

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**POSTMODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK
BAĞLAMINDA
KADIN KİMLİĞİ İNŞASI: GAZİANTEP ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÜLYA TAŞ

GAZİANTEP
ŞUBAT 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANA BİLİM DALI

**POSTMODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK
BAĞLAMINDA
KADIN KİMLİĞİ İNŞASI: GAZİANTEP ÖRNEĞİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HÜLYA TAŞ

Tez Danışmanı: DOÇ. DR. GÖKHAN GÖKGÖZ

GAZİANTEP
ŞUBAT 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM ANABİLİM DALI

POSTMODERNLİK VE MUHAFAZAKARLIK BAĞLAMINDA KADIN KİMLİĞİ İNŞASI:
GAZİANTEP ÖRNEĞİ

HÜLYA TAŞ

Tez Savunma Tarihi: 10.01.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

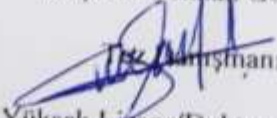

Doç.Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU
SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.


Doç.Dr. M. Emre KÖKSALAN
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda (tarafımızca) okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç.Dr. Gökhan GÖKGÖZ


Enstitü Başkanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans/Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

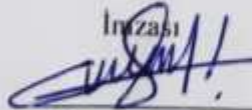
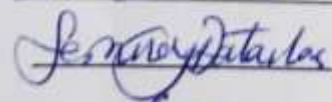
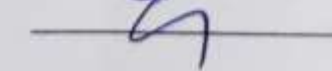
Jüri Üyeleri:

(Unvanı, Adı ve SOYADI)

Doç.Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Dr.Öğr. Üyesi Semiray YÜCEBAŞ

Dr.Öğr. Üyesi Ceren YEGEN

ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

HÜLYA TAŞ

10.01.2019

ÖZET

Modernliğe getirdiği eleştiri ile modern sonrası olanın bilgisini veren, ama belli bir sistem önerisinde bulunmayan postmodern düşünceye değinilecektir. Çoğulcu ve farklılık temelinde çeşitli özne ve özne grupları arasında diyalogu öneren postmodernizm, bu önerisi ile gündeme gelen, farklı kimlikler arasında kurulan diyalogun, sabitlikten uzak ve oldukça salaş bir iletişim biçimi olduğu tartışılacaktır. Derinliği olmayan postmodern bir dilin dolaşıma girdiği alanda, toplumsal ve kültürel hayatın ise oldukça yüzeysel ve gerçeğin belli dil oyunları ile simülasyona uğradığı ifade edilecektir. Ayrıca modern düşüncenin dışarıda bıraktığı dinin postmodernizm tarafından gündelik mikro sosyolojiye bölük pörçük davetinin, “hakikat” olarak dini özüne çağırmaktan öte, bir yanılsama olduğu iddia edilecektir. Ayrıca modern bir ideoloji olarak muhafazakârlığın toplumsal değerleri muhafaza eden retorığının modern bir talep olarak belirlediği alanda, kültürel ve dini değerlerin yeni bir yaşam biçimini işaret eden şekliyle yeniden üretildiği ileri sürülecektir. Postmodernizmin “her şey olur” mantığında her şeyin merkezinden sökülerek yüzeyselleştiği dünyada muhafazakârlığın nasıl bir işleve sahip olacağı irdelenirken her iki kavramın modern düşünceyi besleyen büyük anlatılara getirdikleri eleştirinin yanında kapitalist sisteme yönelik herhangi bir eleştirilerinin olmadığı ileri sürülürken toplumsal ve kültürel öğelerin, kadın kimliğine bürünen yüzü değerlendirilecektir. Bu amaçla postmodernlik ve muhafazakârlık bağlamında, yerelde kadın kimliği inşa biçimlerinin analiz edilmesi için araştırma evreni olarak Gaziantep kent örneği incelenmeye değer görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Postmodernlik, muhafazakârlık, din, kadın kimliği, Gaziantep.

ABSTRACT

The critique of modernity and the postmodern thinking that gives the knowledge of the post-modern but which do not suggest a specific system will be mentioned. Postmodernism which proposes dialogue between various subject and subject groups on the basis of pluralist and difference; it will be discussed that the dialogue between different identities, which came to the fore with this proposal, is a form of communication which is far from being fixed and quite unstable. It will be stated that social and cultural life has been simulated with certain language games in the area where a postmodern language with no depth is circulated and social and cultural life is quite superficial. In addition, the religion left by modern thought; it will be claimed that postmodernism is an illusion, rather than inviting the sacred quartet inviting daily micro-sociology to the religious essence as truth post. Moreover, as a modern ideology, the rhetoric of conservatism, which preserves social values; in the area where it appears as a modern demand, it will be argued that cultural and religious values are reproduced in the form of a new way of life. In the postmodernism everything happens with in the logic, the function of conservatism in the world where everything is removed from the center of the surface is examined; in addition to the criticism that both concepts bring to modern narratives, they do not have any criticism of the capitalist system; the face of the social and cultural elements and women's identity will be evaluated. For this purpose, in the context of postmodernism and conservatism, the sample of the city of Gaziantep as a research center for analyzing female identity building forms at the local level was considered worthwhile.

Key words: Postmodernism, conservatism, religion, women identity, Gaziantep.



ÖNSÖZ

Yüksek lisans eğitimim boyunca çalışmalarım esnasında desteğini esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ'e teşekkür ederim. Ayrıca eğitim hayatımda desteğini esirgemeyen sevgili babama, maddi ve manevi desteğini benden esirgemeyen, uzun soluklu tez çalışmam sırasında beni motive eden, yardımını esirgemeyen eşim, Halil İbrahim TAŞ'a teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv

GİRİŞ	1
--------------------	----------

BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNLİK	8
1.1.Postmodern Toplumsal Görünüm Biçimleri	19
1.2. Postmodern Feminizm	57
1.3. Postmodernite ve Muhafazakâr Bağlam	76

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIK	91
2.1. Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi	92
2.2. Muhafazakârlığın Temel Unsurları	99
2.2.1. Birey, Toplum ve Yaşam	100
2.2.2.Tarih, Din ve Gelenek	109
2.2.3.Aile ve Mülkiyet	114
2.3. Muhafazakârlığın Toplumsal Biçimleniş ve Görünümü.....	115
2.3.1.Kıta Avrupa Muhafazakârlığı	117
2.3.2. İngiliz Muhafazakârlığı.....	119
2.3.3. Amerikan Muhafazakârlığı	119
2.3.4. Yeni Muhafazakârlık.....	121
2.4. Türkiye’de Muhafazakâr Toplumsal Görünüm Biçimleri	124
2.4.1. Osmanlı Muhafazakârlığı.....	124
2.4.2. Cumhuriyet Dönemi Muhafazakârlığı (1923- 1980)	133
2.4.3. Muhafazakâr Görünümler (1980...)	154

2.5. Yeni Muhafazakâr Görünüm: Kadın Kimliği	170
2.5.1. Feminist Eğilimler.....	188
2.5.2. Toplumsal Biçimlenme: Kadın Kimliği.....	192

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK BAĞLAMINDA KADIN KİMLİĞİ İNŞASI: GAZİANTEP ÖRNEĞİ

3.1.Araştırmanın Metodu	204
3.2.Özne / Birey	207
3.2. Din/Maneviyat.....	209
3.3. Gündelik Hayat/Ev İçi Roller.....	210
3.4. Medya /Sosyal Medya Kullanma Biçimi	213
3.5. Siyaset: Yerel ve Küresel Alan Anlayışı.....	219
3.6. Mahalle/Kent Kültürü	221
3.7.Gelenek/ Aile / Aile Şirketleri.....	223
3.8. İslami/ Seküler Hayat Anlayışı ve Tüketim/ Lüks Anlayışı	226
3.9. Sivil Toplum Kuruluşları	235
SONUÇ	241
KAYNAKÇA	251
ÖZGEÇMİŞ	262
VITAE	262

GİRİŞ

Modern düşünce on sekizinci yüzyılda batıda ortaya çıkan ve toplumsal alanlarda etkili olan bir kavramdır. Modernizmin tek düzeyci ve sabit olan toplum tasavvuru ve yaşam pratikleri postmodernizm tarafından eleştirilmektedir. Postmodernizm çoğulcu ve farklı özne kimliklerini toplumsal muhayyileye taşıyan bir terimdir. İlk olarak sanat ve kültür alanında ve akademik dünyada tartışılan tanımlanması zor bir kavramdır. Bu bağlamda 60'lı ve 70'li yıllarda bir gerçeklik olarak postmodern doktrin, akademik çevrenin gündeminde ve sanatsal faaliyetlerde görünür olan bir yaklaşımdır.

Yirminci yüzyıl başında modern düşünce bilimsel ve teknolojik bakımdan aklın iktidar olduğu alanda verimli bir dönemi yaşarken yüzyılın sonunda bu gelişmeler bir bakıma etkisini yitirmiş olup 1973 ekonomik kriz ve bunun toplumda yarattığı bunalım modernizmi sorgulanır kılmıştır. Ayrıca geleneksel formların ve dini değerlerin toplum ve birey hayatının dışına bırakılmış olması, bunalım ve krizin yaşandığı bu süreçte dini, ihtiyaç duyulan bir olgu olarak tartışmaya açmıştır. Toplumsal bir değere haiz olduğu düşüncesiyle dinin toplumsal bir çözüm unsuru olarak geri çağırılması ise bir anlayış olarak postmodern zemine denk düşmektedir.

Postmodern terimin türevleri olan postmodernlik, postmodernite, postmodernleşme ve postmodernizmden oluşan terim seti, tanımlanması zor olan ve bazen birbiri yerine geçebilen bir kullanım tarzına sahiptir (Featherstone, 2013: 36). Bu nedenle araştırma kapsamında postmodernlik terimi üst başlık olarak tercih edilmiş olsa bile diğer kavramlar da çalışma içerisinde ilişkiselliği bağlamında kullanılmıştır. Çünkü teoriyi ortaya koyma çabası içerisinde postmodernlik, postmodernizm ve postmodernite kavramlarının birbiriyle ilişkili hali, ayrıca postmodern düşüncenin bir uygulama biçimi olarak gündelik yaşam biçimlerinin içine serpiştirilmiş olması, postmodern kavram setini araştırma içinde kullanma nedeni olarak açıklanmıştır. Bunun yanında postmodern düşüncenin analiz edilebilmesi için modern ideolojinin temel mantığı üzerinden karşılaştırmalar yapılmıştır. Dolayısıyla modernlik toplumsal

kültürel ve ekonomik düzeylerde etkili bir terim olup postmodernlik ise modernlikten sonra neyin geldiğini bildiren çeşitli bireysel ve toplumsal kimlik biçimlerine çoğul ve çok biçimli özne konumlarına vurgu yapan bir terimdir.

Kimi düşünürler tarafından postmodernizm modern sonrası bir düşünce olarak modern olandan kopuşun ifadesidir. Ancak bu tanım oldukça tartışmalıdır. Onu tartışmalı kılan şüphesiz modern ideolojiye getirdiği eleştiridir. Postmodern teori “büyük anlatıları” reddeden bir üsluba sahiptir. Modern düşüncenin insan ve toplum anlayışındaki tek boyutlu bakış açısının kurduğu iktidar ve onun etkinlik alanları postmodern eleştirinin hedefleri arasındadır. Düne ait olan her şeyi yerinden söken, yani geleneksel olanın üstünü örten modern düşüncenin aksine, postmodernizm geleneksel olanın üstündeki örtüyü kaldırıp dün de kalan “her şeyi” bugüne dâhil eden bir anlayışı barındırmaktadır. Bu düşüncenin tasavvur edildiği zeminde farklı özne kimliklerinin birbiriyle diyaloga geçtiği görülmektedir. Bu diyalog biçimini üreten postmodern düşüncenin niteliğini ancak modern düşünce üzerinden kurulacak bir karşıtlık üzerinden değerlendirmek konunun analizi bakımından uygun görülmektedir.

Postmodernizm postmodern özne kimlikleri yerinden oynatarak farklı olanı görünür kılmaya çalışmaktadır. Ona göre bütünlük önemli değil, önemli olan iletişim ve diyaloga geçmektir. Zaten diyaloga geçme biçimi pek önemli değil, amaç her bir yerel parçanın kendi felsefesi içinde ayrışık bir biçimde postmodern olmasıdır. Bu bakımdan postmodernliğin dünyası bütünlükçü bir işlevin hareket halinde olduğu bir dünya değildir. Bilakis çeşitli bireylerin ve özne kimlik biçimlerinin ağırlığını ortaya koyduğu bir dünyadır. Burada tercihlerin çeşitliliği ve bolluğu postmodernliğe işaret ederken, bu alanda ortaya çıkan anlatım postmodern dünya sahnesine dizilmiş bedenler ve ürettikleri anlamlar doğrultusunda yaşanmaktadır. Farklı düşünceler arasında kurulan bağın ürettiği anlamın derinliği ya da bu anlamın hayatın biricikliğine ne kadar denk düştüğü ise tartışmalıdır.

Diğer bir deyişle, modernliğin tek düzeliği yerini farklılıkların konuşulduğu alana bırakmıştır. Ancak kimliklerin farklı olanı yansıttığı zeminin gerçeği ne kadar yansıttığı ise müphem ve oldukça karışıktır. Evet, madun olan özne kimliklerin sesinin çıktığı postmodern bir çağın içerisinde belli bir melezleşme yaşanmaktadır. Ayrıca yerel hikâyelerin farklılık nosyonuyla küresel kültür formlarına dâhil edilmesi, bir bakıma yerelin merkeze çekilme sonucu görünmez olma ihtimali ise eşzamanlı

gündeme getirilmektedir. Bu araştırmanın ilk bölümünde postmodern düşüncenin fikri altyapısı analiz edilirken bu yöntem dikkate alınarak mevcut açıklamalar yapılmaktadır.

Araştırmanın diğer kavramı olan muhafazakârlık, teori olarak modern bir düşüncedir. Muhafazakâr düşünceyi iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Felsefi olarak muhafazakâr düşünce temellerinin 15. yüzyıla hatta daha ileriye gittiği söylenebilir. Mutlak gücün varlığına dayalı tek bir düzenin var olduğuna inanılan toplumlarda, muhafazakâr düşünce ve inancın kökenleri bulunabilir. Siyasi olarak ise Fransız Devrimi'nin yaşandığı süreçte kavramın şekillendiği görülebilir. Siyasi olarak muhafazakârlık kavramı, 18. yüzyılda Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi'ne karşı eleştirilere sahiptir. Modern siyaset anlayışı, Aydınlanma düşüncesi ve insan hakları konuları eleştirdiği temalar arasındadır. Muhafazakâr teori 1835 sonrası dönemde siyasal yelpazede “sağ” kanadı tarif etmek için kullanılmaktadır. 1830' larda Almanya ve 1835' te İngiltere' de benimsendiğine dair yorumların yer aldığı araştırmada muhafazakâr düşüncenin tarih içinde geçirdiği evreler yer almaktadır.

Muhafazakâr teorinin belli bir biçim alması ve tanımlanması sürecinde belirleyici tarihi olgular olduğu varsayımı Aydınlanma dönemi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi başlıkları öne çıkarılarak incelenmiştir. Bu tarihi olguların muhafazakârlığı tanımlayıcı özellikleri taşıdığı düşüncesine değinilmiştir. Muhafazakâr düşünce sistemi içinde en önemli kuramcı olarak Fransız Devrimi'ne getirdiği eleştirileriyle Edmund Burke, Louis de Bonald ve Joseph de Maistre klasik muhafazakârlığın önemli düşünürleri olarak zikredilmiştir.

Muhafazakârlığı niteleyen unsurların felsefi olarak oluşumunda Aydınlanma düşüncesinin belli etkisi bulunmaktadır. Bireyin, toplumun ve yaşamın yapılandırılması gibi unsurlarda, Aydınlanma ve Liberalizm rasyonel bir biçimde bireyin öncelendiği bir toplum anlayışı ve Tanrı'nın bireye verdiği doğal hakların önemine değinir. Bireyi sınırladığı düşünülen gelenek ve din gibi unsurlar, akla dayalı bilgi temelinde eleştirilir. Buna karşılık muhafazakâr görüş toplum öncelikli bir birey algısına sahiptir. Bireysel ve toplumsal hayatı karakterize eden duyu, duygu, içgüdü ve önyargı gibi kategoriler temel bilgi kaynağı olarak öne çıkarılır. Bireyi bağlayıcı olarak tarih, gelenek ve din gibi unsurlar muhafazakârlığın “organik toplum” anlayışında aile, cemaat vb. kurumları besleyen toplum ile bireyin doğru ve

vazgeçilmez değerleri arasında, muhafazakâr fikir sistemini niteleyen olgular olarak akıtılacaktır. Aydınlanma ve modern ideolojinin birey ve toplum yaşamını rasyonel şekilde belirleyici olması muhafazakâr düşünürler tarafından eleştirilirken diğer taraftan liberal görüş ile eklemlenme sürecine girmesiyle, modernizm ile eşanlı mevcudiyetini koruduğu görülmektedir. Bu isteğin perçinlendiği yerde muhafazakârlığın toplumsal olarak biçimlendiği ve muhafazakâr bir görünüm kazandığı anlaşılmaktadır. “İhtiyatlı değişim” temelinde, muhafazakârlığın kapitalist süreçlerle sıcak temas kurma konusunda çekimser olmadığı ve bu tutumu ile muhafazakârlığın sürekli kendini yenileyen ve her defasında yeniden üreten ilişkiler içinde, toplumsal bir görünüm elde ettiği görülmektedir. Muhafazakârlığın Kıta Avrupa, İngiliz, Amerikan ve yeni muhafazakârlık olarak geldiği son nokta, farklı yaklaşımları ile muhafazakârlığı tartışılan bir kavram haline getirmektedir. Ayrıca Türkiye’de muhafazakâr anlayışın tarihsel süreçte aldığı biçim, araştırmada tartışılacak diğer bir başlıktır.

Tanzimat dönemiyle başlayan modernleşme hareketi, Türk modernleşme tarihi ve Türk muhafazakâr düşünce anlayışını tanımlayan bir öneme sahiptir. Türk modernleşme tarihi, muhafazakâr düşüncenin refakat ettiği bir süreçtir. Modernleşme sürecine eşlik ettiği düşünülen muhafazakârlık, modern düşünce iplikleriyle dokunan bir metin niteliğinde modernliğe içsel bir düşünce olarak, Türk modernleşme süreci içinde “teknik olarak modernleşelim, ama milli ve manevi değerleri muhafaza edelim” yönünde belirlemektedir. Daha sonrasında Cumhuriyet dönemi ile birlikte siyasi gelişme içine giren muhafazakârlık, Türk modernleşmesine karşıt dini bağlamda değerlendirilmektedir.

50’li yıllara gelindiğinde sağ siyasetin olumlandığı zeminde, milliyetçi-muhafazakâr geleneğin yükselmeye başlaması ile birlikte 60’lı ve 70’li yıllarda İslami değerlerin konuşulduğu ve tartışıldığı bir döneme girilmiştir. Toplumsal alanlarda İslami bir biçimlenme görülürken, 1980 darbesinin yarattığı toplumsal kırılma ve 24 Ocak kararlarının yarattığı kriz siyasi ve ekonomik olarak neo-liberal politikalar ve felsefi olarak muhafazakârlığın bir arada olacağı çözümü üretmiştir. Dönemin iki özelliği vardır. Birincisi, toplumun sivrilen yönleri “toplumun muhafazakârlaşması” düşüncesiyle muhafazakâr ellere teslim edilmiştir. İkincisi, İslami ve seküler kalıpların toplumsal düzenleyici olarak düşünüldüğü yerde Batılılaşma bir proje olmaktan çıkarılıp toplumsal bir boyuta taşınmıştır. Yalnız önemli bir ayrıntı, İslami değerlerin

muhafazakâr kodlar olarak sunulduğu ve muhafazakârlığın toplumsal bir hal olarak tanımlandığı unutulmamalıdır. Nihayetinde din, muhafazakârlığın toplumsal dile dolandığı sığ ve dar bir alanın içinde değerlendirilmiştir. Çünkü bu dönemi ayrıcalıklı kılan gösteren, çağa uygun “Müslüman-Türk imajı”nın temsil edildiği toplumsal bir yapılanmadır.

20. yüzyılın ikinci yarısından sonra Dünya ve Türkiye gündemi, muhafazakârlığın yeni muhafazakârlığa dönüştüğü ve liberalizm’in, neo-liberalizm olarak ortaya çıktığı bir döneme girdiğinde temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönündeki arayışlarla beraber çok sayıda grup ve değer kamusal yaşam alanında yer almaya başlamıştır. Ortak noktaların, örtüşen değerlerin ve birbirine eklenen programların uygulanmaya koyulduğu esnek alanda gösteren olarak İslami ve seküler yaşam biçimlerinin iç içe geçişleri nihayetinde, her iki tarafın deneyimlerini pratiğe geçirme isteği karşısında yaşanan sorunlar ve bu sorunları sürekli gündemde tutan medya profesyonelleri bulunmaktadır.

Sözü edilen dönem ve sonrasında İslami aktörlerin siyasetten, ekonomiye, kültürden, topluma geniş bir alanda görünür olduğu; aktif rol alan özne kimliklerin çevreden merkeze, modern kalıpları içselleştiren bir değişim içinde yükseldiği görülmektedir. Genişleyen imkânlar, daha öncesinde madun kılınan bir kesim olarak Müslüman kimliklerin yeniden tanımlanmasına imkân sunarken bu ekseninde, ontolojik olarak “İslami değerlerden kopuş” yaşandığına dair tartışmalarda kamusal gündem içinde tartışılmaktadır. Dinin giderek yüzeyselleştiği algısının postmodern döneme denk düşmesine bakılırsa dine dönüşten ziyade dini değerlerde “erozyon yaşandığı” söylemi bu döneme tekabül etmektedir. Muhafazakârlığın rol aldığı zeminde, farklılıkların sahnede olduğu postmodern kamusal alanın neoliberal politikalar ile işlediği konusu irdelenmektedir.

80’lerden sonra İslami kesimin seküler alan ile kurduğu temas, tartışıldığı kadar, eleştirilen bir konudur. Şimdi, İslami değerler ile mesafenin giderek derinleştiği ve İslami/seküler değerler ile aradaki makasın giderek daraldığı söylenebilir. Nihayetinde kamusal alan aktörü olarak İslami kesimin, düşünüş ve tutum olarak her yerde görünürlük kazanması, kısmen “toplumun muhafazakârlaşması” olarak görülürken, muhafaza edilenin ne olduğu ise tartışılmaktadır. Muhafazakârlığın kamusallaştığı alanda çevreden merkeze doğru çekilen din, aslında İslami ve seküler

biçimlere yerleşen ve buna bağlı tartışmalardan üretilen dinin kendisi değil, bilakis seküler anlatının okunduğu yerdir.

Farklı yaşam biçimlerinin bulunduğu kamusal alanda konuşulan gerçek anlamda din değil, seküler ve modern hayatı meşru zemine kavuşturma isteğine bağlı, değişimden yana olan muhafazakârlığı anlamlandırma çabasıdır. Daha öncesinde kamusal alanın dışında tutulan, yani sessiz kılınan kesimlerin görünürlük kazandığı bu alanda kurulan belli ilişkilerin, belli diyalogların belli bir geçirgenlik oluşturduğu Bhabha'nın "saf" değil, "bulanık" alan dediği bu üçüncü alanda kültürel farklılıklar üzerinden melez kimliklerin inşa edildiği bu süreçte, İslamcı kesimin egemen düşüncenin sınırlılıkları içerisinde kendini yeniden kurmaya meylettiği görülmektedir. Buna bağlı olarak, İslami kesim ve modern/seküler düşünce arasında bir eklemlenmenin geliştiği ve İslami değerlerin tüketim kültürü düzeyine indirildiği eleştirisi yapılmıştır.

Muhafazakâr teorinin liberalizm ile olan ilişkisi ve muhafazakârlığın din bağlamı üzerinden okunması ve bu okumanın kurulduğu piyasanın, İslami piyasa anlayışına doğru evrilmesi açıklanmaya çalışılmıştır. İslami dinamiklerin, modern/seküler düşünce hayatı ile verdiği imtihan, her iki kavramın karşılaştığı noktada bir üçüncü alanın konuşulması ve bu alanda dönüşen kimliklerin analiz edilmesi konusu tezimizin önemli aşamalarından biri olmuştur. Muhafazakârlığın modernlikle kurduğu bağın, ideolojik olarak kadın kimliğinden bağımsız olmadığı, kadın kimliğinin merkezi konumda olduğu, modernliğin "kendine güvenin temsili" muhafazakârlığın "toplumsal değer karşılığı" (Sağır, 2016: 277) olarak kabul ettiği kadının, modern/postmodern ve muhafazakâr teori ile olan ilişkisi irdelenmeye çalışılmıştır.

Postmodernlik ve muhafazakârlık kavramları analiz edilirken, her iki kavramın kadın kimliği inşasında nasıl bir bağlama oturduğu mikro sosyolojik bir çevre olarak Gaziantep özelinde ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Kavramsal paketin, teorik yapısı incelendikten sonra postmodernlik ve muhafazakârlık anlayışının, toplumsal ve kültürel alanları biçimlendirirken, bu biçimin bedeninin içinden geçerek kurulduğu yerde, kadın kimliğini niteleyen ve inşa eden örüntülerin arayışı konusu, bu araştırmanın yapılmasındaki temel amaçtır. Modern ideoloji ve onun toplum tasavvuru içinde yer bulamayan kadınların, postmodern dönemle birlikte özelde İslamcı

kadınların modern/seküler kültürle kurdukları ilişkileri, kendi değerleri ve seküler değerlerin karşılaştığı kamusal alana getirdikleri yorumları, buradan aynaya yansıyan görünüm biçimlerine karşı yöneltilen eleştiriler üçüncü bölümde yer alacaktır. Toplumsal yapı içerisinde İslamcı kadınların sözü edilen tarihten itibaren hayatı okuma biçimlerinde yaşanan dönüşümlere bağlı kendilerini kurma çabaları, Gaziantep yerelinde sivil toplum kuruluşlarında rol alan kadınlar ile yapılan mülakatlar neticesinde değerlendirilecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

POSTMODERNLİK

“Eski köye yeni imamın gelişi, diyesim geliyor; ama aslında hem köy bildiğimiz eski köy değil, hem de gözler imamı bir yerlerden ısırmakta. İşte bu tarifi zor imamın ve köyün sözde adıdır postmodern

Mehmet Küçük, 2011: 66

Postmodernizm günümüz toplumunda birçok alanda yarattığı etki nedeniyle dikkatleri üzerine çeken tanımlanması güç, tartışmaya açık olan bir kavramdır. Postmodernizm terim olarak kültürel, sanatsal, akademik ve birçok alanda kullanılmaktadır. Toplumsal ve kültürel uğraklarda yarattığı değişim ve dönüşüm, onu tartışılır kılmaktadır.

Terimin hanesi oldukça kalabalıktır; anlaşılır kılabilmek için “modern”den türeyen hanesine bakmakta fayda vardır. Modernlik ile postmodernlik, modernleşme ile postmodernleşme ve modernizm ile postmodernizm. Bu sözcükler birbirine karıştırılan ve birbiri yerine kullanılan tarzlara sahiptir. Modernlik Rönesans’la birlikte Batı’da on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan ve bugüne kadar toplumsal, kültürel ve ekonomik düzeylerde etkili bir terim olup, postmodernlik ise modernlikten sonra neyin geldiğini bildiren, çeşitli bireysel ve toplumsal kimlik biçimlerini, yani çoğul ve çok biçimli özne konumlarını vurgulayan bir terimdir. Bu bağlamda, araştırmada postmodernlik kavramı başlık olarak tercih edilmiştir.

Bunun yanında modernleşme, sanayileşmede yaşanan çeşitli toplumsal dönüşümleri anlatmak amacıyla kullanılır. Örneğin, kapitalist dünyanın örgütlediği çeşitli bilimsel keşifler ile teknolojik yenilikler, sanayide ilerleme, kentleşme, nüfus hareketleri gibi değişimlerin yaşandığı dönemi ifade eder. Öte yandan modernizm yüzyılın sonunda sanat dallarına egemen olmuş, sanatsal hareketlerle birlikte anılan

özel bir kültürel ve biçimler dizisiyle ilintilidir. Postmodernizm ise, günümüz kapitalist kültüründe özellikle sanatlarda gelişen hareketlere verilen addır (Sarup, 2017: 186-187-188). Kimilerinin terimi sadece geçici ve sığ bir entelektüel heves olduğu gerekçesiyle bir köşeye bırakmasına karşılık, başkaları terimin sadece sanatsal modernizmden değil, aynı zamanda bütün bir modernlik çağından derin bir kopuşu ifade ettiğini kabul etmektedir (Featherstone, 2013: 98). Nihayetinde yapılan tanımlama biçimi, bir bakıma modernlikten ve onu anlatan dönemin tezahürlerinden bütünüyle kopuş anlamına gelir ki, bu ise tartışmalı bir yaklaşımdır.

1970'li yıllar siyasal, ekonomik ve toplumsal alanlarda dünya düzeni açısından tehlike sinyalleri vermektedir. 1960'lı yılların sonunda yükselen toplumsal hareketler ve 70'li yılların başında yaşanan ekonomik kriz, Arap-İsrail savaşı ve petrol fiyatlarında yaşanan ani yükseliş; özetle siyasal, ekonomik ve toplumsal alanlarda yaşanan tıkanma, bu alanlarda bir dizi değişimi zorunlu hale getirmiştir. Özellikle ikinci dünya savaşı sonrası, bu aşamada belirleyici bir olgudur. Sosyal refah uygulamaları buna uygun Keynesyen devlet modelinin terkedilmesi ve kitlesel bir üretim modeli olan bütüncül bir pazarın yerine parçalı ve o parçanın taleplerine göre şekillenen üretim modeli ikame edilmeye başlamıştır. Başka bir deyişle, popüler niteliklere sahip parçalı bir üretim modeli etkinlik kazanmıştır.

Toplumsal alanda ise, modernizme içkin bütüncül/ulusal formlar yerine dil, din, cinsiyet, kültür vb. eksenindeki farklılıkları kutsayan ve toplumu bu farklılıklar arasındaki diyalog zemininde inşa eden, anlamlandıran bir form geçerlik kazanmıştır: Postmodernizm (Gökgöz, 2010: 543)... Bunun nedeni yirminci yüzyılın son çeyreğinden beri geleneksel otorite algısının yerinden sarsılmış olması ve modern dönem otoritelerinin artık gizemlerini yitirdiği düşüncesinin tartışılmaya başlamasıdır. Modern ideolojinin yirminci yüzyılda insanların başını döndüren bilimsel ve teknolojik formları bu yüzyılın sonuna doğru etkisini yitirirken dünyada belli bir değişim ve dönüşüm sürecinin de yaşandığı gözlemlendi. Bu evrede yaşanan gelişmeler, geleneksel yaşam biçimleri ve modern yaşam biçimleri arasında belli bir mesafenin oluştuğuna işaret ediyordu. Dünyanın her yerinde farklı renklerde olan toplumlar ve insanlar modern düşünce biçimine özgü yaşam kodları ve okuma biçimleri geliştirmeye başladı.

Modern formların sunduğu toplumsallaşma sürecinde köklü toplumsal değişimler bir takım sorunları da beraberinde getirmektedir. Modern düşüncenin ön gördüğü toplumsal düzen ve bu düzenin eyleyicileri olarak insanların yaşam biçimlerinde beliren değişimin niteliği ve kestirilemeyen gelecek tasavvurunun akıp giden yönü ise, bir sorunsal olarak görülmektedir. Böyle bir atmosferin içerisinde modernizm, belli formları toplumsal ilerleme endeksi olarak belirlemektedir. Yani aklın ve bilimsel bilginin üstünlüğünü, tek gerçek anlayışını, evrenselliği ve rasyonelliği temel alan ve sürekli ilerleme anlayışını öngörmektedir (Memişoğlu & Eser, vd. 2011: 48). Modernizmi niteleyen bu olgular, toplum ve bireye başarı ve üstün olma bilincini kazandıran rasyonel ilerleme vasıtalarıdır. Modern söylemde aklın ve bilimin dünyada her şeyin gerçek bilgisine ulaşılacak tek yol olduğu varsayımı, modern söylemin barındırdığı evrensellik, akıl ve bilimin tek ölçüt olma mantığı, bu mantığın toplumlar ve insanlar üzerinde kurduğu baskı ve denetim sistemi postmodernizm tarafından eleştirilmektedir.

O nedenle modernizmin çerçevesini üçayaklı olarak çizmek, bu düşünceye dair kodların değerlendirilmesinde bize önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu bağlamda Çorakçı'nın (2008: 4) deyişiyle, modernizmin ilk ayağında reform hareketleri ve dinin toplumsal hayattaki yerinin değiştirilmesi ve pozitivist bilim anlayışı bulunmaktadır. İkinci olarak Fransız Devrimi ve Aydınlanmanın akılcılaştırma boyutu ve üçüncü olarak İngiltere'deki sanayi devrimi modernizmin biçimsel uğrakları arasında yer almaktadır. Modernliğin eskiler ve modernler arasında tanımlanması ise, bizi başlangıç olarak Rönesans dönemine götürür. 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Alman sosyologları Weber, Tönnies ve Simmel, modernliği geleneksel düzenle karşıtlık anlamında değerlendirir ve bu bağlamda toplumsal düzenin adım adım iktisadi ve yönetsel olarak rasyonel bir yola girdiğinden bahsederler (Featherstone, 2013: 23). Modernizmin temel dinamiklerinden olan Aydınlanma düşüncesiyle birlikte felsefi, sosyal ve kültürel alanlarda büyük ve önemli dönüşümler meydana gelir. Geçmiş ve gelecek arasında tarihi bir kırılma ve kopuş dönemi olarak algılanan Aydınlanma süreci, üç yüzyıla damgasına vuran Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Hume, Kant, Leibniz ve Hegel gibi filozofların başlattığı ve geliştirdiği ve olgunlaştırdığı bir hareket olarak yaşanır.

Bu bağlamda Aydınlanma felsefesi, deney ve akıllı teolojik öğretilerin karşısında evrensel ve bütün insanların eşit olduğu alternatif bir olgu olarak sunar ve

aklı gücün yeni kurucu merkezi olarak kabul eder. Yani eskiye dair ne varsa kötü ve değersiz olarak görülür, yeni olan her şey ise değerli ve güzel olarak estetik ve sanatsal yorumlama biçimiyle birbirinden ayrılarak gerçek olan her şey sembolik anlamlarından sıyrılır (Çorakçı, 2008: 4-5). Modern toplum anlayışında artık eskiye dair tarihsel, kültürel, geleneksel yapılanma unsurlarına yer yoktur. Bu yeni anlayış ve ortamda her şey rasyonalist devrimler denilen, yukarıda da vurguladığımız üçayaklı bir uğraktan geçerek modern toplum ve modern insan sınırlarını formüle eder.

Aydınlanmanın ortaya koyduğu ideal düzen, aklın üstünlüğü ve akıl aracılığıyla ortaya konan yapılanmanın ardında Foucault'un (2016: 66) deyişiyle "aklın politik iktidarı'nı" katmerlemek isteği bulunmaktadır. Bunun dışında din ve dini unsurları barındıran söylemler ve bu dinamikleri sembolize eden göstergeler dışarıda bırakılması gereken engeller olarak görülmektedir. Diğer bir deyişle insan hayatında dini değerler, insanın özerk düşünmesini engelleyen ve özgürleşmesi önünde bağlayıcı unsurlar olarak kabul edilmektedir. Böyle bir yaklaşımın yer aldığı zeminde, dinin insan ve toplum hayatında işlevselliği mümkün olmadığı gibi, birey ancak modern düşüncenin doğru gördüğü olgular boyutunda kendini gerçekleştirebilmektedir.

Bu noktada aklın otoriterliğinde tasarlanan modern toplum düşüncesi "toplum mühendisliği'ni öngörürken, muhafazakâr eleştirilerin de hedefi durumuna gelir. Çünkü insanların gündelik hayat akışlarını besleyen damar, bir anlamda aydınlanma ve onun rasyonel akıl projesiyle kesilmiş toplumsal alana yayılan hayat uzamlarını derdest eden bilgi ve söylemler yeni bir çerçeve olarak nüfuz alanını genişletir.

Diğer bir deyişle, aydınlanma düşünürleri tarafından 18. yüzyılda ifade edilen modernlik projesi, insanın birey olarak kendisini bağlayan unsurlardan bağımsızlığını ilan eden bir iktidar alanı olarak belirir. Bunu insanı sınırlılıkları ve bağı olmayan bir var olma biçimi olarak gördüğü Rönesans'ın önemine dayanarak vurgular. Çünkü Rönesans, geleneksel bağlardan ve sınırlılıklardan kurtulmak anlamında önemli bir uğraktır.

Ayrıca, Ortaçağ toplumunun sahip olduğu dini söylem, feodal yapı ve egemenlik ilişkileri modern dünyanın toplum düzeni bağlamında pek uygun değildi. Buna karşılık insanı merkeze alan ve laik yaşam biçimini öngören bir anlayış toplumsal tahayyülde büyük öneme haizdi. Buna ek olarak kentlerde artan

yoğunlaşma, sermaye birikimi, gelişen ticari hayat ve buna bağlı yeni bir sınıf olan burjuvazinin yoğun ticari eğilimi toplumsal dönüşümü hızlandıran önemli süreçlerdi. Bu hızlı dönüşüm aklın ön planda olduğu bireyin daha rahat ve özerk olduğu dönemin önemli işaret taşları olarak belirdi (Memişoğlu, Eser, vd. 2011: 49). Böylece modern çağın yücelttiği olgular, toplumda heyecan, hırs, ilerleme ve gelişmişlik duygusu yaratırken; geleneksel kavramlar geride bırakılmaya ve bu itkinin dayattığı dünya düzeni aklın öngördüğü pratiklere tamamıyla teslim edilmeye başladı.

Jeanniere (2011: 112) deyişiyle, “önce insanı ve daha sonra insanın dünyasını” etkileyen modernliğin bu ilerleyişi, modern düşünce ile eşzamanlı olarak ilerleyen muhafazakâr ideolojinin eleştirel hedefi durumundadır. Rönesans ve Ortaçağ döneminden sonra gelen “Modern zamanlar”, artık aklın bilgisine ve sonuçlarına göre yaşanan bir dünya olarak kurulur. Jeanniere’nin zaviyesinden,

“İster olumlu, ister olumsuz değerlendirilsinler” (...) “kaynaklarını teknik ilerleme ve onun emek dünyasında ve endüstriyel alanda yol açtığı altüst oluşlarda bulur. Endüstriyel-teknik yapı, tek biçimleştirici bir sıra düzeni dayatır ve ekonomilerle devletler, ardından, (...) bireyler arasında çözülemez karşılıklı bir bağımlılıklar yaratır. İşte modern budur” (1992: 79).

Jeanniere’nin modern gerçeklik olarak ortaya koyduğu tanım, artık düne ait olan şeylerle yaşamının olası olmadığını vurgular. Yalnız bugüne dair yaşanabilecek modern alt üst oluşların da bir olasılık olarak varlığını koruduğu söylenebilir. Çünkü modern dönem bu nitelikler üzerinden kendi kapasitesini ve sürekliliğini egemen hale getirirken, insanın geleneksel zaman ve mekâna dâhil oluş kodlarını değiştirir ve modern çağı simgeleyen kodları insanın zamana ve mekâna dâhil oluş kodu olarak tanımlar. Yani modern düşüncenin sahip olduğu bu gibi nitelikler “üretim düşkünü” olan sistemleri ve insanları meydana getirdiği koridorda, doğaya egemen olmayı hedefleyen karşılıklı bağımlılıklara dayalı bir söylemler dünyası söz konusudur. Ayrıca bu söylemlerin belli bir gerilimi taşıyor olma olasılığı, modern zamanları yerinden eden postmodernliğin bir form olarak gündeme gelmesini mümkün kılar.

Modern ve postmodern dönem arası varsayılan ayırt edici nitelikler ve bu niteliği kuran söylem yeterli bir biçimde gerekli betimi yapıyor mu, konusu, tartışmalı olmakla beraber postmodern esasların konuşulmaya başlandığı andan itibaren modern dönemin yerinden sarsıldığı bir gerçektir. Modern ve postmodern dönemler arasında belli bir ayrıma giden Best ve Kellner (2016: 171) “modernlik eğer kodları ve modelleri endüstri burjuvazisinin denetlediği üretim çağıysa, bunun tersine

postmodern simülasyonlar çağı modeller, kodlar ve sibernetik tarafından yönetilen bir enformasyon ve göstergeler çağıdır” der. Kimileri için yükselen bu yeni toplum, modernizme ilişkin bütün kurguları yapıbozuma uğrattığından, modernizmin temel varsayımlarını sorunsallaştırdığından olsa olsa “postmodern”dir (Gökgöz, 2010: 544). Postmodern düşüncenin ortaya koyduğu teori 1980’li yıllarda kendi ayırt edici dili, konumu ve üslubuyla ve kendine özgü haliyle yükselişe geçer (Best, Kellner, 2016: 185).

Jeanniere’nin (1992: 79) deyişiyle, dünya artık eskiyi anlatan haleti ruhiyesiyle okunan bir dünya değildir. Geçmişteki düşüncelerle arasında ciddi bir kopuşun devreye sokulduğu yeni bir dünya tasavvur edilmektedir. İnsan aklının merkeziliği ve rasyonel ölçekte düşünülen bu yenedünyanın biçim olarak modernlik anlayışı, artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamayı talep etmektedir. Zaten modernite önce insanı ve daha sonra insanın dünyasını değiştiren nitelikleriyle hızlı bir biçimde düne ait olan her ne varsa alt üst etmiştir.

Bu doğrultuda Jeanniere (1992: 82) moderniteye geçişi dört devrim üzerinden belirler ve bu devrimlerin her birini ihtiva eden özellikleri açıklar: Newton’la başlayan bilimsel devrim “doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan, kendini düzenleyen bir doğaya geçişi” şeklinde ifade edilmiştir. Bilimsel devrimle pozitivizm her şeyin bilgisine ulaşmada zirveye ulaşmış ve bilimin egemenliği diğer devrimler için temel bir devrim olarak kabul edilmiştir. İkinci devrim olarak siyasal devrimle yönetsel ve siyasal sistemler demokratik değerler etrafında yeniden düzenlenmeye çalışılmıştır. Artık iktidarın kaynağı halka dayanır düşüncesiyle devletin egemen halkla ilişkisi demokratik rasyonalite içinde kurulması ve uygulanması ön görülmüştür. Kültürel devrim ise düşüncenin laikleşmesini ve her alanda tüm ölçütlerin rasyonelleşmesini sağlamıştır. Bu bağlamda din toplumun temelinde yer alması uygun görülmeyen bir olgu olarak, geleneksel yaşam alanının sınırları içerisine terk edilmiştir. Son olarak endüstriyel devrim ile emek soyutlanması ile insan ve doğa arasında aracı konumda bulunan teknik yapı büyük bir önem kazanarak insan yaşamı üzerinde daha belirleyici bir konuma yükselmiştir. Öyle ki modernleşmenin bütün aşamaları burada daha iyi hissedilir olmuştur. Endüstriyel devrimiyle, gündelik pratiklerde daha bir görünürlük kazanan modernleşme süreci bu aşamada daha dinamik bir tarzda hissedilmiştir.

Zaten, endüstri alanında yaşanan ekonomik kriz postmodernizm tartışmalarının yoğunluk kazandığı bir aşamadır. Çünkü savaş sonrası ekonomik büyüme ve bunun sonucunda sorgulanması zor olan dünya üzerinde karşı karşıya kalınan belirsizlik ve daha sonrası 1973 ekonomik krizi ve güvensizlik duygusu toplumsal bunalımın habercisi olmuştur. Yaşanan belirsizlik ve bunalım modernizmin hanesine, dinin dışarıda bırakılması nedeni olarak yansırken diğer taraftan toplumda yaşanan kaygı ve bunalıma çözüm olarak dinin postmodernizm eliyle geriye dönüşü alkışlanmıştır. Gündelik yaşam kaygılarının bunalım yarattığı ortamda, insan, hayatı ikame etmede zorlaşmış, bu zorlu yaşamın kıyısından ancak dini değerlerin motive etme gücüne sığınma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu bağlamda din sözü edilen bunalımdan kurtuluşun yolu olarak “çoğulcu toplumsal yaşantısında kendisini gösterebilecek bir zemine” (Perşembe, 2003: 159) postmodernizm eliyle kavuşmuştur.

Çünkü Aydınlanma düşünürleri bireyin özgürleşmesi yolunda ortaçağ gelenek ve kültürlerini yadsıyan tutumuyla bireyi özgürleştirip Harvey’in (2014: 57) deyişiyle “Tanrısız bir benlik” iddiasıyla sonunda kendisini inkâr eden bireylerin ruhsal ve ahlaksal amaçlardan yoksun olmalarını sağladı. Bu açıdan aklın araçsallığında kurulan modern dünyada bir süre sonra meydana gelen ruhsal bunalım ve karışıklığın yarattığı ortam, iç tutarlardan yoksun tuhaf ve şaşırtıcı hallerin yaşandığı yer oldu. Bu düşünceye göre Descartes’ın gerçekliğe ilişkin kesinlikli metodu, bir anlamda kaosla başa çıkmanın mümkün olmadığı bir yöne doğru evrildi.

Bunun yanında postmodern döneme eleştirel yaklaşanlar, modern değerleri değersizleştirilmesi noktasında başka bir muhafazakâr ideoloji olabileceği savunuldu. Teori alanında ortaya çıkan postmodernizm, modern teorinin bilginin dayandırılabilirliği sarsılmaz bir temel arayışından, evrenselleştirici ve totalleştirici iddialarından, tartışmasız ve kesin hakikati sağlama kasıtından ve sözümona kuruntulu rasyonalizminden dolayı eleştirilir. Buna karşılık, modern teorinin savunucuları ise postmodern görecelikçiliğe ve nihilizme saldırır (Best, Kellner, 2016: 16-20). Dönemin kültürel iklimi içerisinde karşıtlık gibi görünen bir karşıtlık mıdır, yoksa birbirinin içine doğan ve devamı olan bir süreklilik midir? Gibi tartışmalar, tanımlanması zor olan postmodern teorinin açıklanmasını sınırlarken, muhafazakâr ideolojinin süreklilikten yana olan tutumu ve tedrici değişimi hoş gören tavrını akla getirir. Aslında bu üç terimin saptaması yapılırken modern dönemin kültürel

merkezinde, postmodernlik ve muhafazakârlığın bazen merkezde bazen de çevrede dolaştığı kabul edilebilir.

Öte yandan, modernizm ve postmodernizm terimlerine bakıldığı zaman her iki sözcüğün Anderson'a (2016: 9) göre "Hispanik Amerika kökenli" doğmuş olması rasyonelce bakıldığında, tesadüf olması mümkün müdür? Modernizm kavramı bir estetik akımın adı olarak Peru'daki bir edebi hareketi anlatan Nikaragualı bir şairin satırlarında yer almıştır. Postmodernizm ise 1930'larda İngiltere ve Amerika'da çıkışından bir kuşak önce Hispanik dünyasında belirmeye başlamış olup, Federico de Onis bu terimi, modernizmin kendi içindeki muhafazakâr bir gerileyişi olarak tanımlamıştır. Bu açıdan postmodernliği, modernliğin silinmeye çalışılan eleştirel sesine ve demokratik çıkışlarına yeni bir itki kazandırılması yoluyla modernliğin sınırlarının açığa çıkarılmasını ifade ettiği söylenebilir. Evet, postmodernizm bir dünyanın sona erişini haber verir. Ama bu, Batı merkezci olan bir dünyanın sona erişini olarak aydınlanmış rasyonalizm ve onun metafizik ve pozitivist değişkelerinin dünyası, Fukuyama'nın "tarihin sonu" eğretilmesini (Küçük 2011: 78-79) doğrular biçimde kendini ifade etmektedir. Richard Rorty'nin deyişiyle "başka bütün kültürleri yutan bir tür doymaz canavar" olarak ya da Avrupa-merkezcilik-karşıtı bir eğilimi müjdelerken (Winter, 2016:52) postmodern resmin belli ölçüt ve kalıplara sığmayan durumunu da yabana atmamak gerekmektedir.

Bauman'ın deyişiyle postmodern kültürün belli bir aşırılık kültürü olması ve temel nitelik olarak anlam bolluğu, otoriteleri reddetmesiyle yol açan standart kıtlığı ve dolayısıyla çoğulluğun ve çokkatlılığın alkışlanması yolunu açmıştır. Scott Lash'e göre ise modernlik kültürel alanın farklılaşmasını ifade ederken postmodernlik, kültürel gerçekliğin artık toplumsaldan sistematik bir şekilde ayrılmadığı, yüksek kültür ve popüler kültür arasındaki sınırların yıkıldığı farklılaşmanın giderilmesini ifade etmektedir (Küçük, 2011: 77). Yani, bir taraftan ele avuca sığmayan anlam bolluğu ve aşırılığı gibi nedenlerle tanımlanması bir o kadar zor olan postmodern tanımı cazip hale getiren nedir sorusu, yanıt olarak bizi, Featherstone yöneltir ki; ona göre, postmodern terim içi boş bir gösterge değil aslında (Featherstone, 2013: 35). "Post" ön ekinin moderne karşıt olarak tanımlanan, modernin sonrasını, modernden bir kırılmayı ya da kopmayı ifade ederken postmodernizm, terim olarak modernin bir yadsınışını, terk edilmesini, modernin tayin ettiği görünümünden uzaklaşmayı ifade eden bir kırılmayı ya da sapmayı kesin bir biçimde anlatmaktadır. Postmodernizm kavramı

sanatsal anlamda 1934 yılında Federico De Onis tarafından modernizme karşı küçük bir tepki olarak tanımlanırken postmodernlik terimi, ilk olarak Toynbee tarafından 1947 yılında yeni bir dönemin başladığı düşüncesiyle ifade edilmektedir.

Yine Featherstone (2013: 22-27-28-67) göre, modernleşme teorisi ise geleneksel toplumsal yapılar ve değerler üzerindeki etkilere işaret ederken, ayrıca endüstrileşme, bilimin ve teknolojinin gelişimi modern ulus-devlet, kapitalist dünya piyasası, kentleşme ve altyapısal öğelerde yaşanan toplumsal gelişme aşamalarıdır. Postmodernleşmenin yeni bir toplumsal düzen ya da totaliteden ziyade çeşitli uygulama derecelerine sahip bir sürece işaret ettiği söylenebilir.

Huysen'e (2011: 233-234) göre, postmodernizm edebiyat alanında 1950'li yıllarında Irving Howe ve Harry Levin'in modernist akımın yıkılışına tutulan matem dilinde ifadesini bulmuştur. Geçmişin zengin ve daha iyi görünen hali nostaljik olarak bu iki düşünürün cümlelerinde çoktan yad edilmeye başlamıştır. İlk olarak 1960'larda postmodernizm, Leslie Fiedler ve Ihab Hassan gibi eleştirmenler tarafından kullanılmış ve postmodern edebiyatın ne olduğuna dair açıklamalar yapılmıştır. 1970'lerin ilk yıllarında ise terimin önce mimari sonra dans, tiyatro, resim, film ve müziği kapsayan geniş bir alana yaygınlaştığı görülmektedir. Modernizmden mimari ve görsel sanatlarda postmodern bir kopuş fark edilir ölçüde yaşanırken edebiyat alanında, postmodern bir kopuşun izlerini sürmek o kadar kolay olmamıştır. Bu yılların sonuna doğru Amerika'dan sonra yörüngesini Avrupa'ya çeviren postmodernizm, Fransa'da Kristeva ve Lyotard, Almanya'da Habermas analiz etmeye başlamıştır.

Bu bağlamda, 70'li yıllar postmodernizmin kuşku uyandırmadığı yıllar olarak yükseliş halindedir. Ama 1980'lerin ilk yıllarıyla birlikte sanatlardaki modernizm/postmodernizm öbeği ve toplumsal teorideki modernite/postmodernite öbeği, Batılı toplumların entelektüel hayatlarındaki en mücadeleli alanlardan biridir. Zaten Küçük'ün (2011: 65) "entelektüellerin tehlikeli oyuncuğu postmodernizm" tanımlaması da terime iman etmekten öte üzerinde düşünmeyi gerektiren bir durum olarak öngörülmektedir. Buradan hareketle söylenebilirse eğer postmodern terimin türevleri olan postmodernlik, postmodernite, postmodernleşme ve postmodernizmden oluşan terim seti, tanımlanması zor olan ve bazen birbiri yerine geçebilen bir kullanım tarzına sahiptir (Featherstone, 2013: 36).

Tarihsel açıdan postmodern teorinin 1980'li yıllarda tüm dünyada tartışılan bir kavram olmasına karşılık, sanat alanında Amerika Birleşik Devletleri'nde başlamış olsa da, bu terime ilişkin daha önceki çalışmalar, kendilerini postmodern toplumsal teori olarak sunan Fransız kültürel ve toplumsal teorisinden yararlanan ilk çalışmalar Baudrillard, Lyotard, Deleuze/Guattari ve diğerlerinin daha sonraki toplumsal teorilerinin öndelenişidir (Kellner, 1992: 64). Roland Barthes'ın mitoloji ve popüler kültürün toplumsal şekillenme biçimlerine yönelik araştırmalarında, Ferdinand de Saussure'ün göstergebilgisel teori üzerine 60'lı ve 70'li yıllarda yapmış olduğu araştırmalarında postmodern teori görülebilir. Yine Guy Debord'un gösteri ve meta kültüre yönelik gösteri toplumu eleştirilerinde, Henri Lefebvre'in gündelik hayattaki yeni dönüşümler ve yeni tahakküm biçimlerinin bürokrasilerin ve tüketim kapitalizminin hizmetine yönelik eleştirilerinde (Best, Kellner, 2011: 36-39) bulunabilir.

1970'li yıllarda Fransız teorisyenler için hümanist varsayımlar ve Aydınlanma'nın rasyonalist söylemlerinde yatan modern teoriler eleştirilmesi gereken konulardır. Foucault, postmodern teori politika ve etik anlayışı geliştirirken "insanın ölümü"nü ilan eder; Baudrillard, postmodern toplumun teori ve politika açısından ürettiği imaları şu cümlelerle betimler: "Göstergelerin sürekli dallanıp budaklanmalarının yeni toplum, kültür, yaşantı ve öznellik biçimleri yaratan simülasyonlar ürettiği" (Best, Kellner, 2016: 52) ya da Lyotard için "postmodern durum" (Postmodern Condition) terim olarak postendüstriyel toplum doğrultusunda cereyan eden bilgideki değişmelerdir (Featherstone, 2013: 24). Bunun yanında, Jameson için, postmodernizm "geç kapitalizmin kültürel mantığı" olarak kültürel bir mantık olarak kapitalizmin yeni bir evresi durumundadır (Kellner, 1992:64).

Sözü edilen böyle bir akışın içerisinde postmodern tartışmalar dünyanın birçok yerinde uluslararası boyutta tartışılmaya başladı. Estetik ve kültür teorisinde sanat alanında modernizmin olup olmadığı ve ne türden bir postmodern sanatın onun yerini almakta olduğu eleştirileri yapıldı. Bunun yanında felsefede, modern felsefe geleneğinin sona ermiş olup olmadığı yönünde tartışmalar yaşanırken (Best, Kellner, 2016: 15); postmodern düşüncenin birçok kimse tarafından selamlanıyor olması, modern geleneğin savunucuları için karşı bir eleştiri konusu oldu. İronik olan ise geleneği bir köşeye atan modernizm, çoktan tarihi bir gelenek haline dönüşmüş ve

modern düşünürler, postmodern düşünce karşısında modern gelenek savunusu yapmak için işbaşında olmasıydı.

Postmodern düşünce hakkında yeni bir söylem ve kültürel bir sermaye biçimi olarak entelektüellerin aldatici bir icadı olduğu söyleniyor olsa da postmodernizm modern döneme ilişkin söylemlere karşı saldırgan bir tutumun içine çoktan girmiştir. Her ne kadar “geçici bir heves” yaftasıyla eleştiriliyor olsa bile, devreye soktuğu sersemletici çoğulluğuyla postmodernizm teori olarak tanımlanması hayli zor olan bir kavramdır. Bu aslında kavramın çok cepheli bir boyuta sahip olması sonucunda beliren sınır konulamaz olma halidir. Ayrıca postmodern diye yığılan teoriler arasındaki farklılıklardan oluşan çatışmalı hal, bir belirlenemezlik durumunun yansımasıdır.

Özellikle modernizme bir tepki olarak ortaya çıkan postmodernizm 1980’lerin başında daha yaygınlık kazandığı varsayımı, tarihsel uğrak olarak aynı döneme tekabül eden muhafazakâr düşüncenin de toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda yaygınlık kazandığı bir dönemdir. Her iki kavramda kapsamlı ve yoğun bir tartışma alanına sahiptir. Bu tartışmaları besleyen kaynaklar arasında ileri sürülebilecek belli saptamalar vardır. İlk yaklaşım, belli bir tarihsellik içerisinde modern teorinin kendi karşıt düşüncesini beslediğidir. İkinci yaklaşım modernliğin toplumsal hayatı tıkadığı ve boş bıraktığı alanları, merkezinde gelişen ve yaygınlaşan söylemlerin doldurmaya aday olduğudur.

Çünkü modern teori Bauman’a (2013: 123) göre, “biçimli ve parlak bir koyteynır” gibi heyecanla yoluna devam ederken seyir halinde koyteynırın sızıntı yapmaya başlaması işin rengini değiştirmiştir. Bu deneyim sonuçta sızıntıların kapatılması gerekliliğini doğurdu ki, bu aşamada yapılan yorumlar çeşitli yönde olup bütünlükten uzak belirli ayrışmaların ve belirsizliğin tanık olduğu bir yola doğru evrilmiştir. Bu nedenle, teoriler arası karşıtlık ve uzlaşım bağıntılarının olması aslında, ardında iç içe geçmiş tarihsel bir bağlamın bulunmasıdır. Bu bakımdan modernliğin postmodernliğe evrildiği ya da muhafazakârlığın modern yaşam pratiklerini kotardığı noktalara tanık olunması, modernliğin belli koşulları dayatan egemen yüzü olarak yorumlanabilir.

İşaret edilen uğrakta bir değişimin olduğu kadar, bunun işaret ettiği yön modernlikten kopuşu anlatan postmodern uygulama biçimlerinin eğilimde olduğunu göstermektedir. Baudrillard, yeni teknoloji ve enformasyon biçimlerinin merkezi rol

oynadığı bir dünyada gerçek ve görünüm arasındaki ayrımın silindiği ve simülasyonların ve modellerin her şeyin önüne geçtiğini anlatırken Lyotard “toplumun bilgisayarlaşması”nın anlatsal bilginin yerini dil oyunlarının çoğulluğundan ve evrenselciliğin yerine yerelciliğin geçmekte olduğunu olumlu olarak karşılamaktadır (Featherstone, 2013: 23).

Diğer bir deyişle, postmodernizm ilk olarak altmışlı yılların Kuzey Amerika edebiyat ve kültür eleştirisinde ortaya çıkarken seksenli yıllarda ise mimari alanda yapılan tartışmaların anahtar kelimesi olur. Ayrıca kültür ve toplum arasında bir yüzyıl boyunca yaşanan ayrıklık ABD’de altmışlı yılların kültür devrimi hareketleri Bell için kültürel modernlikten postmoderne geçişin işaretleri olarak tamamına erer (Dubiel, 2013: 31-39). Bu bağlamda, postmodern dönemin mahiyetine ilişkin yapılan analizlere bakmak ve süreci anlatan dinamikleri değerlendirebilmek için postmodernizmin toplumsal görünüm biçimlerine bakmak icap etmektedir.

1.1.Postmodern Toplumsal Görünüm Biçimleri

Postmodern toplumsal görünüm biçimlerinin analiz edileceği bu bölümde, analiz çerçevesinde postmodern düşüncenin din alanında hissettirdiği etkiler ve görünüm biçimleri üzerinde durulacaktır. Postmodernizme ilişkin kurmaya çalıştığımız arkeoloji önümüze modern çağdan önemli bir kopuş olduğu yönünde veriler sunarken bu bağlam Batı toplum ve insanının İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra önemli bir değişim yaşadığına işaret etmektedir. Sarup’a (2004: 189- 190) göre, toplum kuramcılarının söz konusu bu değişimleri betimlemek için çeşitli terimler kullanmışlardır: Medya toplumu, gösteri toplumu, tüketim yoluyla denetim altında tutulan bürokrasi toplumu, sanayi sonrası toplumu. (...) postmodern toplum olmalarıdır.” Jameson’ın gözünde ise, postmodern kültürü tüketim toplumu, kapitalizmin bir dış vurumu yani, İkinci Dünya Savaşı sonrası kapitalizmin üçüncü aşaması olarak çokuluslu bir biçimde işlemektedir. Böylece, postmodernizm bir kültürel değişim unsuru olarak geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak görülmektedir (Featherstone, 2013: 100-101).

Diğer taraftan, postmodern çağ konusunda tarihsel-sosyolojik pek çok kavram 1950’li yıllarda Amerika’da çeşitli disiplinler içerisinde ortaya çıkarken, Bernard Rosenberg, postmodern dünyanın vaatkâr ve tehditkâr betimlemesini yapar: “(...) postmodern dünya insana ya hep ya hiç demektedir.” Huston Smith ise

gerçekliğin insan zekâsı tarafından kavranabilecek yasalar uyarınca düzenlenmiş olduğu yönündeki modern dünya görüşünden, gerçekliğin düzenlenmemiş ve nihai olarak bilinemez olduğu yönündeki postmodern dünya görüşüne doğru kaymanın cereyan ettiği bir dönüşümden bahseder (Best, Kellner: 2016:23-24). Ayrıca, Smart'ın (Smart, 2011: 354)) anlatımıyla postmodernite toplum teorisi hemen hemen sınırdışı olduğu modern düşünceyi sorunsallaştırdığı noktada gelişmiş ve yayılmıştır.

Postmodernist düşünürler toplum teorisi içerisinde toplum ve tarihte yeni teorileri gerektiren temel değişimler olduğunu ve modern teorilerin bu değişimleri aydınlatmaya muktedir olmadıklarını iddia ederler. Bununla birlikte, Lyotard ve Foucault gibi bazı postmodern düşünürler, alternatif bilgi ve söylem tarzlarını geliştirme çabasına odaklanırken Baudrillard, Jameson ve Harvey gibi teorisyenler ekonomi, toplum, kültür ve yaşantı biçimlerine ağırlık verirler. Dolayısıyla postmodernite Güllap'ın (2014: 116) deyişiyle “ekonomik ve toplumsal yapılar temelinde değil, kültür ve siyaset temelinde tanımlanır”. Diğer taraftan Harvey, (2014: 89) “kentlerin toplumsal ve fiziksel görünümünde meydana gelen köklü dönüşümlerin” olduğu postmodern bir toplum nosyonundan bahseder, sermaye ve ekonomiyle ilişkisi olduğunu düşündüğü analizler ortaya koyar.

Modernitenin karakteristik özellikleri bir anlamda, kendi kargaşasını ve kopuşunu kendi belirlediği ölçütler üzerinden gerçekleştirirken sonuç olarak postmodern teorinin gerçekliğe ilişkin doğru ya da yanlış metot anlayışının müphemliği ve çeşitliliği, toplumsal tahayyülde kaosla başa çıkmayı daha bir zorlaştırdığı düşünülebilir. Bu bağlamda Huyssen'in deyimini kulağımıza gelir: “Bir postmodernlik teorisi önermekten ziyade postmodern nosyonu üzerinde kafa yormaya başlamalıyız” ya da Foucault'un postmodern fikir karşısında yaşadığı kafa karışıklığının günümüzde yaşanmadığını söyleyebilir miyiz? Postmodern bir teori olup olmadığını sorgulayan Baudrillard (2016: 360), bu terim ortada yokken her şey söylenmişti derken terimin anlamını sabitlemenin pek de kolay olmadığı, ayrıca sabit olmayı reddeden postmodern terimin kendisi olduğu vurgulanabilir.

Dolayısıyla dikkatli olmak için daha birçok neden bulunabilir, ama sonuçta tartışmalı bir teori olan postmodern teori modern toplum biçimlerine meydan okuyarak onun bir sorun olduğu algısını oluştururken bu algı üzerinde sabit bir tutumu ise eleştirmektedir. Çünkü derin anlamlar üretmekten ziyade, eleştirisini serpiştiren ve

oradan süzülüp çıkan bir postmodern anlayış söz konusudur. Zira modernliğe getirdiği eleştirilerle postmodernizmin yeni bir açılım sunduğu kabul edilebilir. Açılımın ortaya koyduğu sonuç belli bir heyecanı tetiklediği de doğru olabilir. Ancak, Baumun gibi düşünürlerin postmodernizmin özgürlüğe dayalı bir hoşnutsuzluk yarattığından bahsettiği de unutulmamalıdır (2013: 185). Bu açıdan, hem olumlu hem olumsuz tartışmaların eşliğinde postmodernizmi, öğeleriyle günümüzde toplumsal ve kültürel alanlarda düzensiz, sabitlikten uzak, biçimsiz bir kavram olarak okumak yerinde olabilir.

Baştan beri tartışmalı bir teori olan postmodernizm, Aydınlanma rasyonalizmi ve evrenselciliğine getirdiği eleştiri, muhafazakâr düşüncenin de yer aldığı zemine işaret etmektedir. Her iki kavramın bulunduğu uğrak belki bazı postmodernistlerin Habermas tarafından muhafazakâr olarak yaftalandığını açıklayabilir. Aslında söz konusu olan yakınlıklar siyasal düzeyde değil, ikisi de bir uzlaşma ve üstünlük öğretileri olan liberalizm ve Marksizm'den farklı olarak, muhafazakâr felsefenin insanın sonlu, kusurlu ve sınırlı bir varlık olmasına dayandırılması gerçeğinde bulunabilir (Mouffe, 2011: 341). Diğer taraftan, modern ekonomik gelişmeye duyulan güvenin sarsılması ve belirsizlik havasının yarattığı sapma durumu etkin bir biçimde arttıkça yeni bir düzenleme tarzı değerlendirilmeleri yapılmaya başlamıştır.

“Bir yandan daha esnek emek süreçlerine ve piyasalara, daha yüksek coğrafi akışkanlığa ve tüketim kalıplarında hızlı değişikliklere dayanan yeni üretim ve pazarlama sistemlerinin bir yeni birikim rejimi niteliğini, öte yandan girişimcilik kültürünün ve yeni-muhafazakârlığın yeniden canlanmasının ise kültür alanında postmodernizme yönelişle birleştiğinde” (Harvey, 2014: 146)

Yine Harvey'e göre (1993: 58),

“Kültürel ve düşünsel üretim dünyası sermaye dolayısıyla öylesine iç içe geçmiştir ki, (sanat piyasası, kitap ticareti ve müzik sanayi) artık bu türden faaliyetleri, doğrudan kar arayışının bir yansıması olarak görmek hiç de anlamlı değildir. Örneğin, mimarlar müteahhitlere bağımlıdır. Ne de olsa, para müteahhitlerin cebindedir, bunun tersini düşünmek de saçma olur.”

Dolayısıyla, toplumsal tahayyülde yaşanan değişimleri toplumsal alanın bir ünitesi olan ekonomi ve sermaye piyasası dışında tutmak, postmodernizmin tüketim kültürü portfeyinin dışarıda bırakılması anlamına gelir. Bu ise Bauman'ın (2013:204) “potansiyel mallarla, potansiyel tüketiciler aynı anda birbirlerini gerçekleştirirler” ifadesiyle, gerçekleşen kültürel tüketim pratikleri mevcut ekonomi piyasası içinde gözlemlenebilir edimler olarak yansımaktadır. Bu nedenle kültürel ve düşünsel

pratiklerin postmodern gezintiye çıktığı alan, ekonomi piyasasının yaşam alanı içine tekabül ederken, bu alanın sunduğu olanakları postmodernizm sonsuz tüketim kültürü bağıntılı kullanıma açmaktadır.

Zaten pozitivizm, rasyonalite, bilim ve tekniklerin gelişmesine duyulan inanç ve standartlaştırılmış nesnelere üreten endüstrinin büyümesiyle karakterize edilen bir modernizm ile toplumsal çeşitliliği ve parçacılığı benimseyen bir postmodernizm karşıtlığına ulaşılmıştır (Jeanneret, 1992: 82). Bu noktadan itibaren, postmodernleşme olarak adlandırılan sürecin felsefeden dine, sanattan sosyal bilimlere kadar her alanda yol açtığı dönüşümler postmodern bir sosyal teori ve postmodernizm ideolojisinin doğuşunu beraberinde getirmiştir. Bölükbaşı'na (2012: 38) göre, “postmodernite ya da postmodernizm evrensellik, demokrasi, çoğulculuk, hümanizm ve laiklik gibi büyük anlatıların iflasını işaret eden bir olgudur.” Sözü edilen kavramlar modernlik projesinin önemli görüp besleyip büyüttüğü olguları sorgulayan terimler ailesidir. Neredeyse 1950’lerden beri modern olgular üzerine ağıtlar yakılıyor olması, modern hayatın içine girdiği girdabın artık “karmaşık, eşitsiz, öngörülemez doğurgularını” (Smart, 2011: 35) postmodernliğin vurgulamış olmasıdır. Çünkü modern dünyanın kutsadığı bireylerin günlük yaşamlarının birer göstereni olan sıkışmışlık hallerini anlatan mutsuzluk hikâyeleri, modern dünyanın hiç görmeyi arzu etmediği üstü örtülü deneyimlerdir, belki de. Batının evrenselci ve rasyonel iddiaları dünyada yaşamının ölçütü olarak belirirken, farklı kültürel iddialar ise bir bakıma bu dayatmacı unsurların etkisi ve denetimi altındadır.

Başlangıçta çoğulculuğun geldiği düşünülerek yerel ve bölgesel otoritelerin yıkıldığına dair büyük bir sevinç yaşanmıştır. Rasyonel ve evrensel iddialar temelinde öngörülen toplumsal tahayyül büyük bir heyecanla karşılanmıştır. Çünkü söz konusu olan çoğulculuğun özgürleştirici etkisinin birey ve toplum üzerinde yaratacağı değişimdir. Başlangıçta insanlar ait oldukları geleneksel kalıplarından bütünüyle kurtulacakları düşüncesiyle, modernizmi zafer çığlıkları ile karşıladılar. İnsan artık istediği gibi olabilecek ve istediği gibi düşünebilecek ve gerekli olduğunu düşündüğü edimlerde bulunabilecektir. Özgür birey olarak rasyonel çağrının yapıldığı dünyada her şey yapabilecektir. Böyle bakınca postmodern dönemi çağrıştıran yaklaşımların izlerini görebilmek mümkün olmaktadır.

Diğer taraftan dünyada birçok insanın deneyimlediği modern dünyanın kuralları, acaba herkes için eşit miydi? Elbette bu sorunun yanıtını, çatışmanın ve mücadelenin, güvenlik ve denetim formlarının olduğu modern dünyada görmek pek de mümkün olmadı. Tarihsel iniş ve çıkışlarıyla modern dönemin ileri sürdüğü Batı evrensel ve rasyonel kurallarının, dünyada insani özlemlerin görmeyi arzu ettiği barış, huzur ve adaletin pratiğe yansıdığı ve bunun yanında dünya kaynaklarının insani düzeyde paylaşıldığı bir dünyanın umudunu korumakla hep iç içe kaldı.

Sözü edilen dönemde modernliğin kendi adına kurduğu kutsal şemsiye büyük bir bölünmenin habercisi oldu. Fazla uzağa gitmeden belki de burada Türk modernleşme çabaları içerisinde yürütülen politikaların dışarıda bırakmayı seçtiği, ya da modern olmadığı düşüncesiyle “öteki” olarak yaftaladığı, Göle’nin “Batılaşmamış Müslüman kesimdir” dediği inançlı insanların Cumhuriyet döneminin modernleşme projesiyle ülkede yaşanan bölünmeye dair önemli bir örnek olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, modern düşüncenin evrensel tek tipleştirici pratiklerinin kalıplaşmış yargılarının ötekileştirdiği birçok grup, birçok hareket ve düşünce biçimlerinin son yıllarda dünyada yaşanan toplumsal hareketlerde, modern çağın kulak arkası etmeyi seçtiği, ötekileştirilen insanların edimleri olarak geliştiği ifade edilebilir.

Bunun yanında modern döneme ilişkin ileri sürülen toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda yapılan tartışmaların postmodernliğe evrildiği dünyada, yaşanan olumsuzluklara nasıl yanıt verdiği, günümüzde de tartışılan en önemli konulardan biridir. Artık toplumsal uğrakların postmodernlik formlarını açığa çıkararak, kendi özgürlüğünü inşa ettiğine dair birçok işaret bulunmaktadır. Ama bugün, bunun ötesine geçmenin daha doğru olacağı kanaatine binaen, modern sonrası durum bakımından postmodernizmin pratikte bağlayıcı olan niteliklerinin “her şey olur” üslubuyla, toplumu ve insanı evirdiği zeminde yaratılan etkinin nasıl olduğu büyük önem arz etmektedir. Çünkü karışık ve müphem bir retorik ve bunun sonuçlarının bütünüyle olumsuz olduğunu söylemeyi doğru bulmamakla beraber, pratik olarak Winter’in “postmodern dünyada kibleyi bulmak” ifadesine dayanarak bakıldığında postmodernliğin belirsiz ikliminde belli bir yöne sahip olmanın mümkün olmadığı görülmektedir.

Dolayısıyla, beşeri bilimlerde postmodernizmin toplumsal alanda başlattığı sürecin nasıl geliştiğinin ardına bakıldığında Berman’ın (2012: 28) anlatımıyla,

modern dönemin izlerini aramak ve buralarda postmodern düşünceyi besleyen nedenleri açmakta fayda olacaktır. İnsanların tarihsel ve geleneksel değerlerini köhneleşmiş yaftasıyla, öteleyen “modernlik, beş yüz yıl boyunca zengin bir tarih ve kendine özgü bir gelenekler yığını oluşturmuştur” ama bu yığının altında kalanlar her zaman için “ötekiler” olarak görülmeye devam edilmiştir.

Modernliğin tarihsel yığınınını üç evrede tasnifleyen Berman (2012: 29), ilk evreyi 16. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın başına kadar uzanan evre olarak belirtir. Bu aşamada insanların modern hayat konusunda pek fikirleri yoktur. El yordamı ve deneyimleyerek modern kamunun ne olabileceğini anlamaya çalışırlar. İkinci evre 1790’ların devrimci dalgasıyla başlar. Fransız Devrimi ve onun etkileriyle modern bir kamu algısı oluşur. Bu dönemde kişisel, toplumsal ve siyasal yaşamın her boyutunda alt üst oluşlar yaşanır. 19. yüzyıl modern kamu alanı hiç de modern olmayan tutumları paylaşır. 20. yüzyılda ise son evrede modernleşme neredeyse tüm dünyaya yayılır, gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında göz alıcı bir ivme kazanır. Yani sözü edilen düşünceye göre, modern düşüncenin alanı genişledikçe, modern düşünceyi algılayış biçimleri doğal anlamını yitirir. Böylece, sayısız biçimde bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından, tınısından ve derinliğinden çok şey kaybeder ve insanların hayatlarına bir anlam verme yetisini yitirir. Sonuç olarak, kendi modern köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasındayız, denilebilir.

Bu kesin bir kopuş mudur, bilinmez ama 1950 sonrası yaşanan tartışmalar ve eğilimler modernliğin Saint Preux “insanı içine çeken bu heyecanlı, çalkantılı hayat karşısında sarhoş olduğumu hissediyorum. (...) beni etkileyen tüm bu şeyler arasında yüreğimi saran bir tek şey bile yok. Yine de hepsi birden hislerimi sarsıyor; öyle ki ne olduğumu, neye ait olduğumu unutuyorum” (Berman, 2012: 31) der. Bakıldığında, modernliğin insanları alt üst eden bölünmüşlük duygusu yarattığı bir gerçektir. Modernliğin şaşaalı ve cezbeden biçimleri insanları heyecanla içine çekerken insanların anlam dünyasında, gerilim dolu bir hayatın kurulumuna öncülük eden modern düşüncenin kendisidir. İnsanlara derinlik kazandıran dayanakları boşa çıkarıp bu alana kendini istifleyen bir tutum içerisinde gelişip zenginleşmiştir. Ama yayıldıkça yüzeyselleşmiş, çoğaldıkça değersizleşmiş doğası ve derinliğini yitirmiş olarak modernizm...

Buna karşılık, postmodernist düşüncenin her biri modernist ideolojiyle kopma biçimini gösteren en az dört düşünce akımını kendinde birleştirdiğini söylenebilir. Touraine (2016: 238-242), birinci olarak postmodernliği ileri modernlik olarak tanımlar. Modernlik hareketi sürekli hızlanır ve avangartlar önemsizleşir. Jean-François Lyotard'ın vurguladığı gibi, giderek artan bir dil ve im tüketimiyle kültürel üretim tamamıyla avargarda dönüşür; Baudelaire modernliğin, şimdiki anın tutsağı olan ve anlamın giderek tam bir biçimde ortadan kalmasına doğru sürüklendiğini söyler. Bir anlamda modernliğin kendini yıktığı görülür.

İkinci olarak toplumsal ve siyasal modernizmin eleştirisi yapılırken modernizm ile sıkı bağı olan devrimlerin 70'li yıllarda postmodernizme başarı sağlayan yönü vurgulanır. Bunun yanında 80'li yıllarda iktisadi ve siyasi yaşamda iyice ortaya çıkan neoliberalizm ve kültürel postmodernizm, goşizmin çözülmesinde başat rol oynarken, Jean Baudrillard en kararlı biçimde goşizmin postmodern eleştirisini yapan isim olarak belirir.

Üçüncü olarak, tarihselcilikten kopan yani kültürel biçimlerin birbirini izlemesinin yerini birbiriyle eşzamanlılığın alması, bağlamında posttarihselciliğe dönüşüm söz konusudur. Kendilerini aynı zamanda hem maddi olarak yakın oldukları hem de yüzyıllarca ya da binlerce kilometre mesafede oldukları yapıtlara duyarlı kılan yolculuklarla, müze ziyaretleriyle, kitap okumayla, sanatsal ve teknolojik olanaklarla zaman ve uzamı aşan çağdaşlarımızın deneyimine tekabül eder. Ayrıca, postmodernizm özellikle modernist ideolojinin evrenselciliğine karşı çıkan kültürel çoğulculuk fikriyle, kültürün birliği fikrine karşı çıkar ve onu yıkar.

Son olarak, böyle yaparak toplumsal yaşamın alanları olan sanat, iktisat, siyaset alanlarının tamamlayıcısı olan ve bu alanların her birinin araçsal aklı kullananlar arasındaki işlevsel farklılaşmayı reddeder. Hem toplumsal ve siyasal hem de estetik ve kitle kültürü arasındaki ayrımı da kabul etmez. Böylece Jameson'ın "antiestetik" daha da derine bakacak olursak Heidegger'in modernliğin en anlamlı sözcüğü dediği "dünya imgelerinin oluşturulmasıdır" yaklaşımı reddedilir. Çünkü postmodern düşünce insanın dünyanın önüne yerleştirilmesini, ona bakmasını, onu imgelerle yeniden üretmesini kabul etmez.

Harvey (2014: 21) genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan evrensel modernizmi, doğrusal gelişmeye ve mutlak

doğrulara inançla ve toplumsal düzenin rasyonel biçimde planlanmasıyla, bilgi ve üretimin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirir. Buna karşıt olarak postmodernizmi, “kültürel söylemin yeniden tanımlanmasında, hetorejenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak” öne çıkarır. Temel özellikleri bakımından postmodernizm, evrensel ve bütüncül söylemlere karşı derin bir güvensizlik eğilimi gösteren düşünce olarak değerlendirilir.

Toplumsal tahayyülde yaşanan değişiklik içinde postmodernizm çok katmanlı bir düzen inşası önerir. Bu öneri belli bir çözüm olasılığı barındırıyor mu orası ise tartışmaya açıktır. Çünkü zaman ve mekân deneyimlerine önem veren Harvey’in (1993: 58) deyişiyle bireysel ya da toplu olarak kim olduğumuza dair deneyimlerimiz zaman ve mekânın tanımına bağlı gerçekleşir. Bu bağlamda kim olduğumuzu büyük ölçüde, zaman-mekân koordinatlarına dayanarak açıklarız. Ama bu koordinatlar kaydığında ya da özelliğini yitirdiğinde kim olduğumuzu tanımlamak oldukça zorlaşır. Bu bakımdan, insanların hayat koşulları içerisinde yaşadığı zorluklar ya da dünyada yaşanan olayların yarattığı sonuçlar itibariyle kimlikler yeniden tanımlanırken özellikle 68 olayları öncesinde yaşanan toplumsal sıkışmışlık, çoğulcu kimlik tanımı çerçevesinde giderilmek istenir. Yani modern envanterin yarattığı kriz ve bunalım netice olarak, yeni kimlik tanımları ve buna dayalı toplumsal hareketlerin kurulması fırsatını verir.

Böyle bakıldığında ardılında, Remzi Rana’nın (2018: 242) belirsiz bir gelecekte geçen *Buğday* filmi değerlendirilen sözlerine değinmek yerinde olacaktır. İnsanlık savaşlar, açlık, kuraklık, genetik müdahaleler gibi olaylarla adeta bir yıkımla karşı karşıya gelmiştir. Yaşanan felaketler neticesinde, sınırların yeniden belirlendiği bu dünyada bir tarafta manyetik kalkanlarla korunan, yüksek teknoloji ve imkânlarla sahip korunaklı şehirler, diğer tarafta ise üzerinde hiçbir canlının yaşamadığı ölü topraklar bulunmaktadır. Ölü topraklardan korunaklı şehirlere geçmek üzere sığınma talebinde bulunan insanlar kamplarda bekletilmekte ve çeşitli biyolojik testlere tabi tutulduktan sonra yalnızca “işe yarar” olanları alınmaktadır. Rana’nın betimlemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir örnektir. Günümüz dünyasının can çekişmesine neden olan bu gibi işleyiş biçimlerinin fiilen, toplumsal düzenin inşa edilme süreçlerinde oynadığı rol büyüktür. Modernizmin toplumsal inşaya soyunduğu düşünüldüğünde, bu inşa sürecinin tehdit ve kriz içeren yüzü, modern niteliklerin

heyecan ve canlılık yaratan özellikleriyle bir anlamda örtülüdür. Aslında modern dünya tehlike riskini her zaman yanı başında taşımaktadır.

1973'ten sonra siyasal, ekonomik ve toplumsal alanlarda yaşanan sorunlar, toplumda bazı değişimler yaşanması sonucunu doğurdu. "Süratli değişim, çalkantı ve belirsizlik içeren bir dönemin" içine girildiği ve "yeni girişimcilik kültürünün ve yeni-muhafazakârlığın yeniden canlanması, kültür alanında postmodernizme yönelişle birlikte yeni düzenleme tarzı nitelemesini hak edip etmediği hiç de açık değildir" (Harvey, 2014: 146). Diğer bir deyişle Daniel Bell gibi geleneksel yeni-muhafazakârlar, postmodernizmin bireycilik, piyasacılık ve girişimcilik anlayışına olumlu bir biçimde bakmaz; bilakis kaygılanırlar. Çünkü Bell, postmodernist geleceğe yönelişten çok modernizmin sosyal ve politik krizler karşısındaki tükenişini görür ve bu tür yeni-muhafazakârlar Lyotard'ın önermesi karşısında endişe duyar. Geçici iş sözleşmelerinin uygulamada, mesleki, duygusal, cinsel, kültürel, ailevi ve uluslararası alanların yanı sıra politik meselelerde de daimi kurumların altını oyduğundan bahsederler (Harvey, 2014: 134).

Kaygı uyandırma konusunda kimsenin eline su dökemeyecek olan postmodern düşüncenin bu durumu, toplumsal alanda sosyal, ekonomik ve politik konularda anlam derinliğinden yoksunluğu ve yüzergezer belli nosyonlara sahip oluşuna bağlanabilir. Zaten, yansıma olarak insanlarda yaratacağı ruh hali bu bağlamda düşündürücüdür. Tıpkı postmodern romanda olduğu gibi "ortak bir varoluş mekânında durmakla birlikte" hiçbir şeyin gerçeği yansıtmadığı taklitler dünyası olarak postmodernizm... "Ötekilerin" var olduğu ama aralarında bilinçli bir iletişimin kurulmasının önemli olmadığı, gelip geçici ve anlık iletişimin ve ortaya çıkan derinliği olmayan ilişki biçimi olarak postmodernizm, öngörülen anlık uygulamaya dayalı bir iletişim biçimidir. Zaten iletişim dilinin eğilip büküldüğü yerde kalıcı bir dilsellikten bahsetmek o kadar mümkün değildir. Öte yandan postmodern dilin belli standartlara uygun bir dil anlayışını reddettiği açıktır. İfade edilen bir söylem, derinleşmesi istenmeyen, anlam kaybının olası yaşandığı bir toplum tasavvuru ve gelip geçici insani eğilim biçimleri söz konusudur.

Diğer taraftan postmodernizmin, modernizmi modası geçmiş hale getirmekten uzak ve modernizme ışık tuttuğu da söylenmektedir. Zira modası gecenin aslında modernizmin eleştirel söylemde ki ne kadar bilinçaltı da olsa, teleolojik bir

ilerleme ve bir modernleşmeye dayalı sistemleştirimleridir. İronik bir biçimde bu normatif ve sıklıkla da zayıflatıcı sistemleştirimler postmodern olarak bilinen modernizmin reddine zemin hazırlamıştır. Yani postmodernizmin reddettiği modernizmin sistemleştirim eğilimlerine yönelik olup bizzat modernizme karşı olmadığı düşünülebilir. Kimi bakımlardan Huysen, modernizm ve postmodernizmin öyküsünü kirpi ve yaban tavşanının öyküsüne benzetir. Yarışta tavşan galip gelemez, çünkü etrafta birbirinin benzeri kirpi vardır. Ama yine de tavşan en iyi koşucudur (Huysen, 2011: 257). Bu da bir bakıma postmodernizmin, modernizmden kopuş olmadığı fikrini akla getirirken, diğer yandan modernizmin kurduğu işleyiş biçimlerinin farklı bir yöne çok katmanlı olarak evrildiği düşüncesini akla getirmektedir. Huysen'in düşüncesi bir bakıma Bell gibi muhafazakârların düşüncelerini anlatır mahiyettedir.

Ayrıca yeri gelmişken muhafazakâr düşüncenin de modern düşüncüyü reddetmediği ve bilakis tedrici değişimden yana olan tutumu da hatırdan çıkarılmamalıdır. Çünkü muhafazakâr bir tavırla toplumsal değerlere vurgu yapılırken öte yandan bu değerlerin dünyevi değerlerle buluştuğu zemin, ideolojik bağlamda kalıcı ve süreklilik söylemi taşıyor olması, mevcut durumun korunması açısından önemli bir aşama olarak görülebilir. Zira postmodernizmin “her şey olur” retoriğiyle eline bırakılan dünyayı karışık ve müphem hale getirdiği yerde, insani değerlerin muhafaza edilmesi muhafazakârlık için hayati bir önemdeyken aynı yerde her şeye alaycı bir şekilde yaklaşan postmodernlik ile bir araya gelmesi mümkün müdür? Çünkü postmodernliğin olduğu yerde durması mümkün değil iken muhafazakârlık sabit oluşu ile sürekli temsil olunmayı isteyen bir duruşu benimsediği söylenebilir.

Modernizmin kendini mal ettiği tarihsel ve geleneksel yığına artık “güvenilirliklerinin kalmadığını bildiren” Lyotard'ın postmodern teşhisiyle (2011: 78) modernizm, modern öncesi dönemi yansıtan dayanakları “köhne yaftasıyla” gözden çıkarırken, modern düşüncenin kendisi de toplumsal, kültürel ve ekonomik düzenlerde yarattığı memnuniyetsizlik ve gerginlik nedeniyle postmodern düşüncenin gözünde “öte anlatı” yaftasıyla sorgulanan ve reddedilen bir bağlama oturmuştur. Burada Bauman'a (2013: 107), dayanarak Robert Musil'in ifadesine yer vermek doğru olacaktır: “Olaylar treni, kendi raylarını ilerledikçe döşeyen bir trendir. Zaman nehri, kendi kıyılarını beraberinde döşeyen bir nehirdir.” Devamında Bauman, Musil'in tren tanımına katkıda bulunur: “Modern öncesi trenler, tıpkı çocukların oyuncak trenleri

gibi, bir daire içinde seyreden ve mecrası belli olan trenlerdi. Modern öncesi nehirler ise, fi tarihinden beri aynı yataklarda akıyordu” der ve 19. yüzyılda ise belirsizlik denen bir atmosferin yarattığı zeminde, öyle ki, nehirle birlikte sürüklenen kıyıların ortaya çıkmış olması ve trenlerin tek varış noktalarının olmaması *yeni daha iyi ya da ilerleme* denen bir belirsizliğin hâkim olmasının nedenidir.

Hannah Arendt’in deyişiyle, insanın özerkliği, olanakların/olabilirliklerin tiranlığına dönüştüğü, kısaca kesinliğin rahatının kaçtığı bir uğraktır. Yapılan analize bakıldığında anlaşılan, modernizm treni zamanla ilerleyip insanların yaşam alanlarını düzenlemeye çalıştıkça, kenarda köşede bıraktıklarıyla kendi çatlaklarını yani kıyılarını döşemiştir. Toplumsal değerlerin, modern sirkülasyona uğradığı bu uğrakta her şey kendi akışından koparılıp yabancı olduğu bir akışa evrilirken aslında modernizm, ardında bıraktığı tortuların tuttuğu matem, önemli bir isyan nedeni olabileceğini kestirmemiştir. Yani modernizm gerçeği, her şeyi rasyonel ve evrensel değerler ölçeğinde hesaplarırken, bu gerçeğin muhatabı olan insanlar Arendt’in ifadesiyle, “kendi zevklerini, yaşamlarını ve arzularını başkalarınınkine uydurmaları” ve “hiçbir konuda kendileri olma hakkı tanınmayan” sürekli bir baskıya mazur kalarak yaşamakla karşı karşıya kalmışlardır (Bauman, 2013: 108-109). Akıl ve rasyonaliteye dayalı tüm yaşam biçimlerini denetim altına alma düşüncesi sonuç olarak toplumsal kaos ve belirsizlik yaratmıştır ki Foucault, bunun modern rasyonelliğin cebri bir gücü olduğunu söylemiştir. Hatta Aydınlanmanın tarihsel ilerleme fikrini elinin tersiyle fırlatan Nietzsche gibi, “(...) insanlık uyguladığı her şiddeti bir kurallar sistemine yerleştirir ve bir tahakkümden öbürüne geçer” derken insanların belli kurallar tahakkümü altında olduğundan bahsetmiştir (Best, Kellner, 2016: 65 -66- 67).

“Birbiriyle çelişen ve örtüşen binlerce belirsiz ifadenin” (Aksakal, 2016: 231) çağrısı olan postmodernizmin, tutarsız yaklaşımlarıyla ördüğü dünya, bütüncül olmayan bir dünyadır. Artık böyle bir dünyada, büyük anlatıların, büyük doktrinlerin, büyük teorilerin denk düştüğü bir zemin yoktur. Çünkü yirminci yüzyılın sonunda bir teori olarak gündeme gelen postmodernizm Aksakal’ın (2016: 229) deyişiyle, yeni bir dünya görüşü değildir aslında. Önceki tüm değişimlerden, tüm doktrinlerden başka bir düşünce olarak ortaya çıkar. Meta anlatıların, büyük teorilerin aşınması, kırılması, yıkılmasını öngörür. Siyasette, iletişimde, toplumsal düşüncede, “post” söylemi yani sonrasıcılık önü alınmaz bir biçimde gündem oluşturur. Böylece dine, ekonomiye,

siyasete başkaldıran ve modernliğin değerlerini aşındıran bir söylem bütünü ile postmodern bir dünya yaşamını önerir.

Ama söyleminde taşıdığı “post” ekiyle postmodern düşünce, Best ve Kellner’e (2016: 55) göre bir taraftan “post” ekiyle modern olmayı nitelerken diğer taraftan modern çağı ve onun pratiklerini aktif olarak olumsuzlayan bir tavır içerisindedir. Öbür taraftan “post” ekinin izlediği şeye bağımlı olarak sürekliliğini gösterdiği için bazı düşünürler tarafından “modernliğin yeni bir yüzü” ve “hipermodernlik” olarak kavramsallaştırılmaktadır ki, zaten şu halde postmodernlik nedir sorusuna Lyotard, “modernliğin bir parçasıdır kuşkusuz” (Smart, 2011: 356) yanıtı vermektedir. Ya da terimin “post” ön ekinin gereksiz olduğunu belirtenlere karşı Jameson ise “görünümün kültürel olarak ikinci bir konumdan çıkarak başat konuma geçmeye yetecek kadar önemli bir değişim geçirmiş olmalarından ötürü, geçmişteki biçim ve üsluplara bu yeniler arasındaki kesintileri vurgulayan bir dönemleştirme yapma gereği duymaktadır. Açıkça, postmoderni Baudrillard, tarihteki bir kopuş olarak olarak tanımlarken Jameson, kapitalist toplumun gelişimindeki bir aşama olarak görmektedir. Jameson’ın yaklaşımı, kesintiliğe ilişkin daha önceki bir mantığın yeniden şekillenimi ve tarihsel kopuşları süreklilik ve kesinti olarak gören Foucault’nun analizine yakındır. Öte yandan Lyotard’a karşı Jameson, postmodernizmi daha geniş bir tarihsel bağlam içerisine yerleştirir ve dönemleştirici çerçeveyi tanıtlarken, terimin içerik bakımından arı duru bir kavram olmadığına da vurgu yapmaktadır (Best, Kellner: 2011: 263).

Uzun bir geçmişe sahip olan modernliğin karmaşık, eşitsiz ve öngörülemez doğurgularını çeşitli yollardan sorunsallaştırmaya çalışan ve bizzat modernlikle sınırdaş olan postmodern izleri modernizmin toplum ve felsefe düşüncesinde aranmasının doğallığı, teorisyenleri postmodern dönemin başlatıcısı olarak kabul edilen, Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber ve Adorno’nun çalışmalarına götürdüğünü düşünen Smart’a (2011: 354-355) göre, modern kültürel biçimlerin tükenişini analiz eden yönüyle Simmel “postmodernliğin ilk sosyoloğu” olarak görülür. Nietzsche ve Heidegger, modern düşüncenin metafizik temellerini zayıflatan ve postmodern felsefenin temel dayanaklarını oluşturabilecek düşünceler ileri sürerken, Adorno modern felsefenin “özdeşlik düşüncesinin” yani insanın doğaya egemen olma düşüncesine dayanan modern egemen felsefi bakışı ve totalite (bütünlük) kavramsallaştırmasına radikal bir eleştiri getirerek “postmodern motiflerden çoğunu

öndelemektedir. Postmodernliğin soykütüksel izlerini işte buralarda aramak gerekmektedir.

Buradan hareketle Lyotard'ın 1979 yılında yayımlanan "Postmodern Durum" (La Condition Postmoderne) isimli kitabında, toplumların postendüstriyel bir çağa kültürlerin de postmodern bir çağa girdiğini ve bununla birlikte bilginin durumunun değiştiğini ileri sürdüğü anda tartışmaların merkezinde yer alır. Lyotard'a göre artık yeni bir bilgi anlayışı söz konusudur (Memişoğlu, Eser vd. 2011:52). Diğer bir deyişle "Postmodern Durum" da büyük anlatıların geçersizliğini ilan ederken; Lyotard'ın gözünde postmodern başından beri modernin içinde olan bir yenilenme hareketidir (Anderson, 2016: 49).

Öte yandan postmodern düşüncüyü, büyük anlatıların sona erdiği olarak tanımlayan Lyotard gibilerinin karşılaştıkları önemli bir sorunda şudur ki bu öngörünün de postmoderni açıklamak için iddia edilen bir kopuşa yol açan bir toplum ve toplumsal gelişme teorisini içeren bir üst-anlatı gerektirmesidir (Featherstone, 2013:99). Dahası Lyotard'ın büyük anlatıların ölümünü ilan ettiği noktada 1980'li yıllarda yaşanan değişimler, dünyanın tek bir büyük anlatının hükmü altına girmiş bir görünüm içerisinde olduğu görülmektedir. Öyle ki, Berlin Duvarı'nın yıkılması ve Sovyet blokunun çöküşü gibi olaylar, siyasi gelişmelerin yaşandığı (Anderson, 2016: 50) dönemde, dünya tek kutuplu bir düşünce biçiminin toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel etkilerinin yaratabileceği krizlere teslim edilirken bu krizlerin ikamet edeceği alanlar "her şeyin gelip geçici" olduğu yönünde postmodernizmin alaycı üslubuyla avutulmaktadır. Aynı dönemde yeni-muhafazakâr düşünce tıpkı postmodernizm gibi bir dünya görüşü olarak neo-liberal piyasa biçimleriyle eklemlenme sürecinde yer almaktadır. Bu bağlamda Featherstone, postmodernizmin yeni bir dönem ya da kapitalizmin yeni bir evresi olarak düşünülmemesi, ekonomi ile kültürün birbirine eklemlenmiş olmasının üzerinde düşünülmesi gerektiğini hatırlatmaktadır (Karadeniz, 2007: 120).

Daha sonra Featherstone (2013: 117) postmodernizmi kavrayabilmek için birkaç düzeyde yaklaşım ileri sürmektedir. Birinci düzey, sanatsal entelektüel ve akademik olarak yaşanan değişimler içerirken ikinci düzey, toplum içinde ve toplumlararası düzeylerde gruplar ve sınıf fraksiyonları arasındaki iktidar dengeleri ve karşılıklı bağımlılıklarda yaşanan değişimler ve kültürel alanda simgesel malların

üretim, dolaşım ve yayın tarzlarında ortaya çıkan değişimleri içermektedir. Üçüncü düzey ise birinci ve ikinci düzeylerde yaşanan değişim sonucu yeni yönelimler ve kimlik yapıları geliştirmeye başlayan farklı grupların gündelik pratik ve tecrübelerinde postmodern izlerin serpiildiği görülmektedir. Bu bağlamda postmodernizm birçok alanda değişimi gerçekleştiren bir teori olarak belirmektedir.

Bilindiği gibi modern çağların en belirgin özelliği, akıl öncülüğünde tek ve evrensel gerçeğe ulaşılabilmesine inanılmasıdır. Bilakis, postmodernizm gerçeğin tek olduğu ve bu gerçeğe akıl yoluyla ulaşılabilceği düşüncesini benimsememektedir. Postmodernistler, gerçek kavramının suistimal edilmeye açık olması nedeniyle böyle bir gerçek anlayışını kabul etmemektedir (Memişoğlu, Eser vd. 2011:52). Postmodernliğin her türlü gerçeklikten bağımsız olma hali, aslında bir taraftan postmodernliğin toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanlara ilişkin ileri sürdüğü epistemolojinin ne kadar gerçekçi olduğu sorusunu akla getirirken, diğer taraftan zaten postmodern teorinin böyle bir kaygıyı kendine mal etmediği de açıkça ortadadır. Diğer bir deyişle postmodernlik yaşam stratejisi olarak sabitliğin ifade ettiği bağımlılık zincirlerini kırarak, her türlü bağımsızlığını ilan etmiş bir teoridir.

Modern ideolojiye karşı postmodernliğin ortaya koyduğu bir başkaldırı hareketidir. Lyotard postmodernitenin doğuşunu, Daniell Bell ve Alain Touraine'in kuramşallaştırdığı sanayi sonrası toplumunda aramıştır. Geleneksel meşru zeminden yoksun olan bu toplumda bilgi, ulus-devlet sınırlarını aşan bir üretim biçimi olarak dolaşım halindedir ve dilsel bir iletişim ağının gerçekleştiği toplum artık Parsons'ın düşündüğü organik bütünlüğü olan bir toplum değildir. Bilakis birbiriyle çekişmeli, farklı oyunların toplamı olarak kendini gösteren, bilim dâhil her şeyin bir "dil oyunu" haline geldiği bir topluma doğru evrilmiştir. Modernliğin meşru anlatılarına olan güven sarsılmış, o kahraman özgür insan ruhunu canlandıran Fransız Devrimi ve Alman idealizmine dayanan, yani zaman içinde kendini açan tinin serüvenine olan güven artık değerini kaybederken, Lyotard bu durumu bilimlerin kendi içindeki gelişmelerine bağlamıştır.

Diğer bir deyişle modernite, geleneksel bilgi karşısında kesin doğruluk taşıdığı üstünlük iddiasını kaybetmiştir (Anderson, 2016: 40-41). Ayrıca Lyotard, postmodern toplumu "toplumun bilgisayarlaşması" olarak betimlemiş; bilgisayarlar, enformasyon, bilimsel bilgi, ileri teknoloji, bilim ve teknolojide sağlanan yeni

ilerlemeden kaynaklanan hızlı bir değişim toplumu olduğu varsayımında bulunmuştur (Best, Kellner, 2016: 236). Dolayısıyla postmodernizm, hayatı bütünüyle açıklama ve kendi yöntemleriyle düzenleme iddiasında bulunan siyasal, dinsel veya toplumsal tüm küresel ve bütüncül dünya görüşlerini “üst anlatı” olarak nitelemiştir. Üst anlatıların toplum ve birey üzerinde baskı kurmasına karşı çıkmıştır (Memişoğlu, Eser, vd. 2011: 53).

Bu bağlamda “yeni zamanlar”ın temellendirdiği “izm”e dayalı ideolojileri kabul etmeyip, “üst anlatıların meşruluğuna ilişkin göndermeler ve bu anlatıların bireysel “hayat hikâyeleri”ni örten, totalleştirici yapısını olumsuzlama” (Gökgöz, 2010: 544) yönünde yaşanan dönüşüm, artık farklı perspektifleri aynı noktada bir araya getirmiştir. Bu noktada estetiğin ve yerel anlamın sonsuz cilvelenişini olmazsa hayat çorak ve yavan olur, doğrusal analiz yerine, mizah ve hiciv, tüm meta anlatıları yıkmak için yeterli görülmüştür (Winter, 2016: 51).

Yani üst anlatıların otoriter baskısı altında bütüncül bakış açıları, artık parçalı ve heterojen düşüncelerin hedeflendiği bir kültürel iklime doğru akmaktadır. Bireye bu iklim içerisinden bakıldığında, bireye ilişkin pozisyon artık bireyin kendi özelliklerini yansıtan bir doğrultuda konumlandığını göstermektedir. Zira bireyin kendine özgül oluşu, onun çok oyunculu ve farklı hikâyelerin örüldüğü bir alanda tek oyuncu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kuralların yapısökümüne uğratılmış olması ise kuralların daha çok oyuncular arasında sözleşmeye dayalı bir mücadele nesnesi haline dönüştüğünü yansıtmaktadır. Dolayısıyla bireyler arası diyalog kurma biçimleri ve söylemin ortaya koyduğu etki, taşların nasıl yerine konulduğu düşüncesini uyandırmaktadır.

Çünkü Lyotard (2014:25-26,) dilin esnekliği üzerinde analizler yapar ve bir metnin nasıl anlamlandırıldığını öte, alıcının nasıl anlamlandırduğu üzerinde yoğunlaşır. Çünkü dilin kendi başına bir meşruiyet kuralı olmadığını söyler. “Dil oyunu” teriminin çeşitli söylem kategorilerinin her birinin ne anlama geldiği, onların özellikleri ve kullanım biçimlerinin kurallara bağlı anlamlar ihtiva ettiğini açıklar. Böylece dil kuralları içinde her söylemin bir hamle olduğu ve oyuncular arasında önemli bir sözleşme anlamını taşıduğını vurgular. Yani “postmodernizmin esas olarak bizlere öğrettiği farklılığın ve çeşitliliğin önemli olduğu ve dünyayı betimlediğimiz dil

ve söylem üzerinde büyük bir dikkatle durup kafa yormamız gerektiğidir” (Harvey, 1993: 59)

Jameson’a göre ise, süreç post olan ile modern olanın birlikteliği, eski olana ait değerlerin ayıklanması, yeniden kodlanması ve kataloglanmasından ibaret ve bu yeniden elden geçirmenin temel işlevi, onu yeniden yazmak olmalıdır (Gökgöz, 2010: 545). Jameson, kültürel ve toplumsal anlamda postmodern bir durumun ortasında olduğumuz düşüncesinde birçok postmodern teorisyen, Baudrillard, Lyotard, Kroker, Cook gibi düşünürlerle aynı fikirde olmasına rağmen, onlardan farklı olarak postmodernizmi neomarksist teori çerçevesinde en iyi savunduğu iddiasında bulunur. “*Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*” postmodern kültür formlarının genel hatlarıyla taranmasıdır. Jameson postmodernizmin yalnızca bir estetik üslup olmadığını “geç kapitalizmin kültürel gelişiminin mantığı “olduğunu söyler. Söyleme göre postmodernizm bazı kültürel değişikliklerin işaretlerini verir. Modern düşüncenin yüksek ve aşağı kültür arasındaki katı ayrımı artık çökmüştür (Best, Kellner, 2016: 256-258) ve kültürün indirgenemez olan heterojenliği ve bu kavramın tüm kültürel üretim biçimlerine yansıtılması söz konusudur.

Foucault gibi Jameson da tarihsel geçmişi önemser ve sağlığına kavuşturmaya gayret eder. Deleuze ve Guattari gibi öznenin şizofrenik çöküşünü ve bilinçdışının kapitalizm tarafından sömürgeleştirilmesini masaya yatırır. Baudrillard gibi postmodernizmin geniş bir hipergerçekliği yansıtan bir görüntüler ve simülark kültürü olduğunu ifade eder. Lyotard ve Baudrillard gibi postmodern kültürün bölük pörçük karakterini vurgular. Yani bütünlüğü reddederken Lyotard ve diğer postmodernler dil oyunlarının, zamanın, öznenin, toplumun bölük pörçüklüğü üzerinde durmaktadırlar (Sarup, 2017:209). Yapıp edilen hiçbir şeyde artık belli bir tutarlılık, belli bir özerklik olmadığı için bütünlük algısını parçalara bölen montaj her şeyin önüne geçmektedir.

Postmodern teorisyenlerin ortaya koyduğu kültürel katalogda, bariz örtüşen kültürel tecrübeler olduğu gibi farklı, örtüşmeyen kültürel tecrübeler de bulunmaktadır. Öncelikle Deleuze ve Guattari’den farklı olarak Jameson bilinç dışını, arzulayan bir makine olarak görmez, bilinçdışını dilsel ve anlatısal bir çerçevede analiz eder ve bilinçdışını ideolojik içerik açısından inceler. Lyotard’a karşı büyük anlatıların ortadan kaybolmadığını ve tarihin bir metin olmadığını ayrıca büyük ve küçük anlatı

diye bir şey olmadığını savunur. Buna karşılık Lyotard Jameson'ın "totalleştirici doğmalar"ına karşı çıkar ve bilinçdışına doğası gereği politik ya da herhangi bir formun atfedilemeyeceğini ileri sürer ve Baudrillard'ın postmoderni tarihteki bir kopuş olarak gören yaklaşımından farklı olarak Jameson postmoderni kapitalist toplumun bir aşaması olarak değerlendirir (Best, Kellner, 2016: 259- 260- 261). Bu bağlamda Jameson postmodernizmi kapitalist ekonomi piyasa işleyişiyle bağlantılandıran belirli teorisyenlerden biridir. Çünkü Jameson, postmodernizmi bütün coğrafi sınırları ortadan kaldıran küresel sistemin kültürel bir atmosferi olduğu sonucuna varır (Anderson, 2016: 106).

Eş deyişle postmodernizmi Amerikan karakterli olarak gören Jameson, küresel anlamda postmodern kültürü, tüm dünyada bütün bir yeni Amerikan askeri ve ekonomik tahakküm dalgasının yayılışının dışavurumu olarak analiz etmektedir (Best, Kellner, 2016: 256). Tabi, postmodernizmi kültürün hegemonik bir biçimi olarak görmesi bakımından Jameson, Best ve Kellner (2016:268) tarafından postmodernizmin egemen olmaktan ziyade serpilmeye yüz tutmuş olabilecek eğilimleri (hipergerçeklik ya da şizofreni) abartma anlamında gereğinden fazla totalleştirici olduğu ve toplumsal alanları kendi özgüllüğünde analiz etmenin daha başarılı bir netice getireceği düşüncesiyle eleştirilir.

Baudrillard'ın postmodern dünyası ise anlamını yitirmiş, taklitlerle bir takım değerlerin ön plana çıktığı bir dünyadır. Postmodern toplumda her şey görülebilir, konuşulabilir ve şeffaf olarak ön plana çıkabilir. Ancak bu yönde eğilimin hoş karşılanıyor olması, bu paralelde toplumun ve insanların değerlerinde önemli ölçüde anlam kaybı oluşturabilir. Baudrillard'a göre postmodernizm gerçeklikten yüksek düzeyde soyutlanmış bir toplumdur (Çorakçı, 2008: 33). Gerçeklik ve imaj arasındaki ayırım ortadan kalkmış ve gündelik hayat imaj üretiminin yoğun bir şekilde olduğu bir sınır tanımazlığa doğru ulaşmıştır.

Öyle ki, Henri Lefebvre'ni sanatı ve gündelik hayatı, bir sanat eseri şeklinde görmeyi arzulayan bir çağrıya yönlendirmiştir. Sanat artık kapalı bir gerçeklik olmaktan çıkıp, gündelik hayatın içerisinde üretime ve yeniden üretime dâhil olurken, gündelik sıradan bir düzeye çekilerek gizini kaybetmiştir. Büyüleyici o ulaşılamayan sanat değildir artık, sanat her yerde herkesi büyüleyici imajıyla ve simülasyon seliyle karşımıza çıkmaktadır. Elbette bu yoğunluğun en önemli taşıyıcısı ise, şimdilerde

medya (iletişim teknolojileri) tarafından sağlanan aşırı enformasyondur (Featherstone, 2013: 126-127). İşte bu enformasyon yoğunluğunun ürettiği semptomlar, gerçek semptom olmaktan uzak, bir daha gerçeğin üretilmesi önünde hayati bir engeldir. Gerçek ya da hakikatle ilgili tüm gönderge sistemlerinin tasfiye edildiği Baudrillard'ın postmodern toplumu, yapay solunumla yaşamaya mahkûm ve her türlü gerçeğin yerine işlemsel ikizinin aktif halde olduğu caydırma olayının (Baudrillard, 2014: 14) bilinçaltına serpildiği bir toplumdur.

Dolayısıyla gerçekte olmayan şeylerin görüntüsüyle, simule edilerek yani sahip olunmayan şeye sahipmiş gibi inşa edilen bir toplumsal düzende, Gökgöz'ün vurguladığı gibi dil, din, cinsiyet, kültür gibi farklılıkları önemseyen ve toplumu bu farklılıklar arasındaki diyalog zemininde inşa eden, anlamlandıran bir formun (2010: 543) göstergelerini yapay solunumla yaşatan postmodernizmin, gönderen bir sistem olarak modernizme kısa devre yaptıran bir ikizi olduğu düşünülürse eğer terimin kendisinin modernizmin bir ikizi ya da asli yerine geçmiş bir taklidi olduğu neden düşünülmesin.

Başka bir deyişle, özgün olmanın yüceltiildiği postmodernizmde “kaygan bir zemin üzerinde gelişen toplumsal koşullar” (Karaduman, 2010: 2894) ve bu koşulların sınırları içerisinde kendini tanımlamaya çalışan insanların ontolojik durumları ise ayrıca tartışılması gereken bir konudur. Çünkü gerçek ve hakikate dayalı formlar ile arasında bağı zayıflayan ya da bağı kalmayan insan, asli olmayan taklide dayalı kimliğin, diyalog ve ilişki biçimlerinin dayattığı bir hegemonya alanı içerisinde değil midir? Bu ilişki biçimi içerisinde baktığımızda Baudrillard'a göre, modern endüstri toplumunun anahtarı üretimken, postmodern toplumda “gerçek”i önceleyen modeller olarak “taklitler” toplumsal düzene egemen olmaya ve toplumu “hipergerçeklik” olarak kurmaya çalışan bir anlayışı barındırmaktadır (Kellner, 1992: 65). Bu izlekte düşünülünce, günümüz toplumunda her şeyin kolaj tekniğiyle birer kopyası yeniden üretilip, küresel kültür piyasa içinde dolaşıma bağlı çeşitli biçimlerde tüketilmektedir.

Zira postmodern dönemle birlikte küresel kültür, yerel kültürel değerleri de harmanlayan belli ilişkiler içerisinde üretim alanını genişleterek, hem üretim hem de tüketim alanını hayli büyütülmüştür. Tüketim edimini gerçekleştiren bireylerin hareket ettiği toplumsal alan (Gökgöz, 2010: 543) ise kültürel ve politik bir mücadele alanından bağımsız değildir. Bu mücadele alanının tekabül ettiği gündelik hayat

içerisinde Bölükbaşı'nın (2012: 43) deyişiyile “gündelik din” tanımı, yeni tüketim kalıplarına tabi kılınan dini pratikler, gösterge sistemi olarak toplumsal hayatın içerisinde estetize edilmiş bir din olarak belirlemektedir. Bu bakımdan, dini değerlerin de bahsedilen kültürel ve politik mücadele alanı içerisinde, çeşitli kültürel formlarla birlikte tüketim unsuruna dönüştüğü düşünülmektedir.

Baudrillard, modern dünyanın tarihsel, kültürel ve ekonomik olarak bir anlam devrimine tekemmül eden evrenini küçümserken, 20. yüzyılın derin bir anlam yıkılışına (Kellner, 1992: 66) postmodernizm eliyle tanıklık edilmektedir. Kültürel ve toplumsal değerlerin çeşitli oyuncular eşliğinde çeşitli kategorilerde yer aldığı postmodern sahnede, sergilenen dil ve her bir dilin ortaya koyduğu anlam bolluğu söz konusudur.

Diğer bir deyişle göstergelerin ve biçimlerin teknoloji marifetiyle çoğalıp yaygınlaşmasının getirdiği yüzeysellik ve anlamdan yoksun dünyanın içinde oluşan kara delik, içe dönük bir infilakın neticesi de olabilir. Bu fantazyadan bakılacak olursa Baudrillard'ın (Kellner, 1992: 67) “gözden yitiş tarzı” dediği karmaşık, içe dönük ve taşkınlık gibi ifadeleriyle yorumladığı postmodern analiz deneyimi, günümüz toplum ve insanını anlamlandırmak yönünde önemli bir katalog sunmaktadır. Evet, geçmişe dair kültürel iklimin yeniden daveti söz konusu ve bu yeniden davetin inşa etmeyi düşündüğü geçmiş hayali, muhafazakârlarca da selamlanıyor. Ama artık yaşanan belirsizlik içerisinde total olandan öte, parçalarla oynamaktan ibaret olan postmodern bir yaşam biçimidir.

Dolayısıyla, postmodernitenin ileri sürdüğü toplum sınırları içerisinde insanın kendini tanımladığı aidiyetler, farklılıklar ve buna bağlı kurulan toplumsal pratiklerde bütüncül bir anlatı biçiminden söz etmenin mümkün olmadığı ve bu bağımsız alanda Bauman'ın (2011: 22) deyişiyile, parçalanmışlık ve çözülmüslük olguları geçerli olmaktadır. Durumun müphemliği, eşgüdümlü olarak doğru ve gerçekçi bir hedefin merkez dışında kalışına neden olurken, doğal olarak insanlar eyleyiciler olarak bu ortamda hareket eder, düşünür, hisseder ve eğlenir. Yani her türlü ilişki biçiminde kendini deneyimler, ama postmodern iklime bağlı olarak belirsizliğin ve kaosun ıstırabı ise “özne” nin yanibaşındadır. Bu açıdan postmodernite toplum nosyonu içinde “postmodernizm bir kültürel imaj olarak modernin, sistematik esaslarının ve evrenselleştirici kavramsal cephanesinin ötesinde yer alan bir uzamı

önümüze seren başıboşluk, çözülme, görecilik ve parçalanma imajlarını bünyesine katan tılsımlı bir kavram olarak kavranabilir” (Featherstone, 2013: 221).

Postmodernite, modernitenin “tek bir aklı”nı “akıllara” dönüştürmektedir. Postmodernitenin bütüncül söylemlere getirdiği reddiye, “evrensel doğruluk ve gerçekliğe” karşı oluşu ve buna karşılık metinlerarası ilişkiye dönük önerisi bulunmaktadır (Tekin, 2011: 15). Bir metin yazarının ne söylediğinden çok, alıcının farklı olarak metni nasıl yorumladığı, metnin farklı okuma biçimleriyle oluşan yeni ve farklı fikirler arası kurulan diyalog biçimleri önem arz etmektedir. Dolayısıyla “modern zamanlar”ın kutsaliyet atfettiği makro resmin içine, dışarıda bırakılan mikro deneyimler dâhil edilmekte olup ve “bu noktadan itibaren, postmodern dönemdeki toplum tasavvurundaki farklılığa, onun itici gücü olarak insan tasavvurundaki farklılaşma eşlik eder” (Gökgöz, 2010: 546). Bu bağlamda modernliğin helezonik alanı dışına itilen farklı insanların ve grupların düşüncelerini, değer ve ihtiyaçlarını postmodernizmin baş tacı eden yaklaşımı, bunun sonucu kültürel ve toplumsal zeminde farklı düşüncelerin aktarılması ve buna bağlı geliştirilen diyalogun belirmesi bağlamında bu döneme olumlu yaklaşılmaktadır.

Diğer taraftan Bauman’ın ifadesiyle, postmodernliğin bu yaklaşımı, çatışmaya gebe olan bir müphemliğin izlerini taşıdığı da söylenebilir. Çünkü postmodernitenin toplumsal alan teorisi yerelleştikçe burada kültürel, siyasal ve ekonomik bir mücadele alanı da açılmış olabilir. Bu bakımdan gündelik hayat pratikleri üzerine oturan mikro iktidarların üreteceği her bir söylem, mikro hayatları toplumsal sahneye çeken politik bir unsura dönüşebilir. Dolayısıyla Foucault’nun analizlerinde durduğu nokta, “güç ve iktidar ilişkileri her yerdedir, baskı ve tahakküm insanlık için değişmez bir durumdur” sözlerine bakıldığında, toplumsal baskı aygıtlarının postmodern dönemde de işlevselliğini koruduğu söylenebilir (Gülalp, 2014: 117).

Modern ve postmodern iktidarların toplumsal özelliklerinden bahseden Foucault, modern yani zenginleşmiş ve olağanüstü karmaşıklaşmış kapitalist bir toplumda her türlü ilişkiyi ve disipline edici sürecin iktidarı tanımladığını ileri sürer; postmodern toplumlarda ise iktidarın parçalandığını, dağıldığını ve belirsiz bir çoğulluk özelliği taşıdığını varsayar. Ona göre, birey iktidarın kısıpı içine sıkıştırılmış (Memişoğlu, Eser, vd. 2011: 55) olup “insanın ölümü” ilan edilmiştir bile.

Öyle ki modern iktidar ve bilgi biçimlerinin birleştiği uğrakta, tahakküm biçimleri baskılayıcı unsurların kaynağı haline gelir. Çünkü Foucault, “Aydınlanma’nın görevinin “akıl politik iktidarı”nı katmerlemek ve sonunda gündelik hayata uzamlarını fethedecek şekilde bu iktidarı tüm toplumsal alana yaymak olduğunu savunur ve modern rasyonellik biçimlerini indirgeyici ve baskıcı oldukları gerekçesiyle sorunlaştırır” (Best, Kellner, 2016: 66). Zira öznenin kendi benlik edimleriyle aktif bir biçimde kendisini kurmasını ister. Ama bireyin benlik pratiklerinin kendisini kurması için yeterli olmadığını bilir. Bireyin kendi kültürü, toplumu ve toplumsal grubu tarafından ona sunulan, önerilen ve dayatılan örüntülerin etkisi olduğunu ileri sürer (Best, Kellner, 2016: 102).

Postmodern düşünürlerin sözü edilen dönemin aktörleri olarak farklı yaklaşımları ileri sürmeleri, terimin tanımlanması güç olan özelliğinden kaynaklanmaktadır. Çünkü 1950’lerden beri, beşeri bilimlerin modernizm-postmodernizm temel karşıtlığı üzerinden tartışmaya açtığı alanlardan biridir (Gökgöz, 2010: 543). Postmodern teorinin farkı düzlemlerde ele alınma biçimleri ya da postmodern teorinin toplumsal alana, yani yaşama ilişkin söz söylemesi de onu tartışılır kılmış olup ayrıca, teoriye dönük toplumsal görünüm biçimleri hakkında bize önemli ipuçları sunmaktadır.

Özellikle edebiyat alanında postmodern teorinin, tohumlarını ektiği ve beslenip büyüdüğü ve daha sonra mimarlık ve görsel sanatlar alanında dallanıp budaklandığı görülmüştür. “Sanat çevrelerinde özellikle mimari ve yazınsal (edebi) eleştiri alanlarında estetik modernizmden postmodernizme doğru yaşanan değişim tartışması, süreklilik kazanmış ve bu değişim desteklenmiştir (Rust, 1993: 60). 1960’larda ise postmodern edebiyatın ne olduğuna dair tartışmalar başlamış ve bu bağlamda postmodernizm kavramının kökenlerinin edebiyatta olup bir tarz olarak üne kavuştuğu alanın ise mimarlık (Anderson, 2016: 132) olduğu anlaşılmaktadır.

Mimari ve görsel sanatlarda, klasik modernizmden postmodernizme doğru ciddi anlamda bir kopuş yaşanırken edebiyat alanında, postmodern bir kopuşun izlerini sürmek oldukça zordur (Huysen, 2011: 233). Ayrıca, Habermas’ın sanat eserlerinin önemine yaptığı atıfla “her şeyden önce hayat alanına tesir etmelerinde” (Lash, 2011: 168) yatan değeri bakımından sanatın toplumsal uğraklardan beslenen karşılıklı bilişsel bir dili olduğu da bilinmektedir. Çünkü Sarup’a (2004: 188) göre:

“Sanatlardaki postmodernizm ile birlikte düşünölen kilit konumdaki özellikler arasında şunlar vardır: “Sanat ile gündelik yaşam arasındaki sınırların silinmesi; seçkinci kültür ile popüler kültür arasındaki sıradüzen ayırımın çökmesi; biçemsel seçmecilik ile kodların karışması. Bu bağlamda parodi, pastiş, ironi, oyuncu en çok öne çıkan izleklerdir.”

Ayrıca, Featherstone (2013:30) belirttiğine göre:

“Sanatlar bağlamında postmodernizm ile ilintilendirilen merkezi özellikler şunlardır: Sanat ve gündelik hayat arasındaki sınırın silinişi; yüksek kültür ve kitle kültürü/popüler kültür arasındaki hiyerarşik ayırımın çöküşü; eklektizmi ve kodların harmanlanmasını destekleyen bir üslup melezliğı; parodi, pastiş, ironi, oyunculuk ve kültürün yüzeysel “derinsizliğı”nin selamlanışı; sanat üreticisinin özgünlüğünün/dehasının gözden düşüşü; sanatın ancak yinelenmeden ibaret olabileceğı varsayımı.”

Bu bağlamda postmodernizm temel kültürel form olarak, bir anlamda modern kültür komplekslerini pastişleyerek alt üst eden bir sanat anlayışını benimsemektedir. Artık üst kültürü, alt kültürden ayırmanın bir mantığı yoktur; çünkü her iki kültür arasında melez bir sanat anlayışının hâkim konumu, sanatsal edimlerde dahi olmaya ya da özgün eserler ortaya koymaya gerek bile duymamaktadır.

Yalnızca sanatın apaçık bir biçimde yinelenmesi, postmodernizmi kendi başına tanımlamak için yeterli olacak mıdır, bilinmez; ama Smith (Best, Kellner, 2016: 26) yirminci yüzyıl Batı’da postmodern bir zihni doğurduğu zaman, gerçekliğin insan zekâsı tarafından kavranabilecek yasalar tarafından kavranabileceğine dair modern dünya görüşünden, gerçekliğin düzenlenmemiş ve nihai olarak bilinemez olduğuna yönelik postmodern dünya görüşüne doğru kaymanın olduğunu ileri sürmektedir. Bu ve benzeri düşünsel perspektiflerin tartışıldığı zemin postmodern dönemin öğelerini kesintisiz olarak sergilemektedir. Örneğin, Sarup (2017: 206) Lyotard’ın sanatın, ahlakın, bilimin (güzelin, iyinin, doğrunun) birbirinden koparak özerkleştüğünü dile getirdiğini söylemektedir. Harvey (2016: 34) ise postmodern sanatçının ortaya koyduğu tepkiyi anlayabilmek adına, modern sanatçıya dair verdiği ipuçlarını Baudrillard’ın formülasyonuna yaptığı değiniyle ifade etmektedir: “Baudrillard sanatçıyı, kent yaşamının sıradan konuları üzerine yoğunlaşabilen, bunların gelip geçici özelliklerini kavrayabilen, ama yine de bu kısa anın içinden, sonsuzluğa ilişkin taşıdığı işaretleri çıkarıp alabilen biri” olarak tanımlamaktadır.

Baudrillard’ın modern sanatçıya dönük söylemi ve döneme ilişkin kültür üreticilerinin kültürel ürünleri, rekabeti öngören piyasa içinde ticari bir meta düzeyine indirgemiş olmaları, Harvey’in (2016: 35-36) “yaratıcı yıkıcılık” olarak değerlendirmesine neden olur. Bu süreci edimleyen modern sanatçılar ve onların bir sanat yapıtı olarak “biricik” kendine özgü estetik bireysel çabaları bir taraftan aristokrat bir bakışın sonucu popüler kültür ürünlerini hor gören bir üstenci tutumu

beslerken, diğ er taraftan rekabetçi piyasa içinde zorlu bir mücadeleyi gerektirir. Bu ise bazı avangart sanatç ıların, sanatlarını popüler kültürle kaynaşt ıran bir yöne seferber etmesine imkan tanımıştır. Dolayısıyla modernizmin sanatsal sınırlılıkları, bir bakıma estetik sanat anlayış ını ticaretin, “meta” alanına uygun hale getirmiş , aristokrat bakış ı ise avangartlığ ın harmonize ettiğ i popüler kültür zevklere bağ lamıştır. Böylece, modernizmin bireysel düzeyde ö ngördüğü katı kültürel çağ rış ımlardaki sabitlik durumu, çoğ ulcu kültürel zevklerin, “popüler kültür” eğ ilime dönüşt üğ ü postmodern bir alanı yaratmıştır.

Postmodern uğ rakta, avangard bir sanat anlayış ın temsilinden bahsedilebilir mi, orası bir bakıma tartışmalıdır. Çünkü Bauman (2013: 150) günümüz sanatlarının toplumsal bir gerçekliğ in şek liyle ilgilenmekten ziyade, kendi nevi şahsına münhasır gerçeklik olarak postmodern kültürün bir temsili biçiminde Baudrillard’ın deyimiyle, bir temsil kültürü değ il bir taklit kültürü durumunu paylaşt ığ ını söyler. İç erisinde geniş bir dizi farklılığ ın tanınabileceğ i ve hoşgörülebileceğ i daha esnek doğ urgan bir yapının (Featherstone, 2013: 249) ortaya çıkt ığ ına iş aret eder. Yani, farklı kültürlerin buluş tuğ u koridorda inşa edilen sanat yapıtları bir bakıma modernizmin sanat anlayış ını kemiren bir yöne evrilir. Bu ise postmodernizm ile ilintili olarak yaşanan değ iş imlerin zamanımızda daha geniş bir alana yayılarak küresel kültür boyutuna yükseldiğ ini gösterir.

Ardılına bakıldığında, 1940’lı ve 1950’li yıllar postmodernliğ in yeni mimari ve şiir biçimlerini betimlediğ i dönemler olduğ u ve bu dönemin temelinde yeni postmodern sanat biçimlerine yönelik tartışmaların yaş andığ ı görölmektedir. 1960’lı yıllarda ise pop sanat, film kültürü, happeningler, multimedya eğ lenceleri, rock müzikler ve yeni kültür biçimleri revaçta olup birçok alanda farklı sanatç ılar, medya olanaklarını kullanarak harmonize edilmiş kitsch ve popüler kültürü kendi estetik anlayış larına kattıkları anlaşılmaktadır (Best, Kellner, 2016: 27-28). Yani modern dönemin yüksek kültür aş ağı kültür ayrımının ortadan kaldırılış ıyla birlikte, kitle kültürü anlayış ı yaratılmış tır. Hoggart’ın yüksek kültür aş ağı kültür diye bir şey yoktur, ancak kültür vardır okuması bağ lamında, postmodern dönemin kültür ve sanat anlayış ı modern döneme karşı karakterize edilmiştir; çoğ ulcu, daha farklı ve daha heyecanlı olarak.

Postmodernizme gösterilen ilgi, Batı modernliği ve modernleşme projelerine duyulan güvenin yitirilmiş olmasıdır. Bu da postmodernizm ve popüler kültür arasındaki bağlantının çokkatlı doğasını, sersemletici ve hiyerarşik olmayan başıboşluğunu açığa çıkarmaktadır (Featherstone, 2013: 241). Kimi yazarlar 1960'lı yılların karşı-kültür hareketlerinin karşılanmamış ihtiyaçlar ve bastırılmış duygular yarattığını, postmodernist popüler kültürel üretimin ise bu ihtiyaç ve arzuları meta biçimi altında elinden geldiği kadar tatmin etmek için yola çıktığını iddia edebilir. Kimi başka yazarlar ise kapitalizmin, piyasalarını canlı tutabilmek için arzuyu üretmeye zorlandığını ve bireysel duyarlılıkları, sonunda geleneksel yüksek kültür biçimlerine karşıt olarak yeni bir estetik yaratmaya varan girişimde bulunduğunu savunabilir. Her iki durumda 1960'lı yılların başından beri tanık olduğumuz, 1970'lı yılların başında hegemonik konumunu sağlayan kültürel evrimin bir toplumsal, ekonomik ve politik boşlukta gerçekleşmediğidir (Harvey, 2014: 81). Dolayısıyla bir kitle kültürü haline dönüşen ve kültürel birikim unsuru olan postmodern popüler kültür formlarından bahsediyor olmak, bu evrimin gerçekleştiği noktada ekonomi piyasası ve politik aktörlerin edimleri üzerinde de düşünmeyi ve analizler geliştirmeyi gerektirmektedir. Çünkü postmodernizmin kültürel ve toplumsal alanına ilişkin ne düşünürsek düşünelim, bunun günlük hayattaki köklerinin ekonomi ve politik veçhelerden bağımsız olmadığı bir gerçektir.

Diğer bir deyişle, modern dönemin sanat anlayışında bir kere üretildikten sonra hep o biçimiyle kalması gereken, kendine özgü bir "sanat yapıtı" yaklaşımı ve bunu sağlayan rekabet koşulları içerisinde bireysel bir çaba öne çıkmaktadır. Bu yüzden, Benjamin'in, "gizemli sanat" dediği modernist sanat her zaman olagelmıştır. Sanatçı, özgün, benzersiz dolayısıyla tekel fiyatına pazarlanabilir bir kültürel ürün üretmek için "sanat için sanat" yapmaya kendini adanmıştı ki buna bağlı sonuçta popüler kültürü hor gören bireyci ve aristokratik bir söylem kendini ifşa etmiştir. Ama diğer taraftan gerçekliğin nasıl yeniden üretilebileceğine dair de fikir vermiştir. Bunu fark eden bazı avangard sanatçılar, sanatlarını popüler kültür ile kaynaştırarak (Harvey, 2016: 36) yeni bir tarzı gündeme taşımışlardır. Yani avangardlar belli bir biçim geliştirmekten öte, aynı anda hem kendi döneminin hem de geçmiş dönemlerin sanatsal etkinlerinden yararlanmışlardır (Sarup, 2017: 202).

Avangard hareketi teknik olarak belirleyen ileri ve geri kavramlarının hem uzamsal hem de zamansal boyutunun olması, her şeyin hareket halinde olduğu

postmodern dünya için pek bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü kesin istikametlerden yoksun, hareketlerin rasgele ve dağınık olduğu postmodernlik için uzamsal ve zamansal boyutlar bir değer olarak görülmemektedir (Bauman, 2013:141). Dolayısıyla postmodern düzenekte bir avangarddan bahsediyor olmak mümkün görünmüyor. Nihayetinde tarz ve türlerin çokluğuyla, bir taraftan zaman ve yaşam uzamı üzerinde yansıtılan bir arada olma imkânı ortadan kaybolurken diğer taraftan artık tarzlar ilerici ve gerici, ileriye bakan ve geçersiz diye ayrılmıyor. Bilakis yeni sanatsal icatlar, eskinin yerine geçmek yerine, artık önüne gelenin katıldığı sanat sahnesinde kendilerinin de ötekilerin arasına katıldığı (Bauman, 2013: 148) karışık bir sanat anlayışını bagajında barındırıyor. Yani modernistler anlık ve gelip geçici olanı, sanatlarının mekânı olarak kabul ederken postmodernistler, farklı zamanlardan gelen etkileri eşzamanlı üst üste getirmeyi (Harvey, 2016: 35) önemseyen bir sanat anlayışı barındırıyor.

Modernizme karşı ortaya çıkan tepkiler tabii bununla sınırlı değildir. Huyssen'e göre (2011: 253-254) yüksek modernizmin eleştirisine ve alternatif kültür biçimlerinin ortaya çıkışına tamamen yeni bir boyut ekleyen şey, modern dönemin kötürümleştirdiği geleneklere yeniden canlılık kazandıran gelişmelerdir. Öyle ki bu boyutta, özellikle kadınlar ve azınlık sanatçılar sanat eserleri, yazılar, filmler ve eleştiriler ortaya koyuyorlardı. Estetik ürünler ve tecrübelerdeki toplumsal cinsiyet ve ırka dayalı öznellik biçimlerini serimliyor olmaları, standart kutsiyetlerin reddi anlamına geliyordu. Doğal olarak modernliğin kutsal patikası postmodern ısınmanın etkisiyle, feminist hareketten gelen yeni birtakım eleştirilerin hedefi haline geldi. Bu gelişmeye daha sonra değinmek üzere, kısaca söyleyecek olursak kadınların 1970'ler ve 1980'lerde ortaya koydukları sanat, edebiyat ve eleştiriler, postmodern kültür anlayışının önemli bir parçası olurken sözü edilen dönemde, yeni muhafazakârlık olgusu postmodern tartışmaların siyasal açıdan merkezi konumundadır. En nihayetinde toplumsal alanda her ne oluyorsa, bu alandaki konumlanışlar dönemin ideolojisinden bağımsız değildir. Dolayısıyla postmodernleşen dünyada merkezleşmiş kültürel, politik unsurların yanında sürecin diline eşlik eden yeni-muhafazakârlık ve her ikisiyle at başı giden neo-liberal politikalar birlikte analiz edilmesi gereken toplumsal yapıyı sembolize eden politik-kültürel duraklardır.

Bu nedenle 1970'li ve 1980'li yıllarda edebiyat, şiir, resim ve mimaride kaydedilen gelişmeler dönemin bahsedilen durakları arasında karşılıklı bağımlılıkların

bir parçası olarak hem yerel hem de küresel alanlarda tezahür eden politik-kültürel ve ekonomik formlar şeklinde belirmiştir. Aynı şekilde sözü edilen tarihten günümüze aynı kavramların sahip olduğu cazibe, yerel farklılıkları açığa çıkarmaya atfedilen postmodern duyarlılığın yanında, değişim ve statüko arasında seyreden muhafazakarlıkla koşutluğunun, ekonomi piyasası izleğinde biçimlendiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu açıdan, 1970’li ve 1980’li yıllarda postmodern ve muhafazakâr toplumu sembolize eden göstergelerin neoliberal ekonomi piyasa eşliğinde yükselişe geçtiği görülmüştür.

Özellikle Harvey’in (2016: 39-50) modernizm “kentlerin sanatı, doğal meskenini kentlerde buluyor” dediği alanda bir takım tasarımlar yapılır. Modernizmin kültürel dinamiklerinin biçimlenmesi için kent önemli bir gösterendir. Bunun yanında kentsel örgütlenme, yoksullaşma ve izdihamın yarattığı derin krizlere de yanıt üretmek zorundadır. Bu yanıtın, iki savaş arası dönemde “kahraman” ama felaket yüklü olan modernizmin, özellikle 1945 sonrasında “hegemonik” hale gelen evrensel ya da “yüksek” modernizm olarak toplumdaki hâkim merkezlerle kurduğu rahat ilişki biçimlerinde aranması gerekmektedir. Çünkü Fordist-Keynesçi temeller üzerinde örgütlenmiş olup uluslararası iktidar sistemleri üzerinde görelî bir istikrara kavuşmuştur. Aydınlanma’nın ilerleme ve insanlığın kurtuluşu yolunda gelişmenin yüksek modernist sanat, mimarlık, edebiyat vb. alanlarda tekelci kapitalist bir versiyonunun politik-ekonomik hâkimiyeti altındaki bir toplumda, sistemin sanatı ve pratiği haline gelmiştir. Bakıldığında zaten, postmodernizm toplumsal tasavvurda modern dinamiklerin bölünme ile birlikte sınıfsal farklılıkları yaratması karşısına farklılıkların bilişsel ve kültürel dünyalarına dair olguların bir arada bulunabileceği düşüncesini koymuştur. Örneğin mimari alanda modern dönemin biçimci tarzına karşılık, müşterilerinin isteklerine göre biçimlenmiş mimari yapılar önerilmiştir. Güçlü tepkiler ortasında örneğin, Le Corbusier’in daha iyi bir dünya inşa edeceğimiz yönündeki ütopyacılığı, verimsiz gökdelenler ve kentli konut projeleriyle büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştır.

Doğal olarak dünyanın neresinde olursa olsun doğal yaşamın tahribine yol açabilen bir kısım modern akılcılığın öngördüğü mimari tasarım örneklerini gördüğümüz zaman “daha iyi bir yaşam, “daha iyi olanaklar” yönünde kurulan dil oyunlarının karşılaştığı zeminin siyasi, ekonomik ve kültürel formlardan bağımsız olduğu anlaşılmalıdır. Yani, bir bakıma toplumsal ve kültürel sembollerin, tarihi

dokuların, yaşanmışlıkların önemli göstereni olarak kent, değerleriyle birlikte büyük önem arz etmektedir. Zamanımızda siyasi ve ekonomik uygulayıcıların aldığı kararlar ve neticeleriyle “kente ihanet ettik” söylemini dile dolayan, hiç şüphesiz, geçmiş geleceğe bağlayan bir unsur olarak düşünüldüğünde, kentin canlı olma dinamiği yaşanmış hikâyelerin serimlendiği mekân olma özelliğidir. Harvey’in kent ve sermaye arasında bir bağ kurduğu düşünülünce, sermayenin kent ile kurduğu ilişki daha çok kenti olumsuzlayan önemli yarıkların oluşmasına yol açmaktadır. İronik olan ise muhafazakâr ideoloji ve söylemlerin yoğunlukta olduğu bir dönemde kentin tarihi ve kültürel dokularının mimari tasarımların eliyle pastişleniyor olmasıdır.

Diğer bir deyişle “kentler sadece evlerin artığı ve modern insanın iş yeri değil, ayrıca dünyanın birçok uzak topluluklarını bir evrene dönüştüren ekonomik, politik ve kültürel yaşamın merkezini başlatan ve kontrol eden bir yerdir. Dolayış biçim veren yerlerdir kentler” (Çınar, 2013: 170). Bu bakımdan kent, bütün unsurlarıyla beraber düşünüldüğünde, onu tamamlayan diğer unsurlarla birlikte toplum ve insan bilincini yansıtmaktadır. Kentin ruhu toplum ve insanın ruhundan bağımsız olmadığı düşünülürse eğer, kentin kültürü, eğlenceleri, pratikleri ve bütün yerelliği ile toplum ve insanı yansıtan bir ayna olduğu sonucuna varılır ki, bunu sadece kent kültürü üzerinde düşünmek eksik kalacağı için yerel kültüründe kendine has tipolojileri ve orada yaşayan insanları yansıtan biçimleniş üslupları olduğu unutulmamalıdır. Yani, kent ile insan arasında kurulan ilişki biçiminde, insan kenti üretirken aslında bir anlamda da kendini üretmektedir.

Toplumun mekânla olan ilişkilerine bakıldığı zaman, modernite bir yıkım ve yeniden yaratma anlayışıyla, yeni kentlerin kurulması için eski olarak gördüğü yapıları yıkmayı uygun görürken bu süreçte, birçok insan yeni kentlerde yeni ilişkiler deneyimlemeye başladı. Çünkü kent kavramı modernite anlayışının yaşandığı asli bir mekân olmakla beraber, insanı cezbeden yönüyle milyonlarca insanı yerinden yurdundan ederken göçe teşvik eden olanakların dünyası olarak bir hayli somut dinamikleriyle kendini ifade etti. Zira modern düşünceye göre, geleneksel yapılanma biçimleri uygarlığı temsil edemezdi; o nedenle rasyonel bir biçimde modern ideallere göre modern mimari özellikleri sembolize eden bir mekân olarak tasarlanması modern gücün ifadesi olacaktı (Işık, 1993: 30).

Her ne kadar postmodernizm tarihsel değerlere ve onun süreklilik durumuna önem vermese bile postmodern mimarinin, geçmişi öyle kolayca gözden çıkaran bir tutumu yoktur. Nihayetinde postmodernizm tarihi bugünün bir parçası olarak görüp birazcık muhafazakâr takılıyor olsa da tarihsel sürekliliği pek önemsemmez. Ama postmodernist mimari geçmişten bölük pörçük biçimleri eklektik bir biçimde alır ve bunları kendi keyfine göre karıştırır. Modernizm daha iyi bir gelecek kurmanın peşinde olup, her ne kadar başarısızlığa uğruyor olsa da, geleceğin üretimini rasyonel bir proje olarak gören tasavvurunu alt üst eder. Tarihsel süreklilik ve bellek duygularının bütünüyle buharlaşması ve üst-anlatıların reddedilmesi postmodernizmin temel özelliği arasındadır (Harvey, 2014: 70-71-72-73).

Modernizm ve postmodernizmin mimari ve kent anlayışı perspektiflerine bakıldığında, modernistlerin, kenti tasarlarlarken şehri temsil eden her yapıda modern değerleri temsil eden özellikleri vurgulamaya gayret ettikleri ve bu nedenle yapılarda teknolojik bakımdan rasyonel ve etkin kent planlamaları yoğunlukta iken, buna karşılık postmodern mimaride kent dokusu bölük pörçük olmakla beraber, geçmiş yapıların üstünü örten kolaj tekniğiyle tasarımı uygun görmektedir. Çünkü modernist mimarlar kenti toplumsal amaçlar uğruna planlarken postmodernistler, hiçbir toplumsal amacı olmayan sadece estetik amaç ve ilkelere göre mekânın özerk olmasını önemserler (Harvey, 2014: 84). Günümüzde bu tekniğin birçok örneğini görmek mümkündür. Postmodern toplum yaşamı içerisinde yerel kültürel dokuyu muhafaza etmeye yönelik muhafazakâr bir tutumun ne kadar yerini bulduğu tartışılabilir belki, ama modern hayatla birlikte ciddi anlam kaybına uğradığı düşünülen geleneksel ve tarihi değerler ve yapıların, postmodern gelişmeler ile birlikte Türkiye özelinde düşünürsek, günümüzde belediyelerin tarihi ve kültürel dokuyu korumaya uzanan restorasyon çalışmaları üst üste bindirilmiş bir “kolaj” tekniği uygulamasının bir temsili olarak düşünülebilir.

Diğer bir deyişle, günümüz kent anlayışı sanayi devrimiyle başladığı zaman şehri yapılandıran bütün unsurları etkisi altına almıştır. Fabrika, ulaşım, ticaret, kültürel ve sanatsal faaliyetlerin yürütüldüğü bir merkez haline gelen şehirler (Çınar, 2013: 40) toplum ve insan yaşamının temel unsurlarının bir arada olduğu mekânlardır. Mekânın mimari özellikleri toplum ve insanın sahip olduğu dilin bir ifadesidir. modernizm kent yaşamı ve yüzeyleri konusunda bütüncül bir yaklaşım gözetirken postmodernizm, her şeyin üstüne çıkan dipsiz bir parçalanma ve gelip geçiciliğe rıza

gösteren bir yaklaşımın kendisidir. Jameson'un "hedeflenmiş derinsizlik" (Harvey, 2014: 76) olarak okuduğu postmodern mimari özellikleri yansıtan sözü, kent ve doğal olarak toplum ve insana dair anlamın derinliği açısından düşündürücüdür. Bu bakımdan "farklı durumlara, işlevlere ve zevk kültürlerine uygun ürünleri" (Harvey, 2014: 95) bağajında tutan postmodern teori, sınır zorluğu yaşadığı dünyasında bir dizi düşünce ve gündelik pratiklere yönelik "düşünmek, değerlendirme yapmak ve bunlara erişmek açısından maddi zemin sağlamaktadır.

O nedenle Barthes'ın "kent bir söylem, bu söylem de gerçek bir dil ise" o zaman söylenmekte olana dikkat etmeliyiz (Harvey, 2014: 85) sözüne burada atıfta bulunmak yerinde olacaktır. Nihayetinde mimarlığın köklerini gelişen teknolojiye bağlayan Jenks'in zaviyesinden:

"Birincisi, günümüz iletişim araçları "alışılmış mekân ve sınırlarını" çökertmiş, böylece hem yeni bir enternasyonalizm, hem de kentlerin ve toplumların içinde insanların yerine, işlevine ve toplumsal çıkarına bağlı olarak güçlü iç farklılaşmalar yaratmıştır. Bu "üretmiş parçalanma" mekân içinde toplumsal etkileşimi yüksek derecede farklılaşmış biçimde gerçekleştirecek bir ulaşım ve iletişim araçları teknolojisi bağlamında ortaya çıkmıştır. Mimarlık ve kent tasarımı, bu yüzden, mekânsal biçimi çeşitlendirmek açısından, savaşın hemen ardından gelen döneme oranla yepyeni ve çok daha geniş bir alana yayılan olanaklarla donanmış olmaktadır. (...)İkincisi, yeni teknolojiler kitle üretiminin kitlesel yeknesaklıkla el ele gitmesi zorunluluğunu ortadan kaldırmış, kitle üretiminin esnek biçimde yapılabilmesini olanaklı hale getirmiştir" (Harvey, 2014: 94-95).

Postmodernizmi var eden öğeler, toplumun yapısal ve kültürel temelini değiştirdiği gibi bununla birlikte insanın anlam dünyasını da derinden etkilemektedir. Gündelik yaşamın giderek metalaştığı, modernliğin yüksek ve alçak kültür ayrımının yerini popüler kitle kültürü formlarına bıraktığı ve nihayetinde uygun görülen kültürel formların ekonomik alana dâhil edildiği ve giderek bulanıklaşan bir dünya deneyimlenmektedir. Artık belki de yapılması gereken parçalarla oynamaktır; bütünlüğünü yitirmiş ele avuca sığmayan düşüncelerin ve değerlerin anlamını yitirdiği ve her şeyin bir şekilde yıkıldığı postmodern dünyanın parçalarına takılmaktır. Nasıl olsa "her şey olabilir" geçmişin toplumsal deneyimlerinin büyük bir hevesle geri çağrıldığı ve "şimdi" ye katılarak yeniden inşasının yaşandığı dünyaya yönelik.

Bu bağlamda postmodernitenin ortaya koyduğu muhafazakâr bir hamle olabilir; ama bu saptamada postmodernliği ifşa eden, anlamsız, her şeyin keyfi olduğu, daha çok oyuncu yaklaşımın övgüye layık görülmesi, muhafazakârlık ile örtüşmesi mümkün olmayan, eleştirel bir durumdur. Postmodernlik ve muhafazakârlığın dönemselsel olarak aynı duraktan yola çıkmış olmaları, aynı çerçevede yer aldıkları

anlamına gelmez. Zira yaşadığımız çağ, Simmel'in deyişiyle bir "üslupsuzluk" çağı olarak nitelendirilebilirse eğer, o vakit bu çağın, sabit statülerin olmadığı daha çok "yuppi"lerle özdeşleşen üslupların oluşan tarzlarının (moda, görünüş, tasarım, tüketim malları) hızla dolaşıma girmesine ve geçmişteki üsluplara nostaljik olacak bir şekilde başvurulmasına işaret ettiği söylenebilir. Bu gibi yaklaşımları benimseyen postmodernlik ve standart kalıpları olan ve tarihsel sürdürülebilirliğe önem atfeden muhafazakârlık birbirinden farklı eğilimleri içerirken aynı zamanda, tarihsel uğrak olarak aynı dönemde yükselişe geçen kavramlardır. Dolayısıyla gündelik hayatın akışkan olduğu alanlarda bir dizi yöndeşmenin olduğu izlenimi sonuç olarak postmodern kültürü sembolize eden çerçeveye işaret etmektedir.

Öte yandan, postmodern kültürün sınır tanımayan hareketliliği modern ideolojilerin eski cazibelerini kaybettiği düşüncesini toplum ve insan zihnine işlerken postmodern örüntüler yaşamın kendisi olarak yerini almaktadır. Aksakal'ın ifadesiyle (Aksakal, 2016: 232) "ailede anne-babanın, okulda öğretmenin, politikada parlamenterlerin, inançta dini referansların, üniversitede bilim insanların, yazarların, tıp doktorlarının herhangi bir konuda uzmanlık sahibi olanların... Zira bilginin 1990'lardan sonra bir patlama halinde yaşanan dolaşım hızı artışıyla, artık herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak belli bir demokratikleşme yoluna girmiştir." Bauman (2011: 15) modernliğin en büyük özelliğinin, insan yapımı olduğunu söyler ve inancın artık yapamadığını, aklın yapabileceğine olan varsayım, dünyayı rasyonel bir şekilde daha iyi düzenleyebileceklerine dair bir çabaya yöneltmiştir. Her bir çaba ise, otoriteye olan güveni ve tanımamazlığı pekiştiren bir yön olan postmodern toplum ve insan yaşamının öne çıkan eğilimine doğru evrilmiş olup artık sabit ve gerçekçi olan statülerin belli ölçüde etkinliğini yitirdiği anlaşılmıştır.

Bireysel düşüncenin öne çıktığı toplumsal zeminde seküler birey anlayışını kutsayan bilinç, dine duyulan inancı zayıflatan zemini pekiştirmek için üsttenci kuralları oluştururken buna tekabül eden alanda, ahlaki değerlerin doğal bir sürecin parçası olamayacağına yönelik modern kanaat, bütün insanları kapsayıcı ve itaati gerekli gören bir kurallar bütünü olan "*etik*" anlayışı, modern hayatın boş bıraktığı ahlaki alanların en önemli fenomeni olarak görmeye başladı. Bu bağlamda, bir dizi kurallar bütünü boş alanları dolduracağına olan inançla, dini ahlaki değerlerin yerini alabileceği düşünüldü ve böylece her hâlükârda yanlısın sınırlarında dolaşma potansiyeli taşıyan toplum ve insanın denetim altına alınıp evcilleştirilmesi gerektiği

düşüncesinden hiçbir zaman vazgeçilmedi. Böylece rasyonel yetilere sahip olduğu düşünülen özgür bireyin sadece kendini kapsayan ve kendini önemseyici tavrı, aslında modern ideolojiyi tedirginliğe, kaosa ve istikrarsızlığa sürükledi ve buna mukabil, denetim ve yasaları da zorunlu hale getirdi. Dolayısıyla modernliğin rasyonel ve akılcı niteliği, özgür bireye karşı çatışma ve mücadelenin fitilini, birbirinin koşulu olarak ateşlerken postmodern düşünce kusursuz, evrensel ve sarsılmaz etik kuralların olması imkânsızdır, söylemini geliştirdi.

Diğer bir deyişle, modern toplumların evrensel etiği geliştirme çabalarının arkasında dargörüşlü bir mantık olduğu düşünüldü. Modern dönemin tek ahlaki kuralı ve ahlaklı kişinin uymakla yükümlü olduğu tek itaat buyrukları olarak modern etik anlayış kuralları seçildi. İnsani tarzların ve ideallerin çoğulluğu ise tehdit unsuru olarak anlaşılırken, ahlaki kuralların müphemliği düzeltilmesi gereken marazi bir durum gibi görüldü. Yani, “modern etik” modern yasalar dediği evrensel kuralların tahkim edilmesine yönelik beklentisini, etik kurallara itaat olarak pratiğe kavuşturmayı hedefledi. Karşılığında “postmodern etik” modern ahlaki kaygıları reddetmeden, ahlaki sorunların ele alınış biçimi olarak modern yorumlamaları reddetti ve hiçbir “etik kod” ahlakın yerine uygun düşmez teorisini öne sürdü. Öte yandan, rasyonellik ahlaki itkinin yerini hükümsüz kılamaz, en fazla onu susturabilir ve felç edebilir; böylelikle “iyi olanın yapılması” ihtimalini ortadan kaldırır (Bauman, 2011: 12-21-24-25). Bakıldığında “postmodern dönemde, ahlaka, anlam dünyalarına, benliğe, kimliğe, söyleme ve deneyime referansla konumlandırılan “birey özne”den bahsedilmektedir (Gökgöz, 2010: 546).

Toplumsal tahayyülde modernleşme çabaları içerisinde gündelik yaşam pratiklerinin kalıplaşmış ve dayatılan temel bir zemini vardır. Sanayi toplumunun ürettiği kalıplaşmış toplumsal ilişki biçimleri, belli gündelik yaşam pratikleri ve sınırlarını belirlemektedir. Bu sınırların elverdiği modele uygun statüye sahip olmak modern çağı yakalamak ve toplum nezdinde modern insan olarak algılanıyor olmanın bir üst sınırı olarak seçilmiştir. Modern dönemin belirlediği toplum ve insan tipolojisinin ısındığı noktada, postmodern toplum ve insan tipolojileri devreye girmeye başladı ki, bu aşama neticede toplumsal hareketlerin aktive olduğu zamana işaret etmektedir. Hâlihazırda farklı grupların özgün düşünceleriyle kimlik arayışına girdiği ve arayışlarını gündelik koşullarda deneyimleyerek sürdürmeye devam ettikleri bir zaman dilimidir.

Bu bağlamda değerlendirilecek olursa, modern toplumsal krize yönelik ortaya çıkan sosyal hareketler, bir bakıma toplumsal düzeyde bir bilinç yükseltme hareketi olarak düşünülebilir. Artık modern dünyanın ötelediği hayatlar ve üstü örtülen hikâyeler gün yüzüne çıkarak bu yönde kendini kurarken “evrensel rasyonel değerlerin yerini yerel değerlerin alışı, kültürel kimlik arayışı, kutsalın dönüşü vs.” gibi formlar postmodern dönemin toplumsal fenomeni olarak öne çıkmaktadır. İnsanların eşitliği üzerinden yükselen homojen toplum kurgusu modern ölçeklerde sağlamlaştırılmadığına yönelik hüküm, postmodernliğin kulağa hoş gelen “farklılık, heterojenlik, hoşgörü, doğa ve kimlik gibi kavramlar”ın (Çayır, 2003: 47) yeniden şekilleneceğine dair kanaatin ortaya koyduğu eğilimlerin çeşitliliği ve bu çeşitliliğin ürettiği söylemler ise postmodern dünyanın uygulama sahası içinde tartışılmaya devam etmektedir.

Elbette bu varsayımın, postmodern teoriyi tanımlayan bir yönü vardır. Öyle ki belirsizlik ikliminin hâkim olduğu alanda insan, “bugün artık kestirme yolların düşünüyü kuruyor. Ya da varılacak yere gezmeden varmanın, hiç hareket etmeden eve gelmenin düşünüyü” (Bauman, 2013: 117) kuruyor. Velhasıl, terimin kendisinin müphemliği de net bir şekilde tanım yapmayı mümkün kılmazken, kuralların çoğulluğu ise belirsizliğin toplum ve insan hayatını ıstırapın içerisine itebilecek tereddütleri besleyen postmodern bir krizin nedeni olabileceği de düşünülmektedir. Çünkü postmodernliğin “her şeye” itiraz eden yaklaşımı ve “hiçbir şeyin garantisi yoktur” mantığı, doğal olarak kuşkucu ve güven duymama hissini beslerken (Bauman, 2011: 33) bunun sonucu olarak, toplum ve insanı sadece makro iktidarlara karşı değil, mikro düzeyde yerel, gündelik ilişki biçimlerine karşı bir güvensizliğe ve çatışmaya yöneltebilme olasılığını da kendi içinde barındırmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi, postmodern toplum ve kültür hayatında belli bir alanda uzman ya da yetkin, yani otoriter kimliğin saygın halinin bir anlamda yapı söküme uğradığı söylenebilir ki artık sabit statüyle özdeşleşen bilgilere olan güvensizlik, bu bağlamda öznelarası bilgi alışverişini önemli hale getirmiştir. Bu bakımdan, insani tarzların ya da otoriter kimliklerin uzmanlığında başvuru olan çeşitli bilgi çoğulluğunun karşılaştığı zeminde metinlerin, doğru ya da yanlış kavramlar olmasından ziyade, bilginin belli dil oyunu içerisinde popüler kültürün bir parçası olduğu ileri sürülmektedir. Yani, tam kesinlik addedilen epistemolojinin temellerine duyulan güvenin yitirildiği duygusu bariz ortaya çıkmaktadır.

Bu bakımdan, postmodernizm ile birlikte modern dönem biliminin, bütün sorunları çözebileceğine olan inanç, yirminci yüzyılda dünyada yaşanan gelişmelere rağmen insanlığın içinde yaşadığı sorunlara çözüm üretme konusunda yetersiz kalması karşısında yitirilmiştir. Bunun yanında gelişen teknolojiyle birlikte farklı coğrafyalara dair toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik bilgilerin çoğulcu bir bakış açısıyla tartışılıp paratiğe geçtiği bir alanı serimlemiştir. Bu bağlamda, Batı modern kültürünü anlatan, tek bir dünyaya ilişkin baskın enformasyon akışının belirleyici olduğu postmodern teknoloji ortamında, kültürel bir parçalanma ve çözülme sonucunda küresel bir kültürel dönüşüm yaşanması ve doğal olarak yeni bir melez kültürün, toplum ve insanın gündelik hayat pratiklerine içkin hale geldiği söylenebilir. Kültürel ve toplumsal bağlamda her coğrafyanın kendine özgü dinamiklerinde yatan çeşitlilik ve bu çeşitliliğin pratikte çoğulcu ortamda ürettiği metinler ise metinlerarası bir postmodern toplumu sembolize edebilir.

Postmodernite toplum teorisi, herkesin kendi yaşam tarzına yönelik anlamlar ürettiği ve deneyimlediği bir tasavvurdur. Bu itibarla toplumsal tasavvurda ileri sürülen düşüncelerin çoğulluğunun meydan okuyuşu, “her biri kendi doğrularını üreten ve yaşatan” (Bauman, 2013: 174) zeminde kendi doğru söylemine yönelik yasalar üretirken, postmodernliğin liberal görüş ile yakınlaşan bir anlayışı taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Her şeyin serbestçe konuşulabileceğine yönelik postmodern tutum, bir bakıma gizli kalan düşüncelerin üzerindeki örtüyü kaldırarak çok sesli, demokratik bir dönemin adına konuşmayı mümkün kılıyor gibi. Ama Eco'nun, postmodern döneme ilişkin, edebi olarak roman üzerine yaptığı betimleme burada önemli bir örnek olacaktır. Postmodern olanakların sonsuzluğu içinde şaşkınlığa dönen dünyaya pek bir özgürlük katmanın mümkün görünmediği alanda, tam tersi kendi özgürlüklerini inşa etmeye çalışan, ama fazla yaşayamayan kimliklerin, değişen modalardan, hiçbir geçmişi ve sonucu olmayan öykülerin bataklığında tutunmaya çalışan bacaklar için ayak basacak bir yer sunabilir (Bauman, 2013: 180). Buna paralel, özellikle kentlerde kökleşmeye başlayan söz konusu hayat tarzının en önemli özelliklerinden biri, öznenin (subject) modernitede görülen merkezi önemini yitirmesi yerine, postmodernizm duyguların kontrol dışına çıktığı, anlık duygular ve duygusal anlamların yaşandığı anları bırakır. Yani öznenin merkezi önemini yitirdiği (Sarıbay, 2014: 138) bir özneler çoğulluğundan bahseder.

Diğer bir deyişle, postmodern teorinin homojen bir yapı üzerinde tasarladığı heterojen yapı, özelliği bakımından çokselsli ve farklılık temaları ile birçok yaşam biçimini ortaya çıkarırken bu farklılıklar toplumsal bir zemine ayak basacak özgürlüğe de bir şekilde ulaşmaktadır. Bakıldığında, serbestçe dolaşan düşüncelerin edimleri ve onların yaşam pratiklerini gerçekleştirecekleri olanakların bolluğu postmodernizm eliyle yaşanır kılınmaktadır. Böylece postmodern fikriyatın belirleyici özellikleri içerisine yerleştikçe artan sayıda yeni farklılıklar ve onların düşünceleri, tercihleri, tarzları, toplum ve insani ilişki biçimleri de meşru bir görünürlük kazanmaktadır. Bu bağlamda postmodern düşüncenin kültürel alanda başlattığı etki modern pratiğin tek biçimli ve homojen, totalleştirici pratiklerini belli bir oranda zayıflatmış olup, yerel düzeydeki kültürel pratik ve kararları yönlendiren ve dönüştüren yeni bir anlatıyı küresel kültür çerçevesine yerleştirmektedir.

Postmodernliğin yerel ve küresel alanda görelî hale getirdiği her bir kültürel yaşam formu, Sarıbay'ın (2014: 51) deyişle, “toplumsal gerçekliğin çoğul, tikel ve görelî şekilde parçalanmışlığının postmodernitede her hangi makul bir sınırı olmadığı gibi, bu parçalanmışlığı bir arada tutan toplumsal bağ(lar)da mevcut değildir.” Böyle bir toplum anlayışında mevcut olan ise her türlü maddî ve manevî ilişki biçiminin bir anlamda metalaştığı, ayrıca Lacan'ın “şizofreni” kuramıyla örtüşen bir hal aldığıdır. Yani kişinin, tam olarak konuşmaya geçemeyen, söylem olarak dil alanına dâhil edilemeyen bir yaklaşım deneyimlemesidir. Birbiriyle bağlantıları kesilen yalıtık malzemelerin kendi içinde tutarlı bir düzende bir türlü bir araya getirilemediği her şeyden kopuk bir deneyimdir (Sarup, 2017: 208). Dolayısıyla postmodernliğin kültürel bir form olarak dinin çevresinde dönen etkisini de bu anlama katarsak, mevcut şizofreni deneyimi ve her şeyin meta olarak tüketildiği bir alanda dini değerlerin muhafazakârların ileri sürdüğü toplumsal bağları sağlamlaştırıcı ve birleştirici idealinden bağımsızlaştığı anlaşılmaktadır. Bu bağlam ise din ile postmodernlik arasında uzlaşmayan, örtülü bir çekişmenin olduğu düşüncesini akla getirir ki ayrıca muhafazakâr toplum nosyonuyla da bu aşamada pek uyduğu söylenemez.

Buna rağmen, “postmodernitenin en belirgin özelliğinden biri, “dine dönüş”e imkân tanınmasıdır” (Sarıbay, 2014: 135). Ama postmodernitenin dini bir kültürel form olarak dönüştürdüğü imkânlılık zemininde, dinin bir kültürel form gibi yorumlandığı ve mikro sosyolojik sınırlarda temsil edilen bir din anlayışının ve onun bir “hipergerçek” olarak kurgulandığıdır. Bu bakımdan, kültürel bir düzeyde karşımıza

çıkan din olgusu, kendi özgün temeline dönüşten ziyade, “gerçek ile gerçek olmayan” (Sarıbay, 2014: 137) arasında kalan postmodern bir yorumdur.

Postmodernizm toplum ve insan hayatında ihtiyaca binaen metafizik alana vurgu yapar. Çünkü inançların gündelik yaşamı bir arada tutan tarafından dolayı, dinin merkezi role sahip olduğu düşüncesiyle bir bakıma, muhafazakâr bir tavra bürünür. Hâlihazırda her iki kavramında, pratiğe sürdüğü din anlayışı, mikro sosyoloji çerçevesinde dile getirilen ve o alana dair pratiklerin olmasına imkân tanıyan bir çağrı mahiyetindedir. Yani yerel mekânda yaşanabilir bir din algısının yaratılıyor olması, bir bakıma, dinin evrensel temel esaslarının üstünü örten bir sonuçla açıklanabilir. Dinin toplumda yerel mekânlarda görünür olması elbette cazip bir durumdur; ama öte yandan dar ve sığ bir alana hitap eden bir din söyleminin ise, dinin kendi özgül kapasitesinden uzak olması ve ciddi anlam kaybının yaşanabileceği düşüncesini akla getirir. Bu ise, toplum ve insan nezdinde dinin yeniden yorumlandığı ve pratiğe geçtiği toplumsallaşma aşaması olarak açıklanabilir. Bir bakıma postmodernliğin kurguya dayalı söylemleri arasında dinin, diğer kültürel formlar arasında temsili anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, postmodernistlerin temelciliğin terk edilmesine karşı ileri sürdükleri sav, “evrenselci teorik zemin olmaksızın serbestçe yüzüp gezdiği” (Fraser & Nicholson, 2011: 478) postmodern bir anlayışın savlandığı noktada, bu anlayışın kurulduğu zeminde din olarak İslam’ın, “evrensel” niteliklerini tanımlayan özelliklerinin görmezden gelindiği ve sabit olmayan bir toplum ve insan tasavvuruna yaslandığı söylenebilir. Sonuç olarak, bu durum bir taraftan dinin alanını daraltıp onu, birincil düzeyde zayıflatırken öte taraftan, “hakikatin” bedenle kurduğu diyalektikte yarığın açılması ve buradan derinliğini yitirmiş tecellilerin, alanı küçülmüş din pratiğiyle serbestçe dolaşmasına işaret edebilir. Zira hakikatin, ruh ve beden yaklaşımı bütüncül bir perspektife sahipken, postmodernizm din alanında iki ayrı açıklamayı meşru kılar. Birincisi makro sosyolojiden arındırılmış bir din anlayışının söyleme girdiğini gösterirken İkincisi ise, mikro bedenlere yerleşen “dine dönüş” imkânı tanınmış olmasıdır. Böylece buradan neşet eden biçim, postmodern sürecin merkezine tevil edilebilir.

Buradan hareketle dinin mahiyetinde yaşanan değişim “dinin özgür olma” düşüncesi, sivil toplumun konusu haline gelmiştir. Bakıldığında Cumhuriyet dönemi

modernleşme aşamasında, din faktörünün toplumsal alanlardan soyutlanması ve dolayısıyla görünmez kılınması noktasında da “dine yönelik özgürleştirici yorumları” (Sarıbay, 2014: 45) ön planda görmek mümkündür. Zira Türkiye örneğinde özellikle Türk modernleşme dönemi, batılı modern yaşam biçimlerinin rağbet gördüğü ve seçkinlik payesi aldığı bir toplum ve insan algısına göre şekillenmiştir. Öyle ki, dini duyarlılığı olan kesim ile araya dayatılan mesafe ciddi şekilde toplumsal alanda büyük bir bölünme nedeni olarak tezahür etmiştir. Sarıbay’ın (2014: 44) anlatımıyla, “din faktörü başlangıçta olduğu gibi sadece bireylerin özgürleşiminin vücut verdiği bir sivil toplum oluşumuna bağlı kalmamış, özgürlüklerin ortadan kalkması durumunu da yaratmıştır.” Bu bakımdan Türk modernleşme çabaları yukarıdan tasarlanan ve toplumsal pratiklerde de işlevsel olması istenen tekbiçimli batılı olgular olarak, Türk modernleşme sürecinin kendine kattığı ve bölünme, ötekileştirme, tekbiçimli bir toplum düzeni anlayışının tahkim edilme sürecinde önemsenmiştir.

1980’li yıllardan sonra neo-liberal ekonomi piyasa işleyişi ve yeni-muhafazakârlık felsefesinin kurulduğu bağlamda, postmodernliğin etrafta dönen ruhunun tesiriyle olsa gerek farklı kimliklerin, özellikle yine Türkiye özelinde baktığımızda İslamcı kimliklerin, işleyen piyasa ilişkilerine bağlı, kamusal alanın en tartışmalı figürleri arasına girdiği söylenebilir. Temel rolleri bakımından ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal uğraklarda yaratılan etkinin haylaz olmayan, masum çocuğu da kapitalizmdir. Dolayısıyla zamanımızda her şeyin kültürel bir değer olarak tüketime tabi tutuluyor olması da aslında bu varsayımı doğrular niteliktedir.

Bu bağlamda postmodernizmin çok katlı ve farklı yaşam biçimlerini buluşturduğu alan, hem tüketim kültürüne sıcak bakıyor, hem de küresel ve yerel anlamda kültürlerarası rekabeti doğallştırıyor. Elbette serbestleşmenin genişlediği ortamda kendi yaşam dünyasına ait değerlerin ve yaşam biçimini dönüştürerek mevcut toplumda yerini pekiştiren ise adem-i merkezi olan “özne”dir. Aslında postmodern düşüncenin yeniden kurduğu “özne” merkezden yoksundur. Bu ise insanların belli bir düşünce, inanç, hareket, ideoloji vs. gibi faaliyetler bakımından bir araya gelmesine ve belli değerlerin temel alındığı hayat tarzına yönlendiren imkânlar doğurmaktadır. İşte postmodernite toplum teorisi bu bakımdan olanakları bol olan bir dünya sunmaktadır.

Diğer bir deyişle postmodernite “cemaat” anlayışını öngörerek insanları birbirine eklemleyip, birleştiren ve birlikte hareket eden insani pratiğe hayat veriyor. Aslında bir taraftan yerel düzeyde bütüncül bir yapılanma gerçekleşirken bir taraftan da çokkatlı, çok sesli çeşitli grupların, cemaatlerin, hareketlerin toplumsallaşmasını sağlıyor. Yani modernliğin bütüncül yaklaşımına karşılık, cemaat düzeyinde bütüncül, ama geniş anlamda ise kamusal alanda herkesin yer alabildiği algısını yaratan bölük, pörçük bir uğrağa yöneliyor.

Bunu din alanına çevirdiğimizde, postmodernite toplum anlayışında din özel alanın konusudur. Kolektif hayatın içinde olması gerekmeyen din, daha çok öznel bağlamda değerlendirilmektedir. Yani postmodernizmin dine dönük yaptığı çağrı, özel alanı kapsayan, sınılanması gereken bir ihtiyaç olarak görülmektedir. Bununla beraber Sarıbay’ın (2014: 48-49) ifadesiyle “postmodernite, cemaat duygusunu teşvik yoluyla, bireyleri dine ulaştırırken öznenin merkezi önemini yitirmesine neden olmaktadır. Ayrıca dinlerin/dini hareketlerin kendilerini özgürce ortaya koyacakları çerçeve olarak sivil topluma zorunlu ihtiyaç, postmodernite ve sivil toplumu örtüşürmektedir. Herkesin kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkı (postmodernite) ister istemez çoğulluğu temel alan bir yapıyı (sivil toplumu) zorunlu kılmaktadır. Her yaşam tarzı gibi dinde (özgül olarak İslam) o çoğulluklardan biri şeklinde ve kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkıyla, söz konusu yapı (sivil toplum) içinde kendi yerini meşrulaştırmaktadır.

Dolayısıyla hem özgürlük alanı hem de özgürlüklerin kısıtlandığı alan olarak cemaat ve din faktörü her dönem ve zamanda toplumsal ve kültürel alanın tartışılan konusudur. Tartışmaların yaşandığı zeminde ise dinin modernleşme ile başlayan postmodernleşme olarak devam eden süreçler içerisinde belli bir melez sürece girdiği ve dinin yorumlanma biçiminin postmodern çoğulluğu yanında, yaşam tarzı ve tüketim kültürü olarak modern Batılı değerlerle kurulan iskelenin postmodernliğin esnek, yüzeysel yaklaşımlarıyla yeniden yorumlandığı söylenebilir. Özellikle 1980’ler ve 1990’lardan sonra modernizmin entelektüel ve akademik düzeylerde daha bir sorgulanır olması, modern dünyaya ilişkin belli bir sorunsal olduğunu hatırlatırken, diğer taraftan modernliği anlatan değerlerden sıyrıldığımız anlamına gelmemektedir. Bir nevi modernlikten kopuştan ziyade onun çevresinde dönen postmodern biçimleniş fikrini vurgulamaktadır. Çünkü modernliğe yönelik eleştiri aslında, modernliğin içinde doğan postmodern dünyada yaşadığımız yönünde ileri sürülen savlardır. Bu savlarda

bize, farklılıkların geçit alanına dönüştüğü ve çok sesli söylemlerin bulunduğu toplumsal koridorda artık postmodern eğilimlerin hüküm sürdüğünü göstermektedir.

“Herkesin modern bir dünyaya” (Touraine, 2016: 236) ulaşma çabaları içinde gözden çıkardığı toplumsal ve kültürel değerler ve bu bağlamda dinin de “her şey olur” düşüncesiyle bir anlamda postmodernize edildiği söylenebilir. Dolayısıyla, bir ögenin, kendi özgün bağlamındaki bütünlükten sökülüp çıkartılması, oradaki işlevinden mahrum bırakılması gibi (Sarup, 2017:209) din de kendi özgün, bütünlüklü halinden sökülüp çıkarılması durumunda kendi temel işlevinden mahrum bırakılabilir. Zira Batı, modernliği var olan toplumsal ilişkiler kümesi üzerine inşa ederken biz de ise toplumsal ilişkiler, gericilik ile itham edildiği içindir ki bunların aşılması üzerine inşa edilmiştir (Göle, 2011: 44). Dolayısıyla modern ideolojinin yapı söküme uğrattığı yani, kendi özgün temelinden mahrum bir din anlayışını ortaya çıkardığı zaman artık bir anlamda “din öldü” algısını toplum ve insan zihnine kodlamış ve bilişsel harita, akıl, bilim ve evrenselcilik diline bağlanmıştır.

Toplumsal ilişkilerin bu bağlama dayalı biçimlenmiş olması; insanların gündelik pratiklerini yansıtan özgün olma hali, yerini kültürden, sanata, edebiyattan sinemaya, tekstilden, mimariye vb. alanlarda birbirinin benzeri, homojen, seri üretime dayalı üretim olanaklarına bırakmıştır. Özgünlükten eser olmadığı gibi tek bir akıldan çıkan ve diğer akılları görmezden gelen bir piyasa işleyişi temel alınmıştır. Buna karşılık postmodernizm ise, toplumsal ilişki biçimleri içerisinde tek bir hayat tarzının olmayacağını ve buna bağlı bütün alanlarda geçerli olabilecek “evrensel” bağlayıcı formların olamayacağına yönelik eleştiri, her türlü perspektifin içinde yer alabileceği bir toplum anlayışı ve onu işlevsel kılan bir piyasa anlayışını değerli kılarken ve nihayetinde bu değer, öte yandan, postmodernliğin liberal görüşü anımsatan olası bir yanı olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca Bauman’ın (2013: 244) deyişiyle, modern bilimsel akıl tarafından itilip kakılan ya da sınır dışı edilen dine, postmodern akıl, daimi bir oturma izni çıkarır daha sevecen ve daha hoşgörülü yüzüyle dini selamlar; ama bir taraftan da dini bulandırma ve sakatlama olasılığı mevcut olarak bunu yapar. Dolayısıyla diğer kültürel formlara katarak mikro pratiklere dâhil edilen din, hayatın ayrılmaz bir parçası olarak özel alana dâhil edilir. Bakıldığında, toplumsal istikrar bağlamında dinin muhafazakârlığa içsel örneğini, postmodernlik özel alanda dini içselleştirme yoluna

giderek göstermektedir. Diğer kültürel formlar arasında mikro çevrelerin gündelik pratiklerinde hayatın içine yerleşen din özgünlüğünden kısıtlanmış, ama konuşulan, tartışılan ve göz önünde olan temel büyü bozulmuş zayıf bir halde belirlemektedir.

Bu bağlamda günümüzde dini göz önüne koymak, iletişim teknolojilerinin postmodern toplumsal zemininde, farklı yorumları, anlamları üretmek ve belli bir mücadele deneyimi içerisinde küresel dolaşıma sokmak dini daha mı, anlamlı kılmaktadır. Ya da Bauman'ın ifadesiyle daha mı bulandırıp sakatlamaktadır. Dolayısıyla, postmodernizm belli ölçülerde dine alan açarken diğer yandan, dinin “evrensel” ve bütünlükçü temel esaslarını görünmez kılmaktadır. Ayrıca postmodernizmin din olgusunu, diğer kültürel formlar gibi tüketim kültürü piyasasına çivilemesi, dine dayalı iktidar mevzileri içinde dini, temel olarak aşındıran sınırlar içine hapsedmektedir. Yani postmodernizm siyasi, kültürel, ekonomik alanlara dair uygulama bilgisi sunarken bu alanın, hiç eleştirilmeyen şemsiyesi olarak kapitalizme çanak tutmaktadır.

1.2. Postmodern Feminizm

Tarihin birçok döneminde, birçok toplumda kadın ve erkek ilişkileri tartışılan konuların başında gelmektedir. Bugüne kadar da olumlu, anlaşılır ve dengeleyici bir söylemin kurulduğu pek söylenemez. Bu konuda makasın iyice açıldığı ve kadın cinayetleri, kadına yönelik şiddet, taciz vb. sorunlar kamusal tartışmaların merkezindedir.

Kadınların ataerkil toplum anlayışına dayalı mekanizma ve işleyiş biçimlerinde “ikincil konum” tanımlanma biçimi, kadınların ezilmesine neden olan bir bakış açısı olarak tartışmaların odağında her zaman yer aldı. Bu durumun ardında olan ise kimilerine göre gelenekler, kimilerine göre erkeğin ilk yaratılma özelliği taşınması, kimilerine göre ise sanayileşme ile başlayan sürecin ortaya çıkardığı modern dünyanın felsefi sacayaklarıdır. Her nerede olursa olsun, bu gibi söylemlerin her zaman ve dönem içerisinde bir karşılığı olduğu şüphesizdir. Buna göre, kadın ve erkek tanımlama biçimleri şekillenirken kadın ve erkek arasındaki ilişki biçiminin baskı üreten bir söyleme dönüştüğü toplumlarda özellikle eril dil, o toplumda yer alan dişil dil için belirleyici bir etken sayılır.

Erkek egemen söylemin çevresinde döndüğü kadın kimliği ise, erkeğin anlam dünyasının haritaladığı alanın içerisinde kendine dair örüntüleri deneyimleyip kurarken aslında, bu durum kadınların konumlarını iyice pekiştiren kapının aralanmasını sağlayan bir alana tekabül etmektedir. Bu alana mihmandarlık yapan kelimeleri inşa eden dil ve bu dilin kurduğu siyasi, kültürel, ekonomik ve toplumsal yapılanma biçimleri ve buralarda kadına yönelik barınan dil, modern bir ideoloji olarak tanımlanan feminist hareketin başat eleştirisi konusudur.

17. yüzyıldan günümüz postmodern feminizme kadar süren uzun dönemde feminizm, bünyesinde pek çok farklı düşünce ekolünü barındıran bir işleve sahip olmuştur. Bu anlamda feminizmin ya da feministin açık bir tanımını yapmak kolay değildir. Ama bütün feminist akımların üzerinde anlaştıkları ortak nokta, tarih boyunca evrensel olarak kadınların baskı ve ikincilliğe mahkûm edildiği iddiasıdır (Şişman, 2013:91). Buradan bakıldığında, siyasi bir hareket olarak feminizm, sanayi döneminde kadının emeğinin sömürülmesine ve bu sürecin yarattığı ayrışmanın kadın aleyhine sınırlayıcı etkilerine, geleneksel ve kültürel kodların kadınları kodlayış biçimlerine ve nihayetinde modern felsefi formlara, ahlaki ve siyasi yaklaşımlara karşı eleştirel bir söylem geliştirdiği görülmektedir.

Bu bağlamda kadının kurtarılması ekseninde bütüncül formların şekillendirdiği feminizm, daha sonra söylem olarak yerelliğe, farklılığa yer veren diyalog alanında, yerel kadınların sorunlarını mücadelelerini anlamlandıran perspektife doğru postmodernizmi işaret eden okumalar yapılmıştır. Lyotard'ın "büyük anlatı"ları reddedişi ile nasibini almış olmasına rağmen, feminizm bir büyük anlatı olarak postmodernizmin üzerine giydirilirken feminizm, bu süreçte ana damar yerleşik olan özcü ve temelci düşüncelerine ilişkin değişim eğilimleri göstermeye başlamıştır. Feminizmin, erken dönem özcü ve teknedenli düşüncesi, postmodern dönemin izdüşümleriyle birlikte, çeşitli kadın sorunlarına bakmaya doğru evrilmiştir. Elbette bu türden bir yaklaşım nihayetinde, feminist harekete daha geniş bir perspektif kazandırmış ve siyasi anlamda elini güçlendirmiştir.

Bu aşamada feminist hareketin analizine dair sınırları daraltılmış bir anlatı kurmak, postmodern bir reddedişten ziyade, toplumsal uğrakların derinlerinde yatan ve büyük bir sarmal gibi giderek büyüyen kadınların sorunlarını, özellikle 70'li yıllardan sonra sivil bir hareket olarak daha yüksek perdeden uluslararası platformları

da kullanan siyasi bir hareket olarak geliştiği anlaşılmakta ve bu bağlamda kısa bir çerçeve çizmek gerekli görülmektedir.

Feminizmi temelde kadın ile erkek arasındaki iktidar ilişkilerini değiştirmeyi hedefleyen siyasi bir hareket olarak tanımlamak mümkündür. Kadınla erkek arasındaki ilişkiyi aile, eğitim, iş dünyası, siyasi hayat, kültür ve tarihe kadar geniş bir yelpaze içerisinde sorgularken kadın ve erkek arasındaki ayırmda, erkek üstünlüğünü ve erkek merkezli toplumsal normları sona erdirmeyi ve yerine kadını değerleri ikame etmeyi amaçladığı (Çaha, 2017: 43) söylenebilir. Bu bağlamda feminizm ataerki toplumsal anlayışın kurduğu baskılardan “kadınları kurtarmak” ve cinsiyete dayalı rolleri terk ederek bağımsız, özgür ve eşit haklara sahip olmanın mücadelesi olarak tanımlanabilir. İlk feminist hareket “eşitlik” söylemiyle kendisini tanımlarken ikinci feminist hareket, “farklılık” nosyonu üzerinde durmuştur. Özellikle Fransız devrimiyle başlayan özgürlük ve eşitlik talepleri belli bir zemine kavuşurken gelişen politik durum, yeni kurulan toplumsallaşma süreçlerinde kadına yönelik hakların sağlayıcısı olma iradesinden uzak kalmıştır.

Sanayi devrimi ise kadınlar için ayrı bir mağduriyet dönemidir. Geleneksel formasyonda aileye ekonomik olarak kadının sağladığı katkı, nihayetinde endüstrileşmenin yükseldiği zeminde uygulanan pratik, aile ve iş alanının birbirinden ayrılmasını gerekli kılmaktadır. Bu ise kadının sadece aileye uyumlu olduğu alanı açan bir mahiyet taşımaktadır. Kadının özel alanı olarak tanımlanan bu alan ise, aile içinde kadına belli rolleri ve görevleri telkin etmektedir. Bunun yanında sanayileşme döneminde kadın emeğine ihtiyaç duyulan sektörlerde, kadın emeğinin sömürülmesi de kadının aile ve emek arasında sıkışıp kalan haklarının ihlali olarak yaşanmaktadır. Doğal olarak eril dilin egemen olduğu toplumlarda kadınlar, eğitimden, ekonomiye, birçok sosyal alanda mücadeleye devam etmektedir. Kadınların kendilerine mihmandarlık edecek dili kurmaları her toplumda farklı olmakla birlikte, amaç kadınların içerisinde buldukları sorunların çözümüne yönelik kültürel, toplumsal ve siyasi bir bilinç oluşturmaktır.

Özellikle 1960’larda yaşanan toplumsal hareketler, feminist söyleme alan açmıştır. Toplumsal ve kültürel farklılıkların kadın sorunlarına yönelik farklı kanaatleri oluşturması, farklı çözümlerin olabileceğini akla getirmiştir. Burada kültürel ve toplumsal formların farklı olması, farklı ve çoğulcu feminist yaklaşımları

tartışılır kılınmıştır. Bu açıdan ikinci dalga feminist hareketin en önemli sonuçlarından biri, bugün kadın ve erkeklerin kadın sorununa yani “kadınlık” olayına bakışlarında farklılık yaratmış olmasıdır. Bu bağlamda feminist hareketin başlattığı eşitlik politikası, farklılık politikasına kayarken eşitlikçi feministlerin idealize ettiği erkek merkezli eşitlik taleplerinin kadınları asimile ettiği düşüncesinin tartışıldığı yıllardan bugüne, bu tartışmanın aslında heterojenliğe işaret eden farklı anlayışların ve yeni alanların açılmasına katkı sunduğu görülmektedir (Çaha, 2017: 49. 57). Özellikle 1980’li yıllardan itibaren postmodern teorinin etkisiyle eril dile ve modern dünyanın evrensel değerlerine dönük feminist eleştirilerin belli bir ivme kazandığı söylenebilir. Günümüz beşeri bilimlerinde bu yönde yoğun analizlerin yapıyor olması, farklılıkların isabet ettiği postmodern zeminde, feminizme yeni anlamlar yüklediği gibi, durduğu yer bakımından feministlerin, postmodern öğelerin serpiştiği iklimde belli bir karakter kazandığı da düşünülebilir.

Postmodern düşünürlerin etkisiyle, farklılık kavramına feministler yeni anlamlar yüklemeye başlamıştır. Fransız feminizmi’nin üç düşünürü olan Julia Kristeva, Luce Irigaray ve Helene Cixous, atarekil düşüncenin temelini dilde görürler ve ataerkil kültür ve düşüncede köklü bir devrim yapılması gerektiğini savunurlar. Kadını erkeğe eşit kılmaya çalışan feminist düşüncüyü eleştirir ve onlara göre kadınlık ve erkeklik arasında derin farklılıklar bulunur. O nedenle böyle bir eşitlik tartışmasının içine girmek, cinslerden birini, ötekini önünde diz çökmek zorunda bırakır. Bundan dolayı farklılığı ortaya koymak, kadınların kadınlıklarından doğan deneyimlerine dayalı bir yazın ve konuşma dili ortaya koymak gerekir (Çaha, 2017:65). Her üç düşünürün öznel, cinsellik, dil ve arzu konularında cümleleri bulunur.

Kristeva, özneyi dönüştürmeden hiçbir siyasi ve sosyal dönüşümün gerçekleşmeyeceğini savunur. Semiyotik ve sembolik dönem olarak ikiye ayırdığı insan yaşamı içinde semiyotik dönemin, sembolik döneme taşınması ile bu dönüşümün gerçekleşeceğine inanır. Semiyotik dönem, insan yavrusunun henüz sosyalleşmediği; annesine bağlı bir dönemdir. Sembolik dönem ise çocukluk döneminden çıkılmış çocuğun dil ile buluştuğu, babayla iletişime geçtiği dönemdir. Burada, kız çocuğunun erkek çocuk kadar rahatlıkla yer alamadığı ve falosentrik değerlerin şekillendirdiği bir çerçeve hâkimdir. Anlam sistemiyle bütünleştiği bu dönem, toplum ve kültür ile buluşmuştur. Logos sistemi içinde dil ile harekete geçen bir anlam düzeneği söz konusudur. Bu nedenle Kristeva, dile çok özel bir anlam yükler; öznenin dönüşümünü,

semiyotik dönemin sembolik düzen içinde yer almasına bağlar. Böylece bu alanda bir farklılaşma ve çoğulculuk meydana gelecek; bu da kadınlara gerçek yaşamda bir varlık alanı açacaktır. Çünkü ona göre kadınlar, dilde varlığı olmayan, temsil edilmeyen, söylenmeyen kimsedir. Sembolik düzende zevk veren, güzellik ve estetik içeren, eğlenceli olan tüm söylem ve etkinliklerin kadınlar ile özdeşleştirilmesini eleştirir. Kadınlara, bir varlık oluşturmaları için erkek merkezli dilin ötesine geçmeleri gerektiğini önerir (Çaha, 2017:66-67).

İrigaray da Batı kültüründeki egemen kadın anlayışını eleştirir. Ona göre, Batı kültürü tekcinsiyetli, eril bir dile sahiptir. Kadınlığa dayalı söylemler bu eril dil temelinde kurulmaktadır. Falosentrik bir çerçevede oluşmuş, “erkeksi kadınlık” düşüncesi vardır. Bu kadınlık algısını temellendiren ise dildeki ataerkil söylemlerdir, çünkü aslolan erkekliktir. İrigaray’a göre, kadınlar kendilerine bir dil oluşturmak zorundadır. Büyüyüp, gelişecekleri elverişli bir yaşam alanına gereksinim vardır. Yaşamsal ve toplumsal konumlanış açısından kadın için önemli olduğunu vurgular (Sarup, 2014:176).

İrigaray, kadının özne olarak tanınması üzerinde önemle durmaktadır. Anne olarak kadın, erkeğin imgesel süreçlerine destek verir, ama kendisi bu süreçlerde temsil edilmez. Üstü örtülü anne imgesi karşısında, erkeğin erkekle konuştuğu bir kültür vardır (Sarup, 2014:172). Baba-oğul ilişkisinin anlatıldığı bir kültürün aktarıldığından bahseder. Atarekil kültürün tümü baba-oğul ilişkisi üzerinden kurulur. Bu falosentrik kurgunun evrensel olarak işlediği yerde, erkeğin evrenselliği mükemmel olarak yaşadığı söylenemez. Bilakis erkek, evrenselliğini, erkekliğin uzantısı olan söylemlere evrensel değerler atfederek ortaya koyar. Bilim, gelişme, ilerleme ve rasyonalite gibi kavramlar bunlardan bazılarıdır. Bu evrensel söylemler evrensel olmayan temalar aracılığı ile desteklenir. Yani, duygusal ve ruhsal destek verilir. Erkekler bu desteği kadınlarda arar; kadınlık ve onu bağlayan olgular erkekliğin kavramsal dünyasına tamamlayıcı teorik ve soyut olarak bağlanır. Batı düşüncesi erkeğin zevk ve fantezilerini bu şekilde kurgular (Çaha, 2017:69). Bu tekcinsiyetli kültürü dönüştürmek ise, kadınların özne olarak kendi dillerini, logolarını oluşturması ile mümkündür. İrigaray, kadınlığı pozitif yönde oluşturan bir söylem geliştirmeyi, kadınların kurtuluşu için tek reçete olarak görür (Çaha, 2017: 70).

Bir diğerk feminist düşünür olan Cixous da kadının konumunu dildeki yapı içerisinde analiz etmektedir. Batı düşünce geleneğini var eden dilin, karşıtlık üzerinde kurduğu düzeneden bahsetmektedir. Bu çerçevede Cixous, kültür/doğa, kafa/kalp, konuşma/yazma türünden karşıtlıkları analiz eder ve bunları kadın ile erkek arasındaki karşıtlıkla ilişkilendirir. Bunun kadın özneliğinin biçimlenişi üzerinde tahakküm kurduğunu ifade eder. Ona göre atarekil bir toplum düzeninde kadın, kimliğin oluşumu ile tanınması bakımından öteki olarak temsil edilir. Böylece, belli bir iktidar yapısı içine kadın kilitlenir (Sarup, 2014: 162). O nedenle karşıtlık üzerine kurulan ikili sistemi eleştirir ve kadının, bu doğal olmayan düzeneklerin üstesinden gelebilmesi için, dil pratiğini geliştirmesini önerir. Kadınlar kendilerini var kılacakları bir yazın dili oluşturmalı ve kendilerini anlatmalıdır. Böylece sessizliklerini aktiviteye, yokluklarını görünürlüğe çevirebilirler (Çaha, 2017: 71). Kısaca postyapısalcı feministler olan Kristeva, Irigaray ve Cixous, kadınları ikincil konuma düşüren söylemi, hiyerarşik düalete biçiminde kurgulanan stratejiyi eleştirerek burada, kadın farklılığını ortaya koyan bakışın kurduğu dil ve yazın hayatını önerirler.

Birçok rengin, birçok hikâyenin örüldüğü zeminde postmodern feministler 1980’lerde ana damarın tıkanığını düşündükleri alanlarda daha yerel ve daha sınırlı analizleri araştırma evrenine dâhil ettiler. Erken dönem feminist hareketin eğildiği konular özcü yaklaşım yaftasını alırken sorunlu olduğu gerekçesiyle eleştirildi. Her türlü eleştirinin uğrağında “özcü” lük tacizine uğrasa bile, feministler düşünce ve araştırma biçimlerini değiştirmeyi bir kere akıllarına koymuşlardı ki bu evrede, belki de postmodernizm biçilmiş bir kaftandı. Bu kaftanın nasıl dikileceği ise ileri sürülen teorilerde ve gündelik hayata katılacak pratiklerde aranmalıdır. Öncelikle alana dair başlıklara bakıldığında Fraser ve Nicholson’ın (499-500-501), “postmodern bir feminizme doğru” analizinde öne çıkan unsurlar postmodernizmi işaret etmektedir:

- Geniş siyasal sorunlara seslenmek için, geniş teorik araçlara ihtiyaç duymaz.
- Teori olarak pragmatik ve yanılabilir.
- Teori farklı toplumların ve kültürlerin özgüllüklerine yoğunlaşır.
- Evrenselci, geniş kapsamlı yasalara ihtiyaç duymaz.
- Tarihin öznesi düşüncesi yoktur.
- Kadın ve diğerk toplumsal cinsiyet kimliği nosyonları yerine, çoğul, karmaşık toplumsal kimlik anlayışları öne çıkar.
- Toplumsal cinsiyet kimliğine diğerk kimliklerden biri olarak yaklaşılır.

- Sınıf, ırk, etni, yaş ve cinsel yönelim gibi çizgiler göz ardı edilmez.
- Tek bir feminist metot yoktur, çoğul kategorilerde feminist metotlar vardır.
- Siyasal bir pratik olarak evrensel bir birlikten ziyade, “feminist ittifaklar” söz konusudur.
- “Feminizmler” pratiğinden söz edilir.
- Tek bir sorun olmadığı gibi tek bir sorunda yoktur.
- Özsel bir tanım yoktur, çeşitli birbiriyle örtüşen pratikler vardır (parçalardan oluşan).
- Daha geniş, daha zengin, karmaşık ve çokkatlı bir zemin vardır.

Bakıldığında postmodern feminist hareketin daha yerel, sorun çözücü (ad hoc) ve daha pragmatik, gitgide daha bağlamsal bir niteliğe büründüğü (Sarup, 2017: 221) anlaşılmaktadır. Bu da farklı öznelerin, onların ürettiği anlamların, deneyimlerin pratiğe katıldığı toplumsal bağlanmışlık unsurunu ortaya çıkarır. Her nerede olursa olsun, buralara dair toptancı bir yaklaşım sunmaktan ziyade, herkesin farklı yerlerden farklı anlamlarla dâhil olabileceği geniş bir perspektif, bütün karmaşıklığına ve ayrışmasına rağmen bir arada tutularak toplumsal bir refleks haline getirilebilmesi postmodern feminizmi avantajlı bir yola yönlerecektir. Yanı sıra, her şeyin üstünde kadınların sorunlarına direk temas edebilecekleri alanların açılması; derinliği olan bir soruna dair, bir araya gelebilecek deneyimlerin, çözüm oluşturacak anahtar mesajları ayrıntılı veriler olarak elini güçlendirecektir.

Kültürel anlamda küresel bir sorun haline gelen “kadın meselesi” bütün alanlarda tartışılan çok önemli bir olgudur. Artık sadece beşeri bilimler içinde tartışılan bir konu olmayıp ekonomik ve siyasal söylem haline gelmiştir. Bakıldığında yukarıda değindiğimiz gibi, 1980’lerde dönemin politik yaklaşımlarının elbette bu gelişmelerde etkisi yadsınamaz.

“Kadın hakları, hem siyasal bir hareket olarak hem de kuramsal olarak 20. yüzyıla damgasını vurmuş bir meseledir. Bu gerek modern yaşam kültürünün evrenselleşmesinin, gerekse yenedünya düzeninde birtakım değerlerin küreselleşmesinin bir sonucu olarak yorumlansın, kabul edilmesi gereken bir husustur. Zira her iki anlamda da farklı ülkelerin örgütlenme biçimlerinin birbirine benzediği ölçüde, kadınla ilgili yaklaşım ve değerlerde ortak bir dil kazanma eğilimindedir. Bu ortak dilin oluşmasında, kadın hareketinin önemli bir rolü vardır.” (Şişman, 2013: 97)

Türkiye’ye baktığımızda Osmanlı’nın son dönemiyle Cumhuriyet’in ilk yıllarında güçlü denilebilecek o günlerin koşulları içerisinde, Türk kadınlarının yerel problemlerini sorgulayan “yerli feminizm” diyebileceğimiz bir kadın hareketinin

ortaya çıktığı ileri sürülebilir. O günlerde yerel odaklı kadın hareketlerinin 1980’li yıllarla birlikte yerel sorunları aşarak küresel düzeyde bilim, devlet, ataerki, erkeklik, kadınlık, kadın yazını, aile vb. kavramlar ekseninde Türkiye’de alternatif eylemler geliştirdi (Çaha, 2017: 165). Çaha’nın yorumuna bakıldığında, Batı feminist anlayışı sözü edilen dönemlerde teknedenli ve özcü yaklaşımları üstü örtük olarak taşısa bile, , daha yerel kadın sorunlarına odaklandığı ve “farklılık” politikası içinde parçalı olarak kadın konusunu değerlendirdiği ve küresel bağlamda etkinlik yürüten, bir feminist kadın hareketi imgesi çizdikleri yönünde ortaya koyduğu varsayım, Türkiye’de feminist hareketin kültürel olarak küresel bağlamda etkinlik alanı kurduğu ve yerel kadın sorunlarını sorgulayan postmodern feminist hareketin içinde yer aldığı söylenebilir.

Dolayısıyla, Türk feminizmi adına bir çerçeve ortaya koymak istediğimizde, ilk önce Osmanlı döneminde, Fatma Aliye’nin kadınların mağduriyetlerini dile getiren etkili yazılarını bulabiliriz. Aile sorunları, moda hakkında birçok yazı kaleme aldığı, bir anlamda “feminizmle feminenlik” konularını birbirine eklemeyen bir hitabın içerisinde görebiliriz (Sancar, 2017: 107). Bu yaklaşımın izlerini 1970’li yılların sonuna doğru yayınlanan “Kadınca” dergisinin sayfalarında feminen pratikler ile geleneksel kalıplara karşı çıkan bir yazın dili olarak görmek mümkündür (Çaha, 2017: 167). Diğer bir dergi ise meşrutiyet döneminde, “Kadınlar Dünyası” dergisi adından anlaşılacağı gibi “maksadı, kadınların bir dünyası olduğunu ve farklı bir dünyası olduğunu vurgulamak olan derginin, bütün yazarları kadındır ve sayfalarında erkek yazarlara yer verilmez. Derginin önceliği günümüz ile mukayese edilmesi bakımından önemlidir: Dış kıyafetin ıslahı, işçilik hayatının iyileştirilmesi, eğitimin yaygınlaştırılması (Barbarosoğlu, 2015: 133-134) dönemin kadın eksenli dergi örneğinde, işlenen temalar arasındadır.

Bugüne ışık tutması açısından 19.yüzyılda daha seçkin, yönetici ve aristokrat ailelerinden gelen kadınların, kadın haklarını savunmak için kurduğu dergiler ve derneklerden bahsetmek gerekir ki 1908’de II. Meşrutiyet’in ilanından ve Cumhuriyet’in kuruluş döneminin başlangıcına kadar geçen zaman içerisinde tıpkı, Fransız Devrimi’nde olduğu gibi kadınlarda özgürlük ve hak taleplerini dile getirdiler. Eğitimden, kadınların kamusal alanda görünür olmalarına, kıyafet yasağının kaldırılmasına kadar, tek eşlilikten, boşanma hakkının sadece erkeğe mahsus olan haline kadar birçok alanda talepler dile getirildi (Sancar, 2017: 92-93).

Cumhuriyet dönemi, yeni toplum ve buna bağlı yeni kültür modeli formüle etmek için gerekli koşulları inşa etmiştir. Düşünülen toplumsal tasavvura uygun, modern özellikleri taşıyan insan figürü, Türk modern hayatını inşa sürecinde merkezi önemdedir. Hem ulusal bütünlüğü savunan hem de Batı modernleşme pratiklerine uygun anlamların taşınması istendi. Bu bağlamda, dini değerler toplumsal alanın dışına çıkarıldı. Çaha'nın (2017: 121) deyişiyle, dönemin belirgin ideolojisi olan milliyetçilik anlayışı yerine ikame edildi. Böylece din toplumsal bağlamından bütünüyle koparılmadı, ama dinin kontrol altında tutulması için bir denetim sistemi inşa edildi ve din sürecin siyasi seçkinleri elinde şekillendi. Göle'nin (2013: 66) ifadesiyle, Doğu'nun Batı dünyasıyla karşılaşması, iki kültür arasında karşılıklı bir alışveriş üretmek yerine, İslamcı kimliğin geri çekilmesi olarak sonuçlandı.

Bu bağlamda kurgulanır olan, toplumsal hayata eşlik edebileceği düşünülen kadın, batılı değerlere bürünmüş, ama bir o kadar da vatanperver bir kadın modeli olarak tanımlanmaktadır. Yani toplumsallığı sağlayıcı olarak kadın, yeniden inşa edilme istenciyle karşı karşıyadır. Bu bakımdan “Müslüman bir ülkede modernleşme projesi, Batı modernliğinden çok farklı bir yol izlemekte, kültürel kodun, yaşam biçimlerinin, cinsiyet kimliklerinin “Batılılaştırılması” yolunda siyasi bir irade empoze etmektedir” (Göle, 2013:65). Toplum ve insan bedenine nüfuz eden din, temel anlamından uzak, örselenen bir din anlayışı olarak belirirken Batı kültür ve değerleri üstün olmanın imtiyazlı havasına büründürülmektedir.

Diğer bir deyişle yaşanan modernleşme çabalarının denk geldiği uğrakta, farklı düşünceler ve onlara dair talepler ve bu düşüncenin sahip olduğu hakların varlığı, meşruiyetini koruyordu. Homojen tekbiçimli toplum ve insan modeli istenci, birçok eleştiriyi de bağajında taşıyordu. Batı modernliği üstüne giydirilen toplumdan sesler yükselmeye başlamış ve kurulan karşıtlık, modernleşme sürecinde ortaya çıkan sorunların söyleme döküldüğü bağlam, eleştirel bir dilin gelişmesini sağlamıştır. Yaşanan bu sosyal akışkanlığın içinde yer alan kadınların, sosyal hayatla bütünleştiği ve kamusal görünürlük kazandıkları gerçeği, bir taraftan bu alanın dışında kalan, ötelenen ve görünmez kılınan kadın kimlikleri adına muğlaklık yaratırken diğer taraftan kadınların dâhil edildiği kamusal alanda kadınların eşitlik öngören taleplerine ve hak arayışına yönelik feminist tartışmaları da beraberinde getirdi.

Sancar'ın (2017: 112) ifadesiyle, dönemin ulus-devlet kurma siyaseti, hem kurucu otoriteyi birbirine eşdeğer erkeklerin iradesine teşmil etmek hem de bu süreci sömürgeci Batı'nın temsil ettiği kültürel değerlerden farklılaştırarak kimliklendirmektedir. Bu süreç oldukça sorunlu ve çatışmalıdır. Türk modernleşme tarihine temel teşkil eden olgular, bu sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Türk modern hayatının biçimlendiği bu dönemde kadınlar, erkeklerle eşit olmayan vatandaşlık statüsüne ve konumuna sahip oldular. Erken modernleşme döneminin siyasal reform süreçlerinde yer almış olan kadınlar, kurucu erkeklerle eşit konum ve statüde devleti yöneten ve toplumsal fırsatlardan yararlanan vatandaşlar olmak yerine, ulusun anaları, geleneğin ve milli kültürün taşıyıcıları olarak ve ancak erkeklerden farklı toplumsal alanlarda kamusal serbestisine sahip olabildiler. Böylece, “modern Türk kadını” kimliği eşit vatandaşlık statüsünden çok Türk milli ve modern kimliğini dünyaya gösteren bir kültür göstergesi ve kültür farklarının sınırlarını temsil eden sembolü olarak okundu.

Bu bağlamda günümüzde muhafazakâr kadın kimliğine bakıldığında, muhafazakârlığın modernlikle bağlaşıklık olduğu zeminde, siyasal ve toplumsallaşma alanlarında, öncesine göre yer aldıkları kamusal alanda, eşdeğer statüde temsilden öte, daha çok muhafazakâr ve modern gösterenlerin taşıyıcısı olarak kamusal alanda postmodernize edilen kültürel bir farklılık temsili olarak değerlendirilebilir.

Dolayısıyla, modernleşme ve ulus kurma çabaları arasında kadın konusu, öngörülen projelere eşgüdümlü ele alınan konular arasındadır. Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde öne sürülen kalıpların kalıcılığı açısından bu önemli bir tercihtir. Batılı modern değerlerin kamusal alanda görünür olması için, kadınların bu değerlere göre kodlanması dönemin politik aktörlerine göre en uygun seçimdir. Bu bağlamda modernleşme projesi, kadınların kamusal hayatla buluşmasını sağlayan belirgin ortamlar hazırladı. Bunun yanında kadınlar nezdinde büyük bir bölünmeye de yol açtığı söylenebilir ki, “imkânlar düzeyinde kırla kent arasında aynı ölçüde bir modernleşme gerçekleşmedi” (Çaha, 2017: 151). Köylü kadın, dindar kadın, modern kadın ayrımları, kadınları çerçeveleyen bir tartışma retoriği oldu.

Geleneksel değerlerin kalıcı etkisiyle kadınlar çoğunlukla kamusal alanda, geleneksel rollerine devam ettiler. “Ev kadınlığı”, “annelik” vb. roller... Bunun yanında ellili yıllarda kente göç eden gecekondulu kadın kimliğinin kentleşen orta sınıf

kadınlar tarafından ev işleri aracılığıyla emeğinin sömürüldüğü dönemler olarak hatırlanırken zamanımızda da bu işlevin devam ettiği söylenebilir. Öte yandan, ataerkil kültürel değerlerin devam etmesi kadınları, kamusal alan ve özel alan arasına sıkıştırmış olup bu noktada, Osmanlı kadınının on yedinci ve on sekizinci yüzyılda modaya uygun ince, dar, açık giysiler giydikleri için taşraya sürüldüğü ve yakın tarihimizde ise “başörtü” nedeniyle kadınların, uzun yıllar otorite gücüyle kamusal alanın dışına çıkarılmaları (Çaha, 2017: 152-153-155) tarihi anekdotlar olarak düşünülebilir.

Öyle ki 1970’li ve 1980’li yıllardan sonra kamusal alanda farklı kimliklerin ve çoğulcu düşüncelerin kendi özgün kimlikleriyle bir araya gelebildiği döneme kadar İslamcı kadınların kamusal alana girmeleri yasaktı. Çünkü Cumhuriyet dönemi modernleşme projesinin, İslamcı kadınlar üzerinde “kendi özne konumlarını değersizleştirdiği ve hayati ilgilerini” (Best-Kellner, 2016: 289) görmezden gelen belli bir tahakkümü söz konusudur. Kendini dönemin öznesi konumunda hissedenerin modern kıstasları, evrensel değer olarak tartışmasız kabul etmeleri, bu kıstasları bilen özneleri, İslamcı kadınları (erkekleri) “yönetme nesnesi haline” (Şişman, 2013: 99) getiren bir yöne yöneltmiştir. Bu nesneleşme durumu, bir anlamda hâkim batılı modern normları önceleyen niteliğiyle, bir taraftan modern/seküler kadın özneleri inşa ederken diğer taraftan İslamcı kadın özneleri dışarıda bırakan bir ayrışmayla bağlantılı olarak her iki tarafı da “yönetme nesnesi haline” getirmiş olduğu düşünülebilir.

Uzun yıllar nihayete ermeyen bu süreç, 1980’li yıllarla birlikte önemli bir yöne doğru evrildi. Gürbilek’in (2016: 8-9-10) ifadesiyle, bir yanda baskı ve şiddeti ön gören bir devlet baskısı diğer tarafta yasaklamaktansa dönüştürmeyi, yok etmektense içermeyi öngören daha modern ve kuşatıcı bir kültür stratejisi kendini tesis etmeye çalışıyordu. Bu bakımdan ikili bir söylem hâkimdi; öyle ki devlet ve sivil toplum söylemleri bu dönemde çakışır vaziyettedir. Öyle ki 80’li yıllar iki farklı kültür stratejisinin kendini var etmeye çalıştığı yıllardır. Bir yandan ret, inkâr ve bastırma dönemi, diğer yandan insanların arzu ve iştahının hiç olmadığı kadar kışkırtıldığı bir fırsat ve vaatler dönemidir. Bir yanda söz hakkı engellenmiş, susturulmuş Türkiye vardı diğer yanda söze yeni kanallar, yeni çerçeveler sunan bir “Konuşan Türkiye.” Kurumsal, siyasi ve insani sonuçları bakımından yakın tarihin en ağır dönemlerinden biridir 80’ler, ama aynı zamanda insanların politik yükümlülüklerinden kurtuldukları bir hafifleme ve serbestlik dönemidir de. Siyasi baskılarla vitrinlerin ışıltısı, savaşın

dehşetiyle taşranın kültürel yükselişi, işkenceyle bireyselleşme çağrıları, susma zorunluluğuyla konuşma iştahı, kısa bir zaman dilimi içinde aynı sahneyi paylaştılar. İç dünyaların, özel zevklerin öne çıktığı, gündelik hayatın kendi özerk taleplerini dayattığı yıllardır. Şiddetini birazda geçikmişliğinden alan bir bireyselleşme isteği vardı 80’li yıllarda. İhmal edilmiş istekler daha rahat ifade ediliyordu artık, ama çoğu zaman dile gelen bu istekler bir tüketme arzusundan ibarettir.

1980’li yıllarda özellikle İslami kadınları kamusal alanda sembolize eden” başörtü” kadın hakları çerçevesinde tartışılmaya başlayan bir konudur. Başörtü, dine kamusal alanda görünürlük kazandıran bir işarettir ve bu yıllarda İslamcı kadının özgün haliyle kamusal alanda bulunma hakkı, kadın hakları mücadelesi olarak tartışılmaktadır. Hâlbuki Şişman’a (2013: 130) göre, başörtüsünün kadın hakları noktasında temellendirilmesi bir defa tercih sahiplerinin ontolojik duruşlarına hanel getirmektedir. Tesettürü Allah ile kul arasında bir duruşun ifadesi olarak kabul edenler için, onu değişken, yani konjonktürel bir zemine oturtmaya çalışmak ciddi bir duruş problemine neden olacaktır. Burada asıl husus, değerler skalasının alt üst olacağıdır. Başörtüsü bir ‘kadın sorunu’ olduğu zaman, başını örten kişi, kendini tanımlarken Allah karşısındaki konumunu değil, erkekler karşısındaki konumunu önceleyen bir kimlik ortaya koymuş olacaktır. Yani, Allah’ın emirlerini yerine getiren bir kul değil, başörtüsü takmak zorunda olmayan erkeklerden ayrı ve belki de onlara karşı bir ‘kadın’dır. Bu tarz yaklaşım kadını birey, özne olarak kabul ettirme, erkek egemen kültüre karşı kadını koruma adına yapılmış olsa da, ortaya çıkan tablo bunun tam tersi bir durum arz edecektir.

Bu bağlamda Müslüman için “bedenimiz bizimdir” şeklinde bir söylem dile getirmek ciddi riskler taşımaktadır ki, Şişman’ın (2013: 131) deyişiyle “o beden kendisine bir emanettir ve bu emaneti Allah’ın rızası hilafına kullanmamalıdır.” Bu açıdan Müslüman bir kadın tercih yapmıştır ve bedenini sadece kendi mülkü olarak göremez. Hal böyle iken 80’li yıllarda farklı kültürlerin küresel anlamda tartışılıyor olması ve bu kültürlerin kamusal alanda yer alma biçimleri üzerinde yaşanan yoğunluklu tartışmaların yapılandığı yerel alanda, İslamcı kadınların başörtülü olarak kamusal alanda yer alma isteği, kadın hakları düzeyinde kültürel bir çatışma alanına devredilir. Bu ise başörtüsünün, uzun yıllar kaygan bir zemin üzerinde tartışılmasının yolunu açar.

Böylece, geleneksel rolünü sorgulayan Müslüman kadın, seksenli yıllarda artık örtüsüyle Türkiye gündeminde yer alır. Ve nihayetinde başörtü etrafında dönen tartışmalar, getirilen yasaklar, ideolojik söyleme bükülen bu durum, üniversite kampüslerinde “başörtü” eylemleriyle, bir kimlik mücadelesine dönüşür. Artık, kamusal alanda ortaya çıkan söylemlerin parçalanmış hali, toplumsal alanda postmodern durumu açığa çıkararak gelişmelerdir. Çaprazlama kurulan bu toplumsal dil aynı zeminde birbirine geçmiş, birbirinden beslenen söylemsel pratiklerin ördüğü toplumsal bir doku (Sarup, 2017: 221) olarak postmodern uğrağın merkezindedir.

Çaha'nın (2017: 164-165) anlatımıyla, postmodern toplum sivil düzeyde, çoğulcu ve farklı kimliklere, değişik norm ve talepleriyle kamusal alanda yer açmıştır. Seksenli yıllarda feminist hareketler, Türkiye’de söylemsel düzeyde gündeme taşınırken ataerkil düzeni besleyen ve bu kültürden beslenen ne kadar kurum varsa hepsi feminist grupların eleştirisine uğramıştır. Feministler, Cumhuriyet döneminde ilk kez resmi kadın tipinin dışına çıkan bir kadın tipini canlandırarak “resmi kadın” misyonunu ve imajını bir kenara bırakmıştır. Kadının kendisini aşan kolektif varlıklar için değil, sadece kendisi için çırpınması, kendi haklarını devletin kendisine verdiği görevlerden önce savunması gerektiği düşüncesi bu bağlamda yaygınlaşmıştır. Kadın eksensel değerler üzerinden dillendirilen farklılık politikasıyla Türk siyasal kültürünün “evrensel” ve “tekdüzeli” farklılaşmasını tolare edecek şekilde esnetmiş ve 1980 sonrası Türkiye’de ortaya çıkan dini, ideolojik, etnik ve kültürel oluşumlara cinsiyet merkezli bir oluşum ilave ederek bir bakıma sivil toplum cephesine bir mevzi daha eklemiştir.

Dolayısıyla Türkiye’de feminist hareket, 1970’li yıllarda gizil biçimde bilinç oluşturma evresiyle başlarken önünde az gelişmişlik, aile, eğitim gibi yapısal engeller vardır. Dönem itibariyle Kemalizm, İslamcılık ve Türkçülük gibi ideolojik engeller feminist hareketin oluşumuna uygun ortam sunmamıştır (Çaha, 2017: 166-167-168). 1981 yılında YAZKO’da kadın konusuyla ilgili ilk seminer düzenlendiği zaman ortak amaç olarak deklere edilen, kadının mevcut koşullar altındaki eşitsiz durumunun sorgulamasını yapmaktır. Seksenli yıllarda kentleşmenin sosyolojik etkisiyle mesleki farklılıklar, nüfus yoğunluğu ve bunun sonucu heterojen nüfus, farklı özellikler, bir araya gelen farklı eğilimlerin kimlik taleplerini (Çaha, 2017: 169) bir bakıma söyleme geçiren postmodernizmin çoğulcu yaklaşımıdır.

Feminist hareket çeşitli yazınsal, görsel yayınlar aracılığıyla kadın konusunda toplumsal bir bilinç oluşturmak için meşru olduğunu düşündükleri zeminleri kullanılabilir hale getirmişlerdir. Yine seksenli yıllarda dergiler, çeviri kitaplar yanında, sinema filmleri, diziler ve televizyon programları aracılığıyla kendi durumunu sorgulayan kadın profili oluşturulmak istenmiştir. Giderek geniş bir bağlama otururken söylem düzeyindeki farklılıklar, belli bir gruplaşmayı ve sonuçta amaçları aynı, ama olaylara bakış açıları farklı olan bir ayrışmayı gündeme getirmiştir. Eşitlikçi, sosyalist, radikal feminist hareketler olarak farklı söylemler geliştirilmeye başlanmıştır (Çaha, 2017:172-173-174).

Gelişmelere içkin olarak kadınların hak kazanımlarını yasal zemine kavuşturan ise, CEDAW'ın 1979 yılında (Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi) farklı kültürlerdeki kadın aktivistlere patriarka ile mücadele edebilmeleri için imkân sağlayan sözleşmenin imzalanmasıdır. Bu tarihten sonra, CEDAW kriterlerine uygun kadın hakları örgütlenmeleri artmış, ulus ötesi kadınlar arasındaki bağlar açısından da kayda değer ilerlemeler olmuş ve 1990'lı yıllar ile birlikte uluslararası örgütlerin “yenidünya düzeni” değerlerini tesis etmek tartışılır kılınmıştır (Yılmaz, 2015: 123). Bu bağlamda, sadece Batı'da değil Müslüman toplumlarda da, kadınların içinde yaşadığı sorunların ortadan kaldırılması gündemdedir. Tek merkezli değil, tüm toplumlardaki kadınları kapsamına alan küresel feminist hareket söz konusudur ve öncüllerin bağıntılandığı noktada ise postmodernizm serimlenmektedir. “Çeşitli parçaları farklı insan tarafından yerine konulacak bir bulmaca” (Fraser, Nicholson, 2011: 495) farklı kadınların sorunlarına dönük çözümlenmeyi beklemektedir.

Doğal olarak feminizm, seksenli yıllarda kadınların sorunlarına ilişkin “ayrışma” ve “bakış açısı” bağlamında yukarıda değinildiği gibi farklı gruplar altında farklı perspektiflerden kadın meselesini tartışmışlardır. Oysa 2000'lerden sonra giderek ortak sorunlar etrafında buluştukları söylenebilir ki sonuçta toplumla bir araya gelmeleri ve onların içine nüfuz ettikçe yerel kadın sorunlarını yakinen analiz etme imkânı bulmuşlardır. Öyle ki benzeri gelişmelerin yaşandığı Türkiye'de daha önceleri sadece büyük kentlerde yer alan feminist hareket, bu yıllarda taşra kadınlarının sorunlarına duyarlı oluşuyla alanı genişlemiştir (Çaha, 2017: 288). Bu ise tek merkezden çıkan ve teknedenli feminist bakış açısının çoğulcu ve farklı kadın

sorunlarını, gündemine alan postmodern feminist bir sürecin başladığına işaret etmektedir.

Zira Türkiye Cumhuriyet dönemi modernleşme sürecinde tek anlayışa dayalı kadını çerçeveleyen bakış açısı ve bu bakışın yaşam alanında sözcülüğüne soyunan feministler, seksenlerden sonra farklı kadın kimliklerine ve sorunlarına duyarlı hale geldikçe dönemin dayatan kadın kimliğini sorunsallaştırmaya ve ayrı bir söylem kurmaya başladılar. Yani, kadın bedeni üzerinden belli bir çerçeve çizen cumhuriyet projeleri, modern/seküler değerleri kadın bedenini belirleyici karakter olarak tanımladığı yönünde eleştiriliyordu. Kadın nihayetinde, cumhuriyetçi kamusal alanın inşasında önemli itici güç olarak algılanıyordu. Bunun kadınların farklı öznelliklerini öteleyen kamusal alana işaret etmesi, modern projeyi sembolize eden bir mahiyet taşıması yanında, kadınlar için önemli bir sorunsaldı. Evet, ilk dönem feminist kadınların cumhuriyetin “eşitlik” alanında kadınlara tanıdığı haklar, önem arz ediyordu. Ama ikinci kuşak feministler ise “eşitlik” konusunu farklı okuyor ve eşitliğin kamusal alanda, kadınlara özgü farklılıkların üstünü örtüğü yönünde eleştiriliyordu.

Öte yandan “bir zihniyet değişimi geçiren” (Çaha, 2017: 299) İslamcı kadınlar, yukarıda da değindiğimiz gibi 90’lı yılların ortalarına kadar tesettür, Müslüman kadın için iyi kul olmanın ifadesi olarak ontolojik bir duruşa haizdir. 8 Mart 1999 kutlamaları nedeniyle görsel ve yazılı medyada verilen demeçlerde belirginleşen ortak nokta başörtü yasağının “kadın hakları” düzeyine indirilmesi (Barbarosoğlu, 2017: 138), ontolojik bir temsilin kendi özgün alanından sökülüp dinin, siyasi ve ideolojik olarak yeni tanımlanan biçimi olarak görülmesidir. Barbarosoğlu, zaten, aynı bölümde yer alan cümlesinin devamında gelen eleştirel yaklaşımında, “fert olarak tesettürlü kadınlar aynı yerde dursalar bile, toplumsal boyutta başörtüsünü müdafaa edenlerin etkili dil oluşturmak adına yanlış siyasetler ortaya koydukları aşikâr”dır ifadesini kullanmaktadır. Dile getirilen eleştiri, “hiç şüphesiz Kur’an’ın “furkan” özelliği dolayısıyla, doğru ve yanlış arasına koyduğu sınırların/çizgilerin giderek” (Tekin, 2011: 18) kaybolması, buharlaşması, yani postmodern dünyanın büyüüne kapılmış olmasıdır. Bu da beyaz ve siyahtan öte, gri alanlarında var olduğu postmodern dünyada, doğru ve yanlış ayrımı yapmanın zorlaştığı anlamına gelmektedir.

İslamcı kadınların talepleri insan hakları, kadın hakları, ifade özgürlüğü gibi, “evrensel değerler” içinde tanımlanırken bu bakış açısı, 1990’lı yıllarda “İslamcı

feminizm” gibi yeni bir söylemi tartışmaya açmıştır. Kavram, 1994 yılında ilk kez İranlı akademisyen Afsaneh Najmabadi tarafından telaffüz edildiğinde (Yılmaz, 2015: 134) akademisyenlerin ve entelektüellerin bakış açısıyla çerçevesi ve öte yandan, küresel bir kültür haline dönüşüp tartışılır bir nesne haline geldi. Farklılıkları ve diyalog formlarını yerelden alıp küresel gündemde işlevsel kılan ise postmodern feminist yaşamın kendisidir. Bir bakıma farklı kültürler çerçevesinde, kadın meselesi küresel bir ivme kazanmış, söylemin iktidar alanı ise “büyük anlatı” olarak Batılı evrensel normları kıstas olarak kabul ettiği noktada, “postmodern feminizm” eliyle yeniden lehimlenmiştir.

Yılmaz’ın (2015: 135- 136) deyişiyle, İslamcı kadınların düzenlediği uluslararası yürütülen toplantılar, kongreler, bir taraftan farklı coğrafyalarda yaşayan İslamcı kadınlar arasında fikir alışverişine imkân tanırken bir taraftan da “İslami feminizm” kavramını derinleştiren ulus aşırı ağların oluşmasını sağladı. İlk kez “İslami feminizm” kavramı 2005 yılında Barselona’da uluslararası tartışmaya açıldı. Kadınların sorunlarına yönelik, kadınlar arası ittifakı ve dayanışmayı artırmak üzere düzenlenen ilk “İslami feminizm” toplantısı, o tarihten sonra İslamcı kadınlarında gündemine ilişkin dört maddelik ortak bir bildirge yayınladı.

- Kuran’ın günün koşullarına göre yeniden yorumlanması. Yani içtihat kapısının açıldığı ve patriarkal yorum biçimlerinin tasfiye edilmesi.
- Kadınların haklarına ilişkin olarak kadınların karar verici mekanizmalara katılımı, miras hakları, mülk edinebilmeleri ve camilerde ibadet edebilmeleri için koşulların iyileştirilmesi.
- Küresel feminist hareketin daha kapsayıcı ve içerimleyici olması talebinde bulunulması.
- Hem İslamcı kadınların kendi aralarında hem de diğer feminist gruplarla iletişimi artırmak için çeşitli internet ağlarının kurulması.

İlerleyen yıllarda işleyiş biçimi olarak kongreler düzenlenmeye devam etmiş ve İslam içinde kadınların ikincilleştirilmesi, küreselleşme, küreselleşmenin kadınlar ve farklı kültürler üzerindeki etkileri ve neo-liberal sistemin din ile arasındaki ilişki biçimi ve İslam içinde kadının hukuksal ve toplumsal gücünü artırmak vb. eksende konular ele alınmıştır.

Yılmaz'ın ifadesiyle düşünür ve Barbarosoğlu'nun (2017: 140), "1970'li yıllarda kadın sadece "İslam'da kadın" tanımlaması içinde ele alınırdı ve gündelik hayatındaki bütün rollerinden arındırılarak İslam'ın kadına ne büyük "haklar" verdiği yönünde ispata çalışılan tartışmalar yapılırdı", cümlelerini buraya dâhil edersek eğer İslamcı kadınların, anlam dünyasında yaşanan değişimin pratiğe yansıyan yönleri bu bağlamda, daha iyi analiz edilebilir.

Bunun yanında, ardılı İslamcılık akımına dayanan, kaynaklara iniş hareketi İsmail Kara'ya göre, kaynaklara inmenin sebebi yaşanmakta olan İslam'ın modernleşme projesine uymayan taraflarını restore etmeye yöneliktir (Barbarosoğlu, 2015: 144). Çünkü 70'li yıllarda İslam'da kadının ezilmiş olduğunu ileri süren feministlere karşı, Müslüman kadın imajı, "İslam'da Kadın" adı altında yapılan okumaların öngördüğü, evini bile süpürmeyen, çocuğunu emzirmeyen "bir özgürlük alanı içinde takdim edilirdi. 80'li yıllarda ise bu yılların tamamen aksi yönünde kadın hakları arayışları söz konusu olup 90'lı yıllardan itibaren 'ortak bilinç' ile hareket etmenin yerini bireyselliği önceleyen bir zihni kültürel seviye aldı (Barbarosoğlu, 2015: 147).

80'lerle başlayan ve 2000'li yıllarda İslamcı kadınların sorunları ve bu yönde verilen mücadeleler seküler dili içeren ve buradan gelişen toplumsal ve kültürel formları ifade eden bir dile işaret etmektedir. Şişman'ın ifadesiyle devam edecek olursak feminizmin, cinsiyeti tarihin motoru olarak kabul eden ve tarihin evrensel bir kadın düşmanlığı tarihinden ibaret olduğunu ileri süren görüşü içselleştirerek tarih boyunca dini erkekler yorumladığı için, erkek egemen bir din kültürünün ve erkek egemen bir fikhın ortaya çıktığı dile getirilmiştir. Modernleşme önünde engel olarak din konusunun tasavvur edilmiş olması ve bu süreçte İslamcılar tarafından dinin engelleyici unsurlarının Batı üzerinden bertaraf edilme çabası, belki de böyle bir algının oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Zira bu tasavvur biçimi sonuçta Müslümanların kendilerini algılayışları, kendileriyle ilgili tasavvurlarını tamamen değiştirmiştir. Dolayısıyla, 80 sonrası tesettürlü kadınların kamusal alanda yer almaları konusunda içte ve dışta yaşanan tartışmalar ve bunun yanında başörtünün kültürel bir çatışma düzeyinde bir sorun gibi "kadın hakları" savunusu olarak kültürel bir sembol altında şekillenmesi vb. eksende gelişen konular kamusal canlılığını korumuştur. Ayrıca, modern saiklerin olumlandığı

kent kültürü, kentte yer alma biçimleri ve bunlarla bağıntılı tüketim kültürü gibi birçok süreç, kadınların kendini ve hayatı değerlendirme biçiminde farklı yorumları getirmiştir.

İslamcı feminizm söyleminde kurulan dil, modern batılı değerlerle kurulu bir yorumlama biçimidir. Örneğin, Türkiye’de “İslami feminizm” kavramını tartışmaya açan ilk “Müslüman feminist” kadınlardan olan Hidayet Şefkatli Tuksal’ın, 2000 yılında “Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri” doktora çalışması Kuran ve hadisleri kadın bakış açısıyla okuyan bir yaklaşımın Türkiye’deki ilk örneklerindedir. İslam çerçevesinde kalıp, “modern” niteliklere dayalı yeni bir bakış olarak sorgulayıcı, eleştirel üslup akademik bir metin olarak vücut bulmuştur. Bir bakıma Tuksal, “Müslüman feminist” kimliğiyle kadınların kimlik arayışlarını sekülerizm eleştirisi üzerine değil de İslam adına kadınların erkek egemen bir bakışla ikincilleştirilmesi üzerinde yapmaktadır (Yılmaz, 2015: 137).

Bakıldığında, kadın ve erkeği besleyen unsurlar arasında sadece dinin olmadığı, bunun yanında kültürel ve toplumsal hatta ideolojik unsurlarında besleyici etkisi olduğu ifade edilebilir. Zamanımızda modern/seküler değerlerin, İslami değerlerle bulunduğu postmodern kültürel zeminin gayet oynak ve birbirine dönüşen yapısı içinde, yorumların birbirine karıştığı, din adına erkek egemen bir dilin eleştirisini yapmak, eksik, tek boyutlu ve indirgemeci bir dilin kurulmasından öteye gitmeyebilir.

Yine, dinin muhafazakâr ideoloji içerisine dâhil edildiği ve bir form olarak oradan tezahür eden muhafazakâr kültürel pratiklerle yaşadığımız ve nihayetinde toplumsal işleyiş malzemelerinin neoliberal ekonomi piyasa özelliklerine göre belirleniyor olduğu bir noktada, toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik alanların içinde bu kadar karmaşık, girift ilişkilerin kurulduğu ve bu ilişkilerin bir o kadar çatışmalı olarak yeniden inşa edildiği uğrakta; kadınların kimlik arayışı karşısında erkek egemen söylemin ürettiği sınırların yarattığı sorunlar ve bunun yanında çeşitli dinamiklerin etkili olduğu zeminde, bu sorunu din bağlamında açıklamaya çalışmak meşru zeminden uzak düşebilir.

Barbarosoğlu’nun ifadesine bakılırsa eğer (2017: 132) Müslümanların bir ters çevirmeye tabi tutulduğu ve 90 sonrası “yok sizden bir farkımız” noktasında olduklarını söylemek gerekir. Bir şekilde kamusal alanın büyüme etkisi herkesi ısıtırken

farklılıkların bir araya geldiği yerel ve küresel alanlarda, kültürler arası kurulan diyalogların, belli kavramları ve buradan üretilen anlamları yapıbozuma uğrattığı söylenebilir ki kültürler arası eklemlenme süreçlerinin dışarıya kustuğu melez biçimlenme durumları da ayrıca bu sürecin bir parçasıdır.

Öte yandan, farklı coğrafyalarda farklı kültürlerde yaşanan kadın hakları mücadelesinin yanında, birçok coğrafyada yaşanan savaşlar, işgaller, ekonomik yoksunluk, emeğin sömürülmesi ve yerinden yurdundan göç etmek durumunda kalan insan hayatının parçalanması, hikâyeleri... Sınırları aşan, sınırların kaosa, çatışmaya dönüştüğü ve “her şey olabilir”in gölgesinde insana, insanlığa dair her şeyin parçalandığı postmodern dünya... Zamanın, mekânın parçalandığı, zamanın, mekânların bütünlüğünü kaybettiği postmodern bir dünya ve dünya kadınları... Bu cümlelerin biriktiği alanda oluşan boşluk, hayatın temel bir meselesi olduğunu dile getirmektedir. Ramazanoğlu'nun (2008) deyişiyle;

“İnsanların birikimine, var oluşuna, onuruna acımasızca saldıranların, bunun önemli nedenlerinden biri olarak ileri sürdükleri bölge kadınlarını kurtarma söylemlerinin ikiyüzlülüğü. Kadın hareketleri ve insan hakları örgütleri içinde bile ırkçı ve emperyal dilin, kadının kurtuluşu öne sürülerek yeniden üretiliyor olması üzüntü verici. Kimi bölgelerde İslam adına ortaya konan hak ve adalet duygusundan yoksun pratikler, gelenek adı altında kabul edilemez haksızlıklar ve cehalet büyük bir mücadele gerektiriyor. (...) Dünya kadınları ve feminist hareketler bu yaşananlar üzerinden büyük bir sınavdan geçiyor. Bu sebeple –ilk kim kullandı bilemiyorum ama- emperyalist feminizm” kavramsallaştırmasının çok gerekli olduğunu düşünüyorum.”

Dolayısıyla, modernliğin evrensel ve özcü olan felsefi sacayaklarını sorunsallaştıran postmodernizm, postmodern feminist hareket olarak, farklı toplum kadınlarına dikkat çekip yerel ve küresel ekseninde kadın sorunlarını tartıştığı ve farklı coğrafyalarda kadın hareketlerinin toplumsal bir ivme kazandığı zeminde, kadınların sorunları dallanıp budaklanırken “ortak noktaları bulmaksızın (...) farklılıkları dile getiren bölük pörçükleşmedir” (Best&Kellner, 2016: 297). Şüphesiz öznelarası çalışmalar kadınların sorunları yönünde kullanışlı bir biçimde işe koyulabilir ve kadınların sesine duyarlı olunabilir; yeter ki Ramazanoğlu'nun da ifade ettiği gibi “ırkçı ve emperyal dil” üretilmesin. Yoksa diğer türlü “çokperspektifli bir kültür analizi, metin analizi ve eleştirisine” (Best-Kellner, 2016: 298) girişilmesi anlamını yitirecektir.

Elbette farklı ve çoğulcu kadın sorunlarının tartışıldığı zeminde, kadınların özgün çokperspektifli olarak giriştikleri söylemler ve analizler feminizme katkı sunabilir. Ama bunun yanında, her nerede olursa olsun, savaş, işgal, göç vb. ekseninde

oluşan sorunlar, ya da yine her nerede olursa olsun kadına yönelik şiddet, cinayet, tecavüz, öteleyici ikincil davranışlar, baskıcı söylemler vb. olaylar dolayısıyla, bu alanda kurulu olan iktidarın hegemonik diline karşı çoğulcu mücadele tarzları da belirlenebilir. Ancak postmodern feminist hareketin durduğu yer bakımından, bu ne kadar mümkündür; orası tartışılabilir.

Bir bakıma postmodern süreçle birlikte feminizmin temel özcü bakış açısından belli bir kayma olması, küresel bağlamda önemli bir boyuta ulaşan feminist hareketten bahsetmeyi mümkün kılmıştır. Postmodern feminist hareketin Batılı evrensel dili eleştiren yaklaşımı ortadadır. Kadına dönük problematiklerin konuşulduğu zeminde Batılı evrensel kıstasları öngören, iktidar dilinin başkalarını yönetmeye dair içkin, hegemonik koşutluğuna bağlı eğilimler, sonuç olarak feminizmin nesneleşmesi anlamını doğurur ve bir bakıma postmodern feminizm adına ironik ve eleştirel bir çerçeve sunmaktan öteye gitmez.

1.3. Postmodernite ve Muhafazakâr Bağlam

Postmodernite ve muhafazakâr düşünce geleneğinin tarihsel dönem bileşenleri olarak modernite ve onu besleyen Aydınlanma düşüncesine ilişkin eleştirel tutumları vardır. Ancak kavram olarak farklı perspektifler içerirler. Mouffe' nin (2011: 341) zaviyesiyle,

“Muhafazakârlığın, Aydınlanma rasyonalizmine ve evrenselciliğe getirdiği eleştiri, postmodern düşünceyle paylaştığı eleştiride yatar; bu yakınlık nedeniyle, bazı postmodernistler Habermas gibi düşünürler tarafından muhafazakâr olarak nitelendirilmektedir. Aslında söz konusu yakınlık siyasal düzeyde olmaktan ziyade, ikisi de bir uzlaşma ve üstünlük öğretileri olan Liberalizm ve Marksizmden farklı olarak, muhafazakâr felsefenin insanın sonlu, kusurlu ve sınırlı bir varlık olma gerçeğinde bulunabilir.”

Diğer bir deyişle, postmodernizmin nazizm ve sosyalizm gibi “meta anlatı”lara karşı oluşu ve evreni bütün olarak alıp dönüştürme çabasında olan projelere inançsızlığı, günümüzde onu muhafazakâr siyaset anlayışıyla bir araya getirebilir. Ama bunun yanında postmodernizmi muhafazakâr düşünce ile buluşturmeyen kavşak noktaları da yok değildir. Örneğin, değerlerin çoğulluğunu savunan yönüyle postmodernizmin, toplumsal kurum ve değerlerle yerleşik kuralların anlamını sorgulayan yaklaşımı, onun bu noktada herhangi bir değerlendirme ölçütü kurmasını engeller; yani siyasete yaklaşımı nedeniyle postmodernliğin, muhafazakâr düşünceyle uzlaşımını zorlar ve çatışmacı bir alana doğru sürükleyebilir (Özipek, 2017: 174).

Zira postmodernin sadece kültürel ve felsefi yaklaşımı temel almadığını, bilakis ekonomik ve siyasal temellük edişlerin içerisinde olduğu Jameson'ın kapitalizmin ekonomi sistemiyle postmodernizmi buluşturan analizlerinde aranabilir. Çünkü postmodernitenin gündelik hayat pratiklerine konumlanması ve buna dayalı yeniden üretilen söylem biçimlerinin tekabül ettiği alan, ekonomik ve siyasal argümanların yer alabileceği önemli bir kavşaktır.

Özellikle 1980'lerden sonra bu kavşak, postmodernizmi ve muhafazakârlığı kesiştiren örüntüler içermektedir. Her iki kavramın modern ideoloji eleştirisi yanında postmodernizmin kapitalizme herhangi bir eleştiri getirmemesinin ve muhafazakârlığın ise sözü edilen tarihten itibaren kapitalizmin neo-liberal ekonomi piyasa kurallarına eklenilen bir sürece teşne olduğu söylenebilir. “Bir anlamda bireysel rekabete dayalı piyasa sisteminin kaçınılmaz ve değişmez olduğu inancına kayışta” postmodernistler de muhafazakârlar gibi liberal görüşü tanımlayan ekseninde yer almaktadır. Zaten kapitalist kavramını eleştirmek bir tarafa, kapitalist kavramı kullanmazlar bile (Gülalp, 2014: 117).

Weber ve Durkheim, dini toplumsal hayatın yapısı ve gelişimini kavramak açısından merkezi bir önemde görmektedir. Modernleşme tasavvuru içerisinde ise endüstrileşme, rasyonelleşme, kentleşme ve toplumsal farklılaşma süreçleri içerisinde dinin toplumsal hayattaki tesiri tedrici olarak ölüme terkedilir; bir anlamda “insanın ölümü”nün ilanıdır. Manevi gücün yaratılması, modern bir anlam gücünün yaratılması yönünde çözülebileceğine olan inanç, hem modern bir anlam krizini, hem de dinin çöküşünü ve toplum içerisindeki kurumsal yapıların temellerini aşındırmış ve bunun gerisinde birey ve toplumun boşlukta kalacağı alanları yaratmıştır. Max Weber'in “Protestan Ahlakı” kitabında değindiği metaforu, yani dinin manastırın kapısını çarpıp çıktıktan sonra dünyevi olayların piyasasına doğru geniş adımlarla yürümeye başladığı şeklindeki metafor; dinin tüketim piyasasında öbür anlam kompleksleriyle yan yana bulunduğu modern toplumda daha fazla dönüştüğü yönündedir (Featherstone, 2013: 196). Bir anlamda modernliğin “yıkıcı yaratım” felsefesi kendi krizini kendisi besleyip büyütmiştir.

Postmodernite ve postmodernliğin her alanda olduğu gibi din alanında da etkileri güçlü bir şekilde hissedilmiş (Bölükbaşı, 2012:39) ve din özel alan konusu olarak belirlenmiştir. Bu ise dini toplum için motivasyon aracı olarak gören

muhafazakâr düşünceyle insicamlı bir tavra sahip olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Çünkü, nostaljik bir üslup olarak dini bu dönemde, gündelik yaşam biçimleri içerisinde görmek mümkündür. Tabii öncesinde, yani modern Batı toplumlarında dinin tüketim kültürünü içermeyen her hangi bir hayat tarzı gibi piyasada alınıp satılan özel bir boş alan uğraşı gibi (Fetaherstone, 2013: 196) değerlendirildiği konusu, bu noktadan bakılırsa özellikle 1980'li yıllardan sonra yükselişe geçen postmodern ve yeni-muhafazakâr düşüncenin toplumsal ve kültürel tüketim biçimleri içerisinde yer aldığı görülmektedir.

Açıkça modern toplumun özel alana sıkıştırdığı dinin, postmodernin farklılaşan hayat pratiklerine eğilimi ve muhafazakârlığın dine indirgenmiş tanımı, ayrıca her iki kavramın dini toplumsal bir realite olarak gören yaklaşımına, aslında dini dönüştüren önemli gelişmeler olarak bakılabilir. Çünkü her iki terimi buluşturan bağlam, dinin hayatı bütünüyle kuşatan evrensel kurallarından öte, bireysel gündelik pratiklere indirgenmiş diğer eğilimler yelpazesi içerisinde görülen bir repertuar gibidir. Görünür olan ama derinlikten uzak, var ile yok arasında imgelerin şenliğe dönüştüğü noktanın uzamındadır. Bauman'ın (2013: 187) deyişiyle, bugün artık gerçekliğin kendisi “yapar gibi görünüyor.” Dolayısıyla toplumsal alanda gündelik hayatı düzenleyen din rasyonel bir içerikten uzak geçici, anlık, bir biçimde rahatlatıcı pratiğiyle görülmesinde her hangi bir sakınca hissedilmemektedir. Bu da dinin “mutlak hakikati” savunan ve kurtuluşu kendi yaşam formuna katılmakta mümkün gören (Perşembe, 2003: 171) iddiasına ters düşmektedir.

Diğer taraftan, aslında Jameson'ın bahsettiği şekliyle “geç kapitalizmin kültürel mantığı” olarak postmodernizmin dini belli popüler kültür formları içerisinde semboller düzeyinde yeniden üreterek gerçekliğinden koparması ve kapitalizmin kültürel mantığı içerisinde pazarlıyor olmasıdır. Postmodern ve popüler din biçimlerinin kamusal alanda daha bir görünürlük kazanması, bu tüketim sürecinden bağımsız değildir (Bölükbaşı, 2012: 41-42). Belki de vurgulanması gereken, dinin bu aşamada simgesel ve kültürel sermayenin önemli bir parçası olarak değerlendiriliyor olmasıdır. Böyle bir toplumda ise insanların bu tarz bir tüketim ve buna dayalı sermaye biçimleri içerisinde kimliklerini kurdukları dikkate alınmalıdır ki Baudrillard'ın sözünü ettiği nesnelere dünyasından simgeler dünyasına geçişin bir ifadesi olarak diyoljik bir karakter sergilenmektedir.

Özellikle Türkiye özelinde 80’li yıllarda neo-liberal ve muhafazakâr bağlamın kurduğu politikaların toplumsal tahayyülde farklı eğilimleri birleştiren ve kültürel İslam’a yakın duran siyasal atmosferi “her şeyden olur” söylemiyle alanı genişleten yaklaşımlar; piyasa rasyonalizmini canlandıran ve tüketim kültürüne önemli ölçüde etkisi yadsınmaz (Göle, 2013:223- 229). Burada, İslam’ın siyasal ve ekonomik görünürlüğü bir anlamda ideolojik olarak neo-liberal piyasa işleyişiyle gerçekleşirken kamusal alandaki görünürlüğü ise kültürel bağlamda, muhafazakâr ve postmodern geçişler arasında pratiğe dökülmektedir. Sonuç olarak her üç kavram arasında eklektik bir şekillenme olduğu ifade edilebilir.

Zaten, modern düşüncenin doğru ve yanlış bilince dayalı rasyonel akıl yaklaşımı, modern bir ideoloji olarak Türkiye özelinde Cumhuriyet fikriyle ileri sürülen ve rasyonel düşünceyi öngören bir proje olması, onun, modernizmin dini değerleri dışarıda bırakan toplum ve insan tasavvuruna dayanan temel unsurları kabul ettiğine işaret etmektedir. Diğer bir deyişle, Cumhuriyetin bir ideoloji olarak modernleşme yolunda dini toplum hayatından soyutlayan uygulamaları, Türk muhafazakâr eleştirilerinin hedefinde olan bir harekettir; tarihi, kültürel ve dini değerlerin korunup muhafaza edilmesine dönük Cumhuriyet dönemi projeleri bu anlamda bugün bile tartışılan bir konudur. Bunun yanında, postmodernist düşünürlerin çoğulcu ve farklı düşünceleri selamlayan toplum teorisinde dini değerleri modernistlere karşıt olarak toplum ve insan hayatındaki kutsaliyetine atıfla geri çağırıyor olması, belki de onun, “yüksek modernizmin taşıdığını düşündüğü belli bir sofu imgesine yönelik” (Huysen, 2011: 241) eğilim taşıyor olmasıdır.

Modern toplum teorisi akıl ve bilimin doğaya egemen olma fikri, rasyonel düşüncenin otoriterliğinde hızlı bir biçimde gelişti ve sağladığı dinamizm ile toplumları ve hayatları etkisi altına aldı. Ayrıca modernizmin biçimleniş hali, Aydınlanma, rasyonalizm ve evrensel değer olarak atfedilen olgulara dayanır; en nihayetinde bu olgular toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasal unsurları şekillendiren modern zamanların önemli standartları olarak kabul edilir. Dolayısıyla postmodernizmin, modernizmin bir zamanlar “köhne” yaftasıyla eskiye dair olan şeyleri gerisin geri çağırması, muhafazakârlığın kültürel değerlerin bugünü ve geleceği inşa eden yönüne yaptığı vurguya dokunan bir yaklaşımdır.

Postmodernite fikrinin toplumsal tahayyülde öne sürdüğü öğelerin müphemliği, düzen inşa etmeyi önermekten uzaktır. Modernliğin dışarıda bıraktığı geleneksel dinamikler, örneğin din gibi olgular postmodernizm eliyle bir taraftan kutsanırken diğer taraftan “orjinal bilişsel kapasitelerinin çoğunu yitirmiş” (Bauman, 2013: 197) bir din algısının varlığına işaret etmektedir. Benzer şekilde muhafazakârlığında dini mahkûm ettiği alan sığ bir alan olup dini gerçek ve bütünlükçü anlamından öte, toplumsal bir işleve katkı sunması ve eşgüdümlü olarak dinin topluma sürdürülebilirlik özellik katması gibi nedenler, aslında dinin anlamını daraltan bir tercih nedenidir. Her iki terimde toplumsal düzen inşası nedeniyle, dine yakın duran bir perspektif sunuyor olmaları, dinin sığ bir alanda yorumlandığı ve dinin bu yorumlanma biçiminin ise postmodernite ve muhafazakârlığı bir araya getiren ama birbiriyle örtüşmeyen kavramlar olduğunu düşündürmektedir. Diğer bir deyişle, her iki terimin dini hassasiyetleri olan bir kısım kesime cazip gelmesinin ardında yatan, dinin bu şekliyle kültürel iklimde görünür olma halidir. Zaten tarihselliği açısından her iki kavramın, bir çeşit modern düşünceye getirdikleri eleştiri, onların geldiği eşik, onları besleyen modern anlatının kendisi olduğunu düşünmemize izin vermektedir.

Postmodernliğin merkezsizliği, tutarlılık ve birlikten uzak olarak sergilediği kültürel hayat, insanları ve doğal olarak toplumları yönlendirecek bir anlam üretmekte yetersiz kalabilmektedir. Örneğin, “sanat ve gündelik hayat arasındaki sınırın yok edilmesinin ve yüksek sanat ve kitle kültürü/popüler kültür arasındaki ayrımın çökmesinin, üslupta genel bir keyfiliğin ve kodların oyuncu harmanlanışının vurgulandığı” (Featherstone, 2013: 121) yoruma bakıldığında, postmodern dünyada din konusunda belli bir keyfiliğin ve dini kodların evrenselliği ve bütüncül kuşatıcı temel özelliklerinden bigâne, daha çok bireysel hayatı düzenleyici bir tarzda değerlendirilme çabası olduğu görülmektedir. Bu bakımdan din modernleşme teorisi bağlamında paranteze alınırken postmodernleşme teorisi bağlamında, dinin gündelik hayatta farklı kültürel formlara eklemlenmiş pratiğe dökülen yeni bir biçimi söz konusudur.

Postmodern dünyada, Bölükbaşı'nın (2012: 37-38) anlatımıyla, “dinin ne toplum ve kültür hayatımızda yok olduğu ne de geleneksel anlamda toplum ve kültür hayatına egemen olduğu görülmektedir. Aksine din artık farklı formlar altında varlığını sürdürmekte ve kutsal dediğimiz kavram herhangi bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.” Bu da postmodern dünyanın sonsuz çoğulluğu içerisinde dinin herhangi

bir “şey” olarak metalaşması ve şeyleşmesi anlamına gelmektedir (Bölükbaşı, 2012: 39). Çünkü postmodernlikte ne dinlerin yeniden tesisi ne de ritüele yeniden dönüş söz konudur. Yalnızca dinlerdeki adalet, sevgi ve yardımlaşma duyguları postmodern dünyanın çoğulcu toplumsal yaşantısında kendine zemin bulmaktadır (Perşembe, 2003: 159). Böylece modernliğin din konusundaki katı tutumu, postmodern söylemde insanların özel yaşamlarında sığınılan, anlam derinliğini yitirmiş postmodern bir mantıkla işlemektedir.

Modernitenin değer ve prensiplerinin 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren yamulup büküldüğü daha sonra da adına postmodernite dediğimiz bir müdahale ile kırıldığı/yıkıldığı ortaya çıkan sonuçlarla insanların bir boşluğa ve hiçlik içerisine düştüğü varsayımı, Zizek’in, Nietzsche’den bir asrı aşkın süre sonra, ölümün kendisi de dâhil birçok şeyin gerçekdışı hale getirildiğini (Aksakal, 2016: 241) anlatan ifadesine bağlı düşünülebilirse eğer bu da sonuç olarak postmodernitenin, merkezsiz yapılaşma biçiminin insanların anlam dünyasında yarattığı derin etkiye işaret etmektedir.

İki dünya savaşı sonrası, Batı insanı içinde yaşadığını düşündüğü dünyaya karşı büyük bir ümitsizliğe düşmüştür. Nihilizmin bütün aşamalarından geçişin sonunda “her gerçekliğin gerçek dışı kılınması” adı verilen dönemde, genel olarak insanlığın bütün kültürel değerlerinin inkârı açıkça görülmektedir. İnsanlar artık kendilerini hiçbir kayıtle sınırlamaz olup ve umarsızca yaşamaya başlamıştır. Her türlü süreklilikten yoksun bir zamanda, mutlak bir amaçsızlık içerisinde ve sonuçsuz anların geçirilmesinde, hedefsiz ve hiçbir otoriteyi tanımayan bir ortamda yaşamaktadır. Artık her şeyin boş, anlamsız ve saçma olduğuna inanmaktadır (Şayegan, 2008: 33-34). Burada Michael Foucault’nun dediği “Tanrı’nın ölümü” aslında metafizik bir gücün ortadan kalması değil, toplum nezdinde Tanrı’nın otorite kaybetmesidir ki Nietzsche’nin dile getirdiği, aklın fetişleştirilmesi ve Weber’in her şeyin “aklın demir kafesi”ne hapsolmesi ve dünyanın büyüünün bozulması dediği şeyle aynıdır (Aksakal, 2016: 243). Temel olarak bakıldığında, modern bağlamda ister postmodernliğin eliyle olsun, ister muhafazakârlığın eliyle olsun, sonuçta günümüzde dinin dünyevileştirildiği ve diğer tüketim unsurları içerisinde buharlaşması söz konusudur.

Postmoderniteyi moderniteden ayıran temel noktalardan biri, din ve dindarlıktan yana almış olduğu tavidir. Ama bu yeni süreçte din, hayatın içerisinde olup modern değerlerin birey ve toplum tarafından gönüllü olarak benimsenmesini sağlayan bir unsur olarak devrede tutuluyor olduğu yaklaşımı da tartışılan konular arasındadır. Çünkü modernite yaptığı uygulamalarla halkın tepkisini çekiyordu; ama postmodernite, halkın hassasiyetlerini önemseyen ve bunu “modern değerlerle uyum içinde” olmaya özen gösteren karakteriyle halkın, neyin ne olduğunu anlamasını zorlaştırıyor (Sifil, 2011). Aslında, “modern değerlerle uyum” içerisinde olmak söylemine, burada noe- liberal ekonomi piyasa ilişkilerine iliklenen muhafazakârlığın eliyle dinin, Haenni’nin (2014: 10) “yeni modernite tanımı” olarak ifade ettiği bizim ise “postmodern tanım” diyebileceğimiz zeminde her şeye iliştilen yeni yorumudur, denilebilir.

Türkiye özelinde, muhafazakârlık anlayışının İslami referanslar ile eklemlenip belli bir ideolojiye dönüştüğü ve böylece İslam’ın temel kavramlarında kendiliğinden postmodern bir parçalanma ve ayrışma meydana geldiği görülmektedir ki bu da dinin temel zincirinden koptuğu, yani Harvey’in (2014: 70) deyişiyle, “kökler yerine yüzey görünümünü öne çıkaran tavrıyla uyum içerisinde” yaşama katıldığı ve belli bir performansa sahip olduğu düşünülen dinin, postmodern hali ve muhafazakârlıkla çelişmeyen görünümüdür. Yani, özne olarak bireyin, dinin kökleri yerine, yüzeysel olarak tercih ettiği bir din pratiği ile uyum içerisinde olduğu düşünülebilir.

Bu bağlamda, son yıllarda özellikle gençler arasında “deizm”, “ateizm” düşüncesinin yaygınlaştığı yönünde, tartışmalar söz konusudur. Yusuf Kaplan (2018) “İki Büyük Tehlike: Deizm ve Ateizm” başlıklı makalesinde konuyla ilgili bir analiz ortaya koymaktadır. Türkiye’de genelde İslami kesimlerde, üstelik bütün kuşaklarda ama özellikle genç kuşaklarda bir deizm, seküler kesimin çocukları arasında ise ateizm tehlikesi hızla yaşanmaktadır. Özellikle kültür endüstrisi aracılığıyla Batı’dan doğrudan bütün dünyaya, deizm dalgası da ateizm dalgası da yayılmaktadır. Her iki kavramın yayılmasını sağlayan şey, fikir ya da felsefe değil, bilakis kültür: Ayartıcı, ruhsuz postmodern bir kültürdür. Türkiye’nin medeniyet kimliğini, iddialarını ve ruhunu yitirmiş olması Kaplan’a göre deizm, ateizm ve nihilizm dalgasının daha hızlı yayılmasının yolunu açmıştır. Ayrıca iki başlık altında problematikleri tespit eder. İlk olarak pozitivist ezberci, sığ eğitim sistemi; yabancılaştırıcı kültür dünyası,

mankurtlaştırıcı ve yozlaştırıcı medya rejimidir. İkinci olarak genelde eğitim kurumlarının özelde ise İslami eğitim kurumlarının ve cemaatlerin çağı iyi tanıyabilecek, çağla yüzleşebilecek genç kuşağın sorularına ikna edici nitelikten yoksun olmaları. Bunun yanında İslami eğitim kurumlarının, İslam itikadı, fıkıhı, tasavvufu, ahlakı, düşünceyi, sanatı eğitimini ve derinlikli, kuşatıcı medeniyetler siyaset, bilim, kültür, sanat tarihi birikimini verebilecek düzeyde olmamalarıdır.

Muhafazakârlığa baktığımızda ise, din konusu daha çok işlevsel olarak önemlidir. Organik bir yapı olarak düşünülen toplumun, birbirini tamamlama ve uzlaşım ilişkisine sunacağı katkı bakımından din, gelenek, görenek gibi unsurlar arasında muhafazakârlığın temel öğelerinden biri olarak bir süreklilik aracı olarak telakki edilmektedir. Bu bağlamda dine muhafazakârlar, toplumsal bir norm olarak bakmaktadır. Bir bakıma postmodernler dinin, çoğulcu toplumsal yaşam pratiklerine katılmasında bir beis görmezler ve toplumsal işlevi açısından yardımlaşma, adalet gibi unsurlara önem atfederler. Aynı şekilde muhafazakâr organik toplum yapısı içinde temel mantık aynıdır. Bu nedenle her iki kavramı bir araya getiren uğrak, dinin toplumsal işlevi olduğu gerçeğidir. Ancak dinin kalıcı ve sabit bir yaşam haline dönüştüğü yerde postmodernlik kaybolurken muhafazakârlık yerinde durmaya devam etmektedir.

Dinin toplumsal pratikleri besleyen enerjisi olduğuna yönelik inanç, onun gündelik hayat koşulları içerisinde olması gerektiği yönünde bir kanaat oluşturmaktadır. Özellikle bireyin hayatı ikame etmesinde yaşanabilecek boşluk ve dini değerlere duyulan gereksinim, bir bakıma yaşamı deneyimleme anında oluşan boşluklara verilen bir yanıt olarak kendini göstermektedir. Ayrıca, “insanlık tarihine bakıldığında dinlerin, hem bireysel hem de toplumsal anlamda; ekonomik, kültürel ve siyasal yönelimlerin en temel belirleyicilerinden biri olarak başat bir rol üstlendikleri ve tarihin hep ana aktörlerinden olduğu görülür” (Bilge, 2015: 12). Bu açıdan dinin toplumsal hayatla kurduğu ilişki biçimleri hem çeşitlidir hem de belli bir ağırlığa sahiptir.

Zaten günümüz muhafazakârlığı için din vazgeçilmez ve çoğu zaman modern bir müdahaleye tabi tutulan bir anlayış içinde değerlendirilmektedir. Dinin seküler saiklerle, özellikle gelişen teknoloji aracılığıyla bir kısım dini aktörlerin uzmanlığında yeniden biçimlendirildiği bir dönem yaşanmaktadır. Söylemin toplum ve insan

üzerindeki gücünü düşünecek olursak bu dönemde farklı alanlardaki simgesel uzmanların yanında, dini uzmanlar aracılığıyla dini söylemin daha çok iletişim araçlarının yaydığı imgeler ve semboller içeren muhtevası tercih sebebidir ki Baudrillard'ın (2014: 14) “aslı yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek” olarak sanıldığından daha da karışık “hipergerçek” bir sonuç üretmektedir. Bu bakımdan, toplumsal simge uzmanlarının insani yaşam pratiklerini düzenleyen anlamlı birer rehber olduğu eğilimi, özellikle çok katlı ve çeşitli düşüncelerin bulunduğu postmodern alanda değerli epistemolojik bir güç olarak kabul görmektedir. Öyle ki toplumsal faaliyetleri yapılandıran kılavuzlar olarak bir bakıma Bourdieu'nun ifadesiyle, “yaratılmamış yaratıcılar” olarak kendilerini kurarlar ve bu öyle bir uğraşı halini alır ki yaratıcı faaliyet halini alan durum, bir iktidar biçimi olan kültürel sermaye içerisinde yatan çıkarlarını gözden uzak kılan ve kendi tarafsızlıklarını sergiledikleri seyirlik bir işe dönüşür (Featherstone, 2013: 203).

Postmodern dönemin meta-anlatıları ortadan kaldıran bir mevcudiyeti olduğuna değinmiştik. Yalnız söylemin evrildiği yöne bakıldığında Lyotard'ın “büyük anlatı” olarak kastettiği şeyin, tarih oluşturucu köprü olarak düşündüğü tarih felsefeleridir, dediği Aydınlanma öyküsü, Hegel'in Tinin diyalektiği ve Marx'ın draması (Fraser, Nicholson, 2011: 479) gibi modern sacayaklarının çevresinde dönen muhafazakâr düşünce, modernizme dönük eleştirileriyle temel bileşenlerini oluşturmaktadır. Ve bileşenlerin tartışıldığı tarihsel süreçte muhafazakârlığın konumlandığı alan modern gerilimlerin, çatışmaların keskinleştiği ve postmodern dönemi yansıtan emarelerin belirlediği zemindir.

Muhafazakâr ve postmodern düşünce konumlarını güçlendirmek ve kendilerini karakterize etmek için, dini toplumsal alanda tartışılır kılan bir görünürlük kazandırmaktadır. Gündelik pratiklerin mantığına bağlı dini işlevsel kılan alanların varlığı, her iki kavramı pekiştiren ayrıca birey ve toplumu ısıtan bir durumdur. Dini değerlerin özgünlüğünün tersine, dimağların yüzeyselleştiği postmodern alanda, özel hayata teğellenen dinin etrafında dönen muhafazakâr bir tutum ve uğraşında demirlenen neo-liberal ekonomi piyasa modelidir. O nedenle siyasi, politik, kültürel ve toplumsal alanlara özgül yapılanma biçimlerinde, her üç bileşeni birlikte değerlendirmek ve her bir alana düşen söylemlerin yanında, pratiğe nasıl geçtiği konusu, toplumsal yapıyı anlamlandıran önemli veriler olarak kabul edilmelidir.

Türkiye’de din olarak İslam’ın muhafazakâr söylemin bağlamı içerisine dâhil ediliyor olması, bir ideoloji olarak muhafazakârlığı meşrulaştıran ideolojik bir yaklaşımdır. Türk modernleşme tarihinde Batılılaşma çabaları içerisinde yaşanan gerilim ve ayrıştırıcı politik dil, sonuç olarak dini özel hayata devretmiş ve dini muhafazakârlıkla çerçeveleyen bir nihayete kavuşturmuştur. Buradan üretilen siyasal ve kültürel değerler ise “son tahlilde kutsalın politik olarak yaşantılanmasıdır” (Sarıbay, 2014: 163). Türk modernleşme döneminde, modern/seküler düzeyde bir toplumun sembolize edilmesi için “epistemolojik dayanak, Batı ile bağdaşmada İslam’ın kendi içinden çıkan değerler payandasıyla bağıntılı düşünülmüştür.

Mesela Osmanlı’da ve daha sonra Türkiye Cumhuriyet’inde modernleşme sürecini pekiştirmek amacıyla, Sünni-Hanefî mezhebinin Maturidilik denen itikadi kolunun, cüz’i iradeye önem atfetmesi, yani insanın aklını kullanan bir varlık olduğu anlayışı, ferdi özgürlüğü esas aldığı için ve bir anlamda “çoğulculuğu” hürriyetin ve ferdiliğin ortamı şeklinde tasavvur ediyor olması, bununla bağdaşır, pozivistik-rasyonel bir toplumun inşasında Batı’ya münhasır Akıl ile özdeşleştirilen radikal uygulamalar öngörülmüştür (Sarıbay, 2014: 161-162). Bu sürece tanıklık eden ve bizzat İslam’ın bu değişime ayak uydurması gerektiğini düşünen ve formüle eden “İslam modernistleri” denen Müslüman düşünürler, her ne kadar “İslam’ın özünü koruma” duyarlılığı gösterip bunun içinde Batı’nın sadece bilim ve tekniğini almayı teklif etseler bile, neticede Batı’yı taklit şeklinde bir medeniyet değişimi önüne geçememişlerdir (Sarıbay, 2014: 160). Ve nihayetinde, politik iktidarın diline ve buradan salınan paydaşlara meşruiyet kazandırması yönünde din ve seküler değerler arasında yeni bir formülasyon, İslami değerlerin Batılı değerler ile uzlaşabileceği düşüncesini gündeme getirmiştir.

Diğer taraftan zihne serimlenen bu düşünce, Müslümanların bilişsel dünyasına modern/seküler değerlerle bağdaşılabilme tohumu ekmiş ve gündelik pratiklerde Batı’ya dönük siyasal, kültürel ve toplumsal alanlarda Batılı formlarla uyumlu, bağdaşır olma hali yansımıştır. Sarıbay’a (2014: 161) göre, şöyle ki:

“Batı medeniyeti ile karşılaşma Batı’nın değişmesini istediği karşısındaki medeniyetin kendi değerleri ile bağdaşabilecek unsurları davet etmesi, aslında, değerler atfedilen bir “kutsallık” karşılaşmasının ve hangi kutsallığın tercih edileceği çekişmesinin bir başka yüzüdür. Çünkü politikanın (...) günlük hayatı bir *kutsal* imgesi temelinde inşaaya yönelmesi politik-teolojik bir girişimden başka bir şey değildir. (...) son tahlilde kutsalın politik olarak yaşantılanmasıdır ve bu da politik teolojinin kalbindeki meseledir.”

Politik-teolojik meselenin, Türkiye özgülünde siyasal, kültürel ve toplumsal alanlarda muhafazakâr temel bileşenlere formüle edilerek yaşantılandığı ve İslami yaşam biçimlerinin bu muhafazakâr şemsiye içerisinde tevil edildiği merkezdeyiz. 1980'lerden sonra toplumsal yapıyı sembolize eden unsurlar arasında İslami kesime bakan değerlendirmelerin, muhafazakâr bağlamda ve farklılıkların yer aldığı çoğulcu postmodern bir düzlemde yerini aldığı söylenebilir. Çoğulcu anlayışın olduğu ve farklılıkların onaylanmayı beklediği alanda, onaylanan dinin ve modern/seküler bileşenlerin eklemlenip inşa edilen yeni halidir. Söz konusu olan ise postmodern bir zeminde ortaya çıkan farklı düşüncelerin, değerlerin, sonuç olarak ortaklaştığı uğrakta, “aynılık” düzeyine ulaştığı yeni “birey özne” kimliği ve birey öznelerin diline bürünen toplumsallık zeminidir.

Dinin modern bir ideoloji olarak muhafazakâr bağlama tabi kılınmış hali, 2000'li yıllardan sonra, kültürel ve siyasi söylemin itici gücü olarak devrededir. Muhafazakârlığın bileşenleri arasında olan din, toplumsal yapının en önemli değeri olarak toplumsal bağı güçlendiren ve bu paralelde kültürel yapıyı da sembolize eden işlevselliğe sahiptir. Toplumsal ve kültürel duraklarda itici güç olarak dinin, modern/seküler bileşenlerle uzlaşmasını tercih eden söylemlerin içine katıldığı ve yoğun olarak tartışıldığı bir dönemdir.

Dinin yeniden biçimlenmesi, postmodern tüketim kültürünün sirayet ettiği alana tekabül etmektedir. Çünkü çoğulcu ve serbest piyasa kültürünün önem kazandığı neo-liberal ekonomik alandan bağımsız değildir. Bu bakımdan “her şeyin bir başka şeye dönüştüğü” (Sarıbay, 2014: 144) postmodernliğin esnek ağları içinde, muhafazakârlığın sabit ve kalıcı ağları ile uyumsuz. O nedenle dinin ortak bir payda olarak belirlendiği noktada, dini zayıflatan bir dizi pratiğin yaşanması olasıdır. Sosyal hayatı aykırılık üzerine kurgulayan postmodern anlayışın bir şeyin sürekliliğe dönüşmesi hali karşısında eleştirel olması doğaldır. Söz konusu olgular belli bir buluşmayı görünür kılabilir, ama bu postmodernliğin bahsedilen olgulara sonuna kadar bağlı kalacağı anlamına gelmez. Diğer türlü, düzen önerisi olan postmodern bir düşünce karşımıza çıkar ki bu zaten postmodern teoriye uygun düşmeyen bir varsayımdır. O nedenle, her iki kavram için ortak olguların olasılığı, farklı algılayış ve okuma biçimleri olasılığını da yanında taşımaktadır.

Söz konusu olasılık, öznelarası toplumsallaşma savının önemli görüldüğü postmodern aşamada, çok da yadırganan bir durum değildir. Bilakis Bora'nın (2015:58) deyişiyse, sahih dinle dinin dünyevi biçimleri arasındaki açığı sıfırlaması bakımından, muhafazakârlığın dinle ilişkisi tipik ve kritik bir noktadır. Bu tipik nokta, postmodernlik anlamında düşünülürse eğer dinin mikro sosyolojinin günlük pratiklerinde, anlam ve sembol olarak yer aldığı durakta, postmodern kültürün temel özelliği olarak bu parçalanmış ortamda; “yeni dini algılar ve dindarlık biçimleri ve bu bağlamda kurgusal metinler ve görsel imajlar” (Bölükbaşı, 2012: 51) öne çıkmaktadır. Derinliği olan bir din algısı, yerini yüzeysel bir din görünümünün revaçta olduğu pratiklere bırakmıştır. Ama giderek kendine yabancılaşmış, bilişsel, anlam dünyasının karmaşık ve kendi içinde dönüp dolaştığı kaygan bir zeminde belli bir uyum arayışı içerisindedir.

Muhafazakârlığın modernliğe getirdiği eleştirinin yanında, kapitalizme yönelik bir eleştirisi olmamıştır. Aynı şekilde, postmodernizmin de kapitalizme dönük bir eleştirisi vaki değildir. Bilakis muhafazakârlığın teknik akla yatkın uyumlu söylemleri vardır ki Türkiye özelinde muhafazakâr düşünürler, “Batı'nın tekniğini ve teknolojisi alalım, ama kültürel unsurlarından uzak duralım” biçiminde muhalif davranmışlardır. Bu bağlamda, her iki olgunun da kültürel alana yönelik açıklamaları daha yoğunluktadır.

Bunun yanında muhafazakâr düşüncenin, “her toplumun kendisine özgü sembolleri vardır ve bunlar korunmalıdır” (Özipek, 2017:91) yaklaşımı Bora'ya (2015: 68) göre öncelikle, bu “eski” değerlerin liberal toplumu büyük ölçüde güvencelemek üzere savunulması; yeni muhafazakârlığı yeni kılan bir durumdur. Ayrıca çoğulcu kültür özelliği taşıyan postmodern düşüncenin de çoğulcu mantık temelinde farklı toplumlara özgü kültürel formlara dönük çağrısı bulunmaktadır. Postmodernliğin yerel çerçevede yaptığı kültürel çağrının, küresel kültür formuna işaret eden bir aktarım sürecine sokulması ise farklı kültürlerin çarpıştığı alanda, kültürel düzleşmeye neden olması sonucunda, kültürün kendi özgünlüğünden ayrılıp yeni bir küresel kültür anlayışının tesis edilmesine aracılık ettiği düşüncesi mevcuttur.

Bunun yanında muhafazakârlığında özellikle seksenli yıllardan sonra, neoliberal piyasa ekonomisiyle uyumlu bir söylem geliştirmesi, toplumsal ve kültürel değerlerin aynı piyasa söylemi içinde pazarlanmasına olanak tanımıştır. Olanığın

sınırlarına bakıldığında, politik ve kültürel bağlamda din ile eklemlenmiş bir piyasa anlayışının belirleyici olduğu, küresel bir akışın yaşandığı noktadayız. Bu akış içerisinde, farklı olmasının gereği dinin “kapitalist dünyayla hesaplaşmasının yerine” (Haenni, 2014: 113) dinin muhafazakârlık, postmodernlik ve her ikisinin salındığı neoliberal piyasa zemininde, yeniden yorumlandığı bir alan açılmıştır.

Böylece kapitalizmi yaptığı eleştirilerin dışında tutan, muhafazakârlık ve postmodernizmin aynı koridorda konumlandığı ve neticede dini, yerel ve küresel kültür formları içerisinde “meta yönelimli bir alanın içerisine yerleştiren” bir stratejidir. Bu bağlam ise, eskiye karşı hissedilen muhafazakâr nostaljinin belli paralelinde, farklı toplumlara olanak tanıyan, çoğulcu ve farklılıkları öngören postmodern düşüncenin ve kültürel değerlere bağlı kalmanın gereğini vurgulayan muhafazakâr düşüncenin birbiriyle buluşan yönlerini ifade ederken neoliberal piyasa kültürüne vurgu yapmayı zorunlu kılmaktadır.

Yaşanan toplumsal değişim sürecinde, Türkiye bu değişimin dışında olmayıp dinin yeniden yorumlandığı kültürel alanda yer almaktadır. Öyle ki yeni din yorumu modern/seküler ve postmodernlik arasında salınan din olarak İslam, popüler kültür anlatılara aracılık eden bir uzantı biçimindedir. Dinin piyasa kültürü ile uzlaşma sokulduğu durakta, her şeyin İslami bir versiyonunun üretilmesi meşru bir gerekçe olarak sunuldu. İslam’ın “gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayırımın” (Sarıbay, 2014: 273 postmodern bir tezahürü olduğu düşünülen; yani alanı sembolize eden din, gerçeğin yerini alan imajın kendisi olup suretlerden ibaret tüketim kültürünün dini yeniden yorumlandığı bir biçime dönüştü. Nihayetinde postmodernliğin İslam’ı farklı, çoğulcu kültür formu içerisinde dağılmış, parçalanmış bir meşrulaştırım sürecinin içine karıştırması; diğer taraftan, dinin bu yeni anlatı biçimi, konumunu güçlendirmek ve karakterize etmeye dönük muhafazakâr ideoloji düzeyine çekildiği söylenebilir ki aslında, dini neo-liberal ekonomi piyasası ile ekleyen ve buradan çıkan uzlaşım tespitinin ardında, muhafazakârlığın bu tür bir değişime içkin olduğudur.

Türkiye bağlamında bakıldığında, Haenni’nin (2014: 109) deyişiyle, “İslam’i paradigmayı seküler ve neoliberal bir söylem içerisinde eriterek” sahil olan dinin, yani “hakikati” sarstığı düşünülen postmodern dil oyununun tesis edildiği alanda, yükselişte olan dinin, toplumsal dayanışmayı sağlayıcı niteliği dolayısıyla, bir hayırseverlik kültürüne dayalı, bir sosyal mekanizmaya aracı kılınmasıdır ki bu ise

devletin sosyal politikalara dönük bagajını hafifleten bir adımdır. Ve nihayetinde birçok özel girişimcinin yanında, dini/seküler sivil toplum kuruluşlarının düzenleyici olduğu sosyal mekanizma, bir taraftan ahlaki ve dini erdemlerin gerçekleştiği bir imkân sunarken diğer taraftan da yerel düzeye indirgenmiş bir İslam anlayışının yorumunu mümkün kılmaktadır. Toplumsal işlevi ve yerel yorumlanma biçimiyle din bu bağlamda, hem muhafazakârlığın toplumu pekiştirdiği düşüncesini işleve sokmakta hem de yerel gündelik hayat pratiklerinde merkezi bir rol oynayarak piyasa ekonomisinin beklentisini karşılamaktadır. Burada konu olan İslam'ın, toplumu bütünüyle kapsayan temel özelliklerinden öte, dinin dünya saikleriyle yorumlanan biçimidir. Sonuçta, sahih olanın parçalandığı “hakikat” olanın üstünün örtüldüğü postmodern ve muhafazakâr karakterin anlatısı ve buna içkin piyasa ekonomisi geleneğinde metalaşan kimliğidir.

Dini kimliğin diğer kültürel formlar içerisinde “meta” düzeyine indirildiği zeminde, temel niteliklerinden uzak anlamların, düşüncelerin, yorumlama biçimlerinin yani “birey özne”nin ise “hiçbir şey” için kendini yeterince uğraşmak zorunda hissetmeyişiştir. Her şeyin birbiri yerine geçtiği zeminin kaygan olması, bir bakıma derinliği olan anlamlar dünyasının önemini gerekli görmemekte, bilakis “derinliksizlik” övgü alan bir yükselişe geçmeyi “birey özne”nin gözünde haklı kılmaktadır.

Buradan bakıldığında, söylemlerin yalıtık ve çeşitli olarak toplumsallaştığı ortamın neticesinde, söylemlerin ayrıştığı, gözden düştüğü görülür. Ve nihayetinde, öznelerarası toplumsallık bahsi mümkün olurken bir taraftan dilin gayet yalıtık serimlenen biçiminin yarattığı sabitsizlik gerçeğe ulaşmayı sınırlar, çatışan ve gerilime içkin bir alanı kurarken diğer taraftan da her şeyin söyleme geçtiği alanın *hakikate*, gerçeğe ulaşmaya dönük düşüncenin uyarılmasına zemin oluşturabilir. Dolayısıyla, müphemlik ve muğlaklığa dayalı postmodern toplumu sembolize eden bu gibi hallerin ardında olan ise, bir bakıma öznenin merkezi bir öneme haiz olmaması ve buradan doğan yorumların gayet muğlak bir olasılık taşıdığıdır ki pratiğe dönük ilan edilen edimlerin ise eşgüdümlü olarak kayganlığa dönüştüğüdür.

Diğer yandan muhafazakâr düşüncenin toplum nosyonu tanımı içinde yer alan birey, merkezin dışındadır. Yani, postmodernitede hâkim olan ve muhafazakârlıkla örtüşen nokta, öznenin âdem-i merkezi olduğudur. Öyle ki

muhafazakârlığın bireye dönük tanımı Burke için, “laissez-faire ve âdem-i merkeziyettir” (Nisbet, 2014: 68). Bununla bağıntılı düşünüldüğünde muhafazakârlığın ve postmodernitenin toplumsal pratikleri sağlayıcı olarak dini algılama biçimleri ve sadece yerele bağlı bir din tasavvuru taşıyor olması, aslında merkezi din anlayışını yapısökümüne uğratarken bu durumu toplumsal ve kültürel pratiğe açan yerel öznelere ve politik aktörleri laissez-faire’ye dönüştürebilmektedir. Zikredilen farklı söylemler, ya da çeşitli yorumlama biçimleri bir anlamda öznelarası toplumsallığın inşa edildiği alanı sembolize ederken teşvik edilen ise dinin diğer kültürel formlar aracılığıyla tüketilmesidir.

Oysa din politik söylemiyle Batı modern/seküler hayatı tartışan bir alana sahiptir. Ama seksenler ile birlikte dünyada yaşanan politik-kültürel değişim, bu alanı zayıflatmış; bilakis İslam’ın politik söylem yönünü, muhafazakârlık söylemiyle örtüp bir anlamda yeni-muhafazakârlık, piyasa ekonomisi ve postmodernitenin toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik ünitelerde, “zirve deneyimi” (Bauman, 2013:269) yapan aktörlerin tüketim edimleri arasına dini de yerleştirmiştir. Bu tür bir değişimin aşikâr yaşandığı yer, hiç şüphesiz yerel bağlamda Türkiye’dir.

Toplumsal tasavvurda ortaya çıkan perspektifin mevzi kazanması, dini sadece bireysel dünyaya içsel bir yolculuk olarak telakki edip özel alanın konusu olarak görmeye başlamak istenmesidir. Dinin, toplumsal işlevi ve bireyin inanmaya dair duyduğu gerçeklik, dini sadece özel alanın konusu yapmayı zorunlu hale getirmiştir. Bu bağlamda her iki kavram, mikro sosyoloji alanında yer alan ünitelerde dini tercih eden bir süreci işlevsel kılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAFAZAKÂRLIK

Muhafazakârlık, modernleşme dönemiyle birlikte kendini tanımlayan gündelik yaşama, tavır ve davranışlara yönelik açıklaması olan bir olgudur. Geçmişe bağlılığının yanında bugüne dair tutumuyla modern bir kavramdır. Bu açıdan muhafazakârlık geçmiş muhafaza ederek bugünü restore etmeye çabalayan özellikleri taşımaktadır. Muhafazakârlık, kendine özgü önem verdiği değerleri toplumsal dönüşüm süreçlerinde en az müdahaleyle koruma düşüncesindedir. Bu düşünsel sonuç, muhafazakârlık kavramını, korumak ve muhafaza etmek anlamları itibarıyla; her zaman bulunduğu toplumsal düzende yaşanabilecek değişimlere karşı tepkisel ve eskiye bağlı bir tutum olarak tanımlanmaktadır.

Diğer bir deyişle muhafazakârlık “korunması gereken değerlere atıf yapan, toplumun hakikatlerini “geçmiş” te arayan bir ideoloji olarak Fransız Devrimi’nden sonra şekillenmeye başlamıştır”(Kırlı, 2016:18). Muhafazakârlığın siyasi olarak şekillenme aşamasında Fransız Devrimi’ne duyulan tepkinin yanında devrimi felsefi olarak besleyen 18. yüzyıl Aydınlanma dönemine de gösterilen tepki önemlidir. Bu açıdan “muhafazakârlık Fransız Devrimi’ne duyulan tepkiyle, bu devrimin felsefi ve fikri temellerini hazırlamakla suçlanan Aydınlanma filozoflarının fikir ürünlerine yöneltilen eleştirilerin vücuda getirdiği bir düşünce geleneği ve bir ideoloji olarak ortaya çıkmıştır” (Özipek, 2013:66).

Muhafazakârlık ayrıca, kapitalist üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği “modernleşme sürecinde, bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların ve bu yapılar yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye dayanır” (Bora, 2015: 54). Öte yandan bu tepki modern öncesi dönemlerde olduğu gibi gelenekselci bir tavır olarak, yeni olanın mutlak reddedilmesi anlamında reaksiyoner bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Bu anlamda muhafazakârlık, bir taraftan eski ve kadim olanı muhafaza etmeye çalışırken diğer yandan eski ve yerleşik olan

geleneklerin sürekliliğini modern şartlarda sürdürmeye çalışarak tarihsel sürekliliğini perçinleyen bir tutum sergilemektedir.

2.1. Muhafazakârlığın Tarihsel Gelişimi

Bu aşamada muhafazakârlığın tarihsel bakiyesinde bakılması gereken olgular, her ne kadar Ortaçağ dönemine kadar uzansa da, bir siyasal tutum ve hareket olarak Aydınlanma düşüncesi ve Fransız Devrimi' ne karşı 18. yüzyılda ortaya çıkmış olup, kelime olarak görece yeni bir döneme ait, yeni bir kavramdır. 1815 sonrası dönemde, Chateaubriand tarafından ve genel olarak siyasal yelpazede “sağ” kanadı tarif etmek için kullanılmış, yaygın olarak Almanya' da 1830' larda ortaya çıkmış, 1835' te ise İngiltere' de benimsenmiştir (Güler, 2012: 117-118-119). Muhafazakâr düşüncenin en önemli kuramcısı, Fransız Devrimi'ne getirdiği eleştirileriyle Edmund Burke'dir. Bunun yanında Louis de Bonald ve Joseph de Maistre, klasik muhafazakârlığın önemli düşünürleri arasında yer almaktadır.

Muhafazakârlık bir hareket olarak modern düşünceyi besleyen Aydınlanma dönemine getirdiği eleştirilerle kendini tanımlamıştır; temelde gelenekçiliktir. “Aydınlanmaya, İnsan Hakları'na daha genel olarak modern siyaset” (Beneton, 2016:11) biçimine yönelttiği eleştirileriyle geleneksel toplum düzeni savunusu yapmaktadır. Muhafazakârlık Çakır'ın zaviyesinden:

“Değişimi ve bireyin merkezde olduğu demokratik modernliği reddeden; muhafaza etmeyi, düzeni, tecrübeyi savunan; akla güvensizlik duyarak topluluğun geçmişten süzülüp gelen değerlerine vurgu yapan; bireyin özgürlüğünün yarattığı anarşik değişim yerine yine bireyi korumak için devlet ya da topluma öncelik tanıyan; insana yerini ifade eden hiyerarşiyi ve organik toplumu öne çıkararak; insanın doğasına güvensizliği ve bu nedenle de ahlak ve gelenek gibi değerlerle bunu telafi etmek isteyen petarnalist düşünceler” (2014: 136).

Epistemolojik temelini aydınlanma karşıtlığı üzerine kuran muhafazakârlığın biçimlenmesinde üç olgu büyük rol oynar. Birinci olgu olarak Fransız İhtilali ve doğurduğu sonuçlar muhafazakâr düşüncenin oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. Muhafazakârlık bir düşünce biçimi olarak Fransız İhtilali sonrası doğmuş ve biçimlenmiştir. Bu anlamda Fransız İhtilali sonuçları muhafazakârlığın siyasi oluşumunda belirleyici bir özelliğe sahiptir. Bu özelliğiyle Fransız Devrimi Burke'ye göre temelde bir Avrupa devrimidir. Ama bu gerçek muhafazakâr düşünürlerin, Bonald, de Maistre ve Tocqueville gibi gelenekçilerin yazılarında hemen yer almayan bir gerçektir. Burke'de ve onlarda feodalizm, ataerkil aile, yerel topluluk, kilise, lonca ve doğal hukuk felsefesinin merkezileştirici ve bireyselleştirici etkisi altında, 17 ve 18.

yüzyılda Avrupa siyasal felsefesinde nerede ise yok olmuş yapıların açık ifadeleri görülmektedir. Hobbes, Locke ve Rausseau'nun yazılarında ise geleneksel toplum ve geleneksel gruplar düşman yapılar olarak telaffuz edilmektedir. Merkezi önemde görülen tek şey bireyselliğin katı gerçekliği ve kurumların silikleşmesidir (Nisbet, 2014: 25-26).

Fransa'da küçük bir grup olan Jakobenlerin başlattığı Devrim, geleneksel yapılara, geleneksel değerlere karşı bir saldırdır. Nisbet 'e (2014: 30-31) göre Burke, Manş Denizi'nin ötesindeki Jakobenlerin çalışmalarını, Amerikan kolonistlerinin yaptığı çalışmalar karşıtlığı üzerinden kurar ve Jakobenlerin yaptığı çalışmalardan 'zorba bir güç 'ten yaratılmak istenen bir çaba olarak bahseder. Çünkü Burke 'ye göre, Fransız Devrimi gerçek ve yaşayanlardan çok Devrimci liderlerin eğitim, ikna ve gerektiğinden kaba güç ve teröre başvurarak üretebileceklerine inandıkları türden insanlarla ilgilidir. Bu bağlamda çocuklarını vaftiz etmeyi kabul etmeyen Hıristiyan bir mezhep olan Anabaptistler'i örnek gösterir. Anabaptistler'in yeni Hıristiyan insanını var etmek uğruna karşılarına çıkan her şeyi yakıp yıkmak istemeleri gibi Jakobenler de, Devrim insanını yaratmak üzere önlerine çıkan bütün kurumları yıkmayı hedefler. Burke şöyle yazar: 'Bütün şartlar bir arada değerlendirildiğinde Fransız Devrimi, bugüne kadar dünyada meydana gelmiş en şaşılacak devrimdir.'

Nisbet (2014: 32) Burke'nin önemli bir mirasçısı olduğunu söylediği Tocqueville'nin ise Fransız Devrimi ve Amerikan Devrimi arasında kayda değer bir yakınlık kurmadığını söyler ve Burke'nin yaptığı gibi Fransız Devrimi'ni 1688'deki İngiliz Devrimi ve 1776'daki Amerikan Devrimi gibi herhangi bir siyasi devrimden çok geç reform döneminde yaşanan dini ayaklanma ve tahribat gerçekliği içerisinde değerlendirmektedir.

Beneton'a (2016: 11-12) göre, Burke ve birçok muhafazakâr düşünürün görüşü şu yöndedir. Avrupa tarihinde bir kopukluğu ifade eden Fransız İhtilali karşıtlığı muhafazakârlığın, siyasal ve felsefi bir hareket olarak gündeme gelmesinin yolunu açmıştır. Muhafazakârlar Devrim'in ortaya attığı ilkeleri tümüyle reddetmiş ve bu ilkelerin toplumsal ve ahlaki olarak insanın doğasına uygun olmadığını söylemiştir. Net bir biçimde muhafazakârların Aydınlanmaya, İnsan Haklarına daha genel olarak modern siyaset projesine karşı oldukları görülmektedir. Bu karşı-devrimci an muhafazakârlık tarihinin yazılmasında önemli bir süreçtir. Yaşanan koşullar

muhafazakârlık tarihi mirası açısından muhafazakâr fikirlerin, eylemlerin olduğu toplumsal bir düzeni çağrıştırmaktadır. Öyle ki karşı-devrimci duruş muhafazakâr düşüncenin kendini tanımladığı, yaslandığı temel öğelerin daha bir netlik kazandığı ve örgütlü bir savunu yapılması gerekliliğini doğurmuştur. Bu anlamda bir karşıtlık olması, muhafazakârlığın kendini kurması açısından önemli bir işlev taşımaktadır. Güler'in (2012: 128) deyişiyle:

“Muhafazakârlar önce Fransız Devrimi'nin taçlandığı yasalar önünde eşitlik ve yurttaş haklarına tepki duymuş, sonra 19.yüzyıl sonlarından İkinci Dünya Savaşı öncesine uzanan ve genel oy hakkı olarak sembolize edilen demokrasi zemininin genişlemesine karşı çıkmış, daha sonra refah devleti uygulamalarına itiraz etmiştir”

Muhafazakârların bu itirazı onların iyi toplum örneğini geçmişte arıyor olmaları, onların değişime karşı tepki göstermelerine neden olmuştur. Çünkü “değişim algısı ve istemine karşı güçlü bir tepki hareketi olarak ortaya çıkan muhafazakârlık, bir entelektüel hareket olarak, Aydınlanma'nın, kapitalizmin ve geleneksel siyasal biçimlerle tatmin olmayan burjuva sınıfının uzun süren yükselişiyle ilgilidir” (Güler, 2012: 126). Muhafazakâr düşüncenin felsefi gelişiminde önemli diğer olgu ise Aydınlanma Hareketi'dir.

“Aydınlanma, XVIII. yüzyıl Avrupa'sında belirginleşen, toplumsal ve siyasal yaşamın her alanında yerleşik kalıpları yıkarak önce Avrupa'da, sonra da tüm dünyada tarihin yönünü değiştirecek olan insan ve evren tasarımlarını üreten bir zihinsel dönüşümü ifade etmektedir. Bu dönüşüm, sonuçlarını bilim ve teknolojiye, ticaret ve endüstride, din ve felsefede olduğu kadar; sanat, şiir, tiyatro, müzik, resim, heykel, mimarî ve beşerî hayatın diğer tüm alanlarında kendini bir bütün olarak gösteren bir süreçtir” (Safi, 2005:22).

On sekizinci yüzyılda entelektüel ve kültürel bir hareket olarak Aydınlanma Fransa, İskoçya ve Almanya'da (Davies, 2005:5) rasyonalist bir felsefe olarak karşımıza çıkarken; Aydınlanma pozitivistiminin eleştirel ve devrimci olduğu görülmektedir. Bu yönüyle bireycilik ve insan aklının temel ilkelerin savunusuna soyunan Aydınlanmacılar, büyük ölçüde dini ve geçmişin kalıntısı olarak gördüğü toplumsal kurumları düzenleyen Mutlakıyetçi devletin irrasyonel güçlerini hedef alan bir pozisyona sahiptir. Onlara göre, kurumlar aklın ilkeleriyle uyum içinde olmalı; bilgi, yalnızca deneyim ve ampirik irdelemeyle elde edilmelidir. Çünkü gerçeklik ancak, bilgiyle kavranabilir (Swingewood, 2010: 33).

Bu mantıkla, Aydınlanmanın öne çıkardığı en önemli düşüncelerin başında akla biçtikleri merkezî önem ve o güne kadar gelen anlayışın tersine farklı bir evren tasarımı gelmektedir. Rasyonalist epistemolojinin hâkim olduğu bu dönemde evren, en azından maddî boyutuyla anlaşılabilir bir nesne idi, aşkın bir boyut ya yoktu veya

varsa bile anlaşılamazdı. Bu anlamıyla açıklanamayan durumlarda deizme ya da septisizme kayan bir düşünce hâkim olmuştu (Safi, 2005: 16). Bu bağlamda, toplumu bir bütün olarak görmeyen rasyonalist düşünce, dinsel fikirleri toplumun hiçbir bölümünde kayda değer bir fikir olarak kabul etmeyerek geçmişin kalıntısı olan öğeler olarak tanımlamaktadır. Geleneksel olana yönelik bu tutum Edmund Burke (1729-1797), Louis de Bonald (1754-1840) ile Joseph de Maistre (1754-1821) gibi muhafazakâr düşünürler tarafından reddedilmektedir. Çünkü toplum, ‘irrasyonel’ ve geleneksel öğelerin aktif, kurucu rol oynadığı organik bir bütün olarak tanımlandığı gibi, din ile ailede bütünün ayrılmaz parçalarıdır. (Swingewood, 2010: 34). Bir bütün olarak ‘organik toplum’ Aydınlanma düşüncesinin bastırmasıyla sarsılırken, muhafazakâr düşünce aynı ölçüde yaşananlar karşısında kendini tanımlama çabası içine girer. Muhafazakârlar için bu toplumsal bir kriz olabilir ve bu krizin etkisini iyi analiz etmek gerekir.

Tabi yaşanan bu gelişmeler her toplumda farklı bir biçimde algılanıyor, ona göre de yansımaları farklı oluyordu. Davies’e göre (2005:5) bu bakımdan, Kıta Avrupa Aydınlanması ve İskoç Aydınlanması arasında farklılıklar vardır. İskoç Aydınlanması doğal olan şeyler, yani kendiliğinden olan şeyler üzerinde dururken Kıta Avrupa Aydınlanması ise hiçbir şeyin kendiliğinden olmadığını, her şeyin mücerret akıl gücü ile oluştuğunu ve insani ilişkilerin belli bir düzen üzere geliştiğini vurgular. Ayrıca, Kıta Avrupa Aydınlanması toplumu bir otomatizm olarak her şeyin akıl gücü ile tasarlanacağını düşünüyordu. Böyle bir toplumda ilerleme doğal olarak kaçınılmazdı. İyiye doğru olabilecek bu ilerleme ise her türlü sınırlamalardan arındırılmış insanların ancak birey olmasıyla mümkündü. Kişinin imkânsızlıklar içinde olması bile kendi kimliğini yeniden yaratması için bir engel değildi. Çünkü kişinin kendini yeniden kurması için akıl insanın en büyük gücüydü. Ayrıca, kişinin çok uzak bir toplumda bile kendi kendine var olabileceği yönünde, Robinson Cruose miti de güzel bir örnekti (Davies, 2005:7).

Bilginin doğruluğunun düşüncede ve zihinde temellendirilebileceğini ifade eden bir felsefi görüş olarak rasyonalizm, insanın sosyal bir varlık olduğunu ve doğuştan John Locke’un “tabula rasa” benzetmesiyle, insan aklının boş bir plaka olduğu görüşünü savunmaktadır. Yani Augustinyen düşüncesine göre insanın doğuştan günahkâr olduğu tezini reddeden ampristler, “ilk günah” kavramını yerinden sarsabilecek biçimde, akla dayalı yeni bir insan tanımıyla, insanın doğuştan masum

olduğunu ve yaşadıkça bilgi ve deneyim kazanabileceğini söyler. Doğanın her türlü keşfinde de insan aklının büyük bir değer olduğunu kabul eden rasyonellerin, bu savunusuna da muhafazakârlar tepki gösterirler. Neden soyut bir varlığa bu kadar anlam yüklenmiştir? Neden evrensel bir değer olarak insan aklı bu kadar ön plana çıkarılmıştır? Evrende olup biten her şeyin sadece akıl süzgecinden geçirilmesi ne kadar doğrudur? Tarihsel süreç içerisinde muhafazakârlar, bu ve benzeri soruların yanıtlarını kendi zihinsel haritalarında bulmaya çalışmıştır.

Çünkü “Aydınlanmaya ve onun akıl anlayışına yöneltilen eleştiriler, muhafazakârlığın felsefi temelini oluşturan en önemli kaynaklardandır. Bu eleştiriler, Aydınlanmayı doğrudan hedef alan siyasal bir nitelik taşıyabildiği gibi, Akıl Çağı’nda gözden düşen değerleri canlı tutarak potansiyel bir muhalefeti de ifade etmiştir” (Safi, 2005:18). Öte yandan, muhafazakârlar akılcı sistematik düzenlemelere de sıcak bakmazlar. Soyut aklın kapasitesi konusunda pek iyimser değillerdir. Çünkü muhafazakârlar insanın eksik ve kusurlu olduğu düşüncesiyle aklın rehberliğinde yapılabilecek düzenlemelerin olumlu sonuçlar doğurmayacağı kanaatini taşırlar. Bu da soyut aklın referans olarak kabulünü zorlaştırmaktadır. Kaldı ki dünyayı soyut aklın rehberlik ettiği büyük projeler doğrultusunda dönüştürme girişimi, Fransız ve Rus devrimlerinin de gösterdiği gibi genellikle baskı ve terörle sonuçlanır (Erdoğan, 2004:7)

Buna karşılık, Aydınlanmacılar düşünsel dünyalarını yansıtan sözcüklerle uygar bir dünyadan bahsetmekten geri durmazlar. Uygar dünya için doğanın keşfedilmesi gereklidir. İnsan aklına dayalı çıkılan bu keşif de bir takım planlamalar ve eylemler yapılmalıdır. Bunun içinde, Aydınlanmacılar uygar bir dünyanın kurulması için gerekli unsurlar vardır. İnsanın kendi doğasına uygun olguları keşfetmesi ve buna uygun planlama ve eylemlerde bulunması gerekmektedir (Öğün, 2013: 552). Her yerde ve her zaman geçerli olabilecek uygar ve medeni dünya kurulumunu bu minvalde düşünen aydınlanmacılar, evrensel bir dünya için soyut aklın gerekliliğini her daim vurgular ve tarihsel ve geleneksel akla mahkûm, sınırlanmış insanın bu mahkûmiyetten ancak özgürleşmiş soyut aklın harekete geçirilmesiyle kurtulabileceğini mümkün görürler. Aydınlanmacılar dolayısıyla, “tabula rasa” olarak akla yönelirken; muhafazakârlar, “per se” akla yönelmektedir. Aydınlanmacıların düşüncesi “tarihsel farklılıkların, tarihsel bağlamından dolayısıyla ahlaki sorumluluklarından soyutlanmış tek bir aklın potasında eritilmek istenmesine tepki

duyarlar” (Öğün, 2013: 553). Muhafazakâr düşüncenin geçmişe yaptığı vurgu, burada daha da belirginleşir.

Öğün’e (2013: 554) göre muhafazakârlık tarihsel ve geleneksel farklılıkları yüceltir. Evrenselci akıl anlayışına karşıtlığı aslında muhafazakârlığın, onu toptan reddettiği ve yerine akıl karşıtlığının egemen kılınması anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla Öğün’ün deyişiyle soyut akılcılık, muhafazakârlık tarafından reddedilmeksizin, ama tarihsel esaslara bağlanarak disipline edilmeye çalışılmaktadır. Bu yaklaşım muhafazakârlığın, aklın kontrol altında tutulması gerektiği ilkesini vurgulamaktadır.

Bunun yanında Aydınlanmanın özgüllüğünde dünya yaşamı ve yaşamın sunacağı haz önemli bir değer olarak sunulurken, materyalizm de temel bir değer olarak kabul görmektedir. Yukarıda değindiğimiz gibi Aydınlanmacılar, dinin özenle vurguladığı öbür dünya kavramı ve ahlaki değerlere karşı katı bir tutum sergilemektedir. Özellikle 18. yüzyılda ortaya çıkan sekülerizm, eşitlikçilik ve “kendini yöneten toplum” gibi düşüncelere karşı çıkan muhafazakârlık, Aydınlanmanın bu ilkeleri doğrultusunda toplumu inşa etmeye ve bu izlekte statükoyu değiştirmeye çalışan radikallere ve ilericilere karşıdır (Güler,2012: 130).

Dolayısıyla, bilimsel türden bir kanıtlamanın dışında gördüğü, “tüm inançlar, toplumsal ve siyasal tüm örgütlenme biçimlerini bütünüyle tabula rasa yapan Aydınlanma felsefecileri için, muhafazakâr düşüncenin kutsalları arasında tutulan ne tarih, ne toplum, ne de din bireyin bağımlı olduğu olgular olmamalıdır. Bireyin kendisini bağlayıcı unsurlardan arındırılması ve kutsalların büyü evrenlerinden bağımsızlığına ulaşması gerektiği fikri Aydınlanmacılarda mevcut iken, diğer taraftan birey sadece akılla yönetilen bir evrende hazlarını akılcı bir biçimde tatmin etmenin sorumluluğunu taşıyan bir birey olarak tanımlanır. “İşte o zaman,” der Diderot, “yaratılanın mutluluğunu tam kılmak için tinin gönül okşayıcı onayı” Aydınlanmacıların eliyle onaylanırken mutluluk ve haz deneyimleri ise artık aklın garantörlüğüne terkedilmiş olur (Touraine, 2016: 28-31).

Muhafazakâr düşüncenin sosyolojik gelişmesinde etkili olan bir diğer olgu ise Sanayi Devrimi’dir. Bu devrim hem Avrupalı muhafazakârların hem de romantiklerin tepkisini almıştır. 18. yüzyılda İngiltere’de gerçekleşen Sanayi Devrimi bir anlamda Nisbet’e (2014: 37-38) göre “mekanik ucubeler ordusu” betimlemesiyle

İngiltere 'nin ovalarında, tepelerinde gezen buhar makinesi ve etrafa yaydığı ses Avrupa toplumunun hiç bilmediği bir gürültü ve yabancı olduğu bir görüntüdür. Bu gelişme insanların geleneksel kaba iş gücüne bağımlı kalmasından kurtulmanın habercisi gibidir. Buhar makinesi ve iplik eğirme makinesi insanların çalışma koşullarını değiştiriyor ve ilk etapta halkın ilgiyle karşıladığı bir gelişme olarak yaşanıyordu. İngiltere'de o döneme kadar imalat büyük oranda evlerde gerçekleşiyor ve bu durum insanların birbirine yakınlaşması ve kaynaşması olanağı sunuyordu. Oysa yeni kurulan imalathanelere insanlar sürü içerisinde bireyler olarak gidiyor ve sorumluluklarının ağırlığı dışında pek bir şey düşünmüyordu. Yaşanan bu mekanik ve ekonomik durumdan etkilenmemiş hiçbir kurumsal yaşam alanı veya katman kalmamıştı.

Dolayısıyla işlerinden başka bir şeye odaklanması beklenmeyen bir toplumsal devrim söz konusuydu, bu da toplumsal bir kopukluk olarak yaşanacaktı. Böylece geleneksel toplumun imalathaneleri yerini fabrikalara, atölyelere bırakırken muhafazakârların geleneksel birbirine bağlı olan kurumsal yapıları da tehdit altındaydı. Bu yaşam alanlarının, kurumların işlevsel olarak yabancılaşması demekti. İnsanlar artık ekonominin canlı olduğu yöne doğru hareket etmeye kendini zorunlu hissediyordu.

Çünkü İngiltere'de toprakla yerleşim yeri arasındaki mevcut ilişki sonucu yeni üretim biçimleri radikal bir biçimde değişiyor, bu da demografik bileşimi etkiliyordu. Böylece toplumsal göstergede yeni tür ve yoğunlukta bireysellik görünür olmaya başlarken bu hareketlilik geleneksel statüyü derinden etkileyen yeni bir sınıf oluşumunu beraberinde getirdi. Toplumda oldukça heyecan verici olan fabrika patronu, tüccar, müteahhit gibi yeni meslek sahipleri türedi (Nisbet, 2014: 38-39). Dolayısıyla, muhafazakârlığın doğuşuna yol açan faktörler olarak, başta Aydınlanma düşüncesinin merkezindeki kurgulayıcı rasyonalist düşünce biçimi; Fransız Devrimi'nde somutlaşan devrimci siyaset pratiği; devrimci ütopyik sosyalist hareketlere ve Sanayi Devrimi sonrasında şekillenen yeni toplumsal yapı; muhafazakar tepkileri ön plana çıkaran olgulardır (Safi, 2005:17).

2.2. Muhafazakârlığın Temel Unsurları

Muhafazakârlığın yukarıda da belirttiğimiz üzere, toplumsal düşünüş biçimlerini tarihte yaşanan üç olgu üzerinden belirlemek mümkündür. Yaşanan bu gelişmeler muhafazakârlığın temel unsurlarını oluşturan önemli uğraklardır. Aslında bir anlamda muhafazakârlığın zihinsel haritası Aydınlanma dönemi, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi'ne getirdiği yorumlar üzerine şekillenmiştir. O nedenle muhafazakâr düşüncenin tanımlanması ve kendini ifadesi, tepki duyduğu ve eleştirdiği toplumsal devrimler içinde saklıdır. Hem siyasi hem de felsefi kurulumu açısından muhafazakârlığın bir düşünüş ve tutum olarak toplumsal farklılıklara rağmen sürekli kendini ortaya koyma çabası, bu anlamda muhafazakârlığın modern düşünce biçimi olarak yaşam pratiklerinde görünür olmasını sağlamaktadır.

Karşıtlıklar üzerinden beslenen muhafazakâr düşünce, toplumsal alanlarda neye karşı tepkilidir. Beneton'ın (2016: 11) olayların içine doğdu, dediği muhafazakârlık, tarihsel karşıtlığını hangi değerler ve düşünceler üzerine kurdu. Modern bir düşünce olarak muhafazakârlığın, yine modern bir düşünce olan liberalizm üzerinden kendini tanımlaması; ayrıca muhafazakâr düşünce ve liberalizmi pekiştiren, belli bir eklenme süreci yaşanması; yaşanan bu sürecin, toplumsal ve kültürel değişimleri destekler mahiyette olması; bu alana tekabül eden uğraklarda yaşanan değişimin ise geleneksel unsurları yerinden ettiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yerinden edilmişlik sadece yılların tecrübe ve birikimini değil, kişilerin yaşadığı mekânların çehresini de değiştirmiştir. Modern dönemi yansıtan yapılar görünürlük kazanırken; geleneksel mahalle, sokak, han vb. mekân anlayışı yerini daha yüksek girilmesi zor olan mekân anlayışına bırakmıştır.

Bu anlamda muhafazakâr düşünceyi oluşturan unsurları irdelerken muhafazakârlığın bir tutum, bir düşünce biçimi, bir yaşam tarzı olması yanında, toplumsal hareketlere getirdiği eleştiriler açısından da siyasi ve ideolojik bir yönü vardır. İdeolojik olarak muhafazakârlığın hareket ettiği piyasa alanına bakıldığı zaman, liberalizm ile farklılık olmasına rağmen büyük oranda örtüştüğü görülmektedir. Bütün bu yönleriyle tarihsel iskelenin kurulması, kurulumun inşa edildiği mekân olarak kenti, bu inşa biçiminin dışında okumayı imkânsız kılmaktadır. Çünkü yaşamın kendisi ve aldığı şekil düşünceye bağlıdır. Kişinin zihinsel haritası toplumsal, kültürel ve siyasal hayata dair perspektiflerini yansıtır ve gerektiğinde eyleme geçmesinde ilk ve en önemli unsurdur. Araştırmamız çerçevesinde

baktığımızda bu aşamada muhafazakâr unsurları gerekçelendiren de muhafazakâr düşünürlerin zihinsel haritalarında var olan eleştiriler ve karşıtlıklardır. Bu kurulu aşama, muhafazakârlığın birey, toplum ve bu alanı oluşturan söylemleri hakkında önemli verilere sahiptir.

2.2.1. Birey, Toplum ve Yaşam

Modern bir düşünce olan muhafazakârlık, birey ve toplum anlayışını yine modern bir düşünce olan liberalizm karşıtlığı üzerinden kurmuştur. Bu karşıtlık muhafazakârlığın birey algısını oluştururken toplumsal yaşam alanında bireyi nereye oturttuğuna ilişkin yanıt üretmektedir. Liberal görüşte toplum, halk, millet, sınıf gibi birimler devlet, din veya herhangi bir kavram bireyden kutsal veya değerli görülmezken muhafazakâr görüşte ise, toplum öncelikli olup birey yalnızca toplumsal yaşamın bir parçası olarak toplumun adına ve menfaatine çalışması bakımından, bir yere, öneme ve değere sahip olmaktadır. (Bıdık,2007: 125).

“Liberal ideoloji, Aydınlanmanın etkisi altında insan doğasının iyiliğine ve rasyonelliğine güveniyor ve insan doğasının irrasyonel ve kötü olduğu şeklindeki geleneksel muhafazakâr görüşü reddediyordu.” (Berktaş, 2012: 51). Çünkü modern siyasi bir ideoloji olan liberalizm, temel siyasal özne olarak bireyi işaret ederken modern siyasi bir görüş olan muhafazakâr düşünce ise, bireyi eksik olduğu düşüncesiyle nesne olarak tanımlamaktadır. Diğer bir deyişle, liberal görüşte asıl olan, akla dayalı rasyonel etkinliklerin uygulayıcısı olan bireyin öne çıkarılıyor olmasıyla liberalizmin, diğer siyasal ve toplumsal teorilerden farklı olduğunu vurguladığı anlaşılmaktadır.

“İnsan tekinin benzersiz, bağımsız ve anlamlı bir varlık olduğu; yani bir topluluk ya da kolektif gövdenin üyesi ve onun yönlendirmesi altında davranan değil de kendi kişisel seçimlerini kendisi yapabilen özerk bir varlık olduğu anlamında birey, Batı kültürünün köşe taşlarından biri olmakla birlikte, ancak 17. yüzyıldan bu yana kullanılmakta olan bir kavramdır.” (Berktaş, 2012, 55)

Diğer bir deyişle, feodal dönemin dayanakları çöktükçe rasyonel ve bilimsel açıklamalar tedricen geleneksel, dini teorilerin yerini aldıkça bireylerin kişisel ve ayırt edici özellikleri taşıdığı düşünüldü ve her bir bireyin özel değeri olduğu vurgusu yapılmaya başladı (Heywood, 2010: 44). Bu anlayış minvalinde yapılan açıklamaların ilk izlekleri, bireylerin doğal haklara sahip olduğu düşüncesidir. Bu düşünce yukarıda da vurguladığımız gibi, Aydınlanmacıların dinin yerine düşündükleri doğal yasalardır.

Aydınlanma düşünürleri doğal hakları, insana Tanrı tarafından verilen haklar olarak yorumlar ve insanın doğasına dair açıklamaları yaparken toplum-öncesi döneme atfen, rasyonel nitelikte ifade kullanırlar. İnsan doğasını özümseyen yaklaşımlarıyla, bir doğa durumunda olan insan doğal bir yaşamın sonucu olarak nasıl toplumsallaşabilirdi? Bu bağlamda insan varlığına ilişkin Locke, Descartes'in Tanrı fikrine verdiği önemden uzaklaşan bir tutum içerisinde aşkınlığı bir tarafa bırakır ve aklın araçsallığını kabule dayanan temel bir düşünüm içerisine girer. Doğa insana ya mutluluk verir ya da ceza niteliğinde mutsuzluk kapılarını açacaktır (Touraine, 2016: 30). Yani, akıl ve doğanın birleşiminden doğan sonuçlar, bireyin hem kendisiyle hem de evrenle kuracağı bağın niteliğini biçimlendiren *kutsal* bir değerdir artık. Aklın egemenliğinde bireyin alacağı biçim ise, onun toplumsallaşma sürecinde *kutsal akli* kullanma konusunda gösterdiği başarıdır.

Diğer taraftan Hobbes göre, doğa yasası ilkeleri, her insanın istediğini yapma hakkı düşüncesine dayanır. Bu insana ilişkin genel kabul, insanların her durumda eşit olduğu anlamına gelir. Doğa durumunda insanların eşit olması, iki insanın aynı şeyi istediği durumda aralarında bir çekişme ve bunun sonucunda düşmanlık baş gösterir. İnsanların kendi varlığını koruma ve sürdürme isteği, insanı kavgaya iten duygu halinde belirir. Çünkü insanın doğasında kendi varlığını sürdürme isteği vardır. İnsanın kendini koruma yönünde ortaya koyduğu davranış modellerini doğal hak anlayışıyla açıklayan Hobbes, doğa durumunun savaş durumu olduğu ve bu savaştan çıkmanın yolu, insanı kavgaya iten duygulara sahip olan insanın, barışçıl duygulara da sahip olduğudur. Bu bağlamda Hobbes, insana barış koşullarını gösteren şeyin, akıl olduğunu söyler (Kılıç, 2015: 102-103). Rasyonel bir kurgunun sonucu olarak daha sonra insanların korku ve tedirginlik yaratan davranış ve eylemlerini kontrol altına alabilecek insanların savaşmadığı ve güven içerisinde yaşayacakları bir toplum sözleşmesi aracılığıyla otoriteye yetkilerini devredecek bir döneme geçilecektir. Doğal hakların yaratabileceği güvensiz ve korku dolu bir ortamdan, güven içinde insanların yaşayacağı bir ortama ulaşabilmenin yolu insan akli ve onun kurduğu toplumsal duruma işaret etmektedir.

Toplumsal sözleşmeyi savunan Aydınlanma düşünürlerinin hepsi Hobbes kadar karamsar bir tablo çizmemektedir. John Locke doğal koşulların daha ziyade, barış ve iyi niyet anlayışı içinde karşılıklı ilişkileri yansıttığını, toplumsal çatışmaların ve uzlaşmaz çıkarların ortaya çıkmasının ise özel mülkiyet ve dolayısıyla toplumsal

eşitsizliğin büyümesinden kaynaklandığını öne sürmektedir (Swingewood, 2010: 8). Bir Aydınlanma düşünürü olan Locke için doğa yasasının herkesi birbirine bağlayan bir yönü vardır. Doğa yasasının evrenselliği ve eşit olması anlamında insanların birbirini cezalandırma hakkını elinde bulundurması hasebiyle herkes yürütücü konumdadır. Bunun da doğal olarak savaş durumunu doğuracağını savunur. İnsanların kargaşa içinde yaşamaları mümkün olmadığından bir araya gelerek kendi rızalarıyla, gönüllü olarak bir sözleşme yapmaları gerekir. Bu da doğa durumundan toplum durumuna geçileceği anlamına gelir ki (Kılıç, 2015:107-108-109) bireylerin “hayat, hürriyet ve mülkiyet” olarak bir takım haklarının (Heywood, 2010: 44) korunması yine doğa durumunda sahip olduğu akıl ile mümkündür.

Dolayısıyla, Aydınlanma düşünürleri rasyonalist yaklaşımlarıyla bireysel ve toplumsal teorileri açıklarken temel olarak akılı ön plana çıkarıp soyut bir biçimde akıl yürütme yoluyla kesin ve reddedilemez açıklamalar yaparlar. Kısaca bireysel ve toplumsal yaşamı anlamlandırmada ve düzenlemede duyu, duygu, içgüdü ve önyargı gibi kategoriler yerine temel bilgi kaynağı olarak akılı ön plana çıkarırlar. Aydınlanma düşünürlerinin evrensel bir boyutta aklın önemine yaptıkları bu vurgu, bireyi sınırlayan gelenek ve dinin eleştirilmesini ve toplumsal yapının aklın gösterdiği yönde dönüştürülmesini gündeme getirir. Burada tanımlanan model kozmopolit bir model olarak sunulur (Duman, 2004: 40).

Yine, Aydınlanmanın temel düsturları aslında Aydınlanma filozoflarının kısa ve öz cümlelerinde saklıdır. Güngörmez’e (2004: 11) göre, Aydınlanma filozofu Immanuel Kant, “Sapare aude, bilme cesareti göster” diye yazarken Goethe ise eseri Faust’ta Wagner’e “çok şey biliyorum, ama her şeyi bilmeliyim” yaklaşımı, Aydınlanma düsturlarını açıklar. Hem Kant’a hem de Wagner’e göre özgür iradelerine sahip bireyler başkalarının rehberliğine ihtiyaç duymaksızın “Akıl”larıyla her şeyi sorgulayabilir ve tasarlayabilirler. Onlar doğma ve önyargılara yani geleneğe, “bütün insanlıkta ortak” olduğu kabul edilen akıllarıyla karşı çıkabilirler. Bu, aynı zamanda Kant’ın söylediği gibi Aydınlanma düşüncesinin de temel düsturudur.

Entelektüel literatürümüzde “Aydınlanma Projesi” diye atıfta bulunulan Aydınlanma düşünürlerinin topluma ilişkin ortaya koydukları soyut kavramlar, tarihe ve topluma yönelik projeler ileri sürmektedir. Bu projeye göre toplumda Rousseau’nun düşünceleri etrafında birleşecek akıl sahibi eşit bireyler, sosyal haklara sahip toplumun

yönetiminde söz sahibi olacaklardır. Aydınlanma düşünürleri Ortaçağ'da toplumu keyfi kesinlikler içinde yaşayan bir toplum olarak görüyor ve bu keyfi kesinliklerden oluşan her şeyin modern dönemde akılcı bir tarza dönüştürülüp biçimlendirilmesi gerektiği düşüncesini taşıyorlardı. “Aklın ve bilimin ışığında rasyonel bir kültür, rasyonel bir yönetim, rasyonel bir sanat ve din tesis edilecekti”. Böylece insanlar, geleneksel kurumların bağlayıcı engellerinden kurtulan rasyonel bireyler olacaklardı (Güngörmez, 2004:17).

Aydınlanma düşünürleri için geleneksel kurumlar, bireyleri bağlayıcı ve engelleyici unsurlar olarak önemli bir sorunsaldı. Zira yeni bir toplum düzeni rasyonel bireyler bağlamında oluşabilirdi. Bu nedenle bireyin sınırlandırıldığı düşünülen geleneksel kalıplardan bireyin, özgür olması sağlanmalıydı. Çünkü yeni bir düzenin inşasında yaratıcı bireylerin varlığı Aydınlanma düşünürleri için önemliydi. Bu yeni düzen anlayışında yaratıcı bireylerin zihinsel tasarımları için toplumsal yaşam bir üretim merkezi olarak görülüyordu. Geleneksel organik yaşam, makinelerden oluşan toplumsal bir yaşama doğru evrilirken bu değişim sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik alanlarda modern düşünceye dayalı bir yapılaşmayı öngörüyordu. Bu da muhafazakârları tedirgin eden bir gelişmeydi.

Çünkü muhafazakâr düşünürler, Aydınlanma projesinin atıfta bulunduğu toplumsal düzlemde, “cemaat bağlarından kopmuş, geleneksizleşme sürecini yaşayan bu insanların köksüz, yabancılaşmış ve güvensizlik içinde yaşayan yığınlara dönüşecekleri (Güngörmez, 2004: 17) kanısındadır. Örneğin muhafazakâr düşünürler için sanayileşme, insanları makinelerin hizmetine sokabilmek için köklerinden kopartan bir bağlam içerir ve insanları kentin içine sıkıştırıp birbirinden soyutlar. Çünkü makinede, düşüncenin ve kültürün çöküşünün simgesini gören (Beneton, 2016: 96) muhafazakâr düşünürler, bireye özgü bu hallerin bir bir çözülüyor oluşunu sezerler. Carlyle 1829'da ele aldığı yazısında, bir bakıma muhafazakâr düşünceleri ifade etmektedir:

“Günümüzde makine tarafından yönetilen yalnızca dışsal ya da fiziksel olan değil, içsel ve ruhsal olandır da. (...) bu insanların, elleri gibi yürekleri de mekanik olmuştur. İnsanlar bireysel çabalar ve her türlü güce olan inançlarını yitirdiler. Mücadeleleri içsel mükemmeliyetçiliğe ulaşmak için değil, şu ya da bu şekilde kurumlara, oluşumlara, mekanizmaya, dış düzenlemelere ulaşmak içindi. (...) Mekanikleşme bireyin en özel, en temel inançlarına kadar kök salmıştır ve bunun zehirli meyveleri hayatının bütünü ve bütün faaliyetlerini çepeçevre kuşatır”(Beneton, 2016: 96).

Bu gibi nedenlerle muhafazakârların gözünde modern toplum anlayışı, insanların faydasına olmayan olanaklar sunmaktadır. Çünkü hayatın tamamını kapsayan bütüncül bir yapılaşma durumu söz konusudur. Geleneksel bireyin yaşam alanları tamamıyla modern form denilebilecek bir takım düzenlemelerin süzgecinde eleniyor, gelenekselliğin izleri ise havada savruluyordu. Doğal ritmin bozguna uğraması, yerini mekanik ve kurgusal bir ritme bırakıyordu. Böylece insani ilişkiler soğumaya yüz tutarken modern dünyanın yarattığı mücadele koşulları içinde, çevreden soyutlanan sadece işine odaklanan bireylerin dünyası kuruluyordu. Bu da makineler dönemini anlatan kent dönemi insanlarına özgü bir yaşam tarzıydı.

Artık yeni ekonomik düzen, yaşam pratiklerini belirleyici bir etkiye sahiptir. Fransa’da Bonald ve onun izinden giden muhafazakâr düşünürler ticaret, sanayi ve geniş şehirleri, Jakobenlerin doğal haklar doktrini kadar ‘kurulu’ toplumu tahrip edici olarak görürler. Örneğin, taşra ve kent yaşamının aile ve mahalle üzerinde etkisi olduğunu düşünen Bonald, bunu mukayeseli bir denemesinde dile getirir. Kent yaşamının olumsuzluklarını görerek kent yaşamını reddeden Bonald, kentin bireyler arasındaki mesafeyi artırdığını, kentin evlilik ve aile bağlarını gevşettiğini düşünür. Geleneksel çalışma hayatının esasına özlem duyar. Çünkü aile ve insanlar arasındaki işbirliğini güçlendiren özelliğiyle hayatı tehdit eden unsurların uzağında bir işleve sahiptir. Bu açıdan Bonald, bütün hayata taşra toplumunda olmayan paralı bir karakter verdiği gerekçesiyle kent yaşamını kabul etmez ve yüzyılın sonlarına doğru tüm bir sosyoloji anlayışının üzerine kurulacağı şekliyle şöyle yazar: “Kent hayatı sakinleri için fiziki yakınlık sosyal uzaklığı getirir. Taşra hayatında ise insanlar fiziki olarak uzaktır, ancak sosyal olarak birliktedir” (Nisbet, 2014:101-102).

Modern dönem bireye rasyonel ölçütlerin nazarıyla bakıyor ve bu ölçütlerin tasarladığı toplum algısının da rasyonel ölçütlerde yükselmesini istiyordu. Bu örtüşük halin gerçekleştiği merkezi alan ise hiç şüphesiz ekonominin, sosyal ve kültürel hareketliğin yaşandığı şehirler ya da sonrasında kentlerdir. Saydığımız unsurların birbiriyle örtüşerek geliştiği bu dönemde, bireyin yapısal düzenlemeleri ışığında kurulan bir kent anlayışı ve bu alanda hayatını gerçekleştiren bireylerden müteşekkil bir toplum söz konusudur. Bu bağlamda modern dönemin kent savı, Çınar’ın (2013: 68) yazdığı gibi “eğer kent insanın yarattığı dünyaysa bundan böyle orada yaşamaya mahkûm olduğu dünyadır da.” Dolayısıyla modern dönemin toplum-birey tasavvuru ve bunun yanında kent algısı geleneksel kurumların ve onu tanımlayıcı unsurların

uzağındadır. Bu uzaklığın neticesinde muhafazakâr temaların ve sembollerin sisler arasında kalan bu hali, onun kutsaliyeti modernliğin egemen dünyasında perdelenir mahiyettedir. Ancak, modernliğin yükseldiği zemin her ne kadar muhafazakâr karşıtlığı üzerinden kuruluyor olsa da muhafazakârlıkta aynı zemin üzerinden kendini tanımlayan niteliğiyle modernlikle eşanlı mevcudiyetini perçinler. Diğer bir deyişle, rasyonalizmin soyut akla dayalı toplumsal tehditlerine karşı, tarihin ve geçmişin somutluğunu savunan on dokuzuncu yüzyılın muhafazakârlarına göre,

“Toplumu, soyut bir insandan hareket ederek düşünmek, canlı ve çeşitli bir gerçeğe, mekanik ve ilkel bir şemayı uygulamaktır. Gerçekte insanlar ne özdeş, ne de kopuktur. Toplum içinde yaşayan insanlar bir mirası devralırlar, daha önceki kuşaklara gelenekler ile bağlıdırlar ve onlar doğal bir düzenin çeşitli unsurlarıdırlar. İnsanları kendi aralarında birleştiren ve farklılaşmalarını sağlayan geleneksel otoriterlerdir (Kilise, aile, birlikler, topluluklar). Kurallara bağlı sağlam töreleri yaratmaya izin veren de şükran, saygı, sadakat duygularına dayanan bu otoritelerdir” (Beneton, 2016: 23).

Aydınlanma düşünürlerinin soyut akıl ısrarı ve buna dayalı toplum algısı muhafazakârlara göre, toplumun canlı ve dinamik yapısıyla birebir zıt bir yaklaşımdır. İnsanların duygu ve hislerini görmezden gelerek tasarlanan toplum düzeni, doğal olarak temelde birleşmeden yoksun ve sakıncalı bir durumdur. “İnsanların nitelikleri arasındaki farklılıkları da bilmezlikten gelir ve sonuçta bireyi basit, tek başına, ayrı bir başkasının yerine geçebilecek bir jeton haline, bir avuç jeton haline getirir”(Beneton, 2016: 23).

“Toplumun tarihselliğini ısrarla vurgulayan Burke, bireyin soyut haklara sahip olamayacağını ileri sürer. Birey; hakları ve imtiyazları tarihsel süreç içerisinde kendisini önceleyen belli bir cemaat vasıtasıyla elde eder. Haklar ve imtiyazlar yavaş yavaş ve organik olarak gelişir. Onlar tarihseldir” (Güngörmez, 2004: 23).

Muhafazakâr toplumun tarihselliği, onun geçmişten gelip geleceğe müdahale edilmemesi gereken organik ve canlı olma yapısıyla ilgilidir. Organik, canlı, farklılaşmış ve kompleks bir yapı olarak muhafazakar toplum tanımı, bir organizma olarak farklı evrelerden geçen ve her evresinde yeni şeyler kazanan bir toplumdur (Çaha, 2004: 19). Muhafazakâr düşüncenin aksine, liberal ideoloji için toplum, bireylerin bir araya gelerek oluşturdukları bir sözleşmedir. Bireylerden bağımsız olmadığını düşündükleri toplumun işleyişinde asıl amaç, bireylerin mutluluk ve tatminini sağlayacağı bir ortam yaratılmasıdır (Bıdık, 2007: 126). Heywood (2015: 91) bu doğrultuda, rasyonel bireylerin toplumu kendi amaçları uğruna inşa ettiklerini, liberal ve sosyalist birçok düşünürün savunduğu mekanik toplum görüşünün, toplumun iyileştirilebileceğini ve değiştirilebileceğini savunduğunu söyler. Nihayetinde, modern düşünce bireylerden müteşekkil, bireylerin bir araya gelerek

tasarladıkları bir toplum algısına sahiptir. Klasik liberallerin tabiriyle “yalıtılmış atomlar” olarak bireyler, mekanik bir işleyişin her bir çarkını rasyonel ve bilimsel açıklamalara dayanarak düzenlemişlerdir.

Buna karşılık muhafazakâr düşünce için toplum her ne kadar canlı bir bünye ve organizma olarak görülüyor olsa da bu her bir parçasının ayrı istek ve amaçlarının yerine getirilebileceği anlamını taşımadığı gibi bu ihtimal üzerinde durulmaz bile (Bıdık, 2007: 126). Bilakis toplum organik ise yapısı ve kurumları insan denetimini aşan birtakım güçler tarafından şekillendirilmektedir. Bireye düşen ise, toplumun bu hassas dokusuna yani tek tek kurumlara, toplumun parçalarına yönelik gereken saygıyı göstermektir (Heywood, 2015: 92). Diğer bir deyişle, toplumsal istikrar muhafazakâr düşüncenin önemli gördüğü bir unsurdur. Zira insanın iç ihtiyaçlarının karşılanması buna bağlıdır. Topluluk bağlarını koparmak; bir nevi insanı yaşamsal bir besinden, inançtan, bağlılıktan, hayranlıktan, şefkatten yoksun bırakmaktır. Bu anlamda modern rasyonellik ruhsuz ve kalpsizdir ve insanı soğuktan öldürmeye mahkûm eder (Beneton, 2016: 111). Dolayısıyla muhafazakâr düşünceye göre, modern dünyanın ileri sürdüğü mekanik toplum insanı, mekanik özellikleri taşıyan ruhsuz ve yaşamsal zeminden koparılmış mekanik varlıklardır.

Buradan hareketle muhafazakârlık, toplumsal bağların birbiriyle ilintili ve işlevsel olduğu organizmacı bir düşünceyle bireyin sahip olduğu derinliğin kaybedilmesine karşı çıkar. Bireyin salt aklın içine hapsedildiğini düşünür ve dışarıdaki gerçekliğin önemini vurgular. Bu gerçeklik dediği derinliğin anlaşılması Şeyhanlıoğlu'na (2014: 90) göre, bireye kimlik ve kişilik kazandırdığını düşündüğü cemaat ve ara kurumlar, toplumsal alanda bireyin sosyalleşmesi ve onu devlete karşı koruma altına aldığı kurumlardır. Muhafazakâr düşünürlerden Tocqueville, ara kurumları bireyler için aracılık etme ve bu aracılık şartlarını besleme açısından ve devletin gücüne karşı tampon olmaları açısından önemli görür. Özellikle bu bağlamda demokrasilerde ara kurumlar varoluşları ve üyelerinin bağlılıkları açısından sosyal demokratik devlet anlayışı çerçevesinde dengeleyici unsurlar olarak zorunludur (Nisbet, 2014: 82).

Zira modern düşüncenin 19. yüzyılda ileri sürdüğü tezler muhafazakâr düşüncenin temel unsurlarını değiştirmeye zorlamış, buna bağlı olarak organik toplumun canlı ve hayati olan her bir parçası değiştirmeye maruz kalmıştır. Vuku bulan toplum

artık ailelerden, komünlerden, düzenlerden, localardan oluşan toplumsal konumlara bir bakıma görev duygusu, bağlılık gösteren ve insanların din tarafından yönlendirildiği ve birbirine yaklaştırıldığı o organik sistem değildir. Aksine, toplum giderek daha gayri-kişisel, tümüyle mekanik ve kendi çıkarları için hareket eden geniş bir bütünden oluşmaktadır. Doğal eşitsizlikleri ve kalpleri birbirine bağlayan ilişkiler, yerlerini insanları birbirine yabancı kılan eşitlikçi ve sözleşmeye dayanan ilişkilere bırakmışlardır (Beneton, 2016: 92).

Yukarıda da değindiğimiz gibi artık modern insan, tecrübeleriyle deneyimlediği birikimlerini, inançlarını, bağlılıklarını koparmıştır. Beneton'ın (2016: 92-93) zaviyesinden bakıldığında, modern bireycilik toplumu parçalarken despotluğun tohumlarını atmıştır. Mevcut durum modern düşünceler eşliğinde gelişirken Burke'ün organik toplum kavramı, Aydınlanma'dan neşet eden mekanik toplum kavramına karşıttır; çünkü bu mekanik kavramlaştırma, toplumsal kurumların ve geleneklerin eski/yeni, işlevsel/işlevsiz olarak ayrılmasına izin verir, eski ve işlevini yitirmiş olduğu varsayılan geleneklerin kolayca reddedilebileceğini düşünür. Oysa bunlar, tıpkı toplum gibi uzun bir tarihsel gelişimin ürünüdür. Bonald ise, Aydınlanmanın ilkeselleştirdiği birey ve toplum felsefesini seküler bir saldırı olarak görür, birey ve toplum anlayışını toplumun ve ilahi olanın türettiği bir anlayış biçimine çevirmek ister. Birey ve toplumu Tanrı'nın yarattığı bir parça olarak görür. Bunun aksi olan yaklaşımlar toplumun ve Tanrı'nın otoritesine yönelik saldırılardır. Bu saldırılardan kurtulmanın yolu, bireyi topluma, toplumdaki gelenek ve kurumlara bağlı kılmaktır.

Toplumsal sözleşme teorileri, insanı bir sözleşme yapmaya yetkin görürken muhafazakârlar insanın, ilahi bir ilişkinin taşıyıcısı olduğunu ifade ederler. Maistre de hareket halindeki akıldan müteşekkil bir sürecin varlığına inanmaz. Toplumun zorunlu olarak mutluluk sağlayıcı bir organ olmadığını belirtir. Zira kendi kendini yönetebilen bir insan ya da toplum yoktur. Bu nedenle özgür bir şekilde bir otoriteye itaat edilmelidir (Çiğdem, 2016: 52-53). Bunun sonucu olarak muhafazakâr toplum anlayışı Güler'e göre, (2012: 128) Tanrı'nın yarattığı bir toplum algısı üzerine şekillenmiştir. Dolayısıyla bu toplumu siyasal anlamda yönetecek kişinin de otorite olarak kaynağı Tanrı'dır. Bireye davranışlarında itaat etmesi gereken ahlaki kodları belirlemesi açısından ve onların uygulanmasını sağlaması açısından otorite önemlidir. Gerektiğinde devlet otoritesi olmasa bile bireyi ve toplumu bir arada tutmayı sağlaması açısından otorite önemlidir (Özipek, 2017: 104). Otorite sadece dini nitelikli olmayan

üstün buyurma gücüne bağlı olarak, bu güç devlet otoritesi olmasa dahi bireyi ve toplumu bir arada tutacaktır (Kırlı, 2016: 40).

Bu açıdan toplumun temel taşı olarak kabul edilen otorite, bireyin nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda muhafazakârların gözünde önemli bir güç kaynağıdır. Toplumsal hiyerarşiyi sağlaması ve sınıfsal farklılıkların toplumsal düzenin devamında her hangi bir tehdiye mahal vermemesi açısından hayati bir öneme sahiptir. Toplumsal işlevin sürekliliği siyasal iktidarın otoritesinin korunması anlamını taşır ki bu da kişinin otoriteye bağlılığı ve yükümlülüklerini yerine getirmesiyle ancak ölçülebilir. Zira “toplum mekanik bir şey değildir; parçaları yer değiştirebilir ve tek başına ayrılabilir bir makine de değildir. Kurumların bağlantıları ve fonksiyonel ilişkileri bakımından ve yine zaman içinde mutlak şekilde, geri döndürülemez kümülatif gelişimi bakımından canlıdır” (Nisbet, 2014: 54). Bu nedenle “bir toplumun ilk ön şartı” diye yazar Burke, “insanların hırslarını dizginlemek için, insanların eğilimlerinin sık sık engellenmesi, iradelerinin kontrol altına alınması ve hırslarının hüküm altına alınması” (Nisbet, 2014: 65) için düzen ve otorite önemlidir. Çünkü muhafazakârlar, Tanrı'nın ve onun emirlerinin kutsandığı ve işlevselliği olan toplumsal bir düzenin varlığına inanmaktadırlar.

Dolayısıyla 19. yüzyıl ideolojisi olarak muhafazakârlık, Aydınlanma ve modernleşme karşıtlığını geleneksel toplumda, tarım toplumunda, toplum ve evrenin, inançların ve mutlak gücün, Tanrı'nın bizzat şekillendirdiği tek bir düzenin var olduğuna bozulmayacağına inandığı mükemmel zamanlarda aramaktadır. Zira modern ideolojinin, aile, cemaat, sınıf ve kutsal olan her şeyi yıktığını düşünüyor ve ahlaki değerlerin ortadan kalmasında da rolü olduğunu ileri sürüyordu. Hatta, bu mevcut imalar kent, endüstri, teknoloji, demokrasi, bozulma, çözülüş ve yıkılış olarak ortaya çıktı (Güler, 2012:130). Yaşanan bu eylemler Beneton'a (2016: 110) göre, “toplumu rasyonel rızaların ve bireysel çıkarların serbest hareketi üzerine kurmak, inşaat yapmak demektir.” Modern ideolojinin bu yeni imalat biçimleri karşısında, yine modern bir ideoloji olan muhafazakârlığında mevcut imalat biçimlerine bağlılığı söz konusudur. Mekanik ve organik toplum mücadelesi yaşamsal zeminde yerini bulurken bu mücadelenin ise şimdi, geçmiş ve gelecek arasındaki bileşenlerin çiçeklenmesiyle mümkün olduğunu da unutmamak gerekir.

2.2.2.Tarih, Din ve Gelenek

Muhafazakâr tarih anlayışının oluşmasında tecrübe önemli bir referanstır. Bu anlamda muhafazakârların tarihe olan inancı onun insani ilişkileri nasıl değerlendirdiği ile yanıtını bulur. Çünkü tarih, muhafazakârlara göre soyut ve tündengelimci bir takım düşünceler üzerine değerlendirilemez. Tarihsel okumalar, tecrübeye ve onun somut yansımaları üzerine kuruludur. Muhafazakâr bakış açısından sosyal gerçeklik en iyi bir şekilde tarihi yaklaşım aracılığıyla anlaşılabilir diyen Nisbet'e göre (2014: 54),“geçmişten bugüne nerede olduğumuzu bilmeden şu anda nerede olduğumuzu ve nereye gittiğimizi bilemeyiz.” Muhafazakâr tarih anlayışının esas duruşu budur.

“Burke, de Maistre, Savigny ve diğer erken muhafazakârların bakış açısından gerçek tarih doğrusal, kronolojik bir tarzda değil; kuşaklar boyu süren yapıların, toplulukların, alışkanlıkların, ön yargıların sürekliliği içerisinde açıklanır. Gerçek tarihi metot, sadece zaman içerisinde geriye sürekli bir bakış açısı değildir, öyküler asla anlatmak değildir; o şimdiyi şimdinin altında yatan her şeyi ortaya çıkaracak şekilde araştırmanın metodudur; bu ise geçmişe tutunmalarını göz önüne almadan tamamen anlamayacak olan gerçekten sonsuz düşünce ve davranış yöntemleri demektir”(Nisbet, 2014: 52).

Burke'ye göre tarihi süreklilik zorunlu temel bir fikir halindedir. İngiliz Devrimi Burke' nin gözünde Fransız Devrimi karşısında tarihi sürekliliği sağlaması yönünde en önemli örneklerden biridir. Ona göre Beneton'ın (2016: 20) deyişiyle:

“Halklar korumaları gereken bir mirasa, savunmaları gereken bir malvarlığına sahiptirler. Geçmiş kalıntıları karanlıklara terk etmek, bir toplumun ne olduğundan hiçbir şey anlamamak demektir. Tortulaşma, intikal, miras tarihi bir topluluğun hayatında esas olan unsurlardır. Bunlar insanları atalarına ve torunlarına bağlarlar, toplumsal bağları sıklaştırırlar.”

Geçmişten gelen mirasın, yüzyıllar boyu birikmiş olan tecrübenin, meyvesi olan bilgi ve birikimin (Beneton, 2016: 20) bir neticesi olduğuna inanan muhafazakârlar geçmişle bağlarını korurken geçmişten gelen fikirlerin her birini şüphesiz kabul ediyor değillerdir. Felsefe olarak faydalı olanı gözetken, seçmeci bir tavra sahiplerdir. Çünkü muhafazakârlarda faydalı bir geleneğin ancak geçmişte aranabileceği ve bu da kendi içinde çekici olabileceği, düşüncesi vardır (Nisbet, 2014: 55). Geçmişten gelen ve süreklilik ilkesine dayanan gelenekte aynı şekilde muhafazakâr ideolojiye göre siyasal bir faaliyette herhangi bir teoriden veya faaliyetten daha güçlü bir etkiye sahip ve daha iyi bir rehberdir (Şeyhanlıoğlu, 2014: 86).

Bu anlamda muhafazakârların geleneğe olan güvenlerinin temelinde, bireyin sınırlı olan akli ile her şeyi anlamasının ve yapmasının mümkün olmadığına olan inanç vardır. Burke'e göre gelenekler, insanlara toplumsal sorumlulukları hakkında, akıldan

daha fazla şeyler söylemektedir. Zira geleneğin boş bıraktığı hiçbir alan olmamakla beraber; istikrar, süreklilik ve aktarma muhafazakârlığın ana özellikleri olarak geçmişle kopukluğa meydan vermemektedir. Bu açıdan muhafazakârlar, geleneklerin sarsılmasına yönelik fikir ve eylemleri sert bir şekilde eleştirirken geleneklerin toplumun ölçüm birimi olduğunu düşünür ve geleneklerin toplumsal kimliğin omurgası olduğunu vurgulamaktadır (Şeyhanlıoğlu, 2014: 87- 88).

Aynı zamanda, insan eylemlerinin, düşünce ve imgeleme yaratılan şeylerin bir kuşaktan diğerine aktarımı yoluyla kabul edilen bu gerçeklik, geleneğin gelenek olarak düşünülmesinde temel bir ölçüttür (Çınar, 2005: 73). Bu bakımdan geleneğe canlılık veren, geleneğin eskinin asimilasyonuna karşı gösterdiği dirençtir. Nasıl ki “tarih bir toplumun hafızasıyken, tarihinden ayrı düşünemeyeceğimiz kültür ve gelenek de onun perspektifleri olarak kabul edilebilir” (Çınar, 2005: 80-81).

“Manheime göre muhafazakârlık, gelenekselciliğin özgül tarihsel bir biçimini benimseyerek bunu mantıksal sonuçlarına ulaştırır. Gelenekselci davranışın basitçe biçimsel, yarı-gerici doğasından izlenebilir bir tarihi yokken, muhafazakâr davranış, somut koşullara bağlı olarak doğup gelişen belirgin bir tarihsel ve toplumsal sürekliliğe sahiptir” (Gökmen, 2013:134).

Bunu da dikkate alarak konuyu değerlendirmeye devam ettiğimizde, geleneksel kurumların toplumsal alanda önemli bir yere tekabül ettiği ve bireyin toplumsal bağlarının güçlendirilmesi yönünde muhafazakârlar için oldukça anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. Bir taraftan toplumsal sürecin sürdürülebilmesi için tarihi hafıza ve geleneklere vurgu yapılırken diğer taraftan, “insanın kutsalla karşılaşmasının dışı vurumu olan dinde” (Çayır, 2005: 81) oldukça anlamlı bir alanı oluşturmaktadır. Aksi durumda, bireyin kimlik tanımında yani kendini tanımlaması aşamasında sorun yaşanabilir. Çünkü muhafazakâr düşünce geleneksel kurumları kişinin var oluşu ve kendini tanımlayabilmesi yolunda bağlayıcı unsurlar olarak görmektedir. Zira bireyin bu unsurlardan (tarih, gelenek, din, aile, cemaat, sivil kuruluşlar vb.) yoksunluğu büyük bir sorunsal olup bu da soyut akılla kavranacak bir durum olarak anlaşılmamaktadır.

Nitekim Burke, rasyonellerin bireyi sınırladığı düşüncesiyle “gelenek, örf ve adetler, tutum ve davranışlar, ritüeller, ortak inançlar semboller vs. gibi geleneksel unsurları” (Duman, 2004: 42), soyut akılla kavranacak erdemler olarak görmediğini açıklamaktadır. Bu açıdan toplumsal pratikleri besleyen geleneksel formların belli bir tarihe sahip olduğu ve kuşaktan kuşağa süzülüp geldiği gerçekliği, muhafazakârlar için

hayati bir öneme haizdir. Bu bağlamda din toplumsallaşma uğraklarında belli bir işleyiş biçimine sahiptir. Çünkü, muhafazakârların dini önemsemesinin ana sebebi, dinin toplum için bir motivasyon kaynağı, bir manevî kaynak ve bir ahlaki kaynak oluşturmasıdır. Din, gelenek ve göreneklerin oluşmasında da önemli bir kaynak olarak yerini alır. Din aynı zamanda toplumsal dayanışmayı, birlik ve beraberliği sağlayan manevî bir bağıdır (Çaha, 2004: 23).

Muhafazakârlığın düzen algısı sadece siyasi kurumlardan ibaret değildir; insanın biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için aileye ve çocuklara, güvenlik ve bağımsızlık için mal ve mülke, yerel bağlara ve komşulara, ona nereden gelip gittiğini anlatacak geleneksel bir dini inanca ihtiyaç duyar. Çünkü dinin toplumsal bir işlevi, bir cemaat oluşturma misyonu, yarattığı bir aidiyet duygusu vardır. Her toplumda farklı olmakla beraber değişmez bir sabite olarak görülen dine, en önemlisi insanın ihtiyaç duymasıdır (Güler, 2012: 131). Bu açıdan muhafazakârlar dini toplumsal kaynaşmanın bir ifadesi, birlikte yaşamının temel unsuru olarak düşünürler. Öyle ki, insan ruhunu besleyen mesajların muhatabı olarak toplum ve dolayısıyla bireylerin ahlaki kurulumunda en önemli kaynak işlevi görür. Böylece, geleneksel bir arada yaşama biçimleri ve hayatı kavrayış şekillerinin içinde var olan din, muhafazakârların gündelik pratiklerinde her zaman karşılaştığımız tutum ve davranış biçimleri olarak tezahür eden bir hakikat olarak belirir.

Öte yandan muhafazakârların dine verdikleri önemin bir boyutu da cemaatle ilgilidir. Cemaat, dinî değerlerin yaşatıldığı, ayakta tutulduğu, dolayısıyla dayanışma ve birlik ruhunun beslendiği sosyal ortamlardır. Muhafazakârlar cemaatin üretmiş olduğu cemaatçi kültürü önemseyerek, komşuluk, arkadaşlık ve dindaşlık ilişkisinin üzerinde hassasiyetle duran (Çaha, 2004: 23.) düşünceleriyle kutsal metinlere, kişinin sosyalleşmesi ve insani ilişkileri sağlayan önemli öğretiler olarak bakarlar. Muhafazakârların dini, toplumun ruhunu oluşturan bir kurum olarak görmelerini bu açıdan değerlendirmek önemlidir. Bununla birlikte muhafazakârlar dini, devlete ve topluma hâkim olması gereken bir varlık olarak kabul etmezler; diğer bir deyişle muhafazakârlar düşüncede teokratik bir din ve siyaset anlayışı yoktur (Çaha, 2004: 22 - 23.). Muhafazakârlar düşünürler göre dinin görevi, bireyi ahlâklandırmaktır. Dinin topluma kazandırdığı yegâne değer, bireyin ahlâklî ve erdemli davranabilme yetisidir (Dural, 2004: 125).

Muhafazakâr düşünce, toplumsal işlevleri açısından dine büyük önem atfeder. Dinin muhafazakârlıktaki yeri tipik ve kritiktir. Din muhafazakârlık için önemli bir hazinedir; dini modern müdahaleye tabi tutan muhafazakârlık, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlar ve yeniden biçimlendirir (Bora, 2015: 58). Söz konusu durum dinin daha çok toplumsal işleyişte bir ritüel olarak tercih ediliyor olmasıdır. Din bağının ehemmiyet gördüğü muhafazakâr kavrayış da önemli görülen dinin kurumsal halidir. Bunun arkaik halini Bonald, de Maistre ve Chateaubriand meşru kurum olarak Katolikliği tercih edişinde görebiliriz. Hegel, Haller, Colaredge gibi birçok muhafazakâr, dini, devletin ve toplumun çok önemli köşe taşı olarak kabul ederler (Nisbet,2014: 104).

Sembolik din anlayışının hâkim olduğu ve dini imgelerin toplumsal alanda tercih ediliyor olması, dinin sahih olan halinden çıkarılıp muhafazakâr düşünce tarafından tekrar kuruluyor olduğu gerçeğini yansıtıken muhafazakârlığın din ile olan ilişkisini de anlama zorunluluğunu doğurmaktadır. Ayrıca muhafazakârlığın tarihsel seyri içerisinde eleştirel olması yanında; toplumsal kavrayış biçimlerinde değişime sıcak bakması, muhafazakârlığın yeniden üretime yönelik yüzüne işaret ettiği söylenebilir. Muhafazakârlığın modern bir ideoloji olarak, toplumsal süreklilik bağlamında bekası için, din gibi temel değerleri modernizasyona tabi tutuyor oluşu, kendini güvence altına almanın bir yansıması olarak düşünülebilir.

Eş deyişle, muhafazakârlar için toplumda yapısal bir işleve sahip olan din, kutsal öğretiler olarak toplumun ruhunu besleyen yönüyle; toplumun ahlaki değerlerini belirleyen, insanlarla birlikte yaşama duygusunu aşıl原因an yönüyle; aynı hedef ve amaçlar için bir araya gelme biçimi olan cemaatleşme kültürüyle öne çıkarken bir devlet biçimi olarak dine dayalı teokratik bir yönetim biçimi ise muhafazakârların, ön görmeyip aşkın ve metafizik olanı dışarıda bıraktığı anlaşılmaktadır. Zaten muhafazakârlık, din ve gelenek; birbirlerine büyük benzerlikler göstermesine rağmen bu üç olgu aynı şeyler anlamına gelmemektedir. Din, insanı kaynağına yani Tanrı'ya bağlayan daha aslî ve daha sahih bir bağken gelenek, hakikatin daha dışa dönük, maddî ve parçalı yüzünü oluşturur. Bu anlamıyla gelenek ile din ilişkisinde, geleneğin kalesi olarak düşünülen dinî hayat gerçeği inkâr edilemez (Vural, 2003:50). Zira dini kurallar muhafazakâr bakış açısıyla, toplum için vazgeçilmezdir. Bu açıdan muhafazakâr düşünce ve inançların perspektifine dayalı kökenlerin izleri, bir anlamda da dinin şekillendirdiği toplumlarda ve onların otoriter devlet anlayışlarında bulunabilir. Kutsal

bir otorite olarak devlet ile birey arasında faydaya dayalı ideolojik olmayan bir ilişki olması gerektiği savunusunu yapan muhafazakâr düşünce (Güler, 2012: 130) bunu, toplumsal düzenin işleyişi açısından gerekli görür.

Diğer bir deyişle Çakır'a (2014: 137) göre, "muhafazakârlar, toplumu ve devleti bireyin akli ile anlaşılamayacak kadar karışık bir iş olarak algırlar. Bu nedenle devlet, toplum hatta birey için gelenek tek sağlam veridir." Muhafazakâr bakışın eski ve geleneksel olana duyduğu saygı onun geleneğe canlı bir işlev yüklemesini sağlarken geleneğe başvurularında geçmişten gelen fikirlerin bütünlüklü bir kabulü söz konusu da değildir. Seçmecî bir yaklaşım içinde olup geçmişten gelen bağlayıcı verileri de bir emanet olarak görürler (Nisbet, 2014: 55.57). İnsanların kuşaklar boyu ortaya koyduğu somut eylemlerden ve zamanın oluşturduğu vardiya ve filtrelerden süzülüp gelen gelenek ve görenekler tarihsel bir kayıt niteliği taşır. Bu mevcut halden bilgi ve deneyim doğar. Dolayısıyla, gelenek bu sürecin bir ürünü olarak muhafazakâr düşüncenin en önemli unsurları arasında yerini alır. Bu anlamda, muhafazakâr kavrayış için geleneğin yerine başka hiçbir şey konamaz, çünkü o her halkın özel karakterine, hayatının somut verilerine, tarihin koşullarına bağlıdır. Soyut düşünceyle sonuca varmanın mümkün olmadığı bir başka kavrayış biçimidir (Beneton, 2016: 108).

Bu kavrayış biçimi yüzyıllar boyunca birikmiş olan bir mirasın muhafazakâr toplum savunusunda gündemini kurmaktadır. Bu da intikalin önemli bir iletim modeli olduğu muhafazakâr toplum hayatında; "bilgelik, tecrübe ve zamanın gelenek ve görenekleri" (Beneton, 2016: 106) olarak muhafazakârların düşünce ve yaşam pratiklerine yansımaktadır. Maceracı bir yaklaşımdan öte, insanları geçmişin izlerini koparmadan gelecekle bütünleştirmeyi arzulayan muhafazakârlık, bu birleştirme tasavvuruyla yalnız canlılar arasında değil, cansızlar arasında bile bu bağlamda, duygusal bir bağın olduğunu düşünmektedir. Kısaca, muhafazakâr bakış açısıyla toplum algısının en önemli dinamikleri olan tarih, din ve gelenek sosyal bir gerçeklik olarak toplumun istikrarı ve bireyin kimlik ve aidiyeti için gerekli olan unsurlardır. Salt akla dayalı olarak işleyen mekanik bir toplum düzeninde ve salt mekanik dünyaya dair saiklerle birey kendini gerçekleştiremez. Dolayısıyla, "şeyleri otantik olarak bir muhafazakâr gibi görmek" diyen Mannheim, muhafazakârların geçmişe demir atmış şartlardan ve durumlardan çıkarılan bir tutum ile süreklilikten yana olan bir tavrı ortaya koyduklarını vurgulamaktadır.

2.2.3.Aile ve Mülkiyet

Aile, geçmişten günümüz toplumlarına kadar, tüm toplumlarda çeşitli görevler üstlenmiş önemli bir kurumdur. Diğer kurumlar gibi, ailenin toplumsal alanda sorumlu olduğu ve yerine getirmekle yükümlü olduğu işlevleri vardır. Toplumsal bir kurum olarak ailenin biyolojik, psikolojik, ekonomik, sosyolojik, dini, eğitsel işlevlerinin yanı sıra, değerlerin kuşaklara aktarılması gibi önemli işlevleri söz konusudur (Safi, 2005: 50). Bu anlayışın hâkim olduğu toplumda aile en önemli birimdir. Toplumsal yapının oluşmasında bireyin herhangi bir etkisinin söz konusu olmadığı, daha çok toplumsal yapının sürdürülebilirliği açısından aile birimine bilinçli bir yaklaşım söz konusudur. Bireyin belirleyici olmadığı muhafazakâr toplum anlayışında, aileye kurum olarak başarılı bir konum atfedilmektedir. Bunun yanında, ailenin toplumsal yapının küçük bir birimi olarak yaşanabilecek tehlikelere karşı da korunup gözetilmesi icap etmektedir. Bu korumacı tavır bir anlamda ailenin sürekli denetlenmesi gerekliliğini doğurmaktadır. Bu da ancak yasal ve düzenleyici bir takım yapısal düzenlemeleri yapmakla yükümlü görülen devlete tekabül etmektedir. Devlete yüklenen bu görev anlayışı, devleti bir otorite olarak görmek ve kabul etmek anlayışını da beraberinde getirmektedir (Güler, 2012:127).

Diğer bir deyişle, muhafazakârların aile modelinin ekseninde toplum vardır. Buna karşılık modern toplum irade birliği üzerinden değerlendirilir (Beneton, 2016: 105) ve birçok kurumla birlikte aile kurumunda da değişim gerçekleşir. Bu dönemin geleneksel kurum ve yapılara getirdiği eleştiri karşısında geleneksel geniş yapıdaki aile çözülüp çekirdek aileye dönüşmekte, giderek küçülerek atomize bireylere dönüşmektedir. Bu durum beraberinde değer yargıları, gelenek ve göreneklerin değişimini getirmektedir (Safi, 2005: 50). Yaşanılan bu değişim muhafazakârları rahatsız eden bir boyuttur. Çünkü muhafazakârlık için aile, geleneklerin üretildiği, bireyin kimlik ve kişilik kazandığı bir kurum iken büyük aile modeli olarak gördüğü aile birliği parçalanıp küçük küçük birimlere bölünmektedir.

Bu açıdan, muhafazakârlar modernitenin seküler dünyaya dair hazcı yaklaşımlarına ve değişim tutkusuna tepki duyar. Çünkü endüstrileşme ve kapitalizmin mali doyumsuzluğu olan ekonomik alanda modernliğin çan sesleri duyulurken kent ve modern üretimi temsil eden fabrikalar, geleneksel aile yapısını tahrip etmiştir. Muhafazakâr değerlerin endüstrinin çarkları arasında parçalandığını

gören muhafazakârlar aile, din ve cemaat, gerçek kurum ve işleyişlerin, modern standartlara uyumunu doğru bulmayıp bu hızlı yaşanan değişimin, mutsuzluk ve tatminsizlik getireceğini ileri sürerken (Güler, 2012: 127) tarihsel seyri içerisinde yavaş ve tedrici değişimden yana olan muhafazakârlık, modernliğin zincirlerinden boşalmışçasına hızlandırdığı değişim hırsına karşıdır.

Bunun yanında muhafazakârlık, aile ile mülkiyet arasında bir bağ kurar. Bu da muhafazakârlığın aileye duyduğu saygıyı kuvvetlendirir. Nisbet'e (2014: 85) göre, muhafazakârlığın aileye saygısı temelinde, aile ile mülkiyet arasındaki tarihi bir yakınlıkta yatmaktadır. Çocukların ve yakınların çıkarlarının korunması yolunda muhafazakâr düşünce toprak mülkiyetinin parçalanmaması ve dağılmaması için büyük oğul önceliği kuralıyla, aileyi koruma altına almaktadır. Muhafazakârlığın mülkiyet anlayışı, Roma karakteristiğinin özelliklerini taşır. İnsanın ihtiyacından daha fazla bir şey olan mülkiyet insanın insaniyetinin, doğa üzerindeki üstünlüğün tam koşuludur (Nisbet, 2014: 90).

Bu düşüncenin temeli, hiç şüphesiz Romalı-feodal unsurun esası olan mülkiyetin muhafaza yasalarında ve örflerde en büyük oğul önceliğine yapılan vurguda aranmalıdır. Her ikisi de mülkiyetin aile karakterini korumak, onu bireysel mülkiyetin belirsiz, muhtemel geçici sahipliğinden alıkoymak istemektedir. Modern dönemin eşit mülkiyet bölüşümü yaklaşımı, geleneksel en büyük oğul önceliği ve mülkiyeti muhafaza yasalarını ortadan kaldırırken Tocqueville'nin deyişiyle, bunun sonucunda aile hissi ile ataerkil devletin korunması arasındaki samimi bağ ortadan kalmış ve böylece, mülkiyet aileyi temsil eden özelliğini yitirmiştir. Nihayetinde, bu da aile molekülünün parçalanması, bencillik ve bireycilik anlayışıyla neticelenmiştir (Nisbet, 2014: 91).

2.3. Muhafazakârlığın Toplumsal Biçimleniş ve Görünümü

On altıncı yüzyıl modern siyasi düşünce geleneklerinin oluşmasında toplumsal bir zemine sahiptir. Siyasi ve politik alanda üç önemli düşünce geleneği muhafazakârlık, liberalizm ve sosyalizm siyasal kavramlar olarak kişilerin toplumsal hayatında etkili olan düşünce biçimleridir. Ancak yirminci yüzyılın sonuna doğru sosyalizm siyaset sahnesinde buharlaşırken muhafazakârlık ve liberalizm, ekonomiden siyasete birçok alanda kol kola yürümektedir. Özellikle faşizm ve sosyalizme karşı ortak hareket eden bu iki düşünce geleneği, yüzyılın sonunda giderek

birbirlerine yaklaşıp ortak felsefe ve siyasi paydalarda buluşmaktadır (Çaha, 2004: 15). Bir düşünce biçimi olan sosyalizmi çalışma alanımız olmadığı hasebiyle konumuzun dışında tutuyor ve muhafazakâr düşüncenin kökenlerini aramaya devam ediyoruz. “Felsefi düzeyde muhafazakârlığı beşinci yüzyıldaki St. Augustine’e, hatta daha da ileri giderek Antik Yunan’da Aristo’ya kadar götürmek” (Çaha, 2004:16) mümkün iken siyasal düzeyde muhafazakârlığı Fransız Devrimi’nin yaşandığı ortamda bulmak mümkündür. Bu bağlamda muhafazakârlığı felsefi muhafazakârlık ve siyasi muhafazakârlık olarak iki bölümde değerlendirmek yerinde olacaktır.

Felsefi muhafazakârlık toplumu dokunulmaz olarak görür. Dışarıdan herhangi bir müdahaleyi kabul etmez. Çünkü toplumsal işleyişin belli bir geleneğinin ve tarihselliğinin olduğunu düşünürken sürekliliğinde devamından yanadır. Zaten çatışmadan değil, uzlaşından yana tutum belirlemiş olması felsefi muhafazakârlığın toplumsal değişimlerin gerilimler ışığında değil, belli bir uzlaşma perspektifinde işleyişinden yana olduğunu akla getirmektedir. Bu açıdan, devrimin ve devrimin getirdiği toplum mühendisliği uygulamaları felsefi muhafazakâr düşüncenin kabul etmediği yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bu da toplumu bir organizma olarak kabul eden muhafazakârlığın, dışarıdan yapılan müdahalelere karşı çıktığı anlamına gelir ki burada, süreklilik içindeki toplumsal değişimlerin önemli bir örneği olarak A.B.D tarihinde yaşanan devrim gösterilebilir. Çünkü Amerikan Devrimi tarihinde, İngilizlerin müdahaleci yaklaşımlarına karşı kendi toplumunun organik yapısını koruduğu gerçeği yatmaktadır (Bıdık, 2007: 69).

Siyasal muhafazakârlık ise, Kıta Avrupa’sında yaşanan değişim ve dönüşüm hareketlerine karşı gösterilen reaksiyoner bir duruştur. Fransız Devrimi karşıtlığı siyasal muhafazakârlığın siyaset sahnesine girişinde temel bir tutum olarak belirmiştir (Çaha, 2004: 17). Fransız aydınlanmasına karşıtlıkla başlayan siyasal muhafazakâr serüven, devrim sonrası reaksiyoner bir tutum ile değişime karşı geleneği savunan reaksiyoner bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Fransız muhafazakârlığı savunusuyla Fransız İhtilali’ne karşı reaksiyoner duruşuyla bilinen Joseph de Maistre’dir. Fransa’daki muhafazakârlığın reaksiyoner olmasının bir kısım nedenleri vardır. Bu nedenler Bıdık’a (2007: 69) göre, toplumun organik yapısının bozulacağı düşüncesi yani geçmişle gelecek arasındaki sürekliliğin bozulması olarak görülür. Diğer yandan, değişimin devrim aracılığıyla gerçekleştiği ülkelerde muhafazakârlık, gerici, statükocu ve ideolojik bir yapıda belirir.

Kıta Avrupa'da Fransa'da özellikle devrimin eski ve kabul edilemez olarak gördüğü geleneksel ve tarihsel değerlere karşı girişmiş olduğu tahripkâr tutum muhafazakârları, gelenekleri istisnasız olarak koruma güdüsüyle siyasal muhafazakâr bir duruşa yönelttiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında Anglo Sakson muhafazakârların ise toplumsal değişimleri kendiliğinden oluşan ve gerekli olabilecek gelişmeler olarak değerlendirmeleri, felsefi muhafazakârlığın daha ılımlı daha esnek olduğunu göstermektedir.

Birbiriyle farklı olmakla beraber aralarındaki geçişgenlik yönleriyle felsefi ve siyasi muhafazakârlık, arasında her zaman etkileşim söz konusudur. Siyasi muhafazakârlığın beslendiği esas dayanak, felsefi muhafazakârlıktır. Her iki muhafazakârlık biçimi, değişik modernleşme anlayışları nedeniyle Avrupa'da birbirinden farklı bir seyir izlemiştir (Çaha, 2004: 17). Dolayısıyla her toplumun kendine özgü yaklaşımları olduğu anlaşılmaktadır. Buna münhasır çalışmada, Kıta Avrupa Muhafazakârlığı, İngiliz Muhafazakârlığı, Amerikan Muhafazakârlığı kategorilerine değinilmektedir.

Bu bağlamda muhafazakârlığın toplumsal biçimlenişi, Avrupa'da Fransız Devrimi ile belirgin bir hale gelen düşünce ve hareketlere reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, Avrupa muhafazakârları diğer muhafazakâr deneyimlere bir ilk olarak örnek gösterilebilir. Avrupa muhafazakârlığının en belirgin örnekleri ise, Alman, Fransız ve İngiliz muhafazakârlarıdır (Safi, 2005: 20). Muhafazakâr düşüncenin önemli bir durağı olan Fransız Devrimi, muhafazakârlığın tanımlanır hale gelmesinde önemli bir olgudur. Ayrıca muhafazakâr düşüncenin deneyimlenmesi ve görünürlük kazanmasında da tarihi bir sürecin başlangıcıdır.

2.3.1. Kıta Avrupa Muhafazakârlığı

Klasik muhafazakârlık, Kıta Avrupası'nda gelişmiş olmakla birlikte bütün kıtanın özelliklerini tam olarak taşımaz; çünkü kıtada biri Frankofon, biri de Germenofon olmak üzere iki tür muhafazakârlık gelişmiştir. Fransız (Frankofon) muhafazakârlığının öncü isimleri olarak, muhafazakârlıkta 'otorite' düşüncesinin fikir babası olan Joseph de Maistre, Maurras ve Louis de Bonald gibi isimleri sayabiliriz. Bu tür muhafazakârlık daha radikal, katı, uzlaşmaz ve reaksiyoner özellikler taşımasıyla diğerlerinden ayrılmaktadır. Fransız Muhafazakârlığının bu tür özellikler taşımasında Fransız Devrimi'nin etkisi büyük olmuştur. Oysa Kıta Avrupa'sındaki

Alman (Germenofon) muhafazakârlığına baktığımızda, muhafazakârlığın temel ilkelerine bağlı kaldıkları gibi felsefi temelleri daha güçlüdür (Safi, 2005: 20-21). Kıta Avrupa'sında gelişim gösteren Alman muhafazakâr düşüncesi de Fransız muhafazakârlığı gibi muhafazakârlığın temellerine bağlı olan felsefi muhafazakârlık kategorisine ilişkindir. Alman muhafazakârlığı siyasi muhafazakârlıktan öte, felsefi muhafazakârlığa yakınlığıyla önemli bir muhafazakâr düşünür olan Hegel'in ortaya koyduğu felsefi kavramlardan beslenmektedir.

Alman muhafazakârlığı açısından etkin bir isim olan Hegel için devlet, toplum merkezli ve kuşatıcı bir güç olarak, tüm yaşam alanlarını kuşatan ve merkezi konumda olmalıdır. Bu düşünceyle Hegel, devlet merkezli, otorite ve hiyerarşi eksenli muhafazakâr bir toplumun temelini oluşturmaktadır (Çaha, 2004:18). Bu toplum anlayışının temelinde, Antik Yunan geleneği ve onun devlet otoritesine olan bağlılığı yer almaktadır. Çaha'ya (2004: 18) göre, "Hegel, devleti toplumsal yaşamın tüm alanlarının merkezi hâline getirmekle ve tüm yaşam alanlarını kuşatıcı devletin birer entegral parçası kabul etmekle burada otorite ve hiyerarşi eksenli bir muhafazakâr düşüncenin temelini atmıştır." Her ne kadar Hegel, Aydınlanmacı düşünürlerin tarihsel ilerleme fikrine katılıyor olsa bile, bu düşüncesini akıl ve devrim kurgusu üzerine değil, milletin ve tarihin ruhundaki diyalektik üzerine kurmuştur (Safi: 2005, 21).

Bu yönüyle Alman muhafazakârlığı, Fransız muhafazakârlığının tarihsel arka planından farklılığını, ontolojik kurgusunu aşkın düzen ve kutsal varlıklarını otoriter güçlerine bağlayarak göstermektedir. Bu anlamda, Kıta Avrupa'sında iki tür muhafazakârlık örneği olan Fransa ve Alman muhafazakârlığından söz edilebilir. Akkır'ın (2006: 17) deyişiyle, Fransız muhafazakârlığı daha radikal ve katı olmakla beraber uzlaşmaz ve reaksiyoner tutumuyla, gelenekleri, monarşiyi, kilise eksenli cemaat yapılarını savunan; devrim ve ilerleme düşüncesini şiddetle eleştiren ve bunlara karşı çıkan bir muhafazakâr tutum belirlerken Alman muhafazakârlığı ise muhafazakâr geleneklere bağlı, ama aynı zamanda gerçeği rasyonelliğin mükemmel formu olarak kabul ederek, muhafazakârlığını güçlü felsefi bir temel üzerine kurmuştur.

Bu bağlamda Alman muhafazakârlık anlayışı, daha romantik ve felsefi düşüncelerle gelişirken Aydınlanma, Fransız Devrimi ve Napolyon'a karşı eleştirileri

üzerinden şekillenmiştir. Devrime karşıtlığı Fransız muhafazakârlığı gibi daha radikal olup “iç gerilimler ile dönemsal atılımlar” (Güler, 2012: 140) şeklinde yaşanmıştır. Almanya, diğer Avrupa ülkelerine göre modern ve sanayi toplumunun koşullarına ve sunduklarına daha geç bir tarihte ulaşmıştır. Bu “geçikmişlik koşullarında romantizm ve muhafazakâr düşünce, milliyetçilik ve ardından faşizm Almanya’da çeşitli özgül koşullarda kendine uygun bir zemin bulmuştur” (Güler, 2012: 141).

2.3.2. İngiliz Muhafazakârlığı

İngiliz muhafazakârlığı, felsefi muhafazakârlık esasları üzerine kuruludur. İngiltere muhafazakârlığının tarihi arka planı, toplumsal değişimlerin kendiliğinden oluştuğu yönündedir. Toplumsal değişimler geleneklerden ayrılmak ya da reddetmek üzerine yaşanmadığı gibi, geleneklerin yaşanan değişimler karşısında zamanın koşullarına göre kendisini yeniden kurması üzerine şekillenmiştir (Bıdık, 2007: 69). Dolayısıyla değişim ve geleneğin arasında herhangi bir gerilim olmadığı gibi, bir uzlaşma ve süreklilik söz konusudur.

Bu anlamda Bıdık’a (2007: 69) göre, “eğer muhafazakârlık Anglo Sakson dünyadaki bir toplumsal yapıdan kaynaklanmışsa bu tür muhafazakâr düşünce ve siyaset bir ideoloji veya gericilik ve statükoculuk değil, tam tersine bir duruş bir yaşam şekli ve süreklilik içinde bir değişim olarak algılanabilir. Bu da İngiliz muhafazakârlığının daha özgürlükçü ve insan eksenli Anglo Sakson modernleşme anlayışının yaşandığı bir gelenek olduğunu göstermektedir (Çaha, 2004: 17).

2.3.3. Amerikan Muhafazakârlığı

Amerikan geleneğinin Avrupa tarihsel geleneğinden farklı oluşunu, yaşanan devrimler açısından değerlendirmek mümkündür. Hem Fransa’da hem Amerika’da yaşanan devrimler birer çağdaşlık örneği olarak tarihteki yerlerini muhafaza ederken köklü farklılıklarıyla birbirlerinden ayrılırlar. Çünkü Amerika Devrimi ideolojik olmayan özelliğiyle Amerikan geleneği ile karışan liberal bir geleneğin neticesidir. Bunun sonucu olarak Avrupa’da muhafazakârlık yaşanan tecrübelerin bir sonucu iken Amerika için yabancı bir kavrammış gibi görünür (Beneton, 2016: 78). Amerikan tarihinde ne Ancien Regime’in kalıntıları, ne de taht kavgalarının yaşandığı bir dönem oldu. Yani Fransa’da olduğu gibi ne eski bir rejim yıkıldı, ne de ülke alt üst edildi.

Amerika neredeyse yepyeni bir ülke olup sadece anavatan ile bağlarını kopartarak Amerikan ulusunu kurdu ve onu modern bir siyasal düzenle buluşturdu.

Dolayısıyla, ulusla bütünleşmenin yaşandığı Amerika’da muhafazakâr tepki nasıl doğabilir? Amerikan geleneğinin güçlü bir şekilde liberal ve modern olarak var olması; dayanabileceği bir geleneği olmayan Amerika, muhafazakârlığın taşıyıcısı mıdır? Bu gibi sorular Beneton’ın deyişle “bireyci, demokrat, iyimser Amerikan inancı, hiç kuşku yok ki muhafazakârlığın zıt kutbudur. Bununla birlikte eklemek gerekir ki Amerikan geleneği, dini anlayışa, Protestan anlayışına sıkı sıkıya bağlıdır ve bazı muhafazakâr değerlerin taşıyıcısıdır” cümleleriyle yanıtlanırken; çalışmaya bağlılık duygusu, ailevi sorumluluk ve topluluk duygusu Protestan anlayışına gönüllü yardımcı olan unsurlar arasındadır. Tocqueville ise “Amerika Birleşik Devletleri’nde, törelerin demokrasinin etkilerini, yani eşitlikçi bireyciliği yumuşattığını söylemektedir. Yani bu bağlamda Amerikan geleneği, liberal-muhafazakâr olarak nitelendirilebilir (Beneton,2016: 83).

Muhafazakârlığın tarihsel görünüm ve biçimleniş halleri, doğal ve tarihsel akış içerisinde şekillenmiş olan gelenekseli korumaya yönelik olsa bile, Aydınlanma ve devrim sonrasında çözülen geleneksel ve tarihsel kurumlar yeni şartlara uyum konusunda zorlanmamıştır. Bilakis “ihtiyatlı bir değişim” düşüncesiyle kapitalist modernleşme sürecinin minvaline girerek, kendisini sürekli yenileme ihtiyacı duymuştur. Bu da Çiğdem’in (2016:40) nitelediği gibi muhafazakârlığın her türlü doktrine ve ideolojiye eklenenebilen bir “tavır” ve “ruh hali” olarak tanımlanabilir olmasına neden olmuştur. Bu ise toplumsal tahayyülde muhafazakârlığı modernizmin seküler akideleriyle, kapitalizmin liberal piyasa yaklaşımına doğru evrilmesini sağlarken diğer yandan onu otantik bir toplum ve insan algısını muhafazaya yöneltmektedir. Bu çelişkili yönüyle muhafazakârlığın, modernizmin kültürel eleştirisini yapmaya yöneldiği anlaşılmaktadır. Yalnız muhafazakârlığı temellendiren sürece dönecek olursak Fransız muhafazakârlığının katı bir değişim vurgusuyla yaptığı liberalizm karşıtlığına rağmen, İngiliz muhafazakârlığının Burke’çü düşünceyle Anglo Sakson amprizminin ve Adam Smith’in halefi olarak liberalizm ve muhafazakârlık ilişkisini görmek mümkündür (Çiğdem,2016: 170). Dolayısıyla muhafazakârlığı farklı toplumlarda farklı yaklaşımlarla değerlendirmeye tabi tutarken ayrıca klasik muhafazakârlığın farklı olarak kapitalizmin liberal ekonomik piyasayla eklenme

aşamasında, Yeni-Muhafazakârlığa geçiş evresiyle sürekliliğini perçinlediği görülmektedir.

2.3.4. Yeni Muhafazakârlık

Yeni muhafazakârlık, muhafazakârlığın tarihi akışı içinde belli siyasi ve ideolojik düşüncelere eklemlenme niteliği taşıyor olmasının bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Kavram olarak Yeni-Muhafazakârlık 1980'lerde İngiltere'de Thatcher, Amerika'da Reagan ve Türkiye'de Özal iktidarıyla Dünya'da ve Türkiye'de çokça konuşulur olan bir kavramdır. Yeni muhafazakârlık, içinde kültürel temel tasavvurların, sosyal felsefi insan imgelerinin, sosyal bilimsel teori metinlerinin ve ampirik tariflerin yoğunlaştırılarak siyasi savlar haline getirildiği, bir paradigmadır (Dubiel, 2013: 13). Yeni muhafazakârlığın doğuşu 1960'lara kadar gitse bile, hareketin varlığı ve gücü ancak 1970'lerin başında kendini gösterir. 1965 yılında Yeni muhafazakâr siyaset felsefesinin önde gelen isimlerinden olan Irving Kristol ve Daniel Bell, bu alanda yayınladıkları *The Public Interest'e laissez faire* ekonomisinin sosyal yetersizliklerini ortaya koyarken yine bu dönemde Norman Podhoretz'in editörlüğünde yayınladığı *Commentary* isimli dergide yeni-muhafazakâr düşünceleri savunan bir politika izlediği görülmektedir. Bu iki derginin genel siyaseti Yeni sol ve liberalizme aşırı eleştiri şeklinde yayımlanmaktadır. (Safi, 2005: 34). Diğer bir deyişle, Amerika'da New Deal'in izinde liberal siyasete karşı eleştirel bir yaklaşım söz konusudur. Küçük bir grup olmaları kadar bilinçli bir entelektüel hareket olarak kendini gösteren yeni-muhafazakârlar, farklı yönelimleri olan sosyalist ve liberal kökenli entelektüellerden oluşup liberalizm ve sosyalizmin yarattığı hayal kırıklığına karşı üniversitede, medyada ve bürokratik alanlarda yeni-muhafazakâr duruşlarını göstermişlerdir.

Bu bağlamda Nisbet'e göre, yeni muhafazakârlık 1960'ların sonlarında yeni solun yükselişi ve öğrenci devriminin kırılması ile bağlantılıyken (Güler, 2012: 151) klasik liberalizmin ilkelerine ve refah devleti anlayışına karşı da eleştirel yaklaşımın izlerini taşımaktadır. Bu açıdan 1960 ve 1970'li yıllarda sol hareket ve liberal görüş, muhafazakâr düşünürlerin yoğun eleştirisi altındadır. Çünkü Amerikan geleneğinde ve törelerinde somut olan bazı özgürlükler liberalizm tarafından zora sokulmuştur. Örneğin, azınlıklara (Siyahlar ve kadınlara vb.) tercihler, fırsat eşitliği geleneksel fikirlerden aksi bir yönde olup ahlaki hoşgörü, Amerikan geleneğinin genel

değerlerinde bir kopukluk yaratmaktadır. Kısaca geleneksel toplum, devletin tehdidi altında olup muhafazakâr tepkiye yol açmaktadır. Ancak 19. yüzyılda, Fransa ve İngiltere’de gelenekçilik ve muhafazakârlık girift bir işleve sahipken 20. yüzyılda Amerika’da muhafazakârlık, liberal görüşün en önemli savunuları arasında yer almaktadır. Burke ve Maister’in yaptıkları gibi, modern toplumun kurucu ilkelerini reddetmemekle beraber, Amerikan muhafazakârları anayasal demokrasiye, piyasa ekonomisine bağlılıklarını ifade eden (Beneton, 2016: 85) bir tutum içerisine girmektedir.

20. yüzyıl insanlık tarihi açısından önemli bir dönemdir. Yaşanan toplumsal haller farklı görünümeler olarak yansımaktadır. Alışıla gelmiş toplumsal işleyiş geleneksel işleyişin fersah fersah ötesine çıkmış, eskiye dair yapılar ve kurumlar modern rasyonalist tasarıma tabi; realite hiçte görüldüğü gibi iç açıcı değildir. Çünkü iki dünya savaşının ortaya çıkardığı yıkım, toplumsal bir tahribatı beraberinde getirirken bunun yarattığı hayal kırıklıkları ise modernizme, liberalizme ve rasyonalizme yönelik tepkilerin derinleşmesine neden olur ve sonuç olarak muhafazakâr düşünce için yeni dayanak noktaları oluşturan gelişmeler yaşanır. 1970’lerin ortalarına kadar sol ve sosyal demokratların refah devleti uygulamaları geniş bir ivme kazanırken 1980’lere doğru muhafazakârlık liberal ve sol düşünceye getirdiği eleştiriler ile yeniden alanını genişletmeye başlar (Güler, 2016: 146).

Bu bağlamda 20. yüzyılda muhafazakârlık, liberalizm ve diğer ideolojik yaklaşımlarla ilişkilerinde klasik muhafazakârlığa göre farklı yollar izler. Güler’e (2012: 146) göre özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde, yeni-sağın ekonomik alanda savunduğu neo-liberalizm ve sosyal alandaki muhafazakârlığı iki ayrı konumlanışın bir arada gelişmesine neden olur. Yeni muhafazakârlık, neo-liberalizmin ekonomik alandan devlet gücünün çekilmesini talep ederken sosyal alanda otorite ve sosyal disiplinin gerekliliğe ihtiyaç hisseder. Bu noktada ise din ve aile gibi ideolojik unsurları önemser ve bu şekilde toplumsal düzenin sağlanacağına inanır. Çünkü otorite ve disiplin muhafazakâr toplum anlayışını besleyen en önemli unsurlar olarak, her dönem varlığını korur. Diğer bir deyişle, yeni-muhafazakârlık ekonomik liberalizmle muhafazakârlığı çok sıkı bir şekilde lehimlemiştir. Ancak diğer yandan, modern liberal toplumların değerlerden arınmış, kültürel kimlikten yoksun toplumlar olamayacaklarını, olursa çökeceklerini gündeme getirir. Bu nedenle muhafazakârlık, modern liberal işleyişi korumak üzere kendini yeniden düzenler. Bu noktada devlet

meselesi, muhafazakârlık ve liberalizmin yeni-muhafazakâr evresinde hassas bir noktayı oluşturur. Yeni-muhafazakârlık, devletin sosyal işlevlerinden arındırılmasına destek verirken; “çıplak otorite” olarak kendinden menkul meşrutiyetini tahkim etmesine yardımcı olur (Bora, 2015: 69-70).

1990’ların başında Sovyetler Birliği’nin yıkılmasının ardından muhafazakârlık, geleneksel ve bireyci muhafazakârlık olarak iki farklı görünüm kazanmıştır. Geleneksel muhafazakârlık, klasik kültürel muhafazakârlık ve Burke’den bu yana gelen geleneksel muhafazakârlık ile yakından ilişkili olarak, nesilden nesile aktarılan sosyal yapıyı korumak ve özel mülkiyet savunusunun yanında, kapitalizmin geleneksel ilişkileri çözen bir etkiye sahip olduğunu vurgular. Özellikle 19. yüzyıldan sonra Amerika’da yer alan etkin sanayiciler ve iş adamlarından oluşan erken liberaller ise bireyci muhafazakâr düşünceleriyle kapitalist girişimciliğe değer veren, bireyci, serbest piyasa işleyişine önem veren bir kesimi temsil ederler.

Muhafazakârlar, daha sonra yeni muhafazakârların eleştirisinden nasibini alacak olan liberalizm ’in uzattığı “görünmez el”i sıkarken aslında gerilimin ateşini de yakmış oluyorlardı. Bir taraftan her ikisi de soğuk savaş mantığıyla “komünizm tehdidi”ne karşı güçlü devlet savunusuyla güvenlik açısından askeri harcamaları destekliyor; diğer taraftan bir tepki oluşumu olarak ortaya çıkan, “yeni- muhafazakârlık, neo-liberal ekonomi politikten, sosyoloji ve insan genetiğinden, pozitivist Marksizm eleştirisinden, muhafazakâr kültür eleştirisinden ve demokrasi hakkındaki elitist teoriden gelen savları, tehdit altında olduğunu hissettiği Batılı toplumların “liberal” akılcılığının siyasi savunması için seferber eder”(Dubiel, 2013: 13). Bu açıdan bakıldığında Dubiel’in deyişiyle “yeni-muhafazakârlıkla burjuva modernliğinin kendisi muhafazakâr hale gelmiştir” (2013: 15). Benzer yaklaşımları Bora’nın (2015: 68) ifadelerinde de bulmak mümkündür.

“...İkinci Dünya Savaşı sonrasında (...) Batı dünyasında muhafazakârlık umumiyetle uyumlu konformist bir havaya girdi. Muhafazakâr tedirginliğin kaynağı olan “komünizm” (...) sol güçler ve öz değerleri erozyona uğrattığı düşünülen Sosyal Refah Devleti’nden duyduğu tedirginlik dışında muhafazakârlığın statükoyla ciddi bir sorunu yoktu. Teknolojiyle ve “teknik akıl” la barışması, barışmaktan öte onunla hararetle özdeşleşmesi, bu uyum döneminde muhafazakârlığın yeni iktisabı oldu”

Dolayısıyla 20. yüzyıl muhafazakârlık açısından yeni bir dönemin habercisi olarak klasik muhafazakârlıktan bazı noktalarda ayrılarak liberalizm ile eklemlenme sürecine girdi. Muhafazakârlık ve liberalizmi bir araya getiren, her iki modern ideolojinin yeni bir toplum tahayyülü yolunda keşişim yarattığı da bir gerçektir.

Yaşanan tarihsel gerilimler üzerinde duran, söz konusu bu yeni entellektüel muhafazakârlığa Dubiel (2013: 160 “yeni- muhafazakâr” mı, yoksa “neoliberal” mi denmesi gerektiği konusunu gündeme getirmektedir. Dubiel’in adını koymakta kararsız kaldığı şey, bize göre muhafazakârlığın neoliberal politikalar ile eklemlenme sürecinde kaybolan yeri ve tanımlanmasının artık oldukça kolay olmadığıdır. 1980 sonrası Özal döneminde neoliberal politika anlayışıyla Türkiye siyasi gündemine dâhil olan yeni muhafazakârlığın kendisidir. Türkiye muhafazakâr tarihi, bu bağlamda analiz edilmesi gereken önemli uğrakları barındırmaktadır.

2.4. Türkiye’de Muhafazakâr Toplumsal Görünüm Biçimleri

Türk muhafazakâr tarihi Türk modernleşme döneminin bir ürünüdür. Bora (2013: 236), Henri Bergson’un, “bizi bulduğumuz hale/zamana getiren geçmişimizdir, ancak biz artık şimdi’deyiz ve şimdi içinde geçmişi yeniden aynı biçimde yaşamak mümkün değildir,” ifadeleriyle muhafazakarlığın nostalji duygusunu dile getirmesi, bir bakıma Türk muhafazakârlığının kendine has çerçevesini çizmektedir. Toplumsal tahayyülde yukarıdan gelen Türk modernleşme hareketinin aşağıda nasıl karşılandığı sorusu, Yahya Kemal’in “kökü mazide (geçmişte) olan atiyiz (geleceğiz)” dizelerinde karşılığını bulurken 19. yüzyıl modernleşme hareketi, bu sürece tesir eden ya da eleştirel yaklaşan muhafazakâr bir zeminde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Türk modernleşme dönemi, Türk muhafazakâr tarihi izlerini sürmek ve Türk muhafazakâr tarihini anlamlandırmak açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

2.4.1. Osmanlı Muhafazakârlığı

Osmanlı tarihi açısından on yedinci yüzyıl imparatorluğun egemenliği için tehlike çanlarının çaldığı bir dönemdir. Çünkü artık işler eskisi gibi gitmemeye başlamış, buna dair yakınmalar, eleştiriler gündeme gelmeye başlamıştır. Buna dair en önemli örnek, *Koçi Bey Risalesi*’dir; bu yüzyılın en önemli ürünüdür. Bu yüzyılda Osmanlı önde gelenlerinin (Tarhuncu Ahmet Paşa, Naima ve Kâtip Çelebi, Köprülüler), bozulan kurumları yeniden yapılandırması, bir ölçüde bozulmaları durdurken gene de yüzyılda yaşanan Viyana bozgunu ve Karlofça anlaşmasının önüne geçilememiştir. Artık hiçbir şey eskisi gibi değildir; duraklama devri Osmanlı için başlamıştır. On sekizinci yüzyılda, Karlofça sonrası koşullarında Osmanlı devlet

adamları değişimin zorunlu olduğunu anlamışlardır. Ama bu değişimin yönü hala önemlidir. “Geçmiş”e doğru mu, “gelecek”e doğru mu? İdeal olan bir kere bozulduğu için, şimdi yeniden değişip o eski ideal duruma dönmektir (Belge, 2013: 93), yaklaşımı zihinleri kurcalarken değişim rüzgârının estiği yön ise bambaşka hedefleri işaret etmektedir.

Geçmiş her zaman Osmanlı zihinsel haritasında önemli bir derinliğe sahiptir. Bu nedendir ki yaşanan bu evrede dahi ıslahat programları hep geçmişe dönük planlamalar ekseninde tasarlanmakta iken değişimin gerekli olduğu öyle veya böyle kabul edildiği görülmektedir. Bu noktadan itibaren toplumsal tahayyülde ayrılıkların ve kopuşların kendini göstermesi, eskinin önemli olduğunun düşünülmesi, değişimin gerekliliğini de kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla bu durum, ikili bir toplum anlayışına doğru evrilip alışıla gelmiş devlet işleyişinin de batılılaşmaya kapı araladığı döneme işaret etmektedir. İşte böyle bir evrede, ilk modernleşme hareketleri III. Selim ve devamında II. Mahmut dönemiyle görünür olmaya başladı. Bu görünürlük Tanzimat Fermanı’nın gündeme gelmesiyle daha bir hareketlilik kazandı. Bu hareketlilik, akan nehre yeni bir yön vermek anlamına geliyor olsa bile, aslında yeni olan sadece eski olana yeni bir işlev kazandırma çabası olarak değerlendirilebilirdi. Çünkü toplumsal kökenlerden gelen bir değişimden öte, bir restorasyon çalışması öngörülüyordu. Bu bağlamda Osmanlı Devleti XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde, geçmişin “restorasyonu” anlamında değil, geçmişte hiç yapılmamış şeylerin yapılması anlamında “değişim”in zorunlu olduğuna karar veriyordu (Belge, 2013: 97).

Dönemin aydınları ve fikir adamları Osmanlı devlet ve toplumunu değiştirmek yönünde Batı’da gelişen fikir akımlarının etkisiyle yönetimi eleştiren yaklaşımlarını Tanzimat’ın ilanına kadar götürürler. Türk modernleşme hareketi olarak Batılılaşmanın ilk adımlarının atıldığı Tanzimat ile birlikte geleneksel kurum ve kültürlerde modernleşmeye gidilir. İlk etapta amaç modernleşmeden ziyade yıpranmış artık işlevini kaybetmek üzere olan kurum ve kültürlerin zorunlu olarak restore edilmesidir. Göle (2016: 55) Jale Parla’nın perspektifiyle “Tanzimat Osmanlı kültürel yaşamında Doğu ve Batı normları arasında “ikilemli bir kültür” yaratmamış “egemen bir İslam kültürü şemsiyesi altında”, “nakle ile ayet ve hadis ile pekiştirilmiş”, sınırları son derece kesin ve kısıtlı bir Batı’ya yönelişi tartıştırmıştır.”

Tam da bu bağlamda geleneksel ve yerel olanın vurgusunu yapan Türk muhafazakârlığı, Osmanlı modernleşme çabalarının karşısında görünürlük kazanır. Geçmiş vurgusu muhafazakârların en önemli özelliği olarak Türk muhafazakârlığında da önemli bir yere sahiptir. Çünkü “altın çağ” denilen geçmiş dönem her anlamda varlığını korumaya değer, tarihin en doğal ve önemli bir parçası olarak görülmektedir. Bu açıdan aslında Tanzimat ile başlayan modernleşmenin ilk dönemlerinde, Bora’ya (2013: 239) göre modernleşme hedefini önüne koyan Osmanlı için “altın çağa dönüş” projenin güçlü bir yan anlamı olarak varlığını korumaktadır.

Diğer bir deyişle, Osmanlı modernleşme döneminde geleneksel değerlerin korunması ve bu değerlerin modernleşme hareketlerinin gölgesi altında akıbetle uğramaması için belirgin tutumlar sergilenir. Bu belirginlik çeşitli akımların gündeme geldiği bu dönemin en önemli özelliğidir denilebilir ki Türk modernleşme projesi olarak İslamcılık, Türkçülük, Batıcılık gibi üç ideolojik akımın söylemleri eşliğinde toplumsal tahayyülün biçimlenmesine öncülük eder niteliktedir. Böyle bir iklimin doğallığı olsa gerek Göle’nin (2016: 51) zaviyesinden:

“Batı’nın Osmanlı toplumunun modernleşmesinde yaratacağı etkiye ilişkin, kültürel ve toplumsal iki tasarı belirginleşir. Birinci tasarı, geleceği geçmişle birlikte kurmak ister; geçmişin kültürel ve ahlaki mirasının muhafazasını gerekli gören ve sonuç olarak Batı uygarlığının etkisini teknik, idari ve maddi yönleriyle sınırlamak isteyen görüştür bu. İkinci görüş ise uygarlığın bir bütün olduğunu savunan, çağdaşlığa ayak uydurmak için geleneği değiştirmek isteyen görüştür.”

Eş deyişle Beriş’in (2010: 59) ifadesiyle:

“Türk muhafazakârlığının bir Batı karşıtlığı üzerinde yükseldiğini söylemek mümkün değildir. Tam tersine, ekonomik ve teknolojik gelişmişlik düzeyi bakımından Batı bir referans noktası olarak alınır. Ancak bazı durumlarda, toplumdaki yozlaşmanın genel nedeni olarak görülen Batı’ya karşı eleştirel bir tavır alınmaktan da kaçınılmaz. Batı, karşısındaki bu ikircikli tutum, modernleşme sürecinde neredeyse tüm aydınların ortak özelliğidir. (...) Batı’nın belirli yönleri benimsenirken, millî ve manevî değerlerin korunması gerektiği savunulur. Yani, modernliğe değil, modernleşme diyebileceğimiz bu projenin yürütülme yöntemine bir itiraz söz konusudur.”

Dolayısıyla Türk modernleşmesi için elzem olan Batı’nın teknolojisi iken toplumsal hissiyatın önem atfettiği yerli ve geleneksel değerlerin korunması gereken bir nitelik arz ettiği düşünülerek muhafaza edilmesi gerekliliği öne çıkmaktadır. Bu ikircikli durum muhafazakârlığın “değişim” e sıcak bakan özelliği iken günlük pratiklerde yapıp edilenler anlamında takınılan kültürel tutum muhafazakârlığın durduğu yere işaret etmektedir. O, yeni olanla beraber eski olanı yeniden üretmenin peşindeyken eskinin yeni karşısında ne derece dönüşüp dönüşmeyeceği konusu kontrolün dışında seyredebilir.

Bunun yanında, Türk muhafazakârlığının en az karşıtlık duyduğu teknoloji bile bir biçimde eski teknoloji ile kurulan ilişki biçimi için yeterli değildir. Resmi bir ideolojiye dönüşen Türk modernleşme arzusu başından beri teknolojik bir özelliğe sahiptir ki Öğün'e (2013: 545) göre başta Batıcılık olmak üzere, modernist İslamcılık ya da Türkçülük gibi daha yerli akımlar da pozitivist medenileşme ahlakını çeşitli derecelerde bir modernleşme projesi olarak kabul etmişlerdir. Tanzimat'tan sonra yaşanan süreçler; Islahat Fermanı, İkinci Meşrutiyet gibi dönemin temsilcilerinin modernleşme çabaları, Batılılaşma hareketi olarak yaşanırken bu durum muhafazakâr tutum ve eleştirilerin hedefi olmuştur.

19. yüzyıl modernleşme hareketlerinin Osmanlı toplumunda derin bir kırılmaya neden olması, bu evrede yönetici elitlerin, modernleşme adımları istenen sonuca ulaşamadığı için “Yeni Osmanlılar” denilen bir grup aydın tarafından da eleştiriliyordu. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Şinasi gibi aydınlar modernleşme hareketi içinde modernleşme yanlısı olarak muhalif taraflarıyla öne çıkıyorlardı. “Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını ileri sürdükleri yanlışlardan ve abartmalardan da kaçınılmalıydı. Modernleşme projesi, “taklit” gibi yanlış olduğunu iddia ettikleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlanan “doğru” bir şekilde geliştirilmeliydi” (Koçak, 2009: 73). Tanzimat her yönüyle “Yeni Osmanlılar'ın” Avrupa'nın baskısıyla gayri müslimlere fazla ayrıcalık tanındığı ve buna karşılık Osmanlı Müslümanlarına ise ikinci sınıf vatandaş olarak davranıldığı düşüncesiyle eleştiri altındaydı. Bu bağlamda gayrimüslim milliyetçiliği, keyfi ve kanunsuz uygulamaların önüne geçilebilmesi için elzem olan meşruti bir yönetime geçmekti (Çetinsaya, 2009: 266).

Diğer bir deyişle “Yeni Osmanlılar” toplumsal özellikleri yansıtan, topluma özgü tanımlamalara dayanan bir yenilikten yanaydı. Modernleşme altında yapılan hataların ve eksikliklerin olduğu yönünde eleştirilerini dile getirirken taklide dayalı modernleşme projesini doğru bulmadıklarını eleştirel bir dille ifade ediyorlardı. Görünüşte geleneksel Osmanlı meşruiyet normlarını muhafaza eden bir hareketle Padişah'tan “adalet” istiyor gibi algılanıyor olsa bile, bu adalet isteği kendi başına anlamlı, liberalizm esaslarına dayalı bir referans biçimi olarak şekilleniyordu (Mardin, 2009: 47).

Bora' ya (2013: 239) göre, Osmanlı modernleşme hareketlerinde “geleneksel ve “yerel” olanın vurgulanarak, muhafaza edilmeye çabalanıyor olması, Osmanlı modernleşme tecrübesinde belirgin bir biçimde gözlemlenebilir. Bu vurgunun nedeni ise Osmanlı modernistlerinin, modernleşmenin “yoz” ve kültürel dejenerasyona sebep olduğunu düşündükleri aşırılıkları dizginleme istekleriyle de ilgilidir. Bu da Osmanlı döneminde İslam dinine yönelik yaklaşımların güçlenmesini sağlamaktadır. Özellikle Said Halim'in Osmanlı'daki yenileşme, modernleşme ve Batılılaşma sürecine İslamcı kimliğiyle getirdiği yoğun eleştirileri, daha sonra “İslamcılık” olarak anılır olan siyasi bir tutumunda öncülerinden kabul edilmesinde etkili olmuştur. Özyurt (2013:82-83). Said Halim'e atıfla, Osmanlı'nın yürüttüğü yenileşme/Batılılaşma politikaları yerli kimliğini kaybetmiştir. “Batı hayranlığına müptela” yeni bir aydın sınıfını ortaya çıkarması; yerli ve geleneksel değerleri kötümseyen bu aydınların ülkenin kurtuluşunu Batılı düşüncelerin halka yayılmasında görmesi; toplumsal değerlere yönelik yabancılaşma ve kimlik sorununa yol açacaktır. Said Halim, toplum mühendisliği karşısında, muhafazakâr bir tavır sergilemiştir.

Bir anlamda Said Halim Paşa, rasyonel akıl eleştirisi ve muhafazakârlığın önemseydiği kurum ve ilkeleri felsefi olarak temellendirmesiyle (Safi, 2005:70), muhafazakârlığın temel iddialarını dillendirir. “Batıdan sadece maddi ilimleri alma” tercihiyle ve “muasır milletlerin seviyesine” ulaşma hedeflerini göstermesiyle Said Halim Paşa, bizatihi muhafazakâr karakter taşıdığını söylediğimiz Türk modernizmi kaynakları arasında gösterilebilir pekâlâ! (Bora, 2015: 80).¹ Diğer bir deyişle, Yeni Osmanlılarda dâhil dönemin aydınları Pan-slavizm fikrini taşımaktadır. 19. yüzyılda gündeme gelen bu fikrin iki ana kaynağı vardır: Biri özellikle Islahat Fermanı sonrasında Osmanlı kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakâr tepkidir; diğeri İslam dünyasının sömürgeleşmesi sonucu olarak Müslümanların nezdinde hilafetin öneminin anlaşılması ve buna mukabil Osmanlı Devleti'nden yardım taleplerinin artmasıdır. Avrupa aleyhtarlığının artması ve Pan-islamizm fikrinin yükseliyor olması, bu anlamda, İslami vatanseverlik olgusunun toplumsal tahayyülde gelişmesini de sağlamıştır (Çetinsaya, 2009: 266-267). Bu açıdan Türk modernleşme haritasına

¹ Bu bağlamda, Mehmet Akif Ersoy'da Said Halim Paşa ile benzer yakınlık göstermektedir. O da öz kültür ve maddi medeniyet arasında ayırım yapmıştır. Dini kurum ve geleneklere indirgeyen yaklaşımdan öte, dinin ontolojik önemine vurgu yapmıştır.

bakıldığı zaman, İslamcılık akımının izlerini bu yaşanan gelişmelerde aramak doğru olacaktır.

Her ne kadar modernleşmeye mesafeli duran İslamcılık söz konusu olsa bile, kendine özgü bir yenilikçilik peşinde koştuğu, meşruiyetini teorik özünden ziyade, bu belirlediği tavır üzerinden türettiği söylenebilir (Çiğdem, 2016: 60). Başka bir deyişle Çiğdem (2016: 126) İslamcılığı, diğer siyasi akımlar olan Türkçülük, Milliyetçilik ve Batıcılıkla yakın ilişkileri, çatışmaları ve uzlaşmaları olan Batılılaşmanın bir ürünü olarak Osmanlı modernleşme döneminde ortaya çıkan bir oluşum olarak değerlendirir. İslamcılığın, Türkiye’de teorik köklerine bakılacaksa eğer müracaat edilecek birikimin temsili, İkinci Meşrutiyet dönemi ve Said Halim Paşa’nın yaklaşımları olabilir. Ancak, İslamcılığın Batılılaşma sürecinin bir ürünü mü yoksa bu gibi tartışmaların ötesinde bir yoruma işaret eder mi konusu, tartışılması gereken bir başlıktır.

Diğer taraftan, Osmanlı devletinin çöküşünü önlemek ve geleneksel değerleri muhafaza etmeyi amaçlaması bakımından “İslamcılık, ortaya çıkışı itibariyle siyasal olduğu kadar dinsel bir projenin de adıdır. İslam siyasi bir proje olarak devleti, Batı’nın bilim ve askeri teknolojisi ile güçlendirerek, İslam dini temelinde yeniden düzenlemeyi, böylelikle devlete dâhilde ve hariçte kaybettiği prestiji yeniden kazandırmayı hedeflerken dinsel bir proje olarak da devletin meşruluğunun kaynağı olan İslam dinini, Batılı ilerleme ve kalkınma kavramlarının İslami meşruiyetlerini sağlayacak şekilde yeniden yorumlayarak yenilemeyi hedeflemektedir” (Kurtoğlu, 2014: 202). Bu da İslam’ı öz kültüründen öte, İslamcılık adıyla belli bir mecranın siyasi projesi haline getirirken bu kavramın diğer bir anlamda da araçsallaştırıldığı vurgusunu akla getirmektedir. Bu alanda yaşanan tartışmaların Türk modernleşme serüveni içerisinde her zaman mevcudiyetini koruyor olması, Türk düşün hayatının yoğunlaştığı son derece önemli bir alana tekabül etmesi nedeniyledir.

Sözü edilen Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojileri modernleşme yolunda kurtuluş reçetesi olarak öngörülürken Batı kısmen ikrarın, kısmen de inkârın söz konusu olduğu bir olgudur. Başka bir deyişle, “bu ideoloji için kendisi gibi öngördüğü Batı, yalnızca idari, askeri ve teknolojik olarak gelişmiş olan Batı’dır. Söz konusu ideolojiler, Batı’yı daha asli olarak ahlaki ve manevi bir eleştirinin konusu yapmışlardır” (Kurtoğlu, 2014: 205). Bu anlamda Batılılaşma her üç ideoloji için, modernleşme ve muhafazakârlık arasındaki bağlama işaret etmektedir. Söz konusu

olan bu uğrak, bir taraftan Osmanlıya olan bağlılık, diğer taraftan devletin eski gücüne kavuşturulması gerekliliği karşısında yeni temalara (askeri ve teknoloji) olan ihtiyaç kuşkusuz bu bağlamı zorlamaktadır.

Yani, İslamcılık Osmanlı'nın kurtuluş noktası olarak görülürken “yeniden toplumsal- siyasal kimlik inşa etme gayretlerinin bir uzantısıydı” (Mert, 2014:412) ve Abdülhamit dönemi uygulanan siyaset anlayışında da belli bir ivme kazanmıştı. Elbette bu dönemde tartışmaların yoğunlaştığı merkezde İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin olması hiçte tesadüfü değildi. Bir bakıma Osmanlılık düşüncesi Tanzimat'tan beri, aydınlar ve hükümetler tarafından öne çıkarılmıştı. Cemiyet Selanik'te kurulduğu günden itibaren bu fikre önem vermişti. Panislamizm siyasetinin II. Abdülhamit'in yanında İttihatçıların siyaset anlayışını etkileyen güçlü bir akım olarak geliyor (Ünüvar, 2009: 132) olması, cemiyetin düşünce anlayışının bir tezahürü olarak toplumda yankı uyandırmıştı. Örneğin, Mert'e (2014: 412) göre, İslamcılıktan ilk söz eden Yusuf Akçura “Osmanlı'nın önündeki üç seçeneği; yeni bir Osmanlı ulusu yaratmak, İslam'a dayalı ve ırka dayalı bir Türk ulusçuluğu inşa etmek olarak sıralar. Olumlu olumsuz yönlerini irdelediği akımlar içinde İslamcılık'ın, imparatorluğun çözülmekten kurtulması için üç muhtemel çıkış yolundan biridir.”

Yine Ünüvar'a (2002: 133) göre, Türkçülüğü geleneksel bir inanç sistemine bağlayan ve eski değerlerin bütünüyle terkedilmediği bir Türkçülük anlayışı zemininde uzlaştırmadan yana olan Gökalp, Durkheim sosyolojisinden etkilenen bir düşünür olarak, gelenekçi muhafazakâr milliyetçi bir yol izlemiştir. Türk milliyetçiliğinin düşünce babası sayılan Gökalp'in de İslamcılığı, Osmanlı Devleti'nin çöküşünü önleyen üç sentezin bir boyutu olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Türkiye İslamcılığında, bir yandan milliyetçilik ağırlığını korurken diğer yandan İslamcılık dışardan zannedildiğinin aksine, hiçbir zaman Batılılaşmaya, modernleşmeye, “ilerleme” fikrine toptan karşı çıkmamıştır (Mert, 2014: 413).

Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Bilakis İslamcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki söz konusudur ve bu ilişkiden, birbirlerini hem zihni hem de siyasi olarak etkilemiş anlamlı bir terkip ortaya çıkmıştır (Ünüvar, 2002: 132). Türkçülük anlayışının içerisine başından beri İslam'ı sembolize eden öğelerin serpiştirilmiş olması, var olan ilişkinin bir yansıması olarak her iki kavramın, Türk kültürel ve

siyasal alanında görünürlük kazanmasına yol açtığı düşünülebilir. Dolayısıyla Akçura ve Gökalp'in kendilerine has ortaya koydukları sentezler, muhafazakâr birer yaklaşım örneği olarak farklılıklar ve benzerlikler içeren ve bunun yanında; ortak kaygıları Osmanlıyı çöküşten kurtarmak olan çözüm stratejileri olarak tarihte yerini aldığı söylenebilir. Kaldı ki Osmanlı birikimine ait “siyasal”, “düşünsel” ve “idari” olan arasındaki “kutsal bireşimin” Cumhuriyet tarafından da devam ettirildiğini, önce devletten entelijansiyaya ve bürokratik-politik seçkinlere, daha sonra da topluma yönelen bir talep olarak varlığını muhafaza ettiğini söylemenin mümkün (Çiğdem, 2013: 14) olduğu bu durumda, İslamcılığın siyasi bir proje olarak Cumhuriyet döneminde de önemini koruduğu söylenebilir. Yalnız bir farkla İslamcılığın toplumsal birleşimi sağlayan özelliği ihtiyaca binaen hatırlanmalı ve bunun ötesinde Cumhuriyet, Osmanlı toplumunun bütün değer, yapı ve kurumlarının reddi üzerine kurulmalıdır.

Modern bir devletin kurulması için, mevcut sosyal ve kültürel malzemelerin seküler ilkeler doğrultusunda dönüştürülmesi gereği sürekli vurgulanmıştır. Hilafetin kaldırılmasından, şapka devrimine, miladi takvimin kabulünden, Latin harflerin kabulüne kadar bütün devrimler, İslam dininin ve kültürünün toplumsal tahayyül ve hafızasında yer etmiş sembolleri bütünüyle hedefe alınmıştır (Kurtoğlu, 2014: 207-208). Yaşanan toplumsal bükülmenin kırılmaya doğru evrilmesi gerektiğini düşünenlere göre, dinin kamusal ve toplumsal alanlardaki işlev ve etkisinden kurtulması gereklidir ve şüphesiz bu durum aynı zamanda nihai bir sonuçtur. Öyle ki Osmanlı toplumunun alanlarını ve etkinliklerini kapsayan İslam dini, yerini Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleştirildiği alanlara bırakmıştı. Yaşanan bu kırılmayla devrimler, “...yeni bir tarihin, yeni bir dilin, yeni bir semboller ve referanslar sisteminin, ...yeni bir hayat tarzının, devletin otoritesi ve gücü ile topluma benimsetilebileceği düşüncesinden hareketle gerçekleştirilmişlerdi” (Kurtoğlu, 2014: 210).

Yaşanan bu gelişmeler, doğal olarak muhafazakâr tepkileri de beraberinde getiriyordu; çünkü yukarıdan bir müdahale söz konusuydu. Milleti birleştiren, devam ettiren, yükselten her müessesin önemli olduğu gerçeği karşısında, toplumsal alanın bütün sınırları zorlanıyor; yapılanlar bir toplumsal mühendislik örneği olarak gerçekleşiyordu. Bu da milli tarihe ait hatıralar, sanat eserleri, kitaplar, dil, güzel örf ve adetlerin muhafaza ve müdafaa edilmesi gerekiyor (Kaplan, 2013:734), düşüncesini muhafazakârların öncelikli meselesi olarak gündemine taşıyordu. Çünkü toplumsal

alana dair yaşanan kutsallıkların, birer birer tasfiyesi amaçlanıyordu. Dolayısıyla, “İslam’a referans yapmayan bir kamusal alan oluşturma” (Tezel, 2013: 36) çabası kararlılıkla yürütülen siyasi bir proje toplumsal tasarı olarak gerçekleşiyordu.

Şüphesiz bu durum, toplumsal kırılmaları, hayal kırıklıklarını ve kopuşları da bagajında taşımaktadır. Buna mukabil, endişeli muhafazakârlar yaşanan gelişmeler karşısında itirazlarını dile getirmek için kültürel ve siyasi alanlarda seslerini yükseltmeye başladılar. Muhafazakâr tepkiler siyasi olarak Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Fırka kurumsal olarak seslerini yükseltmeye başlayınca taşıdıkları niteliklere binaen siyasi programları kapatılma gerekçeleri olarak değerlendirilir. Dini söylemlerin yer aldığı, (6. Madde) “klasik ve liberal bir siyasi tez” (Zürcher, 2013: 51) olma özelliğiyle faaliyetlerini temellendirmeyi amaçlayan iki partide Türk siyasi hayatının meşhur söylemleri olan gerici ve irtica yaftasıyla kapatılır. Bir bakıma Türk muhafazakârlığı ve liberalizm yakınlaşmasında yaşanan bu tarihi evre, sağ siyaset ve liberal görüşün kurduğu yakın temas, toplumsal biçimlenme aşamaları hakkında temel taşların oluşumuna dair önemli ipuçları vermektedir.

Cumhuriyet yeni bir devletin olduğu kadar yeni bir toplumsallığında adı olarak, Cumhuriyet Türkiye’inde temelde hayatın üretmiş olduğu başat merkezci değer sistemi Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık yaklaşımlarının karşılıklı etkileşimlerinin sonucu ortaya çıkmıştır. Göka&Göral, vd. (2013: 304) bu üç çizgi üzerinde gelişen siyasi projeleri şöyle açıklamıştır: “Batıcılık, bu yeni değer sisteminin bilime ve teknolojiye olduğu kadar evrensel siyasi ve etik değerlere yönelimin adıdır. Türkçülük, tarihsel köken tartışmalarında gündeme gelen flu biyogenetik içerimleri olmakla birlikte, asıl olarak bu topraklarda yaşayan ve “buralı” olduğunu hisseden insanları tanımlayan ve 1924 Anayasası’nda açıkça görüleceği gibi, onları eşit yurttaşlar haline getiren hukuksal bir temeldir. İslamcılık, siyasi, hukuksal ve dünyevi çerçevesi Batıcılık ve Türkçülük tarafından çizilmiş yeni değer sisteminin Yaratıcı ’ya bağlandığı tinsel değerlerden oluşmaktadır; hepsinin bir araya gelmesinden yepyeni bir değerler sistemi ve yaşama tarzı ortaya çıkmaktadır. Burada özellikle vurgulanması gereken Turan’a (2013: 730) göre,

“Sultan Mahmut’un Avrupa modeline göre bir devlet idaresi kurması, Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet, hatta Demokrasi ve 27 Mayıs ve husule gelen değişiklikler, bazen padişaha ve hükümete karşı gelse bile, yine devlet kuvvetleri ve yukarıdan yapıldığı için aynı vasfı muhafaza ederler.”

Bu nedenle Türk muhafazakârlık tarihinde yolculuk ederken, uğrakların ne kadar muhafazakâr temalarla örülü olduğu görülebilir. Bu bağlamda, muhafazakâr görünümleri sadece belli bir döneme ya da belli bir siyasi düşünceye endeksliyor olmak, muhafazakârlığın alanını daraltmak anlamına gelir ki Türkiye muhafazakârlığı bu anlamda önemli bir örnek olabilir. Çiğdem'in (2016: 61) sözü bu varsayımı doğrular niteliktedir:

“İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılık hem aynı sürecin neticesi olarak ortaya çıkmalarından hem de farklı istikametlerden gelip aynı yola devam etmelerinden doğan bir ortaklığa sahip olmuşlardır. Milli bir tarih ve toplum yaratılması projesine katkıda bulunarak, muhafazakârlığı münhasıran bu akımlardan herhangi birine atfetmemizi engellemişlerdir. Türk muhafazakârlığı bu açıdan korunacak şeylerin ne olduğuna karar verme yerine, bunları yaratmak zorunda kalan bir muhafazakârlıktır.”

Tabi bu bütünlükçü yaklaşım Cumhuriyet döneminde önemli bir kırılma yaşayacaktır ki İslamcılığın bu dönemde “isim haliyle muhafazakârlık haline gelmesi ise; Türk Muhafazakâr modernleşme tecrübesinden dışlanmasına, ‘Ötekileştirilmesine’ yakından bağlı, özgül bir tarihsel oluşumdur” (Bora, 2015: 81). Sözü edilen bu durum Tek Parti döneminde kamusal alanda daha da bir görünürlük kazanmıştır. Bu görünürlük kendi değerlerine dokunulduğunu ve hayatın doğal seyrinden çıkarılmaya çalışıldığını tasavvur eden insanlar için tedirginlik sebebidir. Özellikle, kendini Batılılaşma ve Modernleşme değerleriyle oldukça özdeşleştiren Tek Parti'nin, Batılı değerleri yerleştirme çabaları toplum tarafından olumsuz karşılanmıştır. Bu durum “radikal Batılılaşma” olarak algılanmakta, lehte ve aleyhte siyasal tepkiler oluşmaktadır (Göka&Göral vd. 2013: 305-306).

2.4.2. Cumhuriyet Dönemi Muhafazakârlığı (1923- 1980)

Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmeleri arasındaki en belirgin farklılık, ilk inin temel hedefinin devletin modernleşmesi ile sınırlı olmasıdır. Osmanlı modernleşme dönemi yirminci yüzyılda Türkçülüğün doğuşuna kadar devletin kontrolünde kısmi bir reform siyaseti olarak gelişen bir modernleşme biçimidir. Cumhuriyet dönemi ise modernleşme hareketlerinin daha bütüncül değişim hamlelerine dönüştüğü bir dönemdir. Daha önce modernleşme girişimleri alanında olmayan sosyo-kültürel alanın, modern değerlerin restorasyonuna dâhil olarak yeniden tanzim edilmesinin gündeme geldiği ve daha radikal taleplerin bu dönemde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Restorasyon sınırlarının Cumhuriyet modernleşmesinin kişiler arası değerlerin değişimine yönelik önerileri ve etkileri bugün bile hissedilen, kültür mücadelelerini başlatmıştır ki ilerici-gerici, laik/anti laik gibi kültür mücadelesinin en görünür isimleri Türk siyasal yaşamındaki temel kültürel bölünmelere de işaret etmektedir (İrem, 2008: 14). Bölünmelerin oluştuğu toplumsal tahayyülde değerlerin yukarıdan bertaraf ediliyor olması tedirginlik nedenidir. Yürütülen inkılapçı projeler yaşanan değerleri ve geleneksel kurumları sekteye uğrattırken radikal kararlar yaşam alanlarını can alıcı bir şekilde etkilemiştir. Canlı ve cansız anelerin, değerlerin tartışıldığı bir atmosfer hâkimdir. Muhafazakâr tepkiler, yaşanan yıkımların hayatları zora sokabileceğini, bu hususta mukavemet göstermek gerektiğini, toplumsal değerlerin kaybedilmesinin bir değerler erozyonuna neden olabileceğini; bunun ise kabul edilebilir bir şey olmadığı şeklinde yükseliyordu. Ancak, gösterilen muhafazakâr tepkiler Cumhuriyet döneminde pek etkin bir boyutta değildir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında modernleşmenin hedefi yönetici seçkinler tarafından “muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak” olarak belirlenmiştir diyen İrem’e (2008: 14-15) göre: “İşleyen bir ekonomi, yurttaş sadakatinin yöneldiği milli bir devlet, dünyanın işleyişini anlamak üzere akıl ve bilimi rehber edinmiş insanlar, dinin bir tür özel ruhaniyet olarak tecrübe edilmesini mümkün kılan sekülerleşmiş bir yaşam alanı.” Öngörülen yapılanmanın temeli ise Alman dünyasının kültür-medeniyet tartışmaları sonucunda oluşan bir aydınlanma idealine dayanmaktadır ki buradan, Osmanlı- Türk modernleşmesine sirayet eden Aydınlanma ilkelerinin aslında sınırlı bir nitelik taşımakta olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir deyişle, muhafazakârlığın Türk siyasal düşünce hayatı içinde felsefi-siyasal bir dil olarak berraklaştığı en önemli dönem, radikal modernizm tasavvurun politik uygulamalara dönüştüğü en erken Cumhuriyet dönemidir. Geçmişin yıkılarak geleceğin inşa edilmesi ve devletin topyekûn bir modernleşme hareketinin örgütleyicisi olarak tanındığı modernlik düşüncesinin en belirgin uygulamalarına tanık olunan Cumhuriyet dönemi; bu anlamda Türk muhafazakârlığının da inşa yıllarıdır. Ulusçu, cumhuriyetçi, laik ve siyasal meşruiyetini halktan alan bir siyasal rejimin kurulması; sanayileşme, kentleşme ve kapitalist ekonominin gelişmesine paralel olarak ilerleyen modernlik düşüncesi; Cumhuriyetin yeni muhafazakâr üslubunun içine doğduğu siyasal ve felsefi ortama şekil vermiştir (İrem, 1997: 52-53). Türk modernleşme haritasının muhafazakâr bir duruş ve düşünüş refakatinde geliştiğini

ifade eden Bora'ya (2015: 71) göre muhafazakârlık bir programdan öte, modernleşme sürecinin bir parçası olarak, modernleşmeye eşlik eden bir çizgiye sahiptir. O nedenle, Türk İnkılabına içsel olan muhafazakâr damar (Bora, 2015: 72), Gökalp'e (2013: 721) göre “garp medeniyetine girerken, en ziyade dikkat edeceğimiz cihet milli kuvvetimizi bozmamak, tam ve sağlam olarak muhafaza etmektir. Türk İnkılapçıları, işte, yalnız bu noktada muhafazakârdırlar. (...) milli harsta muhafazakâr olmak, terakkiye, tekâmüle hiçbir sekte ıras etmez” anlayışında yerini bulmaktadır. İşte Gökalp ve Bora modernleşme ve muhafazakârlık arasındaki bağlama bu şekilde işaret etmektedir. Bunun yanında muhafazakârlığın Türk modernleşmesine zıt varsayılması, bu sürecin muhafazakârlığın dinsel gelenekçiliğe indirgenmesinden (Bora, 2015: 72) kaynaklanmaktadır.

Ayrıca, Türk reaksiyonerlerinin önemli bir siması olan Nurettin Topçu, Ziya Gökalp'ten gelen, kültüre tabi bir medeniyet projesi yaratma düşüncesinin, bir sosyoloji hatası olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, maddeye esaret sadece bir zihniyet çarpıklığı değildi. Bu yozlaşmadan kapitalizm sorumluydu. Sorunu bu şekilde tanımlamayı uygun gören Topçu'ya rağmen, Türk muhafazakârlığının ana çizgisi teknik ve kültür ya da maddiyat âlemi arasında gerçekleşmesini istediği eşitlikçi olmayan, üstelik gelişmeye açık olmasını istediği bir sentezde ısrarlıydı. Çünkü Türk muhafazakârlığı maddi koşulların ya da kapitalist ekonomik gelişmelerin manevi hayat üzerinde uyandırabileceği etkileri görse bile kabul etmek istemez. Kapitalizm, her şeye rağmen komünist maddecilik karşısında ehveni şer (Öğün, 2013: 579-580) olarak görülmektedir.

Bu yaygın kanı içinde Tek Parti döneminde radikal bir modernizm projesi uygulanmıştır ki katı ideolojik politikalar, toplumsal tahayyülde büyük kopuşlara neden olmuştur. Sözü edilen dönemde bir modernleşme projesi olan Kemalizm'in taşıyıcısı olan CHP, her ne kadar muhafazakâr eğilimlerden uzak bir çizgiye sahip görünse de Gökmen'e (2013: 152) göre, Tek Parti'nin milli birlik'in özünü teşkil eden harsçı anlayışı ile bütün tatbikat prensiblerinin ruhunu oluşturan esas umdesi olarak tesanütçülüğün (halkçılık ve kültür) muhafazakâr siyasal düşüncenin ana temalarıyla büyük ölçüde örtüştüğünü gösterir. Ayrıca Parti'nin otoriter-devletçi niteliği de muhafazakâr bir duruştur.

Tek Parti'nin muhafazakârlık ile arasında kurulan ilişkiye işaret ettikten sonra, Parti'nin muhafazakârlık karşıtlığının din temelli olduğunu hatırlamak da isabetli olacaktır. Türk muhafazakârlığının varlığını resmi bir ideolojide gören Ögün'e (2013: 542) göre Hannah Arendt'in sosyal ile politik olanın özdeşleşmesi olarak tanımladığı durum söz konusudur. Ona göre, Cumhuriyet'in doğasında yatan paternalist ilkelerle (ordu) bulunduğu anlar vardır. Resmi politik bakış açısı içinde Cumhuriyet, Türkleri asri hayatın icabatıyla buluşturacak bir proje olarak, amaçsal değil araçsal bir eksende zuhur etmektedir. Bir "medeniyet projesi olarak Türk resmi projesi, Türklerin, 20. asrın medeniyetinin nimetlerine sahip olmayı arzu" (Köker, 2013: 543) ettiği görülmektedir. Sosyo-politik alanın, modern düşüncenin dizaynına tabi tutulması ise muhafazakârlar için önemli bir meseledir.

Ayvazoğlu'na göre, "devlet kurumlarından kovulan bütün bir kültür, ev, kahvehane, kütüphane, sahaf ve hatta attar (aktar) dükkânı gibi alternatif mekânlara sığınmıştı" (Akt: Özipek, 2017: 113). Tek Parti döneminde toplumun devlet eliyle yukarıdan aşağıya biçimlendirilmesi, toplumun kültürel yapısının ve değerlerinin yerine "Batılı değerlerin" yerleştirilmesi bir devlet politikası olarak uygulandı (Özipek, 2017: 114). Safa'nın ifadesiyle, "tarih bu kopa kopa, atlaya atlaya gidişi devam ettikçe, yarının gençleri bugünleri okumayacaklar, okusalar da anlamayacaklardır" (Ayvazoğlu, 2013: 522) dediği gibi, sınırları keskin bir biçimde çizilmek istenen bir toplum yapısı öngörüldü. Diğer bir şekilde, Cumhuriyet modernizmi karşısında hoşnutsuzluğunu maziye referans vererek dile getiren Abdülhak Şinasi Hisar, cumhuriyet modernizmin tahribatından yakınır. Bora ve Onaran'ın (2013:256) Hisar'a atıfla, "muhayyel bir ati namına geçmişte milli ve güzel ne varsa hepsinin tahrip ve tezyip edildiğini gördük" yönündeki yorumları dönemi yansıtması açısından değerlendirilmesi gereken ifadelerdir. Ayrıca, Ögün'ün (2013: 542) zaviyesinden:

"İlk olarak "Modernizmi nasıl meşrulaştırabiliriz? İkinci olarak Modernizmi nasıl disipline edebiliriz?" Bu iki temel sorunun zihinsel gerilimi içinde kalan ve ortak paydası olan şehir dindarlığının kültürel kodları içinde paternalizm olan modernistlerin karşısında iki ana seçenek durmaktadır. Bunlardan biri, politik nitelikli cumhuriyetçi tez, diğeri ise tarih ve kültür temelli muhafazakâr tez. Bu iki tez çatışabildiği kadar uyuşabilir olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir. Türk muhafazakâr düşüncesi, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Peyami Safa, Ali Fuat Başgil gibi düşünürlerin yazıları incelendiğinde ve sağ bir hareket olarak muhafazakârlık DP, AP vd. bu sürecin sağlam bir örneğidir"

Aynı şekilde, Cumhuriyet Dönemi muhafazakârları yeni siyasal ortamda dönemin merkezi aydınları olarak, muhafazacı bir tutum konusunda felsefi bir derinlik haline bürünmüşlerdir. İrem 'e (2013: 107) göre,

“Cumhuriyetçi muhafazakârlık, cumhuriyetçi seçkinlerin gelenek-modern gerilimini en keskin şekilde yaşadıkları tarihi bir anın ürünüdür. Cumhuriyetçi seçkinlerin modernlik karşısındaki çelişkili tutumları Mustafa Şekip Tunç, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, Ahmet Ağaoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Peyami Safa gibi cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin merkezi aydınlarının ideolojik-bilimsel çalışmaları içinde açık bir felsefi-siyasal içerik ve derinlik kazanmıştır.”

1920'lerden itibaren milliyetçi bir ortam içine doğan cumhuriyetçi muhafazakâr hareketin isimlerinden Safa'ya göre “hakiki muhafazakâr inkılap düşmanı olmadığı gibi, hakiki inkılapçı da tarih ve gelenek düşmanı değildir” (Safa, 2013: 729) derken muhafazakârlığı Cumhuriyet rejimiyle yakınlaştırma gereği duymuştur. Ayrıca Safa romantik kişiliğiyle, dinsel olmayan mistisizm tahayyülüne sahip özelliğiyle erken dönem cumhuriyet döneminin öne çıkan muhafazakâr figürlerinden biri olarak bilinirken Çağlayan (2006: 84) Şekip Tunç'un ise mazi, hal veya gelecekte herhangi birine yapılan tek yanlı bir vurgunun yanlışlığını; yeni rejimin kurucularına ve sonraki kuşaklara ifade eden bir niteliğe sahip olduğunu söylemiştir. Ayrıca, Tunç “Aksiyon Felsefesi Bakımından Politika” adlı makalesinde geçmişe çokça önem verildiğinde gericiliğin, bugünün tek yanlı önemsenişinde konformist olma durumunun ve geleceğin tek taraflı vurgulanışında da ütopyizmin, yani değişimciliğin ortaya çıkacağına altını çizmiştir. Bora ve Onaran (2013: 248) Tunç'un “Bugünkü dünyamızı ve kendimizi daha iyi, daha derin ve tam olarak görmek için yalnız milli değil, bütün beşeri mirasları yeni ihtiyaçlara göre tazeleyip yorumlamak, kültür seviyemize göre bir terkibe ulaştırmak ihtiyacındayız” yönünde değişime karşıtlıktan öte yenilikleri tercih eden bir muhafazakâr duruşu imlediğinden bahsetmişlerdir.

Yine Bora (2015: 74) Baltacıoğlu'nun ise, modern hatta modernist anlamda muhafazakârlığın hakkını veren bir düşünce insanı olarak “modern hayata dönüşümün gerekliliklerini “Türk” ve geleneksel olanın cevheriyle telif etmek için birçok özgül kültürel konuda öneriler, fikirler geliştirmiştir. Konumunu, “irtica ve muhafazakârlıktan” hassasiyetle ayırt ederek “An'ancılık/Gelenekçilik” olarak belirlediği özellikleri taşımıştır. Çiğdem'in (2016: 62) deyimiyle, Türk muhafazakârlığının cumhuriyetin kuruluşuna gönüllü ya da gönülsüz olarak destek

vermiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise muhafazakârlığın kendi meşruiyet zeminini kaybetmemek ya da sağlama alma gerekçesi olarak düşünülebilir.

Diğer taraftan Tek Parti'ye muhalefetini liberal eksen üzerinden ifade eden Ağaoğlu, erken cumhuriyet zihniyetini liberalliğin uyuşturulması bakımından işlevsel bir kavramsal şema olarak sunduğu anlaşılmaktadır. İktidarların denetlenmesi ve siyasal alanın canlandırılması için çok partili hayatın elzem olduğunu dönemin Serbest Cumhuriyet Fırkası örneği üzerinde vurgulayan Ağaoğlu'na göre "Hükümet ve iktidar karşısında bir denetleme mekanizmasının olmaması iktidarı ellerinde bulunduranları zaman içerisinde "zorbalığa" kadar götürebilir" (Çoşar, 2005: 237). Ağaoğlu, bu yaklaşımı ile Türk siyaset alanının tartışmalı konularından birine dikkatleri çekmiştir. Söz konusu olan bu alan, hem tek parti dönemi hem de çok partili dönem uygulamalarının seyri bakımında deneyimlenmiş gerilimli uğraklara işaret ederken muhalefetin ise iktidar etme sınırlarını biçimlendirmesi açısından, işlevsel bir gereklilik arz ettiğini vurgulamaktadır ki bu gerilimin iz düşümleri kamusal alanda hale tartışılır vaziyettedir.

Diğer taraftan, Cumhuriyet döneminin ilk muhafazakârları Bergsonculuk hareketinin etkisi altındadır. Batı'yı ve moderniteyi manevi boyutta sorguluyor olmalarının arka planında yatan düşüncede budur. Çünkü "Bergson'un düşüncesi, muhafazakâr bir modernlik arayışında, geleneğe referans vermeyi ve geçmişi bugünün bir parçası olarak önemsemeyi meşrulaştırıyordu" (Bora Onaran, 2013: 244) Bu meşruiyet bağlamı muhafazakâr düşünürlerin Cumhuriyet'in radikal kopuşları karşısında işlevselliği olan bir mevcudiyet gerekçesiydi. Bu da bizi Dural'ın sözüne götürür ki muhafazakârlığın eleştirdiği söylem içerisindeki bazı öğeleri kendine uygun hale getirme özelliği var ki bu da onun değişen şartlara eklemlenerek uyum sağlayabileceği bir düşünce sistemi haline dönüşebilme özelliği olduğunu gösterir (Çağlayan, 2006: 82).

Muhafazakârlık, modern bir düşünce olarak tarihi seyri içerisinde mevcut ideolojik söylemler ile uyumlu niteliklere sahiptir. Bu niteliğinden dolayı da muhafazakârlık modern bir ideoloji olarak diğer modern ideolojilerin bir anlamda gölgesidir, denilebilir. Bu bağlamda hem Batı muhafazakârlığı hem de Türk muhafazakârlığı yenilenmeyi talep eden bir işleve sahiptir. Bu talep ise Aydınlanma ve modernitenin her şeyi buharlaştıran etkisine karşı, toplumsal düzenin

sürdürülebilirliği için tedrici bir değişim biçiminde şekillenmekte olup bu da zaten muhafazakârlığın önemli bileşenlerinden biri olarak tezahür etmektedir. Tam da bu noktada Alpman (2016: 115), İngiliz ve Alman muhafazakârlığında olduğu gibi, Türkiye’deki muhafazakârlık anlayışında değişimin yavaş, tedricen ve kademeli olarak gerçekleşmesinden yana olduğunu vurgulamaktadır. Bunun nedeni muhafazakârların, toplumun var oluş kaygısı içinde kültürel değerlerin korunmasını olmazsa olmaz bir hal olarak görmelerindedir.

Bu yaklaşımlar altında Tek Parti iktidarının kuruluşundan 1940’lı yıllara kadar bir duyuş/düşünüş olarak tasavvur edilen muhafazakârlık, 40’lı yıllardan itibaren açık bir şekilde görünürlük kazanmıştır. Bu dönem ayrıca, laiklik kavramının hakim paradigma olarak toplumsal alanda esnetildiği (Bıdık, 2007: 138) ve deneyimlendiği bir dönemdir. Sürecin ideal kozasına yerleştirilmesi için verilen çabalar, toplumda derin oйдаşmaların da nedenidir. Dolayısıyla, muhafazakâr niteliklerin reel anlamda görünürlük kazandığı dönem çok partili hayatın gerçekleştiği zemindir. Bu süreç, Tek Parti iktidarının geride kaldığı ve DP ile birlikte hem liberal ekonomi modelinin uygulanması hem de muhafazakâr eğilimlerin yaşandığı bir döneme işaret ediyordu. Bu bağlam 1950’li yılları gösterirken sağ popülist siyaset anlayışla, Türk siyaseti yeniden şekilleniyordu.

Diğer bir deyişle, Türk siyaseti muhafazakârlaşma eğilimleri gösteren bir evreye tanıklık ediyordu ki laiklik anlayışının esnetilmesi bu noktada önemli bir etken oluşturmuştur. Merkez siyasi alanın toplumsal siyasi bir alana doğru evrilişi, bu dönemde DP iktidarıyla gerçekleşmiştir ki bunu önemli kılan ise Türk siyasi tarihinde ilk defa seçimle iktidara gelen bir parti olmasıdır (Sunar, 1983: 2076). Yani halkın siyasal iktidara katılımının sağ popülist ideolojiyle tartışılır olduğu bir dönemdir. Sınıfsal farklılıkların olmayışı DP’nin popülist bir politika izlemesine neden olmuştur. Özellikle laiklik kavramının yarattığı dikey bir zıtlaşma serencamının yaşandığı atmosferde, “laik, çağdaş ve siyasal gücün tekelleştiği siyasal merkezi ile ekonomik yükün taşındığı dinsel toplum” (Sunar, 1983: 2081) DP’ye başarı getiren dinamiklerdir. Toplumsal değerlerin ön plana çıktığı, toplumda sağlam bir değerler sisteminin ilk işaretleri, Serbest Fırka’nın ardından Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle görülmeye başlamıştır.

Son aşamada DP modernleşmeye evet diyen, ama Batılılaşmayı aynı derecede benimsemeyen, hatta büyük ölçüde reddeden ve iktidarı elinde tutan radikal Batıcı çizgiye karşı, toplum çoğunluğunun paylaştığı bir tepkinin ürünüdür. Tek Parti'nin asker-bürokrat-aydın nitelikli yapılanmasının verdiği seçkinci duruş ve yukarıdan aşağıya dayatmacı katı politik uygulamalar, devlet-halk kutuplaşmasına neden olurken bu da muhafazakârlığın doğasına aykırı bir çatışma sebebi olarak tartışılıyordu. Bilakis, “muhafazakâr kitle hiçbir zaman kendisini devletten ayrı düşünmemiş” (Göka&Göral, vd. 2013: 306), devleti sahiplenici bir tutum ile muhafazakâr bir hal içine girmiştir. Dolayısıyla sözü edilen evre, çok partili hayata geçiş imkânı tanırken toplumsal değerlerin de açığa çıkması için alan yaratmıştır. 1946 ve 1950 seçimleriyle Demokrat Parti, toplumsal görünürlük kazanan iktidarın yeni sahibidir. Toplumsal hayatın kanıksamakta zorlandığı bir evredir; Tek Parti dönemi.

“Tek Parti uygulamaları ve genel olarak devletin militan laik (lik) politikalarıyla bütün anti-demokratik mekanizmaların devreye sokularak Müslümanların toplumsal hayatta tuttıkları mevziler ortadan kaldırılmış ve böylece; uzun yıllar bir okumuşlar hareketinden çok, popüler bir hareket olarak (tarikatarlar, Kur'an kursları vb. yoluyla) örgütlenen İslamcılık, devletle ve egemen sınıflarla yüz yüze gelmemeye dikkat etmiştir (devletin şiddet tekeline karşı tebaanın geleneksel korkusu) Çünkü yüz yüze geldiğinde sonuç genellikle her seferinde sertleşerek tekrarlanan bir sindirme etkinliği olmuştur” (Çiğdem, 2016: 122).

Sözü edilen dönemde, “DP iktidarıyla egemen siyasal güç el değiştirmiş, Türkiye'nin yeni siyasal kimliği de gelenekçi-liberal tanımıyla temsil edilen çiftçi, tüccar, esnaf, toprak sahibi ağalar ve çalışanlar gibi ekonomik yükü taşıyan geleneksel-dinsel toplumsal kesimin değerlerine evrilmiştir” (Göka&Göral, vd. 2013: 306). Bu evrilme aşaması, ayrıca muhafazakârlığın liberalizm ile eklemlendiği zaman dilimine tanıklık eder niteliktedir. Artık sıradan muhafazakârın temel değerleri bir yaşam tarzı ve siyasal tercih haline gelen bir görünürlük kazanmıştır. Başka bir deyişle, sağ siyasetin yükselişi için toplumsal zemin temel dinamikleriyle hazır haldedir.

Ekonomik kalkınma ve teknolojik kalkınma, gelişme ile “milli ve manevi değerleri” uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arka planını oluşturan; modern siyasal bir bakış olarak muhafazakârlıktır. Bu açıdan Türkiye'de sağ siyasetlerin zeminini belirleyen, çok partili hayata geçiş sürecinde gelişen merkez sağ alanı ve bu alanda gelişme ve siyasete tercüme imkânı bulan muhafazakâr düşüncedir. Bu siyaset alanını açan ise, kuşkusuz çok partili hayata geçişle siyasal hayata giren Demokrat Parti hareketi ve iktidarındır. Bu çerçevede “muhafazakâr yorum modernleşme ve Batılılaşmadan yana, ama materyalizme karşı,

Cumhuriyet'ten ve Kemalizm'den yana ama, onun radikal ve Jakoben üslubuna karşı, sekülerizmden yana ama, onun açıktan dini ve sembolleri reddeden biçimine karşı, bir revizyon düşüncesidir (Mert, 2013: 314). Koşulların bir sonucu olarak anlaşılan 50'li yıllarda muhafazakârlık, ılımlı bir yol izlemiş olup toplumsal hayatta dinin çerçevesini biçimlendirme çabasına soyunarak bu pozisyonu kendine avantajlı bir hale getirmiştir.

Yine sözü edilen dönemde Demokrat Parti'nin avantajı, Cumhuriyet'in seküler ve Batıcı bir modernleşme çabası olması ve bu nedenle dini değerlerle barışık olmaktan uzak bir noktada olmasıydı; DP için örtük bir şekilde de olsa en önemli itiraz nedeniydi. “Bu koşullar altında gelişen DP hareketi etrafında oluşan muhalif söylemin ilk işi, modernleşme ve uluslaşma projesini dini, kültürel ve yerel sembol ve değerlerle barıştırmaya çalışmak oldu. Bunu gerçekleştirmenin yolu, Cumhuriyet'in ulus inşa projesinin temelinde yer alan ve fazla seküler terimlerle ifade edildiği için, geniş toplumsal karşılık bulmakta zorlanan, ulusal kimlik tanımına karşı, toplum tarafından daha kolay kabul edilip benimsenebilir bir alternatif milli kimlik kurgusu ve söyleminin inşasından geçiyordu” (Mert, 2013: 315). İşte, bu dönemin muhafazakâr düşünürleri için İslami görüş, toplumsal hayat için önemli bir yere sahipti.

Diğer bağlamda ellili yılların eşiğinde muhafazakâr düşüncenin tek meselesi, Cumhuriyet devriminin sert yorumları ve Tek Parti'nin politikaları değildi. Bunun yanında diğer bir mesele ise yavaş yavaş gündeme gelen sol düşüncelerdi. Dolayısıyla “ellili yıllarda, muhafazakâr düşüncenin sorun ettiği birinci mesele, Cumhuriyet'in muhafazakâr yorumu üzerinden ulus kimliğini yeniden tanımlamak ve devlete sadakat geleneğini revize ederek modernleştirmek ise, bir diğeri de, sol düşünceye karşı bir alternatif oluşturmaktır” (Mert, 2013: 324-336). Gündemi belirleyen bu gelişmeler zemininde anlaşılan o ki muhafazakâr sağ siyasal söylem ve Cumhuriyet siyaseti yakınlaşma emareleri göstermeye başlamıştır. Artık, Çiğdem'in (2016: 122) deyişiyle “kendini koruma içgüdü” mü bilinmez; ama Tek Parti iktidarının dışarıda bıraktığı bir kesim, DP ile toplumsal alanlarda demokratik denilebilecek bir gerçeklik kazanmıştır.

Toplumsal alanın örtük olan kesimine görünürlük kazandıran hiç şüphesiz siyasal ve toplumsal dinamiklerdir. Bu gerçeklik Türk muhafazakâr düşüncenin sessizliğinin bozulmasına da olanak tanımıştır ki bu dönemde muhafazakâr düşünce canlılık kazandığı bir sürece girmiştir, denilebilir. Bu noktada Okutan (2004: 6) 50'li

yıllarda muhafazakârların fikir üretme konusunda zorluk yaşamadıklarını söyler. Hatta ona göre, bu dönemde Türk muhafazakârlığı en saf dönemini yaşamıştır. Çünkü Demokrat Parti iktidarı dindar, en azından muhafazakâr olan kesimin kendilerini yeniden devlete yakın hissettiği alana dayanak oluşturmuştur (Tekin& Birol, 2014: 655). Daha önceki yıllar bu kesimler için, sessizliğe bürünmek zorunda kaldıkları yıllardır. Bunu izleyen yıllarda ise hâkim çizgi yine Okutan'a (2004: 7) göre 1960'larda milliyetçilik, 1970'lerde İslamcılık ve 1980'den sonra, Türk muhafazakârlığı daha çok siyasal bir eklemleme sürecine girmiştir. Bu yıllarda Anavatan Partisi siyasal hayatın belirleyici ekseninde yerini alırken daha sonraki yıllar, Adalet ve Kalkınma Partisi'nin "muhafazakâr demokrat" lığında vücut bulmuştur.

Siyasi kronolojik sıralamanın sahip olduğu alan, sağ siyasal söyleme gebeyken bu aşama muhafazakâr kültürle kendini tanımlamaktadır. Sancılı bir dönemin sonrasında ortaya çıkan tipolojiler neticesinde, toplumsal tasavvurda ilerleyen yıllar muhafazakârlığın daha konuşulur, daha duyulur bir kavram olmasını sağlamıştır. Bahsi geçen bu alanda, egemen söylemin diliyle gündeme düşen muhafazakârlık kavramının, diğer bir kavram olan demokrasi kavramıyla ilişkilendirilmesi ise tartışmaya açık bir durumdur. Çünkü demokrasi herkesin eşit olduğu önerisiyle yola çıkarken muhafazakârlığın temel prensipleri arasında eşitliğe dayanan bir toplum düzeni söz konusu değildir. Bu bağlamın akabinde devam edecek olursak Türk muhafazakâr düşüncenin Okutan'ın muhafazakârlığın masum dönemi dediği DP dönemine dönecek olursak muhafazakârlığın yükseldiği alanın, sağ siyasal söylemin ağırlığını hissettirdiği alana tekabül ettiğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Bu açıdan Demirel (2005: 494) DP'nin CHP iktidarına karşı olan, karar mekanizmalarından dışlandığını düşünen, tüm kesimleri bünyesinde topladığını belirtmektedir. Bu kesimlerin büyük toprak sahiplerinin önemli bir kısmından, ticaret burjuvazisi yanında, esnaf ve sanatkarlar ve nüfusun önemli bir kesimini oluşturan küçük toprak sahipleri ve daha fazla özgürlük isteyen liberal çevrelerde olduğunu söylemektedir. Bu tipolojinin arka planı DP'nin devletle milleti yakınlaştırması olarak algılanabileceği gibi, kalkınma ve ekonomik temelli bir desteğin olduğu varsayımı olduğu da söylenebilir. Demokrat Parti'nin kalkınma ve ekonomik temelli politikaları uzun vadede iyi düşünülmüş politikalar değildir. Bilakis parti tabanının ihtiyaçlarının giderilmesi, devlet harcamalarının karşılanması ve dış borçların çevrilmesi üzerinde

şekillenmiş kısa vadeli politikaları ve bu açıdan sosyo-ekonomik taleplerin karşılanması DP'nin hedefleri arasındadır (Demirel, 2005: 518).

DP tabanının talepleri sadece geleneksel kültür ve hayat tarzının korunmasına ilişkin olmayıp sosyo-ekonomik nitelikli taleplerin doyurulması da bir o kadar önemlidir, diyen Demirel, (2005: 528) DP'yi destekleyen kitle modern teknoloji kullanmak, zenginleşmek ve tüketme arayışı içinde olan bir kesimdir. Hatta Batılı hayat tarzını sorgulamadığı daha ziyade, bu tarzın dayatılmasına karşı olduğu iddia edilebilir. Öyle ki, DP tabanını değişime karşı bir kitle olarak görmek mümkün değildir. Bilakis, DP'nin kültürel değişimi sosyo-ekonominin bir çeşidi olarak kabul etmesi (Sunar, 1983: 2082) parti tabanında herhangi bir endişe yaratmamaktadır. Bu dönemde bir taraftan, ekonomik kalkınma çabaları ve iktisadi faaliyetlerin artması neticesinde, toplumsal ve ekonomik gelişmeler yaşanırken diğer taraftan gerek “devlet-toplum ilişkileri, gerek Demokrat Parti'nin kitle desteği örgütsel ve kurumsal temelden yoksun patronaj ilişkilerine bağlı kalmıştır” (Sunar, 1983: 2084). Bu ilişki biçimi topluma derinden nüfuz etmeyi sağlarken ekonomik elitlerinde devlete nüfuz etmesinin yolunu açmıştır. O nedenle, devlet-toplum ilişki biçimleri dönemsel bir bütünlük arz ediyor gibi görünse de yoksunluğun geliştiği an da karşılıklı desteğin yitirilmesi, bütünlüğün kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Demokrat Parti'nin son yıllarında parti tabanında yaşanan hoşnutsuzluklardan biri de temelde belki, kurulan ilişki biçimleri ve arkasında yatan taleplerin doyurulma yetisinde yaşanan problemlerdir.

Sağ siyasal söylemin ürettiği popülist siyaset, toplumda farklı çıkar gruplarının taleplerini bir süre de olsa karşılayarak seslerinin çıkmasını önleyen politikalar uyguladıktan sonra, toplumda gerilimler kapatılması zor olabilecek derin çatlaklar oluşturmaya başladı. İleri ki süreçler daha sancılı ve bir o kadar sert geçti. Düşünülenin aksine toplumsal yarıklar bir o kadar derinleşti. Bu noktada, Demokrat Parti'nin hem kitleleri geri kazanabilmesi hem de bürokratik elitler tarafından iktidardan düşmemesi için hassas dengeler kurması gerekiyordu. Böylece, Demokrat Parti geniş tabana dayalı ve tabanın kısmen ağırlığını da hissettirdiği bir siyaset anlayışı gütmektedir (Sunar, 1983: 2081).

Sözü edilen bu alanda yürütülen popülist siyaset, “muhafazakâr özne nevrotik bir şekilde “zulmedenlerin” onu uğrattıkları “hayali hadımlaştırmayı”

(iktidarsızlaştırmayı) telafi etmeye ve ondan çaldıkları hazzı veya tözü geri almaya çalışmıştır. Muhafazakâr popülizm, sahici popüler özlemlere, kitlelerin ezikliğine seslenerek onları kendi nevroitik-baskıcı ideolojik söylemine çağırılmış (Bora-Erdoğan, 2013: 633) ve sağ politik ideolojilerin muhafazakâr zemine dönük çağrılarında dile dolanan cümleler, “popülist söylem unsurları, Türkçü ve İslamcı akımında içinde eridiği milliyetçi-muhafazakârlığın zemininde gelişmiş, zenginleşmiş” (Bora-Erdoğan, 2013: 642) ve kendine bir alan açmıştır. Bu alanın içinde yani, 1940 ile 1960’lı yıllarda, Osman Yüksel Serdengeçti milliyetçi-muhafazakâr kesimin etkili isimleri arasındadır.

DP’nin ellili yıllardan itibaren milliyetçi-muhafazakâr söylemleri gündemine alması ise Soğuk Savaş döneminin yarattığı komünizm tehlikesiydi. Dinin tanımının milliyetçilik ve komünizmle mücadele çerçevesinde yapıldığı bir dönemde muhafazakâr popülist söylemlerin yeniden üretime sokulması kaçınılmaz olmuştu. Batılılaşma ve komünizm karşıtlığı ile bilinen Necip Fazıl “Türk toplumunun Batılılaşma sürecinde kendi geçmişiyle, dini, ahlaki ve tarihi değerleriyle arasındaki ilişkiyi yitirdiğini” (Güzel, 2013: 335) düşünürken milliyetçi-muhafazakâr çerçevenin çizdiği sınırları vurgulamıştır.

“Bu çerçevenin kurduğu formül basitti: Batıcılığın medeniyet meselesinin ve inkılapların aşırı ve materyalist yorumu manevi bir buhran yaratmıştır. Bu durum toplumu kimliksizleştirmiş, geçmişinden en önemlisi devletinden yabancılaştırmıştır, bu başlı başına bir sorun olduğu gibi, ülkeyi yükselmekte olan komünizm tehlikesine karşı zaafa uğratmıştı. Bu durumda dini değerler, materyalizme dolayısıyla komünizme karşı bir direnç kaynağı olarak görülüyordu” (Mert, 2013: 336-337).

Hocaoğlu’na göre, Türkiye muhafazakârlarında Batı’nın laikliği komünizm karşısında daha sevimli gelmeye başladı (Mert, 2013: 344). Bu açıdan “Türk muhafazakârlığının politik kariyeri oldukça dikkat çekicidir” diyen Ögün’e (2013: 556) göre, Türk muhafazakârlığı özellikle Soğuk Savaş’ın gerilimleri çerçevesinde yer yer şiddete açılan bir politik tavır belirlediğinden bahseder ki burada anti-komünist söylemler etkili olmuştur. “Necip Fazıl ve Peyami Safa gibi yazarların üslubu, yer yer bu konuda en iddialı olan Nihal Atsız, Reha Oğuz Türkan gibi bu işin şampiyonluğunu yapan ırkçılarınkini aratmayacak derecede keskindir.” Dolayısıyla, muhafazakâr dünyanın git gide itidalini kaybettiği bir atmosferde, sükûneti bulmak artık zorlaşmıştır.

Diğer bir deyişle, muhafazakâr söylemi ve sağ siyasal söylemi bir araya getiren milliyetçi damar olmuştur. Bu milliyetçi damar ise toplumsal tahayyülde dinin

millet için vazgeçilmez bir değer olarak kabul ediliyor olmasında yatar. Bu bağlamı destekleyen yön ise dinin toplumsal kimliği tanımlayan gücüdür. Çünkü milli politikaların en önemli unsuru haline gelen din, milliyetçi ve sağ siyaseti ortak payda da buluşturan bir olgu olarak İslamcılık-milliyetçilik söylemlerine uzanan süreçte her iki kavramın biçimlenme anlatısı, analiz edilmesi gereken bir konudur.

Siyasi söylemlerin en fazla etkilediği kesim olan şüphesiz milliyetçi muhafazakâr aydınlardır. Türk muhafazakârlarının sol düşünceye tepkili olmaları onları yeni arayışlara yönlendirir. Necip Fazıl'ın önerisiyle "Aydınlar Ocağı" ismini alan kuruluş, Türk İslam Sentezi'nin (TİS) önemli isimleri arasında yer alan İbrahim Kafesoğlu'nun etkili desteğiyle kurulur. Dönemin muhafazakârlarını bir araya getiren bu gibi kuruluşlar ve yayımladıkları entelektüel yayınlar bilinçli bir stratejinin ürünleridir. Özellikle 27 Mayıs darbesi, Aydınlar Ocağı'nın sınırlılıklarını fark etmelerini sağlayan bir gelişmedir. Çünkü darbe muhafazakâr aydınların etkinlik alanına sekte vuran bir seyir izlemiştir. 70'li yıllar bu açıdan onlar için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Aydınlar Ocağı'nın önemli isimleri arasında Necip Fazıl ve İbrahim Kafesoğlu gibi isimler, dönemin muhafazakâr temsilcileri (Alper, Göral, 2013: 583) arasında sayılabilir.

1970'li yıllarda kurulan Aydınlar Ocağı tarafından Türk-İslam Sentezi formüle edilmiş ve Türkiye siyasal gündemine gelmiştir. Özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrası siyasal ve toplumsal alanda belli bir güç kazanarak hegemonikleşen bir ideolojidir (Dursun, 2003: 59) "Senteze karakteristiğini, Türk olabilmenin ve Türk kalabilmenin koşulunu İslamiyet'te gören anlayış vermektedir. Yani, Müslümanlık ve Türklük arasındaki tarihsel bir araya gelişin, yegâne, seçeneksiz, tek doğru ve makbul bir araya geliş olarak öne sürülmesi, bu ideolojiye özelliğini veren temel fantezidir" (Dursun, 2003: 60). Bu tarihsel sonuç itibarıyla Türk-İslam sentezi 80'li yıllarda, devletin milli birlik ve bütünlüğünü sağlayan bir işleve sahip olduğu düşüncesiyle eklemlenme aşamasına taşınmıştır.

Dolayısıyla dönemin milliyetçi-muhafazakâr söylemin toplumsal dolayımına dâhil ettiği fikirler arasında "Türk-İslam Sentezi" Taşkın'a (2013: 381-382) göre, muhafazakâr bir proje olarak gündeme gelen, milliyetçi ve muhafazakâr bir olgunun anlaşılması çabası içerisindedir. İlerleyen zamanlarda devleti bir özne olarak gören TİS'in düşünürleri, bu minvalde devleti doğallaştıran ve yücelten eğilimler içinde yer

alırlar. Zira sağ siyasetin sol düşünce ve komünizm tehlikesi aracılığıyla sahiplendiği muhafazakâr söylemlerin bulunduğu alanları, buralarda aramak gerekir ki 80’li yıllar bunun en somut tarihsel sürecidir. Daha ileriye gittiğimiz de ise “Türkiye’de Kemalist milliyetçilik geleneği içinden gelen fakat zamanla Kemalizm’in toplumla sağlam bağlar kuramadığı düşüncesiyle gelenekle ilişkisini yeniden kurması gerektiği sonucuna ulaşan fikirlerin 1930’ların ikinci yarısından itibaren görünürlük kazandıklarını” (Taşkın, 2013: 383) görebiliriz. TİS’i şekillendiren alan ise düzenle olan memnuniyetsizliklerine rağmen, aynı zamanda düzenle ilişkilerini güçlendiren bir konuma dayanmaktadır. Bu zemin bir taraftan onları rahatlatan entelektüel bir alan kurarken diğer taraftan DP ve onu izleyen merkez sağ söylemlerin bu anlayışı popülerleştiren yaklaşımlarını beslemektedir (Taşkın, 2013: 288). Bu aşamada milliyetçi-muhafazakâr alanın popüler bir ivme kazanmasında, Necip Fazıl ve İbrahim Kafesoğlu önemli muhafazakâr figürlerdir. İslamiyet’in ”coşkun Türk ırmağının doğal yatağı”, Türklüğün ise “büyük bir deniz haline geldiği” düşüncesiyle (Dursun, 2003: 72), Türk-İslam Sentezi siyasi bir projenin temel ayağı olarak kendini muhafazakâr-milliyetçi duruşuyla göstermeye devam etmiştir.

Cumhuriyet döneminin atakları karşısında kendini muhafazakâr kimlik üzerine tanımlamaya başlayan İslamcılığın, Bora’ya göre devlet muhafazakârlığıyla kurduğu simbiyotik ilişki ideolojik olarak milliyetçi-muhafazakâr söylem oldu. Bu söylem Türkiye’de sağ-sol eksenin belirmesine ve merkez sağ teşekkülün oluşmasına olanak tanıdı. Merkez sağ için popüler bir söylem olan milliyetçi-muhafazakâr söylem, bir taraftan İslam’ın muhafazakârlığa dönüşümünü sağlarken diğer taraftan milliyetçiliği, geleneğimizi ve aslımızı koruyacak bir değer olarak idealize etti (Bora, 2015: 83). Milliyetçi-muhafazakâr öncülerin 50’li öncesi son başbakanlarından olan Şemsettin Günaltay’ın “din ve milliyet”, birbirleriyle içiçe olan ruhi ihtiyaçlardır” (Bora, 2015: 84) söylemi, toplumsal tahayyülde ortak duyguların, ortak düşüncelerin bulunduğu alanlara dönük vurgu olarak değerlendirildi. Daha sonraki yıllarda ise sağ siyasal söylemin temsili, Adalet Partisi ile devam etmektedir. Toplumsal tasavvurun Süleyman Demirel’in üslubuyla biçimlendiği bu dönem, muhafazakâr popülizmin “halkın aklıselimi”ni siyasal bir dile transfer ettiği ve hatta bir siyasal meşruiyet kaynağı olarak işlevselleştirmesi, Süleyman Demirel ile gerçekleşmiştir. Türk sağının mevcut temsili olan Demirel’in “...halkın saf-safiyane duygularını ve zihin dünyasını paylaştığını gösteren bir hitabet kurması, Gramsci’nin ifadesiyle, “kalabalıkların

kendiliğinden felsefesi” (Bora-Erdoğan, 2013: 636) ile bağdaşır niteliktedir. Ayrıca, Demirel “toplumsal ve politik düzeyde muhafazakâr-modernist, iktisadi düzeyde ise, korporatizme bağlılığından ötürü liberal-muhafazakâr diyebileceğimiz çizgisini, halkın akliselimine referans vererek meşrulaştıra gelmiştir” (Bora-Erdoğan, 2013: 644).

Adalet Partisi, 1961-80 arası Türk sağının özelliklerini yansıtan politikalarıyla Türk siyasal hayatında etkinliğini sürdürmektedir. Seçimle iktidara gelmemiş olsa da millet için her şeyin en iyisini bildiği iddiasında olan bir gruba karşı AP, 60’lı yıllar boyunca demokratik koşulları yeniden kurma hedefini kendine amaç edinmektedir. 70’li yıllara kadar sağın bütün renklerini bünyesinde barındıran AP, 70’li yıllarda ise milliyetçi-muhafazakâr tartışmanın odağına yani, devletin komünizm tehlikesine karşı korunması gerektiği zemine kendini yerleştirmektedir. Demirel’in solcular milliyetçi olamaz; onlar ancak komünizmi besler, derken milliyetçi ve komünizm karşıtlığı arasındaki bağlantıyı güçlendiren zemini (Demirel, 2005: 548) vurgulamaktadır. En başa dönecek olursak Tek Parti’nin zihinsel haritası da “çocukların ahlakın gelişimi ve komünizm tehlikesine karşı din eğitiminin önünü açmak için çeşitli girişimlerde bulunuyor” (Deniz, 2016: 90) olması, dinin bir toplumsal olgu olarak siyasal dil aracılığı ile işlevselleştirildiğini göstermektedir.

Liberal eğilimlere de sahip olan AP, toplumsal tahayyülde milliyetçi hareketlenmelere karşı sükûnetini muhafaza ederken sosyalist hareketler karşısında bu sükûnetini muhafaza ettiği söylenemez. Çünkü devletin bekası, onun gelebilecek tehlikelere karşı korunmasına bağlıdır. Kırılgan bir zemin üzerinde sağ siyasetin vuku bulduğu bu seyir, dönem itibariyle pek iç açıcı kareler sunduğu düşünülemez. AP’nin devlet konjonktürüne bağlılığı Demirel’e (2005: 559-560) göre, partinin temel hak ve hürriyetlerinin kullanımı ve sınırları konusunda daha katı ve sınırlayan bir tutum içine girmesinin nedeni olmuştur. Çünkü “devletin kendisi için var olan bir kuruluş” değil, görevi “milletin bütün olarak hürriyet ve refahını sağlamakla görevli” “bir hizmet kuruluşu” olduğunu vurgulayarak liberal/araçsal devlet yaklaşımı ile paternalist yaklaşımı uzlaştırmaya çalışmıştır.” AP’nin milliyetçi-muhafazakâr yaklaşım emareleri gösteren “devletin bekası”na yaptığı vurgu, politik bir söylem olarak Türk siyasi izleğinde her zaman kullanılmıştır. Devletin sürekliliği ve ebediliğine yönelik olan bu duruşun getirdiği neticeye bakıldığında zaman Demirel’e göre, AP’nin dini ve milli değerlere önem vermesi, geleneği savunması, daha çok oy kazanma odaklı

kurulan bir söylem olup muhafazakâr bir ideolojiyle bağı olmamıştır. Ama muhafazakâr düşüncenin temel esaslarına dayanan geleneklere bağlılık, organik devlet ve toplum anlayışı partinin, Millet/Devlet özdeşliğini savunan milliyetçilik anlayışını benimsediğini göstermektedir (Bıdık, 2007: 148).

Aynı şekilde DP'nin tabanı gibi AP'nin tabanı da sosyo-ekonomik taleplerin doyurulmasını isteyen bir kesimi sembolize etmektedir. Geleneksel değerlerin muhafaza edilmesinin yanında zenginleşmek ve teknolojinin imkânlarından yararlanmayı arzulayan bir tabandır. Çünkü her iki sağ ideolojik tabanın durduğu yerin modernleşme hazzı içinde değişim ve dönüşüme sıcak bakışı, muhafazakârlığın tedrici olan değişim anlayışına çağrı yapan bir talep yönünde yükselmektedir. Zaten, geçmişin restorasyonunu arzulayan ya da geleneği muhafaza etmeyi amaçlayan bir parti görünümü taşımayan Adalet Partisi için bu talepleri karşılamak o kadar da zor değildir. Bu açıdan, muhafazakârlık ve AP'nin bağlayıcı ilişkisine bakıldığında zaman, bu bağlamın muhafazakârlığın AP'nin tanımlayıcı özelliği taşıdığını söylemek çok kolay değildir (Demirel, 2005: 582). Buna rağmen siyasi serüveni döneminde AP, muhafazakâr renklerin her zaman desteğini almış sağ bir partidir. O nedenle politik duruşuyla muhafazakâr bir parti olmaktan öte, muhafazakâr tercihleri olanların oylarını kendi hüviyetine kazandırma yeteneğini taşıyan bir parti olduğu söylenebilir.

Diğer bir deyişle, geleneksel dini değerlere bağlı kimselerin oyları genellikle sağ partiler için her zaman önemli bir potansiyel olmuştur. Din, toplumsal işlevleri açısından yani toplumsal düzeni ve istikrarı sağlayan özelliği nedeniyle muhafazakâr düşüncenin önemsendiği kurumların başında gelmektedir. Nitekim Türk modernleşme sürecinde dine büyük önem atfediliyor olması, toplumsal birlik ve bütünlüğü sağladığı düşünülen stratejik bir hamledir. Bu da dini toplumsallaşma sürecinde vazgeçilmez kılmaktadır. Dolayısıyla, sağ siyasetin bu eksende söylemlerini inşa ediyor olması, tesadüfî değildir.

Bütün bu süreçlere sanayileşme, şehirleşme ve göçler üzerinde yürüyen önemli bir sosyal hareketlilik de eşlik etmektedir. Bu sayede İstanbul başta olmak üzere büyük şehirler daha dindar, daha talepkar ve daha iyi eğitim almaya teşne, devlete anahtar uydurmakta ısrarlı, daha dayanışmacı insanların, ailelerin ikamet etmeyi arzuladıkları mekânlardır. 60'lı ve 70'li yıllarda daha da yoğunlaşacak olan bu hareketlilik ve sosyal değişim modernleşmenin olduğu kadar İslamcılığın da güç

devşireceği kaynaklardan biri olacaktır (Kara, 2013: 30-31). Öte yandan, Ögün'e (2013: 540) göre "Türk muhafazakârlığının gerek düşünsel düzeyde gerekse politik düzeyde önemli figürleri Nakşilik aracılığıyla toplumsallaşmıştır. Özellikle 1950'lerde DP iktidarının sağladığı daha güvenli bir ortamda bir yanda İTÜ'deki mühendislik eğitimine devam eden bir yandan da İskenderpaşa Cemaatine mülaki olan ve serbest saatlerde cemaat büyüklerinden dini telkinler alan, geride bıraktıkları taşralı dünyalarıyla yeni tecrübe etmekte oldukları şehirli hayatları arasında muhafazakâr bir modernizmin temaları çerçevesinde süreklilik bağları kuran kuşaklardır bunlar.

Yine, milliyetçi-muhafazakâr anlayış Bora'ya göre, ellilerden sonra yükselen İslam'ın, ana karakteri olarak belirlemektedir. 70'lerden sonra ise milliyetçi-muhafazakâr anlayışın ulus ötesi bir anlayışa doğru kaydığı görülmektedir. Bunun nedeni ise, İslam'ın kamusal alan aktörü olarak şekillenmesidir (Çaha, 2014: 477). Bu karakterin kazanılması ise Milli Nizam Partisi'nin eliyle vücut bulmuştur. 1967 yılında Milli Görüş Hareketi olarak fikri temellerini gündeme taşıyan Erbakan, kendilerini milli diye tanımlarken diğerlerini gayri milli olarak isimlendiriyordu. Çakır'a (2014: 544) göre, buradaki milli sıfatı dünyevi/ulusal olmaktan ziyade dinsel/ümmeççi bir vurgu taşımaktadır. Milli Görüş partileri daha sonra Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP), Saadet Partisi (SP), adıyla Türk siyasal tarihinin önemli aktörleri olarak tarihi siyasal süreçte yerlerini almışlardır. İlk günden beri geçirdikleri değişim ve dönüşüme rağmen hep istikametlerini İslami çizgi üzerinde kurdukları söylenebilir. Bunun sembolik bir kanıtı Sarıbay'a (2014: 577) göre, MNP'nin programının "Esas Gaye" bölümünde yer almaktadır:

"Milletimizin fitratında yer alan mevcut ahlak ve faziletin kuvveden fiile çıkarılmasını, inkişafını ve cemiyetimize nizam, huzur ve ictimai adalet ve vatandaşlarımıza saadet ve selamet getirmesine gaye edindiği söylenerek, milletimizin geçirdiği tarihi tecrübeler ve kazandığı olgunluk sayesinde, milli ve manevi değerlerimize helal getirilmeden demokratik hukuk nizamı içerisinde manevi ve maddi kalkınma hareketlerinin bir sentezini getireceği, yeniden dünyaya üstün bir medeniyet kuracağı belirtilmiştir."

Sözü edilen dönemde, MNP'nin sınırları milli ve manevi değerler üzerine kuruluydu. Üstün medeniyet kurma tahayyülü onun bu değerleri üzerinde şekilleniyordu. Yine, Sarıbay'a (2014:579) göre, "mevcut siyasal sistem meşruluk kaynağı olan Kemalist ideolojinin geçiş toplumunun milliyetçiliğini temsil ederken, geleneksel toplumun hâkim ideolojisi olan dinci ideoloji, "millet" kavramına değil "ümmeç" kavramına önem verdiğinden" dolayı MNP siyasal sistemde meşruluk zemini kazanmıştır. Bu zemin üzerinde mevcut ideolojik sınırlar, İslami bir siyaset

anlayışına müsaade etmiyordu. Ama “İslam kardeşliği” söyleminin yaratmış olduğu ruh hali, dini konulara hâkim kadrolar ve birtakım İslami cemaatlerin önderleri aracılığıyla, Milli Görüş temelleri etrafında toplanacak kesimlerin kaynaşmasını sağlıyordu. Diğer taraftan taşradan kente göç eden ve burada sanayi ve ticaret alanında gelişme kaydeden dindar kesimlerinde mali desteği önemli bir unsur olarak görülüyordu (Çakır, 2014: 544-545). Bu çok yönlü desteğin sonucu, MNP Kemalist ideolojinin saptadığı sınırlar içinde hareket edebileceği alanın sınırlarını belirlemiş oldu.

Diğer bir deyişle, MNP'nin Türk sağının İslamcı ve muhafazakâr ayrışmasını getiren hali, aslında bir kopmayı ya da ayrışmayı beraberinde getirmedi. Bilakis, hem İslamcı hem muhafazakâr sağ aynı kültürden beslendikleri için ilişkiler çatışma değil işbirliği halinde oldu (Yavuz, 2014: 592). Bu ilişkilerin mobilize ettiği alanda MSP, çevredeki dinsel söyleme dayanarak bir kalkınma modeli arayışına girdi. Hem sosyal anlamda muhafazakâr hem ekonomik anlamda devlet öncülüğünde sanayileşmeyi isteyen ve gelenekle barışık moderniteye taraftar olması, MNP'nin hızlı şekilde tekelleşme ve sanayileşmeden etkilenen esnafın ve küçük tüccarın sesi olmasını ve siyasal alanda temsilciliğini sağladı. Bireysel temelde inançlı bireylerin yetiştirilmesi de bu süreçte en önemli savunuydu. Çünkü ağır sanayi hamleleri ve yeniden büyük Türkiye'nin inşası için manevi değerlerle donatılmış bireylere ihtiyaç vardı. Bu ihtiyacı gerekli gören ise İslam kültürüydü (Yavuz, 2014: 593).

MSP ve sonradan gelen ardılları, “önce ahlak ve maneviyat” sloganıyla ahlaklı ve inançlı nesiller yetiştirmek için devletin ve ailenin görevini vurguladı. Devlet öncülüğünde ağır sanayi ve kalkınma hamleleriyle de tekniğin gerekliliğini sürekli işledi. Bu da MSP'nin geleneğe bağlı muhafazakârlığı yanında, sürekli kendini geliştirmeyi isteyen modern yüzüne işaret ediyordu. Böyle bir yaklaşım, yani kültürel değerlerin denetimi altında modernleşme talebi, muhafazakâr literatürün bagajında her zaman olan bir durumdur. Zaten, Milli Görüş partilerinin “önce ahlak ve maneviyat” sloganıyla temellendirdiği siyaset anlayışı, onun muhafazakâr/İslamcı perspektifini belirlerken “ağır sanayi hamlesi” sloganı ise ulusal kalkınmayı benimseyen yönünü vurguluyordu. MSP, maneviyatçılığı sayesinde sağ partilerle ekonomide devletçiliği ön plana çıkarmasıyla da dönemin yükselen hareketi olan solla rekabete girmeyi ihmal etmemiştir (Çakır, 2014: 547).

Diğer taraftan, MSP'nin eliyle ulus ötesi İslam anlayışı temeli gündeme getirilir. Yani milliyetçi-muhafazakâr din anlayışı yerini ümmet anlayışı söylemiyle bütünleştirirken ümmet anlayışı, Milli Görüş partilerinden olan MSP'nin temel esasları arasında yer almaya başlamıştır. İsmail Kara'nın Ruşen Çakır'a "Erbakan Hiçbir Zaman Sistem Karşıtı Olmadı" başlıklı verdiği mülakat, bu varsayımı doğrular niteliktedir. "Ümmetçilik 60 sonrası İslam dünyasındaki İslamcı hareketlerde milliyetçi ve yerli unsurları baskılayarak siyasi ve fikri birliği sağlamak için kullanılan kuvvetli bir araç haline dönüşüyor. (...) "ümmetçiliğe doğru bir ses, bir his yükseliyor"(Vatan, 2013).

Türkiye özelinde bakıldığında, Türk-İslam fikrine yani Aydınlar Ocağı'na sıcak bakmayan "Erbakan ve kadrosu gerek ocağın devletlü çizgisinden gerekse sentezin asıl vurgulanan kısmının "Türklük" oluşundan dolayı ocak aydınlarıyla organik bir ilişki kurmaktan kesin bir biçimde uzak durdu" (Alper-Göral, 2013: 584).² Çünkü 70'li yılların atmosferi İslami duyarlılıklara daha yakın durmaktadır. Yükselen bu ivme 60'lı yıllarla başlıyor olsa da görünürlük kazanıp formal bir hüviyete kavuştuğu dönem yetmişli yıllardır. Çünkü Kara'nın yukarıda bahsettiğimiz gibi, "yükselen ümmetçilik hissi" olarak dile getirdiği çağrı, diğer ideolojik çağrılarla arasına kalın sınırlar koyma taraftarıdır. Neticede Çiğdem'in (2016: 120) deyişiyle, Türkiye özelinde uygulandığı biçimiyle özellikle ulus-devlet milliyetçiliğinin İslami hareketin biçimlenmesinde yeri olamazdı. Bu da Milli Görüş'ün temel esaslarının merkezi savunusuydu.

Dolayısıyla 60'lı ve 70'li yıllar Türk-İslam sentezi konusunda İslami değerlerin ön planda tartışılır olduğu bir evreydi ki tartışmaların kanalize edişiyle, İslamcılar ancak milliyetçi-muhafazakâr alanın dışında, MSP'nin çatısı altında bir araya gelebildiler. Bu hamle Bora'ya (2015: 131) göre, İslam'ın kendisini milliyetçilikten arındırma çabasıydı. Bazı unsurların dışında MSP'nin, hele aynı geleneği sürdüren Refah Partisi için bunu söylemenin daha da zor olduğu görülmektedir. Muhafazakâr süreklilik tercihinin siyasi alana yansıyan haliyle, uzun metrajlı yolculuğu hedefleyen Refah Partisi'nin, 80'li yıllarda başlayan mücadelesi de

² Aydınlar Ocağı üyesi sağcı seçkinler her ne kadar Milliyetçi Cephe'nin ideoloğu misyonunu kendilerine yükleseler de fikri olarak kaçınılmaz biçimde MHP'ye yakın düşüyorlardı. (...) Özellikle MHP'nin 1970'lerle birlikte popülerleşme kaygılarının sonucu olarak İslami öğeleri kullanmaya başlamasıyla birlikte ve de otoriteryanizme duydukları ortak sempati nedeniyle, MHP çizgisiyle gitgide benzeşmeye başlıyordu. Ancak MHP ve ocak kadrosu arasındaki bu yakınlaşma sadece MHP'nin önder kadrosuyla sınırlıydı. (Alper- Göral, 2013: 584-585).

bu zeminde serpilip gelişmiştir. Çünkü RP'nin bu dönemde kurduğu ittifaklarla milliyetçi/muhafazakâr eğilimleri göstermesi, onun sağ siyasi kulvara yakınlaştığı hissini doğurmuştur. Bu ise Çakır'a (2014: 548) göre, "sağ ve sol dışında üçüncü bir yolu tercih eden" RP için sıkıntılı olmuştur.

RP'nin siyasi zeminde yükselişi ise 90'lı yılların başından itibaren gerçekleşmeye başladı. Ama yükselmeye beraber, ciddi bir mücadele sürecine girildi. Bu mücadelenin belirleyicileri arasında Milli Görüş'ün iç barışın sağlanması, Devlet-Millet kaynaşması, Yeniden Büyük Türkiye, manevi kalkınma ve maddi kalkınma esasları sayılabilir. Dolayısıyla, hedeflenen "Büyük Türkiye'nin kurulmasında en büyük etkenin din olduğunun kabul edilmesi" şanlı bir geçmişe sahip olduğunu düşünen ve manevi değerleri önemseyen kesimlerin ilgisini çektiği söylenebilir (Sarıbay, 2014: 581). Çünkü teknik manada kalkınmış bir Türkiye, ancak manevi kalkınma ile mümkün görülüyordu. Manevi alana yüklenen bu muhafazakâr tutum, muhafaza edilmesi gereken değerleri ön plana çıkarırken bu değerlerin dışarıda bırakılacağı teknolojik bir gelişme ise toplum ve insana zarar vereceği düşüncesiyle eleştirilmektedir. Temelde, kültürün hassasiyet gerektirdiği düşüncesi, tekniğin olabilecek taşkınlıklarına karşı kontrol işlevine sahip olduğu fikri yatmaktadır. Zira siyasi ve entelektüel muhafazakârların, teknik gelişmeye olan güvensizliği, onun yaratabileceği tahribata karşı duyduğu tedirginliktir. Bu tedirginliğin yaşandığı iklimde "Yeniden Büyük Türkiye" hedefine ulaşabilme temelinde Milli Görüş partileri, manevi ve İslami kimliğin önemine işaret etmektedir. Slogan toplumsal bir işlev vazifesi görecektir ümidiyle hep muhafazaca edildi. İşaret edilen unsurların toplumsal dayanışmayı sağlayacağı fikri asılı kalırken ilerisine bakıldığında Yavuz'a (2014:593-594) göre, "İslami kimlik etrafında şekillenen MSP Türk modernleşmesinin itici gücü oldu. Bir yandan sanayileşen toplumun yarattığı sorunları dinsel dayanışma ve kimlik kanallarıyla törpülerken; öte yandan da şehirlere gelenlere yeni bir üst kimlik sunmuştur."

Taşradan göç eden ve kent hayatının koşulları karşısında kendine dair sunulan kimliğin ipuçlarını bir araya getiren kesimlerin şekillenmesi pek de kolay olmadı. Bu kesimler siyasi partiler için önemli bir oy potansiyeli demektir. Özellikle 1990 sonrasında RP, bu kesimleri büyük ölçüde kendine çekmeyi başardı. Bunun nedeni 1980 askeri darbesinin, milliyetçiliği "kabul edilebilir ölçüde" bir İslam anlayışı ile harmanlayarak 80 öncesinin kent yoksullarını etkileyen sosyalist- komünist etkilere

karşı ve İran Devrimi'nin yol açabileceği radikal İslam tehlikesine karşı desteklemesi olmuştur. Bir yandan sola darbe vurulurken öbür yandan Kemalizm ile İslam uzlaştırılarak mevcut durumun korunması hedeflenen (Bölükbaşı, 2012: 169-170) bir proje haline dönüştürüldü. Nihayetinde, evveliyatı önceki yıllara dayanan bu proje, çok sayıda sağcıyı toplumsallaştırdı. Ve bu sayede 40'lı, 50'li, 60'lı, 70'li yıllarda okuma fırsatı bulan, içlerinde eser miktarda ilahiyatçı, tarihçi ama pek çok mühendis ve tabip çıkan taşralı çocukları, izbe yurt köşelerinde, etüt saatlerinde hep muhafazakâr yazarların manevi rahle-i tedrisatından geçtiler. Bu yazılar 1980'lere kadar Türk sağının şekillenmesinde son derece etkili oldu. 90'lı yıllarda ise, yeni sağ telkinlerle bir hayli rahatlamış olan muhafazacı popülist muhafazakârlık, yani Özal muhafazakârlığı (Öğün, 2013:581-582) yaşanan gerilimlerin boyutunu bir tarafa bırakarak neo-liberal dünyanın alanına dâhil olmayı seçti. Bu hemhal oluş ise araya serpiştirilmiş muhafazakârlığın, yeniden okunmasıydı.

Diğer bir deyişle, bir yandan muhafazakâr anlatıların kültürel alanda postmodern yaklaşımlarla bulunduğu diğer yandan muhafaza edilmesi düşünülen değerlerin neo-liberal piyasaya lehimlendiği bir aşamanın inşa edilmesidir. Dönemin 80'lere tekabül ettiği yerde muhafazakarlık, sisteme entegrasyon yolunda, neo-liberal politikalar ile eklemlenmeyi ve “yeni muhafazakarlık” olarak Dünya ve Türkiye gündeminde mevcudiyetini sürdürmeyi seçmiştir. Böylece, bu şemsiye altında öncelikle, ekonomik liberalizm, dini hassasiyetler ve milliyetçilikten oluşan üç başlı merkez sağ terkibi olgunlaşmaktadır. Ekonomik kalkınma ve teknolojik gelişme ile “milli ve manevi değerleri” uzlaştırma gayreti olarak tanımlanabilecek sağ siyasal söylemin düşünsel arka planını oluşturan, modern siyasal bir bakış olarak muhafazakârlık (Mert, 2013: 314), 1980 sonrası yükselişe geçen bir zaman aralığına tekabül etmektedir.

Muhafazakâr düşünürlerin katkılarıyla bu dönemde şekillenen yeni-sağ Hayek gibi liberal düşünürlerin 60'lı yıllardan bu yana fikir hayatlarında yer alan düşünceleri ile şekillendi. 70'li yıllarda yaşanan ekonomik kriz ile klasik liberalizmin toplumsal alanda eksik bıraktığı yönler, yeni-sağ siyaset anlayışının gelişmesini sağlarken bu akım gelişimini 80'li yıllarda neo-liberal çizgide sürdürdü. Evvelinde klasik liberal temalar ile ilişkisel bağı olan muhafazakârlığın, neo-liberal politikalar ile uyumu yakalaması zor olmadığı gibi, yeni muhatabı ise yeni-sağ siyaset oldu. Bu ekseninde, Dünyada neo-liberal politikaların toplumsal uygulayıcısı Amerika'da Reagan

ve İngiltere’de Thatcher olarak karşımıza çıkarken, Türkiye’de ise ANAP ve Turgut Özal yeni-sağ politikaların uygulayıcısı olarak iktidara geldi.

“Özal ANAP’ının, temel özelliği, sosyolojik olarak birbirinden farklı duyarlılıkları olan kesimleri bir araya getirirken- Özal buna “dört eğilimi birleştirmek” diyordu-siyasi ve hukuki olarak da yasakları kaldırmak, Kemalizm’in devletçi, laik ve milliyetçi keskinliğini törpülemek ve resmi olarak aşağılanan geçmiş ve onun değerlerine sempatiyle yaklaşmak olmuştur” (Özipek, 2017: 121).

Bu açıdan 80’li yıllar merkez sağ söylemin liberal kavramlar eşliğinde şekillendiği bir dönemdir. Bu yeni dönemin çizdiği çerçevenin sınırları ise her zaman tartışmaya açık bir haldedir. Serbest piyasa, sivil toplum kavramları her kesimin tartıştığı ana temaları içermektedir. Bu temaların tekabül ettiği alanlarda gündelik hayat yeni sağ söylemin bir parçasıdır. Bu parçaların birleştirilmesi resmi ideolojinin bütünlüğünün muhafaza edilmesi için önemli bir dengelemeyi gerektirmektedir. Genel hatlarıyla bu dönemde, devletin gücünü azaltmak isteğiyle, resmi ideolojinin gücünün azaltılması arasında kurulması istenen denge stratejik bir çabayı gerekli kılmaktadır. Çünkü “merkez sağ siyaset başından beri milliyetçi ve dindar hassasiyetlere dayalı bir kitle desteğiyle önder kadroların omuzladığı liberal ekonomi modelinin çeşitli terkiplerinden oluşmaktadır” (Mert, 2014: 417).

2.4.3. Muhafazakâr Görünümler (1980...)

1970’lerde kapitalist toplumsal yapılarda yaşanan krizler toplum üzerinde baskılayıcı bir nitelik kazanmıştır. İçine girilen bunalımların yarattığı huzursuzluk, 1980’lerle birlikte yerini sol toplumsal hareketlerin geriletildiği ve yeni sağ hegemonyanın tesis edildiği bir döneme bırakmıştır. Akça’ya (2013: 460) göre, Türkiye’de askeri müdahalenin açtığı alan üzerine inşa edilen Özal hükümetlerinin nezdinde cisimleşen yeni sağ, toplumsal yaşamın her alanında kendini hissettirir. Sağın değişen iktidar stratejisi ve söylemi piyasa, cemaat olarak din ve millet ve bu üç unsura dayalı bir sivillik anlayışı içinde zaman zaman devlet ve bürokrasi karşıtlığı biçiminde zuhur eden muğlak bir siyasi liberalliği eklemlenmeye çalışır.

1980 sonrası Türkiye’de toplumsal alanlarda yaşanan değişimler, 70’lerin kapitalist üretim ilişkilerinin ezdiği toplumsal dinamikleri yerinden oynatmıştır. Hayata nüfuz eden krizler yerini daha serbest ilişkilerin yaşandığı piyasa işleyişine bırakırken ideolojik karşıtların gölgelediği yaşam alanları esnetilmiş, bu alanlar özgürlükçü bir sivilleşme anlayışına doğru evrilmiştir. Böylece, katı ve sert politik gerilimlerin ezdiği kamusal yaşam alanları, yerini daha yumuşak tutumlara terk eder

ve uzlaşım en önemli tema olarak gerekli görülmeye başladı. Bu gereklilikte yeni sağ felsefi olarak muhafazakâr, siyasal ve ekonomik olarak neo-liberal politikalarla yeniden üretilerek işler hale getirilmesi ön görüldü. Zaten, muhafazakârlığın tarih konusundaki özcü yaklaşımı, toplumsal düzen fetişizmi onu bir devlet ideolojisi haline getirirken muhafazakâr düşünce, kapitalist toplumsal biçimlenim ve liberal piyasa ilişkilerinin sürdürülmesini hedefleyen ekonomik liberalizm ile iç içe bir gelişme dönemine girer. Bunun temel nedeni ise hem muhafazakârlığın hem de liberalizmin mülkiyet hakkını, özel mülkiyet hakkı olarak görmesi ve eşitsizliğin doğal olduğu varsayımına dayandıkları için sermaye ve mülkiyet konusunda birbirleriyle örtüşen görüşlere sahip olmasıdır (Alpman, 2016: 124). Bu görüşlerin ise herkesin eşit olduğunu savunan demokrasi kavramıyla ne derece örtüştüğü ise tartışmalıdır. Yaşanan bu paralellik, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra küresel çapta ortaya çıkan neo-liberal politikalar ve aynı zamanda yeni-muhafazakârlık olarak adlandırılan toplumsal düzenlemelerle bir arada devam etmektedir.

12 Eylül darbesi ve devamında 24 Ocak kararlarıyla, yeni birikim rejimi olan neo-liberal politikalar Özal hükümeti eliyle toplumsal bir tepkiyle karşılaşmadan bir dizi düzenlemeyi içerir. Uzun vadede planlanan bu düzenlemelerin sonuçlarından biri Alpman'a (2016: 125) göre "toplumun muhafazakârlaşmasını sağlamaktır." Dönem itibariyle diğer bir özelliği ise Cumhuriyet projesi olan Batılılaşmanın proje olmaktan çıkarılıp toplumsal bir boyuta taşınmış olmasıdır. Çünkü Özal hükümetleri döneminde neo-liberal ekonomik politikalar muhafazakâr kalıplar içerisinde sunulur. Din ve milliyetçilikle sarmalanmış olan toplumsal düzenlemelerin muhafazakâr kodlarla sunulmuş olması, geleneksel değerlerin yüceltilmesini ve muhafazakârlığın ise toplumsal var oluşun doğal hali olarak algılanmasını sağlamıştır (Alpman, 2016:126). Muhafazakârlığın bu reel hali, bir yandan toplumsal çatlakları onarırken diğer yandan sistemin sürekliliğini sağlayan işlevsel bir ittifak biçimi sunmaktadır. Bu da muhafazakârlığın süreklilik mantığıyla örtüşen statükodan yana olan tarafıdır.

Türk sağı içerisinde var olan muhafazakâr damar, çeşitli düzeylerde sistemle uyumlu ve uzlaşımsal bir yol izlemiştir. Aile, devlet, din millet, mülkiyet, otorite ve siyaset gibi temaların algılanışında; örneğin, ordunun toplumdan beklentisinin muhafazakârların söylemleriyle uyumlu bir minvalde işlediği söylenebilir. Ancak bu uyum, ulusalcılığın kurucu unsurları olan batıcı, seküler ve laik değerlerle inşa edilmek üzerinedir. Muhafazakârlığın uyumu ise İslamcılığın din ve gelenek yorumlarından

soyutlanmış halidir (Alpman, 2016: 127). Zaten, Ünüvar'ın (2009: 1023) ifadesiyle, "Türk muhafazakârlığının milliyetçilik ve din ile kurduğu ilişki ve Kemalist modernleşme projesinden dışlanma hali ve kültürel kodlar üzerindeki nisbi hegemonya ile buluşarak sağ siyasal geleneklerin değirmenine su taşır" niteliklerini her zaman korumuştur. Bu noktada, Özal milliyetçi-muhafazakârlığı neo-liberalizme eklemleyen yeni-sağ'ın tipik bir temsilcisi olarak, "çağa uygun" örf ve adetlerini koruyan, "seçici" bir modernleşmeye bilhassa ehil bir Müslüman-Türk imgesi inşa etme" düşüncesi, onun otoriter nitelikli popülizme getirdiği yeni açılamdır. Halkın eğilimlerine uygun tercihlerin sunuluyor olması; örneğin hür teşebbüs, büyüme, sosyal refah, istikrar gibi hedefler; modernlik algısı açık muhafazakâr terkiplerle daha hızlı bir biçimde buluşmaktadır. Dönemin ruhu bu hamlelere cevaz verirken Özal pragmatist bir tutumla daha atak ve yenilikçi bir siyaset izlemektedir. Bu anlayışın neticesi ise, dindar ve geleneksel değerlerin kamusal alanda meşruiyet sahasının genişlemesiyle sonuçlanmıştır (Bora-Erdoğan, 2013: 644).

Türkiye'nin 1980 sonrasında demokratikleşme ve liberalleşme yönünde yaptığı açılımın bir sonucu olarak kamusal ve siyasal yaşam alanında önemli değişimler ve dönüşümler yaşandı. Özellikle temel hak ve hürriyetler, sosyal ve sivil özgürlükler ve dinsel-etnik kimlik yönündeki arayışlarla beraber kamusal yaşam alanına çok sayıda grup ve değer girdi (Çaha, 2014: 476). Kamusal yaşam alanı, siyasal alanın renkli tartışmalarını soğururken dönemin en önemli trendi İslam'ın yükselen sesiydi. Bu süreçte Türkiye'de toplumsal yaşam alanında yükselişe geçen en önemli değerlerde başat olan, İslami değerlerin konuşulması ve tartışılmasıydı. Kamusal yaşam alanında İslamiyet'in bu yükselişi hiç şüphesiz, çeşitli İslami kimliklerin ve İslami anlayışa sahip olan grupların çıkardığı neşriyatların üretildiği zemine görünürlük kazandırdı. Bu görünürlük, Çaha'ya göre (2014: 476), Cumhuriyet rejimine karşı bir tehdit oluşturup oluşturmayacağı yönündeki tartışmaları Türkiye gündemine taşıdı. Neticede, rejimin muhafaza edilme düşüncesi rejim yanlılarını tedirgin ediyordu. Çünkü Çiğdem'e (2016: 122) göre, 1980 sonrasında İslami hareketin gündemine devlet sorununun girmesi, hareketin rejime karşı bir "tehdit" olarak algılanma niteliğinin sürmesinin yanı sıra, daha eğitimli bir kitle hareketine dönüşerek devletin iktidar tekeline doğrudan müdahale etme becerisine kavuşmuş olmasını ifade ediyordu.

Diğer bir deyişle, ellili yıllardan itibaren belli bir yükselişe geçen İslami kesimler, kamusal yaşam alanında kendilerini kısmi olarak ifade etme özgürlüğüne kavuşmuşlardır. Onların bu avantajlı hali tehlikeye atmaktan ziyade, siyaset içinde etkin olmayı tercih ettikleri görülmektedir. Zaten, Türkiye’de İslam’ın çoğunlukla seküler sistemle bağlantılı olma dâhilinde gündeme geliyor olması, onun kamusal alan aktörü olarak şekillenme istediğidir (Çaha, 2104: 476-477). Çünkü toplumsal boyutlarda yaşanan değişimler, Türk müteşebbislerin Türkiye’nin etrafındaki duvarları edata kaldırarak dünyaya yayılması, ekonomik liberalleşme rüzgârının esmesi gibi birçok gelişme ve bunun yanında İslam’ın yükselişe geçmesi en önemli olgular arasındadır (Çaha, 2014: 478-479). Bu dönemde İslami gruplarda yaşanan gelişme, Anadolu toplumunun ruhunu adeta yeniden sarsacak tarzda etkilidir, yorumunu yapan Çaha’nın (2014: 479-480-481) deyişiyle:

“Türkiye’de İslami uyanışın içsel ve dışsal faktörleri vardır. En önemli dışsal faktör, Soğuk Savaş dönemindeki iki kutuplu dünyanın sol blokunda hâkim olan temel değer dinsel değerlerden arınmış materyalizmdi. Bunun bir sonucu olarak, özel olarak Batı’da ama genel olarak da bütün dünyada görülmekte olan dine dönüş dalgasının Türkiye’yi etkisi altına alması görülmektedir. Demokratik Batı dünyasında pozitivist-materyalizm etrafında gelişmiş olan modernleşme görüşü de modernleşmenin olgunlaşmasına paralel olarak gerileme başladı. İkinci olarak; Soğuk Savaş döneminin sona ermesine paralel olarak Türkiye’nin kendi tarihiyle yüzleşmeye başlaması yani, dış politika da Balkanlar ve Orta Asya akraba topluluklarla ile yüz yüze gelmesidir. Ayrıca, İslam ülkelerindeki İslami uyanışın da Türkiye’ye etkisi olduğu söylenebilir. İçsel faktörler ise, 80 sonrasında Türkiye’de Özal’ın Türk siyasetindeki etkisiyle yaşanan serbestleşme havasının birçok kesim gibi İslami kesimlere de önemli fırsat sunmuştur. Eğitim imkânlarından, ekonomi ve siyaset hayatına kadar birçok alanda imkânlar sağlamıştır.”

Yalnız liberal politikalar açısından bu imkânlar sadece İslami kesimlere değil, bütüncül bir halde bütün kesimleri kapsayan politik bir tezahür olarak yansımıştır. Derin birikim ve hegemonya bunalımı yerini yeni-sağ hegemonyanın tesisine bıraktığı bu dönemde, Özal hükümetlerinin nezdinde cisimleşen yeni-sağ uygulamalar, böylece toplumun her kesiminde değişen iktidar stratejisi ve söylemiyle hissedilmeye başladı. Sivilleşme ve bürokratik vesayet gücünün kırılma istenci liberal eksende işlerlik kazanırken bu görünümlerin arkasında otoriter siyasi bir varlığın gücü her zaman hissedilmeye devam etti. Türk siyasi tarihinin bu dönemde biçimleniş şekli, birçok kesimin toplumsallaşma sürecine katkı sağlamıştır. “ANAP, liberal sağ, mukaddesatçı sağ, milliyetçi sağ ve demokratik sol yaklaşımlarının dördünü de temsil ettiğini öne sürerek siyasete girmiştir.” (Göka&Göral, vd. 2013: 310). ANAP, mozaiki andıran bu politik söylemiyle siyasal organizasyonunu inşa etmiştir. Bu inşa sürecinde, dünya ölçeğinde yaygın hale gelen yeni-muhafazakârlık ile uzlaşmayı kolaylaştıran etkiler söz konusu olmuştur. Özellikle, tenokratik-bürokratik bir muhafazakârlık, bilgi çağı

ve Yeni Dünya Düzeni söylemleri bu ekseninde uzlaşabilen reel gerçekler (Taşkın, 2013: 391) olarak açıklanmıştır.

Toplumsal tahayyülde 80’li yıllardan sonra esen serbestleşme havasının yarattığı imkânlar, bütün kesimleri etkilerken Özal’la birlikte oluşan siyasetin ana unsurları, şüphesiz toplum, halk ve millet kavramlarına yapılan vurgudur. Devletin, milletin hizmetinde olduğu düşüncesini işleyen Özal, toplumun sıradan insanlarına kapalı olan bürokratik kapılarını halka açan önemli alt yapıları oluşturdu. Eğitim alanından, ekonomiye, siyasetten sivil toplum kuruluşlarına kadar geniş bir fırsatlar alanı sunan Özal hükümetleri, kamusal alanda farklılıkların görünürlüğünü sağladı. Halka doğru genişleyen, bürokrasinin halkla buluşabileceği alanları yaygınlaştırdı. Renkli seslerin, toplumsallaşma sürecine dâhil edildiği bu dönem, aslında liberal politikalar yönünde seyrediyordu (Çaha, 2014: 481).

1980 sonrası dönem Türk siyasetinde dikkate değer bir arayış ve farklılaşma dönemi idi. Bilhassa, bu gelişmelerin manevi değerlerden beslenen İslami gruplar üzerinde önemli etkisi olmakla beraber, bu gruplar dönemin yükselen değerlerine göre farklı tercihlerde bulunma konusunda çekimser davranmadılar. Örneğin, 1980 sonrası İslami grupların literatürüne giren bazı kavramların, demokrasi, sivil toplum, liberal İslam, kadın hakları, Kuran meali gibi değerler olduğu görülmektedir. Seksenli yıllar, İslami kesimlerin bir kısmını ana gövdeye bağlı bir biçimde şekillendirirken bir kısmını da yükselen kavramlar eşliğinde biçimlendirmiştir (Çaha, 2014: 484). Bu da İslami değerler ve seküler/modern değerlerin postmodernliğin katışık söylemine dolandığı anlamına gelir. Hem modern değerlerin belli bir olgunluk seviyesine geldiği düşüncesi hem de İslami grupların liberal piyasaya katılma talebinin yer aldığı alana referans olduğunu varsayabileceğimiz postmodern teori, sözü edilen 80’li yıllarda toplumsal değerleri zayıflatan krizin önemli bir habercisidir. Eş deyişle, Özal’la birlikte başlayan neo-liberal dönem, muhafazakâr ekseninde inşa edilirken farklı düşüncelerin ve farklı tercihlerin bir arada olabileceği yönünde toplumsal bir tutum sergilenmektedir. Neo-liberal politikaların belirleyici olduğu alanlar, İslami motiflerle işlenirken sistemin işleyiş gücü bir nevi, bu motifler üzerinden sistemin sunduğu imkânlar olarak toplumsal boyuta yükseltilmektedir. Bu yükseliş ise muhafazakâr/milliyetçi ana damar üzerinden gerçekleşmektedir.

“Türkiye’de liberal iktisadi ve siyasi politikaların ve projelerin hedef kitlesi, hatta nesnesi Osmanlı’dan günümüze hep geleneksel muhafazakâr kesimler olmuştur. (...) Liberal

eğilimli merkez sağ partileri hep omuzlayan kitleler genel olarak geleneksel muhafazakâr kesimlerdir.” (Çaha, 2014: 487).

Temel olarak, 1980 askeri darbesinin ardından iktidara gelen Özal, çizdiği ılımlı/Amerikancı Müslüman modeli ve izlediği İslami politikaları ile sadece yerel kaynakları ulusal ekonomiye kanalize etmekle kalmadı; o dönemde gittikçe güçlenen devrimci potansiyelleri de sistem içi etkinlik alanlarına yönlendirdi. Menderesçi liberal politikaların tam olarak açığa çıkaramadığı muhafazakâr servetlerin ulusal ölçekte yatırımlara dönüşmesini sağlayan bu ikili siyasetin etkisiyle Türkiye Müslümanları, 1980’lerin ikinci yarısıyla 1990’larda eğitim, gelir/servet, toplumsal/siyasal servet bakımında hızlı bir yükselişe girdiler. Böylece Abdülhamit ve Menderes gibi Özal da tüm düşünsel muhafazakârlıklarına karşın Türkiye’yi en hızlı ve etkili biçimde modernleştiren elitler arasındaki yerini almış oldu (Erkilet, 2014: 690-691). Bu bakımdan sözü edilen dönem, ciddi farklılaşmaları beraberinde getirmiş ve serbest piyasa anlayışının etkisi altında önemli dönüşümler yaşanmıştı. Küçük ve orta ölçekli sermayenin bel kemiğini oluşturan muhafazakâr kesimler, üretime dayalı bir faaliyet alanı içine dâhil olmuşlardı. Modernleşmenin ekonomik ve siyasi değerler çerçevesine nüfuz ettikçe köklü dönüşümler gerçekleşmişti (Çaha, 2014: 490). Böylece, geleneksel değerler ile modern kavramlar arasında kurulan ilişkiyel bağlamın tekabül ettiği kamusal alanda etkileşime giren kesimler, yeni kimlikler üzerinden kendilerini tanımlamış oldular.

İslami değerlerin modern kavramlar ile girdiği etkileşim Nilüfer Göle’nin tabiriyle “yeni kamusal kimlikler” in tartışıldığı bir düzleme kaydı. Artık piyasa, neo-liberal politikaların ve yeni-muhafazakâr temaların bulunduğu bir piyasadır. Sosyo-ekonomik piyasanın sosyo-kültürel değerlerle bulunduğu piyasa işleyişinin içine çekilen kesimlerin, piyasa içinde kalarak ürettiği değerler ve geleneksel olarak muhafaza ettiği değerlerin örtüşme sancısı yaşadığı bu muğlak zeminde yeşeren farklı bakış açılarının ürettiği yeni yaşam tarzları, yeni tercihler, daha bir görünür olmaya başladı. İşte 80’li yıllar ve daha sonrasında kamusal yaşam alanları, daha renkli daha seküler ilişkilerin yer aldığı yaklaşımlara, kopuşlara ve tartışmalara kucak açan rasyonel bir düzlemde postmodern bir tavra bürünmüşlük hali sergiliyordu.

Sosyo-ekonomik politik söylemleri başarılı bir şekilde işleyen Özal hükümetleri, küreselleşme ve uyum politikalarını öne çıkarmış, sermaye ve üretim ilişkileri bağlamında, piyasa ekonomi portföyünü genişletmiştir. Bu sayede, Anadolu

sermayesi, genişleyen piyasa işleyişi çarklarına dâhil olurken seküler olarak tanımlanan İstanbul sermayesinin yanında artık Anadolu sermayesi de kendi talepleri ve değerleri doğrultusunda yükselişe geçmiştir. Tabii, bu piyasa tipolojisi muhafazakârlığın kurucu unsurlarıyla şekillenmektedir. Burada bahsedilen muhafazakârlık, özel yaşamdaki kişisel veya ideolojik bir konumlanmadan ziyade (Alpman, 2016: 135) neo-liberal politikanın ön gördüğü ideolojik bir konumlanmadır. Bu bakımdan, muhafazakâr ana damarın sisteme daha yakın duruşu, toplumsal bir kurtuluşun gereği olarak sunulmaktadır. İlerleyen yıllarda ise bu söylemin, daha derinlikli olarak işlendiği yıllardır. Özellikle sermaye sınıfı, sağ siyasal değerler ve talepler ile iç içedir ve muhafazakârlığın temel varsayımlarını (Alpman, 2016: 135), bu yönde aldıkları tutumları irdelemeye değerdir. Kendilerinden çok kitleler adına muhafazakâr savunu örneklerini belli bir uyum içerisinde kurarken aslında üretim çarklarının daha hızlı ve sermaye artırmaya dayalı cümlelerini üstü örtülü bir şekilde aktarmanın da heyecanını taşırlar.

Türk-İslam sentezine yapılan vurgu, toplumu, düzenleyici unsur olarak kültürel bir değer olarak görmüştür. Vurgunun gerçekleştiği uğrakta İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr değerlerin temsilcisi olarak Anadolu sermayesi öne çıkarılmıştır. Bu yeni sermaye grubu, sosyal ve kültürel değerleri piyasa ilişkileri içerisinde yeni birikim rejiminin eline teslim etmeyi tercih etmiştir. Tartışmalı bir zeminde yaşanan gelişmeler, 1990 yılında Anadolu sermayesini temsilen MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) adında bir örgüt kurulmasının yolunu açar. İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr olarak kendini tanımlayan Türk sağ açısından MÜSİAD'ın kurumsal varlığı Türkiye'de yükselen yeni sermaye sınıfının mesajlarını taşımaktadır. (Alpman, 2016: 138-139-140). Böylece orta ve dar gelirli Anadolu insanı ekonomik ve siyasi alanlarda kendini ifade edecek ve daha eğitimli olarak sosyo-ekonomik alanlarda yer alırken diğer taraftan kültürel ve entelektüel alanlarda da fikirlerini aktaracakları mecraları etkin bir şekilde kullanmaya başlayacaktır. “Bırakınız yapsınlar” sözünün gider akçe olduğu bu yıllarda “yeni dinamiklerle melezlenmiş bir ilişki” (Nebati, 2014: 225) biçimi, toplumsal koşullarda gerekli görülmektedir. Bu uzlaşma manzaraları ise ideolojik olarak sistemin yeniden üretilmesine kapı aralamaktadır.

Diğer bir deyişle, 80'lerin Türkiye'si farklı düşüncelerin, farklı girişimlerin artık yer aldığı sosyolojik farklılıkları olan bir ülkedir. Kenarda kalmak istemeyen insanların artık görünür olduğu bir kamusal alan söz konusudur. Artık kentli ve

eğitilmiş olmanın önemli olduğu bir toplumsallaşma süreci hâkimdir. İslami değerleri, gündelik yaşam koşullarında öne çıkaran kesimlerin, “hemen her şehirde kurdukları vakıf ve dernekler, Orta Anadolu’da yaygınlık kazanan holdingler, MÜSİAD vb. örgütlenmeler” aracılığıyla “kapitalist bir entegrasyon süreci içerisinde kendisini yeniden üretmesini sağlamanın yanı sıra” (Çiğdem, 2016: 135) kendilerini istikrarlı bir şekilde korumanın güçlü eğilimleri görülmektedir. Tabii, 80’li yıllarda başlayan hızlı kapitalistleşme ve “köşe dönme” çabaları sonucu toplumsal yapıda derin bir tahribat yaşanmış ve özellikle şehirlerin varoş bölgelerinde yaşayanların sisteme duydukları tepki, onları sistem dışı arayışlara yönlendirmiştir. RP’nin sağladığı savunma ve sığınma veya sisteme eklenme alanları bu kitlelerin radikalleşmeden sisteme kontrollü bir şekilde uyum göstermelerini sağlamıştır. (Yavuz, 2014: 599). RP’nin muhafazakâr milliyetçi kavramları İslami söylemlerle ifade etme biçimi, bu kesimlerin desteğini almasında önemli bir etken olmuştur. Devlet vurgusuyla muhafazakâr milliyetçi yönünü öne çıkarırken İslami söylemiyle de Türkiye önderliğinde “Yeni bir Türkiye” hedefini 90’lı yıllarda her zaman gündemde tutmuş, bu idealin kurulduğu zemin ise hep bir mücadeleye sahne olmuştur. Çünkü Türkiye’nin liderliğinde İslam ülkelerine öncü olma düşüncesi, RP tabanında büyük bir heyecan yaratmıştır.

Diğer taraftan RP, farklı sınıfları bir arada tutacak İslami kimlik söylemini, gündem bağlamında kullanıyordu. Sosyolojik okumasını İslami söylem üzerine kuran RP, her kesimin desteğini almayı hedefliyordu. Özellikle “Adil Düzen” söylemiyle adil ve hakka dayalı bir paylaşım sisteminden bahsediyordu. Geniş halk kesimlerinin gelir dağılımına dair kaygılarını ve eleştirilerini “Adil Düzen” temelinde çözümleme gayreti içerisindeydi. Adalet vurgusuyla yeni bir kavram olan Adil Düzen söylemini, tabii, herkes kendine göre yorumluyordu. Çünkü başından beri, teknolojik anlamda Batı değerlerine, ruhi anlamda İslami değerlere, kültürel ve fiziksel olarak Türk toplumuna bağlı sentezci bir yaklaşım izleyen Milli Görüş hareketi, “kendilerinin öngördüğü ekonomik modelle sosyal ve siyasal uzantıları olan bir yeniden dağıtımcı adalet anlayışını tesis etmeye çalışmaktaydılar” Bu da cumhuriyetçi kesimlerde korku yaratıyordu (Çaha, 2014: 485).

Bu dönemde iktidar partilerinin toplumun ana sorunlarına çözüm üretmiyor olması, bu tıkanıklık karşısında RP’yi ciddi bir alternatif parti durumuna getirdi. 1991 seçimleriyle yerel yönetimlerde şehirlerin problemlerine çözüm üretiyor olması, 1995

genel seçimlerinde önemli bir oya dönüştü. Ayrıca, Kürt-Türk sorunsalını bir üst kimlik olan İslam ekseninde kurması da RP’yi toplumsal barışın adresine dönüştürdü. Bunun yanında inanç özgürlüğüne dair özgürlükçü söylemler, başörtü konusunda hassasiyeti olan ailelerin, RP’ye karşı tutumlarını belirledi. Farklılıkların vurgulandığı kimlik ve farklı yaşam biçimlerinin rahatça gelişeceği siyasal ortam arayışı, Refah Partisi’ni İslamcı kimlik taraftarlarının ana adresi haline getirdi (Yavuz, 2014: 598).

Bu dönemin ekonomik imkânlarını kullanan İslami söylem sahipleri, Özal’la başlayan serbest piyasa mantığıyla kamusal alanın her yerinde görünürlük kazandı. Kendi söylemlerini aktaracakları mecraların yeni sahipleriydi. Artık okumalarını gazete, dergi, TV, radyo gibi medya araçlarıyla yapıyor ve kendilerini toplumsal söyleme dâhil ediyorlardı. Reel olarak görünüm kazandıkça eleştirisini yaptıkları ideolojiler üzerinden kendilerini yeniden tanımlıyorlardı.

“Yeni ekonomik ‘imkân alanlarından’ yararlanan İslamcı aydınlar daha demokrat ve daha liberal söylemler üretmeye başladılar. (...) İslamcı söylemlerin ortak noktası, hepsinin milliyetçi-muhafazakâr tutuma sahip olmaları ve bu muhafazakâr tutumu İslami kavramlarla ifade etmeleridir.” (Yavuz, 2014: 598).

Kamusal alan artık dini söylemler ve seküler söylemlerin birlikte yaşandığı bir alandı. İslami söylemler görünürlük kazandıkça bu gelişmelerden rahatsızlık duyan çevrelerde yok değildi. İslami söylemlerin kamusal alanda canlanması, seküler laik çevreleri tedirgin ediyordu. İslami çevreler, seküler dünyaya dair kavramlarla kendilerini ifade ediyor; modern teknolojiyi siyasi, kültürel gelişimleri, hiç çekinmeden kullanıyordu. Elbette, “modernlik anlatısının üzerinde yükseldiği iki temel dayanak olan: sekülerleşme ve ilerleme fikri” (Göle, 2014: 30) İslami söylem eşliğinde toplumsal çatlaklar yaratıyordu. Bu karşılaşma ise hem İslami kesimlerin hem laik kesimlerin merceğinden konuları tekrar kamusal alanda tartışmaya açtı. Bu muğlak zeminin getirdiği sonuç ise, toplumsal bir gerilime işaret ediyordu. “RP’nin bir türlü egemen güçlerle” (Çakır, 2014:571) anlaşamaması, MGK’nın 28 Şubat darbesiyle neticelendi. RP’nin yükseldiği toplumsal, ekonomik, siyasal ve ideolojik zemini ortadan kaldırmaya yönelik olan gelişmeler sonucunda kapatılan RP’nin yerine Fazilet Partisi (1997) ve daha sonra da Saadet Partisi (2001) kuruldu.

1990’lı yılların sonuna doğru yaşanan gelişmeler toplumsal kırılmalara neden oldu. İnanç özgürlüğüne ve farklı yaşam tarzlarına yönelik sınırlar gittikçe daraldı. Öyle ki pek çok insan işinden uzaklaştırıldı, üniversite hakkı elinden alındı, inançları, kılık kıyafetleri nedeniyle ciddi hak ihlallerine maruz bırakıldı ve kat sayı engeline

takılan birçok öğrenci üniversiteye giremedi. Ayrıca, ekonomik ve sınıfsal anlamda gelişen orta sınıflara piyasa engeli çıkarıldı, muhafazakâr şirketlerin ürünlerinin kamu tesislerinde satılması yasaklandı (Özipek, 2017: 123). Kamusal alan renkli ses tonlarını ne kadar özümseyebiliyordu, ya da özümsemeliydi. Çünkü toplum mühendisliğine başvurulmuş evrede, toplumsal ayrışmanın yaşanması; toplumsal kırılmanın yaşandığı bu zeminde, kimliklerin yeniden tanımlanması ihtiyacını doğurdu. İmkân alanlarının gitgide daraldığını hisseden kesimler, farklı bir yöne kaymaya başladı. Bu kaygan zemin yeni kavramları, yeni siyasi oluşumları beraberinde getirdi. Gündelik yaşam biçimleri, hayata dair kabuller, tercihler, farklı bir şekilde ortaya çıktı. Siyasi, kültürel, ekonomik arayışların içine giren insanlar kendilerini, değişimin ya da yenilenmenin teşvik edildiği böyle bir ortamda, yer almak zorunda hissetmeye başladı.

Türkiye’de Özal’ın liberal politikalarıyla iyice netlik kazanan yeni-muhafazakârlık ve neo-liberal politikalar, kapitalist modernleşme temelinde eşanlı olarak gerçekleşti. 2002 yılından sonra ise yeni-muhafazakârlık Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) eliyle uzun süreli bir iktidar ideolojisi olarak icra edilmeye başladı. 28 Şubat sürecinde Refah Partisi’nin kapatılmasıyla hareketten ayrılan AKP çatısı altında bir araya gelen siyasetçiler, eskiden savundukları İslami söylemlerle aralarına mesafe koymayı uygun gördü. Diğer bir deyişle, İslami hareketi derinden etkileyen yeni bir evreye geçildi. Çünkü “İslamcılığın Milli Görüş çizgisine, karşıtı Piyasa İslam’ının AKP’nin temsil ettiği varsayılan ılımlı İslam anlayışına denk düştüğü” (Haenni,2014: 16) işaretler görülmeye başladı. “Piyasa İslami” denilmesinin nedeni, 1990’lı yılların ikinci yarısından sonra İslami okuma ve anlamlandırma süreçlerinde yaşanan kayma ve bunun sonucu olarak İslamlaşma süreçlerinin ekonomik bileşenler olan gerek *management* ve şirket kültürüne ait kavramlarla algılanma biçimi ve kurduğu ilişkisel bağlamdır.

Dolayısıyla Haenni, (2014: 18-19) İslami alanda yaşanan yükselişi dört nedene bağlamaktadır. Birinci olarak, dinsel siyaset odaklı düzeyden çıkarılarak, birey odaklı yeniden okunması. Yani siyasi hedeflerden öte, kişisel gelişim mutluluk odaklı Batı “kokan” bireysel amaçlarla ön plana çıkarılması. Diğer bir deyişle, kitle tüketim kültürü ön görülmesi, kişisel gelişim tekniklerinin (terapi vb.) değer kazanması ve İslam’ın dışında ruhu huzura kavuşturan arayışlara karşı duyulan ilgi. İkinci olarak, dinsel ve ekonomik alanların artan etkileşimlerinin, siyaset merkezli İslamlaşma

süreçlerinin yerini alması. Üçüncü olarak, şirket kültürünün ve temel değerleri olan hırs, başarı ve zenginlik kavramlarının dinsel alana sirayet etmesi. Son olarak da, İslam'ın neo-liberal politikalara açılması. Yani, sivil toplum ve devlet arasındaki ilişkileri ABD'de olduğu gibi inanç üzerinden tanımlamak suretiyle, devletin kamu üzerindeki tekeli kırarak ve bu alanı dini referanslı özel kurum ve yapılara açmak amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, hem dinsel kişisel bir tercih düzeyine indirgemek isteyen laik umutları hem de dinsel kültüralist yorumlarını aynı anda “oyun dışı” bırakmaktadır. Diğer bir deyişle yeniden tanımlanan modernite ne yeni bir seküler dünya ne de Müslüman dünyaya özgü bir yönelim içermektedir. Bu yönüyle, Amerika'da olduğu gibi, dini değerler devletin müdahalesinden korunmuş, yeniden yorumlanmış, kamusal alanın tam ortasına oturması amaçlanmaktadır (Haenni, 2014: 20) Bu ilişki biçimi birçok değişimin çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Yavuz'a göre AKP'nin iki ana özelliği toplumsal ve iktisadi liberalizmdir (Ekinci, 2016: 181). Bu iki özellikten biri olan yeni-muhafazakârlık, AKP'nin kimliğini oluşturmaktadır. Neo-liberalizm ve yeni-muhafazakârlığın birbirine içkin olan bir form olarak 1960'lı yıllardan beri dünya sisteminin sosyo-ekonomik ve kültürel rezervlerinin bileşkesidir. Giddens'e göre “neo-liberalizm, asli anlamıyla muhafazakâr değildir.” Bu noktada neo-liberalizm ile uzlaşan yeni-muhafazakârlık paradoksal bir biçimde muhafazakârlığı kendi elleriyle yok etmektedir (Ekinci, 2016: 181). Akdoğan'a (2014: 627) göre, muhafazakârlık hem dünyada hem de Türkiye'de sorunlu bir kavramdır. Ama AKP'nin bu yeni kimlikle kendince kurduğu bir ilişki biçimi vardır.

AKP'nin yayımladığı “muhafazakâr demokrasi” kitabına önsöz yazan Recep Tayyip Erdoğan, “AKP kendi düşünce geleneğimizden hareketle yerli ve köklü değerler sistemimizi evrensel siyasetteki muhafazakâr siyaset çizgisiyle yeniden üretmek amacındadır” (Akdoğan, 2014: 625), sözlerinin tekabül ettiği, sosyo-kültürel değerler, evrensel bir meşruiyet zemini üzerinde yeniden ele alınırken yaşanabilecek değişimlerin tepeden, ilk ağızdan belirlenen sınırları çizilmektedir. Bağlamın kurulduğu taşıyıcı omurga ise muhafazakârlık kavramı üzerine inşa edilmektedir. Merkezi alandan uzaklaştırılan İslami söylemler artık, kültürel ve dışa dönük olarak muhafazakâr söylemlerle ortaya çıkmaya başlamaktadır. Çünkü AKP, kendisini İslamcı ve etnik kökene dayalı bir parti olarak değil, geniş tabana dayalı merkezde yoğunlaşan genel seçmen tercihlerine hitap eden bir parti olarak tanımlamaktadır. Bu

nedenle toplumun temel siyasal örgütlenme biçimini İslami söylemlere göre kurulu anlayışını reddeder. Bu nedenle “parti programında, partinin, dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarılara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak” (Doğanay, 2007: 68) kabul edilemez bir yönelim olarak tanımlanır. AKP’nin İslami söyleme dair bir gündemlerinin olmadığını vurguladığını anlatan bu ifadeler, RP’nin kapatılma sürecinden sonra İslami kesimlerin içerisinde bulunduğu şartları işaret etmektedir. Çünkü İslamcı hareketlerin içine girdiği dar boğaz, liberal bir uzlaşma dilinin geliştirilmesini gerekli görmektedir. Bahsedilen uzlaşma dili, siyasal zeminde AKP’nin “muhafazakâr demokrat” kimlik tanımı ile perçinlenmektedir. AK Parti’nin önemli isimlerinden olan Yalçın Akdoğan’ın (2014: 626-627) zaviyesinden:

“AKP’nin muhafazakâr kavramıyla yapmaya çalıştığı demokrasiye yeni bir tanım getirmek değil, bu terkip altında kendisine yeni bir kulvar açmaktır. Bu izlekte farklı siyasal çizgilerden gelen kişilerin belli değerler ve belli siyaset tarzı üzerinde buluşma noktası olarak kendisini konumlandırmaktadır.”

Toplumsal alandaki farklılıkların siyasal alanda kendilerini ifade etmeleri gerektiğini düşünen AKP, bu yeni kimlikleriyle “merkez sağ kesimin başka bir çeşidiydi” (Tuğal, 2010: 171). 2002 yılında AKP’nin seçimlerden başarıyla çıkmasından tedirgin olan kesimlerin nezdinde AKP İslamcı bir partiydi. Kemalistleri tedirgin eden bu şüphelerinin aksine, AKP Tuğal’a (2010: 171) göre, “İslamcı eylemcileri düzenle bütünleştiren” yönüyle öne çıkmıştı. AKP iktidar alanına taşralı ve iş adamlarının yanı sıra dindar aydınların ve profesyonelleri dâhil ederek alanı daha da genişletmeyi istiyordu. Bir taraftan kişisel dindarlıklarını korurken diğer taraftan İslamcılardan (RP-FP-SP) farklı bir yol izlediklerini sürekli vurguladı. Çünkü kitle partisi olma hedefiyle, partinin çatısı altında birçok kesimi birleştirmeyi hedefliyor ve herkesin ortak duygularına hitap etmeyi amaçlıyordu.

“Söyleminde belirginleşen birey eksenli liberal demokrasi vurgusu ile İslami kimlik referanslı muhafazakâr toplum vizyonu AKP’yi muhafazakâr-liberal sentezin öznesi yapmıştır. Özgür birey-muhafazakâr toplumun yan yana duruşu nedeniyle, sentezi, 83 ruhunun 12 Eylül’ün devlet-millet bütünlüğünü, millet kavramını Türk-İslam sentezine uygun bir çerçeveye oturtan kimliğinin postmodern zamanlara özgü estetize edilmiş yeni versiyonu gibi bir şey”(Tosun, 2002).

Bu noktada AKP muhafazakârlığının, Türkiye’de muhafazakârlık ve liberalliği birbirine eklemleyen Özal geleneğini devam ettiren bir çizgiye denk düştüğü söylenebilir (Doğanay, 2007: 73). Gerek kamusal alanda gerek özel alanda ‘pratik faydası’ olan ‘her şeye’ açık bir tutum sergileyen ve popüler kültür ürünlerine ilgisi olan Özal’ın bu inşa ettiği çizgi (Bora-Erdoğan, 2014: 644) AKP’nin benimsediği

siyasi bir çizgidir. Bu açıdan AKP'nin muhafazakârlık söylemi, yeni kurulan partinin bünyesinde birleştirmeyi istediği kesimlerin ortak noktalarını vurgulayan ifadeler içermektedir. Zaten din, devlet, otorite, gelenek, cemaat, tarih ve aile muhafazakâr düşünce izleğinde önemli unsurlardır. AKP'nin İslamcı bir siyasal gelenekten gelip kendisini “muhafazakâr” olarak tanımlıyor olması, siyasal zeminde kendisini meşrulaştırma çabası olarak düşünülebilir. Ayrıca, hem İslamcı tabanın oylarının önemli bir potansiyel oluşturması hem de farklı kesimlere hitap etme amacı AKP'nin “muhafazakâr demokrat” kavramı tercih etmesinde öne çıkan başlıklardır. Çünkü muhafazakâr düşüncenin taşıdığı temel esaslar, geleneksel kültür ve değerlere yapılan vurgu, ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. Bunun yanında Batı demokrasisinin temel niteliği, bilim ve tekniğin benimsenen önemi; her iki izleğin buluştuğu noktalar AKP temsilcilerini “muhafazakâr demokrat” söylem üzerinde buluşturmuştur.

Çünkü “muhafazakâr düşünce, modern liberal toplumların değerlerden arınmış, kültürel değerlerden yoksun toplumlar olamayacaklarını, olursa yozlaşacakları ve çökecekleri”, bunu önlemek için “toplumun birtakım temel değerleri muhafaza edilirse” (Bora, 2015: 69) varlığını sürdürebileceği iddiasını dile getirir. Türk modernleşme tarihinde ilk dönem muhafazakârlarının teknik anlamda Batılılaşmaya “evet” diyen yaklaşımının bir yansıması olarak “Batının bilim ve teknolojisinde somutluk kazanan “çağdaş dünya” (Doğanay, 2007: 70) ile bütünleşme hedefi, AKP için merkezi bir önem taşımaktadır. Ayrıca AKP'nin parti programında İslami ülkeler ile işbirliğine büyük önem verdiği görülmektedir. Bu ilişki biçimi içerisinde AKP, “medeniyetler arası diyalog” çalışmalarına büyük önem atfetmiştir. Söz konusu durum, parti ileri gelenleri tarafından “geleneği dışlamayan modernlik, yereli kabul eden bir evrensellik, köktenci olmayan bir değişim vurgusu” (Akdoğan, 2004: 230) olarak gündeme getirilmiştir.

Ayrıca, “partiye sistemle barışık ve Cumhuriyet ilkelerine bağlı bir kimlik atfetme çabası” (Doğanay, 2007: 71) dini, “dünyevi saikler ile yeniden yorumlar” (Bora, 2015: 58) ve dine toplumun istikrarı ve otoritesini güçlendiren bir değer olarak büyük önem atfedilmesini gerekli kılmıştır. Laikliği ise “demokrasinin gerekli şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür.” Bu çerçevede “her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça yapmalarını ve bu noktada dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını; ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağlayan bir ilkedir” (AK Parti Programı 2001). Bu

anlamıyla, AKP'nin parti programında belirttiği laiklik ve din anlayışı anayasa ile uyumlu olmakla beraber, Kemalist Cumhuriyet'in dini devletin kontrolüne alan laiklik anlayışını “tekilci ve dayatmacı bir ideoloji” (Doğanay, 2007: 71) olarak değerlendirir ve “toplumsal ve kültürel çeşitliliğin demokratik çoğulculuğun üreteceği tolerans ve hoşgörü zemininde siyasete sağlanan katılımın siyasete renklilik olarak yansıtacağını vurgular (Akdoğan, 2004: 229). Tarafsız bir siyaset üslubuna kültürel bir zenginlik olanağı olarak bakılır.

Toplumsal değerlerin önemsendiğini ve onların taşıyıcısı olan kurumların radikal bir şekilde dönüşümüne sıcak bakılmadığını muhafazakârlığın bir savunusu olarak gören AKP, çatışma ve kamplaşmadan öte, ılımlı ve uzlaşma üslubunun siyasal bir fayda sağlayacağı düşüncesindedir. Muhafazakâr demokrat olarak sınırlı bir iktidardan yana olan AKP, dayatmacı ve baskıcı otoriter ve totaliter bir anlayışı kabul etmediklerini ifade eder. Devletin asli görevlerine çekilmesi ve küçük ama dinamik ve etkili bir devlet anlayışı karşısında, vatandaşın denetlediği ve şekillendirdiği bir devlet anlayışını ön plana çıkarmak AKP temsilcilerinin siyasal parametreleri olarak neo-liberal bir yaklaşımın neticesidir (Akdoğan, 2014: 629).

AKP'nin ilk dönemlerde izlediği siyasi çizgi daha çok ekonomi temellidir. Devletin fazla müdahil olamayacağı bir alan üzerinde yoğunlaşmış ve ANAP'ın başlattığı perspektif alanı olgunlaştırarak mücadele verme taraftarıdır (Laçiner, 2002). Çünkü çatışmacı değil, uzlaşmaktan yana, “siyasi açıdan esnek ve uyumlu bir parti görüntüsü vermekle daha sağlıklı bir yol alacağını düşünüyordu.” (Akdoğan, 2014: 631). Öyle ki “türban öncelikli sorunlarımız arasında değil” söylemiyle, hassas beklentileri olan tabana, beklentilerin daha kontrollü ve ılımlı olması gerektiği işaretini verirken çatışma ve gerginlikten uzak bir strateji içinde çözümü arzuladığını ifade etmektedir. Bu bağlamda, siyasi malzeme yapmadan tedrici olarak çözümden yana muhafazakâr bir tutum sergilemiştir. Örneğin, “dış gezilerde eşlerini götürmeleri ve yapılan defilelerde aynı anda kapalı ve açık giysilerin sergilenmesi” (Tekin, 2004: 121) türbanın kamusal yaşam alanında daha görünür hale gelmesini sağlamıştır. Böylece ilerleyen yıllarda türban devlet protokolü haline gelirken tepkinin merkezi denilen alanda, türban, tanımlanır olmuştur.

AKP bu ve benzeri devletle ilgili sorunları kendi koyduğu bir öncelik sırası içinde, vakti ve koşulları olgunlaştığında mutlaka çözüme kavuşturma kararlığında

olduğunu belirtiyordu (Laçiner, 2002). Çünkü AKP 2002 yılında işe başlarken siyaseti yeniden üretmekten öte, sisteme uygun icraatları uygulamayı hedefleyen bir portre çiziyordu. IMF politikalarıyla uyumlu, tüm üretim ve bölüşüm ilişkilerini neo-liberal akıl çerçevesinde kuran ve bu aklın ön gördüğü bir piyasa mantığı, AKP'nin ekonomi anlayışı olarak belirlendi (Ünüver, 2002). Yani Özal'la başlayan neo-liberal piyasa ekonomisi AKP'nin bağlı olduğu ekonomi modeliydi ve bu piyasayı muhafaza edeceği düşüncesiyle AKP, ülkenin istikrarı için performans sağlayıcı olarak görüldü.

Diğer taraftan, muhafazakârlığın topluma yüklediği görev, onun sürekliliği için en önemli unsur olarak ailenin varlığını korumaktır. Toplumun bir anlamda ontolojik varlıklarından biri ailedir. Aileye yüklenen bu rol, onun toplum içerisinde küçük bir otorite olarak algılanma nedenidir. Bu bakımdan sağ iktidarlar için aile kurumsal niteliği olan en önemli yapı; korunması ve muhafaza edilmesi gereklidir. Din, gelenek ve ahlakı bir arada değerlendiren AKP'nin önemle vurguladığı değerlerden biri, ailedir.

“Muhafazakârlık geleneğin ve toplumsal değerlerin taşıyıcısı olması nedeniyle en önemli toplumsal kurum olduğunu ileri sürdüğü ailenin korunmasına yönelik politikalara merkezi bir rol atfeder; ailenin korunması toplumunda korunmasıdır; çünkü toplum ortak kadere sahip büyük bir aileden ibarettir. Muhafazakârlığın aile kurumunun devamının, hem özel mülkiyetin korunması, hem de kapitalizmin bireye verdiği zararın telafisi yoluyla istikrarın sağlanması için zorunlu olduğunu iddia eder” (Doğanay, 2007: 72).

O nedenle muhafazakârlık, var olan toplumsal değerlerle bunların taşıyıcısı olan toplumsal kurumları sürdürülebilir bir halde tutabilmek için her zaman toplumsal düzen ve süreklilik vurgusunu yapmaktadır (Akdoğan, 2004: 235). Ayrıca AKP'nin siyasal olarak dayandığı temel ideoloji, siyaset çizgisini belirleyen, evrensel değerlerin yerel değerlerle hemhal olacağına dair ve serbest piyasa ekonomi anlayışına bağlılığın ilanı mahiyetinde, kucaklayıcı bir söylemle şekillenmiştir.

“AK Parti ideoloji dayatan veya rant dağıtan bir parti değildir, olmayacaktır. Demokrasiye inanan, insan hak ve özgürlüklerine saygılı, çoğulcu değerleri benimsemiş, ahlaki ve insani duygulara sahip, piyasa ekonomisine bağlı herkese bu partinin çatısı altında yer vardır” (AK Parti Programı, 2002, 115)

Bu açıdan, Adalet ve Kalkınma Partisi Akdoğan'a (2014: 630) göre, İslamcı bir hareketin siyasal bir düzlemde devam edemeyeceğini düşünerek merkez sağa dümeni kırmıştır; sonuç olarak Türkiye'nin reel politiği bunu gerektirmektedir. Çünkü DP, AP ve ANAP' la tezahür eden siyaset geleneği İslamcı bir halk iradesinin iktidarı değildir. Siyasal beklentilerden öte, bir maneviyat ve ahlak arayışı, kimlik ve özgürlük beklentisi, refah ve adalet talebi gibi birçok konjonktürel beklentiler ön plandaydı.

AKP, Milli Görüş partilerinden üslubu ve söylemi açısından farklılık taşıyan yönleriyle bir kitle partisi olarak sağ icraatın yeni yüzüydü.

AKP parti programında cumhuriyetin temel ilkeleriyle uyumlu olduğu kadar, serbest piyasa ekonomisi ve dünya sistemiyle bütünleşen rekabetçi bir iktisadi anlayışı savunan bir parti olduğunu vurguladı (Akdoğan, 2014: 625). Bu nokta, AK Parti'nin muhafazakâr kimliğini nerede konumlandığını ortaya koyması açısından anlamlıdır (Doğanay, 2007: 73). Zaten AKP'nin kendini tanımlama biçimi olarak “muhafazakâr demokrat” kimlik bağlamında Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) üyeliği konusunda işbirliği veya ilişkileri değil, AB'nin bir parçası olmayı savunmakta (Yılmaz, 2014: 610) olup medeniyetler arası uzlaşmanın bir aracı olarak yorumlamayı seçmiştir. Ayrıca Kıbrıs, AB vs. gibi yaklaşımları, ekonomi politikaları, sağ/liberal/muhafazakâr/sosyal demokrat tüm partilerin, insan hakları ve özgürlükler söylemiyle de İslamcı veya sol daha radikal grupların desteğini örgütlemeyi başarabilmiştir. Farklı eklemlere açık olduğunu açıklaması yönüyle hem farklı kesimlerin umutlarını daha canlı tutmayı başarmış hem de partinin kendi yönünde evrilmesi için markaj uygulamıştır. Söylemsel olarak denge politikası gütmesi ise AKP'nin, toplumsal desteği örgütlemesinde kilit önem taşımıştır. Tam da bu nedenle, biçimleniş şekli olarak AKP, önemli bir halk desteğini elinde tutarak girdiği her seçimde bu desteği büyük oranda korumayı başarabilmiştir. Örgütlenmede gösterdiği başarı yanında, sosyolojik olarak beslendiği İslamcı kitleyi de postmodern bir kimlik(sizlik) lehinde dönüştürmeyi aynı şekilde başarabilmiştir. AKP bu çizgisiyle, İslamcı düşüncenin temel değerlerinden ve siyasi reflekslerinden uzaklaşarak kendini var etmeyi tercih etmiştir. Liberalizm, muhafazakârlık ve sağ siyaset ekseninde kendi siyasetini belirlemiştir (Yılmaz,2014: 614-615).

“Türkiye'nin son 40 yılında İslamcılığın yetiştirdiği kesimleri muhafazakâr demokrasi adı altında mahiyeti belirsiz bir sağcılığa transfer ederek, İslamcılığı adeta 1970'ler dönemi kitleliliğine itmektedir. İslamcı siyasi değerler üzerinden kendisini meşrulaştırmaktan imtina etmeyen parti görünümde olmasına rağmen, AKP gerek ekonomi, gerek siyasi gerekse de uluslararası düzeyde İslamcı değil, daha çok sağ ve liberal reflekslerle hareket ederek İslamcılıkla mesafesini giderek açmaktadır” (Yılmaz, 2014: 616-617).

Bu açıdan AKP, muhafazakâr düşünce ve sağ siyasal söylem izleğinde Cumhuriyet'in temel değerlerini temsil etmek suretiyle yumuşatmış ve demokratik bir dile çevirerek oluşabilecek tepkileri soğurmuştur. Dolayısıyla 2000'li yıllardan sonra kamusal hayatı belirleyen politikalar “devletin bağımlı değişkeni”(Mert, 2013: 343) olarak bu sürece kadar uzanan dönüşümlerin sınırlarını belirlemiştir.

2.5. Yeni Muhafazakâr Görünüm: Kadın Kimliği

Yeni-muhafazakârlık yetmişli yılların ortalarından sonra gündeme gelen bir tür paradigma olarak bir toplum öğretisi ve bir tepki oluşumdur. Batılı değerlerin tehdit altında olduğu düşüncesiyle, neo-liberal ekonomi anlayışı için seferber olan bir düşüncedir. Sosyal bilimsel olarak kökleri ellili yıllara dayanıyor olsa da görünürlüğünü altmışlı yıllarda eleştirel toplum teorileri içerisinde kazanmıştır (Dubiel, 2013: 13-20). Yeni-muhafazakârlığın yeni modern koşulların bütün alanlarına nüfuz ederek varlığını yeniden üretmesi; bu ideolojik isteğin sağlam bir tasavvur olarak görülmesi; neo-liberal ekonomi politikalarına yakınlaşmayı gerekli kılmıştır. Böylece siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanlarda neo-liberal görüş ile yeni-muhafazakâr düşünce reflekslerine dayalı iktidar vurgusu yapılmaya başlamıştır. Sınırlı insan düşüncesi yerini özgür birey düşüncesine “inançlarını, tutkularını ve duygularını” kamusal alanın ellerine bırakmıştır. Ancak kamusal alanın bu yeni figürleri, kalıcılığın mümkün olmadığı dünya sahnesini içermeyen piyasa kurallarına bağlı ve bu kuralları tanımlayan sınırlar içerisinde hareket etmeyi “özgür birey” olarak onaylarken özgür birey olma düşüncesi üzerine yoğunlaştığı zaman ise dini değerler ile araya giren mesafenin tedirginliği ile karşı karşıya kalmıştır.

2012 yılında Cumhurbaşkanlığı genel sekreterliği yapmış olan Mustafa İsen ve İskender Pala'nın bir manifesto ile Cumhuriyet'in inşa ettiğinden farklı bir sanat ve estetik anlayışın yaşama geçirilmesi ve otantik bir kültürün yeniden sahiplenilmesi gerektiğine yönelik ilanı (Keten, 2017: 28) muhafazakâr bir tutum örneği olarak gösterilebilir. Burada, gelecek, geçmişe dair sürdürülmeye değer bir aidiyet üzerinden kurulmak istenmektedir. Çünkü muhafazakârlığın geçmişe olan bağlılığı ve tarihsel mirası koruma düşüncesi, toplumsal hafızayı canlı tutma isteğinin temelidir (Altınyıldız, 2013: 179). Muhafazakârlık için kültürel kodlar, toplumsallaşma sürecinde önemli bir değerdir. Bu değere yapılan vurgu, insan elinin değdiği her yerde görünürlük kazanmıştır. İsen ve Pala'yı manifesto açıklamasına yönlendiren ise kültürel anlamda hayata dokunma isteğidir.

Toplumsal öğelerin hepsi birbirleriyle ilintili ve geçişkendir. Muhafazakârlığın organizmacı hali inançların, gelenek ve göreneklerin, kurumların gözden çıkarılmaması üzerinde biçimlenmiştir. Garip olan ise tedrici değişimciliğinin, “kapitalizmin teknolojik veçhesiyle” nasıl bir hız kazandığıdır. Bora' ya (2015: 69)

göre, Daniel Bell 'in, “kapitalizm tüketime paçayı kaptırmıştır”, yorumu karşısında muhafazakârlığın bu tüketim çarkı karşısında kendisini ne kadar koruduğu ya da koruma isteği taşıdığı ve yeni-muhafazakârlığın, liberal toplumu güvencelemek için daha ne kadar seferber edileceği tartışılır. Ayrıca muhafazakârlık ve liberalizmi lehimleyen sürecin merkezi savı, “özgürlük, ilerleme ve yaratıcılık” değerleriyle sunulurken Harvey'in (2015: 13) “özgürlük de diğerleri gibi bir sözcük” ifadesiyle serbestlik algısı içerisinde yıkıcı yaratıcılığa teslim olmanın mantığını aramak gerekmez mi? Aksi halde, rasyonellikten uzak, sadece kavramların uyandırdığı hazların peşine düşmek, araçsallıktan öteye gitmeyecektir.

Muhafazakârlığın referans aldığı noktaları kutsarken muhafazakârlığın Türkçe'deki ifadesi olan muhafaza sözcüğü Arapça *hıfz*' dan gelen, saklamak, korumak, bellekte tutmak anlamlarını vurgulamaktadır. Ancak bu sürekli muhafaza edilme halinin sekteye uğradığı dönemler de bulunmaktadır. Bu çatlağın yarattığı alanlarda muhafazakârlık tepkisini, bazen eleştirel bazen uyumlu, bazen sessizliğe bürünerek göstermiştir. Her toplumda her coğrafyada farklılık ve benzerlik göstermesiyle beraber, muhafazakârlığın aslında çelişkili olan hali, siyasi nüfuz alanlarında sergilediği tutumdur. Örneğin, “geçmişte kalıpta, hayatta varlığını süren izler arasında eski şehirler, tam da muhafazakârlığın ön gördüğü sürekliliği görünür kılan, etkileyici imgeleri barındırır” (Altınyıldız, 2013: 179). Her birinin ayrı bir hikâyesi vardır. Her bir tarihi yapı, ideolojik bir çağrı yapar; geçmişten, bugüne ve geleceğe dair sözü vardır. Diğer bir deyişle, “toplumsal mühendislik” konusunun kabul görmediği muhafazakâr zeminde, yeniden inşa edilen söylemlerin hayatı, insanları ve mekânı değiştirmesi kaçınılmazdır. Bu anlamda muhafazakâr tutumların siyasi, kültürel, sanatsal faaliyetlere etkisi olduğu gibi, gündelik yaşamın içinde yer alan alışkanlıklarda da muhafazakâr tutum örneği olarak hayatın içinde yaşamaktadır.

Özellikle 2000'li yıllar bu noktada dikkate değer değişim ve dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Toplumsal tahayyülde yaşanan değişimlerin ardılı 1980'lere kadar giderken bu süreçte siyaset, ekonomi, eğitim, kültür ve sanat alanlarında önemli değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin aile, dini duyarlılıklar, üretim ve tüketim alışkanlıkları, kısaca gündelik yaşam pratiklerinin kendi içinde evrilişinin izlerini bulmak mümkündür. Ayrıca sözü edilen dönem, serbestlik formu içerisinde, kamusal motiflerin farklı görünüm biçimlerine işaret ettiği ve farklı seslerin yükseldiği postmodern bir dönemi barındırmaktadır. Elbette, Türkiye'de toplumsal alanlarda

yaşanan değişim ve bugüne yansımaları değerlendirildiğinde, Dünya’da yaşanan gelişmeler boyutunda analiz etmek yerinde olacaktır. Zaten, yeni-muhafazakârlık ve neo-liberal ekonomi politikaların büyük oranda eklemleme çatısı altında verdiği görüntü, meşruiyetini toplum nezdinde perçinlerken uzun süre devam edecek toplumsal gerilimin de fitilini yakmıştır. Reelde yeni-muhafazakârlık ve neo-liberal eklemleme süreci, yeniden üretilen toplum ve bu yapı içerisinde yeni özne kimliklerin pozisyonlarının belirlendiği yeni bir başlangıcın örgütlenmeye geçtiği bir evredir.

Böyle bir evrede, toplumsallığın baskısı geride kalmış, görünürlüğün merkezi değer kabul edildiği uğrakta, kamusalığın herkese içkin olduğu düşüncesi ivme kazanmıştır. İşte böyle bir içkinlik, muhataplarını yer yer dini değerlerin muhafazakârlık potası içinde eritildiği yer yer seküler/modern değere özgü reflekslerin, “ilerleme ve gelişmiş olma” düşüncesiyle neo-liberal anlayışın deneyimlendiği alanda kendilerini var edebilecekleri yönünde etkilemiştir. Tam da bu noktayı yorumlamak ve yeni-muhafazakârlık ve neo-liberalizm tartışmalarının izlerini görmek için, her iki kavramın düzenleyici olduğu toplumda, kadın kimliği tanımı üzerinde analiz yapılacaktır.

İdeolojiye dayalı söylemlerin merkezinde insan vardır. Kendilerine özgü var olma biçimleriyle ideolojiler, insanların düşüncelerini etkilemeye çalışırlar. Bu etkileme biçimi ise kişinin yaşam pratiği olarak eğitimine, kültürüne, alışkanlıklarına, tercihlerine yansır. Yani kişinin kendi kimliği haline dönüşür. Bakıldığında “kimliklerin inşası, tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantazilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden malzemeler kullanır” (Castells, 2013: 14). Dolayısıyla, muhafazakâr düşüncenin bu malzemeleri kullanarak toplumsal bir kimlik inşa sürecine girdiği söylenebilir. Bu açıdan kadın kimliği tanımı, muhafazakâr ideolojinin tanımladığı toplumsal ve kültürel koşullar içerisinde yer almaktadır. Kadınlarda bu koşulları anlamlandırarak kendini kurmaya çalışır. Kadın ve muhafazakârlık ilişkisinin en yaygın bir biçimde ele alınışı şüphesiz gelenek/din merkezlidir. Bu noktada dindarlık ve muhafazakârlık ilişkisi bire bir durum arz etmemektedir. Zira bir insanın dindarlığı onun muhafazakâr olarak tanımlanması anlamına gelebileceği gibi başörtüsü takan veya takmayan dindar kadınların da kendileri aksini dillendirmedikçe muhafazakâr olarak nitelendirilmeleri doğru olmayacaktır (Çağlayan, 2014:7).

Türk muhafazakârlığına yönelik yapılan birçok araştırmanın merkezinde İslami kesimlerin olması Türkiye özelinde muhafazakârlığın din ekseninde değerlendiriliyor olmasındandır. Zira Bora'ya (2015: 72) göre bunun nedeni, “muhafazakârlığın genellikle dinsel gelenekçiliğe indirgenmesi” sonucu dinin modern bir ideoloji olan muhafazakâr kavram içerisinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Diğer taraftan Burke'ün dini devlet ve birey arasında bir tampon olarak görüyor olması ve her ikisinin din ile etkileşime geçmesinin ise ilişkiyi kolaylaştıracağını ifade etmesi, dinin araçsallaştırılmasına neden olmaktadır (Şeyhanlıoğlu, 2014: 93). Ziyadesiyle, dine vurgu yapılması ve muhafazakârlığın dindar kesimlere devredilmesinin nedeni hem Bora'nın hem de Burke'ün tezleriyle bağdaştırmak mümkün olabilir.

Muhafazakârlığın sadece bu çerçevede değerlendirilmesi, tartışmalı gibi gözüksede Türk muhafazakârlığının, yeni muhafazakârlığa evrildiği tarihi süreç, bu sınırlar içerisinde irdelenecektir. “Eskinin cevherinde kalarak yeniyi inşa etmek” (Altınıydız, 2013: 179) muhafazakâr düşüncenin eskide kaldığı anlamına gelmez. Eskiye kutsar, ama yeni olandan elini eteğini çekmez. Modern bir düşünce olarak modernleşme isteğini hep taşır. Süreklilik muhafazakâr düşüncenin hayat damarıdır, denilebilir. Çünkü geçmişin izlerini sürdürmeye aşınadır; ama bugünde yaşamak, onun yenilenmeye olan ihtiyacıdır. O nedenle muhafazakâr düşüncenin neyi muhafaza ettiği, neyi koruduğuyla birlikte, bugünü nasıl inşa ettiği de önemlidir. Dolayısıyla muhafazakâr düşünceyi besleyen dinamikler, bu noktada istenen çözümlemeyi sunacaktır. Muhafazakârlığın, kesintiye uğradığı dönemler şahlanışa geçtiği dönemler olarak görülebilir. Çünkü toplumsal değişimler karşısında, muhafazakâr düşünce görünmeye ihtiyaç duyar. Bu mantıkla reel olarak toplumsal alanlarda kadınların görünürlüğü konusu üzerinde tartışmalar dallanıp budaklanmıştır.

Yılmaz, (2006: Bianet) “Türkiye’de bir muhafazakâr akımdan söz edilecekse, bunun merkezinde aile, onun da çekirdeğinde “eşit, hamarat ve namuslu” olması beklenen kadın var” ifadesiyle muhafazakârlığı tanımlarken Göle (2016: 76) ise “İslam kültürü mahrem alanın kadının görünmezliği ile sınırlanması kadar, mahrem alana ait konuların “dile getirilmemesi”, “giz” üzerine kuruludur; “söylenmeyenler” toplumdur, bu anlamda anti-liberaldir” yorumunu yapar. Bu gibi yorumların muhafazakâr bileşenleri bir araya getirdiği toplumda muhafazakâr kadın örneği olarak Semiha Ayverdi roman, hikâye, anı, araştırma ve deneme türündeki yazılarıyla (Azak, 2013: 248) toplumda görünürlük kazanan önemli muhafazakâr bir figürdür.

Diğer bir deyişle, muhafazakâr düşüncenin temel düsturlarından biri olarak kullanılan “Kökü mazide olan atiyim” sözü, Yahya Kemal Beyatlı’yı, “kültürel muhafazakârlığın temsili haline getirirken” (Ayvazoğlu, 2013: 419-420) bu düşünceden beslenen pek çok kadın gelişen sosyal, siyasal ve ekonomik koşullardan beslenerek kamusal alana açılmayı istemiştir. Ancak, “kadınların kamusal alana açılması, geleneksel toplum kalıplarının dolayısıyla bu yönde şekillenen resmi politikanın aşınmasını getiriyordu” (Çaha, 1996:98). Çünkü geleneksel değerlerde açılan yarığın, kadınlara toplumsal görünürlük kazandırdığı bir gerçektir. Ramazanoğlu’na (2014: 804) göre gerek modernleşme gerekse modern paradigmalara direnme noktasında verilen kamusal mücadelenin görünür aktörleri kadınlardır. Kadınlar Osmanlı’dan Cumhuriyet’e tarihi bir dönüşüm geçirmiştir. Kadınların, yüzyıllardır akıp giden bir gelenek örgüsü içinde kendi yaşamlarına dönük eleştirileri ve İslam’ın pratiklerine dair sorgulamaları Meşrutiyet sonrasına rastlamıştır. Kandiyoti’nin (2015: 71) 80’li yıllardan sonra feminist hareketler ve gruplar yokken ifade ettiği gibi kadınlar “kurtulmuşlar ama özgürleşebilmişler mi(ydi)?” sorusu, Sağır’ın (2016: 279) zaviyesinden:

“Kemalist reformlar, kadınların toplumsal konumlarını düzeltmeyi vaat etmekle birlikte kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin gelişmesine katkıda bulunamamıştır. Zira reformlar, Türk kadınlarını, daha iyi eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle donatarak, onların cumhuriyetçi ataerkil düzene katkılarını artırmayı amaçlamıştır.”

Yine, Cumhuriyet döneminde kadın bedeni üzerinde kurulan görsel kadın kimliği Ramazanoğlu’na (2014: 804) göre, renkli ve çok sesli bir dünyanın kadınları “kostüm modern” tek tip “Cumhuriyet kadını” projesi içerisinde zapturapt altına alındılar, sözleriyle eleştirinin odağındadır. Diğer bir deyişle, toplum mühendisliğine tabi tutulan Cumhuriyet dönemi insanları geleneksel ve dini referansları tercih ettiğinde geri olanla özdeşleştirilirken onun yerine modernliği ve rasyonelliği tercih edenler ise Cumhuriyet seçkinleri olarak Türk kimliğini üstleniyorlardı (Azak, 2013: 94). Çünkü bu üst kimlik tanımı, Batılı kadın normlarını taşıyan, seküler kadın kimliğine işaret eden özelliklere sahiptir.

Diğer taraftan, Türk modernleşme projesi bir taraftan Batılı bir millet yaratmaya çalışırken ortaya çıkan yeni kültürel yapının milli eğitimle yetiştirilen kuşaklarca muhafaza edilmesini hedefler. Bunu ise modern akla dayanarak dışarıda bıraktığı İslam dinini laiklik yoluyla bir rakip konumdan alıp toplumsal projeyi destekleyen bir konuma getiren (Türkmen, 2013:120) muhafazakâr bir tutum

göstererek yapar. Kuşkusuz İslam dini çevresinde sınırları belirlenen toplumun, değerlerinden bağımsızlaştırılması pek de kolay olmamıştır.

Eğitimin, siyasetin, gündelik yaşam pratiklerinin ve toplumsal mekânların laikleştirilmesi modernist bir proje olarak kabul edilirken (Göle, 2013: 24) aslında, kamusal alan hiçte eşitlikçi bir katılım imkânı sunmuyor; bilakis bunun yerine Ramazanoğlu'nun ifadesiyle “modern kostümlü” modernist pratiklere uyumlu bir modeli gündelik yaşamın içine dâhil ediyordu. Göle'nin, (2013:24) tabiriyle, kadının kamusal alanda gövdesel, toplumsal ve siyasal olarak görünürlük kazanması Kemalist projenin modernist kamusal alanında ve Şişman'ın (2006: 79) varsayımıyla, modernleşme dönemi, kadınların bütün siyasal ve kültürel tartışmaların merkezinde yer aldığı bir vetire olarak tecrübe edilmektedir. Kadınların bu durumu, hala siyasal ve kültürel hesaplaşmaların merkezinde yer almaktadır. Her iki varsayıma bakıldığında aslında, kadınlara görünürlük kazandıran gerçekliğin ideolojik bir temele dayandığı ve bu ideolojik elin ise kendini meşrulaştırma yolunda kadınların üzerinden kendini kurduğu söylenebilir.

Cumhuriyet dönemi kamusal alanı ile Habermas'ın liberal burjuva kamusal alanı arasında benzerlik olduğu ifade edilebilir. Her iki modelde de kamusal alana giriş, ancak kişinin kendine has özelliklerini ardında bırakması ve evrensel normlara göre hareket etmesi koşuluyla mümkün olmaktadır (Suman, 2013: 72). Türk modernleşme tarihinde, laiklik şemsiyesi altında, Batılı kamusal alan tanımlanırken farklı yaşam (dinsel, yerel) biçimlerinin dışarıda bırakıldığı; bunun yanında İslamcı kadın ve seküler kadın arasında bir gerilimin yaşandığı düşünülebilir. Yani, iradi bir biçimde gerçekleşen modernleşme projesi, sadece seküler yaşam tarzına uygun edimleri taşıyan insanların, özelde ise bakıldığında kadınların üzerinde meşru zemine kavuşması hedeflenmiştir. Bu bağlamda Müslüman kadınlar kamusal alanın dışında ve gerilimin bir tarafı olarak kamusal alanın sorunlu çocuğudur. Gerilimin bir diğer tarafı olan modern/seküler kadın ise kamusal alanın en önemli aktörü, modern denilen bir takım pratikleri uygulaması gereken kişilerdir. Bu pratikler medeni hayatın olmazsa olmaz kuralları olarak kadın ve erkeğin yaşamını geleneksel yerinden çıkararak ve başka bir dünyanın merkezi koşulları içinde deneyimlenmesi gereken niteliklere sahiptir. Dönemin edebi ürünleri, bu yeni “medeni” yaşam biçimlerinin nasıl şekillendiği yönünde önemli kareler sunarken modern/seküler kadın tanımları üzerine yapılan tartışmaları da bağajında taşımaktadır.

İlerlemeci ve medeni bireyin kamusal mekânlarda görünürlüğü el sıkışan, balolarda dans eden, kent caddelerinde kadın-erkek sosyalleşen, birlikte akşam yemeğine çıkan kadın ve erkek iki cinsiyetin Avrupa tarzı karşılaşma biçimleri olarak nitelenir. Tüketim alışkanlıkları yanında, kendini milletine adanmış çalışkan, yurtsever, iş sahibi ciddi kadınlarda vardır. Ama bunlar batıcılığa öykünmeyen milliyetçi projeye hayat veren Kemalist kadınlardır (Göle, 2013: 24-25). O nedenle, “Türkiye’nin modernleşme programında kadınlar “yeni bir hayat”ın, özel ve kamu alanlarında modern bir yaşam biçiminin inşacıları olarak tarif edilmiştir” (Göle, 2016: 102) Ayrıca, bu dönemi sembolize eden ritüellerin nakledicileri olarak kamusal mekânların en önemli karelerini “örtünmemiş kadınlar” sunar. Ta ki 1980’lerde ve 90’larda İslami yaşam biçimleri ile modern/seküler yaşam biçimleri arasında yakınlaşma gerçekleşene kadar. Göle’ye göre ilginç olan bu yıllarda da kadınların İslamcılığın yükselişinde merkezi rol oynamasıdır (Göle, 2016: 103); bu seferde örtünmüş kadınlar olarak. Dolayısıyla Türk modernleşme serüveni kadın üzerinden kendini gerçekleştiren bir hikâyeye sahiptir, denilebilir.

Bu bağlamda Müslüman kadınlar özelinde yaptığımız değerlendirmeyi Şişman’ın (2006: 81) yaptığı yoruma bağladığımızda, “Müslümanlar modernleşme sürecinde hep kadın üzerinden sigaya çekilir buldular kendini” sözü haklı bir çerçeve olarak görülebilir. Hatta bu noktada Şişman (2006: 81), seküler kişinin soran konumda olmasını, kendi şahsına atfen sorunsallaştırıp Müslüman kadınların sorulan-sorumlu konuma yerleştirilmesini, eşitler arası bir sohbet ve bilgi alışverişi sağlayan bir durum olmadığına yönelik haklı itirazını yapar ve Müslüman kadınların cevap verme konumuna indirilişini tümünden reddeder. “Bana kim ne adına nereden soru soruyor” cümlelerini kurar. Bu bağlamda, hep cevap verme konumunda bırakılan ve savunma refleksleriyle düşünen Müslümanların ortak bir serzenişini dile getirerek sosyolojiye geniş bir analiz çerçevesi sunar. Türkiye özelinde modernleşme bağlamında ileri sürülen seküler yaşam biçiminin tahayyül ettiği kamusal alanın temelinde otoriter bir modernleşme algısı olduğunu ifade eden Göle, (2014: 93) İslami bağlamda ise kadınların kamusal hayata katılımı, bedensel görünürlükleri ve toplumsal olarak erkeklerle kaynaşmaları modern olarak addedilir. Diğer yaşam biçimlerini örtük/görünmez kabul eden bir anlayışı da gündeme getirir. Çünkü diğer türlü, kamusal görünürlük içeriden dışarıya işleyen, örtük pratikleri gözlemlenebilir ve

işitilebilir pratiklere dönüştüren tekniklerden söz edilmiş olur (Göle, 2014: 94). İslam'ın kamusal alan görünürlüğü bağlamında inşa edildiği zemin ise burasıdır.

Buradan hareketle Türkiye'de kamu ve kamusal alan sözcükleri daha çok devlet, devlete ait alan ve işleri ifade etmektedir. Bu durumun en önemli nedeni, Türkiye'de kamusal alanın devlet eliyle yaratılması, dahası devletle özdeş kılınmasıdır. Osmanlıdan Cumhuriyet dönem modernleşme hareketi seçkinleri pozitivist siyaset teorisinin belirlediği siyaset tarzı, devletle kamusal alanın özdeş olduğu temel faktörleri yansıtır. Zaten bu siyaset tarzı, Cumhuriyet dönemi seçkinlerinin denetim ve kontrollü bir şekilde toplumun modernleştirilmesi görevini üstlendikleri düşüncedir (Kubilay, 2010: 146). Dolayısıyla Cumhuriyet'in kamusal alan tanımıyla döşediği taşlar, ilerleyen yıllarda kamusal alan fikrinin biçimleniş temelini kuran önemli bir hafızayı esas almaktadır. "...Giyim kuşamdan, yeme alışkanlıklarına ve sokakta yürümeye kadar modern yaşam biçimine ait unsurların, bu yaşam biçimini benimsemiş olanlarca görünür kılındığı bir alan olmuştur" (Kubilay, 2010: 146).

Sözü edilen dönemde inşa edilen kamusal alan fikri, geleneksel kadın anlayışını zembereğinden çıkarıp değişimi oluşturan siyaseti uygulamaya koydu. Daha sonrasında 1950'lerde dini ve geleneksel değerlere göre yaşayan kesimlerin şehre göç etmesiyle yaşanan değişim, sekülerleşen şehir hayatını farklı görünümlere büründürdü. Yaşam tarzları arasındaki geçişkenlik kente uyum gösteren yeni biçimlenimleri oluşturdu. Yani, Unger'in dediği gibi "toplumun inşa ve tahayyül edilmiş" (Çınar, 2013:78) bir hali taşıdığı kabul edildiğinde, 80'li yıllardan sonra İslami kesimin kamusal alana dâhil edilmesi ve kamusalın bir gerilim alanı olması; toplumsal yarığın giderek derinleştiği 90'lı yıllar ve sonrasında 2000'lerin gelişyle İslami kesimin muhafazakâr şemsiye altında yeniden inşa edilmesi; dolayısıyla Türkiye'de yaşanan dönemsel değişimler, Dünya siyasetinden bağımsız olarak ifade edilemez. Çünkü 1980'ler ile birlikte Türk toplum hayatında toplumsal dönüşüm yaşandığı söylenebilir. Farklı kesimlerin kamusal alana girişlerinin olumlandığı yeni bir dönem başlamıştır. Dünya siyasetine bağlı neo-liberal politikaların ve yeni-muhafazakâr temsile soyunanların iktidara geldiği ve siyasetin bu kavramlara ışık yaktığı bir dönemdir. Dünya ve Türkiye uğrağında, toplumsal dönüşümün olumlandığı bir süreç yaşanmaktadır. Azak'ın (2013: 94) dediği gibi, toplumsal ikiliğin tanımları olan "medeniyet", "ilerleme", "modernleşme" ve "çağdaşlaşma" kavramları

sorgulanmaya başlamıştır. Bu süreçte 1980 ortalarında İslamcı hareketler büyük bir ivme kazanır ve Batı medeniyetinin modern liberal yaşam tarzının evrensellik iddiasını ve modernistlerin medeni/çağdaş olan ile Batılı olan arasında kurduğu eşitliği reddederek İslami bir yaşam tarzını gündeme getirirler.

Göle'nin (2011: 97) ifadesiyle, “karşı seçkinci” İslami kesim, İslam'ın kadın (erkek) aktörleri kamusal alanda konumlanmaya başlar. Böylece, Tek parti döneminin yasaklısı olarak din ve dini temsil unsurları kamusal alanın görünen yüzü haline gelir. Ancak çatışma ve gerilimin bir tarafı olarak kamusal alanın her iki taraf için getirdiği bu yükü omuzlarında taşımayı kamusal alanın bir parçası olarak kabul ettikleri, söylenebilir. Çünkü seküler/liberal yaşam tarzı ve İslami yaşam tarzının bulunduğu kamusal alan, her iki yaşam tarzına ait sembollerini niteleyen eğilimlerin kamusal alanı bir takım karşıtlıkları doğurur. Her iki tarafın tepkilerini bileyen tartışmaların kamusal olarak işlenmesi ise, toplumsal düzeni yerinden oynatan bir seyir haline bürünür. Yaşananlara rağmen, bu sürecin en önemli dönüm noktası, üniversite kampüslerinde türbanlı öğrencilerin görünür olmasıydı. İslami yaşam tarzlarıyla eğitilmiş doktor, öğretmen, gazeteci, yayıncı vb. olarak çalışan tesettürlü kadınların sayısının her geçen gün daha da artıyor olması (Azak, 2013: 94), “hâkim siyasal ve kültürel tercihleri tehdit ediyordu” (Ramazanoğlu, 2014: 807). 80 ve 90'lı yıllarda kadınların kapanması kamusal alanın İslamileştirileceği korkusunu uyandırırken örtülü görünürlük “kişisel ilişkilerin, kamu alanlarının ve gündelik uygulamaların yeniden İslamlaştırılmasını göstermekteydi” (Göle, 2016: 103). Dolayısıyla toplumsal bir alana tekabül eden bu gibi tartışmaların eyleyicisi kadınlardı.

Kadınlarda, toplumsal koşullarda kendi '*habitus*' larını bilgi ve pratikleri öncülüğünde anlamlandırıp fiziksel/bedensel olarak kendince yeni bir alan açmaya başladı. Diğer türlü, Müslüman kadının dikkate alınmasının zorluğu, onları Batılı hem cinsi gibi görünmeye yönlendiriyordu. Zaten kadın hakları savunucularının da bu beklentiyi yeteri kadar sorguladıklarını söylemek güç (Aktaş, 2006: 68). Zira batılı modern kadın imajı zorunlu bir dayatma olarak seküler yaşam pratiklerini ve tercihlerini dayatıyordu. Diğer taraftan, İslamcı kadınların kamusal görüntüsü üzerinde tek taraflı yaklaşımların yarattığı çatışma ve haksızlık ise seküler kadınların kurtarılan imajıyla görmemezlikten geliniyordu.

Ayrıca, İslami ve seküler yaşam tarzları arasındaki gerilimin, ilerleyen süreçlerde yaşanan değişim ile birlikte hala sıcaklığını koruduğu söylenemez. Çünkü her iki tarafın karşılaştığı uğrakta yaşanan gerilim, iki tarafı değişimin içine çeken merkezi bir işlev gördüğü ileri sürülebilir. Her ne kadar yaşam biçimleri olarak farklı bir algılamayı gerektiriyor olsa bile, kadınların kendi pratikleri ile deneyimledikleri alanlarda farklı olmakla beraber ortak, birbirine örtüşen hallerin yaşandığı görülmektedir. Çatışmanın her iki ucu için yerinden sökülen anlamlar, pratikler, tercihler söz konusudur. Kullanım biçimlerinden, tüketim edimlerine kadar yaşamsal koşullar ve her iki tarafın merkezi olma isteği ve belli noktalarda “ayrışmış, ayırdırlar; ama aynı zamanda ayrımları getirirler” (Bourdieu, 2015:22) yaklaşımında olduğu gibi çatışmanın her iki tarafın koşullarına gönderme yaptığı, ama bunun 80 öncesi başlığı altında değerlendirilemeyecek kadar farklılaştığı kabul edilebilir. Yani, İslami ve seküler yaşam alanlarına dair göstergeleri ayrıştıran dil, söylem olarak göstergelerin belirsiz, giderek birbirine yakınlaşan yöne doğru büküldüğü bir hal almıştır. Tümünden bir kabul değildir; ancak muhafazakâr düşünce etrafında dolanan, değişimin ısıttığı ve yeni olanın yarattığı ışık ve her iki yaşam biçiminin katı ve kalıcı olana doyunluğu; tabiiyetiyle içten içe bir muhasebe ile birlikte geleneksel olanın bir gösterge olarak yaşanması durumunu elemiştir.

O nedenle 2000’li yıllarda, benzerliklerin farklılıkların üstüne çıktığı yaşam tercihleri arasında “ayrıştırıcı göstergeler”in (Bourdieu, 2015: 23) izini sürmek pek kolay olmamaktadır. Bu noktada kadınların merkezi olduğu kamusal görünürlük, ilerleyen dönemlerde belli bir toplumsallaşmaya doğru akıp giderken “mahremiyet ve kimlik, medeniyet ve modernlik” (Göle, 2013: 27) kavramları çatışmayı derinleştiren başlıklar olarak tartışılmaktadır. Elbette, Charles Taylor’ın ifadesiyle kimlik kendi başına oluşturulamaz; başkaları tarafından onaylanmaya ihtiyaç duyar. Çünkü kimlik için tanınma “hayati” bir öneme sahiptir (Bilici, 2013:229).

İktidar mücadelesinin verildiği 80’li yıllarda, kamusal alanın yeniden üretilmesine dönük ihtiyaç, İslami yaşam biçimlerini görmezden gelemedi. Foucault’nun belirttiği gibi “mekânın organizasyonu ve bölünmesi yoluyla çalışan beden, tüm iktidar mücadelelerinin çatışma mahallidir” (Göle, 2016:23) ve ideolojik denetiminden bağımsız değildir. Bu varsayımı destekler mahiyette bakıldığında Amal Rassam’ın kadının statüsünü üç boyutta ele aldığı görülür. “(a) İktidarın toplumsal örgütlenmesi, (b) kadın bedenini denetleyen ideolojik ve kurumsal araçların niteliği,

(c) toplumdaki cinsel işbölümü ve roller (Berktaş, 2014: 16). Rassam'ın yaptığı tanım, kadın bedeninin özel ve kamusal alanda denetlenmesinin ideolojik ve kurumsal araçlardan bağımsız olmadığı fikrini akla getirir. Dolayısıyla 80'li yıllardan itibaren yeni-muhafazakâr ve neo-liberal ekonomi politikalarının kamusal alanda yaşanan tezahürleri kadınlarla kurduğu ilişki biçiminde aranmalıdır. Bu ilişki biçimi, İslam'ın mahrem gördüğü alanların dışarıya sızmasıyla, muhafaza edilen değerlerin kendi içinde değişimini besleyen zemini kuran bir ilişkidir. Öyle ki örtülü olan, artık görünür hale gelmiştir. Kamusal alanda İslamcı/seküler yaşam biçimlerinin karşılıklı etkileşimi, yeni hayat tarzlarını içeren ritüellere, deneyimlere tanık olmayı mümkün kılarken ayrıca, bilimsel ve akademik çalışmalar için açılan alan ve medyanın kendine özgü eğilimleri içinde tartışmaya başlaması, görünürlük kazanan bir sürecin kendini ifade etme biçimleridir.

Bu sürece kaynak olan Türk modernleşme döneminde kadınlar, ön plana çıkarılıp hem siyasi projeleri temellendiren hem de gündelik yaşama dair arayışlarını sürdüren noktada görülürken aynı şekilde, İslamcı hareketlerin toplumsallaşma sürecinde de kadınlar ön plandadır. Çünkü İslami söylem farklılığını ortaya koyarken bu farklılığı, kadınların merkezi olduğu bir biçimde ele aldığı ileri sürülebilir. Aslında kadınlar her zaman “toplum mühendisliği” tartışmalarının merkezindedir. Toplumun düzeni bir anlamda kadının toplumdaki yerine bağlıdır. Kadın meselesi “bir medeniyet meselesi, bir kültür meselesi” (Göle, 2016: 46) merkezinde kabul edilen değerlerin en önemli taşıyıcısıdır. Osmanlı kadınıdır, Cumhuriyet kadınıdır, Modern/seküler kadınıdır, İslamcı kadınıdır, bugünde muhafazakâr kadınıdır. Bakıldığında kadınlar; hep yaşanan süreçlerin adıdır. O nedenle kadınlar söylemlerin, fikirlerin, ideolojilerin bir aynasıdır. Kısmen bahsedilen varsayımlar analiz edildiğinde, bir bakıma kadınların, siyasi toplum tasarımcılarının meşru zeminde bir mühendislik tasarımı olarak baktıkları alanın tam ortasında yer almaktadır. Nihayetinde, kadın sorunu dönemin ideolojik akımları tarafından modernizm çerçevesinde ele alınmıştır. Batıcılar, İslami gelenekleri medeniyetin önünde bir engel olarak görmekte ve kadının gelenek zincirlerinden kopmasını savunmaktaydı; İslamcılar ise Batıcıları taklitçilikle suçlayarak Müslüman bir toplumun ahlaki varlığının korunmasını ve böylelikle şeriata bağlılığını savunmaktaydılar. Türkçüler ise ahlaki kimliği İslami dini ile sınırlamayı gelecekteki ideal toplumu geçmişteki Türk yaşamında aramaktaydı (Göle, 2016: 58).

Tarihsel ardılı bu gibi düşünceler üzerinde kuran Türk siyasal hayatında 1980 darbesi, toplumsal tahayyülde önemli tarihi bir uğraktır. Her türlü siyasi düşünce ve inancı yaşama biçimi olarak kabul etmeyen söylem, bu sefer *yasaklamak* kavramını toplumsal denetim ve kontrol unsuru olarak toplumsal hayatın gündemine taşımıştır. Kavramı temellendiren darbe gerekçelerinden birinin irtica-i faaliyetler olması, bu kapsamda, Müslüman kadının başörtüsünü yasaklayan bir uygulamayı devreye koymuştur. Başörtülü kadınların kılık ve kıyafetlerini yasaklayan bu tavır, toplumsal bir huzursuzluk nedeni olacaktır. Çünkü başörtüleriyle üniversite eğitimini tamamlamak ve meslek sahibi olmak isteyen kadınlar eğitim haklarını kaybetmek istememektedir. Ancak yaşanan toplumsal gerilim, dindar kadınların 80’li yıllarda medya aracılığıyla tepkilerini dile getirecekleri bir alan açarken meydanlarda da kolektif eylemlerini sürdürmelerine olanak tanıyacaktı. Buna karşılık yasaklı zihniyet bu yıllar boyunca sertleşerek devam etmektedir. Ayrıca başörtülü kadınlar örtülerini dillendirdikçe kamusal alanda görünür olma düzeyi gözden geçirilmektedir. Çünkü Aktaş’ın (2000) ifade ettiği gibi 80’li yıllarda bacının³ başörtülü olarak kamusal alanda yer alma iddiası kamusal alanda mahremiyet değerlerinin yeniden tanımlanması gerekliliğini doğurmaktadır. Ayrıca kadın erkek arasındaki ilişki düzeyleri gözden geçirilerek yeni bir biçime büründürülmesi de tartışılmaktadır.

Aynı yıllarda Müslüman erkeklerin kamusal alanda yer alma konusunda bir sıkıntı yaşamadıkları görülmektedir. Kadınlar yaşam biçimleri konusunda her türlü hakareti, yok sayılmayı, ötelenmeyi göğüslerken erkekler, inançlarından dolayı kamusal alanda her hangi bir tepki, hakaret, azarlanma, ötelenme durumuyla karşılaşmadılar. Bilakis, içinde buldukları ilişki biçimi içerisinde hayata dair pratiklerini kurdular. Kamusal alanda İslami sembolize eden (sakal vb.) görüntüleri taşımadılar. Dolayısıyla “hem İslamcı kadınlar hem de Kemalist kadınlar” (Aktaş, 2000) kamusal alanda mücadeleyi veren ve mücadeleyi vermesi istenen konumda değerlendirildiler.

Diğer taraftan kadın ve erkek ilişkisi düzeyinin yeniden düzenlenmesi, ataerkil sistemin sağladığı imtiyazları kaybetmek istemeyen erkekleri huzursuz etmekteydi. Ataerkil sistemin aile ve toplumsal düzeni muhafaza ettiğini düşünen erkekler, kadın

³ “Bacı” sıfatı, üniversitelerde okuyan, derneklere faaliyetlerde bulunmak isteyen genç kızlar için uygun bir muhafazaydı. Dini kaynaklarla karşılaşan genç kızlar açısından bu konum evlerinin dışına çıktıkları için fesat kaynağı sayılmamanın bir gereği ve gerekçesiydi (Cihan Aktaş, “Bacıdan Bayana”, Birikim, 137. Eylül 2000).

ve erkek arasındaki ilişkiye dair yeniden yapılacak bir tanımın, aile ve toplumda sorunlara neden olacağını düşünüyordu; ayrıca erkeğin evdeki konumu sarsılacak ve “evin reisi” imajı zayıflayacaktı. Diğer bir deyişle kadınların içeriden dışarıya dönük kamusal alan talebi, geleneksel erkek iktidar alanlarını zayıflatan yönüyle, İslamcı erkeklerin tepki gösterdiği bir talep olarak beliriyordu.

Bu ve benzeri tepkilerin gölgesinde, kadınların yer almak istediği kamusal alan ne kadar gerçektir? Nihayetinde, kurulu olan bir kamusal alan tanımı yapılmaktadır. Görünme biçimlerinin iktidardan bağımsız olmadığı düşünülürse İslamcı kadınların oldukları gibi kamusal alanda yer alma ihtimali olduğunu söylemek, ne kadar tutarlı olabilir ki. Hegemonik iktidar kalıplarının gölgesi altında kamusal alanda yer almanın öncelikli kuralı, iktidarın belirlediği kalıplar içerisinde kitlelerin hareket etmesidir. Sonuçta, bunun veri olduğu kabul edildiğinde iktidara ait desenlerin sabitliği ya da belirleyiciliği; bir taraftan İslamcı kadınlar ve değerleri arasında yüksek mesafenin oluşmasını kaçınılmaz kılarken diğer taraftan sabit iklimin denizinde balık avlamayı ve kıyısına demir atmayı bir zorunluluk olarak sunmaktadır.

Dolayısıyla kadın ve bedeni, kadın ve anlam dünyası arasına giren mesafeyi oluşturan tartışmanın merkezi, kamusal alan fikrine dayanmaktadır. Bu şekliyle kamusal alanda görünür olmak, İslamcı kadın ile anlam dünyası arasına giren yabancılaşmanın adı olurken bu yabancılaşmanın arayışa sürüklediği noktada, farklı diyalog biçimlerini deneyimleme girişimi, uyum ya da eklemlenme durumuna bağlı işbirliğini zorunlu hale getirmektedir. Zaten yerel ve küresel anlamda düşünüldüğünde, birçok alanda farklı özne kimliklerin, diyalogun ön plana çıktığı postmodern bir alanda bulunduğu söylenebilir.

Tekrar edilecek olursa kamusal alanda kendini gerçekleştirmek isteyenlerin aslında kendi ve anlam dünyası arasında oluşan boşluk ve bu boşluğun farklılıklar ile doldurulma çabası görülebilir. Ancak bu gibi çabaların üstünü örtmediği ve örtmeyi istemediği eleştirel durum bir nebze olsa her zaman güncelliğini korumaktadır. Modern/seküler yaşam tarzı, toplumsal değerleri muhafaza etme kaygısı içinde çoğu zaman eleştirilerin hedefinde oldu; ama bir taraftan da toplumsal iletişim uğraklarına bağlı yaşanan etkileşim, eleştirilen pratiklerden etkilenme olasılığını da gündeme getirmektedir. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi kamusal alan kavramı modern ve sekülerdi; burada yer alma isteği, modern/seküler tasarımların içerimlendiği bir

yaşamı zorunlu kılmaktadır. İslami kadınlar seküler kamusal alan tanımı karşısında tercih yapmakla karşı karşıya geldikleri zaman, kamusal alanın katı ve tek tipçi, homojen ve dayatmacı baskısını dönemsel olarak yaşamlarında deneyimlediler.

Aktaş'ın (2000) ifadesinde, İslami kesimler modernleşmenin yol açtığı birçok problemlere çözüm ararken sanki yaşanan değişimlerden erkekler hiç etkilenemeyebilmiş gibi, kadınların geleneksel konumlarının korunması ve korunmanın ise kadınların bireysel çabaları ile gerçekleştiği vurgusu öne çıkmaktadır. Kamusal alanın kurduğu hiyerarşik ilişki biçimleri içerisinde kendisiyle aynı pozisyonda yer alan kadınlara saygı ifadesi olarak “bayan” ya da “hanımefendi” ifadesi kullanan Müslüman erkekler, “bacı” gibi itaatkâr olmayan bu kadınlar karşısında ortak zeminde anılmak, ötekileşmekten kurtulmak için kendine güven duymanın bir yolunu bulmuştur. Buna karşılık “bacı” ise kapalı, kısır döngüleri olan geride bırakılan bir dünyaya ilişkin biçimleri temsil etmektedir.

Aktaş'ın yaptığı analiz, İslamcı kadınların kamusal alanda var olma çabalarında tek başına mücadele verdikleri düşüncesini ortaya koyan bir varsayım olarak değerlendirilmesi mümkün, ama tartışılması gereken bir başlıktır. Ancak Aktaş'ın analizi kabul edilecek olduğunda, İslamcı kadın “bacı” olarak özel alanda kalan ve ev ortamı “bacı”nın muhafaza edildiği yer olarak belirlenmektedir. Çünkü kamusal alan tehlikeli, ahlaklı ve iffetli olamama kaygısının yaşanabileceği bir alandır. Bu nedenle İslamcı kadınları ilgilendiren konular kendisinin dışında Müslüman erkekler ve seküler kadınlar/erkekler arasında tartışılmaktadır. Bu bağlamda, hem Müslüman erkeklerin hem de seküler kesimlerin, Müslüman kadınların kamusal görünürlüklerinden hoşnut olduğu söylenemeyebilir. Zira her iki kesim, özel ve kamusal alana dair temsili sorunsallaştıran bir bakış açısı taşımaktadır. Her iki tarafta gerilim oluşturan metinlere dönüldüğünde, Göle'nin (2013: 20) deyişiyle,

“1980 darbesinin ardından demokrasiye geçiş süreciyle birlikte, sıradan vatandaşlar, politik aktörler ve aydınlar, laiklik, demokrasi kimlik sorunu gibi konuları paneller, açık oturumlar 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 temalarında taşındığını söyleyebiliriz.”

Yapılan analiz temelinde, “AK Parti'nin siyasal ve toplumsal alanı dönüştürmeye yönelik toplumu inşa etme isteğini” (Tekin, 2004: 142) bu tarihsel izdüşümlerinde yaşanan tartışmalarda aramak mümkündür. İrtica-i nedenlerden dolayı birçok siyasi düşüncenin yasaklandığı 1980 darbesinden sonra İslami görünürlüklere

kamusal kapının aralanması, geleneklerin zembereğinden modern yaşam biçimlerine doğru övgülerin yükseldiği postmodern iklimde yaşanan değişim ve zamanın koşulları gereği olarak ilan eden dil, anlamın masumiyetini yıkan yeni inşa sürecini başlatan dil ve buna bağlı değişimdir.

“1980’li yılların İslami söylemi ve bu söylemin etkisiyle, daha önceki dönemlerin sağcı ve muhafazakâr çizgiler taşıyan dindar profiline hızla değiştiği görülmektedir. Bu dönemde öne çıkan iki yenilik vardı. Birincisi, “Emperyalizmi sorgulayan, yatay ilişkilerden yana, demokrasiye vurguda bulunan, insan hakları bağlamında duyarlı, kimlik ve kendilik gibi konuların tartışılmasını içeren İslamcı aydınların gündemi gerek dindar kesimler gerekse ‘laik’ nitelendirilen kesimler tarafından takip edilmektedir. Bu dönemde başka bir yenilik, Müslüman kadınlara ilişkin sorunların bir bakıma Cumhuriyet’ten önceki dönemdeki İslamcılarının gündemini çağrıştıran bir içerikle, daha ziyade Müslüman kadınlar tarafından tartışmaya açılmasıdır”(Aktaş, 2014: 834)

Dolayısıyla, dini konumunu ev ve cemaat merkezli faaliyetleriyle sürdüren ‘mümine kadın’ söyleminin, dini konumunu kariyer, sosyal hayat ve modern kamusal alana ilişkin talepleriyle bağdaştırmaya çalışan ‘İslami kadın’ söylemine dönüştüğü söylenebilir (Aktaş, 2014: 834). Ayrıca kadınların örtünmesi Müslüman kimliğinin işaret dili haline gelmiştir.

“Geleneksel olarak kadının toplumdaki statüsü, genç kızlıktan evliliğe ve sonunda nineliğe geçişe dayalı “doğa yaşam çevrimi”ne koşut bir çizgi izler. Kadın hayatı boyunca hem bireysel seçimden, hem de siyasal güçten mahrum bırakılır. Oysa radikal İslami hareketlere katılan kadınlar, geleneksel rollerinden sıyrılarak eğitim ve meslek açısından kendi rollerini belirlerken, kişisel hayatları üzerinde bir ölçüde denetim kazanmanın yanı sıra bütün yaşam biçimini siyasallaştırmaktadır. Böylece uysal, ailesine düşkün, anne ve eş olarak üstlendiği geleneksel rollere bağlı Müslüman kadın imajı farklı bir yöne doğru evriliyordu” (Göle, 2016: 120- 121).

Eğitimleriyle, çalışma hayatlarıyla, giyim tarzlarıyla kentsel mekânlarda dolaşırken İslami ve seküler yaşamın ipuçlarını veren bir kısım İslami kadınlar, “her şeyden biraz olur” mantığına dayalı görünürlük biçimleri arasında, farklılıkları bir arada yaşayan postmodern birey örneğinin somut bir yansıması olarak düşünülebilir. Bir anlamda kamusal alan talebini oluşturan bir kısım İslami kadınlar, dine kısmen kamusal bir yorum getirmeyi uygun bulurlar. Dinin kamusal budanmaya tabi olduğu alanda, görünürlük kazanan İslami kadınlar ile dini mesafenin söz konusu olduğu bu aşama, özcü bir yaklaşımdan öte; sınırları belirsiz ve yüzeysel yaşam biçimlerini anlatan postmodern yaşamı içeren mahiyettedir. Bir anlamda muhafazakârlığın vitrinde yaşadığını söylemek sanırım yanlış olmaz ki zaten kalıcı ve sürekli hale gelen muhafazakâr eğilimlerden canı sıkılan postmodernizmin, muhafazakârlık ile örtüşmediği en azından büyük oranda örtüşmediği söylenebilir.

Dolaşıma sunulan İslami yaşam pratikleri artık Arendt'ın (2013: 92-93) ifadesiyle herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olduğu ve mümkün olan en geniş aleniyeğe sahip hale gelmiştir. Diğer bir deyişle özel alan ve mahremiyet alanında yaşanan deneyimler, kamusal bir gerçekliğe bürünen bir alana taşınırken bu alanın en önemli görünen ve duyulanı ise kadınlardır. Göle'nin (2014: 103) deyişle “ev ile içerisi, iç ile dış, mahrem ile kamusal” alan kadınların temsil ettiği toplumsal simgelerdir.

Türkiye muhafazakârlığının modernleşmeyle aynı paralelde yaşadığı ve inşa alanlarını oluşturduğu (Sağır, 2016: 277) 90'ların ikinci yarısından itibaren ise İslamcı hareketin, önemli bir güç haline geldiği söylenebilir. İslamcı hareketin bu gücü, gerek siyasal alanda İslamcı partilerin giderek güç kazanması ve iktidar olması gerek kamusal yaşamda İslami yaşam biçimlerinin daha fazla görünür hale gelmesiyle açığa çıkmaktadır. Özellikle 80'li yıllarda başlayan yurttaşlık tartışmaları bu dönemde, Türkiye'de İslamcı kesimde türban yasakları üzerinden tartışılmaya başladı. Bu çerçevede gelişen sorgulamada, İslamcı söylemde yer bulan eleştirilerin temeli, Kemalist yurttaşlık anlayışının toplumsal farklılıkları görmezden gelen ve ortadan kaldıran tektipleştirici bir anlayış olduğu üzerine kurulu olup türbanlı kadınları dışlayan ve ayrımcılık yapan iddialarla derinleşiyordu (Kubilay, 2010:138). Tarihi Antik Yunan'ın kadınları (köleleri, yabancıları) dışarıda bırakan tutumu yerini, türbanlı kadınları dışarıda bırakan parçalı bir mantığa bırakmış, yaşam tarzları kadınların kamusal alana girmelerini engelleyen aşikâr ayrıştırıcı bir neden sayılmıştı.

80'lerin sert tepkileri kısmi olarak yerini 90'larda birçok alanda daha uzlaşıcı katılımdan yana bir üsluba bıraktı. Bu dönemde, kadınların siyasallaşan tutumları kamuoyunda konuşulmaya başladı. Siyasal kampanyaların öncü olduğu, başörtülü üniversiteye gitme isteği, daha iyi bir yaşam isteği ve çevrenin korunması düşüncesi Refah Partisi'nin “insanca yaşamak” sloganı haline geldi. Özellikle örtüsüz bir kadın portresinin kullanılması, eğitim, çevre, başörtüsü tartışması, toplumsal dayanışma gibi sivil toplumsal konulara işaret ederek kadınlar, gençler ve emekliler gibi toplumsal aktörler hedeflendi (Göle, 2011: 73). Bu dönemde sivil toplum konuları, İslamcı hareketin üzerinde durmayı seçtiği bir başlık olarak öne çıkarıldı.

Aynı şekilde 90'lı yıllarda Refahlı kadınlar deneyimi, muhafazakâr ailelerin evlerinden çıkış vizesi olarak iyi iş görüyordu. Kimi yönleriyle değişimi ve modernliği

temsil ettiklerini düşündürten yeni dindar kadınlar, İslam'la örtünmeyle özgürleştiklerini savunuyorlardı (Ramazanoğlu, 2014: 808). Zira 80'lerin "inancımı istediğim gibi yaşayamıyorum" şikâyeti, "başörtümle avukatlık yapmak istiyorum" talebine dönüşmüştür" (Çayır 2013: 66). Eş deyişle, 90'lı yıllar kadınların kendi aralarında örgütlendiği bir dönemdir. Eğitimlerini laik eğitim kurumlarında alan ve mesleklerini eline alan kadınlar yeni hayat tarzlarını daha somut temeller üzerinde kurmaya başlamıştır. Bu inşa süreci eğitim, gelir, toplumsal ve siyasi statü bakımından hızlı bir yükselişi getirmiştir (Erkilet, 2014: 691). Bu tip alanları tercih eden kadınlar anne, eş, ev kadını rollerini de muhafaza ederler. Rollerini kaynaştırmaya çalışırken bugün bile arayış içinde olan kadınlar "her iki alanı da dönüştürme potansiyeli" ne sahip olan eylemleriyle, "özel alanla besledikleri kimliklerini kamusal alana taşımakta ve alanı kadınsılaştırmaktadırlar (Çayır, 2013, 67).

Toplumsal dinamiklerin beslediği roller (eş, anne, ev kadını) her dönem muhafaza edilen değerler olarak güncelliğini korudu/korumaktadır. Toplum ve bedenin (kadın-erkek) bu muhafazakâr tutumu aile kavramına verdikleri önemle bire bir örtüşen realitelerdir. Gündemdeki sıcaklığı (eş, anne, ev kadını, aile) nedeniyle her zaman "çalışan kadınların mesleki ve ailevi hayatlarını uzlaştırmaya çalıştıkları" (Çayır, 2013: 67) görülürken kadın, bu uzlaşmayı sürekli kılan toplumsal aktördür. Nihayetinde, mevcut hane, "huzur bulunan sevgi ve merhametin yerleştirildiği"⁴ bir alan ve "mutluluğun başlangıç noktası" (Arıkan, 2017: 62) olarak bakılan yerdir.

Bu bağlamda toplumsal düzenin sürekliliği ve doğal işleyişi açısından aile, muhafazakâr toplumların temel unsurları arasındadır. Organik olması nedeniyle de aile, toplumun organik geleceği; ancak kadının doğası gereği olarak görülen bir takım geleneksel rolleri sürdürmesine bağlı algılanmaktadır. Yani Nebati'nin (2014: 217) ifadesiyle, muhafazakâr toplum anlayışına değer aktarımı sağlayan aile, bireyin korunarak toplumsallaşmasını sağlayan temel bir kurum olma niteliğiyle toplumun üretimine katkı sağlayan önemdedir. Birey ve toplum arasında sağlıklı ilişki kurulmasını sağlayan temel bir değerdir.

Diğer bir deyişle, muhafazakâr aile anlayışı geleneksel temsili ifade etmektedir. Bunun somut haline bakıldığında, kamusal madalyonun bir yüzünde yer

⁴ Rum Süresi Ayet, 21.

alan İslamcı kadınların kendini ifade edecekleri alanlara bakmamız kâfidir. “Fıtrî kadın duyarlılığını önceleyen geleneksel kadın bilgisinin mirasını değerlendirmeyi önemseyen” (Aktaş, 2014:835) muhafazakâr görüntünün bu karede yer aldığı söylenebilir. Dönemin İslamcı kadın aktörleri sivil etkinlikler aracılığıyla kadının toplumdaki yeri, değişen aile yapısının anneliğe yüklediği sorumluluklar vb. alanlarda seminerler ve ulusal ve uluslararası etkinliklerin içinde yer alırlar. Bu noktada Çayır’ın Gökkuşuğu Kadın Platformu üzerine yaptığı araştırma, İslamcı kadın derneklerini anlamaya yönelik bir çalışmadır.

90’lı yıllarda kadınların kendi üzerine düşünen bir İslami söyleme sahip olmaları kamusal ve özel alanda kimliklerinin yeniden tanımlanması sorunsalını gündeme getirmiştir. Bir önceki oturma eylemleri ve mitingler yerini, artık platformlar aracılığıyla daha profesyonel davranmaya bırakırken talepler, sivil toplum örgütleri çatısı altında tartışılmaya başlamıştır. Zira İslamcılığın bu yeni aktörleri eğitilmiş, meslek sahibi ve kentli orta sınıf insanlardan oluşmaktadır. Nihayetinde, kadınlar pasif değil daha aktif olarak “hem biyolojik ve toplumsal kimliklerini hem de yerleşik toplumsal normları sorgulamakta, kimliklerini yeniden inşa etmek istemektedirler. Başlarını kapatmakla yetinmemekte, yeni bir hayat tarzını, değişik günlük ve sosyal pratiklerini görünür kılmakta, modern kent ortamında tutarlı bir inanç ve yaşam sistemi geliştirmeye çalışmaktadırlar” (Çayır, 2013: 44). “Agora”ya adım atmaları yasaklanmış kalabalıkların ortaya koyduğu dinamizm ve neşe” (Aktaş, 2015) İslamcı kadınlarda yaşanan dönüşümün göstergesi olarak yansımaktadır.

Bu yıllar İslamcı kadın aktörler açısından önceki döneme oranla birçok yeniliği bagajında taşımaktadır. Kadınlar yeni çıkan dergilerde kamusal alan, sivil toplum ve demokratikleşme bağlamında İslami kadın kimliğini tartışmaya açmışlardır. Kadınlar, 1980’lerin kampüs önü gösterileri yerine, taleplerini yeni kurulan sivil toplum örgütleri aracılığıyla duyurmaya çalışmışlardır. 1980’li yıllarda kadın sesinin haram olup olmadığı tartışılırken 1990’larda kadınlar birçok konuda konferanslar, paneller düzenlemiş, sesleri ve bedenleriyle İslami sınırları sorgular hale gelmişlerdir (Çayır, 2015: 126). Eleştirel sesler yükseldikçe, geleneksel kodlarda derinlikli kırılmalar yaşanmıştır. Ortaya çıkan, kendine güvenen kadın imajı, geleneksel kontrol sistemlerine karşı çıkan ve erkek egemen toplumsal üretim aşamalarını devralmayı hedefleyenlerden oluşmaktadır (Sağır, 2016: 278). Bu noktada dindar muhafazakâr çevrelerde çok yoğun tartışmalar başlamış, tartışmaların merkezinde ise kadının

konumlanma biçimi yer almıştır. Kadının toplumsal tahayyülde konumlanma biçimi Türk tarihi evrelerinin, birçok yerinde önemli tartışma konusu olmuştur. Öyle ki feminist eğilimin, somut örneklerini kendi koşulları ve kendi söylemleri içerisinde analiz etmek mümkündür. Her dönemin kadın aktörleri anlatıları, kendi içinden geçen koşulları araladığı ve bu aralıktan üretebildiği metinleri, özne kadın olarak ortaya koymuşlardır.

2.5.1. Feminist Eğilimler

Dönemsel olarak bakıldığında, Türk toplumunda “kadının konumu” üzerine tartışmaların sıklıkla olduğu ileri sürülebilir. Çaha’ya (1996: 98) göre, Osmanlı aydınlarının ve II. Meşrutiyet döneminin yarattığı serbestlik atmosferinden, o güne değin Osmanlı siyasal yaşamında görülmeyen güçte feminist bir oluşum İstanbul, Selanik ve İzmir gibi büyük kentlerde eğitim görmüş kadınlar tarafından başlatılmıştır. Kadınlar, Osmanlı kadınının geleneksel statüsünü değiştirmeye yönelik bir geniş çalışma alanı içine girmişlerdir. Osmanlı tarihinde emsali görülmedik kadın dernekleri kurulmuş, kadın odaklı yayın organları, panel, seminer, sempozyum ve konferans gibi faaliyetler aracılığıyla kadının geleneksel statüsü sorgulanmıştır. Böylece kadınlar, resmi ortama ve söyleme karşı alternatif bir söylem geliştirmeyi başarabilmiştir.

Kadınlar kendilerini ilgilendiren konular olan eğitim, istihdam, hukuksal statü çerçevesinde taleplerini dile getirmişlerdir. Nihayetinde Batılı feministler oy mücadelesi verirken Osmanlı feministleri bu dönemde kadınların özgün sorunlarını vurgulamışlardır (Çaha, 1996: 104). İlk kuşak Cumhuriyet kadınlarının ise meslek hayatına atılma ve kamusal alana açılma isteği feministlerinkinden farklı olmuştur. Feministler kamusal alana salt kadınlar ve onların öncelikleri için çıkmayı ve bu alanda bir kadın kimliği oluşturmayı amaçlarken yeni Cumhuriyet kadını ise kolektif kimliğin oluşumuna hizmet etmiştir. Onun bu hizmet anlayışı, kadın kimliğini ikincil konuma düşürmüştür. Neticede kadınlar kimliklerini ulusal kimlikle bütünleştirmiş, hatta ulusal kimlik içinde kendi kimliklerini kaybetmişlerdir. Bu durum 1980’li yılların başında yeni feminist bir hareketin başlamasına kadar devam etmiştir (Çaha, 1996: 120-121).

“Feminist kuram, kadınların kendilerini tanıma ve anlama mücadelesinin önündeki en büyük engel olarak ataerkil mücadeleyi görür. Bu anlayışa göre ataerkil ideoloji, kendi hâkimiyetini inşa etme varlığını meşru bir zemine oturtmak için tarih boyunca dinsel metinleri araç olarak kullanmış, erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini kurmak için her

türlü dinsel imaj, sembol, mit, gelenek, yorum ayin ve ritüeli istismar etmiştir” (Baloğlu, 2014: 48).

Bu gibi söylemler karşısında kadınlar, kadın olarak farklılıklarını ilan etmektedirler. Bunu ise, farklılıklarını bastıran erkekleri içeren “insan” kategorisine tepki göstererek yapar; böylece farklılıklarını özneleşerek dile getirirler (Suman, 2013: 80). Özneleşme süreçleri, hem feminist hem de İslamcı hareketlerde iki aşamalı bir şekilde gerçekleşir, varsayımını ileri süren Suman, (2013: 80-81) birinci aşamada, birinci dalga feministler erkeklerle eşit haklardan başka bir şey için mücadele etmezken tek talepleri, ekonomik ve politik konularda yapılan uygulama cinsiyete göre değil, mesleki uzmanlığa göre belirlenmesidir. Onlara göre kadınlar özel alana hapsolmemalı ve kamusal hayatın “büyük girişim dünyası” içine girmelidir. Ana temayı eşitliğin oluşturduğu bu aşamada, farklılıkların beyan edilmesini gerektiren özneleşme süreçleri tam manasıyla gerçekleşmemiştir. İkinci aşama ise biyokültürel kimliklerini beyan eden ikinci dalga feminizm ile başlar. Eşitlik mücadelesinden öte daha geniş kültürel bir dönüşüm ararlar. Toplumda bir nesne konumundan özne konumuna geçmek daha önemlidir. Fiziksel, biyolojik ve duygusal olarak farklı olduğu gerçeği kadınların toplumsal alanda aşağı bir seviyede olduğu anlamına gelmediği üzerinedir.

Feminist hareketteki benzer iki aşamalı bir özneleşme sürecinin İslamcı harekette de mümkün olduğunu düşünen Suman, (2013: 83) herkesin dinsel ve etnik kimliklerini bırakarak laik bir kamusal alan içinde özneleşme arayışından bahseder. Modern bir kavram olan özne arayışı nedeniyle ironik bir biçimde İslamcı hareketin de modern olduğunu söyler. Bunu İslamcı hareketin ilk aşaması olarak görür. İkinci özneleşme süreci ise toplumda farklılıklarıyla tanınmaya çalışan İslami aktörler, tüm toplumu İslamileştirme düşüncesi nedeniyle tüm sınırları İslami çerçeveye göre belirlenmiş bir yaşam tarzını benimserler. Bu noktada kamusal alanda mücadeleyi verenler ise İslamcı öznenin katı sınırlarını ilk kez zorlayan kadınlar olur. İkinci aşama özneleşme sürecinde, hiç beklenmeyen bir şekilde gerçekleşen İslamcı hareketin kendi içinden kaynaklanan bir başkaldırıdır. Anlaşılan pasif, ezilmiş, Müslüman kadın imgesi, yerini daha bilinçli, haklarını talep eden kadınlara bırakmaktadır. Berktaş’ın (2014: 16-17) deyişiyle, günümüzde kadınların karşı çıktıkları ve mücadele etmek zorunda kaldıkları birçok sorun, kadın (erkek) kimlikleri ve rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş önkabuller ve kalıp yargılarla başka bir deyişle

toplumsal cinsiyetle (gender)⁵ ilişkilidir. Geleneksel imgelerin çizdiği kadınlık (erkeklik) kalıpları yüzyıllar boyunca dinlerin ve kültürlerin muhafaza ettiği kalıplardır. Özel ve kamusal alanın önemli bir parçası haline bürünen bu kalıpları dindar olmayan kadınlar (erkekler) bile benimserler ve onlar aracılığıyla kendilerini kurarlar.

Özellikle “kadın bedeninin görünürlüğü üzerinden yürütülen iktidar ve laikliğin inşası adına kadınların örtünmesi üzerine yapılan baskılar, kadınları kendi üzerlerine düşünmeye zorlamış ve verili sosyal kodların derinden sorgulanmasına yol açmıştır” (Ramazanoğlu, 2014: 811). 1980 sonrası siyasi gündemi belirleyen kadın konusu siyasi kutuplaşmanın eksenini olarak siyasi alanın öznesi olmuştur (Göle, 2016: 113). Bu bağlamda, feminist birikim ve oradaki tartışmalar önemli kültürel dinamiklerdir. Ramazanoğlu, (2014: 811) 1980 sonrası Türkiye’de dindar-muhafazakâr çevrelerde başlayan yoğun bir tartışma olduğunu söyler ve bu durumu besleyen kodları, feminist gelişmeler olarak açıklar. Özellikle İslamcı kadınların feminist yazarlardan etkileniyor olması, büyüdüğü bozulmuş bir gelenekle bugüne kadar hep temkinli yaklaşılan modernite arasında bir yol arayışına neden olmuştur. Ayrıca, iletişim olanaklarının yoğun bir şekilde yaşandığı küçülen dünyada, farklı kadınlık durumlarının algılanması ve kültürlerarası aktarımın kendiliğinden gelmesi kadınlara sınırlarını belirlemesinde önemli veriler sunmaktadır. Feminist kuramın 1970’lerde yükselişe geçmesi de çeşitli feminist tarzların gündeme gelmesinde dönemseldir (Çak, 2010: 102). Bu noktada 1980 sonrası örtülü kadınlar örtünün eve değil, kamusal alana yönelik bir yaşam biçimi olduğunu öne çıkarmaları, eğitim ve meslek alanlarına geçme talepleri, onların, “İslamcı feminizm” olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. Feminist kadınlarla Müslüman kadınlar aynı erkek egemen dünyada benzer ezilme biçimlerini yaşadıkları için çoğu zaman aynı sorunları dile getirmekte geri kalmamışlardır (Ramazanoğlu, 2014: 811).

Ancak “İslami feminizm” gibi konuların doku uyumsuzluğu nedeniyle sonuç vermeyeceğini düşünen Aliye Çınar gibi akademisyenlerde yok değildir. Çınar’ın (2013) “İslam ve kadın sorunu ancak kendi bağlamları içerisinde tartışılmalıdır” söylemi doku uyumsuzluğuna yapılan bir vurgudur. Çünkü Müslüman kadınların

⁵ Toplumsal cinsiyet (gender); biyolojik cinsiyetten farklı olarak, toplumsal ve kültürel olarak belirlenen ve dolayısıyla içeriği toplumdaki topluma olduğu kadar tarihsel olarak da değişebilen “cinsiyet konumu” ya da “cins kimliği”dir. (Fatmagül Berktaş,2014:16)

“otorite ve baskı” çerçevesinde ortaya koydukları mücadeleyi, “İslami feminizm” kavramı içine bükmenin, bütüncül yapısı olan İslam dini ve tek bir bakışa dayalı yorumu öne çıkaran feminizm çatısı altına değerlendirmenin, gerçek bir analiz yapmayı mümkün kılacağı söylenemez.

Ayrıca ataerkil sorun, çözümlenmesi gereken tartışmalı bir alandır. Sadece İslamcı kadınların sorunu değil, modern/seküler kadınlarında en önemli sorundur. O nedenle, ataerkil sistemin ürettiği muhafazakâr kalıpları sadece geleneksel değerlerde değil, modern dünyanın ürettiği değerlerde de aramak gerekir. Bakıldığında, Çınar (2013), muhafazakârlığı sekülerizm ile geleneksel yapının melez kültürünü oluşturma çabası içerisinde görmektedir. Burada, gelenek ve seküler öğelerin bir araya gelerek ortaya çıkardığı melez kültür, yeni ve farklı bir kültür yorumu olarak postmodern adlandırmayı hak eder; ancak sabit ve modern bir tavra dönüşmediği sürece.

Diğer taraftan, dinin kadına biçtiği roller ile geleneksel tutumların kontrol mekanizmaları kadının toplumsal değeri olarak algılanırken öte yandan, kapitalizmin muhafazakârlığın gündemine girmesiyle inşa edilen yeni alanlar ve bu alanların dönüşümü kaçınılmaz olarak yaşanmıştır. Böylece, gündelik hayatın temel örüntüleri kadın kimliği üzerinden yükselmeye başlamıştır. Muhafazakâr düşünce içerisinde “kadının her açıdan kontrolü” önemliyken modernleşmenin de aynı bağlama dayandığı görülür (Sağır, 2016: 278). Bu noktada, muhafazakârlığın modernlikle kurduğu bağ, ideolojik olarak kadın kimliğinden bağımsız değildir. Modernleşmenin “kendine güvenin temsili” olarak ürettiği kadın, muhafazakâr düşüncede “toplumun değer karşılığı” olarak okunur (Sağır, 2016: 277).

Diğer bir deyişle, kadınların ifade ediliş biçimleri kültürden bağımsız değildir. Çünkü kültürel değerler geleneksel kadın imgesini muhafaza eder ve kültürel değerler kadınlara ilişkin düşünceleri biçimlendirmede büyük önem taşımaktadır. Bu noktada ataerkil sistem kendince muhafazakâr bir tavra sahiptir. Bu tavır, kadınların kendi kimliklerini tanımalarını geri plana itmektedir. Böyle bir durumda kadınlar özerk olarak kendi kimliklerini kurmada yeni ifade biçimleri ararlar (Berktaş, 2014: 17). Ancak Aktaş, (2006: 69) “cinsiyetçiliğin yanı sıra ırkçılıkla da mücadele etmek zorunda kalan siyah kadınların ya da inançlarının gereği saydıkları giyim tarzları nedeniyle kısıtlamalara ve baskılara maruz kalan başörtülülerin deneyimini” feminist teorinin açıklayamadığından yakınır. Modern/muhafazakâr düşünce arasında kurulan

toplumsal tahayyülde kadınlar, imgelerin taşıyıcısı olarak görünürlüklerini bu tahayyüle bağlı yansıtırlar.

2.5.2. Toplumsal Biçimlenme: Kadın Kimliği

90'lı yıllar Müslümanların siyasal, ekonomik, kültürel etkinliklerde daha görünür olduğu yıllardır. İslami hareketin aktörleri iş piyasalarında daha etkin ve fırsatları daha avantajlı olarak kullanmaya başlamıştır. Maddi koşulların ortaya koyduğu değer, çekici ve bir o kadar avantajlıdır. Eğitimli ve profesyonelce düşünülen hedefler, yeni iş olanakları; toplumsal statüyü kamçılayan niteliktedir. Hafızanın yeni bir biçimlenme modeli olarak ürettiği eğilimler, İslami düşünce ve sembolleri, piyasanın yeni tanımlayıcı değerleri olarak dolaşıma sokmuştur. Aktaş'ın (2000) ifadesiyle "her şeyin bir arzu nesnesi haline geldiği bir akışta" uğruna hayatların, düşüncelerin değişime uğradığı bir sürekliliğe tanık olmak mümkündür.

90'lı yılların İslami kesime getirdiği serbestlik, kapitalizmin eliyle serbestçe dolaşırken nihayetinde, insanların gündelik yaşam alanları serbestliğin tanıdığı sınırlar içerisindedir. Ekonomiden, siyasete, kültürden, sanata, medyaya kadar, üretimden tüketime birçok alan kapitalizmin belirlediği eklemlenme süreciyle muhafazakâr bir biçimde dolaşım halindedir. Moda/stil kavramları kamusal hayatta yer alabilmenin en önemli unsurları arasına girmiştir. Yaşam standartları yükseldikçe yaşanılacak mekânlar, daha korunaklı, daha kapalı olması gereği hissedilmiştir. Markalar, sınıfsal ayrımları doğururken sivil toplum kuruluşları, hayır ve yardımlaşmanın rahatlatıcı unsuru, kişinin manevi duygularını yatıştıran tatmin edici işlevselliğe bürünmüştür. 90'lı yıllarda İslami kesim, kolektif İslami yaşam biçimi yerine bireysel ve öncelikleri olan bir yaşam biçimini tercih etmektedir. Bu serbestlik ortamı içerisinde uyumun arandığı seküler bir dünyayla kurulacak ilişki biçimi ve yeni tanımların yapılacağı anlamına gelmektedir. 90'lı yıllar bu tanımların yapıldığı bir dönemdir. Artık 80'li yılların mazlum ve mağdur Müslüman kimliği yerini 90'lı yıllarda, piyasa tüketimine uyumlu bir İslami kimlik tanımına bırakır ve tüketim, kamusal alanda görünür olmanın bir gereği olarak algılanır.

Bu bağlamda İslamcı kadın ve tüketim arasında kurulan bağ, İslamcı erkeklerden daha çok eleştirilmesine neden olmaktadır. Bunun nedeni, kamusal var olma biçimleri açısından erkeğin giyim tarzı dini semboller açısından göze

çarpmazken kadınların türban bağlama biçimleri, giyim biçimlerindeki renk uyumu ve farklılıklar kadınları kamusal alanda yaşanan tartışmaların odağı haline getirmiş olmasıdır. Çünkü geleneksel giyim tarzından uzaklaşmış geleneksel ve modern çizgileri buluşturan yeni bir görünürlük yaşanılmaktadır. 1980’ler ve 90’ların sonlarına doğru pardösü yerini kısa tuniklere, omuzları kapatan sade başörtüler yerini yakaların içersine bırakılan renkli ve göz alıcı başörtülerine bırakmıştır.

Tüketime endeksli bir kamusal alan varlığı söz konusudur. İslami değerler ve seküler ürünler arasında bir melezlenme yaşanmaktadır. Seküler yaşam biçimleri İslami sembollerin aracılığıyla meşru zemine kavuşturulurken bu durum kamusal alanda yer alma düşüncesiyle doğal bir gerçeklik gibi sunulmaktadır. Bu anlamda kamusal alanın nirengi noktasını oluşturan/oluşturması istenen; Müslüman kadınlardır. Diğer bir deyişle 90’lı yıllarda İslamcı kadınlar (erkekler) geleneksel ve dini değerler ile seküler değerler bağlamında Bilici’nin (2013: 236) dediği gibi, “melez kimlikler ve kurumlar” ın oluşmasında önemli bir konumdadır.

Geleneksel ve modern egemen kültürlerin şemsiyesi altında kadınlar, 2000’li yıllardan sonra ise demokrasi, sosyal devlet, hukuk devleti, sivil toplum, ifade özgürlüğü gibi uluslararası değerlerin yeniden yorumlandığı yıllardır (Bedir, 2017: 19). Bahsi geçen bu kavramlar çerçevesinde “muhafazakâr/İslamcı kadın bedeninin modern ve kapitalist bağlamda yeniden üretildiği” (Sağır, 2016: 280) görülmektedir. Bu dönemde daha çok siyasal ve toplumsal bir uyum aranmaktadır. Söz konusu bu uyum siyasi alanda Öztürk’e (2017: 6) göre İslamcılıktaki muhalif ruhtan vazgeçilip muhafazakârlık tercih edilerek sağlanmaktadır:

“Muhafazakârlık konum ve rol itibariyle Cumhuriyet ideolojisiyle İslamcı çevreler arasında uzlaşmaya vesile olacak en iyi seçenektir. Zira hem rejim ve sistem nezdinde tehdit olarak algılanmayan hem de genel muhtevası itibariyle kendisi ve halk arasında özel bir oydasma bulunan dil ve ifade biçimi muhafazakârlıktan başkası değildir.”

Bu bağlamda Çınar’ın (2013) deyişiyle, İslamcılık anlatısı, geçirdiği değişim ve evrimlerle bir tür muhafazakârlık söylemine dönüşmüştür. Ona göre Türkiye muhafazakârlaşıyor mu sorusu içi boş bir tartışmayı sembolize eder. Çünkü muhafazakârlık ataerkil bir zihniyete yaslandığını varsaysada gerçekte otoriter bir zihniyet üstünde varlık göstermektedir. Geleneksel kodları ürkütmeden bilgi anlayışından varlık tasavvuruna ve kapitalizme olan yakınlığıyla, seküler dünyaya uzak olmayan bir algı taşımaktadır. Böylece sekülerizm ve geleneksel yapının melez kültürünü sözde oluşturmaya çalışırken aslında, reddettiği paradigmanın gizli bir

sözcüsüdür. Diğer bir deyişle, modernleşme/Batılılaşma itibariyle Avrupa Birliği (AB) uyum yasaları uzlaşma vesilesi olarak en iyi seçenek (Tekin, 2004: 142) olarak görülürken muhafazakârlaşan bir Türkiye’den çok, Batılı seküler değerlerin otoriter varlığı öne çıkmaktadır. Tuğal’ın 90’lı yılların enerji ve yaratıcılığında sıyrılmış kitlelerin düzenin “zararsız” bir parçası haline getirildiği (Keten, 2017: 29) yönündeki varsayımı, Çınar’ın yukarıdaki yorumunu desteklemektedir. “Mevcut seküler algıya alternatif geliştiremediği için, ona kendilerince İslami kostümler hazırlamışlardır” (Çınar, 2015).

Türkiye’de muhafazakâr siyaset ve düşünce tarzının, bağımsız bir mecra ve varoluş alanı yarattığı söylenebilir. Çünkü uzun yıllar muhafazakârlık, Kemalizm ve İslamcılık gibi fikirlere mesafeli olamamıştır. 80’li yıllarda milliyetçi muhafazakâr bir anlayış olsa bile 90’lar muhafazakârlığın tartışılmaya başlandığı yıllar olarak yaşanmıştır. Daha sonra 2000’li yıllarda ise, muhafazakârlık ve onu belirleyen kavramlar daha derinlikli bir siyasi çerçeve içerisinde sürekliliğini sağlama almıştır (Nebati, 2014: 210-211). Daha açık bir ifadeyle, 80’li yıllarda daha homojen bir görünüm sergileyen İslamcı söylem, 2000’li yıllarda kabaca hala bir arada olan ve çatışan iki akıma bölünmüş olmasına rağmen, yeni söylem radikal İslami söyleme karşı gittikçe daha güçlenmektedir. Çünkü 2000’li yılların İslami söylemi 1980’lerin tutumları arasında olan “biz ve onlar” anlayışını reddeder ve İslam’ın büyük iddialarından öte kendi bireysel sınırlarına çekilir. Kolektif İslami kimlik yerini bireyselleşme isteğine bırakmıştır (Çayır, 2015: 170-171). Diğer bir deyişle, İslami kesimlerin liberal birey anlayışıyla yani piyasayla kurduğu etkileşim kolektif yaşam anlayışını geri plana iterek bireyselleşme fikrini ön plana çıkarmıştır.

Piyasayla kurulan etkileşim ve eklemlenme, İslami kimliğe ‘öteki’ olarak yer verirken söz konusu kimliği de dönüşüme uğratmaktadır. Bilici’nin (2013: 236) 90’lı yılların sonlarına doğru hizmete giren Caprice Hotel üzerinde yaptığı araştırma, İslami kesimde gündeme gelen dönüşümün izlerini anlatan önemli bir örnektir. Özellikle, İslami/muhafazakâr üst orta sınıfın statü yaratımında önemli bir filtre işlevi gören Caprice Hotel, yeni bir kamusal mekân olarak İslam kimliğinin dönüşümüne ilişkin ilk İslami mekân örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Göle’nin (2013: 34) ifadesiyle, “piyasalar ve özgürlük, meta ve kimlik, mülk ve haz” arasındaki ilişki gerilimli bir hat çizerken bu hat üzerinde İslamcı aktörler kamusal görünürlüklerini

bireyselleşme stratejileri temelinde kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda ulaştıkları fırsatlarla sağlamaktadır.

2000’li yıllara kadar toplumu siyasal, ekonomik ve kültürel yönden besleyen değerlerin sıhhati, ona daha fazla izin verilmesi önünde engeldir. Dini değerlerin ekonomik olarak neo-liberal piyasanın markalar, imajlar ve semboller üzerinden alınıp tüketilmesi yüksek düzeye ulaştığında, artık değerlerin sıhhatinden ya da derinliğinden uzaklaşıldığı tehdidi konuşulur olmaya başlamıştır. Ayrıca felsefi olarak yeni-muhafazakârlığın, dini değerleri reaksiyonerlikten çıkardığı, buna uygun metinleri siyasal çerçevenin çizilmesi için toplumsallaştırdığı söylenebilir. Muhafazakâr kalıpların değişimci, statükodan yana olan, gerektiğinde dünya sahnesi içinde “dünya gerçeği”dir anlayışıyla din ile örtüşmeyen olguların kabule vardığı; yani muhafazakâr hafızanın toplumsal bir bilinç haline dönüştüğü alanda, dinin reaksiyoner halden uzak, yerine göre görünür/görünmez muhafazakâr sürekliliğe eşlik ettiği söylenebilir.

Diğer bir deyişle, neo-liberalizm ve yeni muhafazakârlığın örtüştüğü zemin oldukça tedrici, ılımlı, organik bir elin varlığına işaret ederken nihayetinde bu elin vaat ettiği alan, yeni olanın tartışıldığı bir alandır. Bu varsayımı düşündüren ise AK Parti lideri Erdoğan’ın (2004: 8) daha ilk yıllarında toplumsal merkezden aldığı güçle siyasal merkezi yeniden inşa edeceğine dair yaptığı vurgu ve yeni inşa sürecinin sadece siyasal alanda olmayacağı yönünde verdiği mesajdır. Çünkü siyasal alanın inşa sürecine girildiği bir noktada, toplumun diğer alanlarının da bu inşa sürecinden bağımsız olduğu düşünülemez.

Dolayısıyla 1980 sonrasında doğan, 1990’ların ortasından sonra modernlik ve muhafazakârlık gerilimi yaşayan 2010’ların genç kadınları kendilerine biçilen erkek-egemen yaşam tarzlarını ve sorumluluklarını daha fazla sorgulamaya başlamışlardır. Elbette bu sorgulama biçimi onların “İslami Feminizm” hareketi içerisinde oldukları anlamına gelmemektedir (Akyılmaz & Köksalan, 2016: 132) 2000’li yılların “muhafazakâr demokrat” kimliğinin, siyasal ve ekonomik alanda yarattığı değişim, hiç şüphesiz insanların sosyal ve kültürel alanlarını derinden etkilerken bu etki alanlarının oluşturduğu çatlaklar da sorgulanmaktadır. Yeşim Arat’ın eğitimli tesettürlü kadınlar üzerine yaptığı analizler, kadınların İslam hukukunu, modern kimlikleri ve yaşamları doğrultusunda yeniden yorumladıklarını anlatan önemli veriler ortaya koymaktadır.

“Liberal seküler eşitlik anlayışının” yeni nesil Müslüman kadınların kimliğine sirayet etmesi nedeniyle kadınlar, “çok eşlilik, erkeğin eşini boşama hakkı ve eşit olmayan miras

gibi genellikle İslam'a atfedilen ve kadın özgürlüklerinin kısıtlandığını düşündükleri uygulamaları reddetmektedirler" (Arat, 2001: 43. Akt: Çayır, 2015:172).

Bireyin kendi üzerine düşündüğü, özneleşme potansiyelinin daha etken olduğu görülmektedir. Geleneksel ve dini değerler evrensel seküler değerlerle daha uzlaşan bir yapıya kavuşmuştur. Müslüman kadın özneler, sekülerizasyonun içine dâhil oldukça, bedenleri dünyevileşmekte (Göle, 2016: 176), başörtüsünü bir ibadet olması nedeniyle ibadet olma özgürlüğü talebinden çıkarıp "evrensel değerler, insan hakları" bağlamına indirgeyen bir yaklaşımı benimsemeye başlamışlardır (Emre, 2008). Bu bakımdan 2000'li yıllar, bir kısım İslamcı aydın ve entellektüellerin sorunsallaştırdığı önemli bir değişim evresidir.

Bunun yanında toplumsal cinsiyet konusunda kadınların geniş bağlamda dile dolanan söylemleri, İslami kesimde kırılmalara neden olmaktadır. Özgürlükler adına, başörtülü kadınların eşcinsel haklarını savunmaya yönelik görüş bildirmeleri ve bu yönde oluşan talepleri ve dini kutsallardan bağımsız bireyi kutsayan bir dile sığınmaları, İslami değerlerin liberalizme teslim edildiği düşüncesiyle İslam'ı Protestanlaştıran bir yaklaşım olarak görülmektedir (Emre, 2008). Diğer bir deyişle Cihan Aktaş (2017) "Başörtüsü aynı açıklama değil artık" başlıklı makalesinde, kendi dönemi ve bugünü, tesettüre yüklenen anlam boyutunda karşılaştırırken şu cümleleri kurmaktadır:

"Benim kuşağım için tesettür vahyi değeri yanında kapitalizmin ve Cumhuriyetin ideal kadın modeli dayatmalarına itiraz açısından anlamlıydı. Ötelerde bir yerlere bağlılığı ifade ediyordu. Başımızı örterken bedenimizi ve kadın kimliğimizi imgeleri ve ürünleriyle teslim almaya çalışan bütün sistemlere itirazımızı da bildirmiş oluyorduk. Bugün ise İslam'ı en doğru bir şekilde temsil eden gösterenin her hal ve yorumuyla başörtüsü olduğunu söylemekte ne yazık ki zorlanıyoruz. Başörtüsü artık tesettür için takva, tevazu ve rıza hallerini yansıtmıyor genel bir bakışta. Ama bu halleri koruyan başörtülüler hiç az değil. Ancak özellikle iktidar iklimine bağlı sebeplerle ve başörtüsünün kamusal yaşağı kalkması gibi teşvik edici şartlarla birlikte son yıllarda başörtülü sayısı bir hayli arttı ve daha faaller."

Aktaş'ın (2017) normalleşme dönemi olarak gördüğü bu dönemde, kamusal alanda "her şey" göze ilişmektedir. Tuhaf karşılanan bu melezlenme döneminde, yasakları var eden eski telakkilerdir. Dolayısıyla kamusal alanda yaşanan bu normalleşme döneminde İslami kesimde belli bir dönüşüm yaşanmaktadır. Özellikle 80'li yıllarda başörtüsü ideolojik bir anlam göstereniyken 2000'li yıllarda yeni kuşak kadınlar için başörtüsü çoğu zaman aile çevresinde bulunan dini, geleneksel açıklamalara haiz tabii bir gereklilik olarak karşılanmaktadır.

Diğer yandan kadınların başörtülü olarak kamusal alanda görünür olması örtük bir çatışma nedenidir. Çünkü 2000’li yıllarda İslami kesimde başörtüsü sorunu kadınların kendi gündem konusu olarak kadınlar tarafından dillendiriliyordu. Bu örtülü çatışma birazda 28 Şubat post-modern darbesiyle İslami kesimin kendilerini yalnız bıraktıklarını düşünen İslami kadınların düşüncelerinin bir sonucuydu. O dönemde tek başına İslami kamusal alan mücadelesini göğüslemek durumunda kalan İslami kadınlar, kendilerini ilgilendiren konularda fikir üretme özgürlüğüne sahip oldukları kanaatini taşıyorlardı. Önemli savunma biçimleri oluşturdukları dönemler geride kalmış, artık kendi gündemlerini oluşturan ve bu konularda fikir üreten konumun sahipli aktörleri olarak kamusal alanda varlıklarını sürdürüyorlardı.

2000’li yıllarda İslami kadınlar kamusal alanda daha çok görünürlük talebinde bulundukça eleştiriler yoğunluk kazanıyordu. Çünkü İslami kadınlar kendileri üzerine düşünen, üreten ve özne olduklarının bilinciyle harekete geçtikleri bir dönemin içine girmişlerdi. Artık, İslami kadınlar, çalışma hayatına soğuk bakan ya da kapitalizmin kadını rencide eden boyutlarına karşı yapılan eleştirileri kısmen geride bırakmış, bu alanın aktif öznesi haline gelmişlerdi. İslami kadınlar “toplumsal hayatta kadın ve erkek bir arada çalışan, fedakâr anne imgesinden” (Göle, 2016: 138) bir nebze sıyrılmış sosyal alanda aktif olarak rol alıyordu. Artık, ev içi rolleriyle tanımlanan kadın ve bunun yanında meslek sahibi, sosyal ve kültürel rollerin tanımladığı İslami kadın, kamusal hayatın önemli bir aktörüydü.

2000’li yıllarda İslamcı kadınlar homojen bir niteliğe sahip değildir. Bilakis sözü edilen bu dönemde İslami kadın aktörler, şimdiye kadar alışlagelen homojen İslami bir kimlik anlayışının dışında cemaat kimliğinden bağımsız, temel hak ve hürriyetleri esas alan seküler bir dilin öncülüğünde çoğulcu yaklaşımlar içine giren farklı platformlarda yer alan dikkat çekici bir görünürlüğe sahiptiler (Topçu, 2009: 1). İslamcı kadınların kariyer odaklı eğitilmiş olma tahayyülleri ve seküler aktörler ve yaşam biçimleriyle kurdukları yakınlık, 90’lı yıllarda daha bireysel özellikleri bağajında tutmayı gerekli kılmış ve sonuçta, İslami hareketin içerisinde yer alan kolektif hareket etme anlayışı, yerini bireysel hareket etme özgürlüğüne bırakmıştır.

Çınar’ın “İslam ve kadın sorunu kendi özgün bağlamında tartışılmalı” ifadesinin aksine, iki binli yıllarda İslamcı kadınlar, Topçu’nun (2009: 4) deyişiyle, başörtülü olma halini sekülerizmin kişilerin inanç özgürlüğüne tanıdığı haklar

çerçevesinde talep eden; dini kişiselliğe vurgu yapan ve böylece laiklik, batılılaşma ve muhafazakâr değerler kutuplaşmasının nesnesi haline gelen başörtüsünün anlamını daraltan; bireysel hak ve tercihler doğrultusunda kabul görmesini talep eden eğilimler içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Bu noktada İslami kesim kadınları, çoğulcu kamusal alan bağlamında kişisel itirazlarını gündeme taşımaktadır.

2000’lerde, kadınlar sosyal politikaların da merkezindedir. Bu dönemin sosyal politikalarında kadınlar muhafazakâr değerler ve neo-liberal politikaların bireşimini sağlayan eyleycilerdir, denilebilir. Çünkü kadınların kamusal alan görünümelerini sağlayan öncüller, onların daha fazla sorumluluk alması üzerine kuruludur. Örneğin, bireyin sağlık hizmeti, eğitim ve yaşlı bakımı gibi konularda daha fazla sorumluluk alması beklenir (Özdemir, 2014: 119). Yaşam koşulları içerisinde gereksinim duyulan temel haklar konusu, devlete bağımlı olması istenmeyen bireyin omuzlarına yüklenmektedir. Dolayısıyla, 2000’lerde kadınlar kamusal alana daha fazla dâhil olmuş; bu dönemde kadınlar, sosyo-ekonomik faaliyetlerde daha bir görünürlük kazanmıştır. Bu görünürlük kadınların “özgüven ve özsaygılarını geliştirmelerine olanak sağlamakta, kadınların toplumsal statülerini yükseltici etkiye olmaktadır” (Yılmaz, 2016: 31).

Diğer taraftan kadınlar, siyasi politikaların gölgesi altında kamusal alanda var olmak isterken ev içi roller ve kamusal roller arasında belli bir dengeyi kurmak isterler. Bedeniyle özel ve kamusal alan arasında zihinsel ve fiziksel mekik dokurken aslında, geleneksel ve modern rollerin tanımladığı alanın taşıyıcısıdır. Çünkü 2000’li yıllarda “yasalar ve yasal düzenlemeler kadına ekonomik alanda kısmen açıklığı sağlıyor olsa da, esnek çalışma saatleri, süt ve doğum izinleri, kreş ve çocuk bakım hizmetleri kadının hayatını kolaylaştıracak uygulamaların geliştirilmesi, aile ve iş yaşamındaki dengeyi koruyacak politikaların hayata” (Yılmaz, 2016: 32) geçirilmemiş olması önemli problematikler olarak yaşanmaktadır. Dolayısıyla bugün kadınların içinde bulunduğu sorunlar, İslami/seküler bütün kadınların yaşam koşullarını etkileyen ve çözüm bekleyen önemli konular olarak tartışılmaktadır.

Muhafazakâr düşüncenin önemli göstereni olarak aile kurumu, toplumun sürekliliği açısından kadınların, ev içi rolleri ve kamusal rolleri arasında kurulacak dengeyle ölçülmektedir. Kadınların küresel ve ulusal bir değeri olduğu vurgusu, muhafazakâr dilin pekiştirdiği söylemler arasındadır. Muhafazakâr zihnin ortaya

koyduğu çerçeve, ekonomik büyüme hedefli olup kadınların iş ve aile düzenini gözetecek ve kadınların iş gücüne dâhil edildiği bir alandan oluşmaktadır. Ayrıca kadınların fiziksel ve biyolojik farklılıkları dikkate alınarak sosyal politikalar ve yasal düzenlemeler yapılması da bu çerçevenin sınırları içerisindedir (Yılmaz, 2016: 32). Dolayısıyla aile hayatı ve iş hayatı arasında kadının kuracağı denge muhafazakâr/modern temalar ve sembollerle çizilirken kalkınmış bir ülkenin sorumluluğu da kadının iş hayatına uyumlu olması koşuluna bağlanmaktadır

Bu dönemde kadınların bireyselleşme talebi onlara daha fazla sorumluluk yüklemektedir. Kamusal görünürlüğü çizdiği sınırlar kadınlar için örülmüş çerçeveyi daha da kalınlaştırır. Hem bireysel hak ve özgürlükler hem de geleneksel ve kültürel bağlam arasında kadınlar kendini tanımlamaya çalışır. 2000’lerde kamusal ve özel alanda İslami kadınların, muhafazakâr/modern bileşime dair motifleri sergiledikleri yer, postmodern çoğulcu söylemin eğilimde olduğu yerdir. Çünkü siyasi iklim “muhafazakâr demokrat” kavramın gölgesi altında Türkiye siyasetinde bir marka olmayı arzulamaktadır (Recep Tayyip Erdoğan, CNN Türk, 2002).

Bahsedilen kavramların tekabül ettiği toplumsal yapı içerisinde kadın bedeni, siyasi çerçevenin ete kemiğe bürünmesi işlevine katkıda bulunur. O nedenle kamusal alanda yaşanan serbestleşmenin etkisiyle İslami kadınlar, 2000’li yıllarda Batılı modern kavramların, İslami/seküler değerler ile bir arada değerlendirildiği, kısmen eleştiri yapılsa bile, oldukça yüzeysel olan bu durumun yeni yorumlama biçimlerini dile dolamaktadır. Muhafazakârlığın toplumsal dile dolanıp yeniden inşa edilme sürecine girdiği bu yıllarda, muhafazakâr ve neoliberal politikalar sayesinde ortaya çıkan imkân ve fırsatlardan sadece İslami kesimler değil, toplumun tüm kesimlerinin yararlandığı söylenebilir. Bu dönemde laik devletle ve kapitalist sistemle, ekonomiyle yeniden bütünleşme söz konusu olup hayatın daha sekülerleştiği görülmektedir (Tuğal, 2010: 221).

2000’li yıllarda toplumsal tahayyülde görünürlük kazanan sivil toplum kuruluşlarında da kayda değer İslami ve modern dönüşümler yaşanmaktadır. Belli bir melezlenmenin ortaya çıkardığı görünümlere değinen Tuğal, (2010: 222) dönemin sivil toplum kuruluşlarının dinin günlük hayattaki rolünü azalttığını söyler ve “kültür merkezleri, arkadaş çevreleri, camiler, dini cemaatler, özel televizyon kanalları, İslami okullar gibi sivil toplum kuruluşları, daha çok pragmatik ve milliyetçi” muhafazakar

anlayışı toplumsal gündeme taşımaktadır. 2000 ve 2002 yılları arasında bazı İslamcılar günlük hayata dair ifadeleri olan, “selamun aleyküm” ve inşallah” gibi sözcükleri kullanırken 2006’da ise çoğunlukla bu sözcükleri kullanmadıklarını ifade eder ve konuşma şekillerinde yaşanan bu değişim dış görünüş ve diğer günlük yaşam pratiklerine de eşlik etmektedir. Hatta bireysel ibadetler ve İslami alışkanlıklar konusunda da belli bir zafiyet oluşmaktadır.

Diğer taraftan 2000’li yıllarda İslami kadınların giyim biçimlerine yoğun eleştiriler getirilir. Daha önceki dönemlerde seküler kesim tarafından, kadınların başörtüleriyle, kamusal alana çıkışları bir tehdit unsuru olarak okunurken bugün ise özgürlük ve hakları ön gören taleplerden ziyade, moda ve tüketim bağlamında eleştirilir (Erkilet, 2012: 28). İslami moda anlayışının kadın bedeni üzerinden muhafazakâr/modern arası eğilimler göstermesine aracılık eden İslami moda/tesettür dergileri Göle’nin (2011: 134) ifadesiyle “fotoğraf kareleri içinde İslami modernlik” anlayışını gündeme taşıyan işlevselliğindedir. Batı tarzı çizgilerin İslami sembollerle buluştuğu İslami moda anlayışı Erkilet’in (2012: 33) zaviyesinden:

“2010 yılının ikinci yarısından itibaren Türkiye gündemine giren ancak 2012 sonu ve 2013 yılı başında birden çok derginin aynı anda piyasaya çıkmasıyla; söz konusu olan dergiler moda kavramını bugüne kadar eleştiren Müslüman kesimin gündemine getirmektedir. Durum bu olunca, moda ile birlikte gitmek durumunda olan tüketim ve “kamusal alana” çıkarak üzerindeki sergilemesi gereken kadın imajını da beraberlerinde getiriyorlar.”

Birçok muhafazakâr tema ve sembollerin modern kalıplarla piyasaya çıktığı İslami moda dergileri arasında farklılıklar olmasına rağmen, bu bağlamda, İslami moda anlayışı çeşitli eleştirilerin hedefindedir. Yaşanan süreçte, kadınların giyim biçimleri üzerine yoğun eleştirilerin ve analizlerin yapılıyor olması, diğer taraftan İslami erkek giyim biçimlerinde yaşanan değişimin görmezden gelindiği şeklinde eleştirilmektedir. Demirci (2015), “Muhafazakârlığa din dar geldi” başlıklı makalesinde, “kızlarımız ne kadar modernleşti ve anneleri gibi giyinmiyorsa erkeklerimiz de en az o kadar modernleşti ve onlar da otuz yıl önce babaları ve muadilleri gibi giyinmiyor” eleştirisiyle yaşanan değişim motifleri arasında sadece kadınların olmadığı vurgulanmaktadır. Her ne kadar İslami kamusal alan kadınlar üzerinde tanımlanmayı hedef olarak seçmiş olsa da sonuç itibarıyla 2000’lerin muhafazakâr tahayyülü, herkes için cezbedici imkân ve koşulları sağlamıştır. Daha modern daha seküler mekânlara yönelmenin ardında, çeşitli seslerin toplumsal ve kültürel alanlarda bireyselleşme çabası vardır. Ayrıca, yaşam biçimleri arasındaki

geçişler, tüketim benzeşimleri vb. unsurlar yaşam biçimleri arasında belli bir kodlamayı, ayrıştırmayı imkânsız bir hale getirmiştir. O nedenle mevcut durumun dönüştürücü gücü karşısında, muhafaza edilmesi gereken değerlere yapılan vurgu, merkezi önemini yitirmiştir.

Mevcut halin tekrar başına dönecek olursak 1980'lere kadar İslami kadınlar İslami hassasiyetleri gözetten ve geleneksel rollerin eyleyicileridir. Daha sonrasında ise İslami kolektif kimliğe ve güçlü bir tavra sahip, bunun yanında geleneksel ve modern yaşam kalıplarına eleştirel yaklaşan bilince yükselmişlerdir. Eğitimli ve meslek sahibi olarak kendini gerçekleştirmeyi hedefleyen İslami kadınlar İslami habituslarını kurma arayışı içerisindeyler. Öte yandan, 80 darbesi sonrası devlet, resmi kamusal alan söylemini esnetmiş, İslami söylemlerin ve aktörlerin daha etkin hale gelmesini sağlamıştır. İslami kimliklerin serbestleştiği bir dönemdir. Serbestleşmenin getirdiği imkânlar İslami kadınların taleplerini dile getirdikleri ve yer almayı hedefledikleri sınırları belirlemiştir. İktidarın kendini kurmak istediği beden, İslami hareket ve onun aktörleridir; İslami din, kimlik ve ahlaka dair olguları, laikliğin çerçevelediği kamusal alana taşıması beklenen kesimdir.

1990'lı yıllarda ise İslami kadınlar, siyasi alanın en etkin çalışan aktörü olarak görünmektedir. Geleneksel, dini değerler ve modern/seküler değerler arasında kendilerini tanımlamaya çalışırlar. Siyasi ve kültürel faaliyetlerin açtığı alanlarda kamusal bir görünüm kazanırlar. Bireysel kadın dilinin vücuda geldiği dönemdir. İslami kamusal iskeleti, bireysellik üzerine kuran İslami kadınların bu arada kolektif çalışma biçimi ve kalıplarına mesafe koymaya başladığı görülmektedir. Çok seslilik, çoğulculuk, kadın hakları ve kadın söylemi gibi temaların sıklıkla telaffuz edildiği bir dönemdir (Şişman, 2006: 75).

90'lı yıllarda daha öncenin Müslüman kadın profili nisbeten önemli bir değişim yaşamıştır. Bu dönemde demokrasi, insan hakları, kimlik gibi konular tartışılmaktadır. İslami kesim ve söylemleri bu evrede medya aracılığıyla kamusal alanın en önemli gündem konuları arasındadır. İslami söylemin kendini ifade etme biçimi, Bourdieu'nun "ayrıştırıcı göstergelerine" işaret etse de laik kesim ile ortak kullanılan kavramlar teorik olarak dile getirilmektedir. Farklılıkların yanında laik/seküler değerlerle bileşimi sağlayan temalar söyleme geçirilmiştir.

İslami söylemin kendini kurduğu uğrak, kadınların eğitilmiş ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla yaptıkları etkinlikler aracılığıyla daha bir perçinlenir. Artık ev sohbetlerinin yanında dernek ve vakıflar eğitici ve kültürel faaliyetlerin yer aldığı kurumsal bir işleve sahiptir. Buralarda paneller, konferanslar, haftalık toplantılar düzenlenmektedir. Ayrıca, İslami ve geleneksel metinler, piyesler ve tiyatro oyunları sivil toplum kuruluşlarının organize ettiği etkinlikler arasında olup kadınların sosyalleşmesine katkı sunmaktadır. Nihayetinde, özel alanda yaşanan İslami değerler ve gelenekler kadınların aracılığıyla aktif bir yaşam biçimi göstereni olarak kurumsal bir hüviyete kavuşturulmuştur. Somut olarak İslami kadınlar, artık pasif ve edilgen değillerdir; laik okullarda eğitim alan, bilinçli ve kendilerini geliştirmeyi hedefleyen özne kadınlardır. Tabii bu gibi yaklaşımların yanında, İslami kesimin uzamı olduğu bir piyasa işleyişi vardır. Kapitalist koşulların ürettiği piyasa işleyişi İslami kesim içerisinde tartışılan bir konu olmakla beraber, bir o kadar da avantajlı fırsatların oluşturduğu sermaye ve zenginlik önemli bir değer olarak görülmektedir. Zaten bu dönemi ve sonrasını farklı ve özellikli kılan 1980 sonrası Türkiye’de Özal ile başlayan neo-liberal ekonomi piyasası ve yeni-muhafazakâr yaklaşımın Dünya’daki gelişmeler minvalinde birbiriyle kurduğu ilişkidir. Türkiye’de 80’lerden bugüne toplumsal alanda yaşanan gelişmeleri, bu siyasi iklimin içinde değerlendirmek daha verimli bir sonuç oluşturacaktır. Bu bağlamda, İslami kesimin seküler/modern dünyanın değerleri ve imkânları konusunda sözü edilen tarihten bugüne önemli bir sınav verdiğini söylemek yerinde olacaktır. Çünkü bu yıllarda İslami kimlik piyasanın elinde pastişlenirken bu uyumlu ve ılımlı yaklaşımın sonucu dünyevileşen bedenlerin, İslami hassasiyetleri de bir o kadar zayıflamıştır.

2000’li yıllar bu anlamda İslami kesim için makasın daha daraldığı bir süreçtir. İslamcı kesimler bu dönemde önemli birer piyasa aktörü olarak aynı anda hem modern hem dini kimlikleriyle kamusal alanı yeniden tanımlama çabası içerisinde. Her iki yaşam biçiminin birleşimi neticesinde farklı bireyselleşmelerin 2000’li yıllarda yaygınlaşmaya ve gündelik hayata dâhil olmaya başlaması; İslami ve modern değerlerin aynı çizgide paranteze alınması; Bölükbaşı’nın (2012:51) deyişiyle, İslami değerler “bugüne ait ideolojik ya da felsefi konular içerisinde yeniden yorumlanmaktadır.” Neticede, iki binli yıllarda İslami ve modern değerleri bir arada tutan yeni tanımlama biçimleri, geleneksel ve kültürel anlatıların sorgulanır olduğu hâkim bir dilin sonucudur. Bu yeni dönemde İslami kadınların eklektik bir tutum

içerisinde sosyal, siyasal ve kültürel taleplerini ve söylemlerini dile getirdikleri görülmektedir. “Sivil insiyatif grupları, İslamcı hareketin içinden yetişmiş kadın köşe yazarları çoğulcu eylem ve söylemleriyle kadın aktörler İslami kolektif kimlikte yaşanan değişimi göstermektedirler” (Topçu, 2009: 37).

Sözü edilen bu değişimleri besleyen temel dinamiklerin ardılı, İslami hareketin modern düşünce biçimleriyle girdiği etkileşimdir. Ayrıca çoğulcu eylem ve söylemlerin yer aldığı yani farklılıklara dayalı kamusal alan iddiasını gündeme taşıyan postmodern düşünce, İslami hareketin işlev gördüğü yerde okunan bir teoridir. Dolayısıyla, iki binli yıllarda İslamcı kadınların modern/seküler vasıtaıyla kurduğu ilişki biçimi, postmodern dokunuşa dayalı bir okuma biçimidir. Zira muhafazakâr modern karşıtlığının doğurduğu eklemlenme süreci ve bunun yarattığı ilişki biçimleri, 2000’li yıllarda İslami kadınların çoğulculuk, demokrasi, hak ve özgürlüklerden yana bir tutum içine girmelerini sağlamıştır. Hak ve özgürlüklerin savunulması bağlamında baskılayıcı otoriteleri gözetleyen, denetleyen söylem ve yaptırımlara karşı eleştirel bir dil, bugün İslami kadınların özneleşme sürecine önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Tabi İslami kadınların bugün yapmış oldukları eleştirilerin nasıl bir değişimi sağladığı, bu eleştirilerin nerelerde yapılabileceği soruları önemli sorunsallardır. Dolayısıyla iki binli yıllarda İslami kadınlar kamusal alanda çeşitli kültürel formlarda kendilerini gerçekleştiren aktörler olarak bedenleriyle daha aktif ve etken bir alanı doldurmaktadır. Muhafazakârlığın iktidar olduğu ve olmayı arzuladığı alanları piyasa şartları içerisinde inşa eden aktörler olarak İslami kadınlar, bütün örselenmiş, ötelenmiş hikâyeleriyle iç içe geçen gündelik yaşam pratiklerini, 2000’li yıllarda yeniden yorumlamaktadırlar.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERNLİK VE MUHAFAZAKÂRLIK BAĞLAMINDA KADIN KİMLİĞİ İNŞASI: GAZİANTEP ÖRNEĞİ

Gaziantep’te muhafazakârlığı niteleyen unsurlar bir arada görülebilir. Bunun yanında, yerel alanda sahip olduğu ekonomik sermaye ve bu sermayenin dünya serbest piyasa ekonomisi içinde yer almasını isteyen girişimci kent kimliği ve kimliğin neo-liberal politikalara lehimlendiğine şahit olunabilir. Her iki kavramın deklare edildiği yerel alanda çeşitli söylemler ve icraatların varlığı ise kısmen postmodernliğin çoğulcu anlayışı içinde akıtıldığı ifade edilebilir. Ekonominin toplumun tüm alanlarında etkili olduğu ve onun rehberliğinde, muhafazakâr Gaziantep için toplum ve insan ilişkilerinin yeniden tanımlandığı söylenebilir. Gökgez’ün (2016: 106) muhafazakâr bir kent olarak Gaziantep üzerinden bakan, ama ülkenin geneline dair cümleleri bu bağlamı destekler niteliktedir.

“ 2000’ler Türkiye’si ve farklılaşan politik ortamla birlikte bir parça değişerek İslam’ın ve ona ilişkin motiflerin görünürlük kazanacağı bir kamusal alan fikrine ekleniyor ve bu haliyle postmodern bir muhafazakârlık düşüncesinin içini dolduruyor. Ancak bu yeni muhafazakârlık kısmen derinlikten yoksun; toplumsal deneyimden, sıradan insani pratiklerden, gündelik hayatlardan beslenen bir görünüm değil çoğullukla. Samimi bir dinsel hatta bütün ruh derinliğini, anlam dünyalarını içerecek biçimde tinsellikten ziyadesiyle uzak; bütün manevî halleri içerecek ve o anlam haritaları içerisinde gezinirken mihmandarlık yapacak bir dile sahip değil.”

3.1.Araştırmanın Metodu

Kavramsal çerçeveye örüntülü olarak araştırmamızda, kadın kimliği özelde İslamcı kadınların gündelik hayat pratikleri içinde kendilerini inşa etme biçimleri, saha çalışmasıyla ele alınmıştır. Bu çalışmada metodoloji olarak, kavramsal çerçevenin oluşturulduğu birinci ve ikinci bölüm, literatür taramasına dayalıdır. Üçüncü bölüm ise saha araştırmasına dayalı olup nitel teknik yöntemlerinin uygulandığı bölümdür. Bir nitel çalışma tekniği olan derinlemesine görüşme yöntemi uygulanmıştır. Derinlemesine görüşme, araştırılan konunun bütün boyutlarını kapsayan, daha çok açık uçlu soruların sorulduğu, detaylı yanıtların alınmasına imkân tanıyan, birebir

görüşme yöntemiyle veri toplama yöntemidir. Karşıdaki kişinin duygu, bilgi, tecrübe ve gözlemlerine görüşme yoluyla ulaşılır (Tekin, 2006: 101). Beşeri bilimlerin büyük bir kısmında derinlemesine görüşme tekniği kullanılır. Görüşmeci ve görüşülen iki kişi arasında gerçekleşen bir iletişim tekniğidir; birinci elden veri elde etme imkânı sunmaktadır. Her iki taraf arasında bir anlam inşa edilmektedir.

Araştırmada, derinlemesine görüşme tekniği olarak yarı yapılandırılmış teknik uygulanmış olup katılımcılara, açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinde, görüşmeci tarafından bir kısım sorular hazırlanır ve görüşülen kişi ile bu sorulara bağlı bir protokol düzenlenir. Yarı yapılandırılmış görüşme, sistematik bir çalışma türüdür. Ancak hazırlanan sorulara bağlı kalınmayıp görüşmenin akışına bağlı olarak farklı ve yan bağlamda sorular da yöneltilmektedir. Karşılıklı yüz yüze görüşme şeklinde gerçekleşen mülakatlar, katılımcıların kendilerini rahatlıkla ifade edebilmeleri yönünde belli bir esneklik içermektedir. Ayrıca, kısmen doğal bir akış söz konusu olduğu için elde edilen verilerin, yapılandırılması belli bir güçlük oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, nitel çalışmaların bir türü olan yarı yapılandırılmış yöntem araştırma kapsamında kullanılmıştır. Derinlemesine bilgi elde etmek için elverişli bir tekniktir. Açık uçlu soruların uzun yanıtlar içerdiği düşünülünce soruların, yanıtlanmasını yüksek düzeyde tutabilmek açısından derinlemesine görüşme tekniği saha çalışmasında uygulanmış olup Gaziantep'in kent olarak muhafazakâr kimliği ve kentte yaşayan kadınlar hakkında önemli veriler elde edilmesi sağlanmıştır. Bu bakımdan, elde edilen bilgiler muhafazakârlık ve modern/seküler değerlerin karşılaştığı noktayı tanımlamak açısından birçok unsura işaret etmiştir.

Saha çalışmasında, Gaziantep'te oturan kadınlarla derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler üzerinden kadınların kendilerinin nasıl inşa ettiklerine yanıt aranmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda, haftalar öncesinden Gaziantep'te yer alan bazı sivil toplum örgütleriyle iletişime geçilmiştir. Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM), Kamer Vakfı, Bülbülzade Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı'na bağlı Kadın, Aile ve Gençlik Merkezi (KAGEM) ve İnsani Yardım Vakfı (IHH) gibi sivil toplum kuruluşları ile görüşmeler yapılmıştır. Bazılarıyla son anda randevuların iptal edilmesi, görüşme yapılacak kişilerin program yoğunluğu gibi güçlüklerin yaşanması nedeniyle, bahsi geçen dernek ve vakıfların bir kısmı ile

görüşme gerçekleştirilememiştir. Ancak, örneklem olarak Kadın Aile ve Gençlik Merkezi (KAGEM) ve İnsani Yardım Vakfı (IHH) bünyesinde çalışan kadınlar ile mülakatlar yapılmıştır. Bir etnografik çalışma örneği olan saha araştırmasında 10 kişiden oluşan toplamda 20 kadınla niteliksel bir çalışma yürütülmesi planlanmış olmasına rağmen, ancak 176 kişiye ulaşılabilmektedir. Yöntem olarak yüz yüze görüşme yapmak ve derinlikli verilere ulaşabilmek düşüncesiyle yarı yapılandırılmış tekniğe ve açık uçlu sorulara bağlı hareket edilmiştir. Görüşmecilerin, böylece kendilerini daha rahat ifade edebilecekleri düşünülmüştür.

IHH'nın görüşme için randevu verdiği yer, Gaziantep Üniversitesi kampüsünde düzenledikleri kermes programıdır. Yetim çocuklar için yapılan kermeste, vakfın başkanının belirlediği isimler ile görüşmeler yapılmıştır. Bu durumda yapılması gereken, kermes yoğunluğu içinde sağlıklı bir araştırma yürütebilmektir. Çünkü randevu ayarlanabilmesinde yaşanan zorluk, kermes ortamında görüşmelerin yapılması zorunluluğunu doğurmuştur. Yapılan çok sayıda telefon görüşmesi ve mesaj trafiği sonucunda, vakıf yetkililerinin belirlediği ortamda yüz yüze kurulan iletişim ve karşılıklı saygı çerçevesinde, Gaziantepli kadınların kendilerini ifade etmeleri sağlanmıştır. Özellikle vakfın genç gönüllü çalışanlarıyla bir saate yakın süren derinlemesine görüşmelerde, kadın olarak kimlikleri için kurdukları cümlelerin yanında kültürel, siyasal ve toplumsal alanlar ile kurdukları ilişki biçimlerine; orta yaş grubu kadınların ise daha çok bir zamanlar eksik bıraktıkları şeylerin özlemi ile daha çok gayret sarf ettiklerine şahit olunmuştur. Aynı şekilde KAGEM'de araştırmamız açısından anlamlı ve derinliği olan ifadelerin bir araya toplandığı bir kurumsal mekân örneği olarak kendini göstermiştir. Yine burada da bir kısım görüşmecilerle uzun zamana yayılan görüşmeler yapılmasına karşılık bir kısım katılımcılarla daha kısa görüşmeler yapılabilmektedir. Kadınların kendilerini ifade etme biçimleri, kendileriyle örüntülü olarak kullandıkları dil, bilgi, birikim, deneyim ve yaşanmışlıkları belirginlik kazanmıştır.

⁶ Sayının kurumlar arasında 10 kişi ile sınırlanmış olup toplamda 20 kişi ile yapılması istenmesine rağmen KAGEM'İN son anda görüşme talebine yanıtız kılması, eksik olan 3 kişiye ulaşmayı imkânsız hale getirdi. Bu zaman zarfında, öncesinde görüşme gerçekleştirdiğimiz bazı kişilerin, telefonu açmaması ve sonrasında dönüş yapmaması ve bunun yanında bırakılan mesajları yanıtız bırakması... Ayrıca öncesinde alanda görüşme yaptığımız KAGEM' den N. Hanım'ın görüşmeci olarak düşündüğü isimlerin, çalışmada yer almak istemediklerini bildirmeleri sonucu niceliksel olarak kurumlar arası eşitlemeyi olumsuz etkilemiştir.

Araştırma her iki vakfın gönüllü çalışanları ile yapılırken görüşmeciler arasında KAGEM bünyesinden yetkili bir kişiyle de mülakat yapılmıştır. Yetkili kişinin saha çalışmamızın yapılmasında destekleyici ve samimi yaklaşımı, planlanan zaman zarfında görüşmelerin yapılabilmesini ve programlı bir biçimde sürdürülebilmesini sağlamıştır. Diğer örnekleme olduğu gibi aynı şekilde KAGEM’de görüşülen kişilerle derinlemesine görüşmeler yapılmış, bu esnada, bazı görüşmecilerle anlamın inşa edildiği sonuçlar ortaya çıkarken bir kısmı ile içerik açısından yoğunluğu kurmak araştırmayı zorlayan engelleyici unsurlar olmuştur.⁷ Tüm bunlara rağmen derinlemesine görüşme yapılan mekânlarda, görüşmeci kişilerin anlattıkları, ses kayıt cihazına kaydedilirken gerekli görülmesi durumunda notlar alınmıştır. Sahada elde edilen veriler ile kavramsal izleğin birbiriyle örüntülü olduğu düşünülen noktada, sonuç olarak ortaya çıkan veriler aşağıdaki başlıklar altında toplanmıştır.

3.2.Özne / Birey

Gaziantep’li kadınların yaşam hikâyeleri, birey olarak kendilerini nasıl inşa ettiklerine dair kültürel dinamikler hakkında önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Gaziantep geleneksel olanı her daim koruyan; muhafazakâr bir kenttir. Ama bu modern olanı görmezden geldiği ya da o alan içinde yer almayı arzu etmediği anlamına gelmemelidir. Örneğin, KAGEM’den görüştüğümüz F. Hanım “geleneksellik modernite arasında sıkışmış hissediyorum” derken muhafazakârlık ve modernlik arasında salınan bir durumu izah etmektedir. Ya da “gelenekselin ağır bastığı bir toplumda yaşıyoruz, biz” derken kendi içinden geçen gelenekler hakkında genel bir yargıya ulaşmaktadır.

⁷ KAGEM’de, ikinci gün görüşme, akademik bir çalışmanın sonunda gerçekleşti. Bize ayrılan bölümde, gönüllü arkadaşlar ile bir araya geldik. Bu esnada, bölüme giriş çıkışların olması görüşmeyi etkileyen nedenler arasındadır.

IHH’nın randevu verdiği kermes ortamı, çok kalabalık olmamasına rağmen, gönüllü çalışanların ayrı bir alana alınarak görüşme yapılması talebi, onları çalışma alanından uzaklaştırıyordu. Bu da bir an evvel görüşmenin yapılıp, hemen görev başına dönme telaşını neden olabiliyordu. Görüşmenin ikinci gününde kısa süreli yağmur yağması da çalışmanın yapılmasını zorlayan etkenler arasındaydı. Her iki örneklem ile yapılan görüşmelerde, teknik olarak ses kayıt cihazı ve not defteri kullanıldı; ses kaydına tepki gösterilmemesi anlatılanların daha sağlıklı olmasını sağlarken, havada buharlaşma riskini de ortadan kaldırmış oldu.

Geleneklerin toplum açısından belli bir değer taşıması ve kuşaklar arası sürdürülebilir bir yönü olduğu gerçeği edebiyat bölümü mezunu F. Hanım için “o kurallara riayet edip aynı zamanda modern düşünceyi savunmak” bir yanıyla geleneksel bir yanıyla modern/seküler alana adım atmak isteyen kadınları zorlayan bir deneyim olarak aktarılmaktadır. Bir bakıma, anlam dünyasında yaşanan bu sıkışmışlık, toplum ve insan ilişkilerine yansımaktadır. O nedenle, gelenekseli kıyısında bekleten Gaziantep’li kadınların, özne olarak ortada bir yerde kimliklerini tanımladıkları düşünülebilir.

Gaziantep’in kültürel ikliminin Gökgöz’ünde (2016:127) ifade ettiği gibi “kadınların bedenlerinin içinden geçerek inşa edildiği söylenebilir.” Burada, hem toplumsal bağın kurulması hem de tarihsel ve kültürel sermayenin sürdürülebilirliğini mümkün kılan bir inşa süreci söz konusudur. Kadınlar özne olarak, toplum ve insana dair hikâyelerin yazılmasına katkıda bulunan aktörler olarak düşünülürse eğer bu, nihayetinde toplumun bütün katmanlarından akışa geçen önemli toplumsal, kültürel ve ekonomik sermaye olarak görülebilir.

Muhafazakârlığın yaşandığına dair kanaati pekiştiren, kadınların kültürel dinamikleri ve toplumsal rolleri okuyuş biçimleridir. Geleneğin yüklemiş olduğu rollerin muhafaza edilmesi gerektiğini bilen, ama geleneğin sabitlediği alana bağlı olmanın verdiği sınırlılıkları sorgulayan birey özne için; ayrıca akıl ve tin arasında var olduğu düşünülen bağ; kadınların kimliğini inşa eden kodlar arasındadır. KAGEM’den 28 Şubat mağduru N. Hanım’ın bir kadın özne olarak kurduğu cümleler bunu ifade etmektedir:

“Kadın olarak tanımlanmak zor. Müslüman kadın olarak tanımlanmak çok daha çetrefilli bir şey. Bağımsız bir ruh olmaya dikkat ediyorum. Aklımı kimsenin cebine kiraya koymuyorum. Hayatım boyunca bu düstura inandım. Bunun insanın basiretine dair çok önemli açılımlar sağladığına şahit oldum. Annem; bunun her şeyin ötesinde olduğuna inanıyorum. Sosyal hayatın içinde yer almak istiyorsanız, önce anneliğiniz hakkında bütüncül bir sistematik şey olması lazım. İyi bir kul olmaya çalışan bir kadımsın.”

Kimliğin tanımlanmasına dair belli bir zorluk yaşanmaktadır. Kimliğin kendi dinamikleri ile ünsiyet kurmasındaki zorluk, onun çetrefilleşen zihinsel dünyasıdır. Müslüman ve ona ilişkin değerleri derinleştiren alanın yoksunluğu, ya da bu alanın oldukça yüzeysel olması, kimliğin inşa edilmesinde çetrefilli bir yorumu ortaya çıkarabilir. Son yıllarda tartışılan, İslami unsurlara bağlı anlam kaybının yaşandığı ve Müslüman kimliğin ünsiyet kuracağı alanların sınırlılığı, kimliğin inşasını zora sokan nedenler olabilir. Kimliğin tanımlanmasındaki boşluk bir anlamda, bir bedende, çeşitli

temsillerin yer aldığı bir kimlik tanımı olarak karşımıza çıkabilir. Böylece, Müslüman kimliğin ürkütülmeden, modern/seküler değerlere uzak olmayan, Müslüman/seküler motiflerin birlikte formatlandığı melez bir kimlik olarak okunabilir. Zaten başından beri, kimliği çetrefilli kılan, tanımlanmasını zor hale getiren Müslüman kimlik için, kamusal alanın dini, sekülerleştirme fikridir. Bu da muhafazakârlığın modern ile kurulan bağı ve eşzamanlı tasavvuru olarak görülebilir.

3.2. Din/Maneviyat

Muhafazakâr toplumlar için din önemli bir faktördür. Dinin toplumlara bir arada tutan işlevine dönük inanç, muhafazakâr düşünürlerin temel görüşleri arasındadır. Postmodernitenin temel özelliklerinden birisi de “dine dönüş”e imkân tanıyan bir toplum tahayyalü taşımasıdır. Her iki kavramın bulunduğu bağlamda, modernitenin dini dışarıda bırakan toplumsal gerçekliğine dair eleştiriler yer almaktadır. Eleştirilerin muhafazakâr ve postmodern zeminde yapıldığı alana ekonomik anlamda yön veren ise kapitalist sistemin neoliberal ekonomi ayağıdır. Kavramların birbiriyle yollarının kesiştiği düzlemde, oldukça kırılabilir olan toplumsal ilişkilerin onarılması için din, sığınacak bir liman olarak görülmektedir. Aslında “dinin sekülerleştiği” konusunun tartışıldığı bir dönemde Çınar’ın (81: 2005) ifadesiyle, bir toplum ne kadar sekülerleştirilirse kendi dini kavramlarının içi boşaltılarak yol almaya devam eder.

Mülakat yapılan KAGEM üyesi N. Hanım, küreselleşmenin artık netleştiği ve inkâr edilemez bir boyutta ilerlediği andan itibaren bu durumun, bilinçli olan her insanın ama özelden ise Müslümanın sorunu, derken bu minvalde Müslümanların değişen ve bir o kadar sekülerleşen dünyalarına dikkat çekmektedir. Zaten, kendi geçmişinden aktardığı anekdot, Müslümanların ontolojik duruşlarını ifade eden ve eleştirel mahiyette bir yaklaşımdır.

“Mutad ziyaretlerinden birinde Sezai Karakoç Hocamıza bir soru sordum. Müslüman sanata karşı mesafeli mi olmalıdır, kendi sanatını mı oluşturmalıdır? Ya da modern sanata, heykele, resme, müziğe, sinemaya bakış açısı nasıl olmalıdır, diye sordum. Dedi ki, “bir pergel gibi düşün, ben Müslüman kimliğimle sabit dururum. Baktığım her mevzuya modernitenin diliyle bakarım.” (...) Eğer sağlam bir yerde durmuyorsak, bir eksen kayması yaşıyorsak bir gün bir mevzuya modernitenin diliyle bakarız, bir gün bir mevzuya İslam perspektifinden bakarız. Yani bu değişkenlik bizde çelişkiler yaratır. Bu çelişkiler doğurdukça da sağlam bir kimlik oluşturma şansımız olmaz. Kendimizde belki gözlemleyebilir, akışa kaptırabiliriz; ama yetiştirdiğimiz nesil bu çelişkilerin bir tür aynası görevini görecek. Bu yüzden doğru kaynaklardan din okumaları, Kur’an ve Hadis okumaları muhakkak istikrarlı bir şekilde devam etmeli ki (...) o tarafımızı canlı tutalım. Modernitenin bir takım araçlarına karşı verebileceğimiz cevaplar noktasında şığ

kalmayalım. Karanlık köşeler olmasın, zihnimizde. O anlamda vahiy ve hadis merkezli bakmak ve moderniteyle nasıl uyum ve çatışma halinde oluruz, cevabını aramak. Biraz sanki o konuda kaydık.

Yani pergelin durduğu noktanın muğlak olması, Müslümanları yaşanan gelişmeler karşısında yanıt üretemeyen bir pozisyona itmektir. Bu muğlak halin açtığı yarık, yanıtı olmayan birçok pratiği Müslümanların gündelik hayatında giderek daha da derinleştirmektedir. Bu derinliği kendini merkeze alarak açıklayan N. Hanım,

“Farkında olmadan bazen kendi iç dünyamda Müslüman kimliğimi koruyorum, ama dışarı çıktığımda seküler bir kimliğin içerisine farkında olmadan daldığımı görüyorum. (...) bilmediğimiz bir alanla sınanıyoruz. Daha önce bu ülkenin hep zencileri olmuşuz. Zenci muamelesi görmüşüz. Şimdi bu ülkenin önderleriyiz. Ama zencyiken ki muhafaza edebilir kolaylığına artık sahip değiliz. Tabiri caizse “surlarımız” yıkıldı. O surlar yıkıldıktan sonra artık altında kalmamak için belki de pratize ede ede bulacağız. Belki de geriye dönüp kimliğe dair sağlam argümanlar geliştireceğiz. Bir geçiş dönemi yaşadığımızı düşünüyorum. Sekülerleşelim mi, buna karşı nasıl mücadele edeceğiz, bir sürü soru var kafamızda. Soruları oluşturarak, cevapları bulacağız.”

İslami kesimin hayat tasavvuruna ilişkin kimlik ve hayatı tanımlama biçiminde bir değişim olduğu anlaşılmaktadır. Tinin iç ve dış dünyayı bağlayıcı bütüncül çağrısı, İslami kesimde, özellikle 90’lardan sonra dış dünyayı yorumlama şeklinde ikili bir söyleme yönelmektedir. Çünkü Batılı modern değerlere getirilen eleştiriler, Batılı modern değerlerin temel alındığı bir tanımlama ve buna bağlı seküler bir hayatın öncelendiği alana doğru kaymıştır. İç ve dış dünyanın örtüşmediği ve aynı bedende birbirinden kopuk düşüncelerin pratiğe yansıdığı postmodern zeminde, çelişik hallerin tezahürünü görmek mümkün hale gelmiştir.

3.3. Gündelik Hayat/Ev İçi Roller

Gündelik hayat içerisinde dolaşan pratikler birey ile kimliği hakkında birçok veri sunmaktadır. Kimliğin inşa edildiğine dair dışa dönük ipuçları, nasıl sorusunun da bir anlamda yanıtıdır. Çünkü gündelik pratikler, onun arkasında yatan kültürel ve toplumsal özellikleri de görmemizi sağlamaktadır. Bu bakımdan Gaziantep özelinde kadınlara dair yapılan okuma ve onların gündelik pratikleri, hem kadınların günlük yaşamını hem de kadın kimliği inşasına ilişkin belli bir çerçeve oluşturmamıza olanak sunmaktadır. Son yıllarda kadınların görünür olması, onların toplumsal hayatın birçok alanına temas ettiğini göstermektedir. Sosyal hayatın işleyişi içinde kadınların yürüttüğü toplumsal pratikler vardır. Hem kendilerini görünür kılmak hem de kendini güçlü kılmaya duyulan ihtiyaç, kadınları kendilerini ifade edebilecekleri alanlarda konumlanmaya itmektir. Örneğin, IHH’ dan S. Hanım:

“Oturduğum apartmanda oturan komşularımın konuştuğu konular bomboş geliyor. Ama komşuluk ilişkilerimi belli bir düzeyde yürütmem gerekiyor. Ama konuşulan konular ve geçen zamana bakınca boşa geçen vakit diye düşünüyorum. O nedenle evde oturmuyorum.”

Geleneksel yapının örüntüleri üzerine kurulan bu eleştirel dil, sıfır noktadan başlamak yerine hem geleneksel anlamda yürütülmesi icap eden komşuluk ilişkisini belli bir zeminde tutmak istiyor hem de sosyal hayatın içinde bulunmayı talep ediyor. Sosyal hayatın canlı ve dinamik devinimi, her adımda Gaziantep kadınlarını takip eden unsurlarla bağlantılı değişimin izlerini yansıtıyor. Artık evde oturmak eskisi kadar cazip ve mümkün gibi görünmüyor. Kendi yaşamları için verdikleri mücadele, elbette Gaziantep kadınlarının geleneksel ev içi rollerini aksattığı anlamına gelmiyor. Geleneksel kadın rolleri değişiyor mu, denildiğinde İHH'dan M. Hanım:

“Hayır. Bilen kadın her şeyden önce annelik rolünü ön planda tutar. Önceki ile kıyaslarsak çok yol kat edildi. Antepli bayan demek; evinde yemek yapan, temizlik yapan, çocuğunun bakımını yapan kadındı. Şimdi ise iş alanında, çalışma alanında kadınlarımız kendisini aştı.”

Bir bakıma toplumsal tahayyülde yaşanan değişim hane içi rollere dair farklı pozisyonlar alındığını göstermektedir. Ancak “*Antepli bayan*” derken, cinsiyeti gizil kılan bir yaklaşım sözkonusudur. Kadın kimliğine uzak düşen bu söylem, kadın ve bedeni arasına yerleşen mesafeyi ortaya koymaktadır. Kadın kimliği tanımını zora düşüren, örtük kılan, cinsiyete yapılan vurguyu ortadan kaldıran, bu yönde anlamların üretilmesi kadınlarımızın özne birey olarak kendini aştığı cümlesini tartışmalı kılmaktadır. Zaten, aşılacak durum geleneksel roller ve sosyal alanda çalışan kadın imajı üzerinden yorumlanmaktadır. Ayrıca, “*bilen kadın*” “*bilmeyen kadın*” karşıtlığını doğururken kadına, annelik rolü nisbetinde değer atfedilmektedir. Kendini aştığı düşünülen kadın, gerçek bilince ancak, anne olarak ulaşabileceği ifade edilmektedir. KAGEM’den F. Hanım’ın ifadesi de muhafazakâr aile yapısı ve sosyal hayata katılım sürecinde kurulan dengeyi açıklar mahiyettedir:

“(…) ⁸ Ben uzun süre 8.5 mesaisi çalışmadım. Çocuklarımı yetiştirdim. Çocuklar belli bir yere geldikten sonra mesaili çalışma zamanım oldu. Çocuklarıma zaman ayırabiliyorum. Siz başkalarının çocuklarına zaman ayırırsanız, Rabbimde sizin çocuklarınıza hizmet edecek birilerini karşılaştırır. Hep ümidim ve duam bu oldu.”

Sosyal hayat içinde toplumsal görevlere harcanan mesai ile hakikat arasında diyalektik bir bağın kurulması; en nihayetinde manevi bir tatminle, kişisel hizmete dönüştüğü düşünülen bir bağdır. Metafiziğin dünyevi gövdeye bindirilmiş bu haliyle,

⁸ İki erkek, iki kız çocuğum var. Erkekler üniversite de okuyor. (...) Kızlarımdan biri İHL’inde okuyor. Biri de, 4 yaşında. Küçüğümüz bir enerji kaynağı, bizim için.

gündelik pratiklere yansıdığına olan inanç, kişinin hayatla ilişkisini belirleyen temel bir ölçü olarak belirmektedir. Bu ölçü ise F. Hanım'ın, "ben hem ev hanımı, hem çalışan biri olarak söylüyorum. Önemli olan nitelikli beraberliktir, onlara zaman ayırabilmek, onlara ilginizi gösterebilmektir. Onu da başarabiliyorum" yönünde bir pratiği hayatına yerleştirmiştir.

Bunun yanında Gaziantep'te gelenekselliğin modernlik ile iç içe geçtiği süreçte bilinen geleneksel erkek rollerin kadınlara transfer edildiği de söylenebilir. Gaziantep kadını büyük oranda ev içi roller ve gündelik pratikler bakımından, erkeğin tarafına düştüğüne inandığı sorumlulukları omuzlarına yüklenmiş gibi hissediyor. IHH gönüllü çalışanı N. Hanım, bir ev hanımı olarak iç içe geçmiş rolleri, kendi yaptığı gözlemlere dayanarak şöyle yorumluyor:

"Erkekler tarafından kadınlar erkekleştirilmiş. Bir hafta gözlem yapıyorum. Bayanlara soruyorum. Mutfak alışverişini kim yapıyor? Faturaları kim ödüyor? Evde yemeği sen yapıyorsun, çocuklara sen bakıyorsun. Ayrıyeten faturaları ödüyorsun, alışverişini yapıyorsun. Erkek ne yapıyor? (...) diyorum ki, sen faturaları ödüyordun, neden bana geldi. Demek ki sen beni erkekleştirdin. Yıllar öncesinde bir bayan bir bakkala, bir fırına giderken kısıtlanırdı. Bir bayansın fırında ne işin var. (...) şimdi o kadar basitleşmiş ki."

N. Hanım, kadın ve erkek gündelik yaşam pratiklerinin eskisi gibi olmadığını söylemektedir. Geleneksel olarak algılanan, kadın ve erkek sorumluluğunda olduğu düşünülen bir takım pratiklerde yaşanan dönüşüm "sen beni erkekleştirdin" cümlesiyle ortaya çıkmaktadır. N. Hanım'ın geleneksel olana dönük arayışı ve onu muhafaza etme isteği bulunmaktadır. Bunun yanında, "kadın ve erkekleştirme" tartışması da önemli bir sorunsaldır. Hangi erkekler, kadınları erkekleştirmektedir, sorusu irdelenmesi gereken önemli bir konudur. Dolayısıyla geçmişten devralınan değerler ile modern değerlerin etkileşimi ve temas ettiği alanlarda yaşanan dönüşüme Sancar'ın (2017: 233) söylemiyle kısmen değinilebilir.

"Kadınların ve çocukların modern yaşama dâhil olma biçimleri, erkeklerin aile ve iş yaşamı arasındaki ilişkileri düzenleme tarzları ve toplumsal ve siyasal konumlanışlarla ilgili meseleler aslında modern yaşamın düzenlenmesinin ta kendisidir."

Bu tür biçimleniş örneklerini daha iyi analiz etmek için Gaziantep sınırlarının muhafazakâr anlam dünyasına bağlı çizildiği düşünülecek olursa gündelik hayatın, buna bağlı kurulan ilişkilerin, modern söylemlerle nasıl değiştiği, IHH' dan N. Hanım'ın kendi yaşam alanı içinde eşi ile kendisi arasında geçen diyalog üzerinden sürülebilir.

"(...) Ben feminist değilim. Eşimden söyleyeyim. Eşim önceden bankadayken, otomatik ödeme talimatıyla faturalar ödenirdi. Oradan ayrıldı. Öğretmen olarak çalışmaya başladı.

İlk bir iki ay faturaları kendisi ödedi. Daha sonra bana (...) “ya ben vakit bulamıyorum, ücreti vereyim, faturaları sen öde” dedi. Çocuğun toplantısı oluyor gidemiyor. Başkasına sorsan, “ya sen ne kadar şanslısın; eşin öğretmen ilgilenir” diyorlar. Terzi kendi söküğünü dikemezmiş; o zaman inanın! Çocukların toplantısına ben gidiyorum, okul değiştirilecekse nakil bendedir; faturalar, alışveriş bendedir. Evin işi, yemek, vâkıfa geliyorum; gönüllü olarak çalışıyorum. Öğrenciyim, Kur’an Kursuna gidiyorum. Saysan on tane işim var. Düşününce kadının yükü daha ağır. Ben kendi rolümü unuttum. Bayan mıyım, erkek miyim?”

N. Hanım’ın, anlattığı çerçevede yaşanan değişim muhafazakâr kadınların bir bakıma eleştirdiği bir yönde biçimlenmektedir. Her ne kadar modern yaşamın kendisi olarak algılansa da muhafazakâr kadınların bu alana dâhil olabilmeye konusunda gerilim yaşadıkları söylenebilir. Yani, Göle’nin “gönüllü modernizasyon” (2011: 172) söylemiyle yorumladığı şey, burada aslında kadının omuzlarına yüklenen sorumlulukların giderek ağırlaştığına dönük eleştiridir. Kısmen kadına kendi rolünü unutturan; bayan mıyım erkek miyim, sorusunu sorduran ve bu sorunun tekabül ettiği yerde kadının adı var mı düşüncesini akla getiren, bir mesele olarak dile dolanmaktadır. Dolayısıyla, kısmen kadına kendi rolünü unutturmayacak kadar modern, kadın mıyım, erkek miyim sorusunu sordurmeyen bir yaşam biçimi tercih edilirken, kadın ve bedeni arasına *bayan* olarak kurulan ve kadın kimlik tanımını eksiltten bir durum yaşanmaktadır.

Gaziantep özelinde kadın kimliğinin ve aile modellemesinin düzenleyici unsurlarının giderek yer değiştirdiği bu izlekte, aile içerisinde erkek kimliğinin eksilen yönünü de görmek mümkündür. Aile ve kadın bedeni üzerinde yaşanan gerilim, en nihayetinde erkekleri de tanımlayan bir durumdur. KAGEM’de Kur’an Kursu hocası olan E. Hanım’ın ev içi roller hakkında memnun bir tavırla, eşiyile dönüşümlü olarak evde olduklarını ve bu nedenle çocukların bakımı ve ev işlerinde rolleri paylaşıyor, yönündeki söylemi, Gaziantep’in geleneksel rollere atıf yapılan biçiminin de değiştiğine işaret etmektedir. O yerleşmiş olduğu düşünülen geleneksel dinamikler içinde modernleşmeyi imgeleyen ve değişen rol ile kısmen erkeğin ünsiyet kuracağı, postmodern bir kare olduğu söylenebilir.

3.4. Medya /Sosyal Medya Kullanma Biçimi

Gaziantep’te kadınların medya ile kurduğu ilişki biçimi zaman ve fayda unsurları üzerinden değerlendiriliyor. Kadınların medya ortamlarına getirdikleri yorum, gelenek ve ahlaki değerlere zarar veren oluşumları barındırması nedeniyle, daha çok olumsuz bir betimleme içermektedir. Mevcut yaklaşımlar birbirinin benzeri olmanın yanında, medyanın hayatın içinde etkin bir role sahip olduğu da ifade

edilmektedir. Dini değerlerin, modern değerler ile karşılaştığı ve bunun küresel bir kültüre denk düştüğü yerde teknolojinin hız ve zamanı aşan gücüne nasıl bir yanıt üretilebilir, diye sorulduğunda KAGEM'den N. Hanım'ın yaklaşımı şöyledir:

Sosyal medyayı kullanıyoruz. Ama sosyal medyanın sosyal dokuya ne kadar zarar verdiğini hepimiz görüyoruz. Ama kullanmaya devam ediyoruz. Çünkü ondan başka seçeneğimiz olmadığı fikrinden hareket ediyoruz. Ama ifsat edildiğini gördükçe, bu trend yükseldikçe o bünyenin içinde yer almak, eleştirmek, bozmaya ya da düzeltmeye çalışmak belki teselli olduğu fikrindeyiz. Yani dışına çıkıp, daha sağlam bakmak; sosyal medya olur bu, sosyal hayat içerisinde yer alma şeklimiz olabilir bu. (...) onların gece kulübünün yerine kendi huggamızı oluşturmak ne kadar inancımız kaynaklı bir şeydi. Toplumsal hayatta inancımın dışında bir şeyin içerisinde yer aldığım zaman ister istemez sorgulamaya varıyorum. (...) şimdi seküler hayatın içerisinde kendini bir şekilde konumlandırıyorsun. Hayata onların penceresinden bakıyoruz, aslında.”

Sosyal medya olumlu ya da olumsuz niteliğiyle kullanıcıya sosyal bir yaşam alanı sunmaktadır. Öyle ki toplumsal bedenin tabir caizse, bir uzantısı gibidir. Bu da onu, merkezi olarak tartışmanın içine çekmektedir. Medya tarihi evrelerinde, toplumun gereksinimlerini karşılamak üzerine kurgulanmış olması, onun toplumun dinamiklerini araçsallaştırmasıyla doğru orantılıdır. Diğer bir deyişle, toplumsal gerçekliğin medya dünyasında sanal bir gerçeklik olarak kurgulanır olması, toplumsal değerleri yerinden çözen ve dolayısıyla özgünlüğünü bozan nedenler ekseninde değerlendirilebilir. Medya daha çok bireysel seyredilebilirliği mümkün kılar ve en nihayetinde farklılık temelinde, bireyi dünya içinde vitrine çıkaran kamusal bir alandır.

Gökgöz'ün (2010: 544) ifadesiyle, “kimileri için yükselen bu yeni toplum, modernizme ilişkin bütün kurguları yapıbozuma uğrattığından, modernizmin temel varsayımlarını sorunsallaştırdığından, olsa olsa “postmodern”dir; kimileri içinse yeni toplum bir “ağ toplumu”dur. (...) farklılıkların engellerle karşılaşmadan ulaşabildiği, kendisini ifade edebildiği, yaşamını anlamlandırabildiği” bir tür kamusal alandır. Yerel toplum kültürleri ve değerleri, küresel kamusal alanın sınırsız mecrası içinde, bahsedilen ağ toplumu üzerinden şekillenmektedir. Bu da gelişen teknoloji temelinde medyanın, insan ve toplum ilişkileri üzerindeki kontrolü ve denetimini akla getirirken nihayetinde, N. Hanım'ın “hayata onların penceresinden bakıyoruz” mu sözünü destekler yöndedir. Yani, gündelik yaşam pratiklerini yönlendiren, denetim altına alan geniş bir alana sahip olması, coğrafi sınırları olmayan bir küresel medya ortamını imleyen postmodern bir çağdan söz edilmektedir. Kültürel açıdan dünya ile uyum sağlamak, ya da uzlaşma gibi talepleri karşılayan yönüyle medya, küresel kültürü toplumda etkin kılan ve bu kültürün toplumsal alanlarda varlığını yaygınlaştıran nitelikleri taşımaktadır. Nihayetinde, yerel kültür formlarını küresel kültür formuna

dönüştüren ve buradan yeni kültürel tanımların, yeni yaşam tarzlarının üretilmesine imkân sunmaktadır. Medyanın buradaki işlevi, toplumsal alanlarda dünya ile uyum sağlayacak imkânları tüketim olgusu içinde işliyor olmasıdır. Diğer bir deyişle, yeni yaşam tarzlarını geç kapitalizmin kültürel mantığı çerçevesinde görmek ve bireylere sunulan ürünlerin ardında tüketim olgusu ve kapitalist ilişki yapılarını düşünmek gerekir. Medya, toplumsal ve kültürel formları tüketim kültürü ekseninde ele alırken diğer taraftan insanların yaşam pratiklerini yeniden tanımlar. Böylece, medya ile arada kurulan ilişki de sosyo-kültürel ekseninde değişebilir.(Dağdaş & Dağdaş'ın, 2009: 65)

IHH'da gönüllü olan kişi, interneti kendi çabasıyla öğrenip aktif olarak kullanmasına karşın, televizyon izleyicisi olmayı zaman kaybı olarak değerlendiriyor. Kitle iletişim araçlarıyla kurulan ilişkinin, belli ayrımları içerdiği ve bu ayrımların kadınların anlam dünyasına hitap edip etmediği çerçevede, gerekli sınırlama yoluna gidildiği anlaşılmaktadır. Mesela S. Hanım sözlerinin devamında:

Öyle sizi doyuracak diziler yok. Onlarla geçireceğim vakte acıyorum. Şu an tarihi ve savaş dizileri var. Onlarda çok fazla. Çoğu kişi onları izlerken kendini mutlu hissediyor. Ben daha çok canlı programları seviyorum. Tartışma, sağlık programlarını izliyorum. Kısır ve çekişme programlarından nefret ediyorum. Duyarsız değiliz, dünyada olup bitene; ama çekişmeli programları sevmiyorum.”

Toplumsal temelde medya unsurlarındaki çeşitlilik, tercih edilme alanında birçok seçeneği barındırmaktadır. Çeşitli iletişim araçları, bir anlamda farklı söylemlerin ve bu söylemlerin kurgulandığı postmodern zeminde, kullanıcının kurgusal metinlerden çok, canlı ve gerçekçi olan metinlere yöneldiği görülmektedir. Özellikle son yıllarda tarihi dönemi anlatan dizilerin yapılması, bir bakıma muhafazakâr siyasetle örtüşen alanda, Nisbet'in (2014:47) deyişiyle geçmişin muhteşem bir laboratuvar olduğu düşüncesidir. Dönem itibarıyla gelebilecek tehditlere karşı, toplumsal bir savunma refleksi oluşturma çabası olarak da görülebilir. Zira algılanan tehditlere karşı, sosyo-kültürel alanlarda geçmişe yapılan çağrı, bir kısım izleyiciyi mutlu ederken muhafazakârlığı niteleyici ve hâlihazırdaki muhafazakâr politikaları pekiştirici bir amacı da içerebilir. Zira tarihi dizilerin bütün görselliğiyle, sembolik olarak toplumsal ve siyasi alanı pekiştiren bir yönü olduğu söylenebilir.

Ayrıca, tarihsel yaklaşımı itibarıyla dönemsel olarak yapılan metinsel okumaların gerçeği ne kadar yansıttığı konusu, ayrıca tartışılmaktadır. HH'dan B. Hanım, “Osmanlı dizilerini izlemiyorum. İzlenmesini tavsiye etmiyorum. Çünkü tamamen dönemi yansıttığını düşünmüyorum; uyarılma” yönünde yaptığı tavsiye

televizyon izleyicisini, izleme eylemine karşı tutum belirlemeye yönlendirirken bizden olan ve bizden olmayan kanallar bağlamında “ama bunu belli bir kanal ve belli bir kültüre sahip, belli bir seviyede yapsın. Bize hizmet etmeyen kanallarda, farklı kurumlara hizmet eden kanallar, farklı devletlere hizmet eden kanalların tutup da tarihimizi farklı bir biçimde yansıtması...” ekseninde kullandığı dil; medya iktidar ilişkileri arasında var olduğu düşünülen ayrışmanın yerelde nasıl okunduğuna işaret etmektedir. “İşte Kanuni’de nefsine düşkün gibi ifadelerin kulaklarda dolanmasındansa, o diziyi hiç yapma... Biz açılım tarihimizi, kitaplardan okuyalım daha iyi” anlayışını ortaya koyan düşünce; tarihi yaklaşımların serpiştiği yerde, muhafazakârlığı örüntüleyen çeşitli fikirler olarak kadınların kimliğini şekillendiren sürecin içinden yansımaktadır.

Diğer bir deyişle, toplumsal alanda kültürel pratiklerin postmodern zeminde yer aldığı düşünülürse sözcüklerden ziyade, biçimin ön planda olduğu ve çeşitli okumaların topluma tekabül ettiği alanda, arzu edilen buysa eğer Sarup’un (2017: 237) ifadesiyle, arzunun daha çok toplumsal ve kültürel pratiklerin yüzeyinde olduğunu hatırlamak gerekir. Zira medya ile insan ilişkisinin, kültürel metinlerin aktarılma biçimi ile doğru orantılı olduğu söylenebilir. Yine, gerçek ile simüle arasında yapılan ayırım, metinlerin yüzeyselliği hakkında izleyiciye belli bir bakış açısı sunabilir. Ayrıca kültürel metin okumaları, televizyon dizilerinde yer alan belli temsiller ve düşüncelerde izleyiciyi geçmişe dönük nostaljik bir yolculuğa çıkarırken temsile dayalı kimlikler ve düşüncelerin oynaklığı da buraya dahil edildiğinde, şimdinin geçmişle kurduğu bağ derinlikli bir anlamdan ziyade, daha çok politik ortamlarla bağlantılı nostaljik bir medya kurgusu ve nostaljik bir izler kitle olacaktır. Medya ortamlarının etkinliği hesaba katıldığında ise geçmişle bugün arasında doğrusal bağlantı bu şekilde ve şimdi postmodern bir zihinle kurulacaktır. Bu bağlamda KAGEM’den F. Hanım’ın geçmişe dönük attığı muhafazakâr demir, şimdi ve gelecekte tutum ve davranışı besleyen ortak bir hissiyat olarak ortaya çıkacaktır.

“Bir Ertuğrul dizisi çıktı, ondan sonra bir 15 Temmuz Darbesi yaşadık. 15 Temmuz’da Ertuğrul dizisinin çok etkilerini görmek mümkün. Orada kadınıyla, erkeğiyle bir savaşçı ruhu. Devlet yapısına sahip çıkma. Bir otorite. Yine aynı şekilde Abdülhamit dizisi, Kut’ül Amare var. Bunlar bizim köklerimize inen, gerçek kimliğimizi ortaya çıkaran, ulusal kimliğimizi ortaya çıkaran... Ertuğrul dizisini izliyorsanız eğer orada kadın-erkek ilişkilerine baktığımızda, orada kadının muteber bir yapısı var. Aile içerisinde söz sahibi, aynı zamanda erkeğiyle beraber bir arada yürüyen, fakat dengeleri çok iyi sağlayan bir aile modeli var. Bunlar çok güzel. Bunlar sadece bizim Türkiye’de izlenmiyor. Avrupa, Afrika ve Türki Cumhuriyetlerde de izleniyor. Bunlar olumlu.”

Bakıldığında medya, tarihsel hattın inşasında önemli bir işleve sahip. Kültürel birikimlerin toplumsallaşması ve kuşaktan kuşağa aktarılması noktasında önemli bir rolü üstlenen medya, bu birikimlerin insani davranış ve tutumlarda yeniden üretilmesine katkıda bulunuyor. Yani, medya marifetiyle muhafazakâr kültürel iklim süreklilik kazanırken en nihayetinde, geleneksel kurumlarıyla devlet, aile ve aileyi dengeleyen ve erkeğinin yanında yer alan kadın bedeni, muhafazakâr normlara bağlı hayatı deneyimleyen formda sunulmaktadır. Başka bir deyişle, Gaziantep ölçeğinde kadınların medya okuma pratikleri ve gündelik pratikleri arasında bir bağ bulunmaktadır. Öyle ki muhafazakâr söylemin içinde gömülü olan bariz bir milliyetçilik söylemini de görmek mümkündür. Sözlerinin devamında F. Hanım:

“Akıllı Türk, Maruf Tarih” İhsan Fazlıoğlu’nun kitabını tahlil ederken “Türk” derken neyi anlıyorsunuz diye bir kavram ortaya atıldı. Kökenlerimizde, kimliğimizde olan şeyleri ortaya çıkarmak zorundayız. Bize yıllardır empoze edilen üzerimizdeki ataletin olmasının nedeni bu⁹ yabancı etkiler. Türk kimliğimiz, Müslüman kimliğimizi üzerimizden almak için yıllardır her türlü yayımlarla, TV programlarıyla olsun bu...

Medya ve kimlik arasında kurulan bağ, tarihi ve kültürel birikimin ortaya çıkmasında medya alanını önemli bir mecra olarak belirliyor. Bugün muhafazakâr kesimin nasıl görüldüğüne dair arkaik düşünce, ülke tarihini anlatan diziler aracılığıyla inşa edilirken Gaziantep’in muhafazakâr algısında, toplum ve insan ilişkilerinde yabancı etkilerin medya eliyle inşa edildiği düşünülmektedir. Bu bağlamda medyanın bu ikili yapısı, kaynak olarak aktardığı kültürel ürünlerle bağlantılı bir varsayımdır.

Bu bağlamda medya yapısal olarak toplumsal olanı üreten, dolaşıma sokan, yaygınlaştıran önemli bir gösterendir. Medya bu anlamda günümüzde muhafazakâr/milliyetçi damarı beslerken modern/seküler damarı da besleyen ara bir alandadır. Sözü edilen postmodern toplumsal yapıda Baudrillard’ın sözünü hatırladığımızda, enformasyonun giderek daha çoğaldığı izlekte, buna karşılık anlamların bir o kadar azaldığı söylenebilir. (Sarup, 2014: 232) Zira yaşamın muhafazakâr/modern düşünceler arasında işlediği alanda oldukça her şeyin renkli ve bir o kadar ağır sorunsallar eşliğinde devam ettiği postmodern bir ortam ve postmodern ilişkiler deneyimlenmektedir. Her şeyin iç içe geçtiği koridorda, F. Hanım’ın “Kadın, aile ilişkilerinde absürt şeyler gündeme geliyor”, gözlemi şu an toplum olarak, tarihi dizilere ihtiyaç olduğu düşüncesiyle vurgulanmaktadır. Ayrıca, KAGEM’den Ş.

⁹ (...) Kanuni dizisini izledik, mesela. Onun negatif etkilerini gördük. Yine onlarda çok izleniyor. Bu bir kültür, bir değer aktarımı. Olumlu, olumsuz...

Hanım'ın, “şahsım olarak, tarihimiz o kadar mükemmel ki doludizgin bir tarihe sahibiz. Çağımıza uygun bir şekilde kültürümüzü, medeniyetimizi yansıtarak çağı geri bırakmadan...” yönünde kurduğu cümle, tarih ile kurduğu bağın yaşattığı duygulanımdır. Ama duygulanımı yaşatan zihni düşünce, olduğu gibi değil, “çağımıza uygun” bir tarihi yaklaşımın yeniden üretilmesi yönünde muhafazakâr nostaljik bir dil olarak belirlemektedir. Geçmiş ve şimdi arasında geçen zaman aralığı, geçmişi bugüne olduğu gibi taşımayı uygun görmeyen, modernliğin içine bükülen bir değişim bilincine izin vermemektedir.

IHH'dan Z. Hanım'ın ifade ettiği üzere, “toplum olarak geçmiş sevgimiz, Osmanlı sevgimiz çok fazla. (...) Osmanlı hayranlığı ve hasreti bizim üzerimizde var” sözlerindeki bütüncül toplum vurgusu ise, ülkenin temel unsurlarını sarsılmaz bir tarih algısına dayandıran düşüncedir. Mevcut imalar, Gaziantep'in tarihsel ve kültürel mirasından beslenen bilinç ile şekillenirken tarihi değerlerin, medya profesyonelleri marifetiyle yeniden üretilmesine karşı duyulan muhafazakâr memnuniyet olarak ifade edilmektedir. Elbette, Gaziantep'in tarihsel ve kültürel zenginliğine yapılan vurgu, diğer kültürleri tanımaya dönük merakın önünü tıkamış değildir. Bilakis, IHH'dan B. Hanım'ın farklı kültürlerle olan ilgisi, onu ciddi bir belgesel izleyicisi haline getirmiştir. İfadesiyle: “Çok sık reklam izliyorum. Belgeselle birlikte. Diziler arasındaki reklamları zıplayarak izliyorum. TV dizilerini izlemiyorum. Evim olduğunda televizyon almayacağım kesinlikle.”

Sosyal hayattan söz ettiğiniz noktada, hane içi pratiklerin azaldığından da bahsedebilirsiniz. Pratiklerin daha çok dışarıda, belli meslek grupları, sivil toplum kuruluşları vb. ekseninde gerçekleşmesi bir bakıma yaşamı deneyimleme biçimlerini değiştirmiştir. Televizyon bugün, belli bir kesim için önemini koruyor olsa bile en azından her şeyin hızlı yaşandığı ve dönüştüğü bir dönemde genç kuşak için bunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Zaten Gaziantep'in yerel ekseninde bu bağlama dair veriler, medya insan ilişkilerinin gelişen teknolojiyle beraber değiştiği yönündedir.

İnternet temelli ortamların, farklı kültür bağlamlarını bir araya getiren zengin diyalog alanları açması bir bakıma onu, başat unsur haline getirmiştir. Elbette sosyal medya farklılık nosyonu gibi temalarla kendini temellendiren kamusal bir alandır. Bu alanın ilk yansıması belki de “hız” ve “zaman” algısını yerinden edici, çokkültürlü ve

bireyselliği önceleyen bir niteliği barındırmış olmasıdır. Bir diğ erinin ötekiyle karşılaşmasının olası olduğu internet ortamı bütün kamusalıyla yerel olanı küresel merkezi alanın içine çekmektedir. Bu merkezi alanın tamamıyla olumlandığı, en azından Gaziantep’in kültürel geleneğinden beslenen, görüştüğümüz kadınlar için söylenemez. IHH’dan Ş. Hanım, “Sosyal medya vakit kaybı. Farzı ayın olan ilimleri öğrendikten sonra, ödül olarak bunlara girebilirim” yaklaşımının benimsendiği bir uğrakta, kısmen sosyal medya alanında sörf yapmak, dini vecibelerin yerine getirilmesi karşılığında, bir ödül olarak değerlendirilmektedir.

3.5. Siyaset: Yerel ve Küresel Alan Anlayışı

90’lardan sonra her bir yerel kültürün farklı dinamikleri olsa da yerel kültürleri içine alan küresel bir kültür anlayışı dünyada yoğunluklu olarak tartışılmaya başladı. Sonrasında yerel kültürlerin analize tabi tutulması ile birlikte, yerelde yaşanan gelişmelerin küreselleşmeden bağımsız değerlendirilemeyeceği sonucuna varıldı. Bu anlamda, yerel kültürü besleyen değerlerin, küresel dünyayı anlamlandıran, onu sürdürülebilir kılan bir merkeze doğru kaydığı söylenebilir. Elbette yerelin merkeze taşınmasında “küreselleşen dünyada sömürgeci dönemden farklı olarak dayatılan değil, talep edilen bir değişimin esasları” (Yılmaz, 2015: 57) yatay iktidar ağları tarafından oluşturulmaya çalışılmaktadır. Yani daha önceleri yerel/öteki karşıtlığı üzerinden hegemonya belirirken son yıllarda, bu hegemonya durumu yerelin kendini ifade ettiği alana yerleşerek çalışmaktadır. Bu işleyiş biçiminde, farklı yerel kültürlerin bir arada yaşamasını sağlayabilecek dilin kurulması ise “ilişkisellik” tartışmaları ile aşılma istenmektedir.

Postmodernitenin yerel vurgusu, farklı kimliklerin geleneksel ile modern dünyaya dair yorumu ya da dini değerler ile seküler değerlerin karşılaştığı dünya, küresel bir dünyadır. Yerelin gelişen teknoloji ile bulunduğu yerden katkı sunduğu, tartıştığı ya da uzlaştığı dünya; küresel kültürün sürdürüldüğü bir alandır. Bu etkinin yarattığı alan genişletildikçe küreselleşmenin ideal bir alan olma tahayyülü büyütülmektedir. Böylece yerel kimliklerin, hareketlerin, kültürlerin kendini tanımlama biçimleri değiştirilerek farklı kültürlerin bir arada yaşama bilgisinin deneyimlendiği bir alan açılmaktadır. KAGEM ‘den N. Hanım’ın yorumu bahsedilen alanı destekler niteliktedir:

“Birlikte yaşama ortamımız var. İki ayrı hayatımız var, bizim. Küresel dünyada bizim gibi düşünmeyen insanlarla yaşayabileceğimiz, onlarla oluşturacağımız bir havuz var.

Ama kendi özelimizde kendi inancımıza göre yaşayacağımız bir hassasiyetimiz var. Bu dengeyi yaşarken kendimiz ve inancımızla tezat oluşturmayacak formülleri bulup bunu ortaya koymak. Net olmak bu konuda. Karşıda bir argümanla gelecek. Ben Yahudilerin, Süryanilerin, Müslümanların, Mecusilerin birlikte yaşadığı bir coğrafyanın insanıyım. Nasıl birlikte yaşandığını gözlemleyerek formüle edilmiş halini gördüm. Bu bizde var. Birbirini zedeleden, birbirinin alanına saldırı yapmadan, kendi alanını koruyabilmek, ama ortak alanlarda da yüz yüzeleşmeyi sağlayabilmek. Dönüp köklerimize bir bakalım çözüm orada var; sadece üzerindeki külleri elememiz gerekecek biraz.”

Bu bakış açısıyla, küreselleşme içinde İslami değerler ile bağını koparmadan, farklı kültürlerle bir arada yaşamının küresel dünyada kaçınılmaz olduğu gerçeği, tarihsel ve kültürel bir okuma biçimi ile ortaya konulmaktadır. Köklere dönük çözüm arayışı ise gelenek ve modern arasında açılan makasın giderek daraldığı ve modern düşüncenin yerele/ötekine rağmen kurduğu ikiliği postmodern bağlamda çözmesidir. Günümüzde Müslümanlar kendileri ve inançları bağlamında hassasiyetlerini korumak isterken diğer taraftan küresel dünyaya özgü kurallara göre de belli bir konumlanışı talep etmektedirler. Yani, Müslümanların yaşamları değiştikçe dini yorumlama biçimleri de değişmektedir. Bu yorumlama biçimi ise küreselleşmenin içine yerleşen oradan gelen bir yorumlama şeklidir.

İslami değerlerin değişiminden öte, Müslümanların diğer kültürlerle buluştuğu havuzda, küresel kültür kavramlarına kapı aralayan yeni bir din yorumudur. Muhafazakâr düşüncenin de bir bakıma geçmişe atıfta bulunması, geçmişle bağını koparmadan, değişimden yana olan var olma çabasıdır. Bakıldığında, özelde Gaziantep, toplumsal yapı olarak kendine özgü değerleri ve deneyimleri olan bir kenttir. Eğer küresel anlamda bir değişim olacaksa Gaziantep’in muhafazakâr toplum yapısına uygun olması icap eden bir küreselleşmeden bahsedilmektedir. Burke’ un, toplumu bir organizma olarak gören ve geçmişle kurulan bağın sürdürülmesini önemseyen (Deniz, 2016:206) muhafazakâr nitelemesi ise bu modernleşen varsayımı güçlendirmektedir. Dolayısıyla, modernliğin külleri altında kalan geçmiş, postmodern alanda tartışılırken nihayetinde, iktidarın gücünü pekiştiren ve bu yönde söylemlerin dolaşıma sokulması ise iktidarın yüceltilmesine aracılık etmektedir. Böyle bir ortamda kurulan kimlikler iki halka arasında, tehdit içeren unsurlara karşı kültürel ve dini değerleri korumayı isteyen ve kültürel çeşitliliğin olduğu küresel dünya ile yüz yüze olma isteğiyle birlikte yeniden tanımlanmaktadır. Bir bakıma, Bhabha’nın “kültürel tercüme” (akt: Yılmaz, 2015: 91) olarak dile getirdiği, her bir yerelliğin yeniden inşa edildiği alanda, küresel kültür söyleminin sürdürülebilir egemen anlayışına katkıda bulunduğu söylenebilir.

Aynı şekilde, Türkiye’de İslami kesimin geçmişten gelen, “muhafazakâr” kavram içine sıkıştırılma çabaları ve bu yönde kamusal tanımlama biçimleri, Müslüman kimliği ideolojik olarak imleyen politik ortamdan kaynaklanmaktadır. Çayır’ın (2005: 81)“sekülerleşmekte olan bir toplumun kavramlarının çoğunun eşgalinin dine dayandığına ve geçmişle bağlarının bütünüyle koparılmamakla birlikte daha çok dünyevileştirildiğine tanık olunabilir” ifadesi savımızı kısmen destekler niteliktedir. Hatta yeni dönemin ihtiyaçlarına göre, dini değerlerin yeniden tanımlanmış olmasına karşılık eleştirilerde yapılmıştır. Örneğin, KAGEM’den N. Hanım’ın ifadesiyle:

“Hiç sevmediğim bir kavram. Müslümanın önüne ya da yanına konan her sığata netameli bakarım. Muhafazakâr Müslüman ne alaka, ben kimliğimi eksik mi görüyorum ki önüne arkasına bir sıfat ekleyeyim. Ya da İslamcı ne alaka. Benim kimliğim bana yeter. Ben ne muhafazakâr Müslümanım, ne İslamcı Müslümanın, ne ılımlı İslamcıyım. Ben Müslümanın...”

3.6. Mahalle/Kent Kültürü

Gaziantep’in muhafazakâr ikliminin temelinde, gelenekle olan bağı ve bu bağıın kültürel bir miras olarak kuşaktan kuşağa aktarılmasına dair olan bir inanç vardır. Bunun yanında yerel sermaye olarak güçlü bir ekonomiye sahip olması, kentin küresel ekonomiye bağlı gelişen ve kalkınmayı hedefleyen niteliği olduğunu gösterir. Buna bağlı olarak Gaziantep’in ekonomi sermayesi, kent kültürünü ve insani ilişkileri yeniden şekillendirmektedir. Gaziantep’te geleneksel anlamda bir mahalle kültüründen söz edebilir miyiz, denildiğinde KAGEM’den F. Hanım’ın zaviyesinden:

“Şehir büyüdü. Biraz izolasyona sebep oldu. İbrahimliyi düşününce zengin ve varlıklı bir semti düşünüyorsunuz. Özgürlük mahallesi, yoksunluk maddi durumu eksik olan insanlar. Benim ailem orta gelirli olan oturdugu bir semte otururdu. Annem burada mahallenin kızlarına nakış işlemeyi öğretilirdi. Ama bunun yanında Almanya’da aldığı kültürü de öğretir ve bir kültür aktarımı yapardı. Şu an ise semtler arasında bir ayrışma oluştu. Birazcık maddi durumu iyi olan bulunduğu semtleri bırakıp daha iyi semtlere göç ediyor. Bu bizi ayrıştırıyor; bozuyor. Bu kısır döngüye sebep oluyor.

Gaziantep’te ekonomi temelinde ayrışmanın giderek keskinleştiği bir yapılaşmadan söz edilmektedir. Kent sakinlerinden belli bir kesimin maddi eksiklikleri, kentin yeni kimliği ile birlikte daha görünür hale gelmiştir. Bu da Gaziantep’i, geleneksel mahalle kültürü içinde insana dokunan hikâyelerin örüldüğü, herkesin birbiriyle hemhal olduğu alandan uzaklaştıran; modern kent kültürünün yabancılaştıran yüzünü imleyen; ekonomi temelli sınıfsal bir ayrışmaya dayalı insani hikâyelerin yazılmasını zorlaştıran; bir kent hayatına götürmektedir. Kent hayatının

işleyişi içinde, insanı ve geleceğini etkilemesi muhtemel, yaşanan sorunsalı F. Hanım, şöyle dile getirmektedir:

“Teog sistemi eski haline döndürüldü. Herkes kendi bulunduğu yerdeki okuluna gidecek. Bu beni düşündürüyor. Kırsal kesimdeki çocuklar o okullara gidebiliyordu. Şimdi kısır döngüye geri döndük. O mahalledeki çocuklar o okulda okuyacak. Zengin mahalledeki çocuklar o okulda okuyacak. Entegre yine olamayacak.”

Gaziantep özelinde bakılan, ancak genel ekonomi temelli konumlanma biçimlerinin, insan hayatının önemli uğraklarında ne denli belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, modern kentleşme algısının yoğunlukta hissedildiği toplumlarda, kentsel projeler geleneksel şehir ve mahalle algısını değiştirmektedir. F. Hanım’a göre, Gaziantep’in şehir olarak büyümesi ve şehrin göç alması gibi etkenler, yukarıda bahsedilen ayrışmaya neden olmaktadır. Devamında:

“Benim eleştirdiğim bir de belediye konusu var. Evleri yıkıyor, kentsel dönüşüm yapıyor. Yeni bir kanun çıktı. Kanun diyor ki bir yerde kentsel dönüşüm yapacaksanız, “o evi yıktığımız zaman o insanları yine orada ikame ettireceksiniz.” Bu yapılmadı, şimdiye kadar. İnsanların evi yıkıldı. Mesela annemin 35-40 yıllık komşuları; herkes bir tarafa dağıldı. Koptu insanlar. Hiç kimse gittiği yerde mutlu değil. Fiziki olarak belki güzel evlere gidiyorlar. Sobalı daracık evlerden, 3+1 evlere gidiyorlar. Ama bu onları mutlu etmiyor. Çünkü buldukları mahalleden, yıllardır komşuluk yaptıkları insanlardan ayrılıyorlar, bu onları üzüyor. Yaşlılarımız bile evlerini bırakıp kendi çocuklarının evlerine bile gitmek istemiyor.”

Çınar’ın (2013: 97) ifadesiyle “kentleşme gibi bir süreç kentin sadece kültürel, ekonomik, politik, tarihsel, mekânsal boyutunu değil, daha önemlisi toplumsal boyutunu da değiştirmiştir. Kentleşme elbette, toplum ve insan unsurlarını içine katan bir değişimi talep eder. Kent yapısında yaşanan değişim süreci insan tasavvurunda olup yani, insanın toplumsal hafızasını yansıtır. O nedenle muhafazakâr toplumlar için toplumsal hafıza ile harmanlanan yapılar önemlidir. Geleneksel anlamda “mahalle” gelenek, kolektif hafıza, aidiyet algısı üreten önemli bir mekândır. Herkesin birbirini tanıdığı akrabalık, komşuluk ilişkilerinin derinden hissedildiği ve bu derinliğin yüz yüzyüzelik ile beslendiği bir uğraktır. Bu uğrak, kent hayatının oluşturduğu birçok çeperi içinde barındırmaz. Birçoğunun “bizim mahalle” dediği ve kendini ait hissettiği alanın, “kenti değiştirmenin, hayatı değiştirmektir” (Çınar, 124: 2013) anlamında, yerinden sökülmesine en azından Gaziantep’te mahalle kültürünü solumuş olanların, şehir planlamacılarına, mimarlara ya da politikacılara itirazı olduğu söylenebilir.

Çünkü düne kadar *bizim mahalle*, zengin hikâyelerin mahalle sakinlerinin gündelik pratikleri arasında çoğaldığı yerlerdi. Organik yapısıyla muhafazakâr toplumu *bizim mahalle* ayakta tutardı. Sadece kültürel bir muhafaza söz konusu

değildi; bulunduğu yeri, oturduğu mekânı, kurduğu insani ilişkileri, ihtiyacını giderdiği esnafı korumak istediği verdi; *bizim mahalle*. Mahalle kültürü bu bağlamda onu inşa eden insanların bir ifadesi olarak yerini alırken buna karşılık, toplum ve insan merkezli kent hayatını yeniden planlamak isteyen aktörlerin ileri sürdükleri bir kent anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu kent anlayışı Çayır'a (16: 2013) göre, her gün biraz daha büyümekte, buna bağlı eşitsizliğin derinleştiği bu kent merkezleri, elbette politik ve ideolojik zihniyetin dışavurumu olarak belirmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal ilişkilere, genel olarak hayat biçimine müdahale eden anlayışın, kentin üretiminde de olası olduğu varsayımı, F. Hanım'ın yukarıdaki ifadesiyle doğrulanmaktadır.

3.7.Gelenek/ Aile / Aile Şirketleri

Gaziantep'li kadınların geleneksel ve modern hayat motiflerini algılayışları, her ikisi arasında gidip gelen hallerine bakılarak analiz edilebilir. KAGEM'den F. Hanım'ın anlattıkları bu duruma nasıl çözüm ürettiği hakkında fikir vermektedir: “Kendimden ödün veriyorum. Geleneksel olan insanlara, belli bir yere kadar geleneksel davranıyorum. Daha çok benim ruhuma uyan, modern insanlarla modernim.” Geleneğin kültürel bir zenginlik olarak değerlendirildiği Gaziantep'te geleneğin kimi zaman yaşamın kıyısında tutulduğu, yeni ve modern olarak görülen ilişki biçimleri geliştirildiği söylenebilir. Bu da muhafazakâr insanın tutum olarak bugün, geleneksel örüntülerden yana bir tutum içerisinde olmaktan ziyade, modern olanı muhafaza etmeye çalıştığını göstermektedir. İnsani ve toplumsal ilişkilerin sürdürülebilirliği, bilinen gelenekselliği ile kısmen işlememektedir. Çınar'ın (2013) “hiç kimse dünyaya eski gözlerle bakmaz” dediği gibi Gaziantep'te kadınların içine doğduğu geleneklerin kıyısından, modern/seküler dünyaya doğru süzülmesi görülmektedir. Gaziantep'te geleneğin çeperine takılan kadınlar, katı olarak atıfta buldukları formların esnetilmesini istiyorlar. Gelenekle bağlarını koparmamakla beraber, meseleyi modern dünyaya yüzünü dönerek çözen F. Hanım için bu durum kaçınılmaz olan bir değişim ihtiyacına işaret etmektedir.

“Bazı insanların dünya görüşü çok sert, katılaşmış taş gibi. Onları bir türlü değiştiremiyorsunuz. Daha çok büyükler oluyor bunlar. Çünkü bir tür yerleşmiş kurallar onların da faydasına oluyor. Biz onlara değişimi empoze ederken onlar kendilerini güvende hissetmediklerinden büyük bir saldırıya uğruyorsunuz. O saldırıya maruz kalmamak ve boşuna çaba harcamamak için onlara saygı duyuyorsunuz. En fazla sessiz kalıyorsunuz. Ama ben değişimden yanayım. Çocuklarımı da öyle yetiştiriyorum. Biz Batı'ya doğru seyahat eden insanlarız.”

Modernleşmenin Batı’da olduğuna dair bilinç, yerleşik olan tarihsel hafıza ile ilgilidir. Oysa postmodern için tek bir modern yoktur; modernler vardır teorisi burada yerinde bir öneri olarak hatırlanmalıdır. Bunun yanında, “biz” derken kentin kendisinin işaret edildiği yerde, maddi sermayenin aktığı aile şirketleri gelenekselliğin genler üzerinden yerini koruduğunu göstermektedir.

Gaziantep’te aile şirketleri, geleneksel kodların kuşaklar arası aktarımını sağlayan, bunun yanında modern üretimin temsil edildiği bir işlevselliğe sahiptir. Ailenin genleri, aile şirketlerinin işleyiş biçiminde baskın ve karar alıcının bağlı kalması gereken bir faktör olarak kabul edilir. Bu bağlamda şirketlerin oldukça muhafazakâr, geleneksel kodlara göre karar alan ve bu yönde eylemde bulunan nitelikleri vardır. KAGEM’den F. Hanım, Konukoğulları, Kadioğulları gibi, belli ailelerin, şirketleşmiş aileler olarak ekonomik, kültürel anlamda olsun, aile içi ilişkiler anlamında her türlü değer aktarımının söz konusu olduğu şirketler olduğunu vurgulamaktadır. Kent kimliğini besleyen unsurlardan olan şirketler ve aktörlerine ilişkin düşünceler, şüphesiz Gaziantep aile şirketlerinin pratik olarak ortaya koydukları argümanlar, muhafazakâr yapıları hakkında önemli ipuçları verirken bu ipuçları arasında muhafazakâr bağlamı yerinden ettiği düşünülebilecek olumsuz sonuçlar doğurmaktadır. Devamında:

“Gaziantep’in muhafazakâr yapısı aile şirketlerinde daha belirgin. Çocuklar, babalar, amcalar, kardeşler aynı şirketi paylaşınca orada bazı katı kuralların olduğu daha belirgin. Ama bu bazen aileye negatif yansıyor. Ayrıca evliliklerde bunu görüyorum. Mesela gelin bağımsız olamıyor. Bir yere gitmek konusunda kayınpederden izin almak durumunda. Eziliyor. Maddeten ya da kurumsal olarak babaya bağımlı oluyor.”

Gaziantep’in muhafazakâr toplum yapısı içinde aile ve aile şirketleri olarak bilinen yapılarda, kayınpeder otorite olarak tanınmaktadır. Maddi ilişkilerin öne çıktığı yerde, muhafaza edilmesi düşünülen aile yapısı olumsuz etkilenmektedir. Ayrıca, Gaziantep’in girişimci kent kimliği düşünülünce, çelişkili bir durum kendini göstermektedir. Burada, katı ve geleneksel kuralların belirleyici olduğu uğrakta, finansal bakımdan kentin girişimci kimlikleri ortaya çıkaracağı düşüncesi ne kadar gerçekçi olabilir. Aile içi ilişkilerin, dışa dönük mensubiyet ve aidiyet unsurlarına göre sürdürüldüğü alanda sessizleşen kadın kimliği, Gaziantep’in kent ikliminde üretilip kurulurken üretim ve tüketimin karşılaştığı noktada, bu sessizliğin yerine göre bozulduğu da vurgulanabilir. Yani, Gaziantep’te aile şirketlerinin sürdürülebilirliği geleneksel ve modern değerlerin bulunduğu alanda kendini gösterirken bu alanda

kurulan yeni modern tüketim alışkanlıklarının arkasında yatan rekabet, bir bakıma aile şirketlerini zora sokmaktadır. F. Hanım'ın ifadesiyle:

Bu sektörde elti sendromu denilen bir kavram var. Yani aile şirketlerini bozan bu ehtiler oluyor. Geçimsizlik maddi ortaklık, aynı şirkette çalışıyor olmak sıkıntı çıkıyor. Birinin evinde bir şey fazla olduğunda bu dedikodu ve sıkıntı oluyor. Evine şunu almış, arabasını değiştirmiş; biz de aynı çalışıyoruz, bizimki niye değişmiyor. Bu elti sendromu, çoğu aile şirketlerinin yıkılmasına da sebep oluyor.”

Bu çerçevede, aile şirketleri geleneksel kodları ve ataerkil işleyişi pekiştirirken kadınlar arası sürdürülen rekabet ise, “tüketim kültürü” içine kadın ve kadın bedenini hapsetmektedir. Bunun yanında, aile genleri ve maddi ortaklığa bağlı, otorite ağırlıklı anlayışın özel hayatı içine katan müdahale alanı genişledikçe aile içi sorunların yaşanması kaçınılmaz hale gelmektedir. İlişkilerde “otorite”nin ağırlığı ve bağlayıcı varlığı, aile içi huzursuzluğu beslerken rekabetin olduğu yerde, kadın ve tüketim arasında var olan ilişki, yaşam tarzı haline dönüşen bir tüketim alışkanlığını beslemektedir.

Mevcut durumda kadın bedeni duygularını, taleplerini ifade etmek ve kendine alan açmak adına ailenin geçmişten gelen işleyişinden kopmak istemektedir. F. Hanım, bir kadın olarak özel hayatın ve iş hayatının ayrı olması gerekir, derken aslında aile şirketlerinde, gen bağı ve maddi ortaklığın, özel hayat üzerinde kurduğu baskıya dikkat çekmektedir. Ya da “baba oğluna ekonomik anlamda karısıyla ilişkilerinde onu araya sokmamalı” ifadesini dillendiren F. Hanım, Gaziantep'in geleneksel ikliminde yatan ataerkil sistemin, kentin modern görünümü altında her şeyi ile devam ettiğini söylemektedir. “Paramı ben veriyorum, benle çalışıyorsun; karısıyla ilişkilerinde tehdit unsuru olmamalı” derken, otoriter aile şirketlerinin yerine göre bireyi baskılayan yönü açığa çıkmaktadır.

Bu işleyişin, Gaziantep'in muhafazakâr aile yapısında belli bir değişimi gündeme getirmesi kaçınılmazdır. Çünkü F. Hanım'ın, “bu çok ciddi yaşıyor, çevremde görüyorum. Hatta boşanmalarda da, kadının mutsuz olmasında çok sebep.” Aile şirketlerinin, özel hayatı içine çeken ve baskılayıcı niteliği karşısında, “Ben aile şirketiye kızınızı vermeyin diyorum. Bu kadar ki aile ve kız rahatsız oluyor” yönünde dile gelen ifadeler, yaşanan gerilimi, “çünkü erkek evlat olarak erkine erişemiyor; birey olamıyor” söylemi ise, bireyi ve kimliğini yok sayan mantık olarak işlemektedir. Gaziantep özelinde aile şirketlerinde sermaye ve emek ilişkilerinin birey olmayı engelleyen yönü olduğu açıklanırken “bütünlük açısından aile şirketleri (...) bir takım

değerlerin aktarımı konusunda güzel. Ama kişiye demokrat olup, birey olma özelliğini kazandırmazsa tehlikeli, kazandırırsa güzel” anlamında, değerlerin muhafaza edildiği düşüncesiyle kısmen değer atfediliyor. Nihayetinde, aile şirketleri Gaziantep’in kent kimliğinde önemli bir güzergâhta bulunmaktadır. Bütün gerilimleriyle beraber sermaye-emek ilişkileri noktasında iş ve özel hayatı harmanlayan işleyişini sürdürüyor. Kent düzeyinde girişimci kimliklerin söyleme geçtiği, yapısal bağlamda ise bireye dayalı kimliklerin temsilden uzak olduğu bir yerde bulunduğu söylenebilir. Ayrıca muhafazakâr büyük aile algısını, muhafazakâr zihinlerde sorunsallaştırmaktadır. Bu da muhafazakâr aile modelinin, geleneksel haliyle sürdürülmek istenmediğine dair savı tartışmaya açmaktadır.

3.8. İslami/ Seküler Hayat Anlayışı ve Tüketim/ Lüks Anlayışı

Müslümanların dünyevileşmesi, son yıllarda en çok tartışılan ve bir o kadar da eleştirilen bir konudur. Yılmaz’ın (2015:55), “hareket kabiliyeti artan, iletişim kaynaklarını etkin bir şekilde kullanan Müslümanın hayat tarzı”, KAGEM’den N. Hanım’ın dediği gibi, (...) “Agoraya indiğinizde, eğer o şartlar oluşmuşsa, gücü elinizde bulundurmaya başlamışsanız bu defa İslam, Müslüman kalmak zorlaşmaya başlar.” Dini değerler ve modern/seküler değerlerin aynı çerçevede tek bir dil, tek bir söylem halinde üretildiği söylenebilir. Değiştirdiği algısına en çok görünürlük kazandıranın kentsel uğrak ve oraların daimi müşterileri olabilir. Giyilen kıyafetler, tüketilen içecekler ve dinlenen müzik ya da izlenen sinema, film gibi kültürel enstrümanlar değişen yaşam ve yaşamı niteleyen dinamiklerin değiştiği yönünde birçok veri sunabilir. Ayrıca görünümünün farklı olduğu yerde, farklı olanın eklemlendiği yeni imajlar “imajların kimliği” yorumunu yapmayı akla getirebilir. Bu da farklı mecralardan aktığı iddiasını kıran, kamusal alanı deneyimleme biçimlerinin birbirine yaklaştığı; sekülerliği farklı formatlarda üreten kimliğin çetrefilli hali olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin F. Hanım’ın yorumları bu noktayı destekler gibidir. Yurtdışına¹⁰ yaptığı ziyaret, KAGEM’den F. Hanım için geleneksel toplumun bir üyesi olarak ayrıcalıklı bir durum. Ona göre, modern seküler temsil ile aynı mekânda bir araya gelmenin sakıncası yoktur. Çünkü tutum olarak gözetilmesi gereken hassas çizgiler, artık eskisi gibi belli bir ayrışmayı gerektirmiyor.

“Dinime saldırılmadığı... Saygılı davranılmaması; onun dışında hümanist değerlere dikkat ediyorum. Yanımda bir sürü insan vardı. Masamda yanımdaki şarap tokuştururken

¹⁰ Paris’e gidiyor.

ben maden suyu içiyordum. Ben onu, şarap içiyorsun diye ötekileştirmiyordum. Hümanist ve insani değerler açısından konuşup sohbet etme. Onun dini onadır, benim dinim banadır; mantığıyla. Kendi yaşadığım şehirde kafeye gittiğimde de öyle bakıyorum.”

İslami kesimin yeni tüketim kalıpları, İslami hareket içerisinde bir kısım Müslüman tarafından eleştirilmektedir. KAGEM’ den N. Hanım, “O zaman¹¹ bize deselerdi ki “bir gün küresel dünyanın tam da merkezinde yer alıp seküler hayatın birer objesi olacaksınız.” Hadi sen de deyip, sırtımızı döner giderdik.” Çünkü İslamcı kimliğin, Göle’nin (2013: 234) ifadesiyle “bir tanınma ve içselleştirme” süreci içerisine dâhil olması İslam’ın kendi özüne uygun olmayan bir yaşam biçimi olduğu ve bu durumun, Müslümanları İslam’dan uzaklaştırmaya yol açabileceği tedirginliği yaratmaktadır. Nihayetinde, İslami kesimde yaşananlar sorgulamaya değer nitelikte konular olurken seküler dünyanın sunduğu fırsatlar, bireylerin arzularını bir o kadar kamçılar vaziyettedir. Bu bağlamda 28 Şubat süreci ve sonrası, İslami kesimi zorlayan bir süreç olarak yaşanmıştır. Bir kadın olarak bu dönemi yaşayan, N. Hanım’ın ifadesi dönemin bagajından yansıyan bilgilerdir.

“28 Şubat döneminde başörtülü kadın olmak zordu. Bazılarımızın hayatı kesintiye uğradı. İdeallerini yarım bırakıp geri dönmek zorunda kaldı. Bazılarımız ideallerinden ödün verip devam etmek zorunda kaldı. Ama o dönemde bizi birleştiren bir idealimiz vardı. Neydi? Yasaklara karşı bilinçli hareketi. Zaman içerisinde serbestiyet kazandıkça daha farklı, daha çetrefilli sorunlar ortaya çıktı. “Dünyevileşmek” gibi, “modernleşmek” gibi. Modern dünyaya adapte olmak gibi.

İslamcı kadınların sözü edilen dönemde, dini değerler ve idealleri arasında gerilim yaşadıkları anlaşılmaktadır. Toplumsal hayatın bütün damarlarını içine alan, birçok kurumsal yapının elbirliği ile çalıştığı alanda, dayatıcı ve baskılayıcı unsurlar, İslami kadınları merkeze alan bir konumda işletilmiştir. İslamcı kadınlar bu anlamda, tam da bu dönemin ortasında olup sistem içinde kendini ifade etme imkânını elinden yitirmiştir. Toplumsal temsil yetisini elinden yitiren İslami kadınların, bu dönem ve sonrasında da kendi içlerinde de belli bir ayrışma içine girdikleri bilinmektedir. Özellikle 2000’li yıllardan sonra, toplumun kıyısında göçebe olan birçok İslami kadının, sistemle barıştığı ve kamusal alanda dini sembolize eden değerler eşliğinde yeniden tanımlandığı söylenebilir.

Barbarosoğlu’nun (2015: 64) deyişi bu varsayımı destekler niteliktedir. “Başörtülüler hep tanımlandı. Tanımlanmak ne demektir? Tanımlanma yoluyla hep sınırlanırsınız. Sınırlandıkça rol alırsınız. Rol aldıkça insanların sizin rolünüzü iyi

¹¹ N. Hanım, “o zaman” derken 28 Şubat dönemini vurgulamaktadır.

oynayıp oynamadığınız üzerinde konuşma hakları doğar.” Buna ilişkin benzer bir görüşü N. Hanım’ın yorumunda da bulmak mümkündür.

“Bunu eril dil oluşturdu. (...) karşı cins o kadar bayraklığına soyundu ki bizim sesimiz boğuldu. Ne istediğimiz, ne olmak istediğimiz, başörtüsüyle nasıl bir temsiliyet hakkı istediğimiz noktasında bizim adımıza konuşan birileri oldu. Aslında olayı tıkayanda, bayraklaştıran da o eril dildi; bana göre. Başörtüsü siyasi bir şey haline geldi. (...) çünkü başka geliştirilecek buna dair argüman yoktu. Son derece insani ve bireysel bir hak olduğundan uzaklaştık.”

Diğer bir deyişle İslami kadınların, 80’li yıllarda sürekli savunma refleksi içinde dini değerlerin temsili içinde oldukları kendilerini anlatmak zorunda kaldıkları, daha sonra 90’lı yıllardan bugüne bu durumun, katılım alanı içine evrildiği söylenebilir. Öyle ki, Yılmaz’ın (2015) deyişiyle: “Katılımın bir yansıması olarak, 1980’li yıllarda sadece eylem ve mitinglerde kendilerini gösteren kadınlar, 1990’lardan sonra aynı zamanda derneklerde ve sosyal platformlarda daha örgütlü bir biçimde haklarını aramaya başladı.” Dolayısıyla Müslümanların etkinlik alanları değiştikçe kendince yeni bir hayat tarzı oluşturmaya başladılar. “28 Şubat döneminde, bir süre bizde sizin gibiyiz ’in savaşını verdik” diyen N. Hanım görüşmenin devamında şunları söyledi:

“İnsanız, bizimde sizin gibi zevklerimiz, heveslerimiz var. Bizde sizin gibiyiz. Ya da tehlikeli insanlar değiliz ’in savaşını verdik. Sonrasında da “yok bir farkımıza” dönüştü. Çok olumsuz algılanmasın; ama farklı bir noktada mıyız, değiliz. Müslüman kimliği taşıyoruz, bir kısmımız başörtü taşıyoruz. Başörtü örtme şeklimiz dönüşüme uğruyor. Bunun bile tekelleştiği, gettolaştığı, dönemden geçiyoruz. Nasıl takılır, farklı bone sistemleri falan. Tüketim hayatının merkezine oturmuş, Müslüman kimlikler oluşuyor. Bu bir sorun.

Toplumsal alan ile modern kalıplar arasında doğrusal ilişki olduğu varsayımı, uzun süre İslami kadınları savunmacı bir pozisyona itmiştir. Dinin toplumsala bakan yüzünün bir anlamda modern/seküler engele takılmış olması, dini değerler ve modern/seküler değerler arasında Müslümanların içsel ve dışsal alanda gerilim yaşamasına kapı aralamıştır. Bu gerilim, Müslümanların kendilerini kuracakları alanı bir taraftan beslerken bir taraftan ilerleme ve sekülerleşme fikrini gündeme alan, en nihayetinde din bağlamında önemli bir sorunsala neden olmuştur. Buna ilişkin N. Hanım’ın zaviyesinden:

“Kadın toplumsal bir varlık. Erkeklerle birlikte sosyal hayatın içerisinde yer alıyor. Erkin muhafazakâr bir kafanın eline geçmesiyle birlikte dünyanın girilemez denilen bir takım merkezlerine ya da yerlerine girebilir hale geldi. Bu da bizim sosyal hayatımıza yansıdı. Nasıl? Her yere girebiliyoruz. Kendimizi erkten görebiliyoruz. Üçüncü sınıf insan muamelesi görmekten (...) birinci sınıf insan olmaya başladık. Buna hazır mıydık? Derseniz, bireysel fikrim; geldiğimiz noktada hazır olmadığımızı gösterdi. Yeterli argüman biriktirmemişiz. Net bir örnek vereyim; bize yasak koyanların gettoları yerine, kendi huggalarını, prestij marka tercihleri yerine, kendi markalarını...”

Bu bağlamda öyle görünüyor ki Müslümanlık, her bir İslamcı kadının hayatında içsel ve dışsal muhasebe ve eleştiri tarzında yeniden şekillenmektedir. İslam bir yanıyla ortak bir payda olarak kadınları bir arada tutarken modern/seküler değerlerle yaşanan gerilim, Müslüman kadın kimliğinde belli düzeylerde parçalanmayı da beraberinde getirmiştir. Kamusal alanı, çeşitli kültürlerle deneyimlemeye başlayan İslami kadınlar, bu alanı çevreleyen sınırlar içinde, kendi ihtiyaçlarını ve taleplerini karşılayabilmek için kendi kimliğini yeniden formüle etme sürecine girmektedir. Tanınma ihtiyacı, dini değerler ile modern/seküler değerlerin yakınlaşması, yeniden yorumlama biçimini doğururken o güne kadar muhafaza edilen dini değerlere bağlı, ama değişimi isteyen modern bir talebe dönüşebilmektedir.

Diğer bir deyişle, toplumsal hayatın bütün alanlarında bariz, dini hayata katan ama kültürel düzeyde yeni bir yapılanma süreci yaşanmaktadır. Bütün topluma hitap eden ve kültürün bir parçası olarak dolaşan dil, politik ortamdan bağımsız olmadan, dinin esas anlamına uzak düşen imgeleri, İslamcı kadın ve erkeklerin hayatı yorumlama biçimlerinde kültürel bir form olarak yeniden üretmektedir. Dolayısıyla din olarak İslam'da bir değişiklik olmazken Müslümanların hayatı okuma tarzı değiştiği dine getirdikleri yorumlar farklı olabilmektedir. Her şeyin birbirine karıştığı, söylemlerin iç içe geçtiği postmodern zeminde yaşanan değişim, şüphesiz Gaziantep'in muhafazakâr ikliminden uzak değildir.

Burada küresel kültür düzeni içinde yerelle geliştirilen diyalog, geleneksel ve dinsel yorumlama aşamalarında belli bir değişimi harlamaktadır. Yalnız, bu tek taraflı bir kültürel aktarımdan öte, farklı kültürlerin müdahil olduğu ve birbirini etkilediği kültürel bir alan olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca, yerel mahallenin kendini inşa ettiği süreç kendiliğinden gelişen bir süreç olmayıp küresel kurumlar ve yapılarla temasa geçen farklı düzeylerde değişimin gerçekleştiği, ardında ise geleneksel özgüllüklerin ve dini değerlerin, sekülerliğe iliklendiği muhafazakâr bir dönüşüm yaşanmaktadır.

Aslında bu konuya ilişkin tartışmaların iki belirleyeni olduğu ileri sürülebilir. Her ne kadar Gaziantep muhafazakârlığı kadınlar üzerinden işliyor olsa bile, değerler arası geçişlerin sadece kadın bedeni üzerinden işlediği söylenemez. Toplumsal mekanizma Gökgöz'ün deyişiyle, Gaziantep muhafazakârlığını kadın bedeninden geçerek inşa ederken bu yapının diğer belirleyeni olan erkek bedeni de bu yapı

marifetiyle dönüşüme uğramaktadır. Yalnız, bu dönüşümde söylem olarak hikâyesi yazılan nihayetinde İslami kadınlar olmuştur. N. Hanım, toplumsal kontrolün İslami kesim üzerinde çalıştırıldığı dönemde, kontrolün bir kadın olarak kendi içinden geçişini ve sonrasını ifade ederken erkek kimliğinin de değişimin içinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

Artık erkekte dönüşüme uğruyor. Müslüman kadın başörtü taktığı için bu bir kimlik halinde tezahür ettiği için dışarıda kadın daha fazla dejenerasyonun parçası. Ya da öncülü gibi görünüyor. Aslında değil. Bir ifsat, bir çözülme, bir çöküş varsa bu iki cinsin sorumluluğunda olan bir şey; zor. 28 Şubat'ta daha mı zor, diye bir soru sorsaydınız; bu kimliği bu dönemde taşımak daha da zor; derdim.”

28 Şubat toplumsal kontrol temelinde alınan bir takım kararların, belli bir kesimin tasfiye edilmesine dönük uygulamaları öngören ve bu öngörünün yarattığı gerilimin sonuç itibarıyla ortaya çıkardığı dönüşümün yazılabileceği tarihi bir dönemdir. Özipek'e (2014:640) göre, 28 Şubat süreci sadece İslami kesimleri içine almayan, toplumun tüm kesimlerinin de içinde olduğu demokrasi kaybı, baskı ve insan hakları ihlallerinin üretildiği bir dönem olarak tarihe geçmiştir. Buradan hareketle, birincisi, bahsedilen dönemde görünürde askeri bir müdahale olmaması, ikincisi, içinde sivil güçlerin rol oynadığı, toplumun içinden toplum iradesini baskılayan bir müdahale biçimi olarak, ülke tarihine postmodern bir darbe olarak kayıt düşüldüğü söylenebilir.

Bu dönemin toplumu ikiye bölen yüzü, sonuçları itibarıyla tartışılmaktadır. Mevcut çerçevenin yarattığı gerilim siyasetten, kültüre, ekonomiden topluma, hayatın bütün alanlarını dönüştüren bir sonuç doğurmuştur. 28 Şubat sonrası yaşanan siyasi kopuşlar, Batılı modern ideolojilerle uzlaşmaya dönük politik, kültürel ve ekonomik tercihlerin yapılması, sonuçta, İslami kesimi içeride ve dışarıda tartışmaların hedefi haline getirmiştir. Kamusal alanın sekülerliği ve İslami kesimin kamusal görünürlüğü, bu tartışmayı besleyen ve İslami kesimi, yaklaşım olarak ikiye ayıran bir noktada seyretmektedir. İslami/seküler yaşamı bir arada üreten melez dil, içsel bir muhasebe ve dışsal olarak kurulan eleştirel dil; ayrıştıran ise, İslami değerler ve seküler değerler konusunda pergelin durması gereken yerin ne olduğudur. O nedenle, 28 Şubat dönemi öncesi ve sonrası bakımından önemli bir değerlendirme ölçütüdür; bir milat olarak değerlendirilebilir. Bireysel ve toplumsal olarak, iç ve dış dönüşüm süreçlerini değerlendirmek, bireyin içinden geçen iktidarın toplumsal zeminde yarattığı etkilere bakmak analiz yapabilmek açısından önemlidir. Gaziantepi bir kadın olarak, 28

Şubat sürecini yaşayan ve bugünü değerlendiren KAGEM'den F. Hanım'ın ifadeleri şöyledir:

“Benliğimizden çok şey kaybettik. Bu bir gerçek. Bunu yerelden ziyade, genel geçer olarak ifade edeyim. Baskı varsa, orada değerler daha kıymetli oluyor. Bu dönemde bir rahatız, böyle bir baskı yok. (...)”¹² Çünkü daha rahat, daha demokrat bir ortamdayız. Dolayısıyla her şeyin serbest olduğu bir dönemde, bazı şeylerin kıymeti azalıyor. Çünkü zorluklar altında elde ettiğimiz şeylerin, kıymeti daha fazladır. Ama çok kolay geçmişse elinize, o şeylerin kıymeti harbiyesi daha düşük oluyor. Küresel olarak sekülerleşmeyi de göz önünde bulundurursak bunun da etkisi var. Bir takım manevi değerlerimizde bir kayıp yaşıyoruz.”

Görüşmeci İslami kadınların, dini değerleri muhafaza etmek ve elinden yitirmek arasında, arada kaldığı gerçeğini vurgulanmaktadır. Değerleri korumak anlamında toplumsal baskının olumlanması fikri, ilerleyen süreçte İslami kadınların kamusal alan deneyimlerinde, belli bir değer kaybına uğradıkları düşüncesiyle olumlanmaktadır. Barbarosoğlu'nun (2015: 40) ifadesi bu varsayımı destekler gibidir. “Başörtüsü yasakları süresince, idealler erişilemeyecek kadar ulvi olanlardan, hemen yakalanacak kadar yakın olanlara doğru bir değişim yaşadı.”

Barbarosoğlu, (2015: 38) İslami kimlik hem dünyevi hem de uhrevi manaya sahiptir/sahip olması gerekir. Bu gereklilik prensibi hem Müslümanlar hem de seküler düşünceyi temsil edenler tarafından yeterince algılanmadı, derken bir yönüyle, İslami ve seküler temsiline, İslami ve seküler değerleri değerlendirme ve doğru söylem geliştirmede yetersiz olduğu, ayrıca İslami kesimin kendi kavramlarıyla seküler dünyayı yorumlaması gerektiğini vurgulamaktadır. Tanınma refleksi ile belli modern öğelerin işin içine karıştırılıp içselleştirildiği alanda İslami temsilden ziyade, sekülerliğin içinde gezen dinin kendisi değil, dini pratiklerin seküler yorumudur. O nedenle, sekülerliğin temsili içinde formüle edilen:

“İslamileştik mi dersiniz; ben buna hayır derim. Ekonomik anlamda güçlendik, siyasi anlamda erk sahibi olduk. Hepimiz erkin bir parçasıyız. En basitinden giremeyeceğimiz, bize yasak olan hiçbir alan yok. Alan yok, yasak yok zihniyeti bizde her yere girebilmeliyiz, kendimizi konumlandırabilmeliyize vardırdı bizi. Bunlar tamamen sorgulama. İçimizde bunun cevabını vermeliyiz. Bu olmalı mı?” (KAGEM, N.Hanım)

N. Hanım'ı sorgulamaya iten İslami kimliğin, seküler dünya formlarına büründükçe dinin, hayatın bütün safhalarına seslenen dilinden ayrı düştüğüne dönük düşüncedir.

¹² Geçenlerde 28 Şubat ile ilgili bir program düzenledik. Kız meslekten, İHL'lerinden gelen kızlar görseli izlediklerinde, dediler ki; “bu kadar zulmü sadece başını açmadıkları için mi yaptılar, insanlara.” İnanamadılar. Çünkü onların doğduğu yıllarda henüz 28 Şubat, daha öncesinde yaşandığı için, şahit olmadılar. O kadar şaşırıldılar ki. Bunu anlamakta güçlük çekiyorlar.

“Karşınıza çıkan seküler dünyanın açtığı her renkli alan, kendini orada konumlandırmalı mıyım, sorusunu beraberinde getirmeli. O zaman bu oto kontrol sisteme de dönüşüyor. Ben kendimi gençlerin jazz, rock dinlediği bir konserde nasıl tanımlayabilirim. Başörtülüyüm artık gidebilirim, çünkü erkin bir parçasıyım, güçlendim. Bunu yapabilmeliyim; ya da kendimi bundan geri tutacağım, sağlam dayanaklarım var mı? (KAGEM, N.Hanım)

İslami kadınların mevcut durumda her yerde yer alma isteği, kamusal alan bağlamında görünür olma durumuna ilişkindir. Daha önceleri Barbarosoğlu'nun (2015: 161) deyişiyle daha takvalı bir hayat yaşama isteği olup bu istek hayatın öncelikleri arasında yer alıyordu. Ama görünür olmaya tabi tutulan bir şeyin, takva olmaktan çıktığı bir alanda ilk sıralamayı “daha İslami bir hayat oluşturmuyor artık. Yani “her şeyden biraz olur” mantığıyla postmodern bir tutum içerisine giriyor olmak, görünür olmanın önem kazandığı bir düzlemde yaşananlar din ile bağın koparılmamasıyla birlikte seküler pratiklerin yaşandığı bir dünyadır. “Dış dünyaya açılma sürecinde, biraz ondan biraz bundan şeklinde, farklı öğelerin eklektik bir şekilde harmanlanmasıyla yeni bir zihniyet dünyası vücut bulmaktadır. (Haenni, 2014: 28) Böyle bir dünyada, sosyal etkinlikler babında yaşanan görünüm biçimleri ise belki de mevcut siyasi gücün, mekân ile kurduğu ilişkinin bir ön kabul olarak görüldüğü noktada, N. Hanım'ın ifadesiyle her yere girebilme ve her yerde konumlanma düşüncesi olarak doğmuş olabilir.

“Onların lüks yaşamına kendi lüks yaşamımızla, onların tüketim köleliğine kendi tüketim alanlarımızı açarak mı Müslümanlığımızı koruyabiliriz. Ya da idealimiz bu muydu? Biz erkiz, erk olarak yapmamız gereken şeyler bu muydu, sorusunu sormamız gerekir. Bunu toplu siyasi erke atarak çözemeyiz. Kendimizi bundan bağımsız kılıp belki kendimizi tatmin ederiz. Ama bu doğru bir çözümlenme değil. Ekonomik anlamda muhafazakarların ya da İslamcılarının güçlenmesini baz alarak toplu oraya da atamayız. Herkes kendi bireysel hikâyesinde bunu çözecek. Sonra sosyal hayata dönecek özellikle kadın olarak bir Müslüman kadın kendini nasıl konumlandıracak; bu çok zor. Bu yüzden 28 Şubat kolaydı; şimdi daha zor bir dönemdeyiz, kalemlerimiz arttı.

N. Hanım kendi bireysel hikâyesinden yola çıkarak “herkes”in bir bireysel hikâyesi olduğuna dikkat çekiyor. Hikâye yazıcılarının da yaşanan gelişmeleri, kendi bireysel dünyalarında çözüme ulaştırmaları ne kadar kolay olur bilinmez, ama en azından birey/özne bağlamında rasyonel bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Elbette, İslami kesimin gündelik yaşam bilgisi, tüketim alışkanlıkları ve mekân tercihleri hakkında bilgi vermektedir. Sosyal hayatı kendince deneyimlemekten öte belli toplumsal normların şekillendirdiği alanda Yılmaz'ın da dediği gibi, “(...) ciddi bir değişimi ve farklılaşmayı” tetikleyen unsurların, İslami kesimin ve bu kesim içinde kadınların yaşamında önemli etkileri bulunmaktadır. Elbette politik ve ekonomik gücün önemli bir etkisi olmakla beraber, sadece bu güce yönelik eleştirinin ise bir

bakıma birey/özne hikâyelerinin üzerini örteceği de bir gerçektir. O nedenle, İslami kadınların görünürlük süreçlerinde geçirdikleri evreler, yerel ve küresel düzeyde analiz edilmesi gereken bir bağlamdır.

KAGEM'den F. Hanım'ın, "Müslüman diyoruz, başörtüsü var, yaptığımız düğünlere bak. Gaziantep'te öyle kadınlı, erkekli karışık, her şey çok rahat. Açık, saçık kıyafetler, sanki düğün deyince her şey mubah. Şu bir şeyi değiştirmeli.¹³ Başörtüsü üzerine sirayet etmeli. Ama aksesuar oldu. Modern toplum anlayışının bir zamanlar eleştirildiği noktada, Allah ile kul arasındaki yakınlığın bir konusu olan başörtüsünün bir aksesuar bağlamında, çoğulcu postmodern anlayış içinde değerlendirildiği görülebiliyor. Biri, dini toplum hayatının dışına iterken diğeri dinin toplum hayatının içinde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Barbarosoğlu'nun (2015: 182) deyişiyle:

"Bir politika olarak, mekân siyaseti başörtüsünün her yerdelik sendromuna uğratılmasının faydasından çok zararının olduğunu düşünüyorum. Çünkü bir taraftan başörtüsü her yerde görünür kılınmaya çalışılırken diğeri taraftan başörtüsünün "korkulacak bir görüntü" içinde algılanmaması için lüzumsuz bir modernlik vurgusu yapılıyor. Ya da başörtüsünü görünmez kılmak için fazla iddialı giysiler seçiliyor."

Bu bağlamda, İslami kadınlar, geleneksel kültürün, dini değerlerin ve modern bileşenlerin bir bedene örüldüğü yerde, bu bileşenlere görünürlük kazandıran aktörlerdir. Herhangi bir yeniliği pratiğe dökme isteği, onun geleneksel olan ile arasına bir set çektiği anlamına gelmemektedir. Bilakis sosyal hayat, ancak seküler kalıplara göre hareket ettiği zaman dâhil olacağı bir alan olarak görülmektedir. Bu sebeple kişinin sınırlanması, onun uyması gereken ve dışarıda bıraktıkları arasında sıkışmış, müphem halini yansıtmaktadır. Her şeyin konuşulduğu, ama birbirine ulaşmadığı ya da her şeyin ortaya çıkıverdiği; ama sabun köpüğü misali birden sönuvermesi, neyin nasıl muhafaza edileceği düşüncesini görünmez kılmaktadır. Bu da ünsiyet kurma olasılığını en aza indiren anlayışı, öne çıkaran başka bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Örneğin Gaziantep'te kadınların sosyal hayatta yaptıkları eylemlerden öte estetik olarak modern hayatı çağrıştıran yeni imajları göze çarpmaktadır. IHH'dan B. Hanım'ın,

"Giyim tarzı olarak hoş olmayan tavırlar görüyoruz. Antep kızlarının tarzı muhafazakâr olmayan tarzda ve fazla kokoşlar. Fazla özenliler. Bakım ayrı şey, süs ayrı şeydir. Dışarıya güzel görünmek adına müthiş bir benimseme var. Bu tabunun yıkılması gerekiyor. Bayanların makyaj yapmadan güzel göründüklerini, artık erkekler mi bağırır, kadınlar mı ifade eder bilmiyorum. Bunu aşmalıyız."

¹³ Mülakat yapılan F. Hanım, başörtüsünü eliyle göstererek sözlerinin devamında tepkisini dile getirdi.

Bu bakışa göre görünür olmak, güzel görünmekle eşdeğer tutulmaktadır. Baudrillard, güzel olmak beden düzeyinde seçilmiş olmanın göstergesidir, diyor. Gösteren olarak beden, güzel görünmenin ağır baskısı altındadır. Bireyin görünür olmak ve güzel görünmek arasında kurduğu korelasyon onu, “en güzel”in fısıltılı olan dünyasına çağırmaktadır. Nihayetinde tüketim ve imaj söylemlerinin birbirini beslediği ve bedenin nesneleşmesine yol açan bir dünya deneyimlenmektedir. Burada, olduğundan farklı görünüm biçimlerinin özgünlüğü yansıtmamasından ziyade, imajın önemsendiği düşünce öne çıkmaktadır. Barbarosoğlu’nun (2017: 13) deyişiyle, “karşısındaki önce nazarında, sonra zihninde bir iz bırakabilmek için kendi bedenini tekrar tekrar yeniden inşa etmek yoluna gidiyor modern insan. Yani oynuyor. Kendi bedeniyle oynayarak önce kendine, sonra başkalarına, kendi bedenine dair öyküler anlatıyor.”

Başka bir deyişle modern zihni kalıplar, tutum ve alışkanlıkların değiştirilmesi ve yenilenmesi gereken yer olarak bedeni işaret ederken beden üzerinde çoğulcu ve yeni imajlar oluşturan bir ideoloji olarak işlemektedir. Jameson’ın, kapitalizmin kültürel mantığı olarak değerlendirmesi de tam da buraya tekabül etmektedir. Nihayetinde insani ilişkilerden, tüketim alışkanlıklarına, mekân kullanımından estetik yargılara kadar birçok pratikte hakikatin devre dışı bırakılması ve daha çok gösterilenin ön planda olduğu postmodern bir yöne kayılmıştır. Hayatın artık, “gibi görünmek” üzerine yani sahip olunamayan ama sahipmiş “gibi” görünen fasılaların pratiğe dönüştüğü bir anlayışa terkedildiği söylenebilir.

Bu sebeple ortaya postmodern görüntülerin, yani dini bağlamından koparılmamış sekülerleşen yaşam biçiminin inşa edildiği bir toplum ve onu besleyen düşüncelerin bolluğuna tanık olunmaktadır. KAGEM’den F. Hanım, “bozulmuşluk had safhada. Ekonomide, alışverişte, sanayide, ticarete, insansal ilişkilerde, komşu, akraba ilişkilerinde bozulmuşluk her safhada. Düğünlerimiz, geleneklerimiz bozulmuşluk her safhada” derken Gaziantep örneğinde toplumsal pratiklerde yaşanan çözüme, aslında büyük resme bakabilmek adına bir temel oluşturmaktadır. Çünkü toplumu bir arada tutan değerlerin muhafaza edilmesi gerektiği düşüncesi, muhafazakâr bir toplumun en önemli niteliğidir. “Kullanılan dilimiz çok itici” diyen F. Hanım’ın çabası daha güzel bir dilin arayışından başka ne olabilir. Ya da toplumsal değerlerin içinde var olduğu düşünülen üslubun yaşamın deneyimlendiği alanda görünmez olması; nihayetinde bunu görmek isteyen muhafazakâr bir tutum olarak

belirmektedir. “Burası kurum olarak müftülük binası, burada nisbeten ilişkiler daha iyi. Ama başka kurumlarda kullanılan dil hakikaten çok incitici” olarak ifade edilen, Gökgez’ün (2016: 106) “samimi bir dinsellik ve hatta bütün ruh derinliğini, anlam dünyalarını içerecek biçimde tinsellikten ziyadesiyle uzak; bütün manevi halleri içerecek ve anlam haritaları içerisinde gezinirken mihmandarlık yapacak bir dile sahip” olunması isteğidir.

Bunun yanında Gaziantep örneğinde “her şeyin alternatifini üretme çabası içerisinde giriyoruz” derken F. Hanım din olarak İslam’ın kültürel bir kurgu içerisinde yeniden üretildiğine de işaret etmektedir. Uygulanan bu yeni metoda göre yukarıda aktarılan “düğün” gibi kültürel formların “sen onun İslami’sini bulmak zorundasın”, tarzında yeniden üretilmesini gerekli görmektedir. Bu gereğin, temelde dini motiflere uygun bir çerçevede sunulması istenmektedir. Devamında:

Bugünlerde yaygın olan bir adet var. Kız kınası yapıyorlar. Kendi aralarında istedikleri gibi giyiniyorlar, istedikleri gibi açıkta giyiniyorlar. Telefonu her türlü şeyi yasaklıyorlar. Düğünü de nikâhla, nikâhlı ya da yemekli bir düğün yapıyorlar. Hem eğleniyorlar. Ben düğünde mevlit, Kur’an-ı Kerim okutulmasına ve sohbet yapılmasına taraftar değilim. Efendimiz (SAV) zamanında düğünlerin eğlenceli ve ses getiren olması ön plandaydı. Biz bunu yıllarca mevlitli yaptık, kimse gelmez oldu mevlitli düğünlere. Çünkü insanlar eğlenmek istiyor. Gençlerimize meşru daire içerisinde bunu sunmak zorundayız. Kadın erkek karışık düğün yerine, bunu kızların eğlendiği, kız kınasının yaygınlaştırılması gerektiğini düşünüyorum.”

Dolayısıyla Gaziantep değişimden yana olan gelenek ve modernliğin harmanlandığı yeniden biçimlenmenin talep edildiği, ancak dini değerlerin seküler alan içinde yorumlanmasının ise “Müslüman kimliği” tanımlanması oldukça zor ve çetrefilli bir hale dönüştürdüğünü düşünmektedir.

3.9. Sivil Toplum Kuruluşları

Aristo’nun sivil toplum kavramı bütün toplumu kuşatan bir yapıdan bahsetmektedir. Bu yapının içinde yer almak ve o toplumun güçlenmesi ve insanlar arası dayanışmayı öngören faaliyetlerde bulunmak ise yaşamın bir parçası olarak görülmektedir. Çaha’nın, (2017: 12) “sivil toplum, bireylerin kamusal alanda bir dizi hak ve hükümlülüklerle donatıldıkları” dediği yer; modern anlamda bir bakıma farklı görüşlere dayalı kuruluşların gündeme geldiği toplumda, bireylerin kendilerini deneyimledikleri alandır. Bireysel olarak karşılıklı anlaşmaların yapılmasıyla politik yönü olan ve bunun yanında, devletin dışında toplumsal işleve sahip olarak formüle edilebilir. Bu bağlamda 1980 darbe sonrası, sivilleşen Türkiye’de sivil toplum

kuruluşları, özel alanın dışında kamusal alanda belli kurallara ve temayüllere bağlı olarak belli bir ivme kazanmıştır. Böylece, özel alanda aile bağının kurucu aktörü olan kadınlar, kamusal alanda da STK'lar aracılığıyla görünür olmaya başlamışlardır.

O nedenle günümüzde vakıflarda, derneklerde yer almak, kamusal alanın bir bölümüne tekabül ettiği yerde; öznelarası diyalogun pekiştiği, bireyin etkinlik alanını çerçeveleyen; gönüllüleri için hayatın önemli bir parçası olarak görülmektedir. Bu önemi, kadın kimliğinin kurucu unsurları arasında görmek mümkündür. Kadınların kendilerini tanımlarken bir vakıfta, dernekte yer almak, kimliğin tanımlanması için çok önemli, hatta öncelikli unsur şeklinde ifade edilmektedir. Bu açıdan sivil toplum kuruluşlarının kadınları bağlayıcı bir niteliği olduğu söylenebilir. Benliğin içine işleyen ve kendini oradan kuran bir değer sembolleri arasındadır. Bu bağlamda vakıf ve dernekler toplum içinde kadının konumunu da örüntüleyen özelliklerin önemli bir taşıyıcısıdır. Kadınlar, sosyal alanda bulunmak ve insanlara yardım etme isteğini etkin kılan bir alan olarak vakıf çalışmalarında yer almak ve burada gönüllülük esasıyla faal olmaya büyük önem atfetmektedir. Özel alanda kadınların aile kavramıyla kurduğu ilişki, sivil toplumda STK'lar aracılığıyla dışarıya sarkmış ve en nihayetinde, birey olarak kendi yaşamlarını, yapmak istedikleri/istemedikleri şeyleri deneyimleyecekleri bir alana doğru genişlemiştir. Görüştüğümüz S. Hanım'a neden başka kuruluşlar değil de İHH diye sorduğumuzda, yanıtı:

“Ben tefsir dersini almaya başladım ve okuduğumuz ayetlerde yetimler ile ilgilenmenin önemini öğrenince kendimi bu yöne çevirdim. Çünkü yetimin parti ayağı yok. Objektif olarak bakınca, İHH daha natural ve düzgün geldi. Ayrıca, tefsir hocamın yönlendirmesi, yani yetim konusu üzerinde yönlendirici etkisi, bu yönde ilerlememde etkili oldu.”

Bu bağlamda, sivil toplum kuruluşları olarak vakıf ve dernekler kadınların sosyal alanda etkin olma isteklerine yanıt üretirken bir taraftan da İslam dininde yer alan cemaatleşme ruhunu da canlı tutmaktadır. Dini sembolize eden vakıf ve derneklerin hayır ve yardımlaşma temelli yürüttükleri faaliyetlerde, üyelerini ve gönüllü çalışanlarını, iki dünyaya çağrı yapan manevi bir tatmine ulaştırmaktadır. Toplumsal bağın güçlendirilmesi, din ve toplum arasında köprü işlevi görmesi bakımından dini niteliklere atıf yapan sivil toplum kuruluşları önemli görülmektedir. Ayrıca STK'ların görünürde siyasi bağlarının olmamasına dair varsayım da siyaseti benimsemeyen birçok katılımcı için, kuruluşun tercih edilme nedenleri arasında yer almaktadır.

Sivil toplum kuruluşlarının, toplumsal alanda önemli bir gösterge olduğunu düşünecek olursak eğer bu göstergenin toplum ve insan nezdinde kendini kabul ettirmeyi hedefleyen söylemleri içermesi gerekmektedir. Bu söylemler, vakfın düşüncesi ve hedeflediği kitle arasında doğrudan ilişkilidir. İslami değerleri önceleyen İHH benzeri vakıflarda bulunmayı güdüleyen; Allah rızası, kulluk bilinci, tebliğ, hak savunuculuğu ve haksızlık karşısında durabilmek gibi temel nedenlerdir. Bunlar Müslümanlığın temel nitelikleri arasında olup vakfın kimliğini tanımlayan unsurlar olarak görülmektedir. Hatta İHH'dan S. Hanım'ın "sahnede olmayı sevmiyorum" cümlesi, yine aynı vakıftan, M. Hanım'ın, "ben çalışmalarda önde olmayı sevmem" yönünde kullandığı dil; mesainin harcandığı yerde, manevi dünyaya dönük sermaye biriktirme düşüncesidir. Ya da İHH'dan Ş. Hanım, üniversiteyi memleketinden uzakta okurken bulunduğu şehrin yabancı ve soğuk yüzüyle karşılaşınca, "mühendislikte hepsi komünistlerdi, "Allah için sohbet edeceğim birini bulun" dediğinde, içindeki boşluğa tekabül eden sestir.

Çünkü Endüstri Mühendisliği'ni okuyan Ş. Hanım, üniversite ikinci sınıftan beri İHH 'da, gönüllü çalışanlar arasındadır. "Üniversitede kötü bir ortam vardı. "Allah rızası için bir yerlere gideyim, çalışayım" dedim. Boş durmayayım. Zaten, üniversitede de Allah rızası için okuyorum. Vatana, millete hizmet etmek için" okuyorum derken hayatını kurma isteğini İHH'da çalışarak gerçekleştirmeyi hedeflemektedir. "İslam'ın bütünsel ve kapsayıcı bir düşünce olma ilkesinden hareket ederek" (Roy, 2017. 55) aldığı eğitim, vatana ve millete duyulan sevgi ve minnettarlık ve nihayetinde bu duyguyu besleyen tek unsurun, kişinin "Allah rızasını kazanma" düşüncesi, anlam dünyasını bütünüyle kuşatmıştır.

Hakikatin gündelik pratiklerin içine yerleştiği ve kendini dillendirdiği bir alanda, Müslümanların modern/seküler anlayışla "içerici ya da dışlayıcı ilişkisi" nin ilişkisellik bağlamında farklı bir yöne evrilmesi, kuşkusuz tartışılan bir noktadır. Din bağlamında yeniden insanın, küresel müzakere boyutunda gerçekleşiyor olması ve müzakerenin ise iktidarı değiştirmekten öte, iktidara eklemleme sonucu doğurmuş olması ardılında, neoliberal politikalarla belli bir hal içerisine giren aktörlerin, İslami değerleri, "salaş bir kültür" olarak kısmen her şeyin içine dâhil etme yönünde meşrulaştırıcı söylemleridir. İslami değerlerin içinden, modern/seküler değerlerle uyumlu olmayı sağlayacak gerekçeler aranılmıştır.

Bütün bu gelişmelere karşı, İslam dininin koymuş olduğu sınırların bilincinde olan ve belli bir hassasiyeti taşıyan İslami kadınlar elde ettikleri dini birikiminin gücünü her daim ifade ederler. Bağlam olarak din, onların gündelik pratikleri yanında sosyal konumlanışlarında, karar verirken en önemli ve öncelikli dinamiğidir. Mesela, bir genç kadın olarak IHH'nın gençlik kolları biriminde görevli B. Hanım'a aynı soruyu yönelttiğimizde, "Allah rızasını kazanmak" isteyen Ş. Hanım'ın cümleleriyle kesişen düzeyde bir açıklama yaptığı görülmektedir.

"Haklının hakkını veren, haksıza da dur diyebilen bir vakıftır. IHH'nın çizgisini bilenler bilirler, bilmeyenlerde kimi olaylarda öğrenirler.¹⁴ Yeri geldiğinde çok üstün bir kademedeyken bile "hayır sen haksızsın" diyebilen bir kurum olduğu için. Çünkü Allah'u Teâlâ buraya¹⁵ hem tebliğ amaçlı hem de hak ve batılı ayırt etmek için gönderdi. Bizimde insan olarak bu konu üzerine düşünmediğimiz vakit kulluğumuzu yerine getirmediğimizi düşünüyorum. Bu manada gençlik çalışmalarımızda bulunmamın sebebi, o kulluk görevimi yerine getirmek aslında."

Vakıf bir anlamda kişinin, kulluk görevini yerine getireceği bir araçsalık içinde değerlendirilmektedir. Kişi ve vakıf arasında var olduğu düşünülen ilişki, hakikatin temelini oluşturan "kulluk" bilincine dayanmaktadır. Dışa yansıyan bu ilişki biçimini besleyen "*kulluk bilinci*" kişiyi besleyen dinamiklerle örtüştüğü sürece değerlidir. Bu değer, bir kurumun gerekli olup olmadığı yargısını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, IHH burada kişiye çevresindeki insanlara, kulluğun bir gereği olarak tebliğle yükümlü olduğu değerleri aktarabileceği imkânı tanımaktadır. O nedenle insanlarla karşılıklı kurulan ilişki biçimi, hem hakikate ulaşmanın hem de toplumsal sorumluluklarını yerine getirmiş bir Müslüman olarak manevi bir tatmine ulaşılmasını sağlayan, tüzel bir kişilik olarak IHH'nın bu noktada alan açıyor olmasıdır. B. Hanım:

"Düşünsenize yanınızda bir genç geçiyor. Aynı düşüncede olmayan. Bu çok normal. (...) ama tezadımıza binaen, haksızın haklı olduğunu savunan birini gördüğünüzde üzüyorsunuz. Bu sizi kahrediyor. Çünkü olmamalı. Bu manada, gençlik kollarında bulunuyorum ki tebliğ görevimi yerine getireyim. Yardım çalışmalarında bulunuyorum ki kalbim biraz yumuşasın. Yoksa dünya hayatında bu çok zor. Yani iş koşturmalarından hayat nefsenden uzak durup da kendini ahirete adamak çok zor."

Ayrıca B. Hanım, "hiçbir kurum, vakıf adına çalışmaya gerek yok, Allah adına çalıştığın vakit Allah öyle hareketler nasip ediyor ki..." ifadesiyle de, aslında İslam'ın evrensel ve bütüncü dilini vakıf ve dernek anlayışı içine hapsedmenin haksızlık olacağını ve dinin anlam dünyasını daraltacağını vurgulamaktadır. Kadınların dini yaşama pratiklerine baktığımız zaman dünya ile kurdukları bağ içerisinde kendilerini nasıl gerçekleştirdikleri görebiliriz. Kadınların faaliyet alanlarını

¹⁴ Mavi Marmara olayı...

¹⁵ Dünyaya

belirleyen çıtanın bir tarafı dünya hayatı ve bir tarafı ahiret hayatı olarak düşünülünce her iki tarafı temellendiren özün, İslami dayanak olduğu anlaşılmaktadır. Bu okuma biçimi, ne daha fazla görünür olmayı ne de daha fazla küresel kültüre eklemlenmeyi doğru bulmaktadır.

Gaziantep'te kadınların kendi ayakları üzerinde durmak için verdikleri mücadele alanları farklı olabilir. Çeşitli düşüncelerde tezahür eden bu farklılık, Gaziantep'in geleneğini önceleyen muhafazakâr aile ve toplum yapısının sınırlarını zorlamaktadırlar. Örneğin, A. Hanım, kendi ayakları üzerinde durmak isteyen İslami kadınlardan biri olarak IHH'da gönüllü olarak çalışan diğer bir isimdir.

“ Muhafazakâr bir ailede yetiştim. Dışarıya güvenmedikleri için beni göndermiyorlar. IHH ile başka ülkelerdeki yetimlere ulaşabiliyoruz. Mektuplaşabiliyoruz. IHH'ya giderek ilim olarak kendimi geliştiriyorum. IHH'da kardeşliği çok iyi görüyorum. İnanılmaz bir şey benim için. Uhuvvet anlayışı çok iyi. Her türlü proje imkânı sunuyorlar. Ben bir proje yapmak istiyorum. Onu destekliyorlar. Mesela, fizik tedavi öğrencisi olarak benim işim, bir hastayı alıp değerlendirmektir. Ben yetimleri sağlık taramasından geçirmek istedim. Okulumdaki öğretmenlerimin de katkılarıyla bu sağlandı.”

Toplum ile aile arasında güven duygusu arasında açılan boşluk, burada vakfa duyulan güvenle dolduruluyor. Sosyolojik olarak toplumda güvensizlik sorunsalına karşı, yine aynı toplum içinde insana ve topluma dokunan projelerin desteklenmesi, vakfa meşruluk kazandıran ortak bir payda olara paylaşılmaktadır. Vakfın kendi değerleri ile hitap ettiği hedef kitleye ulaşabilmesi arasında üyelerine ve gönüllülerine açacağı alan, önemli derecede belirleyici olmaktadır. İşin püf noktası, toplumu hangi bağlamda kodlamak istediğinizi bilmek ve insana dokunan hikâyeleri yazabilmektir. Ayrıca vakıf çalışmalarının şeffaf bir şekilde yürütülüyor olması da vakıf çatısı altında yer almayı güdüleyen önemli başka bir etkidir. IHH'dan M. Hanım için, vakfın uluslararası alanda çalışma yapması ve bu çalışmalarını şeffaflık ilkesine bağlı olarak yürütüyor olması, vakıfta gönüllü olarak çalışılmasında önemli bir etkidir.

Kadın, Aile ve Gençlik Merkezi olarak KAGEM ise, diyanetin kurumsal kimliği altında aileyi ve gençleri güçlendirmek adına bir dizi faaliyetler yürütmektedir. Bunlar panel, seminer, sempozyum gibi toplantılar ve belli alanlarda düzenlenen kurslar; diyanetin kurumsal kimliği altında faaliyetler yürütülmektedir. Merkezin kurumsallığı, çalışmaların toplumsal alanlarda rahat yürütülmesi yönünde tercih nedeni olabiliyor. Örneğin, KAGEM'den, F. Hanım'a göre, diyanet çatısı altında çalışma yapmak, bu esnada çıkması muhtemel olan engelleri bertaraf edebiliyor. Çünkü ona göre Diyanet'e

toplum nezdinde belli bir güven var, bu güven sayesinde çalışmalarda herhangi bir engelle karşılaşılmıyor. “Burada üst kimlik, Diyanet kimliği olduğu için, yaptığımız çalışmalarda “kimsiniz” diye sorgulamıyor; çalışmalarımıza bir kolaylık oluyor.” Sonuç olarak, Diyanet’in toplum nezdinde sahip olduğu güven duygusu, kişiyi sorgulama girişiminden alıkoyarken gönüllü olarak yapılan çalışmalarda motivasyonu artıran bir etki uyandırmaktadır. KAGEM bünyesinde yürütülen çalışmaların aktif güdüleyen yönü F. Hanım’ın girişimci kimliği ile vakıfta olmaktan gayet memnun ve işini severek yapmasını sağlamaktadır.

“Anadolu Ajansında çalışacaktım. Ama burada kadınların daha aktif programlar yaptıklarını gördüm. Çünkü ajans ortamında insanlar basık ve robot gibi. Ama burada her ortama girebiliyorsun. Hem organize hem hocalarla ilgilenme hem haber yapma. Bunların hepsi benim üzerimde.”

KAGEM’de düzenlenen kültürel aktivitelerde, kadınların gönüllü olarak yer aldıkları kurumun mevcut konumunu pekiştiren nedenler arasındadır. Ş. Hanım’a göre, bu çatı altında olmak insanı mutlu ediyor. Burada, “insanı mutlu ediyor” sözü ile vakfa, genel anlamda insanları mutlu ettiğine dair atıfta bulunmaktadır. Ona göre, merkezde, “bir bayanın bir gencin kendisini geliştireceği bir ortam var. Büyük bir haz veriyor.” Bu anlamda neden KAGEM denildiğinde, kurumsal kimliğin toplum ve insan engelini ortadan kaldıracağına dair olan kanaat; bunun yanında İslami kadın ve anlam dünyası arasında kurulan diyalektik ilişkinin verdiği mutluluk ve tatmin olma duygusudur. Sonuç olarak, buna bağlı serbest yaşamın örutülediği alanda insanların kısmen, rahatlıkla her şeyi konuşabildiği toplumda, kadınların aldıkları pozisyon dikkat çeken ve tartışılır olan bir tema olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle İslami kadının her şeyin konuşulur olduğu postmodern toplumsal iklimde, geleneksel ev içi rolleri muhafaza eden tutumları, bunun yanında eğitilmiş ve meslek sahibi kimlikleriyle, iktidar ilişkileri içinde kendilerini nasıl güçlendirdiklerine bakmak gerekmektedir.

SONUÇ

Bu çalışmanın ana konusu kadın kimliği inşası ve bu inşa sürecine zemin teşkil ettiği düşünülen postmodernlik ve muhafazakârlık kavramlarının nasıl tanımlandığıdır. Her iki kavramın 80'ler ile birlikte tartışma alanını genişlettiği ve toplumsal koşullara bağlı olarak belli bir yükselişe geçtiği anlaşılmaktadır. Modern ideoloji olarak liberal görüşün toplumsal olarak ümitsizlik yaratması kültürel olarak yeni-muhafazakârlık kavramını ve neo-liberal ekonomi anlayışını gündeme getirmiştir. Buna bağlı olarak Dünya'da ve Türkiye'de belli bir serbestlik söz konusudur. Böyle bir zemin ise postmodern düşünceden bağımsız değildir. Farklı kimlikler ve çoğulculuk anlayışı gündemin en tartışılır olgularıdır.

Bu bağlamda kadın kimliğinin toplumsal ve kültürel biçimlerde nasıl tanımlandığı ele alınmıştır. Kadın kimliğini tanımlayan dinamikler toplumsal koşullardan bağımsız değildir. Seksen sonrası kavramların yükselişi anlamında bu arayışın içinde önemli ipuçlarına ulaşılmaktadır. Kadın kimliklerinin nasıl tanımlandığına dair yanıtın aranması açısından önemli bir zaman aralığıdır. Bu zaman aralığını belirleyen ise dönem itibariyle, yeni muhafazakârlık ve postmodern düşüncenin yükselişe geçtiği ve toplumsal etkilerinin aşikâr bir şekilde hissedilir olmasıdır. Her iki kavramın toplum ve insan bedeninden geçerek kurulduğu zemin ise kapitalizmin neo-liberal ekonomi piyasa anlayışıdır. Her iki kavramı buluşturan belki de en bariz nokta burası ve bu alanın farklı kimlikleri ve düşünceleri bir araya getiren stratejik yüzüdür. Bütün bir resme bakıldığı zaman, her üç kavramın modern ideolojiden damıtılan siyasi, ekonomik, toplumsal ve kültürel alanlarda işlevselliği olan aynı dönemin modern doğurguları olduğu söylenebilir.

Postmodernizm modern ideolojinin geleneksel yaftasıyla dışarıda bıraktığı olguları geri çağırılmaktadır. Görünürlük kazandırdığı gelenek ve din gibi toplumsal değeri olan olguların kenarda kalmasından ziyade, gündelik hayatın uzamları içinde serpilmesini ister ve bu bilinci yerleştirir. Bilinçaltına yerleştirilen bu bilgi sayesinde dinin ontolojik olmayan ama hayatın içinde var olduğu anlatisına gündelik hayatın

içinde yaşama izni vermektedir. Böylece, gündelik hayatın bir parçası haline getirilen din olarak İslam, taraf olma mahiyetinden çıkarılıp gündelik pratikleri meşrulaştırılan kültürel bir pratiğe indirilir.

Postmodernliğin bireysel ve çoğulcu kimlikleri öne çıkardığı alanda çeşitli yorumların dolaşıma girdiği görülmektedir. Yerel farklılıkların diyaloga geçtiği ve bu ilişki biçiminden üretilen anlamlar yerel ve küresel alanda önemli bir kazanım olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda yerel kadın sorunları küresel alanda tartışılır olmuştur. Özgürleşen bedenler, özgürleşen düşünceler noktasında postmodern düşünceyi olumlayan gelişmeler olarak belirmektedir. Ancak, Bauman'ın ifadesiyle düşünceler ve bunları aktaran sözcükler gezdikçe anlamlarını değiştirdiklerini vurgulamak gerekir. Düşüncenin derinliği anlamın yapısal değerini yükseltiyor. Elbette, öznelere bir araya getirildiği postmodern iklimde, öznelere edimselliği dikkat çeken önemdedir; ancak dilin oynak olduğu düşünülürse bölük pörçük ve salaş sözcüklerin gezdiği yerde, örneğin kadın ve kadın bedenine yönelik çalışmalar oldukça esnek ve zayıf kalacaktır.

Farklılıkların konuşulduğu yerde çokkatlı anlamların üretilmesi ve toplumsal bağlamda farklı kimliklere dayalı bakış açılarının onanma isteği, nihayetinde baskın olan anlamın üretilmesine imkân sunmaktadır. Postmodern feminist anlayış yerel kadın sorunlarını küresel düzlemde tartışmaya açmıştır. Tek bir feminist hareket yoktur, çeşitli feminist hareketler vardır, vurgusu önemlidir. Ancak neoliberal küresel düzenin felsefi ideolojisi içinde yapılan tartışmalar baskın evrensel kültürden ne kadar bağımsız sorusu, yanıtlanması gereken bir sorunsaldır. Ayrıca çokmecralı çoklu anlatımların bir araya geldiği ve bir yığın sorunların küresel düzen içinde tartışılması sorunların kendi içinde tartışılmadan buharlaşmasına ve sürekli aynı döngü içinde kalan ve çözüme ulaşılması beklenen, ancak bu döngünün zamanla sıradanlaştırdığı bir pratiğe dönüştürmektedir. Bu anlamda postmodern feminist hareketin yerel kadın sorunlarını neo-liberal küresel düzene katması ve tartışmaya açması, yerel sorunları görünmez kılan ve zayıflatan bir riski de beraberinde taşımaktadır.

Bunun yanında, kadın kimliğini bağlayıcı unsurların sınırlı ve kurallara bağlı modern işleyişi, postmodern feminist düşünceyi rahatsız etmektedir. Postmodern düşünce kadın kimliğinin belli sabitlere bağlı savunulmasını istememektedir. Bu noktada muhafazakâr düşünce ile örtüştüğü söylenemez. Bakıldığında modern

düşüncenin kadın haklarını savunduğu yerde postmodernizm eleştirel bir tutum içine girmektedir. Modern düşüncenin kadın haklarını savunmadığı yerde ise postmodernizm, kadın haklarının baş savunucusu haline dönüşebilmektedir. Sonuçta modern olanın derinleştiği yerde, postmodernizm kendini gizleme taraftarıdır. Bu ise postmodernliğin belli bir kadın kimliği tanımı yapılmasını zorlaştırdığı anlamına gelmektedir.

Araştırmanın bir diğer kavramı olan muhafazakârlık ise modern ideoloji ile eşzamanlı bir varlığa sahiptir. Modern ideolojiler ile kurduğu temas muhafazakârlığın statükodan yana kültürel ve toplumsal alanlarda aldığı rolü açığa çıkarmaktadır. Muhafazakârlaşan bir toplum algısından ziyade dengeleyen, düzen sağlayıcı olguları vurgulayan bir muhafazakâr anlayış söz konusudur. Muhafazakâr düşüncenin strateji olarak ortaya koyduğu ve modern düşünce ile kurduğu sıcak temas, yeri geldiği zaman liberal/neo-liberal modern görüşler ile iletişime geçmesine yol açmıştır. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde muhafazakârlığın bu sıcak teması, onun alanını genişletmesine imkân sunmuştur. Bu bağlamda seksenlerde, Dünya’da ve Türkiye’de muhafazakârlık siyaset eliyle toplumsal ve kültürel alanlarla buluşma imkânı kazanmıştır.

Bakıldığında, Türkiye’de modern hareketlerle eşanlı gelişen bir muhafazakâr anlayış söz konusudur. Modernleşme hareketi, yerli kimliğin kaybedilmesi tehlikesine karşı eleştirilmektedir. Eşzamanlı olarak muhafazakâr tepkilerin ortaya çıkmasının nedeni, geleneksel kurum ve kültürlerin Batılı kurum ve kültürlere karşı korunması düşüncesidir.

Muhafazakârlığın Türkiye’de dini düzeyde değerlendirilmesi Batılı muhafazakâr anlamda muhafazakârlığı niteleyen dönemsel anlatılardan yoksun olmasındandır. Toplumsal tasavvuru besleyen tarih, gelenek, dini temalar ve bunun yanında aile, cemaat vb. kurumsal yapıların varlığı ise muhafazakârlığın Türkiye’de varlığından söz edilmesine olanak tanımaktadır. Ancak Türk modern sürecine getirilen eleştiriler ve bu eleştirilerin geldiği kesim olarak böyle bir değerlendirmenin yapıyor olması, diğer taraftan topyekûn modernleşme hareketinin başladığı Cumhuriyet dönemi Bora’nın ifadesiyle, “Türk inkılabına içsel olan muhafazakâr damarı” ya da Gökalp’in garp medeniyete girerken, milli kuvvetimizi korumalıyız, söyleminin nasıl

formüle edileceği konusunu tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda, Türkiye’de muhafazakârlığın dini bağlamda değerlendirilmesi önemli bir sorunsaldır.

Seksenlerden önce İslami ve seküler temsiller arasında taraf olmaya dayalı bir gerilim yaşanmaktadır. Ancak bu tarihten sonra çoğulcu fikir anlayışı temelinde çok anlamlı düşüncelerin tartışıldığı bir kamusal alan söz konusudur. Herkesin kendince inşa ettiği anlamların çoğulluğu mevcuttur. Bu çeşitlilik içinde dini değerleri yorumlama biçimleri farklılaşmaktadır. Bakıldığında İslami kadınların din ile kurduğu ünsiyet bir bakıma, kişinin kendi ile kurduğu ünsiyete dönüşmüştür. Çünkü dini hayata geçirme biçimi kamusal alanın belirlediği sınırlar içerisindedir. Zaten İslami kadınların kamusal deneyimleri kendilerini ifade etmelerine müsaade edildiği kadardır. Bu ise din ile seküler değerler arasında, dinin temel vurgularını ortadan kaldıran yorumları içermektedir. Kamusal alanın seküler yorumu İslami kadınlar ile dini değerler arasına mesafe koymaktadır.

Sivil toplum kuruluşları ise İslami kadınların sosyalleştiği ve kendilerini ifade ettikleri alanlardır. Burada anlamsal birliktelik ve sosyal aktiviteler öne çıkmaktadır. Sivil toplum kuruluşlarının işlevselliğine Gaziantep örneğinde bakıldığında İslami kadınların bireysel kimliklerinin altını dolduran, argümanlara yöneldiği ve toplumsal alanlara daha bilinçli ve aktif “birey özne” kimliği ile yöneldiği söylenebilir.

İki binli yıllardan sonra ise İslami kesim ile seküler yaşam arasında makas daralmıştır. İslami kadınlar ile seküler kadınları ayırıştırıcı unsurları açıklamakta zorlanılmaktadır. Seksenlerin, “bizim sizden bir farkımız yok” cümlesiyle İslami kadınların kendisini anlatmaya başladığı zaman düşünülürse eğer şimdi “artık belli bir karşıtlık kurmaya gerek yok” cümlesi ile yer değiştirdiği görülebilir. Çünkü İslami/seküler değerlerin karışan ve birbirine bulanıklaşan yaşam biçimleri arasında pek fazla ayırıştırıcı açıklama yapılamayabilir. Herkesin baktığı yerde görülen şey dinin muhafazakârlığa kilitlendiğidir. Aslında Türk muhafazakâr tarihi şimdilerde dinin batılı seküler değerler ile melez yorumuna eşlik eden yeni bir din anlayışının üretildiği yerde, kimliğin inşa edilen süreçlerinde belirleyici olduğudur.

Bu açıdan 2000’li yıllarda İslami değerleri temel alan anlayışın, hayatı ikame etme biçimlerinde farklılık yaşanmaktadır. İslami kadınların kültürel ve toplumsal alanın önemli aktörleri olmaları, felsefi ve siyasi düzlemden bağımsız değildir. İktidarın zihni düşüncesiyle eşzamanlı, toplumsal ve kültürel alanlarda bu yönde

değişim yaşandığı ifade edilebilir. Bu da toplumsal eyleyiciler arasında İslami kadınların bu alanlarda nasıl yoğunlaştıklarını açıklamaktadır. Ayrıca, siyasi ve felsefi olarak mevcut koşulların ikame edilme olasılığı da İslami kadınların merkezi görünürlüğüne bağlı, stratejik bir anlamdan bağımsız değildir.

İslami kadınların modern dinamikler ile küresel düzen işleyişi içinde kurduğu ilişki, onların çoğulculuk, demokrasi, hak ve özgürlüklerden yana bir söylem geliştirmelerine dayanak gösterilebilir. Geleneksel ve sosyal dinamiklere karşı eleştirel bir dilin oluşmasını da buna bağlayabiliriz. Bir kısım İslami kadının geleneksel rollere ve kadını tanımlayan argümanlara karşı, modern feminist kavramlara bağlı söylemler inşa ettikleri zeminde postmodern çoğulcu din yorumları ile açıklanabilir olan, “İslami feminist” ya da “Müslüman feminist” kimlik tanımı üzerinde belli bir inşa süreci içinde oldukları söylenebilir. Dine bağlı ataerkil bir sürecin varlığına dönük kurulan eleştirel dil, çoğulcu dil anlayışı biçiminde gelişirken bu yönde beliren düşünceler ve bu düşüncelere dayalı analizlerin dini ve modern değerler ile örtüşen yeni bir söylem ve yeni İslami kadın kimliği tanımı şeklinde açıklanabilir.

İslami kesimin kendi içinde geçirdiği evreleri kendi bağlamı içinde değerlendirmenin rasyonel bir sonuca ulaştıracağı kanaatindeyiz. İslami kadınların kimlik anlamında önem atfedilmesi gereken bir mücadele verdikleri ve toplumsal koşullardaki dönüşüm süreçlerine ilişkin bir kavrayış içinde, farklı bileşenler ile girdikleri etkileşim sonucu belli bir çözülme yaşadıkları ve değişimin izlerini yansıttıkları ifade edilmiştir. Kimliğin savrulduğu yerde, neyi tercih ettikleri ve değişim evrelerinde dile dökülen ifadelerin kimliğin inşası anlamında nereye tekabül ettiği arayışına bakıldığında bu çalışmada, son yıllarda ortaya çıkan değişime bağlı yerelde Gaziantep’te kadın kimliğini örüntüleyen dinamikler ve bu dinamikleri niteleyen dilin neyi tercih ettiği önemlidir. İslami kadınların akıttığı sözcüklerden çıkan sonuçlar kadın kimliği inşa süreçleri hakkında bilgi verirken “ikili kimlik” “melez kimlik” ifadelerini tartışılır kılmaktadır. Değişimin merkezinde İslami kadın düşünsel dünyası ikiye bölünen kadındır.

Bu açıdan postmodernlik ve muhafazakârlık bağlamında toplumsal ve kültürel pratiklerde kadın kimliğinde yaşanan dönüşümler incelendiğinde, Gaziantep’in muhafazakâr kimliği yanında, modern yaşamı içselleştiren eğilimleri taşıdığı görülmektedir. Geleneğe bağlı olmakla birlikte toplumsal alanda yaşanan

değişimlere duyarlı ve değişimci tarafı ağır basan bir kent olarak analiz edilebilir. Gaziantep'in kent olarak ortaya koyduğu fotoğraf, geleneksel olduğu kadar modern yaşamı içeren renkleri bir yaşam biçimi haline dönüştüren bir çerçeve sunmaktadır. Farklı sivil toplum kuruluşlarında gönüllü olarak çalışan İslami kadınlar ile yapılan görüşmelere dayalı olarak ifade edilmesi gereken, kadınların kimlik tanımı yaparken geleneksel ve modern arasında kurduğu köprü ve buradan çıkan yorumun melez hali, yerelde yaşanan değişime dair önemli sonuçlar içerdiğiidir.

Görüşülen İslami kadınlar bireysel bir eyleyici olmaktan öte, bir cemaat algısı ile kolektif bir moral kaynağa ulaştıklarını düşünmektedirler. Çünkü bireysel söylemlere rağmen sivil toplum kuruluşları moral kaynak olarak dini değerlerin telkinini ihmal etmezler. Böylece sivil toplum kuruluşlarının bireysel değil, atomistik hareket ederler. Farklılıklarına göre sivil toplum kuruluşları dini sözcüklerin yanında, bireyi bağlayıcı kimliksel dinamikleri de etki uyandıran argümanlar olarak kullanmaktadır. Birlikte hareket etmenin önemi ve bunun uyandıracığı etkiye inanmanın temeli bu şekilde açıklanabilir. Bu anlamda mikro sosyolojik pencereden bakıldığında, Gaziantep'te İslami kadınların özne olma yolunda koşulların aktif zorlayıcıları olarak öznelerarası kurulan diyalogun önemli olduğunu düşündükleri için kadınların sosyal hayatın içinde görünür olmalarını doğru bulmaktadırlar.

Kadın kimliği inşa süreci Gaziantep'te bilinen gelenekselliği ile işlememektedir. Kentin muhafazakâr iklimi geleneğin toplumsal baskı unsuru olarak kullanıldığı zamanların kısmen geride kaldığı, uygulama biçimi olarak daha esnek ve yumuşak vurgulara dönüştüğü yönündedir. Modern/seküler yaşam pratiklerin içselliği sonuç olarak geleneksel kurallar ile temasın kısmen zayıfladığına işaret etmektedir. Görüşülen İslami kadınların bireyselleşen hayatları ile birlikte geleneksel rollerini yürütürken geleneksel ve modern biçimleri hayatlarına yerleştirmekte bir sakınca görmeyen, modern kavramların zihni kalıpları içinde geleneği yorumlayan muhafazakâr kadınlar oldukları görülmektedir.

Modern düşüncenin kutsadığı akıl, İslami kadınlar için din olgusu içinde olan bir değer ve bireyin kendi kontrolünde bağımsız olması gereken bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bireyselliğin vurgulandığı alanda, iyi bir Müslüman olmak ya da iyi bir anne olmak akla dayalı bireyin kendi tercihleri olarak sıralanmaktadır. Bireysel tercihlerin çeşitliğinin önemli olması yanında İslami kadınlar için durulan yer

Müslümanlık açısından önemlidir. Çünkü yerin sağlamlığı bakışın ve söylemlerin sağlamlığına işaret eden muğlaklıktan uzaklaştıran temel bir meseledir. Bu anlamda Müslümanın durduğu yerin sağlam ve sarsılmaz olması, ontolojik bir mesele olarak görülmektedir. İslami değerler ile Batılı seküler değerlerden ortaya çıkan melez yorumların felsefi, kültürel ve toplumsal alanlarda ve gündelik pratiklere yansıyan biçimlerde İslami/seküler formların kültürel bir fantezi içinde sunulması, postmodern özellikleri yansıtan muhafazakâr bir tutum olarak belirmektedir.

İslami kadınların kimliğini ikiye bölen süreçleri deneyimledikleri ifade edilebilir. Müslüman kimlik ve seküler kimlik olarak ontolojik anlamda İslami kadınların düşüncelerine, söylemlerine kurulan kimliğin ikili tezahürü bireysel olarak özel alanda dini ölçülerin öncelendiği İslami kimlik, kamusal alanda ise seküler kimliğin öne çıktığı, ancak İslami kimliğin imgeler üzerinden işlediği söylenebilir. Müslümanı ontolojik olarak parçalayan, kimliğin bu bölünmüş durumu, aynı zihinde kurulmuş ve bir beden üzerinde çalışmaktadır. Kamusal alanın sekülerliği, İslami kadını dışarı çıktığı zaman seküler argümanları kullanmaya yöneltirken dinin temel anlamda bütünlükçü yaklaşımını ortadan kaldırmaya iten bir çizgide çalışmaktadır.

Gelenek ile kurulan ilişki muhafaza edilmek istenmektedir. Modernliğin kendini hissettirdiği alanlar geleneğin aşikâr olan yüzünü örtmekten ziyade, gündelik pratiklerde varlığını korumak istemektedir. Geleneğe dönük kültürel formların modern yaşam göstergeleri içinde görünürlük kazanması, muhafazakâr düşüncenin geçmiş algısı ve bu algının çeşitli yorum şekilleriyle yeniden üretilen modern yaklaşımdır. Böylece, hem geleneğin hayat içindeki etkisi göz ardı edilmeyip muhafazakâr tutum korunmuş oluyor hem de yeni olanın gözetildiği modern yaşamın içine dâhil olup modernleşmenin gereğine vurgu yapılmaktadır.

Gelenek ve modern hayatın temas ettiği zeminde kadınlar yer almaktadır. Geleneğin modern olan ile harmanlandığı Gaziantep'te anlamların ve anlamı üreten zihnin, daha esnek, geleneğin katılaştıran yönlerini pastişlediği de söylenebilir. Toplumsal bir gerçeklik olarak görülen gelenekler ve Gaziantep'in gelenekselliği, hâlihazırda postmodern yorum biçimi içinde esnek ve yumuşak söylemler arasında muhafazakârlığın popülerliği içinde yeniden üretilmektedir. Ancak bu varsayımların ortaya çıkardığı sonuç, gelenek ve modernlik arasına sıkışan ve buradan kendini yeniden ifade eden bir söylemin var olduğuna işaret etmektedir.

Kadınların sosyal aktivitelerini önceleyen, bir zaman kullanımı geliştirmeleri hane içinde geçirdikleri zamanı kısıtlamış görülmektedir. Çünkü günlük pratiklerin planlaması sosyal alan öncelikli tasarlanmaktadır. Kadınların hane içi ya da komşularıyla geçirecekleri zamanın sınırlanması, buraların boşa geçirilen zaman algısı içinde değerlendirilmesiyle ilgilidir. Geleneksel hane içi sorumlukların yerini koruduğu, ancak kadınların bireysel olarak kendilerini geliştirmeye odaklandıkları anlaşılmaktadır. Kadınların kamusal alan görünürlüğüne sivil toplum kuruluşları aracılık etmektedir. Kadınlar kendilerine meşruluk kazandıracakları alanlar açmaktadır. Buralarda harcadıkları zamana değer atfetmelerinin nedeni, manevi olarak tatmin olma halidir. Oluşan manevi tatmin ve harcanan mesainin ise kişiyi bağlayan diğer sorumlulukların yolunda gideceğine dönük huzura kavuşturmaktadır.

Kadınları niteleyen geleneksel sorumluluk algısında kısmen değişim olduğu gibi ailevi pratiklerin yürütüldüğü alanda kadınların sorumluluk alanının genişlediği görülmektedir. Kadın kimliğini ve aile yapısını değiştiren koşullara bağlı, erkek kimliğinde de değişim söz konusudur. Geleneksel aile yapısı içinde ailenin sürdürülebilirliği, kadınların fedakârlığına bağlı yorumlanırken gelenek/modern harmanın birlikte yorumlandığı muhafazakâr zeminde kadının sosyalleşmesinin, sosyal hayat içinde aile içi pratiklerin takip edilmesinde kadınların aktifleştiği vurgusu öne çıkmaktadır. Tabi burada geleneksel hane içi rollerde belli bir değişim yaşanıyor olsa bile dini ve geleneksel değerlere paralel olarak aile, anne ve çocuk gibi kavramlara vurgu ve önem göze çarpmaktadır.

Ayrıca geleneksel kodlar, genlerin baskın olduğu aile şirketlerinde ağırlığını korumaktadır. Geleneğin kentin finansal işleyişinde karar alıcı tarafından uygulanıyor olması, aile ve ekonomi arasındaki bağın geleneği kalıcı hale getirdiği söylenebilir. Diğer bir konu ise aile şirketlerinin işleyiş biçimlerinin geleneksele bağlandığı noktada aile içi ilişkiler ve aile kurumu, olası problemlerin riski altında kalmaktadır. Geleneğin bağladığı ailevi ilişkiler, aile şirketleri içinde dönen “elti sendromu” kavramı olarak dile dolanan, kadınların kadınlar ile ekonomik rekabete girdiği yerde tüketimin bir yaşam biçimi olarak görüldüğü, ya da bu ilişkiler arasında “kadın kimliği”nin sessiz kılındığı bir mahiyete bürünmüş olduğudur.

Bunun yanında İslami kadınların kitle iletişim araçları ile kurduğu ilişki de sınırlıdır. Medya anlam dünyalarına hitap ettiği düzeyde önem arz etmektedir. Burada

anlam ile aktarılan arasındaki diyalektik bağlantı önemlidir. Bağlantının koptuğu yerde medya karşısında geçirilen zaman, hayıflanılan bir zaman dilimine dönüşmektedir.

Ayrıca Türk muhafazakâr tarihinin siyasi olarak din bağlamında ve Müslüman kimliği üzerinde çalışıyor olmasına dönük yapılan eleştiriler, aynı şekilde yerini korumaktadır. Çünkü muhafazakârlığın İslami kesimi ya da herhangi bir kesimi temsil eden bir kavram olarak tanımlanması, anlam ve içeriği bakımından denk düştüğü düşünce ve siyasi temsillerin görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Muhafazakârlık anlam ve içerik bakımından dine ait unsurlara toplumsal işleyiş bakımından yer açabilir. Ama açılan bu yer, dini değerlerin tanımladığı yer değildir. O nedenle Türk muhafazakârlığının biçimlenmesi bu anlamda hatalı ve yeniden yorumlanması gereken bir kavramdır. Bakıldığında son yıllarda “muhafazakâr kavram” aynı şekilde İslami kesim ve “Müslüman kimlik” üzerinden siyasi olarak yoğun bir biçimde çalıştırılmaktadır. Muhafazakârlığın sıfat olarak kullanılması, Müslüman kimliği kilitleyen, belli bir alanın içine sıkıştırılan ve sonuçta kimliği eksiltlen bir durumdur.

Muhafazakârlığın daha çok geleneksel olarak aktığı Gaziantep’te Gaziantep kent aktörlerinin, küresel ağların ısıttığı Dünya ile kurmayı istediği temas, yerel anlamda değişimin hedeflendiği yere işaret etmektedir. Ancak değişimin izlerini takip ettiğimizde modern kent algısının oluşturduğu kentsel projelerin hayata geçirildiği yerde geleneksel mahalle kültürü, kolektif hafıza yerinden edilirken modern tasarımlara eşlik eden yeni bir kent kültürü geliştirilmektedir. Bu yeni kent anlayışının Gaziantep’te sadece yapılarda değil, belli bir geleneksel tecrübe ve deneyime bağlı, insan ve insani ilişki biçimlerini yerinden ettiği söylenebilir.

Bu bağlamda, katılımcı kadınların kimliğini inşa eden dinamikler arasında, gelenek muhafaza edilmesi gereken, ancak seküler koşullar ve buna bağlı tercihler sonucunda modern yaşam içinde esnetilmesi gereken kültürel bir form olarak değerlendirilmektedir. İnanç ve değerlerin varlığına dönük vurgu, kimliği güçlendiren bir potansiyel taşıdığı düşüncesiyle yapılmaktadır. İslami değerlerin, seküler değerler ile karşılaştığı ve yeniden yorumlandığı alanın ise “Müslüman kimlik” tanımı yapmayı zorlaştırdığı görülmektedir. Ayrıca kamusal alanın seküler ağırlığı, İslami kimlik anlayışını parçalayan ikili bir tanımı ortaya çıkarmaktadır. İslami/seküler değerlerin

birlikte nitelendiği “melez kimlik”in inşa edildiği yerde, “Müslüman kimlik”in öz tanımı yapılamamaktadır. Bunun yanında kısmen her şeyi konuşan kadınlar, hayatlarında eksik gördükleri şeyleri tamamlamaya çalışırken ev içi rollerin yanında, sosyal alanda yer almanın gerekli olduğuna inanmaktadırlar. Lüks ve tüketim alışkanlıklarındaki aşırılık ise kadın kimliğini tanımlayan unsurlar arasındadır.

Dolayısıyla postmodernlik ve muhafazakârlık bağlamında toplumsal ve kültürel alanlarda yaşanan dönüşümün nasıl bir kadın kimliği inşa ediyor denildiği zaman, her iki kavramın farklı bakış açılarıyla kadın kimliğini inşa ettiği söylenebilir. Postmodernlik kadının her yerde görünür olmasını isterken muhafazakârlık ise belli sınırlar içinde görünmesini istemektedir. Postmodernlik çoğulcu fikir anlayışına bağlı olarak belli bir kadın kimliği tanımı yapılmasını istemez; kadın bedeni üzerinde çeşitli temsillerin yer almasını hoş görür ve kadın kimliğini derinleştiren alanı ortadan kaldırır. Muhafazakârlık ise belli sabitlere bağlı kadın kimliği tanımı ortaya koymaktadır.

Yine postmodernlik, yerleşik kuralları sorgulayan kadın kimliğini öngörürken muhafazakârlık, yerleşik kuralları sorgulayan kadını sorunlu görmektedir. Postmodernlik herhangi bir değer için ölçüt olmayacağını ifade ederken muhafazakârlık, belli değerlerin kadın için ölçüt olması gerektiğini vurgular. Postmodernizm kadını tüketimin merkezinde görür. Tüketime dayalı bir yaşam tarzını över. ‘Kendi yaşam tarzını yarat’ der. Muhafazakârlık ise çoğu tüketim alanına set çeker ve belli bir alanda tüketim yapmasını ister. ‘Sınırların dışına çıkma’ telkininde bulunur.

KAYNAKÇA

- Dağdaş, B vd. (Der) (2009) *Medya, Tüketim Kültürü ve Yaşam Tarzları*, Ütopya Yayınevi, Ankara.
- Akça, İ. (2013). Türkiye Günlüğü: Yeni Sağın Organik Aydınları, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (s. 460-464). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akdoğan, Y. (2014) Adalet ve Kalkınma Partisi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 620-631.
- Aksakal, H. (2016) Nihilizm Gölgesinde Muhafazakarlık Yanılsamaları, *Öteki Muhafazakarlık*, (Ed) A. Ç. Deniz, Phoenix yayınevi, Ankara.
- Aktaş, C. (2014) Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 826-836.
- Alper, E vd. (2013) Aydınlar Ocağı, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 583-589.
- Alpman, S. P. (2016) Harikalar Diyarından Muhafazakar Masallar, *Öteki Muhafazakarlık*, (Ed) A. Ç. Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, ss. 113-155.
- Altınıyıldız, N. (2013) İmparatorluk ve Cumhuriyet Arasındaki Eşikte Siyaset ve Mimarlık: Eskiye Muhafaza / Yeniye İnşa, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 179-186.
- Anderson, P. (2016) *Postmodernitenin Kökenleri*, İletişim yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2013) *İnsanlık Durumu, Seçme Eserler I* (Çev) Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ayvazoğlu, B. (2013) Türk Muhafazakarlığının Kültürel Kuruluşu, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 509-532.
- Azak, U. (2013) Semiha Ayverdi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 248-255.

- Barbarosoğlu, F. (2015) Kamusal Alanda Başörtümler, *Profil Yayıncılık*, İstanbul.
- Barbarosoğlu, F. (2017) *İmaj ve Takva*, Profil Kitap, İstanbul.
- Baudrillard, J. (2014) *Simularklar ve Simülasyon*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Bauman, Z. (2011) *Postmodern Etik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Z. (2013) *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*, Ayrıntı yayınları, İstanbul.
- Belge, M. (2013) Muhafazakarlık Üzerine, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 92-100.
- Beneton, P. (2016) *Muhafazakarlık*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F. (2012) "Liberalizm, Tek Bir Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasi İdeolojiler* (Der) B. Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, ss. 49-114.
- Berktaş, F. (2014) *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın "Hıristiyanlıkta ve İslamiyette Kadının Statüsüne Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Berman, M. (2012) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, İletişim yayınları, İstanbul.
- Best, S. vd. (2016) *Postmodern Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bilge, M. (2015) *Dini, Tarihi, İdeolojik Boyutlarıyla İslamcılık*, Binyıl Yayınevi, Ankara.
- Bilici, M. (2013) İslam'ın Bronzlaşan Yüzü, *İslamın Yeni Kamusal Yüzü*, N.Göle, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 216-236.
- Bora, T. &. (2013) Muhafazakar Popülizm, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 632-644.
- Bora, T. &. (2013) Nostalji ve Muhafazakarlık. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 234-260.
- Bora, T. (2015) *Türk Sağının Üç Hali "Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık"*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bourdieu, P. (2015) *Pratik Nedenler* (Çev) Hülya Uğur Tanrıöver. Hill Yayın, İstanbul.
- Castells, Manuel, (2013) Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, *Kimliğin Gücü*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 14.
- Çaha , Ö. (1996) *Sivil Kadın, Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, Vadi Yayınları, Ankara.

- Çaha, Ö. (2014). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış, *Modern Türkiye'de Siyasi Uyanış "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 476-492.
- Çaha, Ö. (2017). *Sivil Kadın, Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*. Ankara : Savaş Yayınevi.
- Çakır, R. (2014). Milli Görüş Hareketi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 544-575.
- Çayır, K. (2013) İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu. *İslamın Yeni Kamusal Yüzü*, N. Göle, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 41-67.
- Çayır, K. (2015) *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2009) İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 265-272.
- Çiğdem, A. (2013) Sunuş, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 13-19.
- Çiğdem, A. (2016) *Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslamcılık*. Birikim Kitapları, İstanbul.
- Çınar, A. (2013) *Modernizm, Kent ve Toplum*. Bursa.
- Çoşar, S. (2005) Ahmet Ağaoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Liberalizm"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 236-242.
- Demirel, T. (2005) Demokrat Parti, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Liberalizm"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 480-529.
- Deniz, A. Ç. (2016) Muhafazakar Bir Siyaset Biçimi Olarak Tek Parti Dönemi Revizyonları. *Öteki Muhafazakarlık* (Ed) A.Ç. Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, ss. 85-112.
- Dubiel, H. (2013) *Yeni Muhafazakarlık Nedir?* İletişim yayınları, İstanbul.
- Ekinci, Y. (2016) Yeni-Muhafazakarlığa Karşı Devrimci Muhafazakarlık. *Öteki Muhafazakarlık* (Ed) A. Ç. Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, ss. 157-202.
- Erkilet, A. (2014) 1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 682-697.
- Featherstone, M. (2013) *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Ayrıntı yayınları, İstanbul.

- Fraser, N vd. (2011) Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılatırma., *Modernite versus Postmodernite*, M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul, ss. 475-504.
- Göka, E vd. (2013) Bir Hayat İnsanı Olarak Türk Muhafazakarı ve Kaygan Siyasal Tercihi. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 302-313.
- Gökalp, Z. (2013) İnkılapçılık ve Muhafazakarlık, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 721-722.
- Gökgöz, G. (2016) Gaziantep: Muhafazakar Bir Taşra Kenti ve Emekçi Kadınların Zihin Halleri, *Yerli ve Gündelik Milli Hayat* (Der) M. Yücebaş, İletişim Yayınları, İstanbul, ss 105-151.
- Gökmen, Ö. (2013) Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakar Yönelimler. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 132-153.
- Gökmen, Ö. (2013) Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakar Yönelimler, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.132-153.
- Göle, N. (2011). *Melez Desenler, İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, N. (2013). *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, N. (2014) *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, N. (2016) *Modern Mahrem*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Gülalp, H. (2014). *Kimlikler Siyaseti "Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri"* Metis yayınları, İstanbul.
- Gülalp, H. (2014). *Kimlikler Siyaseti, Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Güler, E. (2012) Muhafazakarlık, Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa. içinde, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* (Der) B. Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 117-162.
- Gürbilek, N. (2016) *Vitrinde Yaşamak*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Güzel , M. (2013) Necip Fazıl Kısakürek, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 334-341.
- Haenni, P. (2014) *Piyasa İslamı, İslam Suretinde Neoliberalizm*. Heretik Yayınları, Ankara.
- Harvey, D. (1993) *Postmodernizme bir bakış*. *Birikim Dergisi*, 55-59.

- Harvey, D. (2014) *Postmodernliğin Durumu*. Metis yayınları, İstanbul.
- Harvey, D. (2015) *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Heywood, A. (2010) *Siyasi İdeolojiler*. Liberte Yayınları, Ankara.
- Huysen, A. (2011) "Postmodernin Haritasını Yapmak", *Modernite versus Postmodernite* M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul, ss. 233-234.
- İrem, C. N. (2013). Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakarlık: Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 105-117.
- Kandiyoti, D. (2015) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, M. (2013) Muhafazakarlık ve İnkılapçılık, *Modern Türkiye Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları. İstanbul, ss. 734-735.
- Kırlı, Ö. (2016). "Kadim" in Restitüsyonu ve "Kutsal" in Restorasyonu, *Öteki Muhafazakarlık* (Ed) A. D. Çağlar, Phoenix Yayınevi, Ankara, ss. 17-84.
- Koçak, C. (2009) "Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 72-82.
- Kurtoğlu, Z. (2014). Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 201-216.
- Küçük, M. (2011). *Modernite versus Postmodernite*, Say yayınları, İstanbul.
- Lash, S. (2011). Modernite mi Modernizm mi? Weber ve Günümüz Toplumsal Teorisi, *Modernite versus Postmodernite*, Say Yayınları, İstanbul, ss. 153-186.
- Lyotard, J. F. (2014) *Postmodern Durum*. Bilgesu yayıncılık, Ankara.
- Mardin, Ş. (2009) Yeni Osmanlı Düşüncesi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 42-53.
- Mert, N. (2013). Muhafazakarlık ve Laiklik, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 314-345.
- Mert, N. (2014) Türkiye'de İslamcılığa Tarihsel Bir Bakış. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 411-419.
- Mouffe, C. (2011). Radikal Demokrasi: Modern mi, Postmodern mi?, *Modernite versus Postmodernite*, M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul

- Nısbet, R. (2014) *Muhafazakarlık "Düş ve Gerçek"* Kadim Yayınları, Ankara.
- Öğün, S. (2013). Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, , ss. 539-589.
- Özipek, B. (2013) Muhafazakarlık Devrim ve Türkiye., *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 66-83.
- Özipek, B. (2017). *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Özipek, B. (2017) *Muhafazakarlık; Akıl, Toplum, Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Özipek, B. B. (2017) *Muhafazakarlık Nedir?* Liberte Yayınları, Ankara.
- Ramazanoğlu, Y. (2014) Cumhuriyet'in Dindar Kadınları, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 804-812.
- Roy, O. (2017) *Siyasal İslamın İflası (Çev) Cüneyt Akalın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Safa, P. (2013) İrtica Nedir? Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık" , (Ed) Tanıl Bora & MuratGültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 728-729.
- Sağır, A. (2016) Dindar Burjuvazinin Muhafazakar Moda Akımı: Ala Degisi Örneği, *Öteki Muhafazakarlık* (Ed) A. Çağlar, Deniz, Phoenix Yayınevi, Ankara, ss. 263-304.
- Sancar, S. (2017) *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Sarıbay, A. (2014) Milli Nizam Partisi ve Programın İçeriği, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 576-590.
- Sarıbay, A. (2014) *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*, Sentez yayıncılık, İstanbul.
- Sarup, M. (2017) *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.
- Smart, B. (2011) "Postmodern Toplum Teorisi" *Modernite versus Postmodernite*, M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul.
- Smart, B. (2011) "Postmodern Toplum Teorisi", *Modernite versus Postmodernite*, M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul, ss. 353-401.
- Suman, D. (2013) "Feminizm, İslam ve Kamusal Alan", *İslamın Yeni Kamusal Alanı*, N. Göle, Metis Yayınları, ss. 68-92.
- Sunar, İ. (1983) *Demokrat Parti ve Popülizm*, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi 8, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 2076-2086.
- Swingewood, A. (2010) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Şayegan, D. (2005) *Batı Karşısında Asya*, Ağaç Yayınları, İstanbul.
- Şişman, N. (2013) *Emanetten Mülke*, İz Yayıncılık, İstanbul.

- Taşkın, Y. (2013) Muhafazakar Bir Proje Olarak Türk İslam Sentezi, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* , (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 381-401.
- Tekin, Ü. (2004) AK Parti'nin Muhafazakar Demokrat Kimliği, Orient Yayınları, . Ankara.
- Tekin, Y., Akgün, B. (2014). *İslamcılar - Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 652-681.
- Tezel, Y. (2013). Tanzimat Sonrası İmparatorluk ve Cumhuriyet Türkiye'sinde "Muhafazakarlık" Sorunsalı, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 21-39.
- Touraine, A. (2016) *Modernliğin Eleştirisi*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Tuğal, C. (2010) *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Turan, O. (2013). İnkılap, İhtilal ve Devrim. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Muhafazakarlık"* İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 729-731.
- Türkmen, B. (2013). Laikliğin Dönüşümü: Liseli gençler, Türban ve Atatürk Rozeti, *İslamın Yeni Kamusal Yüzü*, Göle, N. , Metis Yayınları, İstanbul, ss. 110-147.
- Ünüvar, K. (2009). itihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 129-142.
- Vural, M. (2003), *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*. Elis Yayınları, Ankara.
- Winter, T. J. (2016). *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Yavuz, M. (2014). Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek. "*Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 591-603.
- Yılmaz, N. (2014) İslamcılık, AKP, Siyaset. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce "İslamcılık"* , (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 605-619.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık*, İletişim Yayıncılık, İstanbul.
- Yücesan Özdemir, G. (2014). AKP'li Yıllarda Sosyal Politika Rejimi: Kralın Yeni Elbisesi, *İktidarın Şiddeti AKP'li Yıllar, Neoliberalizm ve İslamcı Politikalar*, (Der) S. Çoşar vd. Metis Yayınları, İstanbul, ss. 117-138.
- Zürcher, E. J. (2013). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, "Muhafazakarlık"* (Ed) Tanıl Bora & Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 40-53.

Dergide ve Gazetede Makale

- Akkır, R. (2006). Türkiye'de Din ve Muhafazakarlık, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi*.
- Aktaş, C. (2006) 11 Eylül'ün Müslüman Kadınlar Üzerindeki Etkisi Ya Da Başörtüsüyle Görünmez Olmak, *Tezkire Dergisi*, ss. 64-72.
- Arıkan, A. (2017). Aileyi İlgilendiren Bazı Kur'ani Kavramların Semantik Analizi, *KADEM Kadın Araştırmaları Derneği*, ss. 61-90.
- Baloğlu, A. B. (2014) Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinin Belkemiği "Adem'in Kaburgası" mı? *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 47-91.
- Bedir, U. (2017) AKP İktidarında Medeniyet Perspektifi ve Sivil Toplumun Rolü, *Varlık*, ss. 19-22.
- Beriş, H. (2010) Nostalji, Muhafazakarlık ve Türkiye. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss.47-74.
- Bölükbaşı, A. (2012) Yeni çağın yeni dini formları karşısında İslamcılık, *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, ss. 35-55.
- Çağlayan İçener, Z. (2006) Erken Cumhuriyet Dönemi Sentezci Muhafazakarlığın'da "Değişim": Ahmet Hamdi Tanpınar ve Türk Modernleşmesi, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 76-100.
- Çağlayan İçener, Z. (2014) Öznellikten Nesnelige, Nesnelikten Özneliğe Kadın ve Muahafazakar Düşünce, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 1-7.
- Çaha, Ö. (2004) Muhafazakar Düşüncede Toplum. *Liberal Düşünce Dergisi*, ss. 15-23.
- Çakır, K. (2014) Muhafazakarlıktan Önce Geleneksel Dünyada Maverdi. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 135-159.
- Çınar, A. (2005). Din, Ahlak ve Gelenek, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss.73-88.
- Davies, S. (2005) Aydınlanma. *Liberal Düşünce*, sayı: 37, ss. 5-10.
- Doğanay, Ü. (2007) AKP'nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakarlık: Muhafazakar Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış, *Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi*, ss. 65-88.
- Duman, F. (2004) Edmund Burke - Muhafazakarlık, Aydınlanma ve Siyaset, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, sayı.1., ss.31-53.
- Dural, A. (2004) Muhafazakarlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakar Söylem, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Sayı: 1., ss.121-133.
- Dursun, Ç. (2003) Türk-İslam Sentezi İdeolojisi ve Öznesi, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, ss. 59-81.
- Erdoğan, M. (2004) Muhafazakarlık: Ana Temalar. *Liberal Düşünce Dergisi*, ss.5-9.

- Güngörmez, B. (2004) Muhafazakar Paradigma: "Doğma" ve "Önyargı" *Muhafazakar Düşünce Dergisi*. ss.11-30.
- Işık, O. (1993). Modernizmin Kent/Postmodernizmin Kenti, *Birikim Dergisi*, 27-34.
- Kaplan, Y. İki Büyük Tehlike: Deizm ve Ateizm Dalgası. Türkiye: *Yeni Şafak Gazetesi*,
2018, 04 08.
- İrem, C. N. (1997) Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi-Muhafazakarlığının Kökenleri, *Toplum ve Bilim*, ss. 52-95.
- İrem, C. N. (2008) Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları Ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 11-32.
- Kara, İ. "Erbakan Hiçbir Zaman Sistem Karşıtı Olmadı", (R. Çakır, Röportaj Yapan)
2013, 05 25.
- Keten, E. T. (2017)İslamcı Popüler Dergi ve Mizah Dergileri, *Varlık*, 27-32.
- Kellner, D. (1992) Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar, *Birikim Dergisi*, ss. 63-78.
- Kubilay , Ç. (2010)Türban Sorunu Bağlamında Siyasi Söylemin "Alternatif" Yurttaşlık Tasarımı. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 135-164.
- Jeanniere, A. (1992) Modernite Nedir? *Birikim Dergisi*, 79-80.
- Nebati, N. (2014) Türkiye'de Muhafazakarlığın AK Parti Tarafından Yeniden İnşa Edilmesi, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 209-235.
- Perşembe, E. (2003) Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi, *Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss. 159-181.
- Rust, V. (1993) Postmodernizm ve Eğitime Yansımaları, *Birikim Dergisi*, 60-70.
- Ramazanoğlu, Y. (2006) Kadın Meselesi Siyasal Hesaplaşmanın da Alanında, *Tezkire Dergisi*, (N. Şişman, Röportaj Yapan)
- Şeyhanlıoğlu, H. (2014) Siyasal Muhafazakarlığın Temel İlkeleri, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 79-106
- Tekin, M. (2011) Türkiye Toplumunun Dini Hayatında Postmodern Tezahürler, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, ss.5-28.
- Okutan, M. (2004) "Müfrit Dinciler" İle "Müfrit Devrimcilerin Orta Yolu: Türk Muhafazakarlığında 1950'ler. *Liberal Düşünce Dergisi*, ss.5-12.
- Memişoğlu, D., & Eser, H. (2011). Lyotard, Baudrillard ve Foucault'nun Düşünceleri Işığında Postmodernizmi Anlamaya Çalışmak. *Finans Politik & Ekonomik Yorumlar*, ss. 47-58.

Özyurt, C. (2013) Said Halim Paşa Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik: Muhafazakar-Reformcu İslamcılığın Oluşumu, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, ss. 67-102.

Öztürk, M. (2017) Dünü ve Bugünü İtibariyle İslamcılığın Kısa Hikayesi, *Sebilürreşad Dergisi*, ss. 5-7.

Yaman, F. (. (2018, 02 09). Röportaj: Prof. Tarık Ramazan ve Prof. John L. Esposito ile "Özgürlük ve Teslimiyet" üzerine, *Yetkin Düşünce*, ss. 227-244.

Yılmaz, E. (2016, 12). Cinsiyet Adaleti Perspektifinde Türkiye'de Kadının İş Gücüne Katılımı. *KADEM Kadın Araştırmaları Dergisi*, ss. 17-34.

Tezler

Bıdık, D. (2007, 09) Türkiye'de Muhafazakarlık ve Liberalizm, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Muğla

Çorakçı, E. (2008) Modern ve Postmodern Kimlikler Bağlamında Yeni Toplumsal Hareketler. *Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Safi, İ. (2005). Türkiye'de Muhafazakarlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve "Muhafazakar Demokrat" Kimlik Arayışları. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.

Topçu, F. (2009) Din ve Toplum Ekseninde 2000'li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yüksek Lisans Tezi.

Sempozyom, Bildiri Makale

Akdoğan, Y. (2004) AK Parti Muhafazakarlık ve Demokrasi, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, 227-248.

Erdoğan, R. Tayyip (2004) Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu, ss.7-17.

Gökgöz, G. (2010) Web 2.0, Postmodern Toplum ve İletişimsel Demokrasi, M. Üniversitesi, *Akademik Bilişim'10 -XII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri* içinde, ss. 543-552.

Kara, İ. (2013) Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, *Zeytinburnu Belediyesi*, İstanbul, ss. 15-43.

Elektronik Kaynaklar

AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı. (2002) *TBMM Kütüphanesi, Siyasi Parti Yayınları*. <https://www.tbmm.gov.tr> (23.10.2017)

AK Parti Programı (2001) <https://www.akparti.org.tr> (23.10.2017)

- Aktaş, C. (2000). Kamusal Alanda İslamcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerindeki Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana, *Birikim Dergisi*, <http://www.birikimdergisi.com> (14.05.2018)
- Aktaş, C. (2015, 05 25) Süreyya Aynası, <https://www.dunyabulteni.net> (27.10.2017)
- Aktaş, C. (21.08.2017) Başörtüsü Aynı Açıklama Değil Artık. *Gerçek Hayat*. <http://www.gercekhayat.com.tr> 21.09.2017).
- Akyılmaz , Ö., & Köksalan, M. (2016) Türkiye'de İslami Feminizm ve Kadın Kimliğinin İnşası: Reçel Blog Örneği. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, ss. 126-145, <http://ekurgu.anadolu.edu.tr> (01.11.2017).
- Çınar, A. (21.01.2013) Devrimlerin hedefi, din bağımlı koparmaktı, <http://www.yeniasya.com.tr> (03.10.2017).
- Çınar, A. (16.07.2015) İslamcılığın İflası, <http://serbestiyet.com/> (09.21.2017).
- Demirci, S. (2015) Muhafazakarlığa Din-Dar geldi. *Nihayet*, <http://www.nihayet.com> (09. 14. 2017).
- Emre, A. (26.02.2008) Başörtüsü Kadın Sorunu mudur? *Yeni Şafak Gazetesi*. <https://www.yenisafak.com> (09.12. 2017).
- Erkilet, A. (2012) Mahremiyetin Dönüşümü: Değer, Taklit ve Gösteriş Tüketimi Bağlamında “İslami” Moda Dergileri. *Birey ve Toplum*, ss. 27-39 <http://dergipark.gov.tr> (08 12, 2017).
- Ersoy Çak, Ş. (2010) Toplumsal Cinsiyet ve Feminist Teori Bağlamında Türkiye'deki Reklam Filmleri ve Popüler Müzik Videoları. *Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, <http://dergipark.gov.tr> (09.12. 2017)
- Karaduman, S. (2010) Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü, *Journal of Yasar University*, 2886-2899, <http://dergipark.gov.tr> (08.12.2017).
- Kılıç , Y. (2015) Hobbes, Locke ve Rousseau'da "Doğa Durumu" Düşüncesi, <http://dergipark.gov.tr> (18. 05.2017).
- Laçiner, Ö.(2002) DP, ANAP ve Sonunda AKP, <http://www.birikimdergisi.com>(10. 11.2017).
- Sifil, E. (17.10.2011) Postmodern Dindarlık, <https://ebubekirsifil.com/gazete-yazilari/postmodern-dindarlik> (02 .28. 2018).
- Tosun, T. (24.11.2002) 83 Ruhu ve AKP, <http://www.radikal.com.tr> (25.09.2018).
- Yılmaz , H. (2006) Muhafazakarlık Temel Aile, Çekirdek Kadın, *Bianet Haber Merkezi*. <http://bianet.org/bianet/kadin/85824> (09.12.2017).

ÖZGEÇMİŞ

Hülya Taş 1973 yılında Elazığ'da doğdu. Gaziantep Üniversitesi İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü'nden 2015 yılında mezun oldu. Aynı yıl Gaziantep Üniversitesi İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. Yüksek lisans derecesini 2019 yılında, "Postmodernlik ve Muhafazakârlık Bağlamında Kadın Kimliği İnşası: Gaziantep Örneği" konulu tezi ile Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim ve Toplumsal Dönüşüm Ana Bilim Dalı'ndan aldı.

VITAE

Hülya Taş was born in Elazığ in 1973. She graduated from the Department of Communication Faculty of Journalism at Gaziantep University in 2015. In the same year, she started master's degree at the Communication and Social Transformation Department of Gaziantep University. She holds her master's thesis on, "the Construction of Female Identity in the Context of Postmodernity and Conservatism: The Gaziantep Case" in the Department of Communication and Social Transformation at Gaziantep University Social Sciences in 2019.