olarak bakılabilir. Bu anlamda cemaatin kamusalı bir kamusal olarak bile özel kalabilir" (Habermas, 1989).

Bu, tamamen cemaatin özel alanının kamusal olanı işgal etmesi biçiminde anlaşılmamalıdır. Eş-zamanlı bir sekülerizasyon ve desekülarizasyon, açılma ve daralma, müdahale ve çekilme süreci yaşanmaktadır. Kamusallık iç dairelerden toplumsal kurumlara taşındığı zaman durum farklılaşabilir. Cemaatin özel lise ve yurtlarında yaşama alanları kutsaldan arındırılabiliyor. Bu okulların kamusallığında ayet ve hadis gibi İslami unsurlar yer almazken büstler, özdeyişler, bayraklar, milli marş; bilim ve milliyetçiliğin bütün diğer simgeleri varlık gösterebiliyor. Eğitimde birincil dil İngilizce ve okullar daha çok Batılı misyonerlikle bağdaştırılabilecek bir kolej havasında çalışıyor, dini bir müfredat bulunmuyor. Bu okulların benzerlerinden yegâne farkı kız erkek ayrışmasıdır. İlginç olan şudur ki cins ayrımı İslami olarak değil bilimsel olarak açıklanıyor. Okullardaki öğretmenlerden biri kendi ifadesiyle, "psikoloji ve psikiyatri otoriteleri ayrımlı okulların daha başarılı olduğunu ispat etmiştir, kaldı ki Cumhuriyet seçkinlerinin çoğu bu tür okullardan yetişmiştir" diyor. Hatta Batılı araştırmalardan örnekler vererek bu alandaki yüzdeleri ortaya koyuyor. Kısacası liselerdeki cinslerarası ayrım İslam'a değil, Batı'ya referansla açıklanıyor.

Cemaat eğitimde dini bir vurgudan kaçınıyor. Eğitim sahası, Kemalist kamusallık ile muhafazakâr değerlerin birleştiği bir pratikler sahnesidir. Bu kurumlarda İslam konuşulmuyor, bunun yerine dinin muhafazakâr ahlakı okulları besliyor. Okulların en önemli özelliği öğrencilerin zihinlerindeki tarihsel hafızanın solup gitmesini eğitim yoluyla engelleme çabasında ortaya çıkıyor. Bu, Türklük ve müslümanlığın muhafazakârlık yoluyla harmanlandığı bir hafızadır. Eğitim kurumlarının kamusal biçimi, tarih bilinci vurgusunun yanında zaten ikincil kalmaktadır.

Sonuç

Fethullah Gülen cemaat hareketinin kamusal alana çıkışı kurumlar ve bireyler düzeyinde gerçekleşmektedir. Hareket İslami muhafazakârlık yoluyla cemaat temelli bir faaliyet yaratarak modern kurumlara yeni şekiller verebilmektedir. Göle'nin yaklaşımıyla bakarsak cemaatle ilgili kısa bir karşılaştırma yapabiliriz. Göle (1998), İslam'ın toplumsallaşma sürecini çözümlerken başörtüsü hareketinin önemini vurgulamıştı. Semiyotik bir deyişle türban mücadelesi "dinsel simgelerin" kamusal alanda varlık gösterme mücadelesiydi, zamanla siyasal İslam'ın simgesine dönüştü. Ancak müslüman kızların haklarını ve bununla ilintili kültürel gerilimi simgeleyen mücadele devlet üniversiteleri gibi mevcut kamusal kurumlar üzerinden işlemekteydi. Halbuki Fethullah Gülen cemaat hareketi imza toplayarak ve meydanlarda miting örgütleyerek değil, büyük, seçkinci bir organizasyonla ve kendilerine ait kurumsal bir çatının varlığıyla kamusal alana çıkışı gerçekleştiriyor. Topluma nüfuz etmeye çalışan ve öznel düzeyde dinin aşkınlığıyla iç dünyalarını kuvvetlendiren katılımcılar Gandi'yi hatırlatan bir sivil itaatsizlik-pasif eylemlilik içinde ve sadece İslami teoloji ile tanımlanamayacak metafizik bir retorik çerçevesinde yatay toplumsal ilişkileri dönüştürmek, sosyal hareketliliğe ve kamusal alana kendi damgalarını vurmak istemektedirler. Bu yüzden hareketi protest bir girişim olarak değerlendirmek zordur, söz konusu olan kaygı tanınma arzusudur. Toplumsal alandaki her önemli hareket, hakları gaspedilmediği taktirde uzun vadede diğer kesimlerce tanınabilmektedir.

Muhafazakâr bir doku taşıyan hareket Türkiye'deki gayri resmi kurumsallaşmayla ilgili büyük boşluğu kendi çapında doldurmaya çalışıyor. Aktif siyaset dışında bir hareket olması, parti-merkezli eylemliliklerde uzun vadede ortaya çıkabilecek uçuculuk ve taban kaybetme handikapından hareketi korumaktadır. Bir cemaat hareketinin üyeleri arasında geniş çözülme olasılığı çok düşüktür, çünkü cemaat, her zaman ve zeminde kendi iç kolektif yaşam dairelerini oluşturma ve muhafaza etme yeteneğine sahiptir, mensupları arasında siyasi hareketlerde görülen kırılmaların yaşanması daha zordur, takipçilerinin sürekliliğini koruyabilmektedir. Cemaatleşme unsurları hareketin temel dinamiklerini yitirme tehlikesini uzaklaştırır. Parti merkezli hareketlerin ise Batı-dışı toplumlarda bağlılık süreçleri zayıf ve kırılgandır. Özellikle Türkiye gibi bileşik siyasal yapısallaşma ve kurumsallaşmayı başaramamış, pat-

ronaj partilerin egemenliğinin yaşandığı bir toplumda cemaat hareketleri siyasal partilerin tersine sürekli bir grup dayanışması gösterebilmektedir. Dahası, metafizik söylemi olan bir hareket bu dayanışmayı maneviyat yoluyla farklı bir boyutta güçlendirmektedir. Batılı ülkelerde sayısız toplumsal örgüt sosyal dokuyu işlemiştir. Bu organizasyonlar bağımsızlık ve sürekliliklerıyle kurumsallaşmışlardır. Türkiye'de siyaset ve siyasi partiler kurumsallaşamadığı gibi, toplumu örgütleyen siyaset dışı kurum ve kuruluşlar da yeterince güçlü değildir. Böyle bir durumda toplumsal bünye ister istemez cemaat eksenli birlikteliklere kaymaktadır. Fethullah Gülen hareketi de bu ister istemezin içine girmiştir ve şu sıralar bu sınırlamadan kurtulmak istemektedir. Geniş tabanlı bir küçük burjuvazinin ve sınırlı sayıda büyük sermaye sahibinin finansal desteğiyle maddi bağımsızlığını kazanmış olan hareket, cemaat eksenli bir organizasyon yapısından cemiyet merkezli bir toplumsal köprüye adımını atmak istemektedir.

Kültürel anlamda F. Gülen cemaatini takipçiler için yeni bir etkileşim mekânı ya da başka bir ifadeyle İslami pratikler sahnesi olarak anlamak mümkündür (Fraser, 1992). Cemaatin kolektif yapısı toplumsal davranış ve cinslerarası ilişkilerin dini ahlaka göre düzenlendiği bir mekân yaratmaktadır. Püritenlik biçiminde ve cinslerarası ilişkilerin normatif tanımında "kutsal özel" ile "dünyevi kamusal" arasında en direnişçi karşılaşma süreçleri temellendirilebilir.

"Kişisel-özel alandaki din", hem bireysel hem de toplu ibadetin çeşitli biçimlerince yaratılan, aşkınlıkla temasa geçme hadisesidir. Öte yandan "kamusal alandaki din" ruhları dönüştürme misyonuna tekabül eder. Nitekim kamusal alan, bu hareketteki haliyle kadın ve erkeğin toplumsal karşılaşımından çok toplumdaki inanç derecelerinin karşılaşımı ve birbirlerini dönüştürmesi olarak algılanmaktadır. Bu dönüştürme yüksek inanç derecelerinin daha zayıf ve kırılgan inanç derecelerini güçlendirmesi şeklinde gerçekleşmektedir. Bu misyonu üstlenenler karşılıklı etkileşim süreçlerinde sürekli değişen ve farklı kültürel ortamlara göre yeni şekiller alabilen ilişki ağları geliştirebilmektedir. Boyutu ve amaçları ne olursa olsun her cemaat bir kültür geliştirir. F. Gülen cemaati analitik bir düzlem, ideal imgeler ve bilişsel şemalar kümesi olarak anlaşılabilir ama herhangi bir cemaat hareketi ancak kamusal performansı ile anlamlı olabilir. Kamusal alanı hazır bir birim olarak değil "bir dolu kamusal arasında kültürel ve ideolojik rekabetin yaşandığı sürekli biçimlenen bir yapı" olarak düşünmek yararlı olacaktır (Fraser, 1992). Bu açıdan bakıldığında Fethullah Gülen cemaati kendi

kurumları ile muhafazakâr kimliğin tanınmasını amaçlar ve bunu yaparken de hem enformel hem de formel toplumsal kurumlar yoluyla kendisine yeni kamusal alanlar açar. Bu da toplumsal bir entegrasyon biçimi olarak bir dolu gazete, dergi, kitabevi, yayınevi, öğrenci evi, kaset dağıtım ağı ve radyo-TV kanallarının beslediği muhafazakâr değerlerle ahlaki hayatın teşvik edilmesini doğurur. Cemaat kutsaldan arındırılmış kamusal alana direnerek dinin aşkınlığını seküler kamusala taşır.

Katılımcılar dini olmayan mevcut kamusalı dönüştürürken toplumsal gerçekliğin tanımı için yeni kavramlar yaratıyorlar: kutsal hareketlilik, metafizik gerilim, başkaları için yaşamak, bedeni yenmek, hoşgörü toplumu, medeniyetler diyaloğu... gibi. Kendi yarattıkları bu dille gereksinimlerini ve dini-muhafazakâr kimliklerini tanımlayarak kamusal yaşamdaki dünyevi, ama hazcı olmayan alanı da çoğaltıyorlar.

Bu hazcı olmayan dünya alanı kendi üyeleri için koruyucu aşkınlığın alt kültürünü geliştiren ve bazen hedonistik kamusallığa alerjik olan bir karşı-kamu olarak İslami cemaatin rekabet işlevine hayatiyet kazandırıyor. Ancak cemaatleşme sadece kendi kabuğuna çekilme davranışı olarak ortaya çıkmıyor, metafizik söylem yoluyla cemaat dışındakileri de etkileyebiliyor. İşte bu çaba "cemaat" ile "hareket"in kesişimini veriyor. Katılımcılar "ruhları dönüştürme misyonu" çerçevesinde dinipsikolojik bağlılıkta ve kişisel özdeşleşmede değişim yaratarak, diğerlerini kutsalın içine alabiliyorlar. Bu, imanın metafiziksel gerekliliği bağlamında yayılması sonucunu veriyor. "Ruhları dönüştürme misyonu" bu anlamda İslami feragat ve fedakârlığın seküler kamusalın odağına yansıtılmasıdır. Nihayetinde karşı-kamunun bir üyesi olarak rasyonel etkileşim kişinin kendi söylemini mümkün olan en geniş alana yayma isteğidir. Kamusalın bu anlamını Habermas (1989) oldukça iyi tanımlamaktadır: "Bir kamu herhangi bir zaman dilimindeki ampirik manzarası itibariyle ne denli sınırlı olursa olsun üyeleri kendilerini 'mufassal kamu' diyebileceğimiz potansiyel büyük bir kamunun parçası olarak değerlendirir. Geoff Eley'nin analizleriyle düşünürsek, F. Gülen cemaat hareketinin de ikili bir karakteri olduğunu düşünebiliriz: "Bir yandan bir çekilme ve gruplaşma alanı olarak diğer yandan daha geniş bir kamuya yönelik açılma alanı olarak işlev görür. İşte hareketin bütünleyici potansiyeli tam da bu iki işlev arasındaki diyalektikte yatar" (Eley, 1992).

Hareket, faaliyet kaynaklarını dünyevi asetizme dayalı kişisel adanmışlıklardan devşiriyor; bu vakfetme ve kendini adamalar olmasa cemaat kendi şartlarını dönüştürmeyi bekleyemez. Adayıcı hayat strateji-

leri cemaat ahlakını yeniden etkinleştirerek güçlendiriyor ve nitekim İslam siyasal bir ideolojiden farklı olarak kutsal alanda beslenen ve işleyen bir cemaat şeklinde tezahür edebiliyor. "Fethullah Gülen olayında" din daima cemaatin ahlaki birliğinin bir ifadesidir. Bu ahlaki ifadelerin yardımıyla ve buradaki çözümlemelerimizden hareketle adanmışların yedi özelliğini çıkarabiliriz: bireysel olarak dindar, kültürel olarak asetik, siyasal olarak muhafazakâr, geleneksel müslümanlıktan uzaklaşarak ve ruhları dönüştürme misyonunu kendisine ideal edinerek normatif düzeyde yeni bir İslami üst-kimliği sahiplenen toplumsal aktör olma çabası; aktif siyasetten kaçınma çabası, rekabet merkezli davranma çabası, ötekileştirme ve karşıtlaştırma unsurlarını zayıf tutma çabası.

Bu karakter tiplerinden oluşan cemaat bir kültürün süregiden idrak (biliş) mecrasını değiştirmek istemektedir. Dolayısıyla bilinç düzeyini aşan bir mantığı da göz önüne almak gerekir. Bu ise Batı ile karşılaşan bir konumda, hareketin içinde, İngilizce'nin dolaşımında kendini gösterebilir. Yabancı bir dil kendi dışındaki kültürel şemaya sızmaktadır ve farklı bir kültürün imgeleri habitus[43] düzeyinde sessiz bir akışın menfezi olabilir. İşte bu gizli simgesel akışa karşı, kültürün dil yoluyla kendilerini dönüştürmemesi için, İngilizce'nin içinde dini kavram ve metaforları kullanarak, hareket kendi kültürünün mesajını iletebilmektedir. Liselerde yabancı diller bu kültürün simge ve işaretleriyle öğretilebilmektedir. *Fountain* isimli İngilizce çıkan fakat İslam inancını irdeleyen bir dergi yayımlanabilmektedir. Yabancı bir dilin müzikten tüketim biçimlerine kadar uzanan kültürel alt-bağlamında erimeksizin diğer kolejlerle yarışılabilmektedir.

Türkiye'de kamusal alan homojenleştirici bir tekçilikten uzaklaştıkça, hareketin sahip olduğu mikro düzeydeki rekabet ve başarı temelli motivasyonlar, müslümanların radikal karşıtlık yaratmak yerine modernitenin kurallarını yeniden tanımlama çabalarıyla aynı potada birleşmektedir. Bu durum İslami hayat tarzının unsurlarını yeniden dağıtarak ve cemaat dayanışması yoluyla küçük-ölçekli güç tekniklerini yeniden örgütleyerek hem birey hem de kurum ekseninde kamusalın "muhafazakâr modelini" yaratmaktadır.

43. P. Bourdieu, *Distinction*, Cambridge, Mass., Harvard University, 1984.

Kaynaklar

A) Birincil Kaynaklar:
Aydın, Enver, 1994, *Hüzmeler ve İktibaslar*, TÖV. Yay.
Can, Eyüp, 1996, *Fethullah Gülen ile Ufuk Turu* , Milliyet Yayınları.
Erdoğan, Latif, 1995, *Fethullah Gülen Hocaefendi, Küçük Dünyam*, İstanbul, AD Yayıncılık.
Gülen, Fethullah, 1990, *Buhranlar Anaforunda İnsan*, TÖV. Yay.
____ 1991, *Yitirilmiş Cennete Doğru*, TÖV. Yay.
____ 1993, *Questions-This Modern Age Puts to Islam* , Truestar.
____ 1994, *Kalbin Zümrüt Tepeleri*, Nil Yay.
____ 1994, *Ölçü veya Yoldaki Işıklar* 1-2-3-4, TÖV. Yay.
____ 1995, *Sonsuz Nur* 1-2-3, Nil Yay.
____ 1995, *Asrın Getirdiği Tereddütler* 1-2-3-4, Nil Yay.
____ 1995, *The Infinite Light*, Truestar.
____ 1995, *Kitap ve Sünnet Perspektifinde Kader* , Işık Yay.
____ 1995, *Fasıldan Fasıla* 1-2, Nil Yay.
____ 1996, *Fasıldan Fasıla* 3, Nil Yay.
____ 1996, *Yeşeren Düşünceler*, Nil Yay.
____ 1996, *Prizma* 1, Nil Yay.
____ 1996, *İnancın Gölgesinde* 1-2, Nil Yay.
____ 1997, *Prizma* 2, Nil Yay.
Renkler Kuşağında Hakikat Tomurcukları 2, (Albüm), Nil Yay., 1993.
Truth Through Colours (Albüm), Nil Yay., 1992.
Zaman, günlük gazete, Ocak1995 - Eylül1997.
Sızıntı, aylık dergi, Eylül 1996-Eylül 1997.
Nur - The Light, aylık dergi, 1986, 1992, 1993 sayıları.
Aksiyon, haftalık dergi, no: 41, 1995; no: 64-83-84, 1996; no: 109, 1997.

Fethullah Gülen'in Konuşmaları:
Peygamber Sevgisi, Video serileri, 17B-18B-7D-8D-13D-16D-18D-20D, Sema Video Yay.
Ölüm Ötesi Hayat, teyp kaseti, Nil sesli yay. (*Zaman* gazetesi promosyonu).
Oruç, teyp kaseti, Nil sesli yay. (*Zaman*).
Berat Vaazı, teyp kaseti, Nil sesli yay. (*Zaman*).
Mesuliyet Duygusu, teyp kaseti, Nil sesli yay. (*Zaman*).
Yeni Mülahazalar, teyp kaseti, Nil sesli yay. (*Zaman*).
Sorular ve Çıkış Yolları 131-135, teyp kaseti, Nil sesli yay.
Darwinizm Konferansı, teyp kaseti, Nil sesli yay.
Gönül Dünyamızdan, teyp kaseti, Nil sesli yay.
Sultanahmet, Süleymaniye ve Fatih camii vaazları, teyp kasetleri, Nil sesli yay.

B) Akademik Kaynaklar:
Berger, Peter L., 1967, *The Social Reality of Religion* , Penguin Books.
Buechler, Steven M., 1990, *Women's Movements in the United States*. New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.
Cohen, Jean L., 1985, "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements", *Social Research*, c. 52, No. 4.
Eder, Klaus, 1985, "The New Social Movements: Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?", *Social Research*, c. 52, No. 4.
Eley, Geoff, 1992, "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Ni-

neteenth Century", der. Craig Ca houn, *Habermas and the Public Sphere* içinde, MIT Press.

Elster, Jon, 1989, *The Cement of Society: A Study of the Social Order*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ferree, Myra M., 1995, "Political Context of Rationality, Rational Choice Theory and Resource Mobilization", der. Aldon D. Morris ve Carol McClurg Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory* içinde, Yale University Press.

Fraser, Nancy, 1992, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", der. Craig Calhoun, *Habermas and the Public Sphere* içinde, MIT Press.

Göle, Nilüfer, 1998, *Modern Mahrem*, Metis Yay.

Habermas, Jürgen, 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Polity Press.

Johnston, Hank, 1991, *Tales of Nationalism: Catalonia, 1939-1979*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

____ 1995, "A Methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata", der. Hank Johnston ve Bert Klandermans, *Social Movements and Culture* içinde, University of Minnesota Press.

Mardin, Şerif, 1989, *Religion and Social Change in Modern Turkey, The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press.

McAdam, Doug, 1988, *Freedom Summer*, Oxford University Press.

McCarthy, John D., ve Mayer, N. Zald, 1973, *The Trend of Social Movements in America*, Morristawn, N. J.: General Learning Press. Melucci, Alberto, 1985, "The New Social Movements: A Theoretical Approach", *Social Research*, 52: 789-816.

____ 1989, Nomads of the Present: Social Movements and the Individual Needs in Contemporary Society, Temple University Press.

Mills, Wright C., 1971, *The Sociological Imagination*, Penguin Books.

Mueller, Carol McClurg, 1995, "Building Social Movement Theory", der. Aldon D. Morris ve Carol McClurg Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory* içinde, Yale University Press.

Parsons, Talcott, 1968, *The Structure of Social Action*, c. II: Weber, The Free Press, New York.

Tarrow, Sidney, 1994, *Power in Movement*, Cambridge University Press.

Taylor, Verta ve Whittier, Nancy E., 1995, "Lesbian Feminist Mobilization", der. Aldon D. Morris ve Carol McClurg Mueller, *Frontiers in Social Movement Theory* içinde, Yale University Press.

Tilly, Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Touraine, Alain, 1973 (1977), *The Self Production of Society*, University of Chicago Press.

____ 1985, "An Introduction to the Study of Social Movements", Social Research, c. 52, No 4.

____ 1995, Critique of Modernity, Cambridge, Blackwell Publications.

Tönnies, Ferdinand, 1978, "The Contrast Between Gemeinschaft and Gesellschaft", der. Peter Worsley, *Modern Sociology* içinde, Penguin Books.

Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York.

Webber, Melvin M., 1978, "Towards a Definition of the Interest Community", der. Peter Worsley, *Modern Sociology* içinde, Penguin Books.

Yavuz, Hakan, 1996, "Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu*, Istanbul, Yeni Asya Yay., s. 642.

Yaşar Nuri Öztürk ve Yeniden Öğrenilen İslam

A. Esra Özcan

BU ÇALIŞMADA, kavramları, kendileriyle uyum sağladıkları gözlemsel konuyu anlamlandıran ve aydınlatan birimler olarak ele alarak Türkiye'deki güncel bir konuyu bu kavramların pespektifinden anlamak ve analiz etmek istiyorum. Bu güncel konu Yaşar Nuri Öztürk'ün temsil ettiği İslam anlayışı ve bu anlayışın başta medya aracılığı ile olmak üzere çeşitli şekillerde popülerleşmesinin toplumsal yaşam içerisinde açığa çıkardığı soru ve anlamlar üzerinde yoğunlaşıyor. İslam'ın geleneksel tarzdan farklı bir yorum ve üslupla topluma sunuluşu hem dönüştürücü bir nitelik taşımakta hem de mevcut toplumsal dinamik ve ayrımları farklı bir açı ve düzeyde yeniden üretmektedir. Bir anlamda bu farklı yorum biçimini popüler kılan Türkiye'deki laiklik-antilaiklik gibi karşıtlıkların dışında ve üzerinde kalmaya çalışarak –ki bilimsellik söylemi bu mesafeyi temin etmektedir– her iki zıt grubun ürettiği karşıtlık çekirdeklerini aynı anda ve etkin bir şekilde kullanıp mevcut olanı yeni bir bileşimle sunmasıdır.

Yazının ilk bölümü bu İslami sunumun kamusal alanın kullanımı ve paylaşımı bağlamında içerdiği bileşimleri anlama/analiz etme çabasına yoğunlaşıyor. Bu bölümde, Yaşar Nuri Öztürk'ün televizyon programlarının biçimsel kurgusu –bu, sorgulanabilir olsa da– mini kamusal alan modelleri olarak kabul edilip, insanların bu kurgudaki mekânsal yerleşim ve paylaşımları İslam-kadm-modernizm arasındaki ilişkiye getirilen yeni yorumun görsel bir ifadesi olarak ele alınacak ve buna ilaveten Yaşar Nuri Öztürk'ün İslam yorumunun var olan karşıtlık kurgularını farklı biçimlerde nasıl yeniden ürettiği ve kullandığı sorusu üzerinde durulacak. Daha sonraki bölüm ise seçilen belli örnekler üzerinden giderek bu İslami yorum biçiminin dönüştürücü etkisi üzerinde yoğunlaşacak ve bu etkiyi özellikle Alain Touraine'in çalışmasında sunulan

perspektif aracılığıyla anlayıp analiz etmeye çalışacak. Çalışma için bu biçimi tercihim Türkiye'de İslam, modernizm ve laiklik arasındaki dinamizm ve yeni oluşumları, özgül bir örnek üzerinden yorumlamayı ve anlamlandırmayı amaçlıyor.

Yaşar Nuri Öztürk'ün Kısa Özgeçmişi[1]

1945 yılında Trabzonlu bir baba ve Erzurumlu bir annenin çocuğu olarak Bayburt'ta dünyaya geldi. Ticaret ve zanaatkârlıkla uğraşan dindar bir ailenin çocuğudur, dedesi bir Nakşi şeyhidir. Babası ticari hayatını bıraktıktan sonra kendisini oğlunu yetiştirmeye adar. Küçük yaşta Kuran eğitimine başlar, Kuran'ı ezberler ve klasik medrese tarzında eğitim görür. Arapça ve Farsça öğrenir. Babası, Latin harfleriyle okumayı okula gitmeye değmeyecek kadar basit bulduğu için oğlunu ilkokula göndermez. Yaşar Nuri ilkokul diplomasını on altı yaşındayken dışarıdan sınava girerek alır ve Trabzon İmam Hatip Lisesi'ne başlar.

Medrese eğitiminden geçmiş bir öğrenci olarak İmam Hatip dersleri kendisine çok hafif geldiği için ilk senenin sonunda okuldan ayrılarak bir yıl Süleyman Efendi kurslarına devam eder, ancak buralarda İmam Hatiplilerin aşağılanmasına dayanamaz ve okuluna döner.[2] Seneler sonra sekiz yıllık eğitim tartışmalarının en hararetlendiği devirde kendisi de İmam Hatip Liseleriyle ilgili tartışmaların merkezinde yer alacaktır. İmam Hatipte öğrenci olduğu yıllarda Yaşar Nuri gayri resmi olarak vaizlik yapar ve yerel gazetelere yazılar yazar.

1968 yılında İstanbul'a gelir ve Yüksek İslam Enstitüsü'ne başlar. Meslek lisesi mezunlarının üniversiteye giremediği o yıllarda dışarıdan sınavlara girerek lise diploması alır ve Hukuk Fakültesi'ne kaydolur. İlahiyat-Hukuk birlikteliği o dönemin pek çok İmam Hatip mezununun hayatında gözlenebilen bir bileşimdir. 1972'de İslam Enstitüsü'nden, 1974'te Hukuk Fakültesi'nden mezun olur. Bir süre avukat olarak çalışır ve 1976'da üniversiteye döner. 1980'de doktorasını tamamlar. 1970-71 yıllarında *Son Havadis* gazetesinde, 1980 yılına kadar da *Tercüman* ga-

1. Bu özgeçmiş Haziran 1998'de, *Kitap* dergisinde yayımlanan röportaja ve araştırmacının Y. N. Öztürk ile yaptığı görüşmeye dayanılarak yazılmıştır.

2. İmam Hatip Liseleri çevresinde dönen tartışmalar ve bu okulların öğrencilerinin toplumsal-sınıfsal kökenleri üzerine bir çalışma için bkz. B. Akşit, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", der. R. Tapper, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, Londra, I. B. Tauris, 1991.

zetesinde yazar. 1980'de *Hürriyet* gazetesinde yazmaya başlar. Halen bu gazetede cuma günleri yazıları yayımlanmaktadır. 1985-87 yılları arasında Amerika'da kalır ve dersler verir.

Yaşar Nuri Öztürk'ün televizyon ekranlarında görünmeye başlaması 1987 yılına denk gelir. Resmi televizyon kanalı TRT 1'in cuma geceleri yayınladığı "İnanç Dünyası" adlı programda kısa konuşmalar yapar. Devlet televizyonunun resmi çerçevesine uymakla birlikte üslubu ilgi çekici ve yenidir, daha geniş bir kitle tarafından tanınmaya başlaması da bu devreye rastlar. Ticari-özel televizyon kanallarının açılması ve çoğalmasıyla birlikte bu kanallarda da görünmeye başlar. 1990'lı yıllarda özel televizyon kanallarında İslam'ı en şık biçimde "paketleyen"[3] insan olarak karşımıza çıkar. Çeşitli televizyon kanallarında pek çok tartışma programına katılır. "Siyaset Meydanı" gibi programların dinle ilgili tartışmalarının aranan isimlerinden biri olur. 1996 ve 1998 yılları arasında farklı aylarda başlamak ve bitmek üzere Flash TV ve Kanal D'de "Işığa Çağrı", Kanal 6'da "Kuran ve İnsan" adlı programları hazırlayıp sunar. 1998 ve 1999 yıllarında atv ve Kanal D'de Ramazan ayı boyunca iftar vaktinden önce sohbet programları hazırlar. 1996 yılının sonundan beri ise cuma günleri, atv'de gündüz kuşağında hafta içi her gün yayınlanmakta olan "Ayşe Özgün" adlı programın konuğu olarak bir "cuma sohbeti" yaptıktan sonra izleyicilerin sorularını cevaplandırmaktadır. Otuza yakın kitabı yayımlanmış ve bazıları çok yüksek oranlarda satmıştır. Halen İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dekan olarak görev yapmaktadır.

Yaşar Nuri Öztürk, Kamusal Alan ve Geleneğin Yeniden Üretimi

"Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak" adlı makalesinde Nilüfer Göle'nin detaylı bir şekilde anlattığı üzere müslüman ülkelerde laik kamusal alanın tanımlanmasında kadının bu sahadaki görünürlüğü ve bu saha üzerindeki hakları belirleyici bir rol oynadı.[4] Batılı ülkelerde liberal burjuva alanı olarak ortaya çıkan kamusal alanın başlarda kadını bu alandan dışlamasına karşın Türk modernizmi kadının kamusal alandaki görünürlüğünü ulusal ilerlemeciliğin simgesi olarak ele aldı.[5] Osmanlı-

3. A. Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture*, 8 (1), Fall 1995.

4. Bkz. N. Göle'nin bu kitaptaki "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak" adlı makalesi.

5. Bkz. N. Göle, *a.g.m.*

İslam geçmişinden kopuşu ve Batı'ya yönelişi güçlü bir şekilde görünür kılacak en esaslı unsur kadındı. *Modern Mahrem*'de Göle, bunu şu şekilde ifade eder: "Kadın konusu tarihsellikten gündelik yaşama uzanan toplumsal dönüşümün en ayrıcalıklı konusudur. Çünkü kadın, bir ucunda medeniyet projesi yatan tarihsel dönüşümün, diğer ucunda cinsiyet ayrımcılığı üzerine kurulu İslami toplumsal yapının en önemli mihenk taşıdır".[6] İslami toplumlarda özel ve kamusal alanın tanımlanması, tamamen kadının bu alandaki yeri, rolü ve görünürlüğü ile belirlenmekte ve modernizasyon projesinin bu toplumlarda uygulamaya konulmasıyla kadının özel ve kamusal alanlardaki konumu Batı toplumlarından farklı olarak apayrı bir anlam kazanıp yeniden tanımlanmaktadır. Bu proje çerçevesinde kadının özel alana sıkıştırılmış, hapsedilmiş yaşamının kamuya açılması, bir anlamda kadının hürriyetini kazanması ile, geleneksel İslami toplumun Batı'ya açılarak kendisini gelenekselliğin tutucu kalıplarından kurtarması özdeş tutulmaktadır. Geleneksel İslami toplumda çeşitli şekillerde dışa vurulan dinsellik, modernitenin bu toplumlara girmesiyle içe döndürülüp kişinin içsel-özel yaşamının bir parçası olarak kabul edilmekte, böylece kamusal yaşamın bir unsuru olan din özel alanın sınırları içine transfer edilmektedir. Dolayısıyla yüzyıl başında modernizmle tanışan İslami toplumlarda özel alana ait birtakım unsurların kamusal alana ait olanla ve kamusal olanın da özelle yer değiştirdiğine şahit olmaktayız. Bu değişim Kemalist modernizmde en bariz ifadesini kadının çarşaftan çıkarılması ve kamusal alanı erkeklerle eşitlikçi bir görünümle paylaşmasında bulur. Daha önce görünürlüğü yalnızca özel alanın içinde mümkün olabilen kadın saçı/bedeni kamusal alanda görünür kılınmış ve dinsel yaşamı kamuda görünür kılan pratiklerin özel hayatın kapsamı içinde tutulması arzulanmıştır. Kişinin din ve tanrıyla ilgili duygularını sözlü olarak ifadesi, dinsellik içeren kelimelerin kullanımı, örtünme, dini nikâh, namaz gibi pratiklerin özel yaşamın dışına taşırılmasına hem pornografiye gösterilen bir tarzla tepki verilmiş, hem de bu "taşırma" deliliğin, irrasyonalitenin, gericiliğin ve karanlığın simgesi olarak ele alınmıştır.

Modernist projenin rasyonaliteyi vurgulayan belirli yorumunun Türkiye'de hâkim kılınmasına rağmen İslamcı gelenek yok olmadı ve kamusal alan/kadın ilişkisi üzerine kendi kabul ve telakkilerini sürdürerek İslam dininin belirlediği cinsel roller ve toplumsal organizasyonu kendi içinde üretmeye devam etti. 1980'li yıllar bu yeniden üretim sürecinin

6. N. Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1992.

toplumsal yaşam içinde somutlaşmaya başlamasına şahit oldu. Modernizm/İslam karşıtlığı içinde Öztürk'ün birbirine zıt olarak algılanan değerleri uzlaştırmaya yönelik dini yorumu, İslam, laik kamusal alan ve kadın çevresinde dönen tartışmalara yeni bir boyutta anlam kazandırıyor. Bu boyut her şeyden önce Öztürk'ün kendisini bilim adamı olarak konumlandırmasıyla doğrudan bağlantılı. Öztürk'ün kendisini bilimsellik söylemini kullanarak sunması, İslam ve laiklik arasında geçen tartışmalara mesafeli durmasına ve kendilerini bu tartışmaların içerisinde konumlandıran insanların dört elle sarılıp sürekli kullandıkları karşıtlık ve imajların hepsinden faydalanarak yeni bir yorum ve konum üretmesine katkıda bulunuyor. Öztürk İslami kaynaklara olduğu kadar Batı kaynaklarına da hâkim. Batı'nın tanınmış felsefeci ve yazarlarına İslam bilginlerine olduğu kadar rahat bir şekilde referans verebiliyor. İbni Tevmiye'nin, İkbal'in, Muhammed Abduh'un yanında Socrat'ı, Voltaire'i, Jung'u ve Nietzsche'yi de anıyor. Öztürk'ün özellikle Nietzsche'ye olan sevgisi ve hayranlığı okuyucunun hemen dikkatini çekecektir.[7] Öztürk'ün eğitim geçmişi, (hem hukuk hem ilahiyat tahsili alması) ve kendisini sunuş biçimi de karşıtlıkları harmanlayıcı niteliktedir. Bilim adamı kimliği ve sunumunun yanında kendisinin bir tarikat şeyhinin torunu olduğunu da sürekli vurgulaması bu bakımdan anlamlıdır. Başka bir deyişle Öztürk çift lügat kullanmakta ve yeni bir tartışma alanının oluşmasına sebep olmaktadır. Basit bir örnek verecek olursak Öztürk konuşma ve çalışmalarında hem İslamcı kesimlerin sürekli kullandığı "Batı taklitçiliği" tabirini hem de Kemalist laisizmin büyük oranda faydalandığı aydınlık/karan-lık karşıtlığını kullanır.[8] Bu şekilde İslamcılarla özdeşleştirilen bir söyleme "bilimsellik" katarak bu söylemle Batı-

7. Bir örnek için bkz. Y. N. Öztürk, *Mevlana ve İnsan*, İstanbul, Yeni Boyut, 1993. Sadece bu kitapta on iki kez Nietzsche'ye atıf vardır.

8. Batı imajının İslamcı kesimin yaklaşımına benzer bir kurgulanışma örnek teşkil eden bir pasajı burada nakledebiliriz: "Böyle bakıldığında, belirgin niteliği, teknoloji putunu beslemek olan Batı uygarlığının insanlığa musallat ettiği yaranın hem acısının hem de günahının çok büyük olduğu görülür. Bu uygarlığın perişan ettiği yaratılış değerlerinden birisi de anneliktir." Pasaj, "Annelerin çocuklarını emzirmeleri konusunda Kuran ne diyor?" başlıklı soruya verilen cevap çerçevesinde geçmektedir. Bkz. Y. N. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, 7. basım, s. 442. Aydınlık-karanlık, ileri-geri karşıtlığının üretimi ise isyan ve yaratıcı ruh arasındaki ilişkiye değinilen bölümde gündeme gelmiştir. "Çünkü mevcut en iyi şekliyle bile, duruş, çürüyüştür. İleri geçmek; durarı itmek, onun üstüne basmakla olur. İşte bu, isyandır. Ve ileri gidenler, çürümeyi bekleyenlerin iğrenç çığırtılarıyla sürekli rahatsız edilirler. Hayatı durdurmak, insanı pörsütmek isteyen karanlığın iğrenç sesidir bu..." Bkz. Y. N. Öztürk, *Kur'an'm Temel Kavramları*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, 3. basım, s. 264.

cı-laik kesimlere vurur; diğer yandan Kemalist laiklerin Aydınlanmacı yaklaşımlarını kullanarak da İslamcı kesimleri eleştirir. Bir anlamda iki tarafın araçlarını kullanarak aynı anda iki kesime birden vurur. Ancak her ne kadar her iki taraf da bu yorumun eleştirel yaklaşımından pay alsa da Öztürk'ün siyasal İslam'a eleştirel yaklaşımı ve siyasal İslam karşısında laikliği savunup sahiplenmesi onun yorum biçimine devlet modernizmine bağlı kesimlerin yine de daha fazla sempatiyle bakmasına neden olmaktadır.

Öztürk için laiklik bir din değil, tavırdır. Öztürk laikliği bir din gibi yaşayanları eleştirmekle birlikte laikliği savunur. Öztürk'e göre, "laiklik bugün din diye ortaya getirilen anlayışların hepsinden bir defa Tanrı'nın iradesine daha uygundur. Ama bu işin esası bakımından değildir. Bu, bugünkü manzara bakımındandır... eğer din buysa o zaman bırakın laiklik insanları hiç olmazsa Tanrı adına birbirini boğmaktan kurtarıyor."[9] Bu tavır, İslam'la laikliği barıştırmaya çalışan bir tavırdır. Bununla birlikte Öztürk İslam'ın tanımını genişletmekte ve onu "müslümanların dini" olmaktan çıkarmaktadır. Bu anlatımda "insani" olan her şey "İslami" olmakta, İslam dışındaki herhangi bir dine mensup bir insanın "güzel" bir davranışı da "İslami" olarak nitelenebilmektedir. İslam kozmik, evrensel değerlere gönderme yapılarak tanımlanmakta, akli ve tabi bir din olarak sunulmakta, bir ideoloji olarak İslam'a ise karşı çıkılmaktadır. Dine daha mesafeli ve tedbirli yaklaşan kesimler Aydınlanmacı/bilimsel söylemi ağır basan, laikliği savunan ve siyasal İslam'ı, İslam'ı dejenere etmekle suçlayan bu dini yaklaşımı İslamcı gruplardan daha süratli bir şekilde benimseyerek bu İslami tarzı "beyaz İslam" olarak algılamaktadırlar.[10]

Bu benimseyişte Öztürk'ün "zamanın geçmesiyle birlikte getirdiği yeni yorumlarla adaptasyonu savunan İslami trend"in bir parçası olan yaklaşımının kadın konusunu ele alış tarzı büyük rol oynuyor.[11] Ancak Öztürk'ün kadın konusuna bakışına girmeden evvel biraz genişçe bir parantez açıp bahsedilen eğilime değinmeyi faydalı buluyoruz. Öztürk'ün İslam sunumunu tarihsel sürekliliği içinde görmek bize yeni

9. *Kitap Dergisi*, Yaşar Nuri Öztürk Özel Sayısı, no. 92, Haziran 1998, ss. 51-2.

10. Bu tabir Y. N. Öztürk'ün kapak konusu yapıldığı 21 Ocak 1998 tarihli *Aktüel* dergisinde kullanılmıştır. Derginin aynı sayısı Y. N. Öztürk'ü "gözüpek İslam Jön Türk'ü", "28 Şubat Şeyhülislam'ı", "Beyaz İslam'ın süperstar hocası" gibi tabirlerle tanımlamaktadır. Derginin editörü Metin Soysal, konuyla ilgili yazısında onu "derin devlet"in din alanında bıraktığı boşluğu dolduracak olan "derin İslam"ın temsilcisi olarak algılamakta ve bu şekilde siyasetin tam göbeğinde oturduğunu savunmaktadır.

11. N. Vergin, aynı dergide yayımlanan konuyla ilgili değerlendirme, s. 16.

açılımlar kazandırabilir. Öztürk hakkında çıkan çeşitli yazılarda da bu sürekliliğe işaret edilmiştir.[12] Öztürk çeşitli çevrelerde bir İslam reformisti olarak algılanıp Luther'e benzetilmekte, Türkiye'de milli bir din yaratma çabasına, günümüzde dinin içinden destek sağlayarak Kemalistlerin dinsel bilgi yetersizliğinden dolayı tamamlayamadıkları süreci tamamlamakta olduğu savunulmaktadır.[13] Getirilen yeni yorumların Protestanlığa benzer nitelikte bir reform olup olmadığı, bu tarihsel oluşumla aynı nitelikte özellikler taşıyıp taşımadığı tartışılabilir. Ancak Öztürk yaptığı işi "tecdid" olarak nitelendirmekte ve reform kelimesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre Kuran'ın reforma ihtiyacı yoktur, çünkü: "Kur'an'da hiçbir deformasyon olmamıştır ki onun dininin reformasyonundan bahsedelim... Eğer kastedilen; Kur'an dışı uydurmaların, hurafe ve örflerin İslam'dan temizlenmesi ise Kur'an dininde bunun adı reform değil, '... Kur'an'a dönüş, Kur'an'a göre dinin yeniden yapılandırılması, ıslah veya arındırma' deyimlerinden biridir."[14] Bu yaklaşım 19. yüzyılda Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, Muhammed İkbal, Reşit Rıza gibi düşünürlerin temsil ettiği İslami yaklaşımın bir tür devamı niteliğindedir.[15] Bu isimler arasından İkbal'in kendisi üzerindeki etkisini Öztürk mülakatlarında da dile getirmektedir.[16]

Bu sürekliliğin varlığı Öztürk'ü İslamcı entelektüellerden ayıran önemli bir noktadır. 1980'lerden sonra İslamcı hareketin fikri önderliğini yapan yazarlar üzerine yapılan çalışmaların ortak olarak işaret ettikleri nokta İslamcı entelektüelin 19. yüzyıldaki öncüllerinden ayrılan durumudur.[17] On dokuzuncu yüzyılın İslami düşünürleri modernizmle İslam'ı bir şekilde bağdaştırmanın yollarını ararken İslamcı entelektüel kendisini keskin bir çizgiyle Batı ve modernliğin karşısında konumlar. Bu konumlamada Batı ötekileştirilir, iyi ve güzel olan her şey İslam'a,

12. Bir örnek için bkz. *Aktüel*, no. 341, 21 Ocak 1998.

13. T. Bora, "Allahına Kadar Laik", *Radikal-İki*, 1 Şubat 1998.

14. Y. N. Öztürk, "Dinde Reform Fesatçılığı", *Tevhit Mücadelesi*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, ss. 169-70.

15. Bu hareketlerin genel nitelikleri ve Osmanlıdaki din tartışmalarına etkileri için bkz. N. Berkes, "Büyük Tartışma", *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul, İstanbul Matbaası, 1978. Burada bahsedilen fıkıh profesörü Mansurizade Sait'in yaklaşımları şaşırtıcı bir şekilde Y. N. Öztürk'ü çağrıştırmaktadır.

16. *Kitap Dergisi*, ss. 37, 53. Burada Y. N. Öztürk'ün Nietzsche'ye duyduğu yakınlığın İkbal aracılığıyla oluştuğu görülmektedir.

17. M. E. Meeker, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", der. R. Tapper, *Islam in Modern Turkey...*", s. 193; N. Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites", *The Middle East Journal*, 51 (1), Kış 1997, s. 54.

kötü, yoz, bozucu olarak görülen her şey de Batı'ya atfedilir.[18] Öztürk'ün konumu ise bundan farklıdır. Eğitim geçmişinin İslamcı entelektüel tipinden ayrıştığı noktaları bir kenara bırakacak olursak, onun konumunu İslamcı entelektüelin konumundan farklı kılan en bariz özellik, kendisiyle 19. yüzyıldaki düşünürler arasındaki fikri sürekliliğe vurgu yapmasında ortaya çıkar. Öztürk'ün Batı'ya karşı tutumunda ikili bir durum vardır. Öztürk yazılarında Batı'yı çeşitli şekillerde eleştirir ancak aynı Batı, şu anda, Kuran'ın prensiplerini uygulamak bakımından müslümanlardan çok öndedir. Kendisi bunu, "çağ, Kur'an'ın gerisinde, biz müslümanlar da çağın gerisinde"[19] diyerek formüle eder. Dolayısıyla müslümanların Kuran'ın çağın ilerisinde oluşuna bakarak kendilerini de çağın ilerisinde zannetmeleri bir yanılgıdan başka bir şey değildir.[20] Hatta Öztürk biraz daha ileri giderek İsveç, İsviçre gibi ülkelerin Kuransal perspektifle bakıldığında dünyanın en iyi müslüman ülkeleri gibi göründüğünü söyler.[21] Bu şekilde Batı karşısındaki geç kalmışlık bilinci Kurani bir söylemle tekrar vücut bulur.

Daryush Shayegan 19. yüzyıldan bu yana İslam dünyasında Batı karşısındaki geç kalışın farkedilmesiyle oluşan iki evreden bahseder: yeniden doğuş (Nahda) ve devrimler çağı (Sevre).[22] Yeniden doğuş düşünürleri Batı'yla olan uyumsuzluğun farkına vararak gerçek sorunlara parmak basarken, sevre çağı düşünürleri sorulara hazırlop cevaplar arayan indirgemeci bir yaklaşım sergiler.[23] Yeniden doğuş evresi 19. yüzyıldan 1950'lere kadar sürerken, ikinci evre İran'daki devrimle son noktasına ulaşır.[24] Türkiye'de Öztürk'ün temsil ettiği İslam anlayışı yeniden doğuş hareketine bir geri dönüşe işaret etmekte ve dolayısıyla bir anlamda Türkiye'deki Batılılaşma tecrübesinin takip ettiği yolun farklılığının güncel bir ifadesini oluşturmaktadır. Öztürk'ün bu tarihsel süreklilikten farklılaşan yönü ise İslami kavram ve kaynakları günümüz diline tercüme edip İslami bilgiyi kitleselleştirmeye çalışmasında yatmaktadır.[25] Kitleye Öztürk tarafından sıklıkla göndermede bulunulur. Kitle, onun söylediklerini anlamıştır ve siyasi oyunlara gelmemektedir.[26] Bu-

18. Bkz. M. E. Meeker, "The New Muslim Intellectuals...", s. 209.
19. Y. N. Öztürk, *Yeniden Yapılanmak*, İstanbul, Yeni Boyut, 1998, s. 5.
20. *A.g.e.*, s. 6. 21. *A.g.e.*, s. 79.
22. D. Shayegan, *Yaralı Bilinç*, İstanbul, Metis Yayınları, 1997, s. 59.
23. *A.g.e.*, ss. 62-3.
24. Mohammed Arkoun'dan aktaran, D. Shayegan, *a.g.e.*, s. 59.
25. Yaptığı işi kendisinin diliyle aktarırsak: "... bunlara bugünkü dünyanın anlayacağı bir tabir arıyorum ben. Kur'an'ın dünyası diyorum; soruyor adam bana 'nedir o?'... Ne diyeceğim? Ortak lügatı kullanıyorum fakat içini dolduruyorum." *Kitap Dergisi*, s. 58.

nunla birlikte Öztürk'ün kitle/halk kavramına yaklaşımında Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Kemalistlerin takındığı tavra benzer bir durum söz konusudur. Bu tavırda halk hem yüceltilmiş hem de tedavi edilecek bir hasta gibi görülmüştür.[27] Öztürk de kitleselleşmenin, kitleyi eğitmenin, halka hitap etmenin gereğini vurgulamakta, kitleyi yüceltmekte, ancak bu coğrafyadaki "kolektif pagan alt şuur"dan[28] duyduğu tedirginliği de ifade etmekte, bu şekilde "halk"a yönelik Kemalist tavrı yeniden üretmektedir. Yalnız bir farkla: Kemalistler "milli" bünyeyi hastalıklardan temizlemeye çalışırken Öztürk "dini" bünyeyi temizlemeye çalışmaktadır.

Bu temizleme çabası esnasında en çok kullanılan kavramın "hurafe" olduğunu görüyoruz. "Hurafe" dinin kirlenmesi ve kirletilmesinde en temel işlevi görmüş unsur olarak ele alınır. Bu tutum Şerif Mardin'in varlığına işaret ettiği ilginç bir ikiliğin temeline oturmaktadır. Mardin'e göre Türkiye'de "dine dönüş"ün iki şekli vardır. Birinci şekil ortodoks, sünni İslam'a dönme isteği olarak belirirken, ikincisi halk tabakalarının "hurafelere", "volk İslam'a" dönüşü istemesi biçiminde ortaya çıkar.[29] "Hurafe" kavramının bir sistemi vardır ve halk katlarında simgesel bir işlev görür. Son derece anlamsız görünebilecek bir simge hurafenin işlevini görecek, kişinin ruhsal dengesini sağlayıcı yeni bir mekanizma oluşmadığı sürece varlığını sürdürecektir.[30] Oysa ülkemizdeki birçok aydın için bu kavram kendi içinde bir anlam taşımaz ve bir sistem olarak görülmez.[31] Bu kullanım, "ilerici" dindarların "laik"lerle beraber aynı tuzağa yakalanmasına neden olur ve "dine dönüş"ün ikili yapısı fark edilmez. Mardin'in sözleriyle nakledersek, "bu ikiliğin farkına varmayan, veya 'laik'ler kadar küçümseyen 'ilerici' dindarlar durumun karşısında 'laikler' kadar şaşırmışlardır. Zira zaman zaman karşılarına hiç tanımadıkları bir İslam'ın şekilleri çıkmıştır".[32] Bu tutumun tarihsel sürekliliği İttihatçılara kadar uzanır.[33] Öztürk'ün "hurafe" kavramı karşısındaki tutumunu da bu analiz içinde değerlendirmek mümkündür.

Tekrar kadın konusuna gelirsek; bu yorum tarzının kadını ele alışı

26. *Kitap Dergisi*, ss. 38-41.

27. Bu Kemalist yaklaşım için bkz. T. Bora, "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği", *Toplum ve Bilim*, Kış 71, 1996, 168-92.

28. *Kitap Dergisi*, s. 67.

29. Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Toplu Eserleri 2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 151.

30. *A.g.e.*, ss. 152-4. 31. *A.g.e.*, s. 152. 32. *A.g.e.*, s. 151.

33. İttihatçılardan beri Türkiye'de dini modernleştirme eğilimlerinin halk İslamı'nı dışlaması üzerine bir analiz için bkz. Ş. Mardin, *a.g.e.*, ss. 147-51.

onun dine uzak kesimlerce benimsenmesine zemin hazırlarken, aynı zamanda İslamcı çevrelerle Öztürk arasında beliren çatışma noktalarının da temelini oluşturmaktadır. Bu yaklaşımda İslam'ın kadın için belirlediği geleneksel roller sorgulanmakta ve modernist bir tarzda yeniden yorumlanmaktadır. Çokeşlilik, dini nikâh, kadının seçme ve seçilme hakkı, kadının erkeklerle bir arada kamusal alanda görünür olması, müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesi gibi konuların geleneksel İslam'dan kopan bir tarz içinde ele alınması, bu dini yorumu modernist-laik kamusal alana entegre olmaya daha müsait kılmaktadır. Öztürk'ün İslam'da kadın-erkek ilişkilerine getirdiği yorum kendisini Öztürk'ün sohbet ettiği ve izleyici oranının oldukça yüksek olduğu belirtilen televizyon programlarının kurgularında da açık şekilde göstermektedir. Bu yorum biçiminin en net şekilde kendisini görselleştirdiği televizyon programı olarak "Ayşe Özgün" adlı yapımı ele almak mümkün. Öncelikle programın bir kadın tarafından sunuluşu ve formatı önemli ipuçları veriyor. Programın sunucusu olan bayan kendisini sorgulayan, kanıt arayan, hemen her şeye kolayca inanmayan, araştıran, inceleyen, okuyan bir zihin olarak takdim etmekte ve her şeyle beraber dinsel bilgiyi de sorgulamaktadır. Sunucu hanımın ve programın bu "sorgulayan, araştıran" üslubu Öztürk'ün kendisini bilim adamı olarak takdim ediş tarzıyla ve İslam'da kadının yeri konusunda getirdiği yorumlarla örtüşmektedir. Buna göre kadının yaşamı özel alanla sınırlı değildir, tarih içinde harem-selamlık gibi mekânsal ayrımlara gidilerek kadının erkeklerle aynı mekânı paylaşmasının önlenmesi dinsel değil sosyo-politik bir olgudur. Türkiye'de sıcak tartışmalara sebep olan baş örtme-açma meselesi ise ne İslamcıların ne de laiklerin yaklaştığı gibi ele alınmalıdır. Sonuçta "ne başını örten ilkeldir ne de açan dinsiz".[34] Bu tutum programa katılan insanların kompozisyonlarında da kendini göstermekte, kadın-erkek bir arada, örtülü kadınlar modern görünümlü kadınlarla yan yana, konuşulanları dinlemektedirler. İlgi çekici olan, bu kompozisyon içinde modern görünümlü kadınların, daha net bir ifadeyle, yapılı saçlar, makyaj, oje vs. türünden araçları kullanarak kendilerini görsel olarak daha geleneksel görünümlü kadınlardan ayıranların daha çok yer tutmasıdır.[35]

Öztürk'ün İslami yaklaşımı dinsel dışavurumu dışlamamak, ona kapıyı açık tutmakla beraber dini içsel sahada tutmayı tercih eden kesim-

34. Y. N. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, 7. basım, s. 617.

35. Aslında bu karma seyirci kitlesi son yıllarda kendisini pek çok yerde gösterir hale gelmiştir. Örtünen kadınlar Y. N. Öztürk'ün katıldığı programda olduğu kadar, Cem Özer

lerden daha çok talep almaktadır. Kemalist modernizmin Aydınlanmacı söyleminin dini bir kaynakla yeniden üretilmesi ve bu üretimin Kemalist yaklaşımın tavırlarını İslamcıların örneğinde olduğu gibi radikal bir tarzda dışlamayışı Türkiye'de modernizasyonun uygulanışının dinsel alanda bıraktığı boşluğu dolduruyor. Öztürk'ün İslami yorumu özel alanla sınırlandırılan dinsel duyguların kendilerini modernist-laik kamusal alanın içinde kalarak ifade etmelerini mümkün kılıyor. Hayat tarzı meselesinin önemli tartışmalara neden olduğu bir toplumda Öztürk seküler "habitus"u ve kadm-erkeğin biraradalığıyla oluşturulan kamusal alanı tehdit etmeyen bir İslam yorumu sunmaktadır.[36] Bu dini anlayış İslamcıların savunduğu türden bir dini anlayışın nüfuz edemediği sahalara girerek, modernist-laik kamusal alanla bütünleşmiş insanların içlerindeki dinselliğin kamusal alanda ifade edilerek görünür kılınmasına aracılık ediyor. Dış görünümlerinin hiçbir dinsellik unsuru içermediği insanlar din hakkındaki pozitif duygu ve düşüncelerini, kendi dinsel anlayış ve tecrübelerini ifade ederek bunları kamuda paylaşılır hale getiriyorlar. Bu şekilde, dinin farklı bir tarzla ve farklı bir kesimden kamusal alana taşınması söz konusu. Öztürk'ün İslami yorumu dinselliği kamusallaştırıyor, ama bu sefer kamusallaşan dinsellik kendini görsel simgeler kullanarak değil, sözle ve anlık bir şekilde ortaya koyuyor. Bir anlamda İslamcı kesimin kendi dinselliğini sürekli bir tarzda kamusallaştırmasına karşın modernist bir yaklaşımın dinselliği kamusallaştırması anlık (*ad hoc*) bir tarzda olup, dinin içsel-özel bir olgu olduğuna dair tavır bu tarzla korunmaktadır.

Öztürk'ün kadın konusunu ele alışı her ne kadar geleneksel İslam'ın konuya yaklaşımını eleştirip, Kemalist modernizmin kadına tanıdığı hakların dinsel bir meşruiyetini sağlasa da bir noktadan sonra kadına verilen özgürlük "denge" ve "yaratılış realitesi" adlı noktalara çarparak durmakta ve buralarda alışılagelmiş erkeksi dinsel yorum biçimini yeniden üretmektedir.[37] Buna göre erkeğin yaratılıştan gelen bedensel güç üstünlüğü, dayanıklılığı ve öncü yapısı inkâr edilemez. Bu durumda er-

Show, İbo Show gibi programlarda da görünür hale gelmişler, kendileri için uygun görülmeyen, Nilüfer Göle'nin tabiriyle "arzulanan yasak kamusal alan"a daha fazla nüfuz eder olmuşlardır. Bkz. N. Göle, *a.g.e.*, s. 95.

36. Hayat tarzı meselesinin ve Bourdieu'nün "habitus" diye adlandırdığı alanın iktidar ilişkileriyle olan bağıntısı ve kamusal alanın Türkiye'de toplumsal cinsiyet çevresindeki şekillendirilmesi için bkz. N. Göle, bu kitaptaki makalesi.

37. Y. N. Öztürk, *a.g.e.*, s. 552. Y. N. Öztürk'ün örtünme, kadın sesi, tokalaşmak, harem-selamlık, kadının seçme/seçilme, devlet başkanı, imam olma hakkı konularına getirdiği yorumlar için bkz. *a.g.e.*, ss. 611-34.

kek, kadın üzerinde kollayıcı, gözetici bir role sahiptir ve son tahlilde hiçbir cins "yabancı değerleri sahiplenmeye" itilmemeli, kendi alanını bilmelidir.[38] Bu yaklaşım İslamcı kadınların feminizme atıfta bulunarak eleştirdikleri İslamcı erkeğin konumunu hatırlatmakta ve kadınla erkeğin İslami konumu yaratılış ve biyoloji söylemi aracılığıyla meşrulaştırılarak tekrar üretilmektedir.[39]

Gelenekselliğe Direnen ve Dönüştüren İslam

Alain Touraine'in moderniteyi yorumlayış tarzı Yaşar Nuri Öztürk'ün İslami yorumunun popülaritesini anlamamıza yardımcı olabilecek bir kavramsal çerçeve sunar. Bu bölümde, bu kavramsal çerçevenin modernist projeyi ele alış ve eleştiriş biçimi kısaca ele alındıktan sonra, bu çerçevenin perspektifinden Öztürk'ün temsil ettiği İslami anlayışa bakılacak ve bu İslam'ın direngen ve dönüştürücü etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

Touraine'in anlatımına göre, modernite başından beri akılcılaşma ve dünyevileşme, daha geniş bir ifadeyle, insanın doğa-üstü değerlerin/varlıkların baskısından kurtarılması ve dünyanın irrasyonel ve duygusal olarak kabul edilen bütün yönlerinden temizlenmesi ile özdeş tutuldu. Fakat dünyanın bu duygusal ve irrasyonel yönleri hiçbir zaman buharlaşıp yok olmadı. Bunlar ilk olarak kendilerini Erasmus ve Descartes gibi iman ve bilimi aynı zamanda savunan insanların konumlanmalarında bir ikilem olarak yansıttılar; ikinci olarak da kendilerini özel kimlikleri bütünlükçü ideolojilere karşı savunan sosyal hareketler olarak gösterdiler. Touraine'in sözleriyle ifade edersek, "Modernite öznesellikten nesneselliğe geçişi ifade eder. Bilim gelişti, çünkü materyalist oldu, çünkü duygular, düşünceler ve inançlar için fiziksel ve kimyasal açıklamalar keşfetti".[40] Böylece modernite projesi dünyanın nesneselleşmesini ve kişiliksizleştirilmesini temsil etti.

Bu, özne ve nesne arasında bir gerilimi beraberinde getirdi. Nesnel ve akılcı dünya, öznenin sosyal sistemin işlevsel bir elemanı olmasını gerektiren kendi kurum ve programlarını yaratırken, özne bu gerekliliğe bir aktör olmaya, sosyal hayatın yaratıcısı olmaya çalışarak karşı koydu. Böylece hayatı homojenleştirmeye yönelik eğilimler ve çoğul-

38. Y. N. Öztürk, *a.g.e.*, s. 553.

39. İslamcı erkeklerle İslamcı kadınlar arasında feminizm konusu etrafında geçen tartışmalar için, bkz. N. Göle, *a.g.e.*, s.s 119-25.

40. A. Touraine, *Critique of Modernity*, Cambridge, Blackwell, 1995, s. 215.

culuk talepleri arasındaki çatışma daha yoğun bir hale geldi.

Kendi modernizm eleştirisinde Alain Touraine modernitenin akılcı düşünceye indirgenmesine itiraz eder. Modernitenin akılcılıkla özdeşleştirilmesini, bu özdeşliğin modernitenin vazgeçilmez bir kısmını tahrip ettiğini belirterek eleştirir. Touraine, modernitenin iki yüzü olduğunu, bunlardan birinin akılcılaşma, diğerinin özneleşme olduğunu belirtir ve özneleşme ile yaşamın aşk gibi kişisel ve duygusal olan kısmına gönderme yapar. Sosyal sistemlerin bütün genelleştirici ve tekleştirici eğilimlerine karşı koyan da yaşamın bu bölümüdür. "Totaliter sistem her ne zaman kurulursa kurulsun temel direnç kaynağı özneye müracaat etmededir".[41] Bu şekilde akılcılaşma ile beraber özneleşme modernitenin ayrılmaz bir parçasıdır.

Analizi geliştirebilmek ve onu Öztürk'ün konumu ve İslam'ın modern yorumlarıyla ilgili tartışmalara bağlayabilmek için Touraine'in özneleşme kavramı üzerinde biraz daha durmak gerekiyor. Öncelikle özne ve birey kavramları arasındaki fark üzerinde duralım. Touraine'e göre birey, liberalizmin sosyal projesinin yarattığı bir kavramdır ve içinde liberal bir piyasa ekonomisi ve toplum modeline entegre olup, bireyin, o modele bağımlı olması gerekliliğini barındırır. Özne ile kastedilen ise kişinin içindeki her türlü bağımlılığa, baskı, otorite ve boyun eğmeye karşı koyan, itiraz eden bir direnç noktasıdır. Dolayısıyla kendisine egemen olmaya, kendisini baskı altına almaya ve yönetmeye kalktığında özne, liberal bir sosyal modele ve piyasaya da karşı koyacaktır. Birey, liberalizmle fazla özdeşleşmiş bir kavram olduğu için onun yerine yeni bir kavram geliştirmek daha uygundur. Touraine bu nedenle, kişilerin içindeki hiçbir baskıya boyun eğmeyen o özgür direnç noktasını ifade edebilmek için özne ve özneleşme kavramlarını kullanır.

Özne ve özneleşme kavramlarının temel olarak üç bölümden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bunlar; özgürlük, gelenekselleşmiş ve katılaşmış mevcut sosyal sistemlere karşı direnç ve öteki ile kurulan ilişkidir. Özgürlük, özneyi bir aktör olarak kurgularken kullanılan anahtar kavramı ve öznenin diğer iki bölümünü de birbirine bağlayan vazgeçilmez kısmı oluşturmaktadır. Özneleşme, bireyin sosyal hayata eleştirel bir şekilde yaklaşması ve sosyal sistemin kendi üzerindeki baskısına karşı koymaya başlamasıyla oluşur. Özne, kendisi için başkaları tarafından, toplumsal roller ve sistemlerce yazılmış bir hayat hikâyesinin çizgisini izlemek arzusunda değil, kendi hayat hikâyesinin yaratıcısı olmak, kendi

41. A. Touraine, *a.g.e.*, s. 211.

menkıbesini kendi yazmak arzusundadır. "Özne, bir bireyin hareket etme ve o hareketin yaratıcısı olarak tanınma arzusudur".[42] Bu arzu ve sürekli özgürlük arayışında bulunan o içsel gücün yardımıyla insan totaliter sistemlerin ve doğa-üstü değerlerin baskısına karşı koyar.

Bir yaratıcı olarak özne kavramı önemle vurgulanmalı. Bu yaratıcı özne kurgusu Touraine'i sınıf kavramı yerine sosyal hareketler kavramını kullanmaya yöneltir. Bir aktör olarak özne kendisiyle toplumsal rolleri arasına mesafe koyarak mevcut toplumsal yapılanmayı eleştirir ve onu sosyal hareketler görünümüne bürünerek değiştirir. Özne, kendi aleyhine döndükleri zaman sosyal hareketlere karşı da direnç geliştirir.

Touraine'e göre sosyal roller ve kişilik arasında George Herbert Mead gibi yazarların önerdiği gibi bir tekabüliyet yoktur. Kişilik sosyal ilişkilerin içselleştirilmiş bir modeli değildir. Kişinin kendi imajı ve sosyal rolleri arasında asimetrik bir ilişki vardır ve bu asimetri özgür irade ve yazgı sorununun çıkış noktasıdır. Öznenin kendisini nesneleştirme girişimlerine karşı direnmesi ve onun önceden yazılmış, sosyal olarak belirlenmiş, kişisel olmayan hayat hikâyeleriyle mücadele edebilmesi için gerekli alanı bu asimetrik ilişki yaratır.

Buna göre öznenin ortaya çıkıp gelişebilmesi için gerekli olan iki temel kaynaktan biri toplumsal sistemlere karşı direnç ortaya koymaktır. Özneleşmenin ikinci temel kaynağı, öteki ile olan ilişkidir. Başkaları için yaşamak öznenin baskı altına girip hareket özgürlüğünün ortadan kalkmasıyla sonuçlanırken bir aşk ilişkisi veya "onun için yaşamak" bireyi bir özneye dönüştürür ve onu sosyal kuralların baskısından kurtarır. Touraine'in sözleriyle ifade edersek, "aşk ilişkisi toplumsal yargıları ortadan kaldırır ve bireye bir aktör olma, yaratılmış bir duruma uymaktansa bir durumu yaratma arzusu verir".[43]

Yazının bundan sonraki kısımlarında güncel "modern" İslam, özneleşme kavramı aracılığıyla ve akılcılaşma/özneleşme arasındaki tansiyon göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılacak. Bu çaba içinde Öztürk'ün geleneksel İslam karşısındaki konumu ve onun karma evlilikler üzerine getirdiği yorum, özneleşmenin iki kaynağına, yani geleneğe karşı direnç ve öteki ile olan ilişkiye örnek teşkil ettiği düşünülerek ele alınacak.

42. A. Touraine, *a.g.e.*, s. 207. 43. A. Touraine, *a.g.e.*, s. 227.

Bir Direnç Noktası Olarak Yaşar Nuri Öztürk

Modernliği akılcılığa eşitleyen özdeşliği hiç sorgulamadan kabul eden pek çok ülke, modernliğin bastırılmış yönünün sosyal hareketler şeklinde yeniden açığa çıkmasına şahit oldu. Batı dünyasında bunlardan en göze çarpanı, mevcut kamusal alanı genişletme ve onu yeniden tanımlamaya yönelik çabaların önemli bir parçası olan feminist hareketti.[44] Modernizasyonla tanışmış müslüman ülkelerde ise mevcut kamusal alana itiraz, kendileri de büyük oranda totaliter eğilimler taşıyan İslami hareketlerden geldi.

Türkiye 1980'lerden beri laik kamusal alanın İslami hareketler tarafından yöneltilen itirazlara maruz kaldığı ülkelerden biri. İslamcılık ve laiklik arasındaki uyumsuzluk hiçbir zaman yok olmadı. Ancak son zamanlarda Öztürk'ün sunduğu, İslami hareketler içindeki totaliter eğilimlere meydan okuyan İslami yorumlar, İslam ve laiklik arasındaki ilişkiyi yeniden şekillendirirken geleneksel İslam karşısında bir direnç noktası oluşturuyor. Bu oluşumu ilginç ve manidar kılan kaynağını dinsel düşüncenin dışından değil, tam merkezinden alıyor olmasıdır.

Burada geleneksel İslam tabiriyle kastettiğimiz durumla Öztürk'ün konumu arasında bir ayrım yapmak yararlı olacak. Geleneksel İslam'la İslam'ın ortodoks yorumlarının ve bu yorumların oluşturduğu sosyal yapılanmaların Mutlak Gerçek'in arzusunun görünümü olarak kabul edilip bu yapılanmaların içindeki güç ilişkilerinin süreklilik kazanmasına çalışan anlayış kastediliyor. Siyasal İslam'ı da bu anlayışın içinde kabul ediyoruz. Diğer yaklaşımda ise dinin kendisiyle, sosyal, siyasi ve kültürel yapılanmalar arasında bir ayrım öngörülmektedir. Bu düşünceye göre belirli bir yer ve zamana göre geliştirilmiş, ancak zaman içinde Mutlak Gerçek'in ifadeleri olarak kabul edilip geleneğe dönüştürülmüş ve dinin özünü tahrip etmekte olan yorumlar dinden temizlenmeli, "evrensel" bir mesaj olan Kuran'a dönülmelidir.

İslami çevrelerde Öztürk'ün anlatımına yönelik yaklaşımlar, kendisine ağır hakaretlerde bulunanlardan[45] kendisinin politik dünyacılık yaptığını söyleyenlere; üslubunu ve zamanlamasını eleştirenlerden onu "asrın müceddidi" olarak görenlere kadar uzanan bir çeşitlilik göster-

44. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere", *Habermas and the Public Sphere*, der. C. Calhoun, Cambridge, Mass. ve Londra, MIT Press, 1992.

45. Bkz. E. Doğanay, "Yaşar Nuri'ye Cevaplar", *Akit* gazetesi, 2-21 Temmuz 1997 tarihleri arasında yayımlanan yazı dizisi.

mektedir.[46] Bununla beraber bazı İslami kesimlerde kendi yanlarında görmek istedikleri birini "karşı tarafa" yakın bulmanın acısı hissedilmektedir. "Yaşar Nuri Bey'in kılıcı ne zaman sistemle değil de sistemin mağduru müslümanlarla birlikte olacak?"[47] diye soran sözler bu hissiyatı en açık şekilde ifade eder. Bununla birlikte Öztürk'ün yorumları pek çok insan tarafından sıcaklıkla karşılanmakta ve Öztürk İslami konular üzerinde bir uzman kabul edilmektedir.[48] Öztürk İslam'a geleneksel ve siyasal bir bakış açısıyla yaklaşan kesimlerin kimliklerini, yaşam tarzlarını ve sosyal projelerini oluşturmak için temel aldıkları hikâye ve mitlerin kurgularını parçalarına ayırıp yeniden inşa etmekte ve bu yaklaşım içindeki İslami düşünceye karşı önemli bir itiraz noktası oluşturmaktadır. Bu konum yeni güç ilişkilerini de beraberinde getiriyor. Türkiye'de, laik yönelimli televizyon kanallarında görünüp buradan insanlara onların "hakiki" ve "bozulmamış" dinlerinin esaslarını vaazetme meşruiyet ve otoritesine daha geleneksel İslamcı düşünürler sahip değilken Öztürk *bilimselliği* ve *dinselliği* bir arada ve daha dengeli bir şekilde sunarak kendisine bu meşruiyeti sağlayabilmektedir. Burada bilim ve din karışımının iki taraftan birinin karanlık noktalarına geçit vermeyecek şekilde uyum içinde sunulma çabası önemlidir. Çünkü "bilimsellik" söylemi İslamcılar tarafından da sıklıkla kullanılmakla beraber bu "bilimsel" yaklaşım İslamcı görüşü Öztürk'ün İslam yorumunda olduğu gibi kitlelere açamamaktadır. Sonuç olarak bir din adamının bilimsel rasyonaliteye olan güçlü bağlanışı ve bilimsel düşünce ile dinselliğin bu harmanlanışının köklerini tam da modernitenin iki yüzünden, akılcılaşma ve özneleşme arasındaki çatışmadan almakta olduğunu söyleyebiliriz.

Öztürk'ün bilimsel düşünce ve dinsellikten oluşan harmanını akılcılaşma ve özneleşme arasında bir uzlaşma olarak ele alabilir miyiz? Modernitenin bu iki yüzü dinin ana temayı teşkil ettiği bir durumu anlayabilmek için kullanılabilir mi? Özneleşme kavramından kişisel özgürlük adına sosyal sistemlere ve doğa-üstü değerlere karşı bir direnç oluşturmak kastedildiğine göre özneleşme kavramı dinsellik içeren bir durumun analizi için pek uygun görünmüyor. Eğer dini bir bütün olarak ele

46. Y. N. Öztürk hakkındaki farklı yorumlardan bazıları için bkz. *Kitap Dergisi*, Haziran 1998.

47. M. İslamoğlu, *Kitap Dergisi*, s. 107. Benzer bir yaklaşımı Y. N. Öztürk hakkında yaptığı yorumda Ahmet Taşgetiren de sergilemektedir. Bkz. A. Taşgetiren, "Yaşar Nuri Öztürk Olayı", *Yeni Şafak* gazetesi, 10 Ocak 1998.

48. Y. N. Öztürk'e gelen mektupların yayımlandığı kitap bu hususu örneklemektedir. Bkz. *Halkın Diliyle Yaşar Nuri*, İstanbul, Yeni Boyut, 1997.

alır ve onu kurumsallaşmış, gelenekselleşmiş bir görünümüyle özdeşleştirirsek bu yargı doğrudur. Fakat bu yazıda incelenmeye çalışılan durum, dinin yeni görünüş ve telakkileri, böyle bir özdeşliğin oluşturduğu şemaya uymamaktadır.

Buradaki önerme şudur: Öztürk ve onun din versiyonu iki açıdan öznenin ortaya çıkışını örneklemektedir. Birincisi, onun durumunun geleneksel dini sistemlerin baskıcı doğasına karşı geliştirilmiş bir direnç ve isyan noktasına işaret etmesidir. Onun sözleriyle ifade edersek, "Bütün yaratıcı ruhlar derece derece birer asidir. Mevcuda isyan etmeyen ruh alışkanlık ve geleneğe yenik düşer. Alışkanlıksa yaratıcı gücün afyonudur".[49] Bu isyan noktası yaratıcı ruhu her şeyden bağımsız kılmakta ve onu özneleştirmektedir. O halde alışkanlık haline gelmiş, gelenekselleşmiş, kişinin ve toplumun gelişimine ket vurur nitelik kazanmış her davranış ve düşünce kalıbı sorgulanmalı, kişi bu kalıpların esiri olmaksızın içindeki öznenin kendisini ve toplumu değiştirmesine geçit vermelidir. Bu şekilde Öztürk'ün "isyan" konusuna yaklaşımı Touraine'in öznenin oluşumunu ve dönüştürücülüğünü anlatış biçimiyle örtüşmekte ve iki yaklaşım birbirlerini aydınlatıcı bir okuma oluşturmaktadır.

Bundan sonra akla şöyle bir soru gelebilir: Dine din adına karşı koyan, dolayısıyla bu karşı koyuşu kişisel özgürlük adına değil de, Tanrı gibi doğa-üstü bir varlık adına yapan bir kişi öznenin oluşumunu anlayabilmek için bir örnek teşkil edebilir mi? Bu soru bizi Öztürk'ü öznenin oluşumuna örnek olarak almamıza neden olan ikinci noktaya getiriyor. Bu nokta da onun özgürlük kavramına yaklaşımıdır. Kendisinin sözleriyle ifade edersek: "Daha önce de gördük ki Kur'an insanlara cehenneme gitme özgürlüğü de tanıyan bir kitaptır. Çünkü Kur'an bu özgürlüğe sahip bulunmayanların ürettikleri hiçbir değeri makbul saymamaktadır. *Robotlarla doldurulmuş bir cennet Kur'an'ın cenneti değildir.*"[50] Bu sözleri kişisel özgürlük ve hür kişisel üretim adına yapılmış bir beyan olarak kabul etmek mümkün.

Yukarıdaki alıntıda ifade edilen hürriyet anlayışı geleneksel İslam'ı modern İslam'dan ayıran diğer bir unsuru oluşturuyor. Bauman'ın köktendinciliği analiz ediş tarzı bu ayrımı yapabilmemize yardımcı olmaktadır.[51] Bauman'ın analizi kısaca şu şekilde özetlenebilir. Hür olmak se-

49. Y. N. Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, 3. basım, s. 264.

50. Y. N. Öztürk, *Kur'an'daki İslam*, İstanbul, Yeni Boyut, 1994, 7. basım, s. 423.

51. Z. Bauman, *Postmodernity and Its Discontents*, Cambridge, Polity Press, 1997, ss. 182-5.

çim yapmak demektir ama seçim yapmak içinde risk barındıran bir durumdur; çünkü her seçim seçilmemiş olanın kaybı anlamına gelir. Bu risk bazı insanlara taşınamayacak kadar ağır bir yük olarak göründüğünden onlar seçim yapmanın riskini hürriyeti tamamen ortadan kaldırarak yok etmeye çalışırlar. Böyle bir durumda doğa-üstü bir varlık tarafından yazıldığı ve sunulduğu düşünülen bir reçeteye harfiyen uyulur, her adımda ona danışılarak seçim yapmanın getireceği risk ve bedelden kaçmaya çalışılır ve köktenci akımlar bu şekilde ortaya çıkar. Köktenciliğe kayan kişinin problemi hür olmayı arzulamak ancak hürriyetin getirdiği bedeli taşıyamamaktan kaynaklanmaktadır. Bu analizin perspektifinden baktığımızda geleneksel İslam'ın kişinin hareket özgürlüğünü ortadan kaldırmaya daha meyyal olduğunu görüyoruz. Öztürk'ün yukarıda ifade edilen yaklaşımı özellikle, siyasal İslam'ın yükselişiyle dinsel bir hayat tarzı benimsememe hürriyetlerinin tehdit altına girdiğini düşünen kesimleri rahatlatmaktadır. Bu rahatlama hissinin varlığı aynı zamanda Öztürk'ün dinsel yönelimli televizyonlarda değil de laik yaklaşımlı kanallarda görünmesini de açıklamaktadır.

Öztürk kendisini yalnızca geleneksel İslam'a karşı konumlandırmakla kalmamakta, laikliği sahiplenmekle beraber laikliği radikalleştiren kesimlere ve devletin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda kurumlaşan din anlayışına da şiddetli eleştiriler yöneltmektedir.[52] Dolayısıyla burada iki yönlü bir direnç söz konusudur. Bu çift yönlü direnç yeni bir alan ve konumlanma yaratıp, toplumdaki ötekileştirme süreçlerinin dışına çıkmaya çalışırken yeni ayrımlar ve sahiplenme çabalarının oluşmasına da sebep olmaktadır. Özneleşmiş sosyal aktöre yakışır tarzda insanlara, "kaderinize sahip çıkın, bizi de dışlayın, yürüyün gidin!"[53] diyerek otoritelere karşı durmayı savunan insan, kendi niyetinden bağımsız olarak, otoriteleşmekte, basit bir mantıksal çıkarım veye kişisel tercihle cevabı bulunup çözümlenebilecek gündelik dinsel pratiklere ilişkin sorular, Öztürk'ün ülkedeki şamanist ve tarikatlara dayanan geçmişten duyduğunu belirttiği tedirginliği pekiştirecek şekilde, kendisine sorulmaktadır. Bu anlamda Öztürk ülkedeki dinsel davranış kalıplarını sorgulayıp onları değiştirmeyi amaçlarken bu kalıpların yeniden üretilmesine de sebep olmaktadır.

52. *Kitap Dergisi*, ss. 72-3. 53. *Kitap Dergisi*, s. 27.

Ötekiyle İlişki ve Öznenin Oluşumu

İslami toplumlarda kadın ve erkek kavramlarının şekillenmesinde Adem ile Havva'nın hikâyesi temel bir öneme sahiptir. Hikâye kadın ve erkek arasında kurulagelmiş ilişkilerin korunması için kaçınılmazlaştırıcı ve doğallaştırıcı bir araç işlevi görür. Hikâyeye göre önce Adem yaratılır ve sonra onun kaburga kemiğinden, yani eğri bir kemikten, Havva yaratılır. Bu kurgulama erkeğe bir doğruluk, düzgünlük ve mükemmellik hali atfederken kadını eğri, eksik ve kusurlu olarak resmeder. Başka bir deyişle, kadının mükemmel bir varlık olması mümkün değildir, çünkü onun kusurluluk-eğrilik hali kaçınılmaz ve doğaldır; değiştirilemeyecek bir şey olan yaratılıştan gelmektedir. Hikâye, kadını erkeğin bir fonksiyonu gibi göstererek müslüman toplumlarda kadının baskı altında ve ikincil konumda tutulmasını meşrulaştıracak zemini hazırlamıştır.

Bu hikâye, Öztürk'ün Kuran yorumu tarafından Kuran'da böyle bir anlatı olmadığı, Havva adının bile geçmediği ve eğer bir yaratılış hikâyesinden bahsedilecekse Kuran'daki imanın Havva'nın Adem'den değil de Adem'in Havva'dan yaratılmış olabileceğine işaret ettiği gerekçesiyle reddedilir.[54] Öztürk'ün yorumunda böyle bir hikâyenin figürleri değişmez, mutlak gerçeğin parçaları olarak değil, simgeler ve mecazi anlatımlar olarak ele alınır. Bu anlatım tarzı dinsel düşünceye belli bir esneklik kazandırıp onu zihinsel ve soyut bir alana taşıması bakımından önemlidir.

Öztürk'ün yaklaşımı geleneksel İslami düşüncenin kadın ve gayrimüslimleri ele alan kurgularını da sorguya açmaktadır. Buna göre İslam'da müslüman kadınların gayrimüslim erkeklerle evlenmesinin yasaklanması dinsel değil, sosyo-politik sebeplerden kaynaklanmaktadır[55] ve müslüman erkek gayrimüslim bir kadınla evlenebildiği gibi, müslüman bir kadın da gayrimüslim (ancak inançlı) bir erkekle evlenebilir. Müslüman bir kadına gayrimüslim erkekle evlenme hakkının verilmesi geleneksel İslam'ın kadın ve erkeğe yönelik kurgulamalarını önemli ölçüde değiştirmektedir.

Müslüman toplumların içsel yapılanmalarında kadının "öteki" olarak kurgulanması söz konusuyken, dış dünyaya yönelik bakış açısının oluşumunda müslüman/müslüman-olmayan, inanan/kâfir ayrımı belir-

54. Y. N. Öztürk, *a.g.e.*, ss. 531-3. 55. Y. N. Öztürk, *a.g.e.*, s. 425.

leyici bir rol oynar. Başka bir deyişle, İslami topluluk kendi içindeki ilişkileri kadın/erkek ayrımı üzerinden kurgularken, kendi dışındaki dünya ile ilişkilerini müslüman/kâfir ayrımı üzerinden kurgulayıp belirlemektedir. Bu durumda topluluğun içinde kadın "öteki" konumunda bulunurken, topluluğun dışında gayrimüslimler "öteki" konumunda bulunmaktadırlar. İslami topluluğun "ötekiler"ini teşkil eden kadın ve gayrimüslimlerin birbirleriyle evlenmesi, bahsedilen kurgunun tabiatını tamamıyla değiştirmekte, müslüman kadına gayrimüslim erkekle evlenme hakkının verilmesi beraberinde, farklı dinden bir erkekle evlenip bununla birlikte kendi özgün kimlik ve kişiliğini koruyabilecek güç, doğruluk ve mükemmellikte olan kadın imajını getirmekte ve bu imaj, kadının erkeğin desteği ve koruyuculuğu olmadan kendi kimlik ve inancını koruyamayacağını varsayan İslami görüşe uymamaktadır.[56] Müslüman kadın/gayrimüslim erkek evliliğinin oluşturduğu gayrimüslim imajı da gayrimüslimleri "kâfir" olarak kabul eden İslami görüşle çatışmaktadır. Bu şekilde "ötekilerin" birbirleriyle evlenme hakkı İslami zeminin kendisini kadın ve gayrimüslimlere ilişkin olarak konumlayış tarzını sorguya açmaktadır.

Nilüfer Göle bir makalesinde genç bir İslamcı yazarın romanından bahseder. Romanda İslamcı delikanlı yine İslamcı bir kıza âşık olur. Aşk bu delikanlıyı dönüştürür. Kendisini kolektif, siyasi bir İslami hareketle özdeşleştiren delikanlı kendi içindeki duygusallığı ve özneselliği keşfeder. Göle, romanı şu şekilde değerlendirir: "... roman, kolektif siyasal İslam'dan müslüman öznelerin oluştuğu gelişim sürecine işaret eder ve ona katkıda bulunur."[57] Genç bir İslamcı delikanlı, hıristiyan veya musevi bir genç kıza âşık olduğunda ne tür bir dönüşüm yaşanıp, nasıl bir müslüman öznenin ortaya çıkacağı ayrı bir merak konusudur. Bizim konumuzu ilgilendiren Öztürk'ün İslam yorumunun bu tür bir özneleşmenin oluşumuna geçit vermesi, öteki ile karşılaşmanın dönüştürücü etkisine zemin hazırlamasıdır. Büyük olasılıkla dinsel-kültürel

56. Y. N. Öztürk'ün konu üzerindeki yorumu şöyle: "Fakihlerin anılan yasağı koymalarının gerekçesi şudur: Kadının gayrimüslim bir aileye gitmesi orada eriyip müslümanlığını kaybetmesiyle sonuçlanır. Buna müsaade edilmemelidir. Fakihlerin yaklaşımı pek çok konuda olduğu gibi kadınları tam insan saymamalarından kaynaklanıyor. Hayat bir çok yerde fakihleri yalanlamaktadır. Onların düşündüğünün tersine, çoğu kez Ehlikitap kadınlarla evlenen erkekler heder olup gitmekte, Ehlikitap erkeklerle evlenen kadınlarsa hem kendilerini korumakta hem de doğacak çocukların İslam'a ısındırılmasında birinci derecede rol oynamaktadırlar. Benliğini yitirme veya doğacak çocuklara etki edip etmeme bir cinsiyet meselesi değil, bir iman, kültür ve kişilik meselesidir." *A.g.e.*, ss. 425-6.

57. N. Göle, bkz. bu kitaptaki makalesi.

sınırları aşacak bu tür aşk ilişkileri kişileri içinde yaşadıkları toplumun sınırlarını aşmaya zorlayarak daha geniş çaplı dönüşümleri ve yeni özneleri beraberlerinde getireceklerdir.

Sonuç

Öztürk'ün şahsiyetinde cisimlenen dini anlayış bugün, modernitenin birbirleriyle tezat oluşturan miraslarını görünür kılan iyi bir örnek oluşturuyor. Bu bağlamda Türkiye'de modernleşmenin ilk safhalarında gündeme gelen tartışmalar yeni bağlam ve ortamlarda tekrar gündeme gelmekte, yeni sorular oluşturmakta, var olan dinsel alışkanlık, tutum ve pratikleri sorgulayıp onları değiştirmeye talip olmaktadır. Bu dini anlayış kendisini toplumsal karşıtlıkların ötesine geçerek konumlandırmaya çalışmakta, ancak bunu yaparken mevcut olanı başka bir düzeyde yeniden üretmektedir. Bu tutumun ne kadar "siyasi" bir tutum olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Ancak kesin görünen bir şey vardır, İslam, Öztürk eliyle yeniden öğrenilmekte ve yeni çevrelere açılmaktadır.

İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı

Mücahit Bilici

Giriş

SİYASAL ve kültürel meydan okumanın en çok bilinen biçimi olan siyasal parti düzeyindeki rekabetin Türkiye'de yeterince çalışma konusu yapıldığı söylenebilir. Ancak, siyasal meydan okumaya eşlik eden ve önemi siyasal temsilin katmanları arasında yukarı doğru çıktıkça aşınmakla birlikte aslında çatışma dinamikleri açısından çok daha belirleyici olan bir yaşam biçimleri arası rekabet de söz konusudur. Ne var ki, farklı yaşam biçimleri ve bunlar arasındaki rekabetin yeterince çalışıldığı söylenemez. Türkiye'de İslam konusundaki yaygın yaklaşımlar din olgusunu ya "siyasal İslam" ya da "geleneksellik" bağlamlarında ele alma eğilimi gösterdiği için indirgemecilikten kurtulamamıştır. Bu çalışmada, İslami kimlik ile modern tüketim kalıpları (ya da tüketimin modern kalıpları) arasındaki ilişkiyi, farklı yaşam biçimleri arasında süregelen karşılıklı iletişim ve rekabetin "dil"i bağlamında ele alacağım.

Türkiye'de İslamcılığın son on yıldaki serüveninin en yeni güzergâhlarından birini tartışmayı amaçlayan bu çalışmam, İslamcıların modern tüketim kalıplarını sahiplenme ve kullanmaları sürecindeki dönüşümü Caprice Hotel örneği üzerinden anlatıyor. İslamcı kimliğe ilişkin varlığını sürdürme kaygıları iki ana eğilime vücut vermektedir. İslamcı kimliğin ancak yeniden üretilerek ve dolayısıyla dönüşerek varlığını sürdürebileceğini zımni olarak söyleyen ve orta sınıfların pratiklerinde somutlaşan İslam ile İslam'ın gündelik ve pratik nedenlerle melezleşme eğilimleri içine girmesine "otantisite" kaygılarıyla karşı çıkan entelektüel İslam. Caprice Hotel, bu iki eğilimin yarattığı kutupsallık ve Türkiye'de Cumhuriyet seçkinleri olarak tanımlayabileceğimiz bir üçüncü tarafla sürdürülen "diyalog" formundaki rekabet bağlamında anlaşılmaya çalışılacaktır.

İslami/İslamcı kesimlerin tüketim kalıplarında yaşanan değişim, söz konusu kesimlerin kendi dışlarındaki yaşam biçimleriyle kurdukları bir iletişim biçimi olarak tüketim, kamusal alana katılım kanalı olarak çalışmakta ve kamusal alandaki meşruluk arayışları ve kimlik siyasetleri açısından gerekli katılım araçlarını edinme sürecini ifade etmektedir. Kamusal alana katılım ve eklemlenme, İslami kimliği hem dönüştürmekte hem de söz konusu kimliğe süreklilik imkânları yaratmaktadır.

Caprice Hotel: Yeni Bir Tüketim Mekânı ya da Yeni Bir Mekân Tüketimi

Caprice Hotel, 1996 yazında Aydın-Didim'deki Akbük Koyu'nda hizmete açılan bir otel olarak gündeme gelmiştir. Beş yıldızlı olan bu lüks otelin başlıca özellikleri arasında benzerlerinden farklı olarak içki ve "casino" servisinin olmayışı gelmektedir. Yeterince büyük bir mescite sahip olan otelde namaz vakitlerinde otel kompleksini donatan hoparlörlerden ezan okunmaktadır.

Daha önce May Hotel adıyla inşa edilen ve 2000 yatak kapasitesine sahip olan Türkiye'nin bu en büyük oteli, zarar ettiği için satışa çıkarılmıştır. Oteli, son on yılın en hızlı büyüyen ticari gruplarından biri olan JetPa Holding'in kurucusu ve sahibi Fadıl Akgündüz satın almıştır.

Adı daha sonra Caprice Hotel olarak değiştirilen otel, aslında doğrudan bir İslamcı girişimi değil. Ancak hedef kitlesi açısından dindar/muhafazakâr/İslamcı kesimlere yönelik bir girişim olarak dizayn edilmiştir. JetPa Holding ve Caprice Hotel'in sahibi olan Fadıl Akgündüz daha çok "muhafazakâr" bir kimliğe sahip bir işadamı. Otelin tanıtımı için yapılan basın toplantısından gazetelere yansıyan haberlere göre "Türkiye'nin içki satışı yapılmayan ve kumar oynanmayan beş yıldızlı ilk oteli olma özelliği"ni taşıyan Caprice Hotel'de, kadınlar için özel bir plaj ve havuz bulunmaktadır. Fadıl Akgündüz'ün otelle ilgili açıklamasını veren haberin başlığında "Alternatif Tatilin Adı: Caprice"[1] ifadesi kullanılırken Akgündüz açıklamasında şu vurguyu yapmaktadır:

> Bugün 9 trilyonluk bir yatırımı atıl durumdan kurtarıp ülke ekonomisine kazandırmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bugün halkımızın her kesiminden gösterilen ilgi de çok önemli bir noktayı yakaladığımızı göstermektedir. Muhafazakâr kesimin de turizmde hakkı olan yeri alması, ekonomimize ayrı bir canlılık kazandıracaktır.[2]

1. *Yeni Şafak*, 3 Temmuz 1996. 2. *A.g.y.*

Otelle ilgili haberde talebin çok fazla olduğu ve otelin daha sonraki yıllarda "kendi bünyesinde açılacak villalarla kapasitesini artırmayı" hedeflediği kaydedilmektedir.

İslam'ın önceki siyasal ve entelektüel görünürlüğüne[3] ilave olarak kamusal alandaki kültürel görünürlüğünü sağlayan ilk kayda değer örnek olarak Caprice Hotel, İslamcı kesim içinde bir tartışmaya da neden olmuştur. İslami kimliğin özellikle 1980 sonrası dönemde artan kamusallığı ve her şeyin bir de "İslami"sini üretme arayışları pek çok kavramı da tartışma konusu etmiştir. İslam'ın, modernliğin dışında ve üzerinde duran bir kimlik olarak kodlanması ve modern yaşama ve onun sahip olduğu kurumlara alternatif özgün kurumlar sunabileceği yolundaki yaklaşımın önce İslamcı entelektüellerce üretilmesi ve daha sonra seslendikleri kitlelerce de içselleştirilmesi[4] dolayısıyla pek çok kurum ve eşyanın İslami'sinin üretildiğine tanık olunmaktadır: İslami radyo, İslami televizyon, İslami demokrasi, Tekbir Giyim ya da Vahdet Kundura gibi İslami kesimce de eleştiriye maruz kalan yaklaşımın bir ürünü olarak "İslami tatil" kavramı da yenilikler listesindeki yerini almaktadır. İslam'ın bireysel bir inançtan kamusal bir pratiğe aktarımı aslında bir tür tanımlama krizine neden olmakta ve Caprice Hotel örneğinde bu kriz İslamcı entelektüellerin beklentileri ile yeni yeni oluşan İslami orta sınıfların tüketim eğilimleri arasındaki gerginlikte somutlaşmaktadır.

Kuşkusuz Caprice Hotel, İslami kesimin tatille ilk tanıştığı yer değil. Ancak Caprice Hotel'le gündeme gelen konu, tatilin ilk kez sistematikleşmesi ve kurumsallaşması dolayısıyla belli bir tanımlama zarureti doğurmasıdır. Bu noktada Caprice Hotel ikili bir sorunla karşı karşıya gelmektedir. Otel, hem "laik" yaşam biçimiyle simgesel rekabetin alanı olarak çalışmak, hem de "İslamcı" ideolojinin püritenizm arayışlarının meşruluk tanımama eğilimleriyle başa çıkmak zorundadır.

3. İslami kesimin yer aldığı en belirgin kamusal alan, siyasal parti örgütlenmesi olarak eski Refah Partisi'dir. İslamcı entelektüellerin görünür olmaya başlaması ise daha çok 80'li ve 90'lı yıllara tekabül etmektedir. Bu dönemde, İslam kimliğinin pek çok diğer kimlikle birlikte meşru bir kimlik olarak –örneğin tartışma programları dolayısıyla televizyonlarda "bir-görüş-olarak-İslam" şeklinde– yer aldığını görmekteyiz. İslam'ın 90'lı yıllarda televizyonlardaki sunum biçimleri için bkz. A. Öncü, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture* 8, 1995, s. 64.

4. İslam'ın var olanın dışında ve üstünde, tamamen özgün kurumlar sunabileceğini öngören otantist İslamcı entelektüel stratejinin ortaya çıkma nedenlerini ve bunun da Türkiye'de İslam-laiklik kamplaşmasına yol açacak şekilde "laik" kesimlerce benimsenmesini tartıştığım çalışma için bkz. M. Bilici, "İçselleştirilmiş 'Öteki'lik ve Her Şey Olarak İslam", *Birikim*, no. 113, 1998, s. 89.

Tatil Kavramı ve Tanımlama Krizi

Laik yaşam biçimi cephesinden "tatilin İslamileştirildiği" bir mekân olarak okunan Caprice Hotel, İslamcı aydınlarca "İslam'ın tatil edildiği" bir yer olarak görülmekte ve İslami kimliğin karşısında direnmeye çalıştığı modern(nist) tüketim kültürüne karşı yenilginin somutlaştığı bir yer olarak tanımlanmaktadır.

Nitekim *Yeni Şafak* gazetesi başyazarı Ahmet Taşgetiren, "Kapris' ten Çeçenistan Görünüyor mu?"[5] başlıklı yazısında Caprice Hotel çevresindeki pratikleri eleştirmektedir:

> ... Düşün ki tam havuza girmek için haşemaları giydin, o anda pencereden bir Çeçen mücahidin kurşun isteyen sesini işittin. Havuzun keyfi mi kalır?
>
> ...
>
> Aç kalan müslümanın acısı, mazlum müslümanın perişanlığı ne kadar yansıyor yüreğime?.. İhtiyaç o kadar çok ki, mesele herhalde ihtiyaçları bir sıralamaya tabi tutmakta...
>
> Müslümanların bir vücudun uzuvları gibi olması bu çağda bir anlam ifade ediyor mu? Yoksa bütün bu sorular anlamsız mı?
>
> – Peki Kapris anlamsız mı?
>
> – Hayır çok anlamı var Kapris'in... İçinde bulunduğumuz kuşatmayı içimize sindirmemize yarıyor Kapris... Kapris'te batmıyor bize yerli ve uluslararası sistemin hiçbir kuşatması... Bu sistem içinde konforlu sığınaklar üretip orada mutlu olmayı deniyoruz.

Caprice Hotel'in, İslami kimliğin öncelikleri açısından kabul edilemez olduğunu düşünen Ahmet Taşgetiren, yukarıda alıntıladığım üzere Caprice Hotel'in İslami kimliği yabancılaştırdığını savunmaktadır.

Caprice Hotel'in İslami kesimi çekim alanına aldığı haftalarda konuyla ilgili düşüncelerini yazan bir diğer İslamcı yazar Ali Bulaç, her ne kadar Ahmet Taşgetiren'in kullandığı türden doğrudan bir "mazlum ve mağdur İslam" vurgusu yapmasa da Caprice'in anlamı konusunda Taşgetiren'le benzer kaygıları taşıyor:

> İçinde yaşadığımız modern kültürün bir ayağı tatile dayanıyor... Çalışan insan dinlenmek ister; bazan bu gerçekten insani bir ihtiyaç. Ama unutmamak lazım, tatil yapmak ve iş düzeninden farklı bir kategori olarak dinlenmek modern zamanlara mahsus bir fenomen...
>
> Ben her sene bu konuda bir iki yazı yazarım. Bu sene de yazma gereğini duyuyorum. Çünkü son yıllarda hepimizin gözlediği ve hatta içine dahil olduğu

5. A. Taşgetiren, "Kapris'ten Çeçenistan Görünüyor mu?", *Yeni Şafak*, 16 Ağustos 1996.

gibi modern tatil kültürünün bir parçası olduk... Buna dayalı "İslami bir endüstri" de gelişti. Önce denize girmeyi meşrulaştıran mayolar, şortlar üretilmeye başlandı. Arkasından müslümanların ağırlıklı olarak itibar ettiği tatil yöreleri, bölgeleri teşekkül etti: Altınoluk, Esenyurt vs. Şimdi beş yıldızlı İslami otellerin yapımına sıra gelmiş bulunmaktadır... Aslında kabul etmemiz lazım ki bizler de bu modern tatil kültürünün bir parçası olduk...

Şimdi çıkıp "Arkadaş, tatil bizim neyimize, herkes gibi bu kültürü tüketeceksek, bizim diğerlerinden ne farkımız olacak?" diye soracak olursanız, hemen size "Kardeşim, denize girmek, denizin ve güneşin nimetlerinden istifade etmek haram mı? Bir müslümanın da tatil yapmaya, dinlenmeye hakkı yok mu?" diye soracaklar ve siz onları tatmin edecek bir cevap veremeyeceksiniz.[6]

Ali Bulaç'ın değerlendirmeleri her ne kadar Caprice'te tatili "tatil kültürünü tüketmek" olarak kodlasa da orta sınıfların taleplerine –ki bu kesimler pratiklerine İslam'ın içinden tezlerle meşruluk geliştirmeye çalışıyorlar– karşı Ahmet Taşgetiren'e oranla daha yumuşak bir dil kullanmaktadır. Ve Ali Bulaç'ın yazısının alıntılanan bölümü konunun grup içi tartışmaya son derece duyarlı olduğunu göstermektedir.

Bir Tatil Mekânının İslamileştirilmesi

Caprice Hotel'in hizmete girdiği 1996 yazında otelde yaptığım gözlemler çerçevesinde otelin dikkat çekici nitelikteki özelliklerini şöyle sıralayabilirim: İçki ve kumar servislerinin olmayışının dışında oteli diğerlerinden farklılaştıran en önemli özellik otelin plajında yapılan bölümlemedir. Plaj üç kısma ayrılmıştır. Bunlardan ilk kısım, "normal" müşterinin kullanımına yönelik olup "aile plajı" olarak kodlanan ve cinsiyet temelli bir sınırlamanın konmadığı genel plajdır. İkinci kısım, plajın sadece erkekler için ayrılmış olan bölümüdür. Üçüncü ve en ilginç olan kısım ise tesettürlü kadınlar (ve tesettürlü olmasalar da böylesini tercih edenler) için ayrılmış olan bölümdür. Bu bölümle plajın erkekler için ayrılmış kısmı arasına brandadan bir engel konmuştur. Bu bölmelemedeki sıralamanın ayrıca kayda değer olduğunu hatırlamakta fayda var. Çünkü plajın bölümlenmesi, modern ve dünyevi olanla temas konusunda erkeğin her zamanki gibi kadına oranla bir basamak daha "yakında" olduğunu bir kere daha ortaya koyuyor. Ya da İslam'ın öteki ile olan farkını neredeyse her zaman "kadın" üzerinden anlattığının bir diğer örneği olarak okuyabileceğimiz bu durum, kamusal alanın, özellikle Türkiye bağlamında, toplumsal köklere sahip cinsel kimliklerden ayrı anla-

6. A. Bulaç, "Dinlenmek ve Tatil Kültürünü Tüketmek", *Yeni Şafak*, 3 Temmuz 1996.

şılamayacağını göstermektedir.[7]

İslamcı erkekler, İslamcı kadınlardan farklı olarak dini kimliklerini ilk etapta ele verir bir görünüme sahip değildir. Aynı nedenlerden dolayı, sözgelimi, kampüslerdeki dine yöneliş trendi de türbanlı öğrenci sayısındaki artıştan izlenebilmektedir. Tesettür olgusu, kadını erkeğe göre daha bir "dinselleştirmek"tedir. Dinin talepleri konusunda teorik olarak erkeklerle eşit mesafede olan kadınların seküler olanla temas konusunda erkeklerle aynı şansa sahip olmadıkları görülüyor. Yine buna paralel olarak kadınların tesettür ve giyim tarzlarındaki renklilik ve farklılık çok ciddi tartışmaların konusu olurken, erkeklerin lüks giyimleri eşit oranda tartışılmamaktadır.[8] Nitekim, otelin açıldığı ilk sezonda "aile plajı" ile erkekler plajı arasında herhangi bir "ayraç" kullanılmamıştır. Daha sonra bu konuda değişiklik yapılmış olsa bile plajdaki bölmeleme ve sıralama İslami söylem içinde kadınlarla erkekler arasındaki iktidar ilişkilerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek ipuçları sunuyor.

Tekbir Giyim: Örtülü Moda, Örtülü Modernlik

Türkiye'de son yirmi yılda yaşanan dönüşüm içinde düşünüldüğünde Caprice Hotel'in aslında çok tekil ve sürpriz bir olgu olmadığı görülmektedir. Caprice Hotel'i zamansal olarak önceleyen ama sosyo-kültürel açıdan da sarmalayan bir dönüşümler dizisinden söz etmek gerekir.[9] Caprice Hotel, İslami kesim içindeki ekonomik gelişmeye paralel bir şekilde billurlaşmaya başlayan İslami üst orta sınıfların tüketim talep ve pratiklerinin görünürlük ve bir anlamda kurumsallık kazandığı bir eşik olarak düşünülmelidir. Bu yüzden tatile dayalı endüstrinin yan sanayi olarak tanımlanabilecek başkaca yenilikleri Caprice'in civarında ve bazan da bünyesinde görmek son derece olasıdır.

Tekbir Giyim, sadece Türkiye'de değil küresel çaptaki tesettüre dayalı giyim alanında isim yapmış bir tekstil markası. İslam coğrafyası dı-

7. N. Göle, *Forbidden Modern*, Michigan, Michigan University Press, 1996, ss. 5-30.

8. Değişik aralıklarla İslamcı kadınlarca yürütülen bu konudaki tartışmalar için iki İslamcı kadın dergisinin 90'lı yıllardaki sayılarına bakılabilir: *Kadın Kimliği* ve *Mektup Dergisi*.

9. Bu yazının ileri sürdüğü tezin bir parçası olarak İslami kesimin yeni/modern tüketim kalıplarıyla kamusal alana katılımı pazar ekonomisi koşulları dolayısıyla başlayan bir dönüşümü kaçınılmaz kılıyor. Bu durumun İslami televizyonlar bağlamındaki bir yansıması ve buna yine İslamcı aydınların gösterdiği tepkilerin bir örneği için bkz. A. Taşgetiren, "TGRT'yi Yazmak", *Yeni Şafak*, 12 Temmuz 1996.

şında müslümanların ve Türk göçmenlerin ağırlıklı olarak yaşadığı pek çok Doğu ve Batı ülkesine ihracat yapan[10] Tekbir Giyim'in Türkiye'de İslami kitleyi hedefleyen diğer firmalardan önemli bir farkı var. Tekbir Giyim, Türkiye'de "tesettür" ile "moda"yı birleştiren ve bu çerçevede tartışmalara neden olan bir ticari kurum. Tekbir Giyim'in tanıtım broşürlerinde kullanılan spotlarda (İngilizce) "veiled fashion" (örtülü moda) vurgusu sadece söz konusu kuruluşun "tesettür defileleri"[11] düzenlemiş olmasıyla ilgili değil, aynı zamanda tesettür kıyafetinin renk ve modeller etrafında çoğaltılarak (İslamcı entelektüellerin tereddütsüz kapitalizm olarak tanımlayacakları) bir tüketim formatına sokulmasıyla da ilgilidir. Tartışmalı bir konumu olan Tekbir Giyim'in yine tartışmalara neden olan Caprice Hotel bünyesinde bir mağazası bulunmaktadır. Bu mağazada Ali Bulaç'ın "denize girmeyi meşrulaştıran mayolar, şortlar" diye tanımladığı ve genel olarak "haşema" olarak bilinen şeriat kurallarına uygun mayolar satılmaktadır.

Yeni Müslüman Zengin Tipi ve MÜSİAD

Tekbir Giyim ve Caprice Hotel örneklerinde moda ile tesettür, müslüman ile tatil kategorileri arasında yaşanan iç içe geçme sürecinin çok daha genel ve "altyapısal" koşulları en iyi ifadesini "Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği" olarak bilindiği halde çoğunlukla "Müslüman Sanayici ve İşadamları Derneği" olarak okunmaktan kurtulamayan MÜSİAD'da bulmaktadır. MÜSİAD, İslami kimliğin piyasa ekonomisine bakışının ve katılımının somutlandığı bir kurum olduğu gibi İslam'ın ekonomi anlayışı konusunda bir tanımlama zaruretinin yaşandığı bir diğer problemli alan olarak ortaya çıkmaktadır. İslami kimliğin kapitalizmle özdeşleşmeme arayışı ile toplumsal yeniden üretimin ekonomiyle yakından ilişkili olması dolayısıyla "maddi terakki" arayışı MÜSİAD bağlamındaki temel gerilim hattını oluşturuyor. MÜSİAD mevcut piyasa koşullarından tamamen bağımsız bir İslami ekonominin (örneğin, eski Refah Partisi'nin Adil Düzen projesinin) olabilirliğinin test edildiği bir

10. Tekbir Giyim'in öncülük ettiği moda ve tesettür melezleşmesi kısa sürede diğer tesettür markalarınca da benimsenmiştir. Bu sürece uluslararası pazarların büyük katkısının olduğu söylenebilir. Bir örneği için bkz. "Türk Tesettür Modası ABD'de", *Zaman*, 7 Kasım 1997.

11. Tekbir Giyim'in tesettür defileleri düzenlemesi, kimi radikal İslamcı kişi ya da gruplarca eleştirilecek bir davranış olmanın ötesinde bir anlam ifade etmiş ve Tekbir Giyim'in İstanbul Fatih'teki mağazası kundaklanmıştır.

kuramsal boyuta da sahip. Ancak MÜSİAD üzerine yapılan çalışmalar, İslami ekonominin tanımının belirsizliğini korumasına karşın (kerhen olsa bile) piyasa liberalizmini benimsemiş durumda olduğunu gösteriyor. İslamcı işadamlarının İslam medeniyetinin inşası için ekonomik olarak güçlü olma gerekliliğine olan inançları ile içinde yaşadıkları piyasa ekonomisinin yollarının kesişmesi, ideolojik aklanışını şu tarihsel argümanda bulmaktadır: Batı'nın teknolojisini, maddi üstünlüğünü (burayı "maddi üstünlük aracı olarak piyasa ekonomisini" olarak da okuyabilirsiniz) alalım, kendi manevi değerlerimizi koruyalım.

Menderes Çınar'a göre "MÜSİAD'ın alternatif ekonomi anlayışının tek farkı kendi kendini meşrulaştırması zor olan mevcut piyasa rasyonalizmini, farklı bir şekilde meşrulaştırmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, piyasa rasyonalizmi İslam medeniyetinin canlanmasının bir aracı, İslam medeniyetinin canlandırılması amacı da piyasa rasyonalizminin meşrulaştırılmasının bir aracıdır."[12]

"İslam İçin Ekonomi" ve "Ekonomi İçin İslam"

MÜSİAD, Türkiye'de 80'li yıllara (ve 90'ların başlarına) damgasını vuran Özalizm'in "farklı eğilimleri birleştirici" ve kültürel İslam'a sıcak bakan politikalarının egemen olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Turgut Özal liderliğinde yaşanan, İslami finans kurumları[13] başta olmak üzere İslami kesime kamusal alanda yer açma ve katılımı özendirme çabalarının "kalkınmacı" devlet nezdinde ve Özal'lı yılların ekonomizminin yarattığı atmosfer içinde meşrulaştırması şöyle yapılmaktaydı: Ekonominin büyümesi ve dinamizm kazanması için piyasanın dışında kalan hatırı sayılır çaptaki –çoğunlukla İslami kesime ait– yastık altı paraların sisteme eklemlenmesi amaçlanmaktadır. İslami kesim bu çerçevede Türk ekonomisinin büyüme arayışları içinde "araçsal" bir rol üstlenmektedir.

Öbür taraftaki İslamcı işadamları ise piyasa ekonomisine eklemlenmelerini, yukarıda belirttiğim ve İslam'ın kendi dışındaki kurumlara yaklaşımında ortaya çıkan "tekniğini alalım ama kültürünü almayalım" anlayışı çerçevesinde, ekonomiyi İslam medeniyetinin dirilmesinde

12. M. Çınar, "Yükselen Değerlerin İşadamı Cephesi: MÜSİAD", *Birikim*, no. 95, 1997, ss. 55-6.

13. İlk kurulduğunda, Caprice Hotel üzerine yapılan tartışmaların bir benzerine neden olan ve "İslami bankacılık" tanımlaması etrafında iki kategorinin kutupsallığını yumuşatacak bir formülün bulunduğu "İslami finans kurumları"nın ilki Faisal Finans kurumudur.

"araçsal"laştıran bir açıklamayla meşrulaştırmaktadırlar.[14] Başka bir ifade ile İslamcı işadamları "İslam'a hizmet etmek" üzere daha fazla büyümek gibi bir meşrulaştırmaya başvurmaktadır.

Özal'ın İslami kesim ekonomisini, bütün bir Türkiye ekonomisi içinde meşrulaştırma çabaları ile İslamcı işadamlarının ekonomiyi İslam içinde meşrulaştırma çabalarının ikisinde de ortak olan bir şey var: "Hizmet" kavramı.

Piyasa mantığının "bencil birey"i meşru ve doğal kılan yaklaşımının hem "ümmetçi" İslam anlayışı açısından hem de bu anlayışı başka formlarda sürdüren Cumhuriyet ekonomisinin kalkınmacı ve korporatist eğilimleri açısından meşrulaştırılışı için başvurulan anahtar kavram olan "hizmet"[15] kavramı, ulaşılan kazancın bütüne yayıldığını imleyen bir altruizm vurgusu getirmektedir. Nitekim, Caprice Hotel örneğinde otelin sahibi Fadıl Akgündüz'ün otele ilişkin "anlatısı"[16] da bu tür bir çerçeve içindedir. Fadıl Akgündüz'le yapılmış, Caprice Hotel'e ilişkin bir röportajın da yer aldığı bir televizyon programı,[17] kurgusu itibariyle Caprice Hotel'i Türkiye'nin iktisadi kaynaklarının verimli kullanımı ve turistik açıdan dışarıda kalmış kitlelerin mobilizasyonu bağlamına oturtuyor. Türkiye'nin doğal güzellikleri ve ekonomisine ilişkin genel bir girişten sonra Türkiye'nin turizm potansiyeli ve nihayet bu potansiyele katkıda bulunan Caprice Hotel'e uzanan bir "hizmet" izleği var. Metin şöyle devam ediyor:

> Peki dünyanın en güzel sahillerine, en güzel koylarına sahip olan ülkemizde muhafazakâr Türk insanı, Allah'ın insanlara bahşettiği bu güzelliklerden yeterince faydalanabiliyor mu? Bu soruya olumlu bir cevap vermek çok zor.
>
> Ancak geçtiğimiz yıl önemli bir gelişme oldu ve muhafazakâr düşünceye mensup insanların da gönlünce tatil yapabileceği içkisiz, kumarsız, kadınlara

14. M. Çınar, *a.g.y.*, s. 54. MÜSİAD ve TÜSİAD üzerine etraflı ve yeni bir çalışma için bkz. H. Alkan, "Türkiye'de Baskı Grupları: Siyaset ve İşadamı Örgütleri", Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul, 1998.

15. "Hizmet" kavramı, "kime" ve "neye" olduğu değiştiği halde değer, önem ve meşruluğu hiç değişmeyen bir kavramdır. Bu kavramın sahip olduğu tarihsel bagaj ve bunun Türk tarih yazımındaki kullanımlarına ilişkin ufuk açıcı bir çalışma için bkz. E. Copeaux, "HİZMET: A Keyword in the Turkish Historical Narrative," *New Perspectives on Turkey*, no. 14, 1996, ss. 97-114.

16. Anlatılar, kişisel ya da kolektif deneyimleri, kimliğin ifade edildiği metinler olarak dillendirilir/konumlandırılırlar. Anlatı kavramını Jerome Bruner'in kullandığı anlamda yani gerçeğe ilişkin bütünlüklü bir resim oluşturmaya yarayan linguistik gözlükler olarak kullanıyorum. J. Bruner, "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry*, 18, 1991, s. 5.

17. "Ekonomi Vitrini" programı, Kanal 7, 29 Nisan 1998.

ve erkeklere ayrı ayrı plajlarda denize girme imkânının sunulduğu lüks bir turizm tesisi Akbük Koyu'nda hizmete girdi.[18]

Caprice Hotel'in meşruluk sorunu, hem laiklik dolayısıyla Türkiye'de devletin iktisadi girişimlere müdahaleye eğilimli olması hem de tarihsel olarak İslami kimliğini "mazlum ve mağdur" olmak üzerine kurmuş bulunan İslamcılığın dolaysız bir tüketim etkinliği olarak beş yıldızlı otelde "dinlenme"yi mevcut İslamcı kimliğin inşa edilmiş biçimiyle bağdaştıramamasından kaynaklanan itiraz beklentisi dolayısıyla çözümü zor bir soruna dönüşmektedir.

Caprice Hotel bu ikili soruna hem "milli ekonomi içinde bir Caprice Hotel" hem de "muhafazakâr Türk insanı(nın) Allah'ın insanlara bahşettiği bu güzelliklerden" yeterince faydalanabileceği bir "hizmet alanı" bağlamında cevap vermeye çalışmaktadır.

İslam'ın Tüketiminden Tüketimin İslamı'na

Caprice Hotel bağlamında ortaya çıkan İslami entelektüeller ile İslami üst orta sınıflar arasındaki gerilim aynı zamanda İslam'ın bir kimlik olarak yeniden inşa biçimlerindeki değişimi de ifade ediyor. İslamcı kimliğin özellikle 80'lerde etrafında şekillendiği mazlumiyet ve mağduriyet söyleminden, yani sınıfsal veya ideolojik bir dışlanmışlık ve ezilmişlik duygusundan (İslam'ın buna cevap veren bir ideoloji olarak "tüketimi"nden) daha vurgulu ve tüketim sürecine daha fazla katılan bir İslam kimliğine (bir anlamda "tüketim"le barışmış[19] bir İslam kimliğine) doğru bir evrilmeden söz etmek mümkün.[20]

18. "Ekonomi Vitrini", Kanal 7, 29 Nisan 1998.

19. Aslında "tüketimin İslam'ı" kavramlaştırmasını doğrulayan bir anekdotu aktarmak mümkün: Caprice Hotel'in açık büfe kısmında (96 yazında) asılı olan bir hatırlatma vardı: "Yiyiniz, içiniz; fakat israf etmeyiniz." Bir ayet olan bu ifadenin altında "Ayeti Kerim'e" yazılıydı. Burada ayetin hem genel anlamda tüketim hem de özel olarak açık büfe bağlamında araçsallaştırılması ve "İslam'ın tüketimi"ne oranla –çünkü, doğrusu "Ayet-i Kerime"dir– daha az doğruluk/mükemmellik kaygıları taşıması bu tür bir geçiş sürecini örneklemektedir.

20. Bu geçiş sürecinin farklı İslamcı kesimler arasında farklı şekillerde algılandığını belirtmek gerekir. Başarısında ve kurgulanışında alt sınıfların mobilizasyonunun önemli bir rol oynadığı Refah Partisi etrafında inşa edilmiş bulunan İslamcı kimlik ile Fethullah Gülen'in liderliğinde geliştirilen "seçkinci" ve "beyaz" muhafazakâr İslami kimliğin Caprice Hotel'e bakışlarında paralel bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Refah Partisi kimliğine yakınlığıyla bilinen *Yeni Şafak* gazetesinde Caprice Hotel tartışma konusu olurken, Fethullah Gülen'e yakınlığıyla bilinen *Zaman* gazetesinde otelle ilgili herhangi bir tartışmaya rastlanmamıştır.

Caprice Hotel'in müşteri profili göz önüne alındığında üç tür müşteri önplana çıkıyor: a) Bürokratlar/memurlar, b) İşadamları, c) Yurtdışındaki işçiler.

Türkiye'den gelen müşterilerin geldikleri kentler de yine sırasıyla Ankara, İstanbul, Bursa, Konya gibi büyük kentler. Ankara'dan gelenler daha çok "bürokrat" olsalar da toplam içindeki oranları %20'yi geçmiyor. Orta ölçekli işadamlarının çoğunlukta olduğu müşteriler arasında balayına çıkmış genç çiftler de bulunuyor.[21]

Caprice Hotel, sadece yeni sosyalizasyon ortamları yaratmakla kalmamakta aynı zamanda yeni bir zenginler sınıfını da rafine etmektedir. Caprice Hotel, sunduğu yeni tüketim "vesileleri" ile aynı zamanda bir "statü filtresi" olarak da işlev görüyor.

Bir Statü Filtresi Olarak Caprice Hotel

Artan gelir düzeylerine paralel olarak yeni sosyal "fark"ların[22] arayışına giren İslamcı orta sınıfların statüye dayalı toplumsal hiyerarşide yerlerini almalarına katkıda bulunan bir kamusal mekân olarak –yani "statü avcıları"[23] için av sahası olarak– Caprice Hotel, kendi kendisini sunuşunda da "bağımlı bir farklılık" vurgusu yapmaktadır. Aslında tanım gereği farklılık bir "farklı olunan"ı gerektirmektedir. Türk toplumunun "muasır medeniyet seviyesini yakalamak" şeklinde özetlenen misyonunun getirdiği bir "geç kalmışlık" duygusuna karşılık gelen "aradaki fark"ı kapama çabası "çağdaşlaşma" olarak kodlanmaktadır. İslamcı kesimin, Türkiye'de "çağdaş" Cumhuriyet seçkininin sahip olduğu ama kendisinin sahip olamadığı yeni bir alana yönelik bakışında da benzer bir "aradaki fark"ı kapama vurgusu açığa çıkıyor. Otel yönetiminin, İslamcı ve İslamcı olmayan ayrımı yapmaksızın değişik gazetelere verdiği tanıtım ilanlarında Caprice Hotel şu ifadelerle sunulmaktadır: Caprice Hotel, "Cennetten Bir Köşe", "Tatilde Özgürlük – Artık Herkes Denize Girebiliyor."

"Tatilde Özgürlük" İslamcılar için tatil yapma özgürlüğünü ifade ederken "Artık Herkes Denize Girebiliyor" ifadesi İslamcı kesimin

21. Otele ilişkin gözlemlerimde lüks araba ve cep telefonu kullanımının hatırı sayılır bir düzeyde olduğunu belirtmem gerekir.

22. "Fark" kavramını Bourdieu'nun kullandığı şekliyle alıyorum. P. Bourdieu, *Distinction - A Social Critique of the Judgement of Taste*, Londra, Routledge, 1984.

23. "Statü avcıları" kavramı için bkz. V. Packard, *The Status Seekers, An Exploration of Class Behaviour in America*, Londra, Longman, 1960.

"ötekisi" tarafından kodlanan "gerici" ve "geleneksel" gibi tanımlamalara karşı gösterdiği direnci dile getirmektedir. "Artık Herkes" ifadesi hem laik olmayan İslamcı kesimin hem de İslamcı kesim içindeki – daha fazla dini rol yüklenen– kadınların denize girebileceklerini anlatmaktadır. Bir anlamda bastırılmış ve dışlanmış kimlikler kendilerine yeni alanlar açarken kamusal alan da yeni bahisler için çatışma alanı olmaya başlamaktadır.

Caprice Hotel'de "tatil yapmak", (mahremiyetle tanımlanan) İslami kimlik ile (yüzmenin bir parçası olduğu) modern yaşam tarzlarının, esasen, birbirleriyle bağdaşabilir olduğuna ilişkin çok daha geniş bir anlam kümesine göndermede bulunmaktadır.

Bir İletişim Biçimi Olarak Tüketim

Caprice Hotel'in "Alternatif Tatilin Adı" olarak kodlanması aslında bize tüketimin ne denli iletişimsel olduğunu göstermektedir. Tüketim unsurları arasında yapılabilecek bir "temel ihtiyaçlar" ve "lüks ihtiyaçlar" ayrımı, çalıştığımız örneğin iletişimsellik boyutunu daha belirgin kılacaktır. Çünkü tüketim analizi, ekonomik olarak başlasa bile birincil ihtiyaçlardan lüks ihtiyaçlara doğru çıktıkça tüketimi bir iletişimsel davranış olarak okumak daha anlamlı olmaya başlamaktadır.[24] Baudrillard'a göre, tüketimden kasıt tüketilen şey değil tüketimin kendisidir ki o da bizim bağlamımızda iletişim demektir. Çünkü malların konfor derecesi ve prestij için alındığı bir durumda esasen metalar dünyasında değil, simgeler dünyasındayızdır.[25] Yani ihtiyaçlar, bir birey ile nesne arasındaki ilişki olarak değil, daha genel bir sistemin unsurları olarak yaratılırlar. Bu nedenle de ihtiyaçlar salt hayatların devamı için değil, aynı zamanda hayatlar arası iletişimin devamı için de önemlidir. Lüks otel, köşk[26] gibi kamusal tüketim metalarının sosyal dolaşıma sokulması toplumsal statü edinme kanallarının açılması ve mevcut kanallara yenilerinin eklenmesi anlamına geliyor. Pierre Bourdieu'nün sermayeyi sadece "ekonomik sermaye" ile sınırlı görmeme konusundaki yaklaşı-

24. A. Warde, *Consumption Matters*, Blackwell, 1996, s. 303.

25. J. Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.

26. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin kamuya açtığı "köşk" ve "kasır"ların oluşturduğu yeni mekânlar da statü avcıları için yeni keşiflere olanak tanıyor. Belediyenin girişimleri dışında, örneğin, Üsküdar'da İslami kesimi hedef kitle olarak edinen (Dilruba Bahçesi) bir restoranda "brunch" gibi İslami kültüre geleneksel anlamda yabancı kimi kategoriler İslamcıların kültürel bagajına dahil olmaktadır.

mı tüketim analizleri için son derece ufuk açıcıdır. Sermayenin genellikle ekonomik olduğuna ilişkin anlayışın aksine Bourdieu, ekonomik sermaye ile "kültürel sermaye" ya da "simgesel sermaye" arasında bir ayrım yapar ve bunların birbirlerine tahvil edilebildikleri gibi birbirlerine karşı da kullanılabildiklerini söyler.[27]

Simgesel ve kültürel sermayenin ediniminde "eğitim" büyük önem kazanıyor. Özellikle Türkiye gibi prestijin ve statünün Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde daha yoğun olmak üzere devlet-bürokrasi-memuriyet çerçevesinde edinilmesi ve bu pozisyonlara ulaştıracak kanalın "eğitim" olması dolayısıyla kültürel sermaye yaşam biçimleri politikasında önemli bir yer tutuyor.[28]

Sahip olunan "eşya (şeyler)" aslında "ifade edici"dir. Çünkü kültürel kategorileri görünür kılarlar, sosyal anlamlar taşırlar ve nihayet iletişim sağlarlar. Her bir tüketim davranışı toplumsal farklar yaratmaktadır. Sosyal konumlar âlemi ile yaşam biçimleri âleminin haritalarını üst üste koymak, hangi yaşam biçimlerinin hangi sosyal grupları temsil ettiğini görmemizi olanaklı kılar.[29] Yaşam biçimi politikalarının simgesel sermayeye dayalı işleyişi, sadece kültürel farklara yol açan nesnelere sahip olmanın da yeterli olmadığını, birtakım "kültürel nesneler"e sahip olunarak farkların yeniden üretilebileceğini ortaya koymaktadır.

Kimlik ve Tüketimin Diyalojik Karakteri

Tüketim, sosyal anlamların ileti(şi)mini sağlaması nedeniyle toplumsal üstünlük ve farklılık konusundaki rekabet ve çatışmanın da mahalli olmaya başlamaktadır.

Türkiye'de yerleşik ve devletle doğrudan (memur, bürokrat) veya dolaylı (ithal ikame sanayiciliğinin büyüttüğü) ilişkili olan "Cumhuriyet seçkini"ne ait sermaye ile yükselmekte olan yeni çevresel orta ölçekli muhafazakâr ve/ya İslamcı(lara ait) sermaye arasında ciddi bir gerilimin varlığı değişik vesilelerle ortaya çıkıyor. Büyük sermayenin "yeşil" ya da "İslamcı" sermaye olarak tanımladığı İslamcıların ekonomik alandaki "ilerleme"lerine olan "kızgınlık"ları temelde iki nedene

27. P. Corrigan, *The Sociology of Consumption*, Londra, Sage Publications, 1997, s. 26.

28. Türkçe'deki "sonradan görme" tanımlaması ekonomik sermayeye sahip olduğu halde kültürel sermayeye sahip olmayan insanlara yönelik statü hiyerarşisi öngören bir aşağılama ifadesidir.

29. P. Corrigan, *a.g.e.*, s. 27.

dayanıyor: Bunların ilki, "ekonomik sermaye"nin bölüşümü bağlamında yaşanan (ve belki de TÜSİAD ile MÜSİAD arasında devlet ve ilgili kurumlar üzerinden yürütülen gerilimde yansımasını bulan) çatışmadır. İkincisi ve daha önemlisi "ilerleme"nin ve "çağdaşlık"ın Türkiye toplumu için ancak ve ancak "geçmiş"le ve geçmişin en nüksedici unsuru olan "din"le kontrollü bir kopuşla mümkün olduğunu öngören "kültürel sermaye"nin mülkiyetiyle ilgilidir. Türkiye'de çağdaşlık kimliğinin, "kültürel sermaye" açısından "öteki"sini yitirmekten kaynaklanan krizi söz konusudur. Eski ve geri olarak tanımlanan şeyin "eski"lik ve "geri"liğin sınırlarını ihlal etmesi, "yeni" ve "ileri" olanın ilişkisel tanımını sorunsallaştırmaktadır ve sınırların keskinliğine bağlı olarak varlığını sürdüren "kültürel sermaye"sini riske atmaktadır.

Charles Taylor'ın tanınma politikalarına verdiği önemin arkasında kimliğin diyalojik karakteri yatmaktadır. Yani bir kimlik, bireyin kendi başına oluşturduğu ya da edindiği bir şey değildir. Kimlik, sadece sahibinin arzusuna değil sahibinin temas halinde olduğu diğer insanların da onayına bağlı olarak var olabilmektedir. Ve bu yüzden bir kimlik için "tanınma", kelimenin tam anlamıyla "hayati" bir önem taşımaktadır.[30] Dolayısıyla bir kimlik, kendisi dışındakilerle sürdürülen sürekli bir konuşmanın ürünü olarak var olabilmekte, kimlikler "iletişimsel" olarak üretilebilmektedir. Pazara dayalı toplumlarda kimliklerin tüketim yoluyla inşa edildiği de dikkate alınırsa Baudrillard'ın sözünü ettiği nesneler dünyasından simgeler dünyasına geçiş daha kolay anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla, Türkiye'de tüketim üzerinden süregelen yaşam biçimleri arası rekabet ve siyaset bizi Nilüfer Göle'nin olgunun "diyalojik"liğini çok iyi yansıtan başlığıyla bir "seçkinler ve karşı seçkinler"[31] analizine götürüyor. İslamcı seçkinlerin ortaya çıkışı ve kamusal alanda etkin olmaya başlamaları, İslamcı kimliğin meşruiyet arayışlarını "katılımda bulunarak" sürdürmesini sağlamaktadır. İslam'ın seçkinler ve yeni tüketim alışkanlıklarıyla artan görünürlüğü, kamusal alanla ne tür bir etkileşim içine girdiğini belirlemektedir. İslami kamusallığın demokrasi sürecine etkisi de bu noktada önem kazanıyor.

30. C. Taylor, "The Politics of Recognition", der. Amy Gutmann, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1994, s. 36; Türkçesi: *Çokkültürcülük*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.

31. N. Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites," *The Middle East Journal*, 51, no. 1, Kış 1997.

Kamusallık ve Katılım

Kamusallık, rasyonel-eleştirel tartışma ortamı olarak, demokrasi sürecinin önemli bir parçasını oluşturur. Özel ve kamusal alanlar arasındaki sınır çizgisinin tarihsel olarak çeşitli toplumsal hareketler ve kimlik politikaları çerçevesinde değişikliğe uğradığını biliyoruz. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*[32] isimli çalışmasında, kamusallığın Batı'daki başlangıç ve evrim sürecini anlatır. Kamu sahası dediğimiz ortak alanların oluşumu büyük ölçüde okuryazarlık oranındaki artış, bireyselleşme, özerk bir sivil toplumun varlığı, devlet otoritesinin şahsi ve keyfi olmaktan çıkması, piyasa ekonomisi, kentler ve kahvehane ya da salon gibi kentsel mekânların tüketimine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Devletten bağımsız olarak "özel" şahısların herkesin paylaştığı "genel" konuları tartışmak ve bu konularla ilgili genel kanaati etkileme süreci olarak tanımlayabileceğimiz kamusal alan esasen liberal burjuva kamusal alanıdır. Kamusallığın "resmilik"ten ayrılarak özerkleşmesi liberal burjuva kamusallığının en temel özelliklerinden biridir.

Modernlik ve Aydınlanma'ya olan bağlılığı dolayısıyla rasyonel eleştirel tartışmayı kamusal alanın odağına alan Habermas, ayrıca kamusal alandaki tartışmaların da kamuya ilişkin konularla sınırlandırılması gerektiğini savunur. Kamusal alan ilkesel olarak herkese açık ve herkesi kapsayıcıdır. Herkes kamusal alana "farklılıklarını paranteze alarak" dahil olur. Habermas'ın kamusal alan anlayışı homojendir ve sosyal eşitsizliklerin ifade edilmediği bir yerdir. Evrenselliğe ve aklın yolunun bir olduğuna inanan Habermas için kamusal alan eğer varsa bir tane olmak zorundadır.

Ne var ki, ilk dönem liberal burjuva kamusal alanı, mülkiyete ve cinsiyete dayalı ayrımın yapıldığı bir alandır. Habermas'ın kamusal alan teorisinin en çok eleştiriyle karşılaşan yönü, liberal burjuva kamusallığının farklılıklara duyarsız oluşudur. Feminist hareket bu kamusal alan modelini son derece güçlü tezlerle eleştirmiştir. Örneğin Nancy Fraser, kamusal alan yerine kamusal alanlardan söz etmek gerektiğini, kadın veya işçi sınıfı kamusallığının da öteden beri bulunduğunu, dolayısıyla kamusal alanı tekçi bir biçimde kavramsallaştırmanın ideolojik bir tutum olduğunu savunmaktadır.[33] Farklılıkları paranteze almak yerine

32. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1996; Türkçesi: *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997.

onları açık bir şekilde tema haline getirmek gerekir. Çünkü bastırılmış kimlik ve kamusallıkların özgürleşimi için kimliklerin vurgulanarak temalaştığı bir kamusal alan çoğulculuğuna ihtiyaç vardır. Nancy Fraser, bütün kamusallıkların eşit ölçüde güçlü olmadığını kabul eder, bu yüzden de "güçlü" (siyasal) kamusallık ve "zayıf" kamusallık arasında ayrım yapar ve karar alma mekanizmaları üzerinde etkisi olmayıp sadece tartışma ve kanaat oluşturma işlevi gören kamusallıkları "zayıf" kamusallıklar olarak tanımlar.[34] Ancak kamusal alanları etkileri açısından olduğu gibi işlevleri açısından da sınıflandırmak mümkündür. Örneğin, kamusal alanları meşrulaştırıcı ve (siyasal) karar aldırıcı kamusallıklar olarak iki gruba ayırmak –bizim buradaki amaçlarımız açısından– daha yararlı olacaktır. Bu anlamda, Caprice Hotel dolayısıyla gündeme gelen kamusallığı, siyasal/karar aldırıcı bir kamusallık olmaktan ziyade yarattığı toplumsal "fark"lar ve simgesel sermaye üretimine dayalı rekabette aldığı rol bağlamında meşrulaştırıcı bir kamusallık olarak değerlendirmek gerekir. Kadın kamusallığının da liberal burjuva kamusallığı karşısında özerkliğini ve meşruluğunu kazanması ancak kamusal alanın ilkesel açıklığı ile ilk dönemlerindeki dışlayıcılığı arasındaki gerilimin, daha sonraları diğer "kamusallıklar"ın da tanınmasıyla demokratikleşmesiyle mümkün olmuştur.[35]

Seyla Benhabib, modern dünyadaki bütün baskı karşıtı hareketlerin yaptıkları şeyin temelde, daha önceden "özel", "kamuyu ilgilendirmeyen" ya da "siyasi olmayan" gibi sıfatlarla değerlendirilen konuların yeniden bir kamusal mesele, adalete muhtaç bir problem ya da söylemsel meşruiyet gerektiren bir iktidar alanı olarak yeniden tanımlanması olduğunu anlatır.[36]

Türkiye: "Resmilik" ile "Kamusallık" Arasında

Ulus-devletler ya da şehir devletleri, imparatorlukların ya da kozmopolit şehirlerin aksine türdeştirler. Milliyetçilik gibi kitlesel mobilizasyon

33. N. Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", *Habermas and the Public Sphere* içinde, der. C. Calhoun, MIT Press, 1992.

34. *A.g.e.*, s. 134.

35. C. Calhoun, "Introduction: Habermas and the Public Sphere", *Habermas and the Public Sphere* içinde, der. C. Calhoun , MIT Press, 1992, s. 20.

36. S. Benhabib, "Models of Public Space", *Habermas and the Public Sphere* içinde, der. C. Calhoun, MIT Press, 1992, s. 100.

sağlayan bir ideolojiyle şekillenen ulus-devletlerin merkeziyetçi doğası yurttaşlık kavramını da türdeşlik varsayan "milliyet" esasına göre tanımlar. Türdeşlik varsayımına bağlı olarak da tek bir kamu vardır. Kamusal alan özel meselelerin değil, herkesin ortaklaştığı konuların tartışıldığı bir alan olabilmek için farklılıkların görmezden gelinmesini ister. Herkes farklarını değil, benzerlik ve ortaklıklarını taşır bu alana. Habermas'ın ideal kamusal alan olarak tanımladığı bu çerçeve, yine ona göre daha sonraları özel çıkarların istilasına uğrayarak tahrip olmuştur.[37]

Kamusallık ve meşruiyetin kamusal olan ile özel olan arasında yapılan ayrıma dayanması bu modelde "ben"in (özel çıkarlar) "biz" (kamu yararı) içinde eritilerek yutulması gibi bir sonuç doğurmaktadır. Sadece çıkarlar değil, çıkarların temsil edildiği kimlikler de söz konusu evrensellik ve türdeşlik kaygıları çerçevesinde tanınmamaktadır. Sonuç, farklı olanların sivil toplumda yoğunlaşmalarına bağlı olarak kimlik ve farklılık siyasetleri yürütmeleridir.[38] Devasa bir devlet karşısında birey için dengeleyici bir güç olarak var olan sivil toplum aynı zamanda milliyetçiliklerin benzerlikte ifadesini bulan sahte-demokrasilerine karşı bir çıkış yolu olarak görülmektedir.

1923 yılında bir ulus-devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti farklı kimlikler ve kamusal alana ilişkin farklı kavramsallaştırmalara açık değildir. Üstelik Batı'da liberal burjuva bir karakter taşıyan kamusal alan Türkiye'de Cumhuriyet seçkini olarak tanımlayabileceğimiz aktörlerin etkinlik alanıdır.[39] Türkiye'de kamusal alan çok daha dar bir şekilde tanımlanmıştır ve bürokratik niteliklere sahiptir. Çünkü kamusal alan Türkiye'de devlet ideolojisi olan Kemalizm'in modernleşme projesinden bağımsız oluşturulmamıştır. Burjuva sınıfının bile devlet eliyle –bir anlamda "memuriyet" yoluyla– yaratıldığı Cumhuriyet Türkiyesi'nde kamusal alan, henüz özerkleşememiş niteliğinden ötürü resmi bir kamusal alandır. Ve Batı'daki benzerlerinin aksine demokrasinin değil, modern olunduğuna ilişkin görselliğin sürdürücüsü olarak işlev görmektedir. Yani resmi olarak tanımlanan kamusal alan Türk toplumu için demokratik sürecin işletilmesinden çok modern(leşme) vurgusunun önemsendiği ve öncelikli tutulduğu bir alandır. Türkiye'deki kamusal alan Weber'in tanımladığı statü gruplarına göre çizilmiş sınırlar

37. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1996, s. 145.

38. Charles Taylor'ın "tanınma politikası"nı bir kere daha hatırlamakta yarar var.

39. N. Göle, "The Gendered Nature of the Public Sphere", *Public Culture*, 10, 1997.

içinde var olabilmektedir.[40] Batı'daki sınıfsal ayrımların belirlediği bir kategori (burjuva) yerine statünün belirlediği bir kategori (bürokrat-memur) ile şekillenmektedir. Bu özellikleriyle de bir burjuva kamusallığı değil, memuriyete dayalı kamusallık olarak adlandırılabilir. Ekonomik temellerinden çok, sosyal ve kültürel konumlarından dolayı etkin olan bir kamu söz konusudur. Kamusal alan kavramlaştırmasında "kamu" olarak tanımlanan insanların kim oldukları da tam da bu nedenden dolayı önem kazanıyor. Ne tür yaşam biçimlerine değer ve statü atfedildiği ya da meşruluk mekanizmalarının neleri önplana çıkarıp neleri marjinalleştirdiği sorusu son derece önemlidir ve kültür ile iktidar arasındaki geçişkenliği gündeme getirir. Bourdieu'nün kavramsallaştırdığı "kültürel sermaye" ve "simgesel sermaye" kültürün pazara dayalı toplumlarda bir iktidar biçimi olarak ne şekilde çalıştığını anlatmaktadır.[41] Tüketim alışkanlıkları, eğitim gibi yollarla edinilen "kültürel sermaye"nin modern toplumlarda seçkinlerin oluşum ve farklılaşmalarında çok önemli bir rol oynadığı ve kültürün bu açıdan masum olmadığı göz önüne alınırsa İslamcı kültürel bagajın laik yaşam biçimiyle rekabet etme çabalarıyla yeni tüketim kalıplarına yönelmeleri arasındaki ilişki daha anlamlı görünecektir. Caprice Hotel bu türden bir kültürel sermaye edinim ve gösterim sahası olarak yeni bir seçkini –İslami burjuvayı– rafine etmektedir.

Türkiye'de Cumhuriyet seçkini, Türklük, laiklik ve devletle ilişkili olmakla tanımlanabilir. Türkiye'de bireyin devlete karşı özerk kalmasına kaynaklık eden iki ana odaktan söz edilebilir. Türkiye'de modernleşmeyle birlikte etkileri azaltılan bu iki kaynaktan ilki sivil nitelikteki dinsel ve cemaatsel örgütlenmelerdir. İkincisi ise (vaktiyle çoğunlukla azınlıkların elinde bulunan) pazar ekonomisidir.[42] Bu yüzden demokrasiye geçiş her zaman farklılıkların tekrar günyüzüne çıkmasına ve sivil toplumun devlete karşı özerkleşme eğilimi içine girmesine neden ol-

40. Bu durumun 80'ler ve 90'lar Türkiyesi'ndeki izleri için Nilüfer Göle'nin çalışmalarına; Osmanlı toplumu ile süreklilik ilişkileri için de Şerif Mardin'in çalışmalarına bakılabilir: *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983.

41. D. Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, s. 287.

42. Şerif Mardin'e göre, Osmanlı toplumunda sivil toplumun olmayışı nedeniyle sivil toplumun işlevini çoğunlukla heterodoks tarikatlar ve cemaatler üstlenmiştir. *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, Yayınları, 1983, s. 70.

43. N. Göle, "Toward on Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", *Politics in the Third Turkish Republic: A Case Study in Transition to Democracy* içinde, der. M. Heper ve A. Evin, Boulder, Co, Westview Press, 1993.

muştur.[43] Bu noktada, 1950 ve 1980 tarihleri iki önemli dönüm noktasına işaret ediyor. Özellikle 1980'den sonra kimlik politikalarındaki yoğunlaşmayla birlikte alternatif kamusallıkların yükselişine tanık olundu. İslam'ın artan görünürlük ve etkinliği, sadece siyasal parti yolu ve nedeniyle olan bir etkinliğin ötesine geçerek, tüketim ve katılım anlamında yeni kamusallıkların yaratılmasıyla yakından ilgili olmuştur.

Kamusallık ve "Herkese Seslenme Zarureti"

İslamcı kesimlerin yeni tüketim kalıpları ve seçkinleriyle kamusal alana katılmaları, beraberinde bir melezleşmeyi de getiriyor. İslamcılara ait televizyon kanallarının yayın hayatına başladıkları ilk dönemlerdeki yayın politika ve içerikleriyle, meşruluk, reyting, reklam gibi bir dizi faktörün etkisi altında günümüzde takip ettikleri yayın politikası ve yayın içeriği arasında ciddi bir fark var. Çünkü kamusal alana katılım, kamusal alanın "herkese açıklık" ilkesi gereğince bir "herkese seslenme zarureti" doğuruyor. Bu da söz konusu kimlik ve kurumları dönüştürüyor. Bu dönüşüm, İslamcı televizyon kanalları, finans kurumları, radyolar ve gazeteler gibi bir dizi kurumu kapsıyor.

Bu dönüşümü iki düzeyde ele almak gerekir. Birincisi, meşruluk üretme amacıyla İslami/İslamcı aktörlerin bilinçli ve istekli bir şekilde diğer yaşam biçimlerine mensup insanlarla işbirliği ve çalışma yapmaları. İkincisi ise aktörlerin niyetlerinden bağımsız olarak işleyen ve insan davranışlarının niyetlenilmemiş sonuçları olarak tanımlayabileceğimiz daha sosyolojik bir dönüşümdür. Caprice Hotel, örneğin Erol Evgin, Mahsun Kırmızıgül ve Ahmet Kaya gibi şarkıcıların çektikleri kliplere sponsorluk yaparak birinci türden bir düzeyde dönüşmektedir. Ama bir bütün olarak Caprice Hotel'in İslamcı kesimleri yeni tüketim kalıplarıyla tanıştırmasından doğan sonuçlar ikinci tür bir dönüşüm de getirmektedir.

Tekrar Caprice Hotel'in plajındaki bölümlemeye dönecek olursak "aile plajı" olarak isimlendirilen ve kadın-erkek herkesin yüzebildiği genel plajın piyasa koşulları dışındaki bir İslamcı söylem içinde meşruluk kazanması mümkün değildir. Ancak Caprice Hotel pratiğiyle İslamcı kimliğin bu türden "tanıma" ve "içselleştirme" süreçleri sonucunda bir tür "çokkültürcü duyarlılık" kazandığını söyleyebiliriz.

Yine bir dönüşümün işaretleri olarak, İslamcı televizyon kanallarında yayınlanan reklamların zaman içinde yaşadıkları evrim, ya da "tatil" ve "keyif" gibi İslamcılığın "dejenerasyon" suçlamasına maruz kalaca-

ğı beklenen sözcükler –sözgelimi İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin kendi eliyle– tedavüle girebilmektedir.

Caprice Hotel: "Alternatif" Bir Kamusallık

Caprice Hotel dolayımıyla gündeme gelen kamusallık ile Cumhuriyet kamusallığı olarak tanımladığımız kamusallığı çeşitli açılardan karşılaştırmak mümkündür. Caprice Hotel bir karşı-kamusallık ya da alternatif-kamusallık oluşturduğu için kamusal alanların çokluğunu ifadelendirmektedir. Cumhuriyetçi kamusal alanın aksine bürokratik seçkinciliğe dayalı değildir. Yine Cumhuriyet kamusallığının aksine Caprice Hotel'le gündeme gelen İslamcı kamusal alan çeşitli nedenlerden dolayı bir burjuva kamusal alanıdır. Caprice Hotel'in temsil ettiği kamusallık çevreden (periferi) gelme anlamında çevreseldir. Bu niteliği sadece Cumhuriyet kamusallığına göre çevresel olmasından kaynaklanmıyor. Bu doğru olmakla birlikte bundan daha önemli olan, nispeten daha erken dönemde kamusallık kazanan siyasal ve entelektüel İslamcılığa göre de çevresel olmasıdır ki, aralarındaki gerilim tıpkı şeriat ile örf arasındaki gerilime benzer bir merkez-çevre gerilimidir. Ayrıca İslamcı kamusallık köken olarak da serbest pazar ve sivil topluma dayanmaktadır. Bu özellikleriyle Cumhuriyet kamusallığından ayrılan İslamcı kamusallık, demokrasinin –niceliksel bile olsa– genişlemesine katkıda bulunmaktadır. Çünkü kendi içlerinde demokratik olsunlar ya da olmasınlar alternatif-kamusallıklar toplumsal katılımı artırmaktadırlar. Yeni söylemsel alanlar açarak kamusallığı tekçi olmaktan kurtarırlar. Caprice Hotel, Cumhuriyet kamusallığının kişiselleştirerek marjinalleştirdiği bazı yönleri yeniden kamusallaştırarak –yani merkeze taşıyarak– meşrulaştırmakta ve özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırı yeni alanlar açmak üzere değiştirmektedir.

Caprice Hotel pratiğinin iki tür sonuç doğurduğunu söyleyebiliriz: Bir taraftan, Cumhuriyet kamusallığı içerisinde geliştirilmiş bulunan yaşam biçimiyle tüketim kalıpları yoluyla konuşmakta (iletişim) ve farklı kamu(sallık)lar arasındaki ilişki/rekabet çerçevesinde İslam'ı merkeze taşımaktadır.

Caprice Hotel, diğer taraftan şunu açığa çıkarmaktadır: İslamcıların daha önceki tecrübeleri çoğunlukla siyasal taleplerden kaynaklanan ve İslamcı bireyi cemaatin genel talebi içinde eriten, bundan dolayı da grup içi gerilimi gizleyen bir nitelikteydi. "Tatil" kavramı çok kültürel bir konu olması dolayısıyla kamu-içi (burada İslamcıların kendi içlerin-

deki) gerilimi açığa çıkarıcı niteliktedir. Tüketici İslamcı ile Müslümanlar Topluluğu arasındaki bu gerilim İslamcı kimliğin dönüşme rotasını da belirleyecektir. Caprice Hotel dolayısıyla gündeme gelen tartışma İslamcı entelektüelleri (teori, merkez) yeni oluşan İslamcı orta sınıflarla (pratik, çevre) karşı karşıya konumlandırıyor.

İslamcıların piyasaya eklemlenmeleri onları, "öteki"ne yer vermek zorunda bırakıyor, oluşan etkileşim dolayısıyla da melez kurumlar ve kimlikler oluşuyor.

Sonuç

Caprice Hotel, bir İslami/muhafazakâr üst orta sınıfın billurlaşmasında filtre işlevi görerek statü yaratımına imkân tanıyan yeni bir kamusal mekân olarak İslam kimliğinin Türkiye toplumundaki dönüşüm rotasına ilişkin işaret taşları sunuyor. İslami orta sınıfların pratiklerinde ortaya çıkan yaşam biçiminin, entelektüel İslamcı ideolojinin öngördüğü otantizm ve puritanizm çizgisini takip etmemesi dolayısıyla ortaya çıkan kamusallık, tüketim yoluyla sürdürülen bir yaşam biçimleri-arası iletişim ve rekabetin sahası olmaktadır. Piyasayla etkileşim ve eklemlenme İslam kimliği için "öteki"ne yer verme konusunda hem istek hem de zorunluluk yaratarak söz konusu kimliği dönüştürmektedir.

Modernliğin "Yeşil" Eleştirileri: Ekoloji ve İslamcılık

Oğuz Erdur[1]

TOPLUMLARI oluşturan koşullarla onları anlatan düşünce ve teoriler arasında son derece karmaşık, kavramsallaştırılması güç, ancak varlığı inkâr edilemez karşılıklılık ilişkileri vardır.[2] "Postmodern durum" bu ilişkilerin şiddetlenen karmaşıklığıyla şekillenmektedir. Güncel post/ modernlik tartışmalarının altında yatan en temel sorunlardan birisi de bu karmaşık ilişkilerin kavramsallaştırılması sorunudur.

Varolan olguların, önceden var olmuş olanların ötesiyle, sonrasıyla (post-materyalizm, post-Marksizm, vs.) hatta paradoksal olarak bizzat şu anın ötesiyle (postmodern[3]) tanımlanmasını olanaklı kılan, bilginin toplumsal koşulları kadar toplumların bilgi tarafından etkilenmesinin koşullarının da değişmiş olmasıdır. Bu değişimler, toplumbilim teorilerini yüzyılı aşkın süredir şekillendiren amaç ve varsayımların bir süredir karşı karşıya kaldığı "müthiş meydan okumalar"da ifade bulmaktadır.[4]

Sosyal bilimlere uzun süre hâkim olmuş, Gerçek'i önce keşfetme sonra da temsil etme çabası, günümüzde yerini tırnak içine alınacak bir

1. Çevrecilik ve İslamcılık üzerine yaptığım çalışmalara yön veren Andrzej Furman'a ve Nilüfer Göle'ye ve bu yazı için yaptığım araştırma sırasındaki yardımlarından dolayı Kenan Çayır, Murat Cahit Cıngı ve Dilaver Demirdağ'a teşekkür ederim.

2. Pierre Bourdieu'nün *Outline of A Theory of Practice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977) ve *Logic of Practice* (Stanford, Stanford University Press, 1990) adlı kitaplarında üzerinde durduğu temel problem, burada sözü edilen sosyal pratiklerle akademik teoriler arasındaki ilişkilerin kavramsallaştırılması problemidir.

3. Modern, sözlük anlamı olarak "şu anda var olan" demektir. "Şu anda var olanın ötesi" demek olan postmodern sözcüğünün şu anda var olan koşulları belirtmek için kullanılması, bir anlamda postmodern dünyanın çelişkilerinin de bu sözcükle temsil edilmesine yol açan bir çelişkidir.

4. G. E. Marcus, ve M. M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago ve Londra, The University of Chicago Press, 1986, s. vii.

"Gerçek"in uygun biçimde nasıl ifade edileceği sorusuna bırakmaktadır. Bu temel epistemolojik dönüşüm bilgiye dair "üretim ilişkileri"ni de radikal olarak değiştirmektedir. "Gerçek"in kimler tarafından, hangi otoriteye dayanarak tırnak içine alındığı, nelerin hangi sebeplerle tırnağın dışında bırakıldığı, tırnağın içine giren şeylerin dışında kalanlarla ne şekilde ilişkili olduğu ve "Gerçek"in üretilmesi süreçlerinin kimlerin yaşamlarını ne şekilde etkilediği gibi sorular, entelektüel emeğin akademik ürünlere dönüştüğü alanları belirlemektedir.

Günümüzde yaygın olan felsefi eğilim, insan varoluşunu belirsizlik (*indeterminancy*) ve koşulsallık (*contextuality*) prensipleriyle tanımlama yönündedir. Toplumsal olaylarla ilgili sebepler ve sonuçlardan söz etmeden önce defalarca düşünmemize yol açan, analizlerimize referans olabilecek normatif değerleri elimizden alarak bizi adeta konuşmaktan korkar hale getiren bu varsayımlar, modernist düşüncenin adalet, ahlak ve estetik gibi konularda evrensel prensipler keşfetme hevesleriyle açık şekilde çelişmektedir. Bu temel çelişkinin yarattığı gerilimler ise, akademik söylemlere olduğu kadar[5] toplumsal değişim hedefleyen politik epistemolojilere de yaygın biçimde yansımaktadır.

Bu yazı, tanımlarını modern bilgi ve toplumsal koşullara karşıt olmaktan alan, ancak varlıklarını karşıtlıktan çok karşılıklılık olarak tanımlanabilecek karmaşık etkileşimlerle sürdüren iki politik epistemoloji üzerine bir denemedir. Batı modernliğinin kendine dönük eleştirelliğinin ürünü olan ve modern topluma doğa bazlı bir karşıtlık ifade eden Ekoloji düşüncesi ile, modern kurum ve değerlere kültür temelli bir karşıtlık olarak konum alan İslamcılık arasındaki ilk bakışta belli olmayan ilişkiler belirgin hale getirilmeye çalışılacak ve bu karşıtlıkların nasıl karmaşık karşılıklılık ilişkilerine dönüştüğü üzerinde durulacaktır.

İslamcılık ile Ekoloji arasındaki etkileşimi mümkün kılan, yukarıda sözü edilen "bilginin değişen koşulları"dır. İçinde bulunduğumuz global "postmodern durum", toplumların ve bilgilerin arasındaki coğrafi ve entelektüel mesafeleri önemsizleştirerek yeni ilişkilerin kurulmasına ve var olan ilişkilerin karmaşıklaşmasına yol açarken, "küreselleşme" ile birlikte, hem söylemler hem de pratikler düzeyinde, bir yanda melezlenmeler ve eklektizmler, diğer yanda çelişkiler ve tutarsızlıklar

5. Marcus ve Fischer'a göre, edebiyat, sanat ve mimarideki "postmodern estetik" tartışmaları; sosyal teorinin pozitivizme meydan okuması; ekonomik teoride (politika belirlemede yarattığı açmazlara rağmen) ortaya çıkan ilerleme eleştirileri; ve hatta doğa bilimlerinde yaygınlaşan "düzenin zarif teorileri" yerine "düzensizliğin mikro-şekilleri" üzerinde yoğunlaşma eğilimleri bilginin değişen koşullarını yansıtmaktadır (*a.g.e.*, ss. 7-8).

oluşmaktadır.

Ne var ki, tutarlı olmak gibi bir kaygıyı antikalaştıran postmodern hiper-gerçekliklerin, melezlenmelerin, karmaşıklıkların ve çelişkilerin ardında, ciddiyetinden hiç bir şey kaybetmeyen "küresel" boyutlu meseleler tarihsel ve politik miraslarının bütün ağırlığıyla varlık sürmeye devam etmektedir. Güncel söylemlerde ve medyada sürekli tekrarlanarak sıradanlaştırılmış olmasına rağmen çevre sorunları, bu meselerin en ciddi ve en "küresel" olanlarının başında gelmektedir.

Global çevre krizinin derinleşen öneminin giderek postmodern görüntü ve enformasyon kirliliğine karıştığı bir ortamda, özünde radikal birer modernlik eleştirisi olan Politik İslam ile Politik Ekoloji arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Ekolojik düşünce İslam(cılık)la ne derecede uyumludur? İslamcılık çevre sorunlarına ne kadar sahip çıkmaktadır? Ekolojik kriz ne ölçüde İslamcı Batı-karşıtı söylem için malzeme olarak kullanılmakta, ne ölçüde üzerinde samimiyetle düşünülen bir endişe haline gelmektedir?

Bu makale, Politik İslam ile Politik Ekoloji arasındaki karmaşık ilişkilerin belirginleştirilmesinde, kamusallaşan İslam'ın ne ölçüde küreselleşebilme potansiyeli taşıdığı sorusunun cevabını arayacaktır.

Ekoloji Davasının "Masum Hainleri": Çevreciler

Bir düşünce ya da inanç sistemini radikal yapan, topluma egemen değerlerin ve kurumların karşısında konumlanmaktır. "Sınır"daki bir hareketin varlık sebebi karşısında konum aldığı "merkez"dir.[6] Bu yüzden, radikal bir hareketin aktörleri için "marjinallik", toplumsal koşullar tarafından üretilmiş ya da kişiler tarafından seçilmiş bir kimlik olduğu kadar, sürdürülmesi gereken bir zorunluluktur da.

Mücadele eden radikal bir hareket aslında büyük bir paradokstur, çünkü merkeze karşı sürdürülen her mücadele, başarıya ulaşması halinde, marjinal hareketin merkezleşmesine, yani bir anlamda dönüşerek yok olmasına yol açar. Tanrılar tarafından cezalandırılan Sysiphus'un yokuş yukarı ittirip durduğu taşın tekrar tekrar aşağıya yuvarlanması sona erdiği takdirde Sysiphus'un mitolojideki işi de biter.

Bu paradoksun en belirgin örneklerinden birisini yakın tarihte çevrecilik ortaya koymuştur. Sahip olduğu bir asırlık entelektüel mirasla

6. M. Douglas ve A. Vildavsky, *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, California, University of California Press, 1983.

ekoloji düşüncesi, 1960'ların sonunda Batı'da ortaya çıkan radikal toplumsal hareketlerle başlayan küresel bir popülerleşme sürecine girmiştir. Çevreciliğin günümüzde yalnızca Batı'da değil tüm dünyada benimsenmiş bir değer sistemi haline gelmiş olması, dahası çevresel tehditlerin global boyutu sebebiyle hükümetler tarafından, "yeşil" bir imajın iyi bir pazarlama stratejisi olması sebebiyle de iş çevreleri tarafından sahiplenilmiş olması, sınırdaki bir hareketin merkezleşerek dönüşmesinin (yani yukarıda belirtilen anlamda yok olmasının) somut bir örneğini oluşturmaktadır.

"Ekoloji" (*ecology*) sözcüğü İngilizce'ye ilk kez 1873 yılında, klasik Yunanca'daki *eokologie* kavramından aktarılmış[7] ve hayvan davranışlarını doğal çevre içerisinde inceleyen "etoloji" (*ethology*) disiplini ya da iktisadi ev idaresi anlamına gelen *oekonomie* sözcükleriyle eşanlamlı olarak kullanılmıştır.[8] Günümüzde "ekoloji" hem bir akademik disiplini, hem de bir ideolojiyi ifade etmektedir. Bilimsel ekoloji, kapalı bir sistem içerisindeki (dünya) enerji akışlarını inceleyen ve temelleri 19. yüzyılın ikinci yarısında birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkmış birtakım biyolojik, fiziki ve coğrafi düşünceye dayanan akademik bir disiplindir. Biyolojik holizmin, insan da dahil olmak üzere türler ve doğal çevreleri arasındaki karşılıklılık ilişkisini ortaya koyması, "enerji ekonomisi" adlı yeni disiplinin enerji kaynaklarının azalarak insan varlığını tehdit altına soktuğunu iddia etmesi ve coğrafyacıların yerküreye kaynak kullanımı açısından yaklaşarak toprağın sınırsız olmadığını ortaya koymaları, ekolojinin yeni bir disiplin olarak ortaya çıkmasını olanaklı kılmıştır. Öte taraftan, bilimsel ekolojinin bu yeni sentezini ve somut verilere dayanan argümanlarını benimseyen, 19. yüzyılın Batılı aydın sınıfı, kültürel ve ahlaki bir ekolojik eleştiri üretmiştir. Günümüzde politik ekolojinin karışmış ve duruluğunu yitirmiş olarak akan "düşünce nehri"nin kaynağı, 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış olan ekolojik eleştiridir.[9]

I. Dünya Savaşı'nın gerçek bir felaketin mümkün olduğunu göstermesinin ardından, ekolojik eleştiri bir politikleşme sürecine girdi. Başlangıçta anarşistlerden bireycilere kadar birçok kaynaktan beslenen "ilerlemeci, bilime dayalı, anti-demokratik"[10] ekolojik eleştiriden, ortak

7. L. White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, 155, 1203-7, 1967.

8. A. Bramwell, *Ecology in the 20th Century: A History*, New Haven ve Londra, Yale University Press, 1989, ss. 14-15.

9. *A.g.e.*, ss. 3-5. 10. *A.g.e.*, s. 7.

paydası küresel bir perspektif olan ve bu yolla çevrecilikten ayrışan farklı ekolojik politikalar gelişmeye başlamıştır. Bir başka deyişle, tarihsel süreç içerisinde çevrecilik belirli problemlere çözüm arayan bölgesel doğa korumacı hareketler olarak gelişmiştir; politik ekoloji ise toplumların ekolojik düşünce doğrultusunda yeniden yapılanmasını ve küresel boyutta sosyal ve ekonomik dönüşümlerin gerçekleştirilmesini talep eden bir politik felsefedir.[11] Bilimsel ekolojiden kaynaklanmış olmasına rağmen politik ekoloji, "özünde ahlaki taleplerde bulunmakta, şiddetli ve apokaliptik çözümler önermektedir."[12]

1960'ların sonuna doğru Batı modernliği "yeşil" hareketlerin doğuşuna sahne olmuştur. Çevre bilincinin Amerika'daki oluşumunun erken habercisi, Rachel Carson'un 1962'de yayımlanmış olan *Sessiz İlkbahar*[13] adlı kitabıdır. Kitap DDT gibi tarım ilaçlarının toprak ekosistemi üzerindeki etkilerini konu almış, çevrenin "zehirlenmesi" sonucunda kuşların üreme sistemlerinin zarar gördüğüne değinerek, "sessiz", yani "kuş cıvıltısız" bir ilkbaharı, insan-doğa ilişkisinin alarm sinyalleri veren bir metaforu olarak kullanmıştır. 1970 yılında kutlanan Dünya Günü ve aynı yıl yayımlanan Charles Reich'ın *Amerika'nın Yeşillenmesi* adlı kitabı[14] Amerika'da geniş boyutta bir yeşil hareketin ortaya çıkışının belirtileri olmuştur. Amerika'da yeni bir bilincin doğuşunu, yeni bir devrimi, "insanın kendisiyle, diğer insanlarla, toplumla, doğayla ve toprakla yeni ilişkisini" müjdeleyen Reich'a göre, "yeşil" devrimi hazırlayan sebep Amerikan sisteminin bozularak demokrasi, özgürlük, toplum ve birey kavramlarını erozyona uğratmasıdır. Ne var ki, "sistem"in ekolojik eleştiri doğrultusunda yeniden yapılanmasının yerine, Amerikan hükümetinin ve iş çevrelerinin aynı sistem içerisinde kalarak yeşillenmiş olduğu, dolayısıyla da Batı modernizminin yakalandığı ekolojik kritiği içererek öğütmüş olduğu göz önünde bulundurulursa, Reich'ın verdiği müjdelerin günümüze ulaşmadıklarını söylemek mümkündür.

1960'ların sonunda Ekolojik Hareketler Avrupa'da da ortaya çıktı. 1968'de Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakya'yı işgaliyle Avrupa komünizmi Sovyet sisteminin demokratikleşeceğine dair umutlarını yitirdi. Marksist devrimciliği, reformizm ve pratik politikalarla değiştiren komünist partiler, politikalarını kendi uluslarına çevirerek popüler destek aramaya başladılar. Bu gelişmeler, solcu politikaların popülerleşerek

11. *A.g.e.*, ss. 103-4. 12. *A.g.e.*, s. 8.
13. R. Carson, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 1962.
14. C. A. Reich, *The Greening of America*, Middlesex, Penguin Books, 1970.

işçi sınıfın yanı sıra, orta sınıflar için de cazip hale gelmesine yol açtı.[15] Fransa'da öğrenciler tarafından desteklenen genel grevin başını çektiği yaygın protestolar eşliğinde insan hakları, feminizm, homoseksüel hakları, nükleer enerji karşıtlığı ve ekoloji gibi radikal toplumsal hareketler ortaya çıktı. Tüm bu hareketlerin ortak paydası ortaya koydukları radikal modernlik eleştirisi ve kapitalizm karşısında aldıkları tepkisel konumdur.

Aradan geçen yaklaşık otuz yıl içinde, 1960'ların radikal hareketlerinin hemen hepsi Batı toplumlarını büyük ölçüde etkileyerek dönüştürmüşler, hatta küresel olarak yayılmışlar ve Batı-dışı toplumların kültürel yörüngeleri üzerinde de etkili olmuşlardır. Ancak bu süreçte kendileri de dönüşmüşler ve merkezleşerek radikalliklerini yitirmişlerdir. Ekolojik hareket de bu durumun dışında kalmamıştır. Günümüzde hemen herkes "çevreci"dir.[16] Çevreci değerler, sadece Batı'da ya da Türkiye'de[17] değil, dünyanın dört bir yanında yaygındır. 1992 yılında 24 ülkede gerçekleştirilen bir araştırma,[18] "makul herhangi bir standarda göre fakir sayılabilecek" Nijerya, Hindistan ve Filipinler de dahil olmak üzere, çalışmaya katılan tüm ülkelerde çevre sorunları karşısında yüksek düzeyde bir duyarlılığın varlığını ortaya koymuş ve çevreci değer-

15. R. J. Antonio, "The Decline of the Grand Narrative of Modernity: Crisis or Renewal in Neo-Marxian Theory?", der. Ritzer, G., *Frontiers of Social Theory* içinde, ss. 88-116, Columbia University Press, 1990, ss. 94-95.

16. Çevre Sosyolojisi literatürü bu yargıyı destekleyen bulgularla doludur. Örneğin, 1990 yılında yapılan Gallup Araştırmasına göre Amerikalıların %75'i kendilerini "çevreci" olarak tanımlamaktadır. Bkz. S. C. Gagnon-Thompson ve M. A. Barton, "Ecocentric and Anthropocentric Attitudes Toward the Environment", *Journal of Environmental Psychology*, 14, 1994, ss. 149-57.

17. 1995 yılında 408 Boğaziçi Üniversitesi öğrencisi arasında yapılan bir araştırmada, öğrencilerin %69'u kendilerini "çevreci" olarak tanımlamıştır (yayımlanmamış Esc 582 çalışması, 1995). 1992 yılında 24 ülkeden istatistiksel olarak geçerli örneklemeler üzerinde yapılan araştırmanın Türkiye ayağında, deneklerin %18'i, araştırmanın çevre konulu olduğunu bilmeden çevre problemlerinin Türkiye'nin en büyük sorunu olduğunu ifade etmiştir. Verilen problemler listesinde ise deneklerin %61'i çevre sorunlarının çok ciddi boyutlarda olduğunu ifade etmişlerdir. Bkz. R. E. Dunlap, G. H. Gallup, Jr., ve A. M. Gallup, "Of Global Concern: Results of the Health of the Planet Survey", *Environment*, 35 (9), 1993, ss. 7-15, 33-39.

Ayrıca, 1995 yılında İstanbul'da yapılan ve Türkiye'deki çevreci değerlerin yaygınlığı konusunda güçlü ipuçları veren araştırmanın bulguları için bkz. A. Furman ve O. Erdur, "Are Good Citizens Environmentalists?" mimeo.; A. Furman ve O. Erdur, "Environmental Attitudes Among Boğaziçi University Students: Testing the 'Environmentalist' Hypothesis", *Boğaziçi Journal*, 9 (2), 1995, ss. 109-22 ve O. Erdur, "Environmental Values in Turkey", yayımlanmamış master tezi, Boğaziçi Üniversitesi Kütüphanesi, 1996.

18. Dunlap, vd., *a.g.e.*

lerin küresel yaygınlığına işaret etmiştir.[19]

Çevreciliğin yaygınlığı, yerel sorunlar ya da küresel boyuttaki tehditler kadar, ekolojik eleştiriye yapısal değişiklikler yerine sistem içi yeşillenme ile cevap veren Batı modernliğinin küresel düzeydeki etkileriyle de ilgilidir. Günümüzde çevrecilik, radikal ekolojik eleştiriden ziyade pragmatik sebeplere dayanan, modernizmi ve kapitalizmi yıpratmaktan ziyade kabul eden ve güçlendiren bir tavırdır. Çevreci değerlerin bireysel düzeydeki yaygınlığı değişim amaçlayan toplumsal hareketler oluşturmamakta ve ekolojik referanslar taşımamaktadır. Tarihsel süreç içerisinde, ekolojik düşüncenin "entropisi" giderek yükselmiş ve ekoloji hareketlerinin kültürel dönüştürücülük enerjisi dağılmıştır.

Günümüzde kâğıt, cam ve plastiklerle birlikte, modern kapitalizmi de geri-dönüştüren (*recycle*) çevreciler, politik ekolojinin kandırılmış çocukları, ekolojik "dava"nın masum hainleridirler. Çevre korumacı değerlerin küresel boyuttaki yaygınlığı sonucu, sevimli tanrılara (ağaç, balina ve pandalara) tapınıp, geri-dönüştürülebilir şeytanlarla (plastikler, teneke kutular ve kâğıtlarla) savaşan çevreciliğin aktörleri, tüm iyi niyetleriyle, bir modernlik eleştirisi olan politik ekolojinin giderek zayıflamasına hizmet etmektedirler.

Ama-müslümanlar, Zaten-müslümanlar ve İslamcılar

Dünyada herkesin "çevreci" olması gibi, Türkiye'de de herkes "müslüman"dır![20] Ancak son yıllardaki toplumsal dinamikler, Türkiye'deki müslümanlığın doğurganlık doğrultusunun, dünyada çevreciliği doğuran sürecin tam tersi olduğunu göstermektedir. Seçkin, entelektüel ve

19. Çevre bilincinin yaygınlığına dair bulguların varlığı, global olarak çevrenin korunduğu yanılgısına yol açmamalıdır. Çevre problemleri konusunda duyulan endişenin çevre korumacı davranışlara dönüşmesi hemen her toplumda sorun olmaktadır. Örneğin, bkz. D. Scott ve F. K. Willits, "Environmental Attitudes and Behavior: a Pennsylvania Survey", *Environment and Behavior*, 26 (2), 1994, ss. 239-60.; S. C. Gagnon-Thompson ve M. A. Barton, *a.g.e.*; P. W. Schultz ve W. F. Stone, "Authoritarianism and Attitudes Toward the Environment", *Environment and Behavior*, 26 (1), 1994, ss. 25-37; D. Krause, "Environmental consciousness: An empirical study", *Environment and Behavior*, 25 (1), 1993, ss. 126-42; W. O. Dwyer, C. F. Leeming, M. K. Cobern, B. E. Porter ve J. M. Jackson, "Critical Review of Behavioral Interventions to Preserve the Environment: Research Since 1980", *Environment and Behavior*, 25 (3), 1993, ss. 275-321.

20. Pasajın tamamından da anlaşılacağı gibi bu ifade, müslüman olmayan ya da nüfus memurları tarafından "müslüman" addedilmiş olup aslen inanç sahibi olmayan T.C. vatandaşlarını düşünsel olarak asimile etmek amaçlı olmayıp, aksine, din konusunda sık sık tekrarlanan indirgemeci retoriğe atıfta bulunmaktadır.

"sistem" açısından problematik olan ekolojistlerden, güncel, popüler ve "sistem" için zararsız çevrecilerin doğuşunun doğrultusal olarak tam tersine; sakin, mütevazı ve "sistem" için zararsız müslümanların arasından seçkin, politik ve "sistem" açısından problematik olan İslamcıların çıkması süreci yaşanmaktadır.

Türkiye'de kısa bir süre öncesine kadar geçerli olan Batılı, çağdaş ama-müslümanlar ile, Doğulu, geleneksel, zaten-müslümanların dışında, modernliğin olduğu kadar geleneksel müslümanlığın da sorgulanmasına yol açan üçüncü bir kategorinin, İslamcı-müslümanların sahneye çıkmasıyla, toplumsal tiyatronun aktör kadrosu önemli bir değişikliğe uğramıştır.[21]

İslamcı-müslümanların ortaya çıkışı, bir yandan ama-müslümanları daha fazla müslümanlaştırırken, diğer yandan da zaten-müslümanların müslümanlıklarını sorgulamaktadır. Ama-müslümanlar, İslamcılık karşısında sık sık "Hepimiz müslümanız!" ana fikirli bir retorik kullanarak müslümanlığa sahip çıkmakta, bu yolla müslümanlıklarına dair daha belirgin bir sosyal bilince sahip olarak daha fazla müslümanlaşmaktadırlar.[22] Zaten-müslümanlık ise, aslında zaten-müslümanların pek de haberi olmadan, İslamcılık'ın eleştirel müdahalesiyle karşılaşmaktadır.

İslamcı düşünce, 1970'lerin sonundaki genel uyanışını takiben, Türkiye'de de etkili olmaya başlamıştır. İslamcılık'ın kolektif ideolojisi, farklı müslüman ülkelerden birçok entelektüel tarafından ortaya konulmakta ve moderliğe olduğu kadar yerel geleneklere de karşı çıkarak, "Asr-ı Saadet Dönemi"ne, Peygamber ve dört halife zamanında yaşanmış olduğu kurgulanan "İslam'ın Altın Çağı"na dönüş arayışını ifade etmektedir.[23] Diğer bir deyişle, politik bir "yaşam tarzı" mücadelesi ve ateşli bir modernlik eleştirisi olan İslamcılık, geleneksel müslümanlıktan farklı olmakla kalmamakta, geleneklere atfedilen yerel pratiklerin İslami meşruiyetini de sorgulamaktadır.

Günümüzde Batılılaşmış kamuoyunda üzerinde fazla düşünülmeden lanetlenen İslamcılık, "dış mihraklı güçler"in bir oyunu ya da tarihsel

21. Öte yanda, tiyatro seyircisinin vazgeçilmez favorisi, kör bağ bıçaklarını her an ceplerinde taşıyan "yobaz irticacılar", tabii ki "kötü adam" kategorisindeki yerlerini her zaman korumaktadırlar!

22. Güncel İslamcılık'ın ortaya çıkışıyla ama-müslümanların daha da müslümanlaşması süreçleri, örneğin Yaşar Nuri Öztürk'ün yükselen popülaritesi ve İslam'ın "yeniden öğretilmesi" ile de yakından ilişkilidir! Bkz. Esra Özcan'ın bu kitaptaki makalesi.

23. N. Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", der. A. R. Norton, *Civil Society in the Middle East*, c. 2, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1996, ss. 18-43, s. 25.

bir süreksizlik ifade eden kültürel bir kopuş olmaktansa, bizzat Türkiye modernleşme tarihinin bir ürünü olarak algılanmalıdır. Alain Touraine'in, Batı modernliğinin bizzat kendi yarısına karşı açtığı savaştan doğduğunu öne sürerken söylediği gibi,[24] Türkiye modernleşme tarihi de var olduğu coğrafyanın öznelliğine (*subjectivity*) karşı bir rasyonalizasyon gerçekleştirme mücadelesiyle şekillenmiştir.

Modernist düşünce toplumu kendi kültürel ve ekonomik yatırımının bir ürünü olarak görür. Aydınlanma geleneğinin ürünü olan modernizm, yatırımlarını da Aydınlanma mirası doğrultusunda bilim, ilerleme ve rasyonalite yönünde yapmıştır. Rasyonalizasyon yoluyla öznelliğin yok edilmesini "modernliğin trajedisi" olarak niteleyen Touraine'e göre, bugüne dek yaşanan modernlik "proto-modernlik"tir ve "gerçek modernlik" ancak rasyonalite ve öznellik arasında kurulacak bir diyalogla mümkün olacaktır.

Bu çerçeve içinde Türkiye'deki İslamcılık, ulusal birlik, düzen, ilerleme ve medenileşme gibi amaçlar doğrultusunda modernizasyon projesi tarafından evcilleştirilmiş olan İslam'ın ve yerel öznelliğe ait sosyal, kültürel, politik güçten soyutlanmış yönlerin uygun ortamda (1983 sonrası liberalizasyon ortamında) ortaya çıkmış olan karşı atağıdır.[25] Diğer bir deyişle, Türkiye'de İslamcı akımların bugünkü şekliyle var olmaları, modernleşme tarihinin hazırladığı ortam sonucu mümkün olmuştur.

Yerel Bir Melezlenme Olarak "İslamcı Entelektüel"

Modernlik payesini onlara vermekten genelde kaçınan laik kesimlerin tersine, İslamcı entelektüeller kimliklerinin modern boyutunun çoğunlukla farkındadırlar. Modern değerler tarafından kirletilmiş olmak düşüncesi, ya da "garbzedelik"[26], İslamcı entelektüellerin modernlik kar-

24. A. Touraine, *Critique of Modernity*, çeviren: David Macey, Cambridge, Massachusetts, Blackwell, 1995; Türkçesi: *Modernliğin Eleştirisi,* Yapı Kredi Yayınları.

25. Touraine analizinin başında anti-modernizm ve pre-modernizm yollarını kapatmakta ve "köktendinci" akımları böylece modernlik şemasının dışında bırakmaktadır. Ancak, yazının başında da belirttiğim gibi, tanımını Modernlik karşıtlığından almasına rağmen İslamcılık'ın Modernlik'le ilişkisi karmaşık bir karşılıklılık olarak şekillenmektedir. Diğer bir deyişle, Türkiye'deki İslamcılık, Touraine'in sözünü ettiği rasyonalite ile öznellik arasındaki diyaloğa katılma potansiyeli taşımaktadır.

26. Arapça'sı "garbzadegi" olan ve İngilizce'ye "westoxication" olarak aktarılan bu sözcük, ilk kez İranlı Celal Al-i Ahmad tarafından kullanılmış ve 1970'lerde İran gençliği arasında çok popüler olmuştur. Aktaran N. Göle, "The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity", haz. R. Kasaba ve S. Bozdoğan, *Rethinking Modernity and*

şısındaki mücadelelerinin kişisel boyutunu oluşturmaktadır. Deniz Gürsel'in, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme* adlı kitabı için yazdığı sunuşta Aydın Menderes bu mücadeleyi şu şekilde ifade ediyor:

... "Milli Organik Aydınlar" toplum sahnesine yeni çıkmaktadırlar. Bu organik aydınlar Batılılaşma tarihinin ürünüdür. Ancak Batılılaşmaya hizmet etmeyeceklerdir. Onları başka görevler beklemektedir. 'Organik Aydınları' bekleyen misyon, Batılılaşma ile giderek uzaklaştığımız medeniyetimizin ihyası ve inşaasıdır.[27]

Sahip oldukları bu üretken varoluşsal gerilim, İslamcı entelektüellerin kimlik politikalarına ilginç şekillerde yansımaktadır. Örneğin, aşağıdaki sözlerinde Deniz Gürsel, modernliğin üzerinde hissettiği etkilerini ve bu etkilerin yarattığı paranoyayı açıkça ortaya koyarak, itirafı, güçlü bir kimlik politikası olarak kullanmaktadır:

Bir yandan İslam'ın tabiata bakışındaki enginliğin ucuna da olsa tutunup bir şeyler diyebilmenin hazzı; diğer yandan tabiatı savunma, çevre duyarlılığını ifade etme konusunda yine Batı'nın ardında kalışın 'ben ne yaparsam yapayım onları izleme konumuna düşeceğim' diye düşünmenin hüznü. (Aman Allahım! Modern insanın zihnindeki yarılmanın aynısı değil mi benim bu halim?) Bu satırları okuyanların akıllarından acaba "İslam sosyalistlerinden sonra şimdi de İslam çevrecileri mi? diye geçiyor mu"nun acıklı şüphesi...[28]

Ancak Michel Foucault'nun modern Batı tarihinde gerçeğin üretilmesinin en ayrıcalıklı yöntemi olarak itirafın kullanıldığını öne sürdüğünü hatırladığımızda[29], bu dışavurumun da aslında bertaraf etmeye çalıştığı şeye, yani İslamcı kimliğin modern yapısına katkıda bulunduğu görülmektedir. Gürsel, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme* adlı kitabının önsözünde ise, "...bu kitap siyasetin kaçınılmaz bir insani faaliyet olduğuna inanan bir bilimcinin dünyayı değiştirmek isteme heveslerinden bir kesittir..."[30] diyerek kendisini "bilimci" olarak etiketlemekten çekinmeyecek kadar modernist bir tavır sergilemektedir. Yukarıda anti-modernist amaçlı bir kimlik politikasının paradoksal

National Identity in Turkey, Seattle ve Londra, University of Washington Press, 1997, ss. 81-94.

27. D. Gürsel, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, Ankara, Vadi Yayınları, 1995, s. 7.

28. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989, ss. 13-4.

29. M. Foucault, *History of Sexuality*, c. 1, çev. R. Hurley, Middlesex ve New York, Penguin Books, 1978.

30. D. Gürsel, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, s. 37.

sonucu olarak ortaya çıkan modern tavrın yerine bu kez açıkça ortaya konan modernizm, okuyucuyla güç ilişkisine girmekte ve onu birazdan okuyacağı metnin saygınlığına koşullamaktadır. Yani, İslamcı entelektüelin modern düşünce ve değerlerle muhatap oluşu toplumsal kimlik arayışlarıyla sınırlı kalmamakta, modernlik kamusal alandan taşarak kişisel psikolojik alanlara nüfuz etmektedir.

Hem bireysel hem de toplumsal düzeyde mücadele etmek zorunda kaldıkları "kültürel şizofreni"nin[31] yanı sıra, İslamcı entelektüellerin laik eğitimleri ve Batılı kaynaklarla kurdukları iletişim de modernlik tarafından olanaklı kılınmaktadır. Böylece Gürsel'in etiketlenme endişesini ifade ettiği "İslami çevreciler" gibi melezlenmelerin oluşması da mümkün hale gelmektedir. İslamcı modernlik eleştirisinin Batılı modernlik eleştirileriyle benzerliği bu durumla yakından ilişkilidir.

İslamcı entelektüeller Batılı kaynaklardan yoğun biçimde yararlanmakta ve Batılı isimlere sıklıkla referans vermektedirler. Bunların içinde Batı modernliğine çarpıcı ekolojik eleştiriler getiren Fritjof Capra, Fritz Schumacher ve Rudolf Bahro gibi yazarlara, İslamcı kesimde büyük ilgi gösterilmekte, hatta bu gibi yazarlar İslamcı ağızdan Batı'ya karşı tekrar konuşturulmaktadır. "Amerika'nın bile bu kadar yüksek gelir düzeyine rağmen, çözülmemiş bir yığın sorununun olduğu, kendileri [Batılılar] tarafından sık sık vurgulanmaktadır"[32] derken Ersin Gürdoğan'ın da kullandığı "onlar kendileri bile diyor" ana fikirli söylemsel strateji, İslamcı literatürde yaygın şekilde kullanılmaktadır. İslamcı entelektüel, kendi kimliğini oluştururken sürekli Batı'yı muhatap almakta ve bu, ironik olarak, modernliğin yeniden inşa edilmesi sürecine katkıda bulunmaktadır.

Modernliğin Din Kökenli Öncüllerinin Ekolojik Eleştirisi ve Politik Ekolojinin İnanç İle İlişkisi

Güncel İslamcılık'la politik ekoloji arasında, İslamcı entelektüellerin modern eğitimlerine dayanan karmaşık bir ilişki vardır. İslamcı entelektüellere Batı karşısındaki en temel eleştirilerinden bazılarını, ironik bir biçimde, Batı düşünce tarihinin ürünü olan politik ekoloji sağlamaktadır. Ancak başka bir ironi var ki, bu ironik dayanışmayı bir anlamda haklı çıkarıyor: Toplumsal bir harekete dönüşme sürecinde, Batı mo-

31. D. Shayegan, *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. H. Bayrı, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

32. E. Gürdoğan, *Kirlenmenin Boyutları*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1993, s. 148.

dernliğinin dinsel kökenlerinin eleştirisinden destek almış olan politik ekoloji, rasyonaliteyi reddeden inançsal, hatta dinsel yönlere sahiptir.

1960'ların sonunda yayımlanan ünlü yazısında, *Amerikalı tarihçi* Lynn White çevre sorunlarının tarihsel kökeninde "egemen Batılı dünya görüşü"nün bulunduğunu, bilim ve teknolojiye hâkim olan bu görüşün Judeo-Hıristiyan öğretisinden kaynaklandığını öne sürmüştür.[33] Leibnitz ve Newton'a kadar bilimin "Tanrı'nın düşüncesini onun ardından düşünme çabası" olarak şekillendiğini ve Tanrı önermesinin ancak 18. yüzyılın sonlarında birçok bilim adamı için gerekli olmaktan çıktığını hatırlatan White, teknolojinin ise insanoğlunun "Tanrı'nın görüntüsünden" yaratılarak dünyaya doğanın efendisi olarak gönderildiği dogması doğrultusunda geliştiğini ve doğayı boyunduruk altına alma amacı güttüğünü ortaya koymuştur.

White'a göre, 19. yüzyılın ortalarına doğru bilim ve teknolojinin uzlaşmasıyla birlikte, insan-merkezcilik ve ilerleme düşüncesi modernliğe olduğu kadar çevre sorunlarına da şekil vermeye başlamıştır. Bir başka deyişle, doğanın insana hizmet etmekten başka amacı olmadığı varsayımıyla hareket eden din kökenli insan-merkez-cilik ve doğaya boyun eğdirme yoluyla sürekli bir gelişme ve ilerlemenin sağlanması düşüncesi, modernliğin temel iki öncülü olmuştur. 1970'lerin sonunda, çevre konusundaki sosyolojik çalışmaların çevre sosyolojisi kimliği kazanmasını sağlamış olan Catton ve Dunlap da, "yeni ekolojik paradigma"larını oluştururken White'ın ayrıştırdığı insan-merkezcilik ve ilerlemecilik kavramlarını temel almışlardır.[34]

Bilim ve teknolojinin nötr olmadığını ortaya koyan White'ın analizi, günümüzde yaygın olan pozitivizm eleştirilerinin ekolojik hareketlere akademik destek sağlamış erken bir örneğidir. Ancak, bilimsel ekolojiden *köklenmiş olan politik ekolojinin bilim karşısındaki konumu* her zaman eleştirellikle sınırlı kalmamakta, ekolojik söylem zaman zaman rasyonaliteyi topyekûn yadsımaktadır. Diyalog ve eleştirinin yerini karşıtlık ve ötekileştirme aldığı zaman ise ekoloji politik bir inanç haline

33. L. White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," *Science*, 155, 1203-7, 1967.

34. Bkz. W. R. Catton ve R. E. Dunlap, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *American Sociologist*, 13, 1978, ss. 41-9; "A New Ecological Paradigm for Post-Exuberant Sociology", *American Behavioral Scientist*, 24 (1),1980, ss. 15-47; R. E. Dunlap, "Paradigmatic Change in Social Science", *American Behavioral Scientist*, 24 (1), 1980, ss. 5-14; R. E. Dunlap ve K. D. Van Liere, "The 'New Environmental Paradigm': A Proposed Instrument and Preliminary Results", *Journal of Environmental Education*, 9, 1978, ss. 10-9.

gelerek rasyonalist şimşekleri üzerine çekmektedir.

Örneğin, *New Scientist* adlı popüler bilim dergisinde yayımlanan "Yeşil Haçlı Seferi'nin Sonu" başlıklı yazıda, Greenpeace gibi örgütlerin dikkat çekmek amacıyla "resmi ya da akademik bilgileri seçtikleri ve çarpıttıkları" ileri sürülerek "ekolojizm bir inançtır, ve bize inancın önemli olduğu ortaçağ ve ortaçağ-sonrası dönemlerin izlerini sunmaktadır" denilmektedir.[35] Öte yanda, önde gelen bir Greenpeace eylemcisi tarafından yazılmış olan diğer bir yazının "Kanıtlama Çabasının Ötesi: Çevreci Hareketi Değiştiren Faktörler"[36] olarak tercüme edilebilecek olan başlığı, adeta rasyonalist saldırılara cevap vermektedir. Medyayı Greenpeace'e dair bilgileri "seçmek ve çarpıtmak"la suçlayan bu yazı, aynı suçlamaları Greenpeace'e yönelten diğeriyle yan yana getirildiğinde, Touraine'in "gerçek modernlik" için koşul saydığı diyaloğun güçlüğü ortaya çıkmaktadır. Apollo'nun Diyonisos'la, akıl ve mantığın duygu ve inançla çarpıştığı Armageddon Savaşı mitolojik zamandan modern zamana devam etmektedir.

Modernlik Karşısında İslamcılık'ın Ekoloji ile İttifakı

Bir Greenpeace eylemcisini, belirli bir balina türünün yok olma tehlikesiyle karşı karşıya olmadığı yolunda "bilimsel" bulgular olduğuna, dolayısıyla da bu türün avlanmasında bir sakınca bulunmadığına ikna etmeye çalışmak beyhude bir çabadır. Aynı şekilde, bir İslamcı'yı (yine Gürsel'in itiraf ettiği üzere) "...adını duyduğu[n]da öfkeden kulakları [n]ın kızarmasına neden olan evrim teorisi..."[37] tarafından ortaya konan, ampirik kanıtlara dayalı "bilimsel" açıklamaların geçerliliğine ikna etmek mümkün değildir. İslamcı modernlik eleştirisiyle politik ekolojinin bilim ve rasyonalite[38] karşısındaki tutumlarındaki bu benzerlik,

35. R. D. North, "End of the Green Crusade", *New Scientist*, 4 Mart 1995, ss. 38-41.

36. C. Rose, "Beyond The Struggle for Proof: Factors Changing The Environmental Movement", *Environmental Values*, 2, 1993, ss. 285-98.

37. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, s. 103.

38. İslam'ın, ilk bakışta burada iddia edilenin tam tersi görünen, akıl ve mantıkla çelişmeyen bir din olma iddiasının olduğu doğrudur. Hatta İslam'ın akılcılık iddiasını ortaya koyan kitaplar çok rağbet görmektedir. Örneğin "Allah'ın varlığı ve birliğinin ilmi yollarla ispatı"nı yapan ve "28 Eylül 1992 tarih ve 2367 sayılı MEB Tebliğler Dergisinde yayımlanarak ortaöğretim öğrencilerine tavsiye edilmiş..." olan *İlimlerin Diliyle Allah*, 6 baskı, Evrim Teorisini olasılık hesaplarıyla "çürüten" *Darwin ve Evrim Teorisi* ise tam 16 baskı yapmıştır. Bkz. Ş. Döğen, *İlimlerin Diliyle Allah*, İstanbul, Gençlik Yayınları, 1992 ve Ş. Akbulut, *Darwin ve Evrim Teorisi*, İstanbul, İlim ve Teknik Serisi, 1991. Rasyonali-

İslamcı söylemde ekolojik argümanlara sıklıkla yer verilmesini olanaklı kılmaktadır.

İslam kozmolojisinde zaman ve mekânın algılanış biçimi, modern düşünceyle temel farklılıklar içermektedir. "Asya ve Afrika uygarlıklarının çocukları olan bizler üç yüz yıldır tarihte 'tatil'deyiz... Zamanı mekânda öylesine mükemmel bir şekilde billurlaştırdık ki, sorgulama tasalarından uzakta kollarımızı kavuşturup, zamanın dışında yaşama olanağımız oldu."[39] derken Daryush Shayegan ilerlemeci Batı modernliğiyle, yayılmacı İslam düşüncesi arasındaki uyumsuzluğa işaret etmektedir.

İslam düşüncesinin zaman ve mekâna yayılarak toplumsal ve düşünsel hiçbir alanı boş bırakmama eğilimi, zamanın nitelik olarak radikal değişiklikler göstermeyen bir bütünlük olarak algılanmasına yol açmaktadır. İslam'ın en "ileri" kültürünü (Asr-ı Saadet dönemini) kronolojik olarak geride arayan İslamcılık'ın ilerlemeci modernizmle çatışmasının temelinde yatan bu kozmolojik uyumsuzluklar, İslamcı ideolojinin felsefe ve bilimden başlayıp toplum ve insana uzattığı şiddetli eleştirilerin belirleyicisi olmaktadır.

Bu çerçeve içinde ele alınan ekolojik sorunlar, İslamcı modernlik eleştirisi tarafından Batı uygarlığının "kötü" olduğunun kanıtı olarak ortaya konmakta, "[insanlığın] içine düştüğü... manevi buhranın bir sonucu... Tanrı'ya olan isyanının bir cezası"[40] olarak görülmektedir. Batı modernliği, "günümüzün en belalı problemlerinden biri olan çevre sorunlarını tüm insanlığın başına musallat et[mekle]" [41] suçlanmaktadır.

"[B]unalımın ortaya çıkıp bu evrensel boyutlarda derinleşmesinden, modern Batı bilimi[ni]"[42] sorumlu tutan İslamcı eleştiri, Copernicus'tan Newton'a, Bacon'dan Descartes'a uzanan çizgide, metafiziğe ve vahye dayalı kutsal "kozmos"un mekanik kurallara göre işleyen "evren"e dönüştürüldüğünü öne sürmektedir.[43] "Afrika yerlilerinden Kızılderililere, İslam Uygarlığından, Hint, Uzakdoğu Uygarlıklarına kadar bütün kadim uygarlıklarda" var olduğu iddia edilen[44] ekolojik bakış açısı, yi-

te kavramının buradaki kullanımı, "belirli önermeler üzerinden mantık yürütmek" olarak tanımlanabilecek olan Akılcılık'a değil, Batı düşünce tarihi boyunca şekillenmiş olan Rasyonalizm'e gönderme yapmaktadır.

39. D. Shayegan, *Yaralı Bilinç*, s. 20.

40. I. Canan, *Ayet ve Hadislerin Işığında Çevre Ahlakı*, İstanbul, Yeni Asya Yayınları, 1995.

41. I. Uslu, *Çevre Sorunları: Kâinat Tasarımındaki Değişimden Ekolojik Felaketlere*, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 116.

42. A. Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 15.

43. I. Uslu, *a.g.e.*, ss. 14, 48, 55. 44. *A.g.e.*, ss. 8, 13.

ne İslamcı iddiaya göre Batı bilimi tarafından yok edilmiş böylece de ekolojik felaketler yaratılmıştır.

Bilimin "kâinat"ı "evren"e dönüştürmesiyle paralel olarak görülen, piyasa ekonomisinin insan kavramı üzerinde gerçekleştirdiği öne sürülen değişimdir. "Çevre sorunlarını başından sonuna kadar bir insan tipolojisi sorunu olarak algılıyorum"[45] diyen Deniz Gürsel, neo-klasik ekonomik teorinin insan modeli olan *homo economicus*'a gönderme yapmakta ve alternatif olarak İslami değerlerin yücelttiği mütevazı ve tutumlu "geleneksel" insanı öne sürmektedir. Benzer bir biçimde Ali Bulaç da *Din ve Modernizm* adlı kitabına, bir ekoloji yazısına giriş yapar gibi, "İnsan, canlı hayat ve eko-sistem derin bir krizden geçiyor,"[46] diyerek başlamaktadır. İslam'a göre "âlem-i sağir", yani "küçük kozmos" olan insanda, "âlemi kebir"in, yani "kâinat"ın bir özeti bulunduğunu anlatan Bulaç, "ekolojik sorunların modern dünyasında" kozmosun bozulmasının sebebinin insanın bozulması olduğunu öne sürmektedir.[47]

"Ekonomiyi, rasyonellik adına kazanç sağlama tutkusu; insanı da özgürlük adına cinsel istekler yönlendiriyor. Bunun sonucunda bir yandan tabiat ve çevre, öte yandan da insan kirlenmektedir,"[48] diyen Ersin Gürdoğan da ekonomik rasyonaliteye karşı şiddetli bir savaş açmakta, tüketim ekonomisinin ahlakını ahlaksızlık,[49] "dünyacı değerler"in ilkesini ilkesizlik[50] olarak nitelendirmektedir. Gürdoğan, "Metafizik değerlere dayanmıyan Batı uygarlığının din kökenli ahlaki ölçüleri öne çıkarmasını elbette beklenemez... Allah'ı tanımıyan bir toplumda, insanın tutum ve davranışlarını yönlendirecek ve tutkularını dizginleyecek hiçbir ölçü ve değer düşünülemez..."[51] diyerek Batı uygarlığının yarattığı varsayılan insan kavramını lanetlemektedir.

İslamcılık'ın "Batılı insan"ı kavramsallaştırması, sıklıkla, indirgemeci ikili karşıtlıkların kullanıldığı bir ötekileştirme söylemi şeklini almaktadır. İslamcı anlatının çizdiği tablo, Tanrı'ya inanan, yüksek ahlak sahibi, tokgözlü, tutumlu, mütevazı müslümanın karşısına; inançsız, ahlaksız, açgözlü, savurgan, gösterişçi Batılı ya da Batılılaşmış insanı çıkarmaktadır.[52] Ali Bulaç'ın anlattığına göre "...ruhsal yetersizlik, cinsel sapmalar, ailenin parçalanması, fuhuş, ensest (aile içi zina) olaylarının artışı, yabancılaşma, uyuşturucu, alkolizm..." modernizmin "insana

45. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, s. 24. 46. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 7.
47. *A.g.e.*, s. 191. 48. E. Gürdoğan, *a.g.e.*, s. 19.
49. *A.g.e.*, s. 52. 50. *A.g.e.*, s. 55.
51. *A.g.e.*, ss. 19-20. İmla ve gramer bozuklukları orijinalden kaynaklanmaktadır.
52. A. Bulaç, *a.g.e.*; E. Gürdoğan, *a.g.e.*

dünya cenneti vade[dip]... gezegeni cehenneme çevir[irken]"[53] yol açtığı şeytanlıklardır. Hatta Bulaç'a göre Batılı insanın inançsızlığı ve ahlaksızlığı o kadar ileri gitmiştir ki, "...zaman zaman genelevlerin en çok müdavimleri arasında papazlar baş sırayı al[mışlardır]"[54] ve "aile içi zina olan yüz kızartıcı ensest... kimi Batı toplumlarında ailelerin %20'sinde görülmektedir."[55]

Metafizikten bilim ve teknolojiye, ekonomiden ahlaka, felsefeden topluma ve toplumdan bireye aceleci geçişler yapan İslamcılık, bu geçişleri detaylandırmadığı ölçüde kendi hayalinin ürünü olan bir "Batılı insan" kavramı yaratmakta ve ona kin ve düşmanlık beslemektedir. Kavramlar arasındaki karmaşık karşılıklılıkların gözardı edilmesiyle, ideolojik tırnaklar içinde olduğunun farkında olmayan Gerçek'ler anlatıldığı sürece İslamcılık'ın söylemsel olasılıkları kısır, düşünsel yaratıcılığı ise sınırlı kalmaktadır. Batılı olan her şeyin topyekûn düşmanlaştırılmasıyla eleştirel mesafenin kaybedilmesi İslamcı entelektüelliğin kredi notunu düşüren temel faktör haline gelmektedir.

İslam'ın "Tabiat"a Bakışı ve İnsan-merkezcilik

İslam'ın her konuda gerekli sözleri önceden ve değişmemek üzere söylemiş olduğu varsayımı, zaman zaman İslamcılık'ın kendi konumuna karşı eleştirel olmayan ve Sezar'ın hakkını Sezar'a vermeyen bir söylem üretmesine katkıda bulunmaktadır. Örneğin, İlahiyat profesörü İbrahim Canan'a göre:

> Batı âlemi, medeniyette ilerledikçe insan hakları, kadın hakları, çocuk hakları gibi bir kısım hakları –çifte standart çerçevesinde bile olsa– gündeme getirmekle, kendi tarihi açısından bir yenilik yapmış olmaktadır. Fakat bizim kaynaklarımızda, fıkıh kitaplarımızda, ayet ve hadislerde bu haklar bidayetten beri tespit edilmiştir.[56]

Durum böyle olunca, insan hakları ve kadın hakları gibi çevre de esasen "bizim meselemiz"[57] olarak görülmektedir:

53. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 28. 54. *A.g.e.*, s. 162.

55. *A.g.e.*, s. 166. Bulaç bu "rakamsal gerçeği" (!) hangi kaynağa dayandırdığını belirtmemektedir.

56. I. Canan, *a.g.e.*, ss. 21-2. İslamcı söylemde yaygın olan bu "Esas önceden beri bizde vardı" tezini, örneğin kadın hakları konusunda Ali Bulaç ve Münevver Ahmed Enis de şiddetle savunmaktadırlar. Bkz. A. Bulaç, *Din ve Modernizm* ve M. A. Enis, *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike* (*Islam and Biological Futures, Ethics, Gender and Technology*), çev. K. Dönmez, İstanbul, İz Yayıncılık, 1994.

...Yaşayan bir din olan İslam... kuşatıcı ilahi bilgisiyle bütün sorunlar gibi çevre sorunlarına da hiçbir yasa ve iradeyle değiştirilemez çözümler sun[maktadır]... müslümanlar; daha 1910'lardan beri çevrenin önemi üzerinde dur[maktadırlar]. Rene Guenon, Martin Lings, Seyyid Hüseyin Nasr gibi müslüman düşünürler, yıllardır modernizmin açtığı çevre sorunlarına karşı İslami bir alternatif geliştirmeye çalış[mışlardır]. Çevre, müslüman düşünürlerce çıkarılan *Inquiry* dergisinin gündeminden hiç inme[miştir].[58]

Gerçekten de, hem kültürel hem de fiziki olarak, "çevre" İslam'ın da temel bir meselesidir. İslam, "kamusal ahlakın kolektif uygulaması"nı öngören bir dindir.[59] İslamcılık'ın modernliğe karşı verdiği yaşam tarzı mücadelesi de kolektif ahlakın coğrafyasını oluşturan kamusal alanın İslamileştirilmesi amacına yöneliktir. Kültürel çevreyi İslamileştirmek için çabalayan İslamcılık'ın kolektif ahlak anlayışı, fiziki çevreyi konu alan kolektif bir projeyle tam bir uyum içerisindedir.

Dahası, İslam "tabiat"a büyük bir önem atfetmektedir. Tabiat, insana Tanrı'nın varlığını kanıtlayan "Makrokozmik Vahiy"dir.[60] Tabiat "yaratılışın Kur'an'ı"dır.[61] Kuran'a göre bütün tabiat olayları birer "ayet", birer işaret, birer simgedir.[62] Bu açıdan örneğin "televizyonda çağlayansız, çiçeksiz bir din programı" düşünülemez.[63] Dolayısıyla da, tabiata atfedilen aşkın anlam müslümanın tabiatla ilişkisinde belirleyici olmakta ve bir müslüman için çevrenin önemine işaret etmektedir.[64]

Ancak İslam'ın "tüm kadim uygarlıklarda" var olduğu iddia edilen ekolojik bakış açısına sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. White'ın Judeo-Hıristiyan dini geleneğinden kaynaklandığını öne sür-

57. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, s. 51. 58. *A.g.e.*, s. 43.

59. A. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londra ve New York, Routledge, 1991, s. 2.

60. S. H. Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. N. Avcı, İstanbul, İşaret Yayınları, 1989, s. 121'den aktaran Uslu, *Çevre Sorunları*, s. 11.

61. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, s. 65. 62. *A.g.e.*, s. 66. 63. *A.g.e.*, s. 65.

64. Bu noktada ilgi çekici olan, İslami söylemde çiçekler ve çağlayanlarla idealleştirilen "tabiat"ın, güçlünün var olmayı ve üremeyi sürdürdüğü bilimsel "doğa"dan ne denli farklı olduğudur. Örneğin, bazı maymun türlerinde erkeklerin dişilere tecavüz etmesinin "normal" denecek sıklıkta gerçekleştiği, ya da bir dişi aslan haremini ele geçiren erkek aslanların önceki erkek aslandan döllenmiş yavruları öldürdükleri gibi ampirik "gerçek"ler anlatan Evrim Biyolojisi'nin, tabiatta "vahiy" arayan İslamcı söylem tarafından topyekûn inkâr edilmesi oldukça "doğal" görünüyor! Daha da ilginç olan nokta, zaman zaman tamamen benzer idealizasyonlar üzerinden konuşan ekolojik söylemin de bilim ile aşılması aynı derecede güç karşıtlıklar içinde olmasıdır. Örneğin, doğayı bir harmoni olarak kurgulayarak, tüm canlı türlerinin var olmayı aynı derecede hak ettiklerini savunurken, "derin ekoloji" felsefesi, bilimin var gücüyle yok etmeye çalıştığı AIDS virüsünün de bir canlı türü olduğunu gözardı etmektedir.

düğü insan-merkezciliği İslam da aynı köklerden almaktadır. Politik ekolojinin çevre sorunlarının temel kaynaklarından biri olarak gördüğü, insanın doğanın efendisi olmak gibi bir ayrıcalıkla yaratıldığı fikri, İslam'ın insana bakışını aynen yansıtmaktadır. İslam'a göre "İnsan mahlukatın en şereflisidir ve yeryüzünde, Allah adına tasarrufta bulunması gereken halifedir, yani Allah'ın vekili, Onun adına tasarruf yetkisi bulunan temsilcidir."[65] "Göklerde olanların, yerde olanların hepsi... insanların buyruğu, emri altına" verilmiştir.[66]

İnsana tanınan bu mutlak hâkimiyet, tabiatın ona emanet edilmiş olmasıyla sınırlanmaktadır. Temizlik, tutumluluk, tevazu, ahlaklılık gibi erdemlerle tanımlanan müslüman, bu özelliklerini Tanrı'nın emanetine sahip çıkarken de göstermelidir. Çevresini temiz tutmalı, Tanrı'nın kendisine sunduğu nimetleri israf etmemeli, Tanrı'nın diğer mahlûklarına iyi davranmalı, yani doğal çevresiyle ilişkisini "misafir ahlakı" denebilecek bir çerçevede sürdürmelidir.

İslam'ın tabiatla insan arasında kurduğu bu denklem, İslamcı çevrecilik olarak nitelenebilecek olan bakış açısının da temelini oluşturmaktadır. "[İ]nsanın tabiatın gözcüsü, bekçisi olmasını gerektiren dini bakış açısı"nın çevre sorunlarının çözümü olarak sunulduğu bu anlayışa göre, "'tabiat, bugün olduğu gibi karanlık ve donuk bir gerçeklik olarak değil, manevi hayatın doğrulanması ve yardımcısı, hatta bir inayet vesilesi olarak" görülmelidir.[67]

İnsan-doğa ilişkisinin bu şekilde kavramsallaştırılması, ekolojik bakış açısının tersine, insanı doğanın bir parçası olarak değil, onun "içinde" yaşayan ve ona karşı sorumlu olan, ontolojik olarak farklı bir varlık olarak konumlamaktadır. Modern insan-doğa ilişkisini eleştirmek amacıyla Deniz Gürsel şöyle demektedir:

> Tabiatla ilişkimiz bir "efendi-köle" ilişkisidir ve adeta dünyayı çöp tenekesine çevirmeye yemin etmişizdir (R. Garaudy). Tabiatı kendisinden yararlanıp ona karşı sorumlu olduğumuz bir eş gibi değil de gönül eğlendirecek bir fahişe gibi görmekteyizdir (S. H. Nasr). Bu bakış açısı bugün hepimizi sarmış olsa da kökeni Batı Rönesansı'na kadar gider. [68]

Burada kullanılan benzetmelerdeki, "faydalanılma" ve bir nevi acz ifade eden "sorumluluk" kavramlarıyla kadının karşı karşıya bırakıldığı konumu bir an için gözardı edersek, aynı kavramların doğayı konumla-

65. I. Canan, *a.g.e.*, s. 20. 66. *A.g.e.*, s. 21.
67. D. Gürsel, *Geleneksel Çevrecilikten Geleneksel Liberalizme*, s. 43.
68. D. Gürsel, *Çevresizsiniz*, s. 46.

ması ekolojik bakış açısıyla tamamen çelişen bir tavırdır. Birincisi, faydacı (*utilitarian*) yaklaşım ekolojinin temel modernlik eleştirisi olan insan-merkezciliğin ekonomik ifadesidir. Bilimsel ekolojiye göre insan, ekosistemdeki diğer türler için de geçerli olan ekolojik karşılıklılık prensibinden bağımsız olmayan bir türdür. Politik ekoloji ise her canlının, hatta cansız varlıkları da kapsayan tüm doğanın, insanlara getirdiği fayda yüzünden değil, kendi içsel (*intrinsic*) değeri yüzünden var olması ve korunması gerektiğini ortaya koyar.[69] Dahası, doğayı insanın sorumluluğuna tabi görmek, insanla doğa arasında bir özne-nesne ilişkisi kurgulamaktadır. Ekoloji insanı doğadan ayrı bir şey olarak değil onun bir parçası olarak görür. Çevre içinde yaşanan bir mekân değil, insanların bizzat dahil oldukları bir bütünlüktür. Yani, adı ilk duyulduğunda Gürsel'in kitabının yarattığı yanılsama gibi, ekolojik düşünceye göre "Çevre, sizsiniz"dir.[70]

İslamcı Batı Karşıtı Hırs ve Karşı-ekonomizm

İslamcılık'ın Batı'ya karşı sivrilttiği kin ve Batı tarafından sömürülmüş, fakir bırakılmış, kültürel tecavüze uğratılmışlık duyguları, zaman zaman İslamcı entelektüellerde üçüncü dünyacı bir hırs yaratmaktadır. Batı, İslami coğrafyanın kültürel dokusuna önce sömürgecilik, sonra da gelişen küresel ekonomik sistem sayesinde tecavüz etmiştir. Bu sebeple bir gün elbet Batı'dan intikam alınacaktır.

Batı'ya karşı duyulan bu tarihsel hırs, Ersin Gürdoğan'ın yazılarında bazen sakin bazen de heyecanlı bir dille ifade bulmaktadır. İşletme iktisadı ve üretim yönetimi gibi konularda çalıştıktan sonra doktorasını tamamlamış olan Gürdoğan, Batılı ekonomik teorilere aşina bir kişi olarak, İslamcılık'ın Batı karşısındaki üçüncü dünyacı hırsını ifade etmek-

69. Bu yazıda analitik kaygılarla genellenmekte olan politik ekoloji, diğer birçok konuda olduğu gibi aslında bu konuda da monolitik değildir. Canlı ya da cansız hangi varlıkların ne sebeplerle korunması gerektiği politik ekolojinin temel tartışmalarından birisini oluşturuyor. Ancak yine de, çevre koruması ahlakın temelde bilimsel ekoloji tarafından ortaya konan canlılarla habitatları arasındaki karşılıklı bağımlılık prensibine dayanması böyle bir genelleme yapmayı mümkün kılmaktadır.

70. Burada basitleştirerek ortaya konmuş olan bu karşılaştırma, ekolojik söylemde de insanın doğaya karşı var olan sorumluluğundan dem vurulmadığı izlenimine yol açmamalıdır. Bu konuda İslamcı çevrecilikle politik ekoloji arasındaki temel fark, insanın hem doğanın bir parçası hem de ondan sorumlu bir varlık olarak kurgulanmasının ekolojik tartışmalarda sıklıkla üzerinde durulan sorunlardan birisini oluşturmasına rağmen, İslamcı çevreciliğin insanla doğa arasında özne-nesne ilişkisi kurgulamakta bir problem görmemesidir.

le kalmamakta, bir anlamda İslamcı karşı-ekonomizmi de formüle etmektedir:

Türkiye'deki baskı grupları ve güç odakları, istemeseler de bir gün, Anadolu'da yaşayan *müslümanlar... büyük bir kültürel savaş* vermek üzere Batı ile karşı karşıya geleceklerdir.[71] Müslümanlar olarak nasıl bir politika izlersek izleyelim, Batı ile erken ya da geç geçmişte olduğu gibi yeniden karşılaşacağız. Bu yüzden şimdiden gerek bireyler, gerek ülkeler, gerekse siyasal kadrolar olarak Avrupa ile hesaplaşmaya hazırlanmak zorundayız.[72] ...Dünyanın Deli Dumrulları... üretim devlerinden kurtulmanın yolları hepten yok değildir... İlk olarak yapılması gereken, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla ortaya çıkan otorite ve sorumluluk boşluğunu dolduracak "Müslüman Ülkeler Birliğini" kurmaktır. ...kültürden ekonomiye kadar her alanda işbirliği yapmak gerekmektedir.[73]

Batı'nın ileri ölçüde sanayileşmiş ülkelerine olan ekonomik ve sosyal bağımlılığı minimum bir düzeye indirerek, sağlıklı ve dengeli bir ekonomik kalkınma için Müslüman Ülkeler güçlerini birleştirmelidir.[74] Tüm Batı'nın korkusu: Gelecekte, Türkiye'nin yeniden kurulacak 'İslam Birliği'ne öncülük etmesidir. Müslüman Ülkeler güç ve kaynaklarını bir araya getirmeyi başarır, aralarındaki suni sınırları ortadan kaldırmaya başlarsa...[75] ... tüm Batı'nın kendilerinin ortak düşmanı olduğunun bilincine vardıkları için "İslam Birleşik Devletleri"nin gerçekleşebileceğinden ümitli olabiliriz.[76]

Gürdoğan'ın yazıları, gösterişsiz, *tutumlu ve mütevazı müslüman* kavramsallaştırmasına dayanan İslamcı anti-ekonomizmin, Batı karşıtı hırsın ağır basmasıyla ne şekilde karşı-ekonomizme dönüştüğünü somut olarak ortaya koymaktadır. İfade edilen, farklı bir insan kavramına dayanan farklı bir ekonomizm olarak gözükse de, sonuç olarak yine de bir ekonomizmdir. Dahası, İslamcı ekonomik anlayışın İslami finans kurumları ve İslami holdingler gibi kuruluşlarla gittikçe yayılan pratiklerinin, ekonomik aktörlerin İslamcı kimliğini bir kenarda tutarsak, kapitalist piyasa ekonomisi pratiklerinden temel farklılıklar gösterdiğini söylemek güçtür. Diğer bir deyişle, İslamcı Batı karşıtı hırs kadar, İslamcılık'ın piyasa pratikleri de, İslamcı söylemin ekolojik samimiyeti konusunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır. İslamcılık'ın aslında çevrecilikten[77] çok daha önemli hedefleri olduğu ve çevreciliğin bu bütüne ne şekilde dahil edildiğini Deniz Gürsel şöyle ifade etmektedir:

71. E. Gürdoğan, *a.g.e.*, s. 96. 72. *A.g.e.*, s. 106. 73. *A.g.e.*, s. 95.
74. *A.g.e.*, s. 123. 75. *A.g.e.*, s. 102. 76. *A.g.e.*, s. 122.
77. İslam'ın tabiata bakış açısının tartışıldığı bir önceki bölümden sonra, İslam ile ekoloji bazlı bir toplumsal proje arasında bir bağlantı kurulması olanaklı görünmüyor. Burada "ekoloji" yerine "çevrecilik"in tercih edilmesinin sebebi, İslami yaşam tarzı ile gerçekten uyum içinde olabilecek insan-merkezci bir çevreci projenin dahi, karşı-ekonomizm çerçevesinde gerekirse ikinci planda kalabileceğinin vurgulanmasıdır.

Çevrecilik hareketi Doğu'lu ülkelerde, Batı'lı çevrecilerin kopyesi olamaz. Çevre hareketi Doğu'lular için Batı'ya karşı bir nefsi müdafaa hareketidir; talan edilen hayat tarzımızın, geleneksel mekânlarımızın müdafaası; din ve vatan müdafaası...[78]

İslamcılık'ın kendisine Batı'dan öç almak gibi bir görev atfetmesi, ekolojiye dayanan eleştirilerin ve ekolojik yaklaşımların modernlik eleştirisinde gerektiğinde alınıp gerektiğinde terk edilebilecek araçlar olduğunun altını imzalamaktadır.

"Müslüman Dünyanın Atom Bombası": Nüfus

Nüfus artışı en temel ve en çok tartışılan ekolojik sorunlardan birisidir. Refah düzeyi yüksek ülkelerdeki aşırı tüketim kadar, dünyanın ekonomik olarak geri kalmış bölgelerindeki hızlı nüfus artışı da büyük ekolojik endişe uyandırmakta, aktif olarak nüfus planlaması uygulamayan ülkelere insani yardımın kesilmesi gerektiğine varan fikirler dahi öne sürülebilmektedir. Her ne kadar, çevre sorunlarının "üçüncü dünyanın aşırı üremesinden çok birinci dünyanın aşırı tüketmesi" ile ilgili olduğu[79]; sömürgeciliğin dünya nüfusunun fazladan bir milyar artmasına yol açmış olduğu[80]; ya da Batı ülkelerinin düşük nüfuslara sahip olmalarına rağmen, örneğin Amerika'daki yıllık 1.75 milyon nüfus artışının gelişmekte olan ülkelerdeki 85 milyonluk artıştan daha fazla çevre tahribatına yol açtığı[81] öne sürülse de, nüfus artışının küresel boyutta bir ekolojik problem olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

İslam'ın nüfus konusuna yaklaşımı sık tartışılan bir konudur. 1975 yılında toplanan İslam Ülkeleri Birliği nüfus planlamasının İslamiyet düşmanları tarafından tezgâhlanan bir taktik olduğunu ilan etmiştir. Birlik, müminleri çok çocuk sahibi olmaya ve her türlü doğum kontrolu ve kürtaja karşı çıkmaya çağırmıştır. Ancak müslümanlar, İslam'ın nüfus planlamasına ilişkin buyrukları konusunda fikir birliği içinde değildirler. Bir yanda, peygamberin "Çocuk sahibi olunuz, çoğalınız. Kıyamet günü müslümanların sayısı ile gurur duyacağım" şeklindeki hadisi-

78. D. Gürsel, *Gelenekselci Çevrecilikten Gelenekselci Liberalizme*, ss. 42-3.

79. L. Martell, *Ecology and Society: An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 1994, s. 145.

80. B. Commoner, "Science and the Sense of Humanity," der. T. R. Armstrong, *Why do we still have an ecological crisis?* içinde, New Jersey, Prentice Hall, 1972, ss. 19-30.

81. P. Henson, "Population Growth, Environmental Awareness, and Policy Direction", *Population and Environment*, 15 (4), 1994, ss. 265-78.

ne dayanarak müslümanların olabildiğince çoğalmaları gerektiği iddia edilmekte, diğer tarafta peygamber zamanında dahi doğum kontrolünün uygulandığı ve peygamberin buna karşı çıkmadığı savunulmaktadır.[82] Ne var ki bu tartışmalar İslamcılık'ın nüfus konusuna bakışını fazla etkilemektedir: Müslümanlar "dünyadaki demografik dengenin Batı aleyhine bozulmaması için..."[83] uydurulmuş olan nüfus planlaması oyunlarına kanmamalı ve olabildiğince çoğalmalıdırlar!

İslamcı bakış açısı, nüfus artışını iki şekilde politikleştirmektedir. Bunlardan birincisi, nüfus artışı yoluyla toplumun İslamileştirilmesi amacıdır. İslami bir hayat tarzını benimsemiş olan nüfusun olabildiğince artması, zaman içerisinde toplumu İslamileştirecek kültürel ve politik gücün, demografik dengelerin değişimi yoluyla sağlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da İslamcılık nüfus planlamasına şiddetle karşı çıkmaktadır.[84]

Yerel, demografik bir strateji olmanın yanı sıra nüfus, aynı zamanda Batı'ya karşı kullanabilecek ideolojik bir tehdit unsurudur. Politik İslam'ın nüfus konusuna atfettiği bu ikinci görevi Ali Bulaç retorik bir dille şöyle ifade etmektedir:

> Şimdi farkına varıyoruz ki, bizim kurtuluşumuz sadece geveze erkeklerin değil, kutlu ve saliha kadınlarımızın elindedir. O, bir yandan Peygamberin sade sünnetini, hayat tarzını evine taşıyarak Batı modernizmine, ürettiği araçlara karşı çetin bir mücadele verip kapitalist pazarları tıkarken, müslüman dünyanın atom bombası olan nüfusla da gücümüze güç katacaktır. Batı'yı en çok korkutan bu müthiş silah değil mi?[85]

Nüfus artışının Batı'ya meydan okumak için politik bir güç olarak görülebilmesi, bir kez daha, ekolojik eleştirinin İslamcı dünya görüşünün bir parçası olmak yerine gerekli zamanlarda kullanılıp sonra terk edilebilen bir "lojistik destek" olduğunu düşündürmektedir. Modernlik

82. P. Harrison, *Üçüncü Dünya ve Ekoloji* (*Inside The Third World*), çev. C. Cerit, İstanbul, Pınar Yayınları, 1993, ss. 183-4. Ayrıca doğum kontrolünden, cinsel ilişki ve kürtaja kadar çok geniş anlamda cinselliğin İslam'daki yerinin ele alındığı ve bu konudaki Batılı pratik ve değerlerin karşısına İslami olanların çıkarıldığı kapsamlı bir çalışma için bkz. M. A. Enis, *Cinsel Ahlak ve Biyolojik Tehlike.*

83. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 156.

84. Bu konuda en tutarlı örneği Recep Tayyip Erdoğan teşkil etmektedir. Nüfusun politik önemini en açık biçimde 1996 yılında bir basın toplantısında "Biz doğururuz kardeşim; bundan size ne!" diyerek ifade ettiğinden bu yana (bkz. O. Erdur, "Tayyip Bey, Ekonomi ve Ekoloji", *Yeni Yüzyıl*, 18, 7 Nisan 1996) Erdoğan tutarlı bir biçimde nüfus artışının gerekliliğini savunmaktadır.

85. A. Bulaç, *a.g.e.*, s. 160.

eleştirisinde ekolojik söylemden alabildiğine faydalanan, ancak yeri geldiğinde ekolojik ideallerin tam karşısında konuşabilen Ali Bulaç gibi yazarların tutarsızlıkları ise, epistemolojik iletişimlerin sınırlılığını vurgulamaktadır. Eleştirel sağduyunun yerini, uzlaşmaz bir ötekileştirme aldığı ölçüde Apollo ile Dyonisos düşmanlaşmakta, böylece Alain Touraine'in gerçekleşmesini umut ettiği rasyonalite ve öznellik arasındaki diyaloğun yolu da tıkanmaktadır.

Sonuç Yerine: "İslami Bir Çevrecilik Var mı?"

1997-98 yıllarında Harvard Üniversitesi'nde "Dinler ve Ekoloji" başlıklı bir dizi konferans düzenlenmiştir. Küresel ekolojik problemler karşısında uluslararası politikalara yön verecek geniş bir rapor hazırlayarak Birleşmiş Milletler'e sunmak amacı taşıyan bu konferanslar dizisinde "İslam ve Ekoloji" konulu bir konferans da yer aldı. Bu konferansa katılmış olan Columbia Üniversitesi profesörlerinden Richard Foltz'un izlenimleri, burada ortaya koymaya çalıştığımız İslamcılık'la Ekoloji arasındaki ilişkileri özetlemekle kalmamakta, İslamcı söylemin ekolojik sınırlılığının Türkiye'ye özgü olmadığının da altını çizmektedir:

> Son zamanlarda Budizm ve Hinduizm gibi dinlerden ya da yerel geleneklerden güçlü çevreci yorumlar türetilmiştir. Ancak, Din ve Çevre konusundaki tartışmalarda İslam önemli bir varlık göstermemektedir. Bu durum, Harvard Dünya Dinleri Merkezi'nin geçtiğimiz bir buçuk yıl içerisinde Din ve Ekoloji konusunda düzenlediği on iki konferanslık dizide de açıkça görülmüştür. Mayıs 1998'de katıldığım İslam ve Ekoloji konferansında, hayal kırıklığıyla ifade ediyorum ki, sunulan bildirilerden neredeyse hiçbirisi günümüzdeki çevre krizine doğrudan odaklanmamıştır. Bildirilerin çoğu, İslam ve Bilim, İslami Ekonomi, hatta İslami Mimari üzerine olmuştur. ... Bahsedildiği kısıtlı durumlarda da çevre krizi, genelde sadece sosyal adaletsizliğin bir göstergesi olarak ele alınmıştır. Problem bir canlı türü olarak insanların doğanın dengesini bozmaları değil, bazı insanların hak ettiklerinden daha çoğunu almalarıdır. Eğer, Kuran'ın faiz yasağı doğrultusunda faize dayalı global bankacılık sistemini ortadan kaldırırsak, çevreyi yok eden gelişme projeleri de ortadan kalkacaktır ve ortada herkese yetecek kadar çok kaynak olacaktır. Aynı şekilde, problem nüfus artışı değildir, hareketliliğin sınırlanmasıdır. Vize sınırlamaları ortadan kaldırılsa insanlar çok nüfuslu bölgelerden az nüfuslu bölgelere göç edeceklerdir.
>
> Şahsen bu gibi argümanları son derece naif buluyorum... Halbuki, diğer konferanslarda çevre krizine çok daha doğrudan yaklaşma eğilimi hâkimdi. Konferans organizitörlerinin tüm dünya geleneklerinden önde gelen çevrecileri bir araya toplayabilmek için büyük bir çaba harcadıkları göz önünde bulundurul-

duğunda, ortaya günümüzde dünyada pek az otantik İslami çevreci bulunduğu sonucu çıkmaktadır.[86]

Küresel çevre sorunlarının acil çözüm gerektiren niteliği, çevre krizini bugünkü duruma getiren tarihsel süreçlerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak gözardı edilmesine olanak tanımaktadır. Ekolojik sorunlar küresel boyutları gereği tüm insanları ilgilendirse de, "bir canlı türü olarak insanlar" kavramsallaştırması, tarihsel güç denge(sizlik)lerini unutturduğu için son derece politik ve problematiktir. Sorulması gereken temel sorular "bir canlı türü olarak insan"ın kimler tarafından, hangi otoriteriye dayanarak tırnak içine alındığı, hangi sebeplerle hiç kimsenin tırnağın dışında bırakılmadığı ve bu canlı türünün doğanın dengesini bozması süreçlerinin kimlerin yaşamlarını ne şekilde etkilediği sorularıdır.

Ancak ekolojik krizin yarattığı tehditlerin ciddiliği, bu soruların uluslararası bir diyaloğu başlamadan bitiren retorik sorular olarak değil, küresel bir mesele karşısında haklı taleplere yol açan politik sorular olarak sorulması gerektiğini vurgulamaktadır. Yapılması gereken artan nüfuslardan, patladığında önce kendini yok edecek bombalar üretmek değil, tarihsel asimetrilerin doğurduğu meşru söz haklarını kullanarak, uzlaşmacı çözümlere yol açacak süreçlere katkıda bulunmaktır.

Ne var ki, yukarıdaki alıntının da işaret ettiği üzere, İslam'ın söz hakkım etkin bir biçimde kullandığını söylemek mümkün değildir. İslamcı çevrecilik, ekolojik problemleri Batı karşıtı söylemde kullanılacak fırsatlar olarak görmenin ötesine geçmekte zorlanmaktadır. Politik İslam'ın cevaplaması gereken soru başta ekolojik problemler olmak üzere, küresel meseleler karşısında güncel siyasete endeksli olmayan bir söylem üretme ve bu söylemi kamusallaştırma potansiyelini barındırıp barındırmadığı sorusudur. Bu soruya olumsuz yanıt verildiği ölçüde, ekoloji, küreselleşemeyen İslam'ın kamusallaşamayan yüzü olmaya devam edecektir.

—

86. R. Foltz, "Is There An Islamic Environmentalism?" (İslami Bir Çevrecilik Var mı?), 16 Eylül 1998'de Columbia Üniversitesi'nde yapılan konuşma.

Nilüfer Göle

İslamın Yeni Kamusal Yüzleri

Bir atölye çalışması olan İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, İslam'ın son yıllarda kamusal alanda kazandığı görünürlüğün getirdiği yeni ve farklı yüzleri, söylemi, yaşam biçimlerini konu alıyor. İslamın siyasal eylemi ve anonim kitle görüntüsü giderek değişiyor: Televizyon, konser salonları, plajlar, festivaller ve gönüllü kuruluşlar vb. yeni mekânlara giren, seslerini korodan ayrıştıran, tek tek yüz hatlarını görmeye başladığımız, bireyselleşen bir İslami dinamikle karşı karşıyayız. Yazarlar, farklı araştırma konularıyla işte bu bireyselleşen ve farklılaşan yüzleri okumaya çalışıyorlar.

Konusunun ve araştırıcı, meraklı bakışının ötesinde bir önem taşıyor bu kitap: Bir öğretmenle öğrencilerinin birlikte gerçekleştirdikleri bir ürün. Bu niteliğiyle bir ilk. Sosyal bilimler alanında üniversitelerdeki mevcut öğreten/öğrenen ilişkisine alternatif, yaratıcı ve ürün vermeye yönelik bir öneri... Birlikte çalışmak konusunda, akademik dünyanın hayal gücünü kışkırtacağı düşüncesiyle yayımlıyoruz bu kitabı.



Metis | Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-264-2



Metis Yayınları
www.metiskitap.com