

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKLA İLİŞKİLER VE TANITIM
ANABİLİM DALI

**BİR KİMLİK OLUŞTURMA ARACI OLARAK
İSLAMİ POPÜLER ROMANLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

V. Ertan Yılmaz

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Metin İNCEOĞLU

Ankara- 2000

T 94561

**TC YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

T.C

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
HALKLA İLİŞKİLER VE TANITIM
ANABİLİM DALI

**BİR KİMLİK OLUŞTURMA ARACI OLARAK
İSLAMİ POPÜLER ROMANLAR**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Metin İNCEOĞLU

Tez Jurisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Metin İnceoğlu(Asıl)

Prof. Dr. Metin Kazancı (Asıl)

Doç. Dr. Sezer Akarcalı (Asıl)

Doç. Dr. İrfan Erdoğan(Yedek)

İmzası

Tez Sınav Tarihi: 24.5.2020

**TC YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

Giriş.....	1	
1. BÖLÜM: İSLAMCI HAREKETLERİN GENEL GÖRÜNÜMÜ		
1.1 Türkiye’de İslamcı Hareketlerin Büyüme Nedenleri	19	
1.2 İslamcı Muhalefetin Tarihsel Kökenleri.....	33	
1.3 İslamcı Oluşumların Özellikleri.....	41	
1.4 İslamın Bir ideolojiye Dönüştürülmesi.....	57	
2. BÖLÜM: ORTAK KİMLİKLER		63
2.1 Ortak Kimliklerin Genel Özellikleri.....	67	
2.2 Ortak Kimliği Ortaya Çıkartan nedenler.....	71	
2.3 Ortak Kimliklerin Baskıcı Özellikleri.....	74	
3. BÖLÜM: İSLAMİ YENİ KİMLİK ARAYIŞI.....		78
3.1 İslamcı Kadınlar ve Dinsel Kimliğin Kurgulanması.....	81	
3.2 İslamcı Kadınlar ve Siyaset.....	82	
3.3 Referans Alınan Asr-ı Saadet Dönemi.....	84	
3.4 İslamcı Kollektif Kimliklerin Baskıcı Karakteri.....	95	

4. BÖLÜM: İSLAMİ POPÜLER ROMANLAR.....	99
4.1 İslami Popüler Romanların Temel Hedefi: Dinsel Propaganda	100
4.2 İslami popüler Romanlarda Dinsel Kimliğin İnşası.....	106
4.3 İslami Popüler Romanlarda Karakterler: Kimliğin İnşasında “Bizim” Temsili.....	110
4.4 İslami Popüler Romanlarda “Biz” ve “Onlar” Ayrımı.....	114
4.5 İslami Popüler Romanlarda Dinsel Kimlik Arayışı.....	119
4.6 Popüler Romanlarda Başat İslami Yorumlar.	123
SONUÇ.....	126
KAYNAK.....	133

GİRİŞ

Türkiye’de 1980’den sonra, islami hareketler, görünürlük kazandı. İslamı bir ideoloji olarak benimseyen kişiler, toplumsal ve siyasal hayatta etkinlik kazandı. İslamcılar, kamusal alanda daha fazla seslerini duyurma başladı. O zamana kadar görülmemiş ölçüde islami bir yayın patlaması oldu. İslami kitaplar, dergiler, gazeteler çıkmaya başladı. Telif eserlerin yanısıra, islamcı ideologların eserleri türkçeye çevrildi. Özellikle üniversitelerde türban krizinin patlak vermesiyle birlikte, kamuoyunun dikkati, islamcı kesim üzerinde odaklaştı. İslamcı kesim kamuoyunda, mercek altına alınarak, yoğun bir şekilde tartışılmaya başladı. Totaliter ve dayatmacı bir niteliğe sahip olan islamcı hareketler, toplumu kaygılandırmaya başladı. Siyasal islamcılarının gerçek güçlerinin ne olduğu üzerinde yapılan yorumlar ve tahminler, bu kaygıların artmasına yol açtı. İslami hareketlerle ilgili bu tartışma, meydana gelen bazı olaylara bağlı olarak(türban krizi, dini eksen alan partilerin faaliyetleri gibi) kimi zaman şiddetini artırarak, kimi zaman yoğunluğu kaybederek bugünlere kadar geldi. Günümüzde de bu tartışma gündemdeki yerini korumaktadır.

Kamuoyunda yapılan bu tartışmalarda islami oluşumların gelişip büyümesi açıklanırken çoğunlukla şu tezler ifade edildi: Genelde islami hareketlerin güç kazanmasının temel nedeni olarak, şimdiye kadar siyasi iktidarların laiklikten verdikleri ödünler gösterildi. Uygulanan bu politikalar

sonucunda açılan çok sayıdaki imam-hatip lisesi, Kuran-kursları, islamcı akımların güçlenmesinin arkasında yatan önemli nedenler olarak görüldü. Bu tartışmalarda, İran islam devrimi ve başka ülkelerde faaliyet gösteren islami hareketlerin, Türkiye'deki islami hareketleri, büyük ölçüde etkilediği de ifade edildi. Kuşkusuz, burda ana hatlarıyla özetlediğimiz islami hareketlerle ilgili yapılan tüm bu analizlerde doğruluk payı var. Ancak, sözü edilen bu nedenler, islami oluşumlarla ilgili dinsel ve politik olgunun bütün boyutlarını kavramamıza tam olarak yetmiyor.

1980'lerden görünürlük kazanan islamcı akımlar, monolitik bir yapıya sahip değil. İslami hareketler, çok farklı unsurları bünyelerinde barındırırlar. Doğrudan doğruya siyasi iktidarı ele geçirmek isteyen radikal islami hareketler, diğer gruplara göre daha sertlik yanlısı tutumlara sahipler. Siyasal sistemi, kendi dinsel ideolojileri doğrultusunda değiştirmek, temel hedeflerini oluşturuyor. Bu radikal gruplar, totaliter ve dayatmacı bir yapıya sahipler. Buna karşılık, daha ılıman olarak nitelendirilebilecek olan islami gruplar, çabalarını, hayat tarzının islamileştirilmesi konusunda yoğunlaştırıyorlar. Bireylerin, islami ahlak kurallarına göre yaşamlarını düzenlenmelerini istiyorlar. Bireylerin özel ve toplumsal yaşamında dinin daha fazla yer tutması gerektiğini savunan bu gruplar, uzun vadede bir islam toplumu kurmak için uğraşıyorlar. Onların öncelikli amacı bireylerin dindarlaşması. Bundan başka, cemaatler ve tarikatlar arasında da, izledikleri yol ve islami yorumları bakımından farklılıklar söz konusu. Bütün bu nedenlerle, islami oluşumları, homojen olarak görmek son derece yanıltıcı.

İslami oluşumlara şematik bir şekilde bakılması, bütün bu ayrımların gözden kaçırılmasına neden olabiliyor. Aslında, islami oluşumlara genellikle şematik olarak bakılmasının, başka önemli nedenleri de var. Son yıllara kadar, Türkiye’de islami oluşumlara yönelik akademik ilgi zayıf kaldı. Şerif Mardin’in islami oluşumlar konusunda yaptığı ufuk açıcı değerlendirmeler, Binnaz Toprak, Ali Yaşar Sarıbay, Nur Vergin, Nilüfer Göle, Aynur İlyasoğlu ve Tayfun Atay’ın çalışmaları bir yana bırakılacak olursa, genelde, akademik dünyada islami oluşumlar konusu adeta ihmal edildi. Totaliter bir ideolojiye sahip olan islami hareketlerin doğmasına neden olan toplumsal gelişmeler, ayrıntılı bir biçimde analiz edilmedi. Değişik siyasal, toplumsal, kültürel ve ekonomik etkenlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan islami hareketlerin değişik görünümelerini anlamamızı kolaylaştıracak teorik çalışmalara son yıllarda başlandı.

Dini konu alan araştırmaların sayıca az olması nedeniyle, Türkiye’de islamın toplumsal tezahürleri, yeterince kavranıp açıklanabilmiş değildir. Dinin, davranışları, tutumları ve değerleri ne ölçüde etkilediği, dini odak alan örgütlenmelerin sosyolojik olarak olumlu ya da olumsuz ne tür işlevleri yerine getirdiğiyle ilgili sorulara hala doyurucu yanıtlar verilebilmemiştir. Önemli bir laiklik tecrübesine sahip olan Türkiye’de, dinin toplum içinde aldığı yeni pozisyon hakkında yapılan araştırmaların sayısı da yetersizdir.”Modern Türkiye’de din insanların hangi ihtiyaçlarına yanıt vermektedir?”, “Modernleşen Türkiye’de din, hangi şekillerde karşımıza çıkmaktadır?”, “Din, bir kimlik oluşturucu unsur olarak nasıl kullanılmaktadır?”. “Totaliter bir ideolojik yapıya sahip olan islami hareketlere neden insanlar katılmaktadır”

Bu sorularla ilgili tartişmalar, son zamanlarda gündeme gelmiştir. Türkiye'de dinin vurgulanan bu sosyolojik işlevlerini keşfetmeye yönelik araştırmaların tarihi yenidir. Özellikle, şerif Mardin'in 1960'larda Türkiye'de, toplum hayatında islamın yerine getirdiği işlevleri araştırmak amacıyla yaptığı nc alışma (Mardin, şerif, 1990, ilk basım, 1969) din olgusuyla ilgili geleneksel açıklama biçimlerine ilk ciddi itirazı yönelmiştir. Bundan sonra din konusuyla ağırlıklı olarak ilgilenen Mardin, tarihsel bir perspektif kullanarak, Türkiye'de dinin değişik tezahürleri anlamak amacıyla bir dizi çalışma gerçekleştirmiştir. (Mardin, şerif, 1991) 1970'li yıllarda Mardin'in açtığı yolda, Ali Yaşar Sarıbay, dini eksen alan siyasi parti (Milli Selamet Partisi), siyasal gelişme ile din arasındaki ilişkileri araştıran araştırmalar yapmıştır. (Sarıbay, Yaşar, Ali, 1985) Benzer bir şekilde, Binnaz Toprak, gerçekleştirdiği araştırmalar da Türk toplumunda modernleşme bağlamında dinin oynadığı rolü, kapsamlı bir şekilde tartişmiştir. (Toprak, Binnaz, 1981) Din ile siyaset ilişkilerine odaklanan bu araştırmaların dışında, 1980'den sonra kamusal alanda görünürlük kazanan islamcı kadınları, sosyolojik bir bakış açısıyla inceleyen araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. İslamcı kadınları analiz ederken bu çalışmalarda kimlik kavramı ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Bir başka değişle, bu araştırmalarda kimlik kavramı, araştırmaların temeline oturtulmuştur.

Nilüfer Göle, "Modern Mahrem" adlı kitabında (Göle, Nilüfer, 1993) toplumsal ve siyasal hayatta görünürlük kazanan islamcı kadınları, sosyolojik bir perspektifle ele almıştır. Bu alanda nc olarak kabul edilebilecek bu eserden sonra, yine benzer bir bakış açısıyla, islamcı kadınları konu alan çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Aynur İlyasoğlu, kimlik kavramı işiğında,

kamusal alana giren okumuş islamcı kadınların, geleneksel kadın imajından sıyrılmaya çalışmalarına ve bu amaçla ilginç bir şekilde modernliğe yeni bir anlam verme arayışlarına işaret etmektedir. (İlyasoğlu, Aynur, 1994) Benzer düşüncelerden yola çıkan Elisabeth Özdalga da, islami kadınların içine girdikleri kimlik arayışına, dine yönelerek bir çıkış yolu bulmaya çalıştıklarına dikkati çekmektedir. (Özdalga, Elisabeth, 1998) Ne var ki, yeni oluşmaya başlayan bu araştırma geleneğinin dışında islami oluşumlarla ilgili tartışmalar, bilgi düzeyimizi kısırlaştırıcı niteliktedir. Bu bağlamda islami oluşumlar tartışılırken genelde, laik, dinin politikaya alet edilmesi, inançların sömürülmesi hakkında bildik tezler, sürekli tekrarlanmaktadır. Atay, belli konular çevresinde dönen bu kısır tartışmaların etkisiyle dinin sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmamasının sonuçlarını şu şekilde açıklamıştır:

“Uzun yıllar boyunca sosyal bilimcilerimizin çoğunluğunun dini ne bir toplumsal olgu, ne bir ideoloji formu ne de varoluş sorununa ilişkin kapsamlı ve tatminkar yanıtlarıyla psiko-sosyal bir dinamik olarak ele aldıklarını görmek mümkündür”(Atay, 1998, 101)

Aslında dinin, sosyolojik boyutları üzerinde yeterince durulmamış olmasının başka nedenleri de vardır. Bu konuyu kapsamlı bir şekilde analiz eden Şerif Mardin, Türkiye üzerine çalışan sosyal bilimcilerin büyük bir çoğunluğunun, araştırmalarında toplumsal dinamiklerin mikro boyutlarını ihmal ettiğini ileri sürer. Mardin, sosyal bilimcilerin, türk düşünce tarihinin ana eğilimlerinin bir uzantısı olarak, çalışmalarında, ilgilerini, toplumsal dinamiklerin makro boyutlarına yönelttiklerini savunur. Mardin'e göre, toplumun mikro dinamikleri, yüzyüze etkileşim içindeki insanlardan oluşurken, makro dinamikler, sözü edilen etkinliklerin içinde gömülü olduğu

daha geniş toplumsal ilişkilerden meydana gelir. Sonuçta, Mardin'in ifadesiyle mikro boyutun ihmal edilmesi nedeniyle, kimlik süreçleri, dinin kurumsal olmayan temeli ve toplumsal süreçler içinde önemli yer işgal eden kişisel tarihler, içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar olarak değerlendirilip gözardı edilirler. (Mardin, 1998, 56-57) Türkiye'de sosyal bilim alanında yapılan araştırmalarda mikro boyutların ihmal edilmesi, islami oluşumlar konusundaki bilgi boşluğunu daha da derinleştirmektedir. Bundan dolayı, Türkiye'deki siyasal ve toplumsal yaşamı önemli ölçüde etkileyen islami oluşumların değişik görünümleri şiddetli bir şekilde açıklanmayı beklemektedir.

Bu bağlamda üzerinde ağırlıklı bir şekilde durulması gereken konulardan biri, islami hareketlerin, kitle iletişim araçlarını nasıl kullandıklarıdır. Bu konuyla bağlantılı olarak birçok soru gündeme gelmektedir. Sözelimi, iletişim teknolojileri, islami söylemin oluşmasını ve yayılmasını nasıl etkiliyor? Kitle iletişim araçları, islami kesim içinde farklı seslerin çıkmasını sağlayarak, çoksesliliğe katkıda bulunuyor mu? (Yavuz, Hakan, 1995) Türkiye'de ticari televizyon yayıncılığına geçilmesiyle birlikte islami yayın kuruluşlarının sayısındaki patlama gözönüne alınırsa, sorulan bu ve benzeri soruların, islami oluşumların aydınlatılmasında ne kadar önemli bir yerleri olduğu kendiliğinden anlaşılır.

Buna benzer bir şekilde, Türkiye'de, diğer Arap ülkelerinden farklı olarak, islamcılar, ideolojilerini kitlelere aktarmakta edebiyat eserlerinden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Denilebilir ki, kimlik ve kişiliğin islamileştirme sürecinde, islami yazarların kaleme aldıkları romanlar ve hikayeler, önemli

bir yer tutmuştur. Örneğin Türkiye’de islami hareketlerin gelişmesinde ön plana çıkan Necip Fazıl Kısakürek, İsmet Özel, Sezai Karakoç, Rasim Özdenöneren, Nuri Pakdil gibi isimler, ideolojilerini edebi metinler aracılığıyla yaymışlardır. Son yıllarda, Türkiye’de islami söylemin oluşturulmasında bu edebi metinlerin oynadığı önemli rol üzerine eğilen araştırmaların sayısı giderek artmaktadır. Bu araştırmalarda, edebi metinler yoluyla geliştirilen islami anlayışın, kuru, soyut ideolojik modellere göre daha yumuşak ve zengin olduğunu ileri sürülmektedir. (Yavuz, Hakan, 1995)

İslami seçkin edebiyatın yanısıra, kolay ve anlaşılır bir dille yazılan popüler islami romanlar da, daha geniş kitleleri etkilemeleri bakımından dikkate değerdir. Satış rekorları kıran bu romanlar, geniş bir okuyucu kitlesi tarafından okunmaktadır. İslami popüler romanların öncüsü olarak görülen “Minyeli Abdullah” (Yazarı: Hekimoğlu, İsmail) ve “Huzur Sokağı” (Yazarı: Şule Yüksel Şenler) şimdiye kadar yetmişin üzerinde baskı yapmıştır. Onların takipçisi olan Ahmet Günbay Yıldız’ın 19 yıl içinde yayınladığı 15 roman, tam 160 baskı yaparak, Türkiye gibi kitap okuma alışkanlığının az olduğu bir ülkede önemli bir rekora imzasını attı. (Aksoy, Şebnem ve Kaplan Pervin:1997) Geniş bir okuyucu kitlesine sahip olan bu popüler romanlar, islami söylemin nasıl oluşturulduğunu kavramamız açısından büyük önem taşıyorlar. Ne var ki, sosyolojik açıdan, islamcılarının hayat tasarımları ve dünya görüşleri hakkında zengin bilgiler içeren bu popüler romanlar üzerinde yapılan analitik araştırmaların sayısı bir-iki çalışmayla sınırlı(Çalışkan, Koray, 1996) İşte bundan dolayı çalışmamızda islami oluşumlarla ilgili değişik sorulara yanıt bulmak amacıyla, şimdiye kadar ihmal

edilen islami popüler romanlardan bazıları ele alındı. Bu çalışmanın kapsamı içinde İslami söylemlerin, popüler romanlarla dolaşıma sokulması olgusu değişik boyutlarıyla incelendi.

İslamcı yazarlar, popüler romanları, kendi dünya görüşlerini, topluma yaymak için kaleme aldıklarını sık sık dile getiriyorlar. (Aksoy, Şebnem ve Kaplan, Pervin, 1997: 17) Bu çerçevede yazarların temel hedefi, "islami yaşam biçiminin" toplum içinde yaygınlık kazanması. Bir başka deyişle, kendi dinsel anlayışları doğrultusunda toplumun islamileştirilmesi için çaba harcıyorlar. Dinsel mesajların yayılması amacıyla yapılan bu faaliyet, islami terminolojide, "tebliğ" olarak adlandırılıyor. Aslında, popüler romanlar aracılığıyla gerçekleştirilen sözkonusu eylem, bir yaşam biçiminin (islami yaşam biçiminin) kademeli olarak kitlelere aktarılması anlamında sosyolojik propanganda türüne giriyor. (İnceoğlu, Metin, 1985:75)

Buraya kadar bazı özelliklerine değindiğimiz islami popüler romanları kolektif kimlik kavramı ışığında analiz edeceğiz. İslami popüler romanlar, dinsel bir kimliği nasıl inşa ediyorlar? Çalışmamıza yön verecek önemli sorulardan biri bu. Bu sorunun ışığında islami popüler romanlarda karakterlerin nasıl betimlendiğini, olayların nasıl kurgulandığını inceleyeceğiz. Yine, temel aldığımız sorunsal çözümlenmek amacıyla, islami popüler romanlarda savunulan ve kötülen yaşam biçimlerinin nasıl betimlendiğinde bakacağız. Hiç kuşku yok ki, belirlediğimiz bu sorunsal alanı başka soruları da beraberinde getiriyor: İslami popüler romanlar, nasıl bir hayat tasarımı sunuyorlar? İslami popüler romanlardaki başat islami yorumlar nelerdir? Bu sorular, çalışmamızın alt başlıklarını oluşturuyorlar.

Peki, islami popüler romanlara ilişkin varsayımlarımız neler? İslami popüler romanlar, totaliter bir hayat tasarımı sunarlar. Bu varsayımla bağlantılı bir şekilde popüler romanlar, belirli bir islami yaşayış tarzını yücelterek, dar cemaatçilik ve kabile yaşantısının yaygınlık kazanmasına yol açarlar. Modern hayat biçimini benimseyen gruplarla ilgili kalıpyargıları besleyen islami popüler romanlar, toplum değişik kesimleri(özellikle islamcılarla diğer kesimler) arasındaki gerilimleri şiddetlendirirler. Bütün bu özellikleriyle islami popüler romanlar, islami özellikler taşıyan kültürel dönüşüm projesinin etkili araçlarından biridir.

Fakat, paradoksal bir biçimde, islami popüler romanlar, islami kesimlerin modern dünyayla olan etkileşimlerinin de bir ürünüdür. Çünkü Kerime Nadir ve Muazzez Tahsin Berkan gibi modern popüler yazarlardan büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Aynı zamanda ele aldığımız bu yazarlar, ilk kez, islami kesime yabancı olan aşk gibi temaları yoğun bir şekilde romanlarında işlemişlerdir.

Ortaya koyduğumuz bütün bu sorunlarla bağlantılı bir şekilde çalışmamızda savunduğumuz bir başka görüş, Türkiye'de islami hareketlerin arkasında yatan dinamikleri açıklarken üzerinde durmamız gereken önemli bir olgu, kimlik arayışıdır. Türkiye'de, özellikle, kırdan kentte göç edenlerin bir bölümünün kimlik arayışına din, yardımcı olmuştur. Kentlerde yaşadıkları deneyimlerin etkisiyle, karşı karşıya kaldıkları kimlik bunalımlarından, din yardımıyla çıkmayı denemişlerdir. Kültürel dünyalarında, zaten önemli bir unsur olan dini, farklı bir ortamda(kent ortamında) yeniden yorumlamışlardır.

Kuşkusuz yeniden yorumlanan ve kimliğin oluşturulmasında yeniden işleme tabi tutulan bu din, kırdaki hakim olan geleneksel dini anlayışından farklıdır.

Kentlerde, modern değerlerin üretildiği merkezlerin yanısıra, islami motiflerin ve unsurların ağırlıklı olarak yer aldığı yeni merkezler ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeye paralel olarak, islami yayınlarda bir patlama yaşanmıştır. İslami popüler romanların islami kitap piyasasında artan payını da bu gelişmenin bir ürünü olarak değerlendirebiliriz. Dolayısıyla, Türkiye’de islami hareketlerin gelişmesinin arkasında yatan faktörleri incelerken kimlik arayışını şiddetlendiren kentleşme, göç gibi dinamiklere ağırlık vermek gerekmektedir.

Bu nedenlerle, çalışmamızın birinci bölümünde, islami hareketleri açıklamak için geliştirilen yaklaşımlar sorgulanacaktır. Bu bölümde, Türkiye’de islami hareketleri açıklarken genellikle kullanılan yaklaşımların zayıf noktaları gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yaklaşımlar ana hatlarıyla şu şekilde özetlenebilir: Devlet eliyle yürütülen islamileştirme politikalarının sonucunda, islami hareketler ortaya çıkıp gelişmiştir. Bununla birlikte uzun süredir savunulan bir başka tez, politikacıların laiklikten verdikleri tezlerin, islami hareketleri güçlendirdiğidir. Bu politikaların sonucu olarak İmam-Hatip Liselerinin artması, tarikatların ve islami cemaatlerin eğitim kurumlarını denetim altına almaları, islami hareketlerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Çalışmamızda, dile getirilen bu tezlerin islami oluşumlarla ilgili tabloyu eksik bıraktığı görüşü savunulacaktır. Kuşkusuz, dile getirilen bu nedenler de, islami oluşumları anlamak bakımından önemlidir. Salt bu nedenlere dayanarak, islamcı oluşumlar ancak, bir dereceye kadar açıklanabilir. İslami hareketlerin arkasında yatan faktörleri daha iyi kavrayabilmek için kültür ve

kimlik gibi kavramlara başvurulmasının gerekli olduğu fikri, çalışmamızın ilk bölümünde ağırlıklı olarak işlenecektir.

İlk bölümde tartışacağımız temel konu, genellikle homojen bir kitle olarak kabul edilen islami oluşumların, birbirinden farklı gruplara ayrıldığı. Burada birbirinden ayrı yönelimlere sahip olan bu islami grupları analiz etmek için geliştirilen yaklaşımları değerlendireceğiz. Bu yaklaşımların, islami oluşumları incelemek amacıyla geliştirdikleri kategorilerin genel özelliklerine değineceğiz. Bundan başka, bu bölümde, kentlerde kimliklerini yeniden inşaa eden alevilerin toplumsal özellikleri de ele alınacak. Dinsel cemaatlerin kimliklerini yeniden oluşturma süreçlerini daha iyi kavramamız açısından böyle bir karşılaştırmalı perspektif kullandık. Ayrıca, çalışmamızda ağırlık bir yer tutan kültürel islamcılar kavramını neden tercih ettiğimiz sorusuna da bu bölümde yanıt vermeye çalışılacaktır.

Bu bölümde ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız bir başka konu, Türkiye’de islami oluşumların tarihsel kökleridir. İslami oluşumları daha iyi kavrayabilmek için, tarihsel bir perspektife sahip olmamız gerektiği düşüncesini, bu bölümün bir alt başlığı olarak ele alacağız. İslamcı muhalefetin Osmanlı’nın son döneminden başlayıp, Cumhuriyet döneminde geçirdiği dönüşümleri, ana hatlarıyla özetleyeceğiz. İslami hareketin, modernleştirici hareketler karşısında geliştirip savunduğu söylemin, 1980’den sonraki islami oluşumları, anlamak bakımından taşıdığı öneme de işaret edeceğiz. Bununla bağlantılı olarak, islamcılarının dinden yola çıkarak nasıl bir ideoloji geliştirdiklerini de kısa bir şekilde değerlendireceğiz.

İkinci bölümde ise, çalışmamızın kuramsal çerçevesini oluşturan kolektif kimlik kavramının ayırt edici özellikleri üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede kolektif kimlik kavramını doğuran ve geniş bir şekilde tartışılmasına yol açan gelişmeleri ele alacağız. Buna ek olarak kolektif kimliğin baskıcı yanlarından söz edeceğiz. Kolektif kimlik kavramının Türkiye'deki islami oluşumları anlayıp analiz etmek bakımından neden önemli bir kavram olduğu sorusuna yanıt aranacaktır. Üçüncü bölümde ise islami hareketler içinde yer alan kadınların kimlik arayışıyla ilgili sosyolojik literatür değerlendirilecektir. 1980'lerden sonra kamusal alanlarda ortaya çıkan sözkonusu kadınlarla ilgili yapılan sosyolojik saptamaların, konumuz açısından taşıdığı önem tartışılacaktır.

Dördüncü bölümde ise, kolektif kimliğin, islami popüler romanlar da nasıl kurulduğunu inceleyeceğiz. Üzerinde durduğumuz kolektif kimliklerin inşaa süreciyle ilgili bütün bu kurgulama işlemlerinin, ele aldığımız islamcı popüler romanlara nasıl yansıdığına bakacağız. Kolektif kimlik kavramı ışığında romanlarda karakter aracılığıyla "biz" ve "öteki" ayrımlarının nasıl betimlendiğini inceleyeceğiz. Bu bağlamda, bizi temsil eden karakterle, ötekiyi temsil eden karakterlerin kişisel özelliklerini karşılaştıracacağız. Yine, romanlarda karakterlerin neden dinsel kimlik arayışına girdiği konusu üzerinde de duracağız

Burada çalışmamızda anahtar bir kavram olan kolektif kimlik kavramını netleştirmekte yarar var. Kolektif kimlik, batılı ülkelerde, özellikle 1960'lı yıllarda ortaya çıkan yeni toplumsal hareketleri(feminist, etnik ve dini hareketler gibi) analiz etmek için geliştirilen bir kavram. Çünkü bu hareketler,

kimlik politikalarını esas alarak birtakım haklar talep ediyorlar. Peki, bu hareketlerin belkemiğini oluşturan kolektif kimlikler nasıl oluşuyor? Burada bir inşaa süreciyle karşı karşıya kalıyoruz. İlk olarak, kolektif kimlikler, kendilerine ait kültürel özelliklerin altını çiziyorlar, hatta zaman zaman abartıyorlar. Bununla bağlantılı olarak, sürekli olarak farklılıklarını vurgulayan kolektif kimlikler, özlerinde bulunduğunu iddia ettikleri kültürel özelliklerin, diğer gruplara karşı kendilerini üstün konuma yerleştirdiği savını ileri sürerler.

Kollektif kimliğin inşaa sürecinde göze çarpan bir başka nokta, topluluk üyeleri arasında bağların sağlamlaştırılması amacıyla bir "ötekinin" icad edilmesidir. Üyeler arasında "biz" duygusunun oluşturulması amacıyla düşmanlara, muhaliflere, bir başka deyişle "onlara" ihtiyaç vardır. İşte bu düşmanlardan, muhaliflerden meydana gelen "ötekilere" göre kolektif kimliği taşıyan üyeler, kendilerini tanımlarlar.

Kurgulama ya da inşaa süreci, farklılıkların vurgulanması ve "ötekinin" oluşturulmasıyla sona ermez. Topluluğa ait tarih de yeniden kurgulanır. Topluluk anlı şanlı bir tarih tasavvur eder. Burada tarihsel olaylardan, anılardan, simgelerden yararlanır. Topluluğa ait olduğu varsayılan anılar, tarihsel olaylar işlenerek, efsaneler meydana getirilir. Tabii efsanelerle birlikte, tarihsel olaylar içinde ön plana çıkan, olaylara yön veren kişiler kahramanlaştırılır. Bu yeniden kurgulanan geçmiş, adeta, topluluğun, kendisini kuşatan kültüre karşı cemaatin hafızadır. Bu kurgulanan ortak hafıza, kolektif kimliği benimseyen kişilerin birbirlerine daha da yakınlaşmalarına yol açar. (Bilgin, Nuri, 1995:60)

Burada kollektif kimliği açıklarken kullanılan "mit" kavramının tanımlanması gerekiyor. Mit kavramını Şu Şekilde tanımlayabiliriz:

"Mit bir kültürün, gerçekliğin ya da doğanın bazı görünümlerini açıklamasını ya da anlamasını sağlayan bir öyküdür. İkel mitler, yaşam ve ölüm, insan ve tanrılar, iyi ve kötü hakkındadır. Bizim sofistike mitlerimiz ise erillik ve diŐilik, aile, başarı, İngiliz polisi, bilim hakkındadır. Barthes'e göre, bir mit bir Şey üzerinde düşünme, onu kavramlaŐtırma ya da anlamının kültürel yoludur. Barthes miti, birbiriyle ilişkili kavramlar zinciri olarak düşünür"(Barthes Roland'tan aktaran Fiske, John, 1996: 118)

Mitler, bir kurumu ya da toplumsal durumu "dođallaŐtırır". Bir kurumu ve durumu, doğaya ya da aşkın bir güce(Tanrıya) gönderme yaparak açıklar ve meŐrulaŐtırır. Söz konusu kurumların "doğal" olduğunu ve bu nedenle toplum tarafından kabul edilmesi gerektiğini anımsatırlar. Mitler, bunların belirli tarihsel ve toplumsal koŐulların bir ürünü olarak ortaya çıktığı fikrini gizlerler. Sözgelimi, kadın ve erkeğin toplum içindeki rollerini, doğalarını ne çıkartarak meŐrulaŐtırırlar: Doğurgan olan kadın, çocuklara bakmakla yükümlüdür ve ev işlerini yapar. Fiziksel olarak daha güçlü erkek, evin geçimini sağlamakla görevlidir. Doğaya baŐvurarak kadın ve erkek rollerinin bu Şekilde formüle edilmesi, bir mittir.

Toplumlar ve topluluklar, tarihlerini kurgularken mitlerden yararlanırlar. GeçmiŐleri her zaman başarı öyküleriyle doludur. Geçmiş her zaman yüceltilir. Kuşkusuz, dile getirilen bu öyküler, çoğu zaman gerçeği yansıtmaz. Örneğin bir dönem Almanlar, "stn" olduğunu iddia ettikleri ırklarının anlı Şanlı bir geçmişe sahip olduğunu düşünüyorlardı. Benzer bir biçimde "beyaz ırkın üstünlüğü" miti de belirli bir dönem geçerli olmuştur.

Beyaz İrk, uygarlığın biricik temsilci olarak kabul edilmişti. (Mardin, Şerif, 1976:79)

İslami popüler romanlar da gerçeği yansıtmayan bu tür mitlere rastlamak mümkündür: "Müslümanlar, ideal insanlardır, diğer yaşam biçimlerine sahip olanlar kötülüğü temsil ederler." "Ülkenin kurtuluşu, dindar insanların elindedir" Bunun gibi mitlerin sayısını çoğaltmak mümkündür.

İslamcılar, bu mitler aracılığıyla, kimliklerini inşa ederler. Mitler, bu kimlik inşasında vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Kollektif kimlik kavramının yanısıra çalışmamızda, popüler romanları analiz ederken "kültürel islamcılar" kategorisini de sık sık kullanacağız. Peki, kültürel islamcılar nasıl tanımlayabiliriz? Kültürel islamcıların ayırt eden özellikleri nelerdir? İktidarı ele geçirerek kökten bir sistem değişikliği yapılmasını savunan siyasal islamcıların tersine, kültürel islamcılar, bireylerin dindarlaşmasına önem atfediyorlar. Sözü edilen bu hedeften yola çıkan kültürel islamcılar, bireylerin yaşamlarını islami ilkelere göre yeniden düzenlemeleri amacıyla faaliyet gösteriyorlar. Bu çerçevede, temel hedefleri, yaşam tarzının islamleştirilmesi. Bundan dolayı, islamcı popüler romanların yazarlarını, kültürel islamcılar olarak nitelendiriyoruz. Kuşkusuz, buradaki "kültürel" nitelendirmesi, diğer islamcı grupların kültürel özellikler taşımadıkları anlamına gelmez. Kültürel islamcıların, yaşam tarzını islamleştirmek temel hedefleridir. Bu baskın özellikleri nedeniyle, "kültürel" nitelendirmesini kullanıyoruz.

Son zamanlarda islami oluşumları analiz etmek amacıyla geliştirilen islami hareketler kavramını da, çalışmamız boyunca sık sık kullandık. Peki,

islami hareketler kavramı ne anlam ifade ediyor? Bu soruyu yanıtlamadan önce, yeni toplumsal hareketler kavramının ele alınması gerekiyor. Batıda gelişen Yeni toplumsal hareketlerle, Türkiye'deki islami hareketler arasında bazı ortak noktalar ve farklar var. Öncelikle, burada Batı'da ortaya çıkan yeni toplumsal hareketlerin özellikleri üzerinde duracağız. Daha sonra, bu hareketleri, İslami hareketlerle karşılaştıracamız. Batılı toplumlarda ortaya çıkan "yeni toplumsal hareketler", yerleşik toplumsal düzenin bir değerini, normunu sorgular ve kendilerini ilgilendiren kültürel kodların değişmesini isterler. Bu yeni toplumsal hareketleri, karakterize eden yapısal unsurlar da değişmiştir. Bu yeni toplumsal hareketler, kimliklerine vurgu yaparken sınıf yerine toplumsal cinsiyet, etnisite ve dini esas alırlar. Farklılıklarını ve kimliklerinin kabul edilmesini isteyen bu hareketlerin talepleri, ekonomik olmaktan çok, kültürel niteliklidir.(Çayır, Kenan, 1999: 15) Bir başka ifadeyle bu hareketlerin talebi, kültürel yenilenmedir. Bu toplumsal hareketler, kültürün önemli unsurlarını oluşturan duygusal ilişkiler, giyim-kuşam, cinsel görenekler, yeme-içme alışkanlıkları ve dili değiştirmek isterler. Yeni davranış ve toplumsal ilişki modelleri öneren sözkonusu hareketler, temel olarak gündelik hayatın içine sızarak, onu değiştirmeye çalışırlar. (Sarıyabay, Ali Yaşar, 1995: 186-190)

Bu açıdan, ele aldığımız da islami hareketlerle, batı'da gelişen "Yeni toplumsal hareketler arasında bazı farklar ve benzerlikler bulunmaktadır. İslami hareketler de, yeni toplumsal hareketlerde olduğu gibi, kimliklerin tanınmasını talep ederler. Yine, islami hareketler, yeni toplumsal hareketlere benzer bir şekilde farklılıklarının altını çizerek. Ayrıca islami hareketler,

atomize olmuş çağdaş kitle toplumunda dinsel cemaatlerin etkinleştirilmesi talebiyle gündeme gelirler. Ancak, islami hareketlerle, yeni toplumsal hareketler arasında tam bu noktada ciddi bir ayrım sözkonusudur. Yeni toplumsal hareketlerin, siyasi iktidarı elde etmek gibi bir talepleri yoktur. Kendilerini ilgilendiren toplumsal normların ve değerlerin değiştirilmesi hedefiyle yola çıkarlar. Buna karşılık, islamcı hareketler içinde siyasi iktidarı ele geçirerek, toplumsal düzeni değiştirmek isteyen gruplar bulunmaktadır. Totaliter bir dünya görüşünü savunan İslami hareketler, gündelik hayatı değiştirecek davranış ve toplumsal ilişki modellerini dayatırlar. Dini esas alarak geliştirdikleri islami toplumsal model, giyim-kuşam, cinsel görenekler, evlilik, ölüm gibi olaylarla ilgili ritüellere kadar kültürel hayatın tümünü kapsar. Totaliter ideolojileri doğrultusunda bütün bu alanları değiştirmeyi hedefleyen islami oluşumlar, bireylerin, kendilerinin savundukları dindarlık biçiminin gereklerini yerine getirmelerini isterler. Dinin belirli bir yorumunu, "gerçek islam" olarak dayatan bu tarz, tutucu öğeleri içinde barındırır. Oysa, Batı'da ortaya çıkan Yeni toplumsal hareketler, kültürel yenilenme talebiyle kamusal alana çıkarlar. İslami hareketlerle, yeni toplumsal hareketler arasındaki bir başka önemli fark, ekonomik taleplerle ilgilidir. Yeni toplumsal hareketlerin, toplum içinde ekonomik bir talepleri yoktur. İslami hareketler ise, üretimden daha çok pay almak isteyen grupları içlerinde barındırır. Bu nedenle, bazı yazarların yaptığı gibi, (Sarıbay, Ali, Yaşar:187) islami hareketleri, tümüyle, Batı'da gelişen yeni toplumsal hareketlerin oluşum çerçevesi içinde değerlendirmek bizi hatalı sonuçlara götürebilir. Bu

nedenle, çalışmamızda, yeni toplumsal hareketlerle aralarındaki bu önemli farklılıkları gözönünde tutarak, islami hareketler kavramını kullandık

Yukarıda tanımladığımız kavramlar aracılığıyla iki popüler islamcı romanı analiz ettik. Çalışmamızı, islamcı romanların genel özelliklerini taşıdığını düşündüğümüz iki romanla sınırlandırdık. 1970'lerde yayınlanmaya başlayan islamcı popüler romanların sayısı, 1980'li yıllara gelindiğinde büyük bir artış gösterdi. Ahmet Günbay Yıldız, Şule Yüksel gibi islamcı popüler yazarların ardından, çok sayıda islami yazar, peşpeşe birçok roman yayınladı. Zaman açısından, bu çalışma çerçevesinde, bütün bu islamcı romanları analiz etmek neredeyse olanaksız. Ayrıca, anlatı yapıları, olay örgüleri, ele aldıkları tezler bakımından birbirine son derece benzeyen bu romanların bütünü ele almanın gereksiz olduğu düşüncesindeyiz. Bu açıdan, çalışmamızı islami çevrelerde, 1970'lere damgasını vuran Ahmet Günbay Yıldız'ın "Boşluk" adlı romanı ve 1980'lerin ortalarından itibaren ürün vermeye başlayan Dr. Sevim Asımgil'in "Siyah Zambak ve Merve" adlı romanıyla sınırlandırdık. Yazdığı roman sayısı bakımından diğer islamcı yazarları geçen Yıldız'ın eserleri, 1970'lerde ve 1980'lerde islami oluşumları anlamak açısından önem taşıyor.(Aksoy, Şebnem ve Kaplan Pevlin: 1997) Bu nedenle, diğer islami yazarları da büyük ölçüde etkileyen Yıldız'ın "Boşluk" adlı romanını tercih ettik. Buna ek olarak 1980'lerden sonra toplumsal hayatta görünürlük kazanan islamcı kadınların, popüler anlatılar da nasıl temsil edildiğini kavramak bakımın da Dr. Sevim Asımgil'in "Siyah Zambak ve Merve" adlı romanını, çalışmamızda inceleme konusu yaptık.

1. BÖLÜM: İSLAMCI HAREKETLERİN GENEL GÖRÜNÜMÜ

1.1 TÜRKİYE'DE İSLAMİ HAREKETLERİN BÜYÜME NEDENLERİ

Türkiye'de islami akımlar, 1980'den sonra güçlenip ciddi bir siyasal güce dönüştüler. Bu yıllarda, toplumsal ve siyasal hayatta görünürlük kazanan islami hareketlerin büyüme nedenleri üzerinde ağırlıklı olarak durulmaya başlandı. Peki, siyasal ve toplumsal bir olgu olan islami hareketlerin arkasında hangi dinamikler yatıyordu? 12 Eylül 1980'de yapılan askeri müdahale ardından devlet eliyle yürütülen islamileştirme politikası, islami hareketlerin büyüüp gelişmesinde belirleyici etken olarak genel kabul gördü.

İslami hareketlerin güçlenmesinde başlıca neden olarak görülen islamileştirme politikasının ana hatlarını şu şekilde ifade edebiliriz : 1980 öncesinde yaşanan terör olaylarının bir daha tekrarlanmasını istemeyen hükümet, islama yeni bir rol biçti: İslam, artık, toplumsal birlik ve beraberliğin kaynaştırıcı unsuru olacaktı. Aşırı ideolojilerin panzehiri islamdı. Bütün bu düşünceler, aslında, Aydınlar Ocağı tarafından geliştirilen Türk-İslam sentezinden ilham alıyordu. Bu sentez, Türk milliyetçiliği ile islamın bazı unsurlarını biraraya getirerek milli bir kültür yaratmayı hedefliyordu. Bu ideoloji belli bir süre etkin bir şekilde uygulandı. Türk-İslam sentezi taraftarları üniversitelerde ve Milli Eğitim Bakanlığı'nda üst düzey görevlere atandı. Din, zorunlu ders olarak okullarda okutuldu. Eğitime bu sentez doğrultusunda yeni bir biçim verildi. (Türkiye'de islamcı akımlar, 1990: 55-56) (1)

Ancak, sözü edilen islamileştirme politikasıyla, islami hareketlerin güçlenmesi bir dereceye kadar açıklanabilir. Devletin dini toplumda birleştirici bir çimento olarak kullanması, sadece 1980'li yıllara özgü yeni bir olay değil. Kökü tek partili dönemin sonuna kadar uzanan siyasi partilerin ve hükümetlerin dinden yararlanma politikalarının uzantısı. Buna ek olarak, bu açıklama biçimi, toplumsal hareketlerin öznesi olan bireyin rolünü dikkate almıyor, onu dış etmenler tarafından kolaylıkla yönlendirilen bir nesneye indiriyor(Çakır, 1993: 275-278)

Tarikatların ve islami cemaatlerin eğitim kurumlarını giderek denetim altına almaları ve İmam-Hatip okullarının kuran kurslarının çoğalması da islami hareketlerin büyüme nedenleri arasında sayılabilir. Hatta, İran'daki islam devriminin ve Ortadoğu'daki fundamentalist hareketlerin, Türkiye'deki islami kesimler üzerindeki etkileri de bu tabloya dahil edilebilir. Ne var ki, bütün bu nedenler, islami hareketleri ve radikalizmi tam olarak kavramamıza yetmiyor.

Son zamanlarda geliştirilen bir başka yaklaşım, islami hareketleri, postmodernizme bağlayarak açıklamayı deniyor. Bu yaklaşıma göre, islami radikal hareketler, modernleşme politikalarına duyulan postmodern bir tepkinin ürünüdür:

(1) Rand Corporation tarafından Amerikan Savunma Bakanlığı Müsteşarlığı için hazırlanan bu rapor, Türkiye'deki islami oluşumlar hakkında zengin bilgiler içeriyor.

"...İslamcı radikalizm üçüncü dünyanın modernleşme tarzının çelişkilerinin bir ürünüdür ve İslami üçüncü Dünya'da yaşanan modernleşmenin özgül biçimine postmodern bir tepkiyi dile getirir.

Modernleşmenin Batılaşmayla aynı anlama geldiği Müslüman ülkelerde modernleşmenin çelişkilerine olan tepki bir "kimlik politikası" şeklini almıştır"(Gülalp, 1993:66)

Gülalp'a göre radikal İslamcı hareketler, modernleşmeye değil, modernizm ideolojisine karşıdır. Dolayısıyla, İslamcı hareketler, modern dünyanın ortaya koyduğu yenilikleri gelenek yanlısı olarak reddetmezler. İslami hareketler, yeniliklerin ortaya çıkardığı problemlere çözüm arayan bir siyasal projedir. Modernist ideolojiye alternatif oluşturan İslami siyasal proje, günümüz sorunlarına çözüm bulmak için İslama başvurur. (Gülalp: 67-70) Bu açıklama biçimi, İslami hareketlerin Osmanlı imparatorluğu'nu kadar uzanan tarihsel kökenlerini görmezlikten gelerek, İslami hareketleri, yalnızca postmodernizmin bir ürünü olarak değerlendiriyor. Buna ek olarak bu yaklaşım, ulusal kalkınmacı modelin krize girmesinden sonra İslamcı hareketlerin gelişip büyüdüğünü ileri sürüyor. Bu yaklaşıma göre, İslami hareketlerin güç kazanması, kitleleri kendine doğru çekmesi, bir başka gelişmeyle de yakından ilgilidir. 1970'lerin sonunda, bir dönem benimsenen ulusal kalkınmacı modelin krize girmesi, İslamcı hareketlerin gelişip serpilmesi için uygun bir zemin hazırlamıştır. 1960'lı yıllarda, ulusal kalkınmacı modelin başarıyla uygulandığı dönemde, sınıai büyüme hızı yüksek oldu ve toplum kesimleri arasında meyveleri görece eşit olarak dağıtıldı. Bir başka deyişle, toplumdaki sınıflar, içe dönük sınıai kalkınmanın sonuçlarından yararlandılar. Peki, bu model ideolojik düzlemde ne gibi sonuçlara yol açtı?

"Bu kalkınma modeli, popülist sınıf ittifaklarına olanak verdi ve demokratik bir rejim için gerekli koşulları destekledi. Toplumun değişik kesimleri içe dönük sınıai kalkınmadan yararlanabildi ve ortak çıkarları onları bu süreç etrafından birleştirdi. İthal ikameci sanayileşmenin ideolojik unsurları, yani milliyetçilik ve kalkınmacılık, halk katılımı sağladı ve demokratik populizmi ayakta tuttu"(Gülalp, 1998: 46)

İthal ikameci sanayileşmeyi temel alan ulusal kalkınma modeli'nin 1970'lerin sonunda krize girmesiyle birlikte, kitleleri, ulusal devletin ideolojisi olan milliyetçiliğe derinden bağlayan bağ koptu. 1980'lerde kalkınma stratejisi ise köklü bir şekilde değişti: Ulusal kalkınma modeli bırakılarak, küresel ekonomiye açık bir iktisat modeli benimsendi. Ekonomide piyasa güçleri, kültürel alanda rekabete dayalı bireyci ideolojiler, yeni modele şekil veren ana unsurlardı. İzlenmeye başlanan bu yeni modelle birlikte, toplumsal kesimler arasında gelir dağılımı giderek bozuldu. Bütün bunların sonucunda, kitleler, radikal islamcılığa kaydılar.(Gülalp, 1993: 66-71) Ancak burada ileri sürüldüğü gibi, islami hareketler, ulusal kalkınmacı modelin krize girmesinin doğrudan bir sonucu olarak gelişmemiştir. Aksine, ulusal kalkınmacı modelin başarıyla uygulandığı dönemlerde modernleşme politikaları, geleneksel değerlerin bu arada dinin, yeniden mobilize olmasına yol açtı. Ayrıca islami hareketler, modernizmin yarattığı imkanları kullanarak büyüdüler. Dolayısıyla, islami hareketlerin gelişip büyümesini, ulusal kalkınmacı model de etkiledi. 1980'lerden sonra uygulanan liberal ekonomik politikaların neden olduğu olumsuz sonuçlar ise, zaten mevcut olan islami hareketleri güçlendiren etkenlerden sadece biriydi. Özetle, bu yaklaşım, dile getirdiğimiz teorik zayıflıklarının dışında, islami hareketlerin kimlik boyutunu yakalaması bakımından önemlidir.

İslami hareketlerin ortaya çıkıp gelişmelerine yol açan faktörleri kavrayabilmek için daha genel bir bakışa ihtiyacımız var. Toplumun yapısal olarak değişmesiyle, dinsel hareketler arasında doğrudan bir ilişki bulunuyor. Burada, toplumsal değişimle, dinsel oluşumlar arasındaki karmaşık ilişkileri ele alan araştırmacıların çalışmalarını değerlendireceğiz.

Modernistler, modernleşmeyle birlikte dinin gerileyeceğini düşünüyorlardı. Onlara göre, modernleşmeyle birlikte toplumsal alanda dinin etkisi azalacaktı. Ancak, toplumsal gelişmeler, bu öngörüyü doğrulamadı, din ve dine bağlı hareketler, güç kazandı. Türkiye örneğinde, İslami hareketler, etkinliklerini artırdılar. Peki, bu durum nasıl açıklanabilir? Ernest Gellner'in teorik açıklaması, bu gelişmeye ışık tutacak nitelikte. Gellner, modernleşme sürecini açıklarken kültür ve yapı kavramlarını kullanıyor. Toplumun kurumsallaşmış, sabit unsurlarından olan devlet, bürokrasi, aile, yapının ana bileşkelerini oluşturuyor. Kültür ise, yeme içme, davranma, konuşma, düşünme gibi, yaşam tarzını meydana getiren unsurları kapsıyor. Bu teorik model içinde yapı, kültürü belirliyor. Geleneksel toplumlarda, yapısal özellikler, insan kimliğini tayin ediyordu. İnsanlar, kimliklerini aile ve akrabalık bağlarını esas alarak oluşturuyorlardı. Modernleşme süreciyle birlikte, kimliğin temellendirildiği zemin de değişiyor.

Modern toplumlarda kimliğin temel dayanağı artık kültür oluyor. Bütün bu gelişmelerin sonucunda kültürel değerlere bağlı bir kimlik yapısı ortaya çıkıyor:

"Böylece modern toplumun insanların kültürel bilinci de geleneksel toplumda hiç görülmedik bir şekilde güçleniyor. Kültürel unsurlara bağlı bir kimlik, nisbeten sabit olan bir yapıya bağlı bir kimlikten daha bulanık, tanınması daha zor olan bir şeydir. Sonuç

olarak da bu tecrübeler modern insanlar için bir belirsizlik, bir boşluk, köksüzlük ve gerçeksizlik hissine yol açabiliyor”(Özdalga, 1990: 58)

Toplumsal değişim karşısında adeta köklerini kaybeden insanlara milliyetçilik bir çıkış yolu sağlıyor. Kültüre bağlı bir kimlik oluşturan modern insanlar için milliyetçilik bir dayanak noktası oluyor. Milliyetçilik gibi kültürün önemli bir parçası olan din de benzer bir rol oynuyor. Yapısal kimlik özelliklerinin zayıfladığı bir dönemde toplumun bazı kesimleri, kültürel değerlerine dört elle sarılmaya ve modernleşmenin meydana getirdiği bu sorunları çözmek için dine yöneliyorlar. (Özdalga: 57-59)

Dine yönelişi, modernleşmenin bir sonucu olarak açıklayan sözkonusu model, Türkiye'deki islami hareketlerin arkasında yatan toplumsal dinamikleri anlamamızı kolaylaştırıyor. Peki, Türkiye örneğinde, islami hareketleri ortaya çıkaran toplumsal dinamikler neler? İslami hareketler, hangi toplumsal ve ekonomik değişimlerin sonucu ortaya çıktı? Türkiye'deki islami hareketler hakkında aydınlatıcı araştırmalar yapan Şerif Mardin, bu soruları, cumhuriyet döneminde meydana gelen ekonomik ve toplumsal değişimlere bakarak yanıtlıyor. Mardin'e göre, islami hareketler ve oluşumlar, yalnızca dini değişkenler temel alınarak açıklanamaz. Bu olgu, din dışındaki dinamiklerle de bağlantısı olan çok yönlü bir süreçtir. (Mardin, 1991: 217-218) İşte, bu toplumsal dinamiklere dikkatimizi çeken Mardin, Cumhuriyet döneminde ekonomi, iletişim, ulaşım alanlarında önemli gelişmelerin olduğunu vurguluyor. Ona göre, Modern kültürün yayılıp yerleşmesine neden olan bu gelişmelerin ortaya çıkardığı iletişim ağı, beklenmedik sonuçları da beraberinde getirdi. İletişimin yaygınlaşması ve gerçekleştirilen geniş çaplı

eğitim seferberliği, geleneksel değerlerin yeniden mobilizasyonuna neden oldu. Bunun sonucu olarak, geleneksel değerlerin önemli bir bölümünü oluşturan dini unsurlar da eskiyle kıyaslanmayacak ölçüde geniş kitlelere ulaştı. İslami hareketlerin ortaya çıkmasına yol açan bir başka önemli dinamik ise kentleşmeydi. Ekonomik ve sanayi gelişmenin bir sonucu olarak kentler bir cazibe merkezi durumuna geldi. Hızla büyüyen şehirlerdeki iş imkanları, kırlardaki insanların ilgisini çekti. Kır kökenli kimseler, kentlerde, dinin merkezi bir yer işgal ettiği, gecekondular olarak adlandırılan kendi özgün yerleşimlerini kurdular. Kırdaki hakim olan İslami değerleri, kentte transfer ettiler. (Mardin, 1991: 212-237) Köylerden, İstanbul, Ankara ve İzmir gibi büyük kentlere gelen göçmenler, kır yerlerindeki dini davranışlarını da oluşturdukları gecekondular mahallerine tatbik ettiler. Sonuçta, gecekondular bölgelerinde cami yaptırmaya derneklerinin ve dini örgütlerin sayısı hızla arttı. (Türkiye'de İslamcı akımlar: 37)

Aslında, din, onların, birtakım psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarına da yanıt veriyor. Köyden kentte gelen kimseler, çoğu zaman bir bunalımla karşı karşıya kalıyorlar. Bu bunalım, daha çok geçiş durumunda olanlarda(kırsal kökenli olup henüz kent kültürünü tam olarak içselleştiremeyenler) görülüyor. Kent ortamında endüstrileşmenin bir sonucu olarak birey, birçok toplumsal rolü aynı zamanda yerine getiriyor. İlk kez, bu rol farklılaşmasını yaşayan kimseler, kent hayatına uyum sağlamakta güçlük çekiyorlar. Tam bu noktada, birey, din aracılığıyla, toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaya başlıyor. Böylelikle din yardımıyla, toplumun belirli kesimleri, kentte uyum sağlamaya çalışıyorlar. Nitekim, araştırmalar, kır kökenli yeni göçmenlerin

arasında dindarlık eğilimlerinin güçlü olduğunu göstermekte. (Heper, Metin, 1986: 379) Özetle, islam, kentte yeni gelenlerin kimlik oluşturma ihtiyacına yanıt veren unsurlardan biri oluyor.

"....Şehirlere göçenlerin çoğu için İslam, kırsal Türkiyede'ki geleneksel sosyal düzenden, şehirlerin modern yaşama biçimlerine geçişin meydana geldiği bir dönemde, bireysel ve toplumsal bir kimlik anlamını taşıyordu. (Onlar için Y.N) Modern hayat, bazı bakımlardan çekici olmakla birlikte, yozlaşmış, aşırı derecede batıcı ve tabiatı İslam'a aykırı bulunan özellikler taşıyordu. Bu anlayışa şehir hayatının sosyal ve ekonomik zorlukları da eklenince birçokları İslami kimliklerine eskisinden daha sıkı sarıldılar." (Türkiye'de İslamcı Akımlar, 37-38)

Bir başka deyişle, modern dünyanın sürekli hareketli ortamında kendilerini çaresiz ve yalnız hisseden insanlar, dayanışmanın olduğu cemaatlere sığınıyorlar. Çakır'ın ifadesiyle, herşeyi tanıdıkları kırdan, hiçbir şey tanımadıkları kentlere göç edenler arasında islami bir cemaatte huzur ve güven arayanlar çoğalıyor. (Çakır: 278-279) (2)

Türkiye'de büyük şehirlerde gözlemlenen bu olguya benzer bir şekilde Almanya'ya göç eden türkler arasında da dine yönelenlerin sayısı giderek artıyor. Yaşadıkları toplumda sürekli ayrımcılıkla karşılaşan türk göçmenlerinden bazıları, dine sığınarak sorunlarına çözüm bulmaya çalışıyorlar. Bundan dolayı, Almanya'da faaliyet gösteren tarikatlar ve cemaatler, türk göçmenleri arasında azımsanmayacak ölçüde taraftar

(2) Türkiye'de olduğu gibi diğer müslüman ülkelerde de kentleşme olgusu, islami canlanmayı doğuran ana dinamiklerden biri. Afganistan, İran'da islami hareketlerle ilgili çalışmalar yapan Oliver Roy da islami hareketlerin yükselişle kentleşme süreci arasındaki ilişkiye dikkati çekiyor. Roy, islam devriminin başlagıcında, İran'da ilk kez kent nüfusunun, köy nüfüsünden fazla olduğunun altını çiziyor.(Roy, Oliver, 1996: 110)

buluyorlar. Bu dini örgütlenmelerden biri olan İslami Cemiyetler ve Cemaatler Birliğini'nin analiz edildiği bir çalışmada yapılan tespitler, dinin kimlik oluşturucu rolünü aydınlatması bakımından önemli:

" Yaşadıkları toplumda, günlük yaşam içinde büyük rahatsızlıklar olan kendilerine haksızlık yapıldığını düşünüp öfke ve endişe duyan insanlar için göç olgusunun kutsallaştırılması yoluyla karşılaşılan sorunlara kutsal bir anlam atfedilmekte ve sabır telkin edilmektedir. Üyelerin içinde yaşadıkları toplumdaki deneyimleri sonucunda biriken öfkeyi radikal bir söylem ile bir başka düzeye, göç edilen ülkeye, Türkiye'ye yansıtan grup, bu düzeyde alabildiğine radikaldir." (Atacan, Fulya, 1993, 128)

Büyük şehirlerde dine yönelmenin, anomi ile ilgili yönleri de bulunuyor. Peki, anomi nasıl meydana gelir? Toplumların yapısal değişimler geçirdiği dönemlerde, bireyler, oluşmakta olan yapı ve kurumlara daha uygun ve özgün bir simgesel sistemin arayışı içine girerler. Bu değişim süreci karşısında birey, şiddetli bir psikolojik gerilimle karşı karşıya gelir. Aslında, bireyler, bir uyum bunalımı geçirmektedir. Bu değişimi yaşayanlar, eski hedeflerinden koparken, toplumca belirlenmiş yeni hedeflere ulaşmak için gereken araç ve olanaklara henüz sahip olabilmemiş değildir. Bir başka ifadeyle, "Birey kendisini bu yeni hedeflerden ayıran mesafeyi ölçerken acı duymakta ve bu hedeflere ulaşmak, ona çoğu kez olanaksız görünmektedir. Demek ki, somut yaşam koşullarının çok hızlı ve ani bir dönüşüm sürecine girmesi, birinci yapısal özelliğin, yani "hedeflere erişilmezlik" ögesinin etkinlik olasılığını çok daha yüksek bir düzeye çıkarmaktadır" (Tolan, Barlas, 1981:100)

Böyle hızlı bir dönüşüm geçiren bireylerin yeni toplumsal kurumlara etkin olarak katılmaları ve modern değerleri benimsemeleri uzun zaman

ister. Toplumların geleneksel bir yapıdan modern bir yapıya dönüşürken bir geçiş dönemi yaşamaları kaçınılmazdır. Böyle bir ortamda, eski değerlerle yeni değerler yanyana varlıklarını sürdürecektir. Bütün bunların sonucunda, bu ara dönemde kollektif hedefler parçalanıp çözülür. Bu yapısal değişimle birlikte toplumun simgesel düzeni de parçalanır. Modern bir simgesel sistemin oluşması için de belirli bir sürenin geçmesi gerekir. (Tolan, Barlas: 100-101)

Türkiye'de de modernleşmeyle birlikte böyle bir yapısal değişim sürecine girmiştir. Bunun sonucunda özellikle, kentlere göç eden kesimler, toplum içinde yükselmek istemektedirler. Ancak, bu hedeflerine ulaşmak için kullanabilecekleri imkanları kısıtlıdır. Bu da onlar da büyük bir hayal kırıklığı yaratır. Yaşadıkları bu bunalımdan çıkmak için bazıları, dine yönelirler. Bir başka açıdan da, islamcı hareketler, modern dünyanın imkanlarından yararlanmak isteyen bu anomik kitleleri, kendi siyasal amaçları doğrultusunda kullanırlar.

Türkiye'de islamın görünürlük kazanmasına zemin hazırlayan iki önemli toplumsal ve ekonomik gelişme daha var. Bunlardan biri 50 bin ile 100 bin arasındaki şehirlerin sayısındaki artıştır. Bu şehirler, özellikle 1950'lerden başlayarak siyasi ve ekonomik açılarından önemli ölçüde güçlenmişlerdir. Dini muhafazakarlık, bu şehirlerin genel özelliğidir. Bu şehirlerde genelde küçük işletme sahipleri, esnaf ve son zamanlarda holdingler çatısında toplanan sermaye, din odaklı demeklere ve eğitim kurumlarına büyük ölçüde destek vermiştir. Orta ölçekli kentlerde siyasi bir güç durumuna gelen bu kesimler, Türkiye'deki dini hareketlere ekonomik olarak yardım eden grupların başında

gelmektedir. Ayrıca bu gruplar, anadoluda islami medyayı finanse edip ayakta tutarak, islami ideolojinin yayılması için çalışmaktadırlar.

İslami hareketlerin güçlenmesinin, taşrayla ilgili başka bir boyutu, Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerine kadar uzanmaktadır. Tanzimattan başlayarak, Osmanlı idarecileri, taşranın görünümünü değiştirdiler. Merkezi hükümet, taşrada yeni bir iletişim ve ulaşım ağı kurdu. Taşrada yaşayan insanlar açısından bu yeni kanallar, kendi kapalı ve dar dünyalarından dışarıya çıkmak için önemli fırsatlar oluşturuyordu. İkinci Abdülhamit, insanların bu istekliliğini, kendi Pan-islamcı politikalarında kullandı. İmparatorlukta faaliyet gösteren tarikatlar da bu iletişim ve ulaşım ağını kendi görüşlerini yaymak amacıyla kullandılar. Cumhuriyetin kurulmasından sonra yer altına çekilmek zorunda kalan sözkonusu tarikatlar, yine bu iletişim ve ulaşım ağından yararlandılar. Taşrada söz sahibi olan bu tarikatlar, çok partili hayata geçilmesinden sonra siyasi hayatta da önemli bir güç konumuna geldiler. (Mardin, Şerif: 139, 221-222)

Türkiye'de islami hareketlerin güçlenip yayılmasında taşrada kurulan bu iletişim ve ulaşım ağının önemli etkileri oldu. Bütün bunlar, dinsel hareketlerle toplumsal değişme arasındaki ilişkilere ışık tutuyor. İnsanların dine yönelmelerini açıklarken üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise Türkiye'de islamın doldurduğu ideolojik boşlukla ilgili. Cumhuriyetçi seçkinlerin yeniden formüle ettikleri pozitivist dünya görüşü, meydana gelen köklük değişiklikler nedeniyle büyük bir sarsıntı geçiren toplumun bazı kesimlerinin ihtiyaçlarına tam olarak yanıt veremedi. Toplumsal gerçekliği

algılamakta güçlük çeken toplumunun bazı kesimleri, özellikle gençler, mutlak doğrularının arayışı içinde oldular.

Mardin'in ifadesiyle Cumhuriyetçi seçkinler tarafından formüle edilen bu modernist ideoloji, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos(değerler bütünü) getirmekte başarısız oldu. (Mardin, 1991, 141-142) Söz konusu modernist ideoloji, "...kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratamadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır." (Mardin, 1990, 111) Türk siyasi sahnesinde bu boşluğu, zaman zaman milliyetçi ve sosyalist kökenli ideolojiler doldurdu. Özellikle, 1980'den sonra, bu ideolojilerinin kan kaybetmesinin de bir sonucu olarak islamcılık güç kazandı. İslamın, toplum hayatını bütünüyle kuşatan ahlaki ilkelere, düşünme kalıplarına sahip olması, onun bir ideolojiye dönüştürülmesini kolaylaştırdı.

Toplumsal değişimle dinselindeki artış arasındaki ilişkileri inceleyen başka araştırmacılar da bulunuyor. (Vergin, Nur, 1985) Söz konusu çalışmanın temel varsayımı, Demir-Çelik fabrikasının kurulduğu Ereğli'de ekonomik ve toplumsal değişmelerin ortaya çıkardığı "bunalıma", yörede yaşayan insanların dine sarılarak bir çözüm buldukları. Fabrikanın kurulmasından kaynaklanan ekonomik canlanma, toplumsal ilişkileri ciddi bir şekilde değiştiriyor. Yavaş yavaş gelişen kapitalizm, insanların gündelik hayatlarını belirleyen geleneksel değerleri altüst ediyor. Sonuçta, alışlageldik yaşam biçimi köklü bir şekilde dönüşüme uğruyor. Ekonomik ve toplumsal değişim sonucunda bireyler karmaşık duygular yaşamaya başlıyorlar. O zamana dek bildikleri, tanıdıkları, içinde sakin bir hayat sürdükleri çevreleri,

temelden sarsıntıya uğruyor. Bunun doğal bir sonucu olarak da bireyler, hayata farklı bir şekilde bakıyorlar. Olup bitenleri kavramak amacıyla farklı algılama biçimleri geliştiriyorlar. Hazırbuldukları islami değerleri yeniden gözden geçirerek, yorumlayarak, yaşadıkları derin bunalımdan çıkmaya uğraşıyorlar.

Sanayileşmeyle birlikte zedelenen kimliklerini korumak ve onarmak için de dine başvuruyorlar. "Yarıbaşlarında" duran din, onlara bu konuda yardımcı oluyor. Yörede faaliyet gösteren dini tarikatlara katılarak, içinde buldukları toplumsal bunalıma, kendilerine has bir şekilde yanıt veriyorlar.

Çalışmada, toplumsal değişim geçiren bir bölgedeki dine yönelme olgusunun sosyolojik nedenleri üzerinde durularak şu hususların altı çiziliyor:

"... Ereğli köylerinde gelenek, yaşantıyı alabora eden ve sembolleri yıkan hızlı değişime henüz tabi tutulmamış binlerce köyde olduğu gibi doğal ve aşkın bir olgu değil, sosyal aktörlerin korumak, canlı tutmak istedikleri ve mütemadiyyen atıfta buldukları yara almış bir toplumsal kodu teşkil etmektedir. Ne var ki gelenek bir toplumsal eylem projesine bürününce ister istemez bozuluyor ve saptırılmış oluyorsa, o halde, Ereğli köylerinde karşımıza çıkan "Pseuda-gelenekçilik" olarak nitelendirebileceğimiz durum da zaten geleneğin başkalaşmasının işaretidir" (Vergin, 1985: 26)

Vergin'in açıklaması, büyük bir toplumsal dönüşüm geçiren bölgede islamın, bir kimlik oluşturma aracı olarak nasıl bir rol oynadığına dikkati çekiyor. Dinin, kimlik oluşturuca özelliklerine değinmesi açısından bu çalışma önemli. Ne var ki, Vergin, çalışmasında, geleneği oluşturan unsurlardan biri olan dine, büyük bir yer veriyor. Ancak, yeniliklere uyamayan kişiler, dinden başka birçok unsuru içinde barındıran geleneğin güvencesine sığınırılar. Vergin, çalışmasında bu noktayı ihmal ediyor. Geleneğin diğer parçalarını atlayarak, dine çok fazla vurgu yapıyor.

Bundan başka, çalışmanın küçük bir yerleşim birimiyle sınırlı olması nedeniyle, sonuçlarına ihtiyatla yaklaşmak gerekiyor. Bunun yanında, araştırmanın gerçekleştirildiği yer olan Ereğli'nin kendine has birtakım özelliklerinin bulunduğu da gözardı etmemek gerekiyor. Sözelimi aynı yöre, alkol tüketimi bakımından bölgede birinci sırada. Bu bölge'nin kendi has koşulları dikkate alınmayarak yapılan analizin, açıklayıcılık gücünün sınırlı olduğu söylenebilir.

Türkiye'de gelişen islami hareketler, yukarıda özetlediğimiz sosyal ve siyasal gelişmelerin bir sonucu olarak ortaya çıktılar. Özellikle, toplumunun kentlileşmemiş kesimleri için din, bir kimlik aracı olarak işlev görüyor. Bu kesimler, dine vurgu yaparak kendilerini tanımlıyorlar. Kuşkusuz, din, onların yükselme özlemlerine, statü değiştirme isteklerine belirli ölçüde yardımcı oluyor. İmkanları kısıtlı olan kesimler, dinsel kanallar aracılığıyla, üretimden daha fazla pay almanın arayışı içine giriyorlar. Bu sosyolojik ve siyasal zemin üzerinde yükselen islamcı hareketler, bu toplum kesimlerini, kendi hedefleri doğrultusunda kullanarak siyasal bir güç elde etmeye çalışıyorlar. Bu çerçevede, toplumda giderek büyüyen gelir dağılımı adaletsizliği de, yoksul kesimlerin dinsel hareketlere yönelmelerine yol açıyor. Türkiye'deki islami hareketler, sözünü ettiğimiz bu siyasal, kültürel ve ekonomik gelişmeler çerçevesi içinde ancak anlaşılabilir. Bundan sonraki bölümünde islami hareketlerin modernleşme tarihi boyunca ne tür aşamalardan geçtiği üzerinde duracağız.

1.2 İSLAMCI MUHALEFETİN TARİHSEL KÖKENLERİ

İslamcı kesimler, cumhuriyet tarihi boyunca çeşitli zamanlarda, askeri-bürokrat kesiminin uyguladığı politikalara karşı çıktılar. Bu muhalefet hareketi kimi zaman, cumhuriyetin ilk yıllarında olduğu gibi açıktan bir meydan okumaya dönüştü, kimi zaman yer altına çekildi. Çok partili siyasal hayata geçilmesiyle birlikte islamcı kesimler doğrudan doğruya siyasi partileri etkilemeye başladı. Geniş toplum kesimlerinin desteğini almak isteyen siyasi partiler de dini talepleri, duyarlılıkları dikkate alarak politikalarını şekillendirdiler. Sonunda, demokrasinin altın yıllarında(1960-1980 arasında) kendi partilerini bile kurdular.(Milli Nizam Partisi)

Modernist askeri-bürokrat kadroya muhalif olan islami kesim, hızlı toplumsal değişimler ve dönüşümler sonucunda nitelik de değiştirdi. Başlangıçta, köylerde ve kasabalarda kendini gösteren islami muhalefet, daha sonraki yıllarda büyük kentlerde güç kazandı. Aslında, bu değişim, türk toplumunun farklılaşmasıyla yakından ilgiliydi. İslami kesimlerin, muhalif bir güç olarak sahneye çıkışları, ancak bu tarihsel arkaplan içinde anlaşılabilir.

Osmanlı imparatorluğu döneminde merkezle ile çevre arasında bir kopukluk vardı. Merkezde daha ortodoks, resmi bir islam anlayışı hüküm sürerken çevrede "volk islam" ya da ya da kimilerince "Popüler islam"(Sarıbay, 1995: 57) olarak adlandırılan bir dini anlayış vardı. İmparatorluğu yönetenler, kendi iktidarlarını, kitlelere benimsetmek amacıyla resmi islami, meşruiyet aracı olarak kullanıyorlardı. Popüler islam ise, çevrede yaşayan sıradan insanların yaşam tarzlarını belirliyordu. Bu insanlar,

dine sığınarak avuntu buluyorlardı. Popüler islamının önemli bir parçası olan tarikatların ise halk katında büyük bir saygınlığı vardı. Dini bilgilerin, yorumların, insanlara aktarıldığı bir yer olan Tarikatlar, toplumsal dayanışmayı sağlıyorlardı. Merkez, bu tarikatlara her zaman biraz kuşkuyla baktı. Yöneticiler, onların faaliyetlerini dikkatli bir şekilde izledi. Resmi islamın belkemiğini oluşturan ulema, tarikat liderlerinin yaptığı dini yorumları her zaman eleştirdi. Modernleşmeyle birlikte merkez ile çevre arasındaki kopukluk giderek büyüdü. İşte, tam da bu dönemde merkezin reformlarından rahatsızlık duyan "çevre" popüler islam kanalıyla tepkisini dile getirdi. Sarıbay'ın deyimiyle popüler islam, sosyal ve siyasal kimlik aracı olarak çalışmasını hızlandırdı. Peki, Osmanlı imparatorluğu'nda çevreden kaynaklanan islami muhalefet, modernleşme hareketini nasıl algılıyordu?

"Osmanlı siyasal sisteminin patrimonyal özelliğinden dolayı, bürokrat elit grup, siyasal faaliyetlerde bulunma ve ekonomik kaynakları kullanma tekeline sahipti. Bu yüzden, kenarın merkezi doğrudan ve özgür olarak etkilemesi ve merkezdeki karar alma sürecine katılması son derece güçlü. Öyle ki, Osmanlı siyasal sisteminde merkez ne kadar zayıf düşerse düşsün herhangi bir ara siyasal güce merkezden bağımsız şekilde kullanılacak bir siyasal-hukuksal yetki vermemekte yine de direnmiştir. Bunun sonucu, kenarın merkezden gelen her girişimi kuşkuyla karşılaması olmuştur. Batılama, bu bağlamda, kenar tarafından kendi kültürlerinde çok önemli yer tutan dini ikinci plana iten merkezin "gavurlama" hareketi olarak görülmüştür" (Sarıbay, 1995, 58-59)

Modernist askeri-bürokrat kadro, Osmanlı imparatorluğu'ndaki batılama hareketinden farklı olarak, daha radikal bir reform hareketi başlattı. Önceden olduğu gibi çevre, yine bu reformlara tepki gösterdi. Modernist askeri-bürokrat kadro, milli bir devlet kurmak için yola çıktı. Bu amaçları doğrultusunda siyasal ideoloji olarak milliyetçiliği benimsediler. Toplumsal ve

siyasal düzenlemeler yaparken ise, pozitivist bilim anlayışıyla hareket ettiler. Bütün bu değişimleri gerçekleştirilen askeri-bürokrat kadronun amacı, çok açıktı:" Geleneksel düzende sosyal ve siyasal bir kimlik aracı olarak çalışmış bulunan dinin yerine seküler bir ideoloji olan milliyetçiliği ikame etmeye girişmek ve buna bağlı olarak seküler bir sosyal ve siyasal bir yapı oluşturmak"(Sarıbay, 1985: 56-57) Bu hedefin doğal bir uzantısı olarak da dinin, toplum ve siyasal hayat içinde oynadığı rol, sınırlandırılıyordu. Sonuçta din, bireylerin özel alanı içine sokuluyordu.

Cumhuriyeti kuranlar, siyasal modellerine uygun olarak bir dizi reformu gerçekleştirdiler. Özellikle eğitim ve hukuk alanında önemli değişiklikler yaptılar. Halifeliği kaldırıp medreseleri kapattılar. Daha sonra tarikatları kapatıp faaliyetlerini yasakladılar. Bunun gibi bir dizi reformu daha hayata geçirdiler. Bu önemli reformlara imza atan yeni rejim, islam kültürü yerine batı kültürünü koyma yolunda kararlı adımlarla ilerliyordu. Özetle, bu reformların temel amacı şuydu:

"Bu reformların çoğu, sünni islamının ve tarikatların kurumsal ve işlevsel gücünü zayıflatmayı amaçlıyordu. Dini kurumlar ve din görevlileri devlet bürokrasına bağlandı. Tarikatler bütünüyle yasaklandı. Osmanlı döneminde büyük ölçüde ulemanın denetimi altında bulunan hukuk ve eğitim alanları her türlü islami etkiden arındırıldı. Aynı zamanda seçkinlerin toplumsal ve düşünsel hayatını bir -mini batı-kalesine dönüştürmeyi amaçlayan bir dizi değişiklik başlatıldı."(Toprak, 1987: 240)

Ne var ki, toplumun değişik kesimlerinin bu reformlara tepkisi farklı oldu. Merkezdeki devlet memurları, askerler, aydınlar reformları benimserken çevrede(kırda, köylerde, kasabalarda) yaşayanlar, reformları içselleştiremedi. İslam, çevrede yaşayan insanların hayatlarını ağırlıklı olarak belirlemeye

devam etti. Bir başka ifadeyle, onlar, islamın değerlerine ve normlarına bağlı kaldılar.

İslami normlara ve değerlere bağlı kalanlar, askeri-bürokrat kesiminin uyguladığı reformlara karşı çıkararak çeşitli şekillerde tepkilerini gösterdiler. Aslında din aracılığıyla dile getirilen bu tepkilerin sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel nedenleri bulunuyordu. Askeri-bürokrat kadro, Osmanlı imparatorluğu'nda olduğu gibi devlete büyük bir önem veriyordu. Onlar için varlık nedenleri olan devlete sadakat ve hizmet her şeyden önce geliyordu. Bundan dolayı, devletin korunması ve güçlenmesi, düşüncelerinde ve eylemlerinde belirleyici bir öneme sahipti. Devlet düşüncesinin işgal ettiği yer dolayısıyla reform girişimleri de "elitist" ve "merkezi" oldu. Askeri-Bürokrat kadro, islami düzenlemeleri de bu anlayışla yaptılar. Onların gözünde devlet, dinden önce geliyordu. Bu anlayışları doğrultusunda dinin yerine laik öğeleri(bilim ve milliyetçilik) koyarak, modernleşme yolunda önemli bir adım atmış oldular. Bütün bu yapılanlar, çevre'de yaşayanlar tarafından dinden uzaklaşma olarak yorumlandı ve reformlara karşı çıkıldı. Kullanılan muhafet aracı ise yine din oldu.

Çevrenin reformlara tepki göstermesinin bir başka önemli nedeni ise şuydu: Kemalist reformlar, sosyo-ekonomik yapının değiştirilmesinden çok, toplumun siyasal ve kültürel yapısını dönüştürmeyi amaçlıyordu. Bu dönüşümler sonucunda bazı gruplar, geleneksel rol, statü ve çıkarlarını yitirdiler. Toplum içindeki yerleri sarsılan gruplar, reformlara karşı cephe aldılar. Bunun yanısıra, merkezin uyguladığı politikalar, çevrenin sosyo-ekonomik durumunu da düzeltmedi. Ekonomik beklentileri karşılanamayan

kitleler, merkeze yönelik tepkilerini dinsel bir biçime büründürerek ifade etme yolunu seçtiler. Aynı zamanda, yeni ideoloji (kemalizm), onlara toplumsal adaletin nasıl gerçekleştirileceği, bunu başarmada hangi yöntemlerin kullanılacağını yeterince açıklamadı. Oysa, osmanlı toplumunda din kendine has bir şekilde toplumsal düzeni betimlerken iktidarın uygulamalarına meşruiyet sağlıyordu. İslam, adeta toplumsal düzeni ayakta tutan birleştirici bir çimentoydu. Fakat, cumhuriyet döneminde formüle edilen ideoloji, islamının yerine getirdiği bu işlevi tam olarak dolduramadığından dolayı, bir boşluk doğdu. Çevrede yaşayanlar için "popüler islam", bu ideolojik boşluğu dolduran önemli bir unsur oldu. Buna ek olarak, değişimin ortaya çıkardığı yoksunlukları gidermenin çaresi yine islam oldu.

Merkezin ulus-devlet modeli çerçevesinde gerçekleştirdiği reformların çevrede yarattığı rahatsızlığın diğer bir nedeni ise bilimle ilgiliydi. Cumhuriyeti kuranlar, toplumsal sorunların çözümünde bilime büyük bir önem atfediyorlardı. Bilim, onların eyleminde merkezi bir rol oynuyordu. Bütün bunların yanısıra bilim, laikleşme sürecinin de önemli bir parçasıydı. Askeri-bürokrat kadroların sıkı sıkıya benimsedikleri pozitivist bilim anlayışı, evreni açıklarken analitik bir yaklaşım kullanıyordu. Olayların arkasında yatan nedenleri arıyordu. Oysa, o zamana kadar kitleler, karmaşık bir evreni anlamak için dine başvuruyorlardı. İslam, onların gözünde hayatı açıklayan tek değerli bilgi kaynağıydı. Cumhuriyet reformlarıyla birlikte, artık, kuşkuculuğu özünde barındıran bilim, dinsel dogmaları da sorgulamaya başlıyordu. Bilimin, mutlak olarak kabul edilen doğruları tartışmaya başlaması, islama inananları kaygılandırmaya başlaması kaçınılmazdı.

Bilimin dinsel değerlere, normlara meydan okuması, onları iyiden iyiye şaşırttı. Bütün olup bitenlere anlam vermekten zorlanan kitleler, pozitif bilimi rehber edinen reformları, kendi kültürel dünyalarına, dinlerine bir tehdit olarak algıladılar ve buna tepki gösterdiler. Tarikatlar, sözünü ettiğimiz nedenlerle ortaya çıkan tepkilerden yararlanarak merkezi otoriteye karşı çeşitli eylemler gerçekleştirdiler.

Bu dönemde gerçekleştirilen reformları, kendi değerlerine karşı bir saldırı olarak algılayan tarikatlar, peşpeşe çeşitli ayaklanmalar çıkartılar. Hilafeti getirmek amacıyla başlatılan Şeyh Sait isyanını, Nakşibendi tarikatı organize etti. Ancak, bu isyanın ana motifi dini olmaktan çok, etnikti. Nakşibendiler, karadeniz ve başka bölgelerde çıkan isyanlarda başı çektiler. Bütün bu isyanlar, devlet tarafından bastırıldı. 1930'lı yılların ortasında ağır bir darbe yiyen tarikatlar, yeraltına çekilmek zorunda kaldı. Taa ki, çok partili hayata geçinceye kadar.

Çok partili hayata geçilmesiyle birlikte, katı bir laiklik politikası izleyen Cumhuriyet Halk Partisi, bu tavrını yumuşattı. Din, okullara seçmeli ders olarak konulurken Ankara Üniversitesi bünyesinde ilahiyat fakültesi kuruldu. Bunun peşinden İmam-Hatip kursları açıldı. 1950'li yılında iktidara gelen Demokrat partisi ise, CHP'den farklı bir laiklik politikası izledi. O zamana kadar Türkçe okunan ezan, tekrar Arapça okunmaya başladı. İmam-Hatip okullarının sayısı artırılırken çok sayıda camii yapıldı. Radyoda düzenli olarak Kuran-Kerim okunmaya başladı. Bundan başka bütçeden Diyanet İşleri Bütçesine daha fazla para ayrıldı. Dini taleplere yanıt veren birtakım düzenlemeler yapan Demokrat Parti, laiklik uygulamalarında yine duyarlı

davrandı. Hatta, Demokrat Parti döneminde, aşırı dinci gruplara karşı bir yasa bile çıkartıldı. Ancak, ekonomik sorunlar nedeniyle kitle desteği azalan Demokrat parti, dini gruplara daha çok "göz kırmaya" başladı.

Sonunda 1961 Anayasa'nın getirdiği özgürlük ortamında islamcılar, ilk kez kendi partilerini kurdular. Bu partinin ismi, Milli Nizam Partisiydi. MNP, Türkiye'nin modernleşme serüveni içinde dinsel muhalefetin odaklandığı ilk parti olma niteliği kazandı.(Sarıbay, 1985: 104) Milli Nizam partisi bir yandan çevrenin taleplerini, siyaset sahnesine taşırken diğer yanda askeri-bürokrat kesimin karşısında ikinci bir merkezin temsilciliğini üstlendi. (Sarıbay, 59-60)

Bu süre zarfında siyaseti değişik biçimlerde etkileyen islamcı muhalefetin görünümü de önemli değişikliklere uğradı. Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve sosyal yapısının değişmesiyle birlikte köylerden şehirlere büyük bir göç yaşandı. Makineleşme, sanayileşme, kentleşme, bu döneme damgasını vuran başlıca dinamikler oldu. 1950'den sonra cazibe merkezi olan şehirlerde, toplumsal sınıflar belirmeye başladı. Bu gelişmeler, popüler islamı da derinden etkiledi. İslami kesim içinde yeni yeni meslek sahipleri dikkati çekmeye başladı. Bunlar içinde bürokratlar, işadamları, öğretim üyeleri, öğrenciler yer alıyordu. (Özdalga, 1998: 55) Artık, islami muhalefet ciddi anlamda bir rota değişikliği yapmıştı. İslami muhalefet, romanlarıyla, kitaplarıyla, gazeteleriyle, son dönemde televizyonlarıyla siyaset sahnesindeki yerini aldı. Bütün bu gelişmelerden sonra, 1960'larda islamcılar, kendi dünya görüşlerini popüler romanlar aracılığıyla kitlelere aktarmaya başladılar. İslamcı yazar, Hekimoğlu İsmail'in kaleme aldığı "Minyeli Abdullah", bu romanların ilki olarak piyasaya çıktı. Bu popüler romanın

ardından peşe peşe birçok roman daha piyasaya çıktı. Hepsinin teması da benzer özellikler taşıyordu. Batılaşma ve modernleşmeye karşı muhalefet ve islamın yüceltilmesi, bu kitapların işlediği temel tezlerdi. Popüler romanlar, cumhuriyet tarihi boyunca kimi zaman açıktan kimi zaman gizliden gizleye yürütülen islami muhalefetin önemli bir propaganda aracı olmuştu. Kısacası Batı'da doğup gelişen popüler roman türü, islamcılar tarafından bir propaganda aracı olarak kullanıldı.



1.3 İSLAMİ OLUŞUMLARIN ÖZELLİKLERİ

Türkiye'de islami oluşumları daha iyi kavrayabilmek için Sunni islami yorumu temel alan dinsel hareketlerin ve Alevilerin dinsel anlayışlarının ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekiyor. Burada, öncelikle, alevilerin temsil ettikleri dinsel anlayışın genel özellikleri üzerinde durulacak. Daha sonra, sunni islamdan yola çıkan dinsel hareketlerin kendi içlerinde nasıl gruplara ayrıldıkları incelenecek.

Alevilik, Türklerin Orta Asya'daki şamanlık gibi dini inanışlarından yararlanılarak geliştirilen bir islami anlayıştır. Anadolu'ya gelen göçebe türk toplulukları beraberlerinde gelenek ve göreneklerini de getirdiler. Anadolu'daki yerleşik kültürden de etkilenen türk toplulukları , eski inançlarıyla islami yoğurdular. Türkler, kendi duygu dünyalarını ve kültürlerini, islamiyet içinde geliştirdiler. Geleneklerini büyük bir titizlikle koruyan Oğuz-Türkmenler, islamiyeti kendi yaşam biçimlerine uyarladılar. (Erdoğan, Kutluay, 1993: 13) Bu özelliklerinden dolayı, Aleviliği, İslamiyetin Türk dinine dönüştürülmesi olarak nitelendiren araştırmacılar da vardır. Bu yaklaşıma göre, Anadolu Alevileri, islamiyeti Arap müslümanlığının katı şeklinden kurtarmışlardır. (Tanyol, Cahit, 1997: 177)

Alevilik, Türkmenler, Yörükler ve tahtacı olarak bilinen halk kesimleri arasında hızla yayıldı. Ancak, Osmanlı İmparatorluğu

döneminde, Şah İsmail'in Anadolu'daki etkisinin artmasından çekinen Yavuz Sultan Selim, alevilere yoğun bir baskı uyguladı. Bu şiddet politikasından kurtulmak isteyen aleviler, Anadolu'da ücra yerlere yerleştiler. Cumhuriyetin kurulmasıyla rahat bir nefes alan Aleviler, günümüzde çeşitli vakıflar ve dernekler altında faaliyetlerini yürütmektedirler. Laikliğin getirdiği din ve inanç özgürlüğü sayesinde aleviler, kendilerini, eskiye oranla daha rahat ifade etme olanağına kavuşmuşlardır.

Tasavvuftan büyük ölçüde etkilenen Aleviliğinin temel hedefi, insanın iç dünyasını değiştirmektir. Aslolan birtakım erdemlere ve meziyetlere sahip olmaktır. Bu çerçevede insanı incitmek ve gönül kırmak, Tanrıyı incitmekle eşdeğer görülür. Kabenin kişinin kendisinde olduğu inancını benimseyen aleviler, insan-ı Kamil olmak için uğraşırlar. Bu anlayış doğrultusunda, dirliği, düzenliği sağlamak, toplum içinde adaleti tesis etmek, insana sevgi ve saygıyı aşımak ve doğruluktan sapmamak, aleviliğın temelini oluşturan ahlaki öğelerdir. Bu temel ilkelerden yola çıkan alevilerin ibadetleri de, sunnilerden farklıdır. Kadın ve erkek birarada ibadet edebilir. Cemevlerinde yapılan ibadetlerde saz gibi çalgılar kullanılır. Alevilikte önemli bir yere sahip olan semah, cem ayinlerinin temel ritüellerinden birisini oluşturur.

Alevi inancında "Dedelere" büyük önem verilir. Dedeler, alevi toplulukları içinde önder bir konuma sahip olup önemli işlevleri yerine getirirler. Aslında, Dedelik, şamanizmden islama geçen belli

başı kurumlardan biridir. Ortaasyada şamanlar, toplulukların dini önderleriydi. İslamiyetin benimsenmesiyle, Türkmenler, Türkmen babalarına dönüştüler.(Ocak, Ahmet Yaşar, 1997:51) Topluluğun birlik ve beraberlik içinde yaşaması için çaba harcayan dedeler, aynı zamanda adaleti de tesis ederler. Aleviliğe vucüt veren ahlaki ilkelerin hayata geçmesi için çalışan dedeler, toplulukları denetleyen kişilerdir. (Doğan, İzzetin, 1997: 394)

Ancak, kentleşmeyle birlikte, aleviliğin temel kurumları olan "dedelik", "cem" ve "yol kardeşliği" gibi kurumlar değişime uğramıştır. Alevi cemaatlerinde dedeler, 1970'lerden itibaren işlevlerini yitirmeye başlamışlar. Dedelik kendini yenileyip kent hayatının ihtiyaçlarına yanıt veremez duruma gelmiştir. Dede ocağından gelen gençlerin, dedeliğe eskisine oranla ilgi duymamaları nedeniyle, sözkonusu kurumun etkinliği giderek azalmıştır. Bunun bir sonucu olarak, ölen yaşlı dedelerin yerine yenileri yetişmemiştir. Yine, benzer bir biçimde, cemlerde değişmiştir. Kırsal yaşamında kışları her akşam gerçekleştirilen cemlerin yerini, hafta sonu cemleri almıştır. Yol kardeşliği(Musahiplik) uygulamasının da kentlerde gerçekleştirilmesi zordur. İki erkeğin, iki ailenin kardeşliği inancını temel alan yol kardeşliğinde, topluluk üyeleri, birbirlerine zor zamanlarda yardım edeceklerdir. Bir başka deyişle kardeşler, malı mala, canı cana katacaklardır. Ancak, kent hayatında, yol kardeşliğinin gereklerini, köylerde olduğu gibi yerine getirmek neredeyse olanaksızdır. Alevi

cemaatlerinde bir yargı kurumu olan Görgü cemlerinin gereklerinin de kent hayatında uygulanması zorlaşmıştır. Topluluk tarafından suçlu kabul edilen kişiler, bu cemlere katılamazlar. Bir denetim aracı olarak işlev gören Görgü Cemleri, toplumsal düzeni sağlarlar. Ne var ki, çağdaş hukuk kurumlarının bulunduğu toplumlarda ,Görgü cemlerine gerek kalmaz. Görgü cemlerinin yaptırımlarının, kent hayatında uygulanması da zordur. Özetle aleviliğin temel taşlarını oluşturan bu kurumların işlevleri, uygulamaları büyük ölçüde değişmiştir. Aleviler, kent yaşamına bu kurumları uyarlamak için çaba harcıyorlar. (Bozkurt, Fuat: 1999)

Büyük bir toplumsal değişim geçiren Aleviler, kendi içlerinde farklı gruplara ayrılırlar. Aleviler, benimsedikleri dinsel yorumlar ve uygulamalar açısından geniş bir yelpaze oluştururlar. Bunları üç ana grup içinde toplamak mümkündür: "Bir özgürlük teolojisi olarak alevilik", "Heterodoks-Mistik İslam aleviliği", "Heterodoks Mezhep Yaklaşımları". (Bilici, Faruk,1999: 68) Bunların dışında, özellikle, İran İslam Cumhuriyeti adına, alevilere yönelik propaganda yapan gruplar bulunmaktadır. Ancak, İran İslam Devrimine sıcak bakmayan aleviler, Şii propagandası yapan bu gruplara, kuşkuyla yaklaşmışlardır. Zaten Türkiye'de mevcut olan alevilik anlayışının, İran'daki Şiiliğin dinsel yorumları ve uygulamalarıyla ilişkisi yoktur. Dinsel söylemlerinde Hz. Ali'ye büyük bir yer vermelerinin dışında İran Şiiliğiyle, Anadolu Aleviliği arasında ortak bir taraf yoktur. Bundan dolayı, Türkiye'deki aleviler, İran İslam Devrimine

sempatiyle yaklaşmamışlardır. Tam tersine laiklikten yana tavır koyan aleviler, İnan İslam Devrimini şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Dolayısıyla, İnan İslam devrimini ihraç etmek isteyen bu grupların, aleviler içinde etkin olmaları mümkün gözükmemektedir. İnan İslam Devrimini yaymak isteyen bu küçük grubun dışında, sözü edilen bu üç grubu keskin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Ancak, temel yönelimlerine göre belirgin özelliklerinden söz edilebilir. Bunların başında, sosyalizmle, aleviliği birleştirmeye çalışan grup gelir. Bu gruplar, aleviliği, bir halk hareketi ve ezilmişlerin yanında yer alan bir ideoloji olarak formüle ederler. Özellikle, 1970'li yıllarda sol hareketlere katılan aleviler, bu gruplar içinde etkin bir şekilde faaliyet gösterirler. Ancak, 1980'den önce bu kişiler, sosyalist kimliği ön plana çıkartırken, 1980'lerden sonra alevi kimliklerine vurgu yapmışlardır:

"1980'lerin sonlarında, bu insanlardan birçoğu kendilerini yeniden "alevi" olarak tanımlamaya başladılar. Geriye dönüp baktıklarında, sosyalizmin öne çıkıp Aleviliğin ihmal edilmesini bir hata olarak gördüler. Aleviliği artık sosyalizmden bile daha adil, eşitlikçi ve özgürlükçü olarak gördükleri bir ideoloji olarak yeniden keşfettiler. Şiarları "Bundan sonra alevilik için mücadele edeceğiz" oldu. Bu çevrelerin eskiden ait oldukları cemaate "geri dönmesi", Aleviliğe çağdaş terimlerin ve yöntemlerin hızlı bir şekilde girmesine yol açtı" (Çamuroğlu, Reha: 1999, 97)

Bundan başka İslam tasavvuf ve heterodoksluğu temel alan başka bir grupta faaliyetlerini yürütmektedir. Hacı Bektaş veli dernekleri ve dergahları, Semah Vakfı etrafında toplanan bu gruplar göre, "gizli bir hazine olan" Tanrı, "bilinmeyi sevdiği" için alem varolmuştur. Bu yaklaşımı savunanlar, sevginin varoluşun kökeni ve

nedeni olduğuna inanırlar. Dinler arasında hiyerarşik bir fark olmadığını ifade eden bu gruplar, bir kişinin değerini belirleyen ana ölçütün, Tanrı sevgisi olduğu noktasında birleşirler. Dolayısıyla başka bir din ortamında doğmuş bir kişinin, bir müslümandan daha "kötü" ve Tanrıya "daha uzak" olduğu ileri sürülemez.

Aleviler içinde etkin olan bir başka grup, Cem vakfı ve Cem dergisi etrafında toplanmıştır. Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsil edilmesini isteyen bu gruplar, devletin kendi cemaatlerine parasal olarak destek olmasını talep ederler. Katı sünni anlayışın, bir dayatmalar sistemi olduğunu savunan bu gruplar, klasik teoloji anlamında Fıkıh ve kelamı sorgularlar. (Faruk, Bilici:70-71)

Belli başlı özelliklerine değindiğimiz alevi gruplar, özellikle, 1980'den sonra siyasi olarak etkinliklerini artırdılar. Özellikle siyasal islamın yükselmesi nedeniyle, aleviler, siyasal faaliyetlerine hız verdiler.(Çakır, Ruşen, 1999: 80) Siyasal islamcılarının faaliyetlerinden büyük rahatsızlık duyan aleviler, laikliği savunan partilere de destek verdiler.(Çamuroğlu, Reha:98) Ayrıca sünni islamın devlet tarafından dayatılmasından şikayetçi olan alevi cemaati, okullarda zorunlu din derslerinin kaldırılmasını talep ediyor. Okullarda islamın sünni yorumunun öğretilmesine dikkati çeken aleviler, kendileriyle ilgili bilgilere din derslerinde yer verilmediğine işaret ediyorlar. Bundan başka, aleviler, kendi köylerine cami yapılmasını sert bir şekilde eleştiriyorlar. Bu camilerin cemevlerine

dönüştürülmesini isteyen aleviler, gerçekleştirilen uygulamaları, inançlarını eritme politikasına örnek olarak gösteriyorlar.

Buraya kadar Türkiye'de 1980'den sonra faaliyetleriyle dikkatleri üzerine toplayan Alevi cemaatinin genel özelliklerini anlattık. Türkiye'de önemli bir dinsel topluluğu oluşturan aleviler, 1980'den sonra kimliklerini yeniden inşa ettiler. Bu kimliği yeniden inşa süreci, Türkiye'deki dinsel oluşumları anlamak bakımından hayati öneme sahip. Totoliter islami yorumlar karşısında, aleviler, daha yumuşak bir dini anlayışı temsil ediyorlar. Türk islamı olarak değerlendirilen alevilik inancı, yükselen islamcılık akımı karşısında laiklikten yana tavır koyması bakımından dikkate değer. Bundan sonra, sünni islamdan yola çıkan hareketleri inceleyeceğiz.

Türkiye'deki islami hareketlerin, genellikle homojen bir yapısı varmış gibi kabul ediliyor ve betimleniyor. Oysa, gerçekte islami kesim içinde eylem mantıkları açısından farklı gruplar bulunuyor. Kimi araştırmacılar, heterojen bir yapı arzeden islami grupları, gelenekçiler ve radikaller olarak iki ana bölüme ayırıyor.(Türkiye'de İslamcı akımlar, 1990: 61) Bunun yanısıra, farklı özellikler gösteren islami grupları, İslami öze dönüşçüler, modernist islamcılık, gelenekçilik diye sınıflandıran araştırmacılar da var. (Ayta Güneş Ayata, 1993: 173). Bazı yazalar da, islami oluşumları, siyasal ve kültürel islamcılar olarak iki ana grup altında topluyorlar (Nilüfer, Göle, 1992: 105-107)

Bu sınıflandırmaların dışında, devleti eksen olarak islami oluşumları analiz eden araştırmacılara da rastlanıyor (Dumont, Paul, 1988: 164) Dumont, Türkiyedeki islami oluşumları tahlil ederken "Resmi" ve "Paralel" islam kavramlarını kullanmayı tercih ediyor. Buna göre, Resmi islam terimi, devletin denetimi altında olan, Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam-Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri gibi tüm dini kurumları ve yapıları kapsıyor. Buna karşılık, "Paralel islam" terimi ise, devletin denetimi dışında faaliyet gösteren dini cemaatlere, tarikatlara ve gruplara işaret ediyor. Bu ayrım, paralel islam olarak nitelendirilen islami gruplar içindeki farklılıkları gözden kaçırmamıza neden oluyor. İslami yaşam biçimin kademeli olarak toplum içinde yaygınlık kazanmasına çalışan gruplarla, doğrudan doğruya politik iktidarı elde etmek amacıyla uğraş veren radikal politik gruplar arasındaki önemli ayrımlar mevcut. Bundan dolayı, İslami oluşumlar içinde bu önemli politik ayrımlara dikkat etmeyen "Resmi" ve "Paralel" islam kategorilerinin, kapsamı son derece dar.

Peki, İslami oluşumları analiz etmek amacıyla geliştirilen radikal ve gelenekçi kavramları neyi ifade ediyor? Radikal olarak tanımlanan islamcı gruplarla gelenekçi olarak isimlendirilen islamcı gruplar, dini yorumlama ve hareket tarzları bakımından birbirlerinden ayrılıyorlar. İran İslam Devrimini model alan radikal gruplar, doğrudan doğruya siyasal iktidarı ele geçirmek istiyorlar. Hedefleri, siyasal sistemi kendi ideolojileri doğrultusunda değiştirmek. Batıya ve onun değerlerine şiddetle karşı çıkan söz konusu radikal gruplar, teknolojik gelişmelerin nimetlerini amaçlarına varmak için kullanmak da bir sakınca görmüyorlar. Buna karşılık, gelenekçiler, ılıman bir

ideolojiye sahipler. Sistem içinde siyasal mücadele verilmesinden yana olan gelenekçiler, şiddeti ve terörü dışlıyorlar. Ancak, onların da uzun vadede de hedefi, islami bir sistem oluşturmak. "Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı akımlar" adlı raporda gelenekçi grupların amaçları şu şekilde anlatılıyor:

"İslamın etkisini Türkiye'ye yaymak için ağır, parça parça ve uzun vadeli metodların en iyi yol olduğuna inanırlar. İlk büyük hedefleri kültürel ve sosyal hayatın geleneksel islami değerleri ve ahlakına dayandığı gerçek müslüman toplumu kurmaktır. Şeriat hukukuyla yönetilen yeni bir siyasi düzenin ancak bu ilk hedefe ulaşıldıktan sonra kurulabileceğine inanırlar"(Türkiye'de İslamcı Akımlar: 63-64)

İslami oluşumları incelemek amacıyla geliştirilen bu sınıflandırmanın da bazı eksik yönleri bulunuyor. Özellikle, sözkonusu sınıflandırma da gelenekçi islamcı kavramının sınırları oldukça geniş tutulmuş. Geleneksel olarak islama inanan ve dini ritüelleri yeri getiren toplum kesimleri de sınırları geniş tutulan bu tanımlamanın içine konulabilir. Çünkü gelenekçi tanımı, bu toplum kesimlerine de gönderme yapıyor. Dolayısıyla, yalnızca dine inanarak ibadetlerini yerine getirenlerle, islamı bir toplum modeli olarak gören gruplar arasında bir ayırım yapmak gerekli.

İslami oluşumları analiz ederken kullanılan bir başka sınıflandırma, siyasal islam ve kültürel İslam ayrımı. (Göle, 1992) Bu yaklaşıma göre siyasal islamcı gruplar, yukardan aşağı bir değişimi gerçekleştirmeye çalışıyorlar. Öncelikli amaçları, siyasal iktidara sahip olmak. Bundan sonra, ideolojileri doğrultusunda bireyleri değiştirmeyi planlıyorlar. Tepeden inme değişim modelini savunan siyasal islam, önceliği islam devrimine ve sistemi kuracak devlete veriyor. Siyasal eylemi ön plana çıkartan siyasal islamcılar, mevcut düzene tepkilerini sık sık dile getirerek, çatışmacı bir yaklaşımdan yana tavır

koyuyorlar. Dış güçler, dünya emperyalizmi ve ülke içindeki temsilcileri, onların belli başlı düşmanlarını oluşturuyor. (Göle: 107)

Siyasal islamcılar, devleti, dine dayalı olarak geliştirdikleri modelin odağına yerleştirirler. Devleti islami hayatın vazgeçilmez bir parçası olarak gören siyasal islamcılar, dinin siyasal bir boyut taşıdığını ileri sürerler. Onlara göre, islami siyasal model; Kur'an, sünnet ve islamın ilk dönem uygulamaları temel alınarak kolaylıkla oluşturulabilir. Bu düşüncenin doğal bir uzantısı olarak, gerçek müslüman ancak islami bir devlet çatısı altında varolabilir. Siyasal islamcılar, islami bir devlet olmadıkça, tam bir müslüman kimliğinin olamacağı tezini sık sık dile getirirler.

Onlara göre, devlet olmadıkça, müslümanlar hangi politikaların islam dışı ve hangilerinin islama karşı olduğu konusunda bir ölçüt belirleyebilirler. Aydın ifadesiyle, bu tartışma bazen bir adım daha ileriye götürülmekte ve bir islami sosyo-politik yapı ortaya konmadıkça, bireysel ve toplumsal düzeyde kabul edilebilir bir programın hayata geçirilemeyeceği iddia edilmektedir. (Aydın, Mehmet, 1999:119)

Ayrıca, bu düşünce akımı, islamı, hem bir din hem de bir ideoloji olarak kabul eder. Bu nedenlerden dolayı siyasal islamcılar, toplumun islamileştirme projesinde siyasete büyük önem verirler. Bu çerçevede siyasal islamcılar, dine dayalı olarak formüle ettikleri ideolojinin daha adil ve eşitlikçi bir toplumu kuracağını iddia ederler. Bundan başka siyasal islamcılar, geliştirdikleri bu modelin, kapitalist ve sosyalist modellerden üstün niteliklere sahip olduğunu savunurlar. (Oliver Roy, 1996: 107-108)

Bu ideolojiyi geliştirenler, dini siyasallaştırmışlardır. Siyasal islamcılar tarafından savunulan islami sistem tasarımı, aslında, modern döneme özgü bir kavramlaştırmadır. Böyle bir sisteme ne islamın klasik döneminde ne de bizzat Kuran-ı Kerim'de rastlanmaktadır. Söz konusu sistemi, siyasal islamcılar, modernizme bir yanıt olarak geliştirmişlerdir. Siyasal islamcılar, günümüzdeki islam toplumlarının, gerçek islamdan uzaklaşarak "cahiliye devrine geri döndüklerini iddia ediyorlar. Siyasal islamcıların, müslüman toplumlari sık sık eleştirirken kullandıkları "cahiliye devri", islamın doğmasından önceki inançsızlığın ve cehaletin egemen olduğu ağı ifade ediyor. İslamcılar, siyasi iktidari ele geçirip dini kurallari düzene hakim kılarak, mslmanlari tekrar doğru yola çekeceklerini ileri sürüyorlar. Bu çerçevede dini esaslara göre yeniden yapılandırılacaklari devletin, ideal müslüman toplumu tesis edeceği iddiasini dile getiriyorlar. Bu tezlerle gündeme gelen siyasal islamcılar, modernizme tamamen karşı ıkmıyorlar. Modernizmin tanrısal vahyin yerine insan aklını ön plana çıkaran anlayışını şiddetle eleştiren siyasal islamcılar, bilim ve tekniği kendi amalari doğrultusunda kullanmakta bir sakınca görmüyorlar. Modernizmin kültürel sonuçlarından rahatsızlık duyan siyasal islamcılar, batıdan alıp uyguladıkları bilim ve tekniği, içinde geliştiği bağlamından koparmaya alışirlar:

"İslam kktendincilerinin bugünkü yazılannın çoğunda, genel olarak bilginin ve özel olarak da modern bilimin, çeşitli hedeflere erişmek için kullanılabilen, ancak değer yaratmayan başanlar olduğu savı yer alır. Köktendinci formül bu yolla, modern bilgiyi kendi akılcı bağlamından koparmayı ve modern bilim ve teknolojiyi bir İslami siyasi düzen yaratmaya alışan İslamın hizmetine vermeyi hedefliyor. Bu ise, modernizmden alınan öğeleri, sosyo/kültürel bağlamlarından ve arkasında bulunan akılcı kavrayıştan ayırıyor. İslam kktendincileri,

modern bilginin dünyayı gözlemlemenin(akılcı bir dünya görüşü) ve sorunlarla başa çıkmanın bir yöntemini içerdiği gerçeğini gözden kaçınıyorlar(Tibi, Bassam, 1996: 53)

Ayrıca Siyasal islamcılar, dinle ilgili bazı kavramları yeniden tanımlıyorlar. Siyasal islamcılara göre, bir insanın müslüman sayılabilmesi için kendini müslüman olarak tanımlaması ve islamın 5 şartını yerine getirmesi yeterli değildir. Bir müslümanın siyasal islamcıların tanımladığı din anlayışını benimsemesi ve savunması gereklidir. İslamcıların gözünde bu kategorilerin dışına çıkanlar, gerçek bir müslüman olma özelliğini yitirmişlerdir. (Atacan, Fulya, 1993: 26) Sonuç olarak siyasal islamcılar, yalnızca inanmakla, birtakım dinsel ritüelleri yerine getirmekle yetinmezler, onların aynı zamanda siyasal bağlılıkları da vardır. İslamcılar, sade bir müslümandan farklı olarak devletin dini temellere dayanmasını talep ederler.(Narlı, Nilüfer, 1999: 126)

Ancak, siyasal islamcılar nitelendirmesi de, siyasi hedeflerine varmak için farklı stratejiler ve yöntemler benimseyen gruplar arasındaki farkları gözden kaçırmamıza neden olmaktadır. Gruplar arasındaki bu farklılıklara işaret etmek amacıyla, siyasal islamcıları, radikal gruplar ve mevcut sistem içinde hareket eden ılıman gruplar olarak iki bölüme ayırabiliriz. Radikal gruplar, mevcut sistemi tümüyle redderek, doğrudan doğruya iktidarı ele geçirmek üzere stratejiler ve taktikler geliştirirler. Bu gruplardan bazıları, faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütür. Buna karşılık, demokratik sistem içinde hareket eden gruplar da vardır. Bunlar, siyasal sisteminin kurallarına uyarak, iktidara gelmeye çalışırlar. Radikal gruplara göre daha ılımlı olarak nitelendirilebilecek olan bu islamcılar, parti çatısı altında örgütlenmeyi

yeğlerler. Söylemlerinde dinsel unsurlara geniş bir biçimde yer vermekle birlikte, zaman zaman kendilerini meşrulaştırmak amacıyla, demokrasi, düşünce özgürlüğü, hukuk devleti gibi kavramlara da atıfta bulunurlar.

Temel amaçları siyasi iktidarı ele geçirmek olan radikal islamcı grupları, ilahiyatçılar ve bazı yazarlar tarafından sert bir şekilde eleştiriliyor. Dile getirilen bu eleştiriler şu noktalarda toplanabilir: Bu yazarlara göre, Kuran-ı Kerim, siyasal alanı ilgilendiren hususlarda doğrudan bir düzenleme yapmamış, yalnızca genel ilkeler ortaya koymuştur. Buna rağmen radikal islamcı gruplar, islamı, yalnızca siyasete indirgemıştır. Dünyaya yalnızca siyaset penceresinden bakan bu gruplar, kendi çıkarları doğrultusunda dini kullanırlar. Bundan başka, radikal grupların savundukları toplumsal dindarlık biçimi totaliter ve baskıcıdır. Çünkü radikal islamcılar, ancak islami bir devlet çatısı altında, gerçek anlamda müslümanlığın yaşanabileceğini ileri sürerler. Bu ise siyasetlerin islami anlama biçiminin ve yorumunun, topluma egemen olması sonucunu doğurur. Böylelikle siyasi alanda dayatmacı bir yapı oluşur. Siyasi iktidara sahip olan gruplar, kendi din anlayışlarını tepeden inmece bir şekilde topluma dayatırlar. Benimsenen bu islami politik anlayışın dışındaki gruplara varlık hakkı tanınmaz. Bu anlayıştan yola çıkan siyasetçiler, sürekli olarak dine müdahale ederler. Ayrıca, halk egemenliği kavramına karşı çıkan bazı radikal gruplar, idealleştirdikleri siyasetçilerin devleti yönetmesini isterler. Devleti yönetecek olan bu siyasetçileri, Allah'ın vekilleri olarak kabul ederler. Ancak, bu yaklaşım, Allah'ın vekili kavramını reddeden islami anlayışa uygun değildir. Radikal islamcıların geliştirdikleri siyasi model de, gerçekten kopuk ve hayalciidir. Toplumun karşılaştığı ekonomik ve sosyal sorunlara yönelik

somut çözüm yolları öneremeyen bu gruplar, dünyayı kendi hayallerine uygun şekle sokmaya çalışmaktadırlar. Ayrıca, siyasal islamı, dindarlığın bir belirtisi olarak sunan bu gruplar, müslümanları kamplara ayırırlar. Sonuç olarak, onların siyaset anlayışı elitçi, otoriter ve dayatmacıdır. (Akbulut, Ahmet, 1997)

Buna ek olarak islamın politize edilmesi, korkunç bir dar görüşlülük, yüzeysellik ve politik öfkenin ortaya çıkmasına neden olur. İslamı bu şekilde yorumlayanlar, islamın özünü ve tarihi birikimini gözardı ederler. Sözkonusu radikal gruplar, topluma ve tarihe taraflı bir şekilde bakarlar. Gözlemlerden değil, tasavvurlardan hareket ederek, tarihi olayları yorumlarlar. Bu nedenle, tarihin herhangi bir anındaki islami modeli, değişen sosyolojik şartlara bakmadan günümüze aynen taşımak isterler. (Akyol, Taha, 1997)

Radikal islamcılar, daha çok, Türk müslümanlığına uymayan Arap ve İran kaynaklarından yararlanarak, kendi ideolojilerini formüle etmişlerdir. Batılı ülkelerin önceki sömürgeleri olan ülkelerin ideologları tarafından kaleme alınan bu eserlerde militarist bir anlayış hakimdir. Bu ideologlardan yoğun bir şekilde etkilenen radikal gruplar, Türkiye'nin zengin islami geleneğini dikkate almadılar. Özetle, bu gruplar, Arap ve İran'da ortaya çıkan islami ideolojiyi, Türkiye'ye aktarmaya çalıştılar. (Fıglalı, Ethem, Ruhi, 1997)

Bu ithal fikirler, Türkiye'de din alanında ciddi bir kavram kargaşasının ve kaosun oluşmasına neden olmuştur. Sonuçta, bu anlayış, "din alanında ödünç kavramlarla düşünen, tepkisel tavırları doğal karşılayan, hatta biraz özenen- o ülkeler açısından bu bir varlık belirtisidir- taklitten hoşlanan, dinin insana kazandıracığı iç zenginliğinden çok, şekli yönü ile ilgilenen bir

Müslüman tipinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur." (Onat, Hasan, 1997, 191)

Bütün bunlara ek olarak, islam tarihine bakıldığında, radikal grupların savundukları, tamamen ilahi aklın bir yansıması olan sosyo-politik düzenden söz etmek mümkün değildir. İslami devlet ve düzen olarak bilinen bütün sistemlerde ilahi aklın insan akli tarafından yorumlandığı bir gerçektir:

"Bu açıdan soruna yaklaşıncı 1300 yıllık tarih boyunca hiç bir sosyo-politik biriminin, köktencililiğin öngördüğü biçimde mantıksal olarak islami toplumu ve islami devleti temsil etmediği söylenebilmektedir. Örneğin en yakın geçmişimizde yer alan Osmanlı Devleti tarihçiler tarafından bir islami devlet olarak kabul edilmektedir. Ama bu devlet düzeni içinde kaçınılmaz olarak padişahlar kanun yapmaktadırlar, düzenleyici kural oluşturup, karar vermektedirler ve bunların ilahi kaynaklara uygun olduğu yine her yönü ile padişah iktidarına bağlı din bilginlerince ifade edilmektedir" (Şaylan, Gencay, 1996: 93)

İslamın bu farklı yorumlanması, çeşitli mezheplerin doğmasına da neden olmuştur. Her mezhebin dini metinleri yorumlaması ve önerdikleri hukuk sistemleri farklılıklar göstermektedir. Dolayısıyla, radikal islamcı grupların tek bir dini yoruma dayalı olarak kurguladıkları devlet modeli eleştiriye açıktır. Başka bir deyişle radikal islamcı grupların ilahi akli eseri olduğunu iddia ettikleri siyasal modelleri, tek bir dini yorumun empoze edilmesinden başka bir şey değildir. Zaten, radikal islamcı gruplar da kendi aralarında, hangi yorumun islami temsil ettiğini, yoğun bir şekilde tartışmaktadırlar. Bütün bunların yanısıra, radikal islamcı grupların önerdikleri siyasal model, bütün toplumu baştan aşağı değiştirmeyi amaçlandığından dolayı totaliterdir. Siyasal, toplumsal, kültürel hayatı tümüyle, dini esaslara göre yeniden düzenlemek isteyen radikal gruplar, tek bir insan modeli oluşturmaya

çalışırlar. Böyle bir model ise, çoğulcu ve demokratik toplumun ortadan kalkması demektir.

Kültürel islam ise, siyasal islamın tersine bireye önem veriyor. Bu gruba dahil olan islamcılar, bireylerin islami ilkelere göre yaşamlarını yeniden düzenlemeleri için çalışıyorlar. Yeni bir sistem kurulmasını gerçekçi bulmayan kültürel islamcılar, insanların dini olarak iç dünyalarının değiştirilmesini, kuşatılmasını ön plana çıkartıyorlar. Siyasal islamcılar, dini siyasileştirerek fakirleştirdiklerini belirten kültürel islamcılar, İran devrimini, bu yönden eleştirirler. Bundan başka, bir diğer hedefleri, bireylerin dini tutumlarını güçlendirmek. Göle'nin deyimiyle, "islami kimliğin oluşturulmasına, insanı ve toplumu dönüştürücü değer ve bakış açısının saptanmasına katkıda bulunuyorlar." Bu gruplar, gündelik hayatın islami dönüşümünü gerçekleştirmeyi arzu ediyorlar. Bir başka ifadeyle yaşam tarzını islamileştirmeye çalışıyorlar. Amaçlarına varmak için izledikleri yol ise kademeli. Bütün bu kültürel özelliklerine rağmen söz konusu islami grupların siyasal amaçları da olduğu gözden kaçmamalı.(Göle, 105)

İncelememizde temel aldığımız islami popüler romanlar da, aslında kültürel islamcıların sözünü ettiğimiz gündelik hayatın islamileştirilmesi için kullandıkları önemli araçlar. Bu tür popüler romanlar, batı kültürünü tamamen kötüleyerek, islami yaşam biçimini yüceltiyorlar. İşte, bu açıdan "kültürel İslam" modeli, çalışmamızın anahtar kavramlarından birini oluşturuyor.

1.4 İSLAMIN BİR İDEOLOJİYE DÖNÜŞTÜRÜLMESİ

Modernleşmeyle birlikte, islam bir ideolojiye dönüştürüldü. Modern dünyanın ortaya koyduğu sorunlara bir yanıt verebilmek için islami temel kaynaklar yeniden "okundu". Hatta, Genç osmanlıların yaptığı gibi, "hürriyet", "demokrasi" ve "halk egemenliği" gibi aydınlamanın ürünü olan kavramların, islami karşılıkları arandı(Türköne, Mümtazer, 1991: 93-127) Bu yapılırken Asrı-Saadet dönemi temel alındı. Onlara göre İslamın özüne dönülürse, Kuran-ı Kerim yeniden yorumlanırsa, aslında bütün bu kavramların benzerlerine ulaşılabilecekti. Genç osmanlılar, kitleler gözünde meşruiyet kazanabilmek, kendi hareketlerine sağlam bir zemin hazırlayabilmek için bol bol islami kaynaklardan yararlandılar. Daha sonra da islamcı düşünürler benzer bir yol izlediler. Modernleşmenin yarattığı problemlere bir yanıt verebilmek amacıyla, islamın ilk dönemi olan Asrı-Saadet dönemine dönüldü. İslamcılar tarafından "Altın Çağ" olarak nitelendirilen bu dönemin uygulamaları örnek alındı. Kuran-ı Kerim ve temel dini kaynaklar, yeniden yorumlanarak, islam bir ideolojiye dönüştürüldü. Modern hayatın yol açtığı karmaşık sorunlar karşısında izlenebilecek yol ve yöntemler, bir başka ifadeyle stratejiler oluşturulmaya çalışıldı. (Göle, Nilüfer, 1992, 100-105) İslam ideolojiye, bu şekilde dönüştürüldü. Aslında, dinin, özelinde islamın işlevleriyle ideolojinin işlevleri ve yapısı arasında bir benzerlik var. Bu benzerlik, islamcılarının işini bir ölçüde kolaylaştırdı. Bu benzerlik şu şekilde anlatılabilir: İslam, toplumsal hayatın bütün alanlarını düzenleme iddiasında olan bir dindir. İslam gündelik hayatın en ince

ayrıntlarına kadar uzanır. Öyle ki, yeme-içme tarzından, giyinme şekline kadar birçok kültürel öğeyi düzenler. Sonuç olarak, yaşam biçimini, yani kültürü kapsamlı bir biçimde tayin eder. İslamda normlara büyük önem atfedilir. Koyulan normlar yoluyla insanlarsı ilişkilere şekil verilir. İslamda normların tuttuğu ağırlıklı yer şu şekilde açıklanabilir:

"...Ancak islam toplumlarında, adetlerden, geleneklerden ve toplumunun pratik ihtiyaçlarından çıkartılmış normların bile dini kisveye bürünerek yaptırım gücü kazandıkları bir gerçektir. Yaşayan haliyle İslam, hayatın bütün alanlarını düzenleyecek normları mü'minin önüne koymaktadır. Müslüman, Tanrı nazarında iyi bir kul olmak için diğer insanların haklarını gözetmek zorundadır. İslam'da nasslarda ifadesini bulan Tanrıya ve insanlara karşı işlenen günah ayırımı vardır. "Kul Hakkı" olarak vasıflandırılan ikinci tip günah, Tanrının affediciliğinin dışında tutulmuştur. "Kul hakkı"ndan tövbe edilerek değil, hak iade edilerek kurtulmak mümkündür" (Türköne, Mümtazer: 1991, 18)

Sözü edilen bu normlar ve değerler, islamın "kitabî" tarafıyla ilgilidir. Bir başka ifadeyle, islamın teorik alanına girerler. Bu değerler ve kurallar, dinsel açıdan yerine getirilmesi beklenen ahlaki ödevlerdir. Ancak, ortaya konulan bu değerler, toplumsal hayatta, yani uygulamada farklı şekillere bürünür. Dinsel kaynaklar, içinde bulunan toplumun özelliklerine göre değişik biçimde yorumlanır. Bu yorumlara göre de değişik dinsel uygulamalara gidilir. Sözelimi, farklı bir kültürel gelenekten gelen islamın Türkiye'deki uygulamasıyla, Arap ülkelerindeki uygulamalar arasında büyük farklar bulunmaktadır. Benzer bir biçimde, islami dini, İran'da Arap ülkelerinden farklı bir şekilde uygulanmaktadır. Sonuç olarak, incelemelerde, teorik islamla, pratik islam arasındaki ciddi farklar gözönünde bulundurulmalıdır.

Bütün bu özellikler, islamının toplumsal hayatı nasıl kapsamlı bir şekilde düzenlemeye çalıştığını gösteriyor. Sözü edilen bu noktalar, islamının

sosyal boyutuna ilişkindir. Ancak, islamının diğer dinler gibi bir başka önemli boyutu daha vardır. Dinler, kendilerine has bir şekilde evreni açıklarlar. İnsanlar, din aracılığıyla karmaşık olan hayata bir anlam verirler. Dinler, onların bilemedikleri, kavrayamadıkları gerçekler hakkında bilgiler verir. İslamda tıpkı diğer dinler gibi, insanın bizatihi varoluşuyla ilgili sorunlara açıklık getirmek ister. Ölüm gibi fizikötesi gerçekleri, bilinmezleri açıklayarak, insanların yanıtlamakta güçlük çektikleri sorulara karşılık verir. İşte, tam bu nokta da islam ile ideoloji arasındaki ilişkilere gelebiliriz. Peki, ideolojileri nasıl tanımlayabiliriz? İdeolojiler, hayatı anlamamıza yarayan bilişsel haritalardır. Bu ideolojinin temel bir tanımıdır. Sosyal bilimler tarafından üzerinde uzun yıllardır durulan ideoloji konusunda şimdiye kadar birçok sınıflandırma ve tanımlama yapılmıştır. Bu konuyu incelerken ideolojiler, belirli özelliklerine göre iki gruba ayrılmıştır: Bu yaklaşıma göre ideolojiler "sert" ve "yumuşak" olmak üzere iki bölüme ayrılır. "Sert" ideolojiler, fikir adamları tarafından geliştirilen sistemli düşünce kümelerinden oluşurlar. Teorik eserleri, temel alırlar. "Yumuşak" ideolojiler ise, kitlelerin şekilsiz, belli bir sistematığı olmayan inançlardan ve bilgisel sistemlerden meydana gelirler. (Mardin Şerif: 1990: 13) Yumuşak ideolojiler, görünürde tutarsız bilgi parçacıklarından oluşurlar:

"...Lane'in sokaktaki adamının dünya görüşü bir siyasi fikir tarihçisinin pek beğeneceği bir yapıya sahip değildir. Satihta mantıki tutarsızlıklarla doludur. Fakat bu tutarsızlıkların incelenmesi, kendi aralarında tutarlı olduklarını ortaya çıkarmakta, bir foksiyon ifa etmekte olduklarını, aynı hedefe yöneldiklerini göstermektedir. Sokaktaki adamın fikirleri mantıki bir tutarlığa sahip değilse de yaşadığı çerçeve içinde konuştuğu zaman bir tutarlılık kazanmaktadır" (Mardin Şerif, 1990, 25)

Ancak, ideoloji konusunda yapılan teorik çalışmalar, bu tanımın yetersiz olduğunu ortaya koydu. Özellikle simgelerin, toplum içinde yerine getirdiği işlevlerden yola çıkarak ideoloji yeniden tanımlandı. Bu tanımlamaya göre ideoloji, "Geniş kapsamlı iletişim ağları içinde şekillenen simgeleştirme kümesidir". (İnceoğlu, Metin 1985: 66). İdeolojinin bu tanımı, özellikle, kitle iletişim araçlarının işlevlerini anlamak bakımından daha operasyonel bir tanımdır. Açıklama gücü daha yüksek olan bu tanımdan yola çıkarak, popüler romanların toplumsal gerçekliği nasıl yansıttıkları da analiz edilebilir. Sözkonusu tanımlamada önemli bir unsur olan simgelerin işlevleri şu şekilde açıklanabilir. İnsanlar, karmaşık toplumu anlamak için simgelerden yararlanıyorlar. Bu nedenle anlaşılması zor olan olguları, daha basite indirgeme ihtiyacı duyuyorlar. Tam bu nokta da, toplum da onlara hazır bir simgeler sistemi vererek, bu ihtiyaçlarını karşılıyor. Toplumsal olayları simgeler yoluyla açıklama, insan beyninin çalışma tarzına ve öğrenme sürecine de uygun bir çözüm. Böylelikle, son derece soyut olan olgular, anlaşılması kolay, somut örneklere dönüşüyorlar. Sözelimi, yöneten ve yönetilenlerin rolünü açıklamak için sık sık, toplum bir "insan vücuduna" benzetilir. İnsan vücudunda olduğu gibi, toplumu da yönetecek bir "beyin" gereklidir. Nasıl ki, insan vücuduna emirler, beyin tarafından verilir, toplumda da beyni oluşturan yönetici takımı, yönetilenlere çeşitli emirler verirler. Beynin insan vücudunu koordine ettiği gibi, yöneticiler de, toplumun değişik birimlerini yönetirler. Bu nedenle, toplum içinde herkes yükümlülüklerini gösterildiği gibi yerine getirmelidir. Bu benzetme, Ortaçağda, yöneticilerin konumunu meşrulaştırmak için kullanılan bir simge durumuna gelmiştir. Peki,

simgeler hangi işlevleri yerine getirir? Simgeler, genel olarak, nesnelere sınıflandırır. Simgelerin oluşmasıyla, kategoriler arasında doğrudan bir ilişki vardır. İnsanlar, çevrelerinde bulunan sayısız nesnelere arasından bir seçim yaparken kategorileri kullanırlar. Bir başka ifadeyle, toplumsal olaylara anlam verirken kategorileştirme sürecine başvururuz. Kategoriler, çevremizi, algılamak bize büyük bir kolaylık sağlar:

"Kategorileştirme, bizi bir çok zahmetten kurtarır. Öncelikle çevremizi çok daha basit bir biçimde algılayabiliriz. Bir başka deyişle, kategoriler algılamamızın gruplaşabilmesini sağlar. Toplumsal ilişkilerimiz açısından da, etkileşim içinde olduğumuz bir bireyin hangi kategoride olduğunu bilirsek, ona nasıl davranılmasını gerektiğini de bildiğimizi varsayabiliriz. Bu da karşılaştığımız herkesi, ayrı ayrı inceleyip onlarla ilişkili birçok bilgiyi toplamamıza gerek bırakmadığı için, bize bir kolaylık sağlar". (İnceoğlu, Metin: 52-53)

Bundan başka simgeler, içinde bulunan toplulukta önemli tutulan değerlerin altını çizerek, onlara uymanın zorunlu olduğunu hatırlatırlar. Bunların yanısıra simgenin en önemli işlevi, bilişsel evren kurmadır. (Mardin, Şerif, 1976: 67-68)

Toplum içinde değişik işlevler gören simgeleştirme kümeleri, ideolojilerin belkemiğini oluştururlar. Dinde, bir simgeleştirme kümesidir. İslamcılar, simgeler açısından zengin bir içeriğe sahip dinden yararlanarak, kendi ideolojilerini formüle ederler. Geliştirdikleri bu ideolojiyi, kitle iletişim araçlarını da kullanarak topluma yaymaya çalışırlar. Aslında, islami popüler romanlar da bu amaçla yazılmıştır. Bu romanlarda, "islami bir bakış açısıyla", toplumsal olaylar açıklanır. Dinsel simgelere, yeni anlamlar yüklenir. Bir başka ifadeyle, dinsel simgeler, islami dünya görüşü doğrultusunda yeniden işlenir. "Başörtüsü" bunun tipik bir örneğidir. Başörtüsü, kadınlar açısından, sanki dindarlığın biricik ölçütüymüş gibi

sunulur. Yine, belirli ritüellere, dinin gerçek özünü yansıtıyormuşcasına sürekli yeni anlamlar yüklenir. Buna benzer bir biçimde, dinsel bir içeriğe sahip olan kavramlara siyasi anlamlar yüklenerek, iletişim ağlarıyla yeniden dolaşıma sokulur. Buna karşılık, modern yaşama ait bazı kavramların da içeriği bozularak, onlara olumsuz anlamlar yüklenir.

Ayrıca islami popüler romanlar da sık sık basmakalıp yargılar kullanılır. Basmakalıp yargıları ise şu şekilde tanımlayabiliriz:

"Çok kısıtlı deneyimlere dayanan çok genelleştirilmiş inançları basmakalıp yargılar olarak tanımlıyoruz. Basmakalıp yargılar bireyin herhangi bir olaya ilişkin olarak kavrayış ve anlamlandırmalarını gözleme değil, önyargılara göre yapmasıdır". (İnceoğlu, Metin:108)

Basit bir şekilde oluşturulan basmakalıp yargılar, genellikle yanlış bilgileri içerir. Buna ek olarak, basmakalıp yargılar, doğrudan değil, dolaylı deneyimlerle kazanılmıştır. Yeni deneyimler olsa bile, basmakalıp yargıların değişmesi zordur. (İnceoğlu Metin:108-109). Nitekim ele aldığımız popüler romanlar da, modern hayatı benimseyen gruplar ve kişiler hakkında gerçeği yansıtmayan basmakalıp yargılar kullanılır. Bütün bu işlemler sonucunda oluşturulan bu "toplum haritasına" göre, olaylar yeniden yorumlanır. Bu harita onlara, hangi olayların olumlu, hangi olayların olumsuz olduğunu gösterir. Sözkonusu popüler romanlar, yeniden formüle edilen islamcı ideolojinin "simgeleştirme kümelerini" anlamak bakımından zengin birer kaynaktır.

2.BÖLÜM: ORTAK KİMLİKLER...

1980'li yılların başında, askeri iktidarın ideolojik hareketlere büyük bir darbe vurmasından sonra kültürel alanda önemli gelişmeler yaşandı. O zamana kadar bütünsel ideolojilerin içine hapsolmuş olan kültürel kimlikler, görünürlük kazandı. Bilinçli olarak uygulanan depolitizasyon sürecinin de etkisiyle, insanlar daha çok kültürel kimliklerine sarılmaya başladı. Bir anlamda, ideolojilerin yerini "kimlik" aldı. Aslında yaşanan bu süreç, yalnızca Türkiye'ye has bir gelişme değildi. Bütün dünyada etkisini hissettiren küreselleşme olgusunun, Türkiye'ye yansımaysdı. Küreselleşmenin homojenleştirici, standartlaştırıcı gücü karşısında insanlar, farklılıklarını vurgulamak ihtiyacı duydular. Bunun sonucunda etnik, dinsel hareketler gibi kollektif kimliğe dayanan akımlar, güç kazandı.

Peki, 1980'lerde yaşanan bu kültürel patlamanın dinamikleri nelerdi? İnsanlar, neden kültürel kimliklere önem vermeye başlamışlardı? Askeri müdahalenin yapıldığı 80'lerin başından itibaren bir baskı dönemine girildi. Bu dönemde bir yandan ideolojik hareketler, sert bir şekilde bastırılırken diğer yandan kültürel kimlikler, kök salıp belirginleşti. Daha önce, siyasi tasarıların gölgesinde kalmış olan kültürel talepler, kendilerini ifade etme olanağı buldu. Etnik, dini hareketler, kamuoyunun odağına yerleşti. Kadınlar, aleviler, kürtler, yoğun bir şekilde tartışılmaya başladı. Görünürlük kazanan bu gruplar, taleplerini, beklentilerini dile getirdi. Önceden bir siyasi hareket içinde biraraya gelen gruplar, bağımsızlık elde ederek, kendi kimliklerini ön plana çıkardı. Artık bu gruplar, kendi başlarına hareket ediyorlardı.

Etkisini birçok alanda şiddetli bir şekilde hissettiren bu kültürel değişim, yalnızca sol, radikal sağ gibi ideolojik hareketlerin baskı sonucunda zayıflamasıyla ilgili değildi. Bu kültürel dönüşümün arkasında daha başka dinamikler vardı. 80'li yıllarda bir kitle kültürü patlaması oldu. Aslında, kitle kültürü 60'lı yıllarda oluşmaya başlamıştı. Kitle kültürün önemli bir örneği olan arabesk müzik, uzunca bir süredir dinleniyordu. Kitle kültürün diğer unsurları da ortaya çıkmıştı. Ancak, 80'li yıllarda kalabalıklar kültürel kimliklerini, "siyaset dolayımı olmaksızın" daha doğrudan yollarla ifade ediyorlardı. Bir başka ifadeyle söz konusu olan siyasi bir dil tarafından biçimlendirilmemiş olan kültürel kimlik arayışıydı. Özetle bu gruplar, seçkinlerin inşaa ettiği modern kimliğe doğrudan, "çıplak" bir tepki dile geliyorlardı.

Ne var ki, etkisini gösteren kitle kültürü, bu toplumsal olgunun yalnızca bir yüzüydü. Diğer yüzünde ise taşra yaşantısı olarak tanımlanabilecek olan bir yaşantı biçiminin ağırlığını hissettirmesi vardı. Modern kimlikler tarafından bastırılmış, edilginleştirilmiş taşra yaşantısı geri dönüyordu:

"Burada "taşra" kavramıyla yalnızca büyük şehrin dışını değil, bu toplumun modern olabilmek için bugüne kadar dışarda bırakmak zorunda kaldığı herşeyi kastediyorum. Sanırım, 80'lerin ayırt edici yanı da burada: 80'ler bu dışlanmış, bastırılmış, modern külterel kodların dışına itilmiş, orada ancak bir yokluk bir eksiklik olarak var olan taşraya yönelik bir özgürlük vaadini temsil ediyordu. ona, kemalizmin bu topluma biçtiği modern kültürel kimliğin baskısından kurtulma umudunu vadetti: Taşraya kendi kimliğini koruyarak da büyük şehir hayatına eklemenebileceği, piyasada ona da bir yer olabileceği umudunu verdi.....Kısacası büyük şehrin ve modern kültürün imkanlarını kullanma, yıllarca modernlik baskısı altında bastırmak zorunda olduğu kültürel açlığını nihayet giderme fırsatı verdi; kendi simgesel dilini piyasada dolaşıma sokma, parayla buluşma fırsatını.(Gürbilek, Nurdan, 1992: 111-112)

Türkiye, kültürel dönüşümün yaşandığı bu dönemde, kendi perifesini, kendi üçüncü dünyasını, kendi "yerlilerini" keşfetti. Aynı zamanda seçkinler, yalnızca dışlarındaki taşrayı değil, kendi içlerindeki, modern bir kimlik yaratma uğruna görmezlikten geldikleri, bastırmak zorunda kaldıkları taşralı yönlerini keşfettiler. Böylelikle popüler kültür, o zamana kadar görülmedik biçimde sınıflarüstü bir şekilde yayıldı. (Gürbilek,109-117) Bütün bu gelişmeler sonucunda yerel nitelikteki taşra kültürü hükümdarlığını ilan etti. 80'lere damgasını vurmuş olan bu kültürel iklim, kökleri yerelliğe uzanan dini ve etnik kolektif kimlikleri sıkı sıkıya kuşatıyordu. İnceleme konumuz olan islami hareketler tam da bu dönemde gelişip serpildi. Çevrenin(taşranın) temsil ettiği islam, bir çekim merkezi oldu. 1980'li yıllarda giderek daha çok sayıda insan, kendisini islamcı olarak tanımlamaya başladı. İslami ton, belirli bir kesimin yaşam biçimine damgasını vurdu. Öyleki, islamcılar, giyim kuşam tarzlarını, gündelik hayatlarını bile islami ilkeler uyarınca düzenlediler. İslamcılar, dinin özüne uygun olduğunu iddia ettikleri kültürel davranış kodlarını benimsedi. Seçkinlerin temsil ettiği modern kültürden farklı bir şekilde yeni bir kültür, yeni bir kimlik oluşturmaya çalıştılar. Özellikle kendi kültürel yaklaşımlarını farklı bir biçimde tanımlamaya özen gösterdiler. Kişisel düzeyde islamcılar, kültürel bir kopuşu gerçekleştirmeye çaba harcarken entellektüel anlam da yeni bir kimlik oluşturmak için dini kaynaklara yöneldiler. 80'li yıllarda büyük bir kitap patlaması olurken birçok dergi yayınlandı. İslami popüler romanlar yazan yeni yazarlar piyasada isimlerini duyurdu.

İslami hareketlerin görünürlük kazanmasının arkasında iktisadi dinamikler de yatıyordu. Özellikle 1980'lerde sonra, kendisini islamcı olarak tanımlayan gruplar, büyük şirketler, holdingler kurmaya başladılar. Bunlar giyim, gıda, eğitim ve sağlık gibi hemen her alanda faaliyet göstermeye başladılar. Bunlar doğrudan doğruya islami siyasal oluşumlara destek oldular. Medya sektöründe de kendilerini gösteren bu gruplar, ideolojilerini yaymak için yoğun bir çalışma içine girdiler. Ulusal düzeyde yayın yapan televizyon kanallarını(Kanal 7, Samanyolu, Mesaj TV gibi) kurarak, kamuoyunu etkilemeye çalıştılar. Bunun yanısıra yerel ve bölgesel televizyon kanalı kuran bu gruplar, propaganda faaliyetlerini buralarda da sürdürüyorlar.

İslamcılar, sinemaya da el atarak, daha çok propaganda niteliği ağır basan filimler çektiler. İslami popüler romanlardan uyarlanan bu filimler, geniş bir seyirci kitlesine ulaştı. Sözelimi, Yücel Çakmaklı'nın yönetmenliğini yaptığı "Minyeli Abdullah" filmi, tamamen islami mesajlar yaymaya yönelik olarak çekilen bir filmi. Yeşilcam filimlerinin kalıplarıyla film çeken bu yönetmenlerin temel amacı, islami hayat tarzını ve düşüncesini yaymaktı. Bir başka ifadeyle, sinemayı, "islami tebliğ" aracı olarak görüyorlardı.(Maktav, Hilmi, 1999:12) İslamcılar, ideolojilerini yaymak amacıyla, kitle iletişim araçlarını yoğun bir şekilde kullanıyorlar. Dinsel kimlikler, ancak, 1980'lerden sonra yapısal olarak değişen bu atmosfer içinde daha iyi anlaşılabilir.

Aslında buraya kadar anlattığımız kültürel kimlikleri ve dinsel kimlikleri daha iyi anlayabilmek için kolektif kimliklerin nasıl oluştuğuna bakmamız gerekiyor. Kolektif kimliklerin oluşumunu incelerken, dinsel kimliklerin omurgasını oluşturan özelliklere de ışık tutacağız.

2.1 ORTAK KİMLİKLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Kimlikler, insanların kendilerini tanımlarken hangi unsuru ön plana çıkartıklarıyla yakından ilgilidir. Kimileri etnik özelliklerine ağırlık vererek, kimileri ise dinsel özelliklerine vurgu yaparak, kendilerini tanımlarlar. Dinsel, etnik olan bu ortak özellikler, insanları birbirlerine yaklaştırır. Sosyolojik olarak bu ortak kimliklerin birtakım nitelikleri vardır. Burada, kimliği genel olarak tanımladıktan sonra, ortak kimlikleri karakterize eden nitelikler üzerinde duracağız. Peki, kimliği nasıl tanımlayabiliriz?

Kimlik, "bazı insanlarla nelerinizin ortak olduğuna ve sizi başkalarından neyin farklılaştırdığına ilişkin bir ait olma sorunudur"(Weeks, Jeffrey, 1998:85) Modern toplumda bireyler, aynı zamanda birçok kimliğe sahip olabilmektedir: Erkek ya da kadın, sağlam ya da sakat, Türk ya da İngiliz. Bu listeyi, yani muhtemel aidiyetlerimizi daha da uzatabiliriz. Peki, bu kimliklerden hangisi bizi esas olarak tanımlar? Bu kimliklerden hangisiyle tam olarak özdeşleşeceğiz? Özetle kimliğimizi tanımlarken hangisini ön plana çıkartacağız? Bu soruları düşünürken akla birçok etken gelebilir. Ancak, kimliğimiz inşa ederken önemli olan başkalarıyla paylaştığımız ya da paylaşmak istediğimiz değerlerdir. Tercih ettiğimiz değerlere bağlı olarak kimliğimizi inşa ederiz. (Weeks, Jeffrey, 1998) Kimliği böylece tanımladıktan sonra "ortak kimliğin" ayırt edici özelliklerine geçebiliriz.

Anlı şanlı bir geçmiş tasavvur etme, kolektif kimliklerin en belirgin özelliğidir. Tarihsel olaylar, anılar, sembeler, kolektif kimliğin inşasında kullanılan temel unsurlardır."Kollektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşaa edilir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmişi belleğinde işler, ritüel törenlerde anar ve yorumlar."(Bilgin, Nuri, 1995: 60) Tarihsel olaylar, sembeler, anılar işlenerek "efsane" haline getirilirken bu olaylar içinde öne çıkan, gelişmelere yön veren kişiler "kahramanlaştırılır". Artık, kolektif kimliğin üzerinde yükseleceği temel hazırlanmıştır. Bu yeniden kurgulanan geçmiş, kendisini kuşatan kültürlere karşı cemaatin hafızasıdır. Söz konusu ortak hafıza kolektif kimliği benimseyen kişileri, birbirlerine daha da yakınlaştırılır.

Buna ek olarak kolektif kimlikler, üyelerinin nasıl davranması gerektiği konusunda belirli bir davranış modeli ortaya koyarlar. Kollektif kimliklerini, bireysel kimliklerinin merkezi yapanlar için bu davranış modelleri, yaşam planlarını oluşturmakta kullanacakları normları ve değerleri sağlar. Bir başka ifadeyle, kolektif kimlikler, "senaryo" olarak adlandırılabilenimiz, insanların yaşam planlarını şekillendirmekte ve yaşam öykülerini anlatmakta kullanabilecekleri anlatıları ortaya koyarlar. (Appiah, Anthony, 1996:154)

Kollektif kimliği oluşturulurken geçmişi kurgulamak ve davranış modelleri oluşturmak önemli işlemlerdir, ancak, bu madalyonun yalnızca bir yüzüdür. Madalyonunun diğer yüzünde ise, gruba ait olan kültürel özelliklerin

farklılığın altının çizilmesi, abartılması yer alır. Burada da bir kurgulama söz konusudur. Çünkü tarihin her döneminde gruplar, kendilerini diğer gruplardan farklılaştırma ihtiyacı hissetmişlerdir. Zaman içinde değişik milletler, uygarlığı kendilerinin temsil ettiğini söyleyip dışlarındaki kavimleri barbar, aşağı olarak görmüşlerdir. Kollektif kimlikler de oluşurken farklılığı ve üstünlüğü vurgulama gibi sosyolojik olgular kendisini gösterir. Topluluk, özünde bulunduğu iddia ettiği kültürel özelliklerin, diğer gruplara karşı kendisini üstün bir konuma yerleştirdiğine inanır.

Kollektif kimliklerin inşaa süreci, felsefi bir bakış açısıyla da mercek altına alınırsa onun bu nitelikleri daha iyi anlaşılabilir. Kimlik kavramı, insanın doğası hakkında yapılan felsefi tartışmalarla yakından ilgilidir. Felsefenin başlangıcından bugüne kadar insan doğasıyla ilgili tartışmalarda iki ana görüş hakim olmuştur. Bunlardan biri, insanın sürekli değiştiğini temel alan yaklaşımdır. Buna göre, çevresiyle sürekli etkileşim içinde olan insanın olup bitmiş, artık hiçbir şekilde değişmeyen özel bir yanı ya da doğası yoktur. Bu iddianın tam karşısında yer alan özcü bakış açısına göre ise, insanın değişmez bir "doğası" vardır. Özcü bakış açısına sahip olanlar, insanlara ait birtakım değerlerin ve özelliklerin değişmediğini savunurlar. İşte kollektif kimlikler de insanın değişmediği varsayılan bu "üstün" özellikleri ve değerleri üzerine kurulur:

"Kültür dünyasının, insanların oluşturduğu dünyanın ağırlık noktalarını oluşturan öğelerin çokça öne çıkarılmasıyla tek tek insanlar başkalıklarını bu ağırlık noktalarıyla özdeşleştirmeye ve kendi özbelimimlerini, kimliklerini bu doğrultuda değişmez, kalıcı bir yapı olarak algılamaya başlamışlardır. Başka türlü olan, dünyaya, varolana başkasının açısından bakabilmeyi bir türlü içselleştirmeyince de her türlü değer taşıyıcısı, tek insanın kendi benliği, kimliği oluşturmaktadır"(Çotuksöken, Betül, 1997:457)

Kimliği oluştururken özcü bakış açısının bir sonucu olarak, insana ait nitelikler, yaşamın odağına yerleştirilir. Bireysel ve toplumsal nitelikler, değişmez bir öz olarak kabul edilerek bunlar değişmezlik kategorisi içinde değerlendirilir. Bu üstün ve değerizmez niteliklere sahip olanlarla, olmayanlar arasında bir bölünme söz konusu olur. "Ben" ve "öteki", "Biz" ve "ötekiler" arasındaki ayırım, toplumsal yaşamı tayin eder. Bütün bunların sonucu olarak, "bize ait olan bütün değerler, nitelikler iyidir, güzeldir, haklıdır", diğerleri ise "kötüdür, yanlıştır" anlayışına varılır.(Çotuksöken, Betül: 455-461) Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak topluluk üyeleri arasındaki bağların pekişebilmesi amacıyla düşmanlara, muhaliflere, yani onlara ihtiyaç vardır. "Bizim" yaratılması için "onlar" gereklidir. Bir başka ifadeyle, kolektif kimliğin inşaasında "onlar" icad edilir. Güvenç'in ifadesiyle, kim olduğumuzun ve varlığımızın bilincine, kimlere karşı olduğumuzun bilgisi ve yardımıyla varırız. (Güvenç, Bozkurt, 1993:3)

Bütün bu özellikleri nedeniyle kimlik arayışı, beraberinde değerlerin çatışmasını gündeme getirir:

"Kimlikler yansız değerdir. Kimlik arayışının arkasında farklı ve çoğunlukla çatışan değerler vardır. Kim olduğumuzu söyleyerek aynı zamanda ne olduğumuzu, neye inandığımızı ve ne istediğimizi de anlatmaya çalışıyoruz. Sorun, bu inançların, gereksinimlerin ve isteklerin, yalnızca farklı topluluklar arasında değer, bireylerin kendi içlerinde de açıkça çelişki içinde olmasıdır" (Weeks, Jeffrey, 1998:86)

Geçmişi yeniden kurgulayarak ve "biz" bilinci oluşturularak kolektif kimlikler inşaa edilir. Bu noktada kolektif kimlikler konusunda akla başka bir soru geliyor: Kolektif kimlikler hangi toplumsal gelişmeler sonucunda ortaya çıktı? Kimlikleri doğuran nedenler neler?

2.2 ORTAK KİMLİĞİ ORTAYA ÇIKARAN NEDENLER

Kimlik sorunu ne zaman önem kazandı? Aslında, kimlik arayışı, modern zamanlarda ortaya çıktı. Geleneksel toplumlarda, kimlik bir sorun olarak değerlendirilmiyordu. Çünkü, töreler, gelenek ve görenekler, kişilerin kimliğini belirleyen önemli unsurlardı. Nisbeten durağan olan bu toplumlarda, kişilerin kimlikleriyle ilgili bir sorunları yoktu. Ne var ki, modernleşmeyle birlikte meydana gelen sosyo-kültürel değişimler, kimliği belirleyen töreleri, gelenekleri altüst etti. Bireyler ve topluluklar, büyük değişimlerin yaşandığı bu dönemde bir kimlik arayışına girdi. Kültürün ve teknolojinin sürekli değiştiği günümüzde, kimlik arayışı sürüyor.(Güvenç, Bozkurt, 1993:6)

Kimlik arayışı, özellikle bazı dönemlerde yoğunluk kazanıyor. Peki, kimlikçi dalganın yükselişinin arkasında hangi dinamikler yatıyor? Bu soru yanıtlarken belli başlı üç nedenin üzerinde durabiliriz. Bunlardan biri, dünyada, komünizm ve faşizm gibi kitleleri sürükleyen, onları belirli ilkeler ve idealler etrafında toplayan totalleştirici ideolojilerin zayıflaması ve çökmesidir. Kimlikler, çöken bu ideolojilerin yerine geçmiştir. Komünizm ve faşizmin zayıflaması, kimlikçi dalga için uygun bir zemin hazırlamıştır.

Kimlikçi dalganın yükselip kök salmasının bir başka önemli nedeni ise modernleşmenin olumsuz sonuçlarıyla ilgilidir. Ulus-devletlerin kurulmasından bu yana, bazı ülkelerde devrimler gibi hızlı adımlarla, bazı ülkelerde ise, daha yavaş bir biçimde modernleşme uygulanmıştır. Modernleşme, toplumlarda sancılara, şoklara yol açmıştır. Bundan dolayı,

modernleşmenin uygulandığı ülkelerde kimi tepkiler ortaya çıkmıştır. Kimi zaman modernleşme yoluyla varılmak istenen hedeflerin çok uzağına düşülmüştür. Modernleşmenin ortaya çıkardığı bazı dinamikler, bazı olumsuz sonuçları da peşi sıra getirmiştir. Değerler parçalanmış, insanları birarada tutan toplumsal bağ gevşemiş, bir anlamda onlara yol gösteren bilişsel pusulalar, bu belirsiz ve bulanık ortamda işlevlerini yerine getiremez hale gelmişlerdir. Belirsizliğin artmasının doğal bir sonucu olarak insanların korkuları artmıştır. Anlam vermekte zorlandıkları bu değişimler karşısında insanlar, birtakım tepkiler göstermişlerdir.

Evrenselcilik ile farklılık arasında görülen gerilim, bu tepkilerin içinde en dikkate değer olanıdır. Yerelliği vurgulama, kökenlere dönme talebi, etnik, dini hareketlerin güçlenmesine sebep olmaktadır. Modern dünyada, olumsuz gelişmelerden korunmak ve dayanışma içine girmek isteyen bazı toplum kesimleri, dinsel cemaatlere katılmışlardır.

Vurgulanan bu özellikleriyle cemaatler, modernleşmenin bazı olumsuz etkileri nedeniyle sistem dışı kalanların bazı temel ihtiyaçlarını karşılamıştır. Modernleşmenin nimetlerinden yararlananlarla, bunun dışında kalan marjinaler, dışlanmışlar arasında bir gerilim ve çatışma kendisini her zaman hissetmiştir.

İşte, bu çatışmada, cemaatler, dışlananların, marjinalerin ve periferide bulunan bazı toplum kesimlerine yardımcı olmuştur. Kuşkusuz, bu dinsel cemaatler yardımda buldukları, bu kesimleri, kendi siyasal amaçları doğrultusunda da kullanmıştır.

Kollektif kimliğin yükselişini açıklarken psikolojik nedenler üzerinde de durmak, konumuz açısından aydınlatıcı olacaktır. Psikolojik olarak kişiler, güvensiz ve belirsiz ortamlardan uzak dururlar. Güvensizlik ve belirsizlik, tek başına olan kişilerde tedirginlik yaratır. Bu belirsizlikten ve güvensizlikten kurtulmak için kişiler, içinde buldukları toplumsal dünyayı anlamak isterler. Ancak, Bilgin'in ifadesiyle şeylerin objektif bir görüşüne sahip olabilmek için kişilerin diğerlerine dayanmaları gerekir.

Bunun doğal bir uzantısı olarak, kişiler, giderek artan sayıda belli bir düşünceyi benimserler. Grup içinde herkes, çoğunluk tarafından kabul edilen düşüncelere kendiliğinden yakınlık duyar. Burada, bir zorlama ya da baskı söz konusu değildir. Yalnız kalmaktan korkan kişiler, toplulukta yaygın kabul gören fikirleri, gönüllü olarak benimsemenin en uygun yol olduğunu düşünürler. Toplumsal gerçeklik hakkında doğru bir bilgiye sahip olduğunu fark etse bile kişiler, çoğunluğun görünmez etkisi nedeniyle yanılı paylaşmayı kabul ederler. Zira, yalnız kalma, topluluktan soyutlanma korkusu, gerçeği savunma isteğinden daha baskındır. (Bilgin Nuri, 1995: 175-176)

Buraya kadar kollektif kimliklerin neden yükseldiklerini ve kimliklerin oluşum sürecini anlattık. Toplum içinde kültürel ve siyasal taleplerle ortaya çıkan kollektif kimlikler, paradoksal bir biçimde kendi içlerinde üyelerini sınırlandıran, onların "bireyliklerini" ezen, farklı seslere tahammül edemeyen totaliter bir öze sahiptirler. Şimdi burada, kollektif kimlikleri ön plana çıkartan "cemaatlerin", kişilerin özgürlüklerini kısıtlayan, "bireyliklerini" bir köşeye bırakarak, tamamiyle topluluğa boyun eğdiren özelliklerini tartışacağız.

2.3 ORTAK KİMLİKLERİN BASKICI NİTELİĞİ

Birtakım siyasal, kültürel haklar talep eden, sürekli olarak farklılıklarının ve özgünlüklerinin kabul edilmesini isteyen etnik ve dini gruplar, kendi içlerinde demokratik değildirler. Bu topluluklar, farklı bir sesi dile getirmek isteyen üyelerine karşı son derece hoşgörüsüz davranırlar. Üyeler, topluluğu belirleyip şekillendiren kimliğe hiçbir şekilde karşı çıkamaz. Kollektif(Ortak) kimliğinin törelerinden değerlerinden ayrılmak, başlı başına bir suçtur. Söz konusu değerlerin, cemaatlerin vazettiğinden farklı bir şekilde yorumlanmasına da kötü gözle bakılır. Farklılığının meşru kabul edilmesini isteyen etnik ve dini gruplar, kendi içlerindeki "farklılıkları" içlerine sindiremezler.

Bu açıdan, kollektif kimliklerin belkemiğini oluşturan önemli normlar vardır. Bu normlar, kollektif kimliğe dayalı olarak var olan grup üyelerinin düşüncelerini ve davranışlarını belirler. Normlar, davranışlarla ve tutumlarla ilgili oldukları için hayati öneme sahiptirler. Kollektif kimliklerin esasını oluşturan bu merkezi normlara uymamak, başlı başına bir suç olarak kabul edilir. Bu itaatsizlik, suç olarak görülür ve şiddetli bir şekilde cezalandırılır. (İnceoğlu, Metin, 1993: 101)

Bütün bu özelliklerinden dolayı, cemaatlerde güçlü bir "biz" duygusu egemendir. Buralarda "bireyselliğin" gelişip serpilmesine izin verilmez. Herkes, kollektif bir bütünün içinde erir:

"...Herkes kimliğini kollektif kimlik olarak komunladığından, bu kimliğe karşı çıkış, insanın kendine karşı çıkış anlamına gelecektir; oysa

bu karşı çıkış, mantıksal olarak mümkün değildir. Kaldı ki böylesine yekpare, monolitik bir komünote de demokrasi ne olanaklı ne de gereklidir; bunun mantıksal sonucu tek parti yönetimidir. Burada komünote ye ait olan herşey kutsallaştırılır, bireylere ait olan herşey ise kutsallığından arındırılır. İnsan ilişkileri, mistik düşüncedeki "vahdet" modeline göre kurulur; kişisel iradenin ve hukukun yeri yoktur" (Bilgin, Nuri, 1995: 69-70)

Kollektif kimliklere dayalı hareketler içinde olan kimseler, kendilerini benzer biçimde davranmaya zorunlu hissederler. Bireyler, ortak hareket ederek topluluk içinde kaynaşır lar. Ortak hareket etmenin verdiği güvenlik duygusu, bireyleri bir çeşit sansür uygulamaya iter. Bunun doğal sonucu olarak topluluğun kollektif kimliğine uymayan davranışlardan kaçınılır. Ayrıca topluluğun içinde çatışmalara hoşgörülle bakılmaz.

Özellikle kimliklerin tanınma politikasının bir sonucu olarak, kimliği yalnızca benliğin kişisel boyutları olarak görenler, bir zorlamayla karşı karşıya kalırlar. Çünkü, kollektif kimlik, getirdiği davranış modeline üyelerinin uymasını talep eder. Dolayısıyla bireyler, bu dayatmacı davranış modellerine uymak zorunda kalırlar. (Appiah, Anthony, 1996)

Bütün bu özelliklerine ek olarak üyeler, topluluklarını yücelterek, bütün olumlu özelliklerinin kendilerinde olduğunu düşünürler. Tabii, diğer olumsuz özellikler de dışlarındaki gruplardadır. İyiyi, güzeli, meşru olanı, kendileri temsil eder, bunların karşısında yer alan özellikleri ise muhalifleri temsil eder. Kişilerin benimsedikleri kollektif düşünce şeklinde adeta iki renk vardır: "Beyazlar ve Siyahlar". Toplumsal gerçekliğe bakılırken bu zihniyet bütün çiplaklığıyla kendi gösterir. Topluluğun bu keskin algılama şeklinde ara tonlara yer verilmez. Beyaz ve siyahtan oluşan bu kısır zihinsel iklimde ne entellektüel düzeyde ne de davranışlarda özgürlük mümkün olabilir.

Topluluklarda farklılığa, özgürlüğe giden yol tamamen kapalıdır. Sınırları açma cüretini gösteren için uygulanacak ceza ise çok şiddetlidir. Topluluktan dışlanma. Hatta, eğer topluluk radikal bir niteliğe sahipse, kurallarını uymayan üyelerinin varlığını ortadan bile kaldırabilir. (Bilgin, Nuri, 1995: 191)

Etnik ve dini kolektif kimliklerin kendi içlerindeki farklılıklara karşı acımasız tavırları, onların baskıcı niteliklerini çarpıcı bir şekilde gözler önüne serer. Kolektif kimlik için dile getirilen özgürlük talepleri, genel bir nitelik taşır. Buna karşılık, grup içinde özgürlük arayışı, farklılaşma eğilimleri şiddetli bir şekilde bastırılır. Bu baskıcı, tekbiçimleştirici özellikleri barındıran kolektif kimliklerin bürüneceği şekil ise bellidir: Kabilecilik ve cemaatçilik:

....Bu temsiller, çeşitli insan kümelerinin kendini tanımlamasını ve kanıtlamasını sağladığından kimlik, diğerlerine karşı çıkmanın, sınırlandırmanın, kendini çevrelemenin bir tarzı ve bir kapalılık olarak belirmektedir.

Bu kapalılık etnosantrizme zemin hazırlamaktadır; çünkü kendini kapatan grup, kendi değerlerini, temsillerini, düşünce kalıplarını yüceltmekte hatta "insan" türünün niteliklerinin sadece bunlar olduğunu(Ajılı: 1992) düşünme eğilimine girmektedir. Bunun sonucunda bir tür dar cemaatçilik veya kabile varlığı yaşantısına kayılabilmektedir."(Bilgin, Nuri, 1995, 65)

Şimdiye kadar sözünü ettiğimiz, kolektif kimliğin bütün bu özellikleri, kimlik arayışı içinde olan dini hareketlerde de gözlenebilir. Türkiye'de 80'li yıllarda görünürlük kazanan islami hareketlerin yarattığı kültürel formları kavramak için işte bu nedenlerle "kolektif kimlik" kavramına ihtiyaç var. Kişilerin neden islami hareketlere katıldıkları, islami cemaatlerin onların hangi ihtiyaçlarına cevap verdiğinin yanıtı, kimlik arayışında yatıyor. Aynı zamanda kimlik, islami cemaatlerin birtakım özelliklerini ve baskıcı yanlarını aydınlatmak açısından da büyük önem taşıyor. İncelememizin konusunu oluşturan islami popüler romanların vurguladığı temalar, dile getirdiği tezler,

betimledikleri dünyalar da, kollektif kimlik kavramından yola çıkılarak daha kolay bir Şekilde anlaşılabilir.



3. BÖLÜM: İSLAMİ YENİ KİMLİK ARAYIŞI

Türkiye'de islam, modernleşme tarihi boyunca, köklü bir toplumsal değişim geçiren bazı toplum kesimlerinin psikolojik ve sosyolojik ihtiyaçlarına yanıt veriyordu. Zaman zaman bu süreç içinde, din işlevlerini değiştirdi. Geniş kitleler için islam, zaten uzunca bir süredir bazı toplumsal işlevleri yerine getiriyordu. 1980'li yıllarda, bir kez daha fakat, öncekilerden farklı olarak, kitleler, islama başvurular. Karşı karşıya kaldıkları büyük toplumsal dönüşümlerin yol açtığı sorunlara çözüm bulmak için yeniden islama yöneldiler. Uygulanan ekonomik politikalarının yol açtığı olumsuz sonuçlardan korunmak için dinsel cemaat ve tarikatlara katıldılar. Yeni dünya düzeninde "oyunun" dışında kalan kitleler, sığınılacak liman olarak dini gördüler.

Bundan başka İslami kimlik arayışının, kentlere göçle de yakından ilgisi vardır. "Çevreden" gelen kişilerin, kültürel dokularında islami ton egemendi. Çevrenin, merkezi kültürel olarak fethetmesiyle birlikte, daha çok sayıda insan, islami bir kimliği benimsedi. Zaten, 1980'lerin başına kadar varoşlarda yaşayan insanlar, geleneksel islam anlayışına göre hareket ediyorlardı. Din, kültürel dünyalarını biçimlendiren yegane unsurdu. 80'lerde ise, dinsel kimlikler daha açık bir biçimde sergilenmeye başladı. Toplumun daha üst statü grupları da islami yaşayış biçimini benimsediler. (Vergin, Nur, 1994: 5-7)

Kaba tabiriyle, taşrayı temsil eden kültürel gelenek, modernleşme sonucunda, çevredeki yerinden farklı olarak merkezde yeniden kendisini

üretti. Merkezi temsil eden seçkinlerin dünyasından farklı olarak çevreyi temsil eden kültürel gelenek, yeni bir kimlik inşaa sürecine girdi. Bu kimliğinin dayandığı temel unsur islamdı:

"Bu yeni inşaa sürecinde ilk göze çarpan şeylerden biri, yeniden ve daha güçlü bir "kimlik tamını" olmaktadır. Bu tanımlama ameliyesi içinde seçilecek referansların hem dayanışmacı bir fonksiyonallığe ve hem de yerleşik ve yaygın bir aşinalık sıfatına sahip olması gerekiyor. Böyle olunca da metropoldeki "küçük geleneğin" en kestirmeden benimseyip manilüpe edebileceği referanslar dini, mezhebi ve yahut da etnik kalıplara oturacaktır" (Çalık, Mustafa, 1994, 75)

"Küçük gelenek", 1980'lerden sonra ekonomik merkezi zorlama başlamıştır. Taşralı küçük gelenek, merkezin ötedenberi sergilediği dirence ve muhalefete karşın giderek daha fazla etkinlik kazanmıştır. Bir başka ifadeyle merkezdeki yerini sağlamlaştırmıştır. Metropollerde küçük gelenek, merkeze ortak olmuştur. Kültürde ise çevredeki değerlerinden kalkarak kendi modernitesini inşaa etmeye koyulurken siyasi alanda ılımlı muhafazakarlıktan başlayıp dini radikalizme kadar uzanan geniş bir yelpazeye ilişkiye geçmiştir. Artık, klasik merkez-çevre çatışması değişerek başka bir şekle bürünmüştür. Metropollerde boy gösteren küçük gelenek kendi "modernitesini" oluşturarak merkeze meydan okumuştur. İslami özelliği ağır basan küçük geleneği temsil eden gruplar, batıcı modernizmin merkezi güç tekeline yerinden oynatmışlardır. (Çalık, Mustafa, 1994: 75-76)

Metropollere kök salıp yerleşen islami hareketler, birtakım siyasi ve kültürel taleplerini, daha yüksek sesle ifade ettiler. Batılı yaşam biçimi şiddetli bir şekilde eleştirdiler. Onlara göre, ekonomik ve toplumsal sorunların tek sorumluları, modernleşme politikalarını uygulayan elitlerdi. Yaşanılan bu sorunlar, ancak, islama yönelilerek çözülebilirdi. Kimileri, daha radikal bir

biçimde iktidarın ele geçirilmesini istiyordu, kimileri ise, şimdilik, bireylerin islami ilkeleri gündelik hayatlarında yaşamlarını yeterli görüyorlardı. Batılı yaşam biçiminden uzak durulmasını isteyen dini gruplar, gündelik hayatın "islamileştirilmesi" politikasını uyguladılar. Bu anlayış uyarınca, islami eğitime ağırlık veren özel okullar, dernekler, tiyatrolar, hatta oteller bile açıldı. Yeni televizyonlar, radyolar ve gazeteler açılarak, kültürel alanda bir islamileştirme operasyonuna hız verildi.

Üniversitelerde ise "türban" tartışmaları gündemdeki yerini sürekli korudu. Özellikle islamcı kadınlar, türbanı demokrasi ve insan hakları konuları çerçevesinde değerlendirerek kendi konumlarını "meşrulaştırmak" için çeşitli eylemler yaptılar. Sık sık demokrasiye atıfta bulunarak islamcılar farklılıklarının kabul edilmesini talep ettiler. Kollektif kimliğe dayanan diğer hareketlerde de görüldüğü gibi kültürel ve siyasal taleplerde bulundular. Peki, yaşam biçimlerinin kabul edilmesi talebiyle siyaset sahnesine çıkan islami grupların sosyolojik yapıları nasıl? Kendi içlerinde farklı seslere nereye kadar tahammül edebiliyorlar? Bundan sonraki bölümde bu soruların yanıtlarını arayacağız.

3.1 İSLAMCI KADINLAR VE DİNSEL KİMLİĞİN KURGULANMASI

1970'lerde bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de siyasal islam yükseldi. Özellikle kadınlar, etkin bir biçimde islami cemaatler içinde yer aldılar. Zaman zaman siyasal kampanyalara katıldılar. Üniversitelerde uygulanan türban yasağına karşı kampanyalar düzenlediler. Bütün bu etkinlikleriyle, kadınlar, siyasallaşarak kamusal alana çıktılar. Bu nedenle kamuoyunun dikkati, islamcı kadınlar üzerinde yoğunlaştı. Akademisyenler arasında da, bu kadınlar tartışma konusu oldu. Peki, sosyolojik olarak bu islami hareketlere katılan bu kadınlar, nasıl analiz edilebilir? Kadınlar, neden totaliter bir ideolojiyi benimsiyorlar? İslami hareketler içinde yer alan kadınlarla ilgili sosyolojik incelemeleri iki grup altında toplayabiliriz. Birinci yaklaşım, İslami ideolojiyi yaymak için kamusal alanlara çıkan bu kadınların, kendilerine biçilen geleneksel rollerinin dışına çıkamadıklarını savunuyor. Bu yaklaşımı savunanlara göre, bu tür hareketlere katılan kadınlar, hak ve özgürlüklerini elde etmek için değil, belirli bir ideolojiyi, topluma aktarmak için kamusal alanlara çıkıyorlar. Buna karşılık, son yıllarda geliştirilen bir yaklaşım, sözkonusu kadınları, kimlik kavramı çerçevesinde ele alıyor. İslamcı ideolojiyi benimseyen bu kadınlar, geleneksel rollerinden sıyrılarak kamusal alanlara çıkıyorlar. Eğitim ve siyaset yoluyla, islamcı kadınlar, toplumsal hayata etkin bir şekilde katılıyorlar. Ancak, her iki yaklaşımın da bazı eksik yönleri bulunuyor. Burada, öncelikle, kamuoyunda yaygın kabul gören birinci yaklaşımın temel savlarını tartışacağız. Daha sonra, kimlik kavramını temel alarak islamcı kadınları inceleyen ikinci yaklaşımın ortaya koyduğu savları ele alacağız.

Birinci yaklaşımları savunanlar, islamcı kadınları daha çok politik bir bakış açısıyla ele alıyorlar. Onlara göre, islamcılar, ideoloji üretmek yaşadıkları kültürel, sosyal çatışmalara bir çözüm getirmeye çalışıyorlar. İslamcılar, bu çaba içinde, kadınların konumlarını yeniden tanımlamak zorunda kalıyorlar. Sonuçta, geleneksel islam anlayışından farklı bir kadın kimliği ortaya çıkıyor. Yine de, kadınlar için çizilen roller, geleneksel rollerin uzantısında şekilleniyor. İslami anlayışa göre, müslüman kadının iki önemli görevi var: Bunlardan biri annelik, diğeri ise iyi bir eş olmak. Yalnız hemcinslerine ve çocuklara bakmak şartıyla, kadınlar hemşire ve doktor olabilir. Bunun yanında, öğretmenlik de yapabilir. Yani kadınlar, mesleklerini icra etmek için de olsa kamusal alana çıkıyorlar. Tam bu noktada da islamcı kadınların siyasetle ilişkileri gündeme geliyor.

3.2 İSLAMCI KADINLAR VE SİYASET

Bu yaklaşımı savunanlara göre, islamda erkeklerin işi olarak görülen siyasete kadınların el atması, ilk bakışta garip görünebilir. Ancak, kadınlar, hak ve özgürlüklerini savunmak için siyasete girmiyorlar. İslami ideolojiyi kitlelere aktarmak, yaymak için, siyasal faaliyetlerde bulunuyorlar. Kadınlar, siyasal etkilere katılırken bir ibadet yapmışçasına davranıyorlar. Onların gözünde zaten, siyasal olanla dinsel olan bir bütün oluşturuyor. Dolayısıyla kadınlar, islamcı ideolojisini kitlelere aktarırken dinsel bir görevi de yerine getiriyorlar. Aslında, kadınların siyaset yapma biçimi de, onların islami kimlikleriyle uyuyor. Çoğunlukla evlenip çocuk yetiştiren kadınlara, siyasal

eylemler çekici geliyor. Çünkü, bu kadınlara, siyasal etkinler aracılığıyla, yeni alanlar açılıyor. Böylelikle, islam ideolojisi, kadınların toplumsal katılım taleplerine bir yanıt vermiş oluyor. Ne var ki İslam, sınırları kesinkes belirlenmiş bir alan içinde, kadınların siyaset yapmasına izin veriyor. Bu ise, kadınların yalnızca islam için siyaset yapmaları demek. Bir başka deyişle, İslamcı kadınların izlediği siyaset anlayışında, erkek egemen değerleri sorgulamak, özgürlükleri savunmak gibi amaçlara yer yok:

“Buraya kadar açıklananlardan anlaşılacağı üzere, yenilenmekte olan islam ideolojisi kadınların toplumsal katılım taleplerine bir yanıt oluşturma çabası içindedir. Bu çaba geleneksel kadın rollerini hiçbir zaman dışlamamaktadır, sadece yeni boyutlar eklemektedir. ... Amaç, İslam’ın erkek egemen değerlerinin sorgulanması değil, kadına oyalanacak yeni alanların bulunmasıdır. Bunun dışında başka bir yenilik de söz konusu değildir. Yani, kadının aile, toplumsal gerekler, devrim ve ideoloji gerekleri adına bugüne kadar aşamadığı “bağımlı değişken” konumu İslam’ın özgün terminolojisi içinde yeniden pekiştirilmektedir.”(Üşür, Serpil: 1988, 87)

Ancak, bu yaklaşım sahipleri, islamcı kadınları, ideoloji, toplumsal katılım, siyaset gibi unsurları odak alarak analiz ederken, birtakım noktaları da gözden kaçırıyor. Özünde, bu bakış açısı, islamcı hareketleri değerlendirirken kullanılan popüler bir yaklaşımın izlerini taşıyor. Sanki, kadınlar, kendi iradeleriyle değil, zorlamayla, islamcı ideolojiyi seçiyorlar. Bu yaklaşım, doktriner bir bakış açısını da yansıtır. İslamiyetin farklı yorumlarını yok sayıyor. İslamcı kadınların, bu hareketler içinde neden yer aldıklarına ilişkin soruya da doyurucu bir yanıt verilemiyor. İslami hareketlere katılan kadınların, kapalı dünyalarından çıkarak, toplumun diğer kesimleriyle etkileşime girdiklerini ve onların değerlerinden etkilendikleri gerçeğini gözden kaçırıyor. Bu yaklaşımı eleştirenler, kimlik kavramını analizlerinin odağına

yerleştirerek, islamcı kadınları ele alıyorlar. Burada, bu yaklaşımın temel varsayımlarına yer vereceğiz. Daha sonra bu yaklaşımın aksayan bazı yönlerine işaret edeceğiz.

Batı'da gelişen feminist kuramların izleyicileri olan bu yazarlar, öncelikle, islamcı kadınların, islamın ilk zamanlarında olduğu varsayılan Asr-ı Saadet dönemine nasıl başvurduklarını ele alıyor.

3.3 REFERANS ALINAN ASR-I SAADET DÖNEMİ.

İslamcı kadınlar, şu andaki islami yaşam biçimiyle, Asr-ı Saadet dönemindeki yaşayışı karşılaştırırlar. İslamcı kadınlar, böyle yaparak, geleneksel islami anlayıştan uzaklaşırlar. Zaten, onlar için, bu anlayış, islamının aslına uygun değildir. Bu yola başvuran kadınlar için bir başka kapı daha aralanmıştır. Artık, mesleki taleplerini de, islami kimlikleriyle bağdaştırabilirler. Onlara göre, islam zaten kadınların çalışmasına izin vermiştir. Kolaylıkla eğitim yapabilirler. Hatta, gerçek islam, kadınlara ve erkeklere eşit oranda hak tanımıştır. Ev içinde de erkekler, eşlerine yardımcı olmalıdır. şu andaki dengesizlikler ise, islamının yanlış uygulanmasından kaynaklanmaktadır. İslamcı kadınlar, kutsal kitabı yeniden yorumlayarak, Asr-ı Saadet dönemini örnek alarak, modern dünyada karşılaştıkları sorunları çözmeye çalışırlar. (Göle, Nilüfer, 1992:100-105)

İslamcı kadınlar, dinsel kaynakları yeniden okuyarak, islam tarihini yeniden gözden geçirerek, bir yaşam stratejisi oluşturmaya çalışırken "başörtüsüne" büyük önem verirler. İslamcı kadınlar, örtünmenin dinsel bir

zorunluluk olduğunu düşünürler. Bu yüzden örtünürler ve kamusal alanlarda başörtüsü takmak için siyasal mücadele verirler. Ancak, burada bir paradoks karşımıza çıkar: İslamcı ideoloji, kadının konumunu sıkı sıkıya belirlemiştir. Kadın, iyi bir anne ve eş olmalıdır. Yani, geleneksel rollerinin dışına çıkmamalıdır. Politikleşen islamcı kadınlar, çizilen bu bu tabloyu altüst eder. Çünkü, islamcı hareket içinde yer alan kadınlar, yumuşak başlı, kaderine boyun eğen, edilgen rollerden çıkarak aktif olarak siyasi mücadeleye girerler. İslamcı hareketlerin, onlara sağladığı kanallar hiç umulmadık sonuçlara yol açar. Geleneksel rollerinden sıyrılan kadınlar, artık kamusal alanlardadır. Peki, bu süreç nasıl gerçekleşir?

Çoğunlukla, çevreden gelen islamcı kadınlar, başörtüsünü farklı bir şekilde anlamlandırır. Adetlere ve törelere bağlı olarak kentlerin gecekondualarında ya da taşra kentlerinde bayanlarının taktıkları eşarptan farklı olarak, üniversitelerde takılan başörtüsü, bir kolektif kimliğin, bir siyasal hareketin simgesidir. İslami değerleri, “çevreden”, “merkeze” taşıyan islamcı kadınlar, kentlerde bütün yoğunluğuyla hissedilen kültürel bir dönüşümü temsil ederler. Bu süreçle birlikte, islami değerler, modernliğin üretildiği ve yayıldığı merkezi etkilemeye başlar:

“Zira örtünen kadınlar, taşra geleneksel kültürünün pasif bir şekilde taşınmasından çok, modernizmin yarattığı fırsatları ve kazanımları elde etmek konusunda, aktif ve “iddialı” olan kadınlardır. Geleneksel çarkların döndüğü, modern değerlerin ulaşamadığı cep alanlarda değil, tersine modernliğin üretildiği kentsel mekanlarda, üniversitelerde ortaya çıkmışlardır. Bu bağlamda örtünme geleneksellik ile modernizm arasındaki gerilim hattı üzerine kurulu radikal islamcılığı açığa vurmaktadır” (Göle, Nilüfer, 1992: 88)

Bu yaklaşımı savunanlara göre örtünme yoluyla, islamcı kadınlar, özel alandan, kamusal alana çıkıyorlar. Onlar, örtünen kadınların, geleneksel rollerinden sıyrılarak, kamusal alanın kapılarını açtıklarını savunuyor. Örtü, islamcı kadınlar için iç dünyalarında başlayan bir kimlik değişimin önemli bir göstergesi. Geleneksel ortamlarından ayrılarak kamusal mekanlara girmede onlara yardımcı oluyor.

“Örtü, geleneksel kadını dilsizleştiren tekdüze dünyaların karşısında içsel dönüşüm işlevi gördüğü, kimlik arayışının kaldıracı olduğu gibi, kadınların modern dünya içinde konumlanmalarına da yardımcı olmaktadır. Örtü, onları modernizme karşı korumakta, islamiyete sadaketlerini simgelemektedir. örtü, müslüman kadının dış dünyaya çıkışını saklamaktadır; zira örtünen kadın dışarıya da çıksa, içeri de kalmakta, mahrem dünyaya ait olduğunu hatırlatmaktadır” (Göle, Nifüfer, 1992, 128) (1)

Kadınlar, yaşamlarını yalnızca annelik görevleriyle sınırlı olarak görmezler. Eğitim ve siyaset yoluyla, bu belirlenmiş konumlarından, “mahrem” alandan çıkarak, tüm kentsel mekanlarda, sokaklarda, caddelerde, erkeklerle aynı yerleri paylaşırlar. Dolayısıyla Başörtülü kadınların, islami hukuku temel alan bir siyasal düzenden çok kişisel ahlaki itibar peşinde koşarlar. Bir meslek sahibi olmak, ana-baba, toplumsal ve kurumsal

(1) İslamcı kadınları kimlik açısından inceleyen Nilüfer Göle'nin “Modern Mahrem” adlı kitabına bazı eleştiriler yöneltildi. Özellikle, Aynı alanda çalışan Aynur İlyasoğlu, Modern Mahrem adlı kitabın yöntemindeki bazı aksaklıklara dikkati çekti. Ona göre, Göle, modernizmi, islam, cins ilişkileri açısından alternatif bir biçimde yeniden okuduğunu savunuyor. Ancak, İlyasoğlu, çalışmasının kuramsal bölümünde ikinci el kaynakları kullanarak, kendi yorumlarını yapan Göle'nin bunu “alternatif yeniden okuma” olarak sunmasının iddialı bir yaklaşım olduğunu söylüyor. Ayrıca, İlyasoğlu, Göle'nin kullandığı yöntemin “müdahaleci” bir nitelik taşıdığına da dikkati çekiyor. (İlyasoğlu, Aynur: 1992)

baskıların kurtulmak isteği, islamcı kadınların arayışına yön verir. İslamcı kimlik, onlara, geleneksel ortamların özgürlükleri budayıcı ortamından çıkma imkanı verir. (Özdalga, Elisabeth,1998: 111)

Bu, islamcı ideolojinin, gerçek hayatta nasıl yorumlandığı çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. İslami temel kaynaklar, kadını, geleneksel hayata hapsederken, politikleşen islamcı kadınlar, bundan bambaşka noktalara ulaşırlar. Öyle ki zaman zaman toplumsal pratikleri, islami söylemi ciddi bir şekilde zorlar. Oluşturdukları bu yaşam stratejilerinin, islami çevreyle ve özellikle erkeklerle çatışma ihtimali bile olduğu ileri sürülebilir.(Göle, Nilüfer: 114)

Merkezde, islamdan yola çıkarak bir kimlik oluşturan islamcı kadınlar, aslında Türkiye’de 1950’lerden itibaren hız kazanan bir dini olgunun son halkasını teşkil etmektedirler. Çevreden gelenler, islami kanallar aracılığıyla toplumsal konumlarını değiştirmektedirler. Yükselme özlemlerine, islami hareketler bir yanıt vermektedir. Artık, kentli ve okumuş bir islami kesim belirlemektedir. Merkezi değerleri temsil eden elitlerin karşısında normatif değerlerin üretimine katılan, modern mekanlarda yer alan bir islamcı kesim, etkinliğini giderek artırmaktadır. Üniversitelerdeki başörtülü kadınları da bu olgunun bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Kimlik kavramından yola çıkarak, islamcı kadınlar hakkında benzer savları dile getiren başka yazarlar da var.(İlyasoğlu, Aynur: 1994) Bu yazara göre de “tesettür”, islamcı kadınlara, kamusal alana güvenli bir şekilde giriş olanağı sağlıyor. Özel alanda islami ilkelere göre kurdukları dünyanın değerlerini, tesettür aracılığıyla, islamcı kadınlar, kamusal alana taşıyorlar.

İslamcı kadınlar, modernleşmenin sağladığı olanaklardan (eğitim, iletişim) yararlanarak kamusal alanda bir yer talep ediyorlar. İslami değerleri, içinde buldukları ortamlarda yeniden yorumlayarak, kendi konumlarını dinsel açıdan sağlamlaştırıyorlar:

“İslamcı kadınlar, islami inancın kuşattığı varlık alanı içinde kamusal alana geçiş talep ederken, bir biçimde, islami çerçeveyi bugünle uyumlu bir hale getirip modern durumun kadınlar için açtığı imkanlarla uzlaştırarak, kendi “modernleşme” versiyonlarını gündeme getirmeye, “modernizmi ters yüz etmeye”, “ kendi kendilerini modernleştirmeye” yönelmektedirler. Bu kadınların durumunda önu açılmak istenen, gelenekselliğin sınırlarından sıyrılmak yolunda bir tür “kurtuluş”, kamusal alan ve özel alan arasındaki sınırları tanımlayıp kendi toplumsallaşma versiyonlarını yerleştirerek (inanç etrafında) güvenli bir varoluş alanı yaratmaktır” (İlyasoğlu, Aynur, 1994, 117)

Böylelikle, islamcı kadınlar, kamusal alana çıkışlarını, dinsel açıdan meşrulaştırıyorlar. Tam bu noktada, islami kimliklerini de inşa ediyorlar. Tesettür, bu dinsel kimliğin önemli bir simgesini oluşturuyor. İslamcı kadınlar, kimliklerin temeline yereli, islami olanı yerleştirirken, bunun tam karşısına “batılı” ve “modern” olan unsurları koyuyorlar. Tıpkı bu karşıtlık gibi, “kadın” ve “erkek” arasında da ikilik yaratıyorlar. İslamcı kadın kimliği, sözü edilen tüm bu karşıtlıkların arasındaki hatta şekilleniyor. (İlyasoğlu, Aynur: 125-126)

İslamı odak alarak, kimliklerini oluşturan islamcı kadınlar, gündelik hayatlarında da bazı çatışmalarla karşı karşıya kalıyorlar. Kimi zaman İslamcı kadınlar için evlilik, aile hayatı, sıkı sıkıya sarıldıkları kimliklerinin sarsılması anlamına gelebiliyor. Bu kadınların gözünde, islamcı kimlik, geleneksellikten sıyrılmamanın önemli bir aracıdır. İslamcı kimliği benimseyerek, geleneksel hayatın baskıcı özelliklerinden uzaklaşırlar. Ancak, evlilik, aile hayatı, tam da bunaldıkları, uzaklaşmak istedikleri gelenekselliğe bir dönüştür. İlyasoğlu'nun

deyimiyle, radikal yıllarda sahip oldukları sesi, kadınlar, yeniden talep etmektedirler. Onlara göre, dinsel kimliğe sarılarak kazandıkları kimlikleri, zedenlenmiş, yara almıştır. İslamcı kadınlar, kimliklerinin silikleşmesine, özelliğini kaybetmesine tepki duymaktadırlar. Bütün bunlardan hareketle şu tespiti yapabiliriz: İslamcı kadınlar, dine yönelerek, kendileri için bir yaşam tarzı ve güçlü bir kimlik oluşturmuşlardır. Dinsel kimliği inşaa ederken kendilerine has öznel bir “varoluş alanı” yaratmışlardır. (İlyasoğlu, Aynur: 86)

İslamın kuşattığı bu kimliğin çekirdeğinde kadınlar, kendi seslerini duyurabilme imkanı bulmuşlardır. Kutsal kitapların yeniden yorumlanmasıyla “gerçek islama” ulaştıklarını düşünen kadınlar, bu inançtan yola çıkarak, modern dünya içinde kendi duruşlarını tayin etmişlerdir. Bu kimliklerinin yara aldığı kanısında oldukları evliliklerinde de tekrar çözüm yolu, inançlara yeniden sıkı sıkıya sarılmaktır. Dini faaliyetler de kadınlar açısından beklenmedik sonuçlar da doğurur. İslam ve Kadın dergisi üzerinde yapılan bir araştırma, bu derginin kadınlara ne tür kanallar açtığını gösterir.(Arat, Yeşim:1990) Bu derginin içeriği, islami yorumuna uygun olarak tutucudur. Kadınlar için haklar ve sorumluluklar, sıkı sıkıya sınırlandırılmış, kadınların bağımsızlığı teorik olarak imkansız hale getirilmiştir. Bundan başka kabul edilen tutucu ideoloji doğrultusunda, kadınların yaşam biçimi inceden inceye belirlenir. Modadan, eğlenceye kadar birçok alanda belirtilen yasaklar, kadınların hareket alanını iyi küçültür. Kadın, cemaatin dar alanına adeta hapsedilir. Ancak, ilginç bir şekilde içeriği son derece tutucu olan “İslam ve Kadın” dergisi, kadınlara başka bir dünyanın kapılarını aralar. Tutucu bir derginin, onların hayatlarında umulmadık sonuçları olur. Dergiye girip

çalışmak, onlara, toplumsal hayata katılmak ve kendilerini arama imkanı tanır. Derginin sağladığı imkanlarla, kadınlar, bir sorgulama sürecine girip ideolojilerinin kısıtlayıcı içeriğini de yakalama şansına sahip olabilirler. Bir adım daha öteye gidilirse, dergi, kadınların bağımsızlıklarını kazanmalarına da dolaylı yollardan yardım edebilir.

Derginin başka yan etkilerinin de olabileceğine işaret edilen araştırmada, dini faaliyet ağı içine giren kadınların, yakın aile dışında da beceriler edinebileceği iddia ediliyor. Siyasal toplantılar, eylemler, düğün ve sünnet gibi dinsel faaliyetler yoluyla kadınlar, örgütlenme ve yöneticilik becerileri kazanırlar. Tüm bu etkinlikler, kadının aile hayatından kamu hayatına açılma olanağı tanır:

“Kadın ve Aile dergisi tutucu bir kadın dergisidir. Bütün tutuculuğuna rağmen, kadınlara alternatif bir yaşam seçme olanakları açmasa da aralar. Önerdiği tutucu biçiminin yanısıra, kadınlara bireysel özgürlüklerine sahip çıkmalarına yarayacak olanaklar gösterir. Toplumsal yaşamın yanısıra, siyasal yaşamın önemini vurgular. Böylece islamcı ideolojilerin sınırlarını anlamalarına ve İslamcı süreçte elde ettikleri becerileri özgürleştirici amaçlar için kullanmalarına yardımcı olabilir. Böyle bir dönüşüm ancak laik bir devletin garantisi altında özgürleştirici sonuçlara yönelebilir.”(Arat, Yeşim, 1990: 99)

İslamcı kadın dergilerinde, kadın kimliğinin nasıl kurgulandığını analiz eden başka araştırmalarda vardır.(Kural, Sevda Alankuş: 1997) Bu çalışmada kadınların söylemi analiz edilerek, politik islamın “anlatısını” yakalanmaya çalışılır. Kadınların geliştirdiği bu söylem, islamın büyük anlatısıyla ne kadar uyuşur? İslamcı kadın kimliğinin parametlerini nelerdir? Kadın dergilerini konu alan çalışmada, bütün bu soruların yanıtları aranır.

Çalışmada, analizin tam ortasına kamusal alan kavramı yerleştirilir. İktidar mücadelelerinin meydana geldiği kamusal alanın deyim yerindeyse bir fotoğrafı çekilmeye çalışılır. Kamusal alanda, cumhuriyetçi seçkinlerin temsil ettikleri iktidarın karşısında yeni bir muhalif kesim belirmiştir. Bu, cumhuriyetçi seçkinlerin, yerini özel alanla sınırlandırdıkları politik islamdır.

Hiç kuşku yok ki, islamcı akımlar, yekpare değildirler. İslamcı oluşumlar içinde temel dini kaynakları çok farklı yorumlayan cemaatler vardır. Bunların birbirleriyle çatışan yorumlarının yansımalarını, islamcı kadınların yaklaşımlarında da görmek mümkündür. Bu, islamcı kadınların söylemini kavramaya çalışırken akıldan çıkartılmaması gereken önemli bir noktadır.

İslamcı kadınlar, kimliklerini inşaa ederken, "öteki" olarak sık sık kemalist kadınlara, feministlere atıfta bulunurlar. Ancak, kendi kendilerini temsil eden islamcı kadınlar, erkek-egemen bir toplumda, farklı dünya görüşlerine sahip hemcinsleriyle benzer sorunları yaşarlar. Etnik, sınıfsal, kültürel eşitsizlikler ve farklılıkların oluşturduğu hat, onları yaklaştırır. Bütün bu unsurları kapsayan bir "kadınlık durumu" içinde islamcı kadınların durumu net bir şekilde anlaşılabilir. (Kural, Sevda Alankuş, 1997: 10)

İslamcı kadınlar, yer yer islamcı söylemi zorlarlar. Radikal islamcı kanada dahil olan kadınlar, gelenekseli aşmaya yönelik olarak bir kimlik stratejisi geliştirirler. İslamcı erkeklerin, kamusal alanda kendilerine biçtikleri sınırların ötesine geçmek için uğraşırlar. Hatta, feminist kadın hareketlerinin birikiminden ve mirasından yararlanılmasını isteyen kimi islamcı kadınların islamcı erkeklerle ciddi bir çatışmaya girdikleri de görülmüştür.

Bütün bu özellikleriyle dikkatleri üzerlerine toplayan islamcı kadınlar, çok farklı unsurları bünyesinde taşıyan bir söyleme sahiptirler. Bazı islamcı kadınlar, görevlerini yalnızca, dini esaslara göre tanımlarken bazıları da sözü edildiği gibi kadınlara daha geniş bir hareket alanı sağlayacak şekilde değerlendirmeler yaparlar. Bu gruba giren kadınlar, Asr-ı Saadet dönemine atıfta bulunarak ve kaynaklara dönerek, kadınların haklarını savunurlar. Onlara göre, uydurma hadisler ve gelenekten kaynaklanan uygulamalar, erkekler karşısında kadını kul yapmıştır. Bir adım daha ileri giderek, Kuran'ın erkek yorumundan kurtarılması yönünde radikal bir talebi dile getirirler. (Kural, Sevda, Alankuş:34-40)

Peki, bu kadınlar özgürleştirimci kimlik politikaları geliştirebilirler mi? Yazar, bu soruya evet diyor. Ancak, ona göre, islamcı kadın söylemin, bazı şartları taşıması gerekiyor:

“Bu soruya hep “ben nerede duruyorum?” diye sorarak yer değiştirmeye dayalı, başkaları için tahrip edici olmayan, sürekli ittifaklar arayan bir kimlik stratejisi geliştirilebildiği takdirde, evet cevabı verilebilir diye düşünüyorum.....Çünkü “örtülü kimlikleriyle” çök-söylemli bir görünüm kazanmış olan kamusal alanın bir parçası haline geldiklerini; sadece politik islamı değil, önemli bir kadın nüfusunu temsil ettiklerini, onlar adına konuşmaya başladıklarını; nihayet kamusal alanda üzerlerinde hakimiyet kurmaya kuran söylem(ler)i dönüştürmeye talip olduklarını, bunu yaparken kaçınılmaz olarak kendilerini de dönüşüme uğrayacaklarını düşünüyorum” (Kural, Sevda, Alankuş, 1997, 40)

Şimdiye kadar, okumuş, eğitilmiş islamcı kadınlar konusunda yapılmış araştırmaların sonuçlarını özetlemeye çalıştık. Bu yaklaşım, kimlik kavramını kullanarak islamcı kadınların “dünyası” anlamamızı kolaylaştırması bakımından bize yeni teorik imkanlar sunmaktadır. Aynı zamanda, bu çalışmalar, kadınların neden islamcı hareketlere katıldıklarını anlamak

açısından da önemlidir. Ne var ki, söz konusu yaklaşımı benimseyen yazarların yaptıkları tespitler, yükseköğrenim görmüş islamcı kadınlar açısından kısmen doğru olabilir. Bu sınırlı örnekten yola çıkarak, islamcı kadınlar hakkında genellemeler yapmak bizi yanlış noktalara götürebilir. Sözelimi, geleneksel islam öğretisine inanan kadınlar için "örtünmenin" anlamı çok farklıdır. Tutucu bir dünya görüşüne sahip olan bu kadınlar, "tesettürü" toplum ahlakını koruyacak bir araç olarak kabul etmektedirler. Onlara göre, toplumsal düzenin bozulması ile kadın bedeni ve cinselliğinin "serbestleşmesi" arasında yakından bir ilişki söz konusudur. Buna ek olarak, örtünmek aile varlığının korunması bakımından da önemlidir. Aynı zamanda örtü, kadın cinselliğinin denetim altına alınmasında bir araçtır. (Duman, Doğan. 1997: 208-217) Örtünmeyle ilgili bu tezlere hem erkeklerin hem de kadın çıkardıkları yayınlarda rastlamak mümkündür. Dolayısıyla, örtünme kadınlara, evlerden, kamusal alana çıkmanın kapılarını aralayabilir. Ne var ki, islamcı kadınların büyük bir çoğunluğunun hareket alanlarını sınırlandırır. Ayrıca, islamcılara göre, kadının esas yeri evdir. Onun temel görevi, ev işlerini yapmak ve çocuklarını yetiştirmektir. Kadınlar, ancak, bu görevlerini daha iyi yapmak için eğitim görebilirler. Kadınların, yalnızca, hemşirelik, öğretmenlik gibi belirli mesleklerde çalışmasına hoşgörüyle bakılır. Sonuçta, islami ideoloji, kadının, toplumsal hayattaki yerini sınırlandırmıştır. Bunun dışında, kadınlar, islami ideolojiyi yaymak, "tebliğ" faaliyetlerinde bulunmak için kamusal alanlara çıkarlar. Siyasal faaliyetlere bu şekilde katılan islamcı kadınların büyük bir çoğunluğunun islamcı ideolojinin tutucu öğelerini sorgulamak gibi bir amaçları yoktur. Kimlik yaklaşımını temel

alan araştırmacılar, bütün bu noktaları ihmal ederler. Bu yaklaşımı benimseyenlerin gözden kaçırdıkları bir başka nokta, ortak kimliklerin baskıcı yanısıdır. Bu kimlikler, ortaya koydukları belirli davranış biçimlerinin dışına çıkılmasına izin vermezler. İslamcı kadınlar, dinin bu belirli yorumunun dışına çıkarılsa, içinde buldukları cemaatlerden dışlanır ve cezalandırılırlar.

Tesettürlü kadınlar, çözümleyeceğiz islami popüler romanlarda başkahraman olarak boy gösterirler. “Örtünmek” bu romanlarda ana temalardan biridir. Bundan dolayı, bu romanların ifade ettiği anlamı daha iyi kavrayabilmek amacıyla islamcı kadınların kimliklerini nasıl inşa ettiklerini anlattık. Ancak, islamcı kadınların küçük bir bölümü bağlamında kimlik, onlara kamusal alanın kapılarını açıyor. Gelenekseli sorgulamaya başlayan bu kadınlar, toplum içindeki kendi olumsuz durumlarının da farkına varabiliyor. Kamusal alandaki konumlarını pekiştiren islamcı kadınlar, Türkiye’deki islamcı hareketin farklı bir boyutunu oluşturuyor. Söz konusu kadınlar, Türkiye’deki islamcı oluşumun heterojen, birbirinden çok farklı unsurları içinde barındırdığını da çarpıcı bir şekilde gözler önüne seriyor.

Ne var ki, islamcı kadınlar, islami oluşumun bir yüzünü simgeliyor. İslamcı kollektif kimlikler, çoğu zaman da kendi içindeki farklılıkları karşı acımasız olabilen baskıcı bir niteliğe bürünebiliyor. İslamcı kollektif kimlikler, içine kapalı, cemaatlere dönüşebiliyor. Dışındaki kimlikleri, kendi varlığına bir tehdit olarak algılayabiliyor. Karşıımıza özgürlükleri boğucu, dışındaki grupları meşru olarak görmeyen islamcı kollektif kimlikler çıkıyor: “Doğrunu tek sahibi olduğunu düşünün dinsel kimlikler, sonuçta totaliter cemaatleri doğuruyor.

İşte, bütün bu nedenlerle, dinsel kimliklerin ürettiği totaliter özellikleri incelemek gerekiyor.

3.4 İSLAMCI KOLLEKTİF KİMLİKLERİN BASKICI KARAKTERİ

İslamcı kimlikler, kimi zaman totaliter özellikler de sergileyebiliyorlar. Kendilerini diğer gruplardan soyutlayarak farklılıklarını vurgulayan islamcı cemaatler, içlerine kapanıyorlar. Dayatmacı bir kimliğe dönüşebiliyorlar. Peki, islamcı kimlikler neden baskıcı, totaliter bir niteliğe bürünüyor?

İslami kaynakların tutucu bir şekilde yorumlanması, bunun önemli bir nedenini oluşturuyor. Bu kaynaklardan yola çıkılarak, islami cemaatler tek doğrunun yalnızca ve yalnızca kendilerine ait olduklarını savunuyorlar. Bunun doğal sonucu olarak da, diğer doğruları dile getiren kesimleri meşru görmüyorlar. Dışlarındaki gruplar, onları korkutuyor. Diğer grupların, dinsel kimliklerini "aşındırmasından" çekiniyorlar. Böyle olunca da farklılıkları koruyarak yaşamak fikri, hayata geçmiyor.

Kimliklerin içine kapanmasının bir başka nedeni, devletin totaliter ve merkeziyetçi yapısıyla ilgili. Devletin, bu özellikleri toplumsal gruplar tarafından da içselleştiriliyor:

"Burada totalitarizm derken, devletin otoriter ve merkeziyetçi yapısından kaynaklanan ve toplumda karşılığını bulan, toplum tarafından içselleştirilen, dışarda kalınmasına izin verilmeyen, mutlaklaştırılan değerler ve normlar bütünü, tüm toplumu kavramaya

alışan bir aynılaşma ve bütünsellik, bu bütünün dışına çıkılmasının ihanet, tek tek bireylerin kendi kendilerinin polisi olması anlamına gelmesini kastediyoruz” (Kentel, Ferhat, 1995: 14)

Kimlik politikalarına yönelik bu yaklaşımı izlediğimizde, yerel ve evrensel nitelikli iki zihniyetle karşılaşıyoruz. Modernleşme politikaları doğrultusunda tüm insanları vatandaşlar olarak kabul eden zihniyetle, kültürel özgünlükleri ve kimlikleri ön plana çıkartan yerel nitelikli zihniyet arasında etkilerini sürekli olarak hissettiğimiz bir gerilim yaşanıyor. Kalabalığın içinde eriyip yok olmaktan ve özelliklerini kaybetmekten korkan kimlikler, birey yurttaşlığa dayalı olan bir modele şiddetle karşı çıkıyor. Buna karşılık, yurttaş kavramını esas alanlar, kimliklerden korkuyorlar. Birbirini besleyen bu kaygılar ve korkular, bu iki grubu birbirinden uzaklaştırıyor.

Bütün bunların sonucunda “insan hakkı” ve aidiyet duygusu gibi iki temel insani boyut birbirinden kopuyor, bir bütün adete parçalara ayrılıyor. Kentel’in deyimiyle iki kimlik, iki cemaat kendini tutkularla örüyor. O andan itibaren aklın hükmü kalmıyor. Bu noktadan itibaren sözü edilen konular içinde yer alanlar, birarada yaşamaktan vazgeçiyorlar. Aklın evrenselliğini kendine ilke edinmiş bir grup, farklılıkları yok sayarak, toplumu yenibaştan tasarımılamak için uğraşıyor. Bu aynılaştırma çabaları karşısında farklılıklarını korumak isteyen gruplar, daha da içlerine kapanıp totaliterleşiyorlar. Birbiri içine geçerek büyüyen bu süreç sonucunda ulusal ölçekli bir cemaat totalitarizmi doğuyor. (Kentel, Ferhat, 1995)

Burada anlatılan cemaat totalitarizmi, yerel zihniyet içinde önemli bir bölümü kapsayan islamcı kimlik için de geçerli. Evrenselci zihniyetle adeta arasındaki gerilim bitmek bilmeyen islamcı kimlikler, totaliter özelliklerinden

dolayı, diğler gruplara karşı hoşgürüsüz olabiliyorlar. Hatta, islamcı kimlikler tanımladıkları sınırların dışına çıkan üyelerine karşı da son derece acımasız olabilirler. Bu yüzden Aydan Gülerce gibi yazarlar, kimliği esas alan politik hareketleri kıyasıya eleştiriyorlar. Kimliğin, grup içi zenginliği ve çeşitliliği törpülediğini belirten Gülerce, kimlik politikalarının ayrışmaya yol açabileceğine inanıyor. (Gülerce, Aydan, 1995)

İslamcı akımlar inceleyen başka yazarlar da kimlik politikalarının neden olabileceği bazı sakıncalara dikkati çekiyorlar. Onlara göre, çoğulcu bir demokrasi içinde farklılıkların kabul edilmesi son derece doğal. Ancak, uzun bir süre bastırılan dinsel kimlikler, düzen açısından istikrarsızlık getirebilir. Kamusal alanda taleplerini dile getirmenin verdiği coşku ve heyecan, sorumlu hareket etmeyi engelleyebilir. Bundan başka, farklılıkların bir imtiyaza dönüşmesi ihtimali de söz konusu olabilir. Sonuç olarak kimlik politikalarını temel alan mikro iktidarlar, toplum içinde boy gösterebilir. (Sarıbay, Ali, Yaşar, 1995)

Kollektif dinsel kimlikler, kadınlara kamusal alana çıkıp geleneksel anlayışları sorgulama imkanı sağlıyorlar. Ancak, paradoksal bir şekilde kadınların kendi durumlarının farkına varmalarına neden olan islamcı kimlikler, bünyelerinde totaliter eğilimleri de barındırabilirler. Bu, islamcı oluşumların ne kadar farklı unsurlardan meydana geldiğini bir kez daha kanıtlar. İslamcı söylem, başka söylemlerle etkileşim halinde olan, sürekli değışim geçiren bir yapıya sahiptir. İslamcı popüler romanlar da, bu söylemin farklı bir yüzünü dile getirirler. Dine dönüş, islamcı değerlerin yüceltilmesi, "biz" ve "öteki" ayrımlarının sık sık vurgulanması, aslında edebi bir düzlemde bir kimliğin

kurgulanmasından başka bir şey değildir. Bundan sonraki bölümde, islamcı popöler romanların, nasıl bir dünya tasarımı ortaya koydukları ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.



4. BÖLÜM: İSLAMİ POPÜLER ROMANLAR

1960'ların sonunda geniş kitlelerle bir bağ kurmak isteyen islamcı yazarlar, yeni bir yöntem keşfettiler: Dünya görüşlerini artık, popüler tarzda yazılmış romanlarla, okuyucularına aktaracaklardı. Bu düşünceyle hareket eden yazarlar, sade, anlaşılır bir dille romanlar kaleme almaya başladılar. İslami popüler romanların öncüleri olarak sayılabilecek olan Şule Yüksel Şenler, "Huzur Sokağı"nı ve Gerçek adı Ömer Okçu olan Hekimoğlu İsmail "Minyeli Abdullah"ı yazdılar. Bu romanlar, geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı. Şimdiye kadar "Huzur Sokağı" ve "Minyeli Abdullah", 70'in üzerinde baskı sayısına ulaştı. Onların takipçisi olan Ahmet Günbay Yıldız'ın yayınladığı romanlar da çok sayıda baskı yaptı.

1980'li yıllarda ise peşpeşe birçok islami popüler roman, piyasaya çıktı. Öyleki, çok fazla okunan bu kitaplar, büyük bir pazar oluşturdular. İsmail Fatih Ceylan, Mecbure İnal, Esmâ Yakar, Dr. Sevim Asımgil, Nurullah Genç gibi yeni isimlerin kaleme aldığı kitaplar da satış rakamları açısından büyük başarı kazandı. Aslında bu romanlar, Kerime Nadir, Muazzez Tahsin Berkan gibi yazarların kaleme aldığı ve bir dönem geniş bir okuyucu kitlesi tarafından okunan, baskı üzerine baskı yapan romanların bir devamıydı. Bir başka deyişle, Türk edebiyatının gözde aşk romanlarının, islami tarzda yazılmış versiyonlarıydı. İslamcı yazarlar, genellikle biçim olarak tamamen bu yazarları taklit ettiler. Bundan dolayı, islami romanların kurgusu ve biçimi, ilk dönem aşk romanlarına büyük ölçüde benziyordu. İslamcı romanlarda

konuların geçtiği atmosfer, karakterlerin toplumsal konumları, rastlantıların yön verdiği olaylar, aşk romanlarından alındı. İşlenen tezler, aşk romanlarının bu "iskeletine" yerleştirildi. Aşk romanlarının ahlaklı, namuslu, erdemli, binbir acıya uğramış kahramanlarının yerini, dindar, islamı yaymak için uğraşan kahramanlar aldı. Romanlarda boy gösteren acımasız, gaddar, kötü kahramanlar, "batılı yaşam" biçimini benimsemiş kişiler oldu. Ayrıca islamcı yazarlar, Türk sinemasında bir dönem çok popüler olmuş filimlerin temalarını da kendi romanlarında kullandılar. Kitlelerin bu temalara alışkın olduğunu bilen islamcı yazarlar, böylelikle, kendi düşüncelerini etkili bir şekilde topluma aktarma yolunu keşfettiler. Aslında bu romanları, propaganda amacıyla kaleme almışlardı. Modern dünyada, "tebliğ" faaliyetini yürütmek için popüler romanları kullanmaya başladılar. Şimdi, islamcıların popüler romanları nasıl propaganda aracı olarak kullandıklarını inceleyeceğiz.

4.1 İSLAMİ ROMANLARIN TEMEL HEDEFİ: DİNSEL PROPAGANDA

Tabii ki aşk romanlarını örnek alan islamcı yazarların amaçları çok farklı. Onlar, romanlar aracılığıyla topluma islami mesajlar vermek istiyorlar. Aslında bu yazarlar, islam tarihinde uzun süredir mevcut olan "tebliğ" faaliyetini sürdürüyorlar. İslamcılara göre, Allah yoluna çağrı, tebliğ faaliyetinin özünü oluşturuyor. Bu düşünceden hareket eden islamcılar, kendi dini düşüncelerini gayrimüslimlere ya da tereddüt içinde olan müslümanlara

anlatmak için yoğun bir çaba harcıyorlar. İslamcılar, bu yolla, kendi dindaşlarını, dini yorumları doğrultusunda "yeniden islamlaştırmak" için çalışıyorlar. Dini mesajların yayılmasını hedefleyen "tebliğ" faaliyetini, havariliğin yeni bir türü olarak gören yazarlar da var. (Merad, Ali: 100-101)

Bu açıdan, popüler islami romanları kaleme alan yazarların temel hedefinin tebliğ olduğu, rahatlıkla ileri sürülebilir. Bu yazarların en büyük istekleri, romanlarında betimledikleri "islami yaşam biçiminin" gerçek hayatta yaygınlık kazanması. Bu düşünceden hareket eden İslami yazarlar, kişilerin islami ahlak kurallarını benimsemesi için uğraş veriyorlar. Bunu yaparken de aslında "islami yaşam biçiminin" toplumda yaygınlık kazanması anlamında bir tür propaganda faaliyeti yürütüyorlar. Onlar açıktan açığa bu kavramı kullanmasalar da yapılan iş, doğrudan doğruya propaganda kavramının kapsamı içine giriyor. Çünkü "herhangi bir edimin propaganda sayılabilmesi için böyle bir edimin tutumlar üzerinde kontrol kurarak belirli eylemlere yol açmayı bilinçli olarak hedef almış bir kampanyanın içeriğinde yer almış olması gerekir" (Inceoğlu, Metin, 1985: 76) Bu anlamda islami popüler romanlar, propaganda amacıyla yazılmışlardır. İslami yazarlar, bilinçli bir şekilde okuyucularında "islami bir bilinç" oluşturmayı hedeflediklerini sık sık dile getirmektedirler. Bu da propandanın yeni bir tutum yaratmak ya da tutumları değiştirmek gibi gerekli olan koşullarına uymaktadır. Ayrıca, islami yazarlar, çok satan popüler romanlar aracılığıyla geniş bir kitleye ulaşmak isterler. Bu açıdan da islami popüler romanlar, propandanın iletişim araçlarını kullanarak geniş gruplara ulaşma özelliklerini de bünyesinde taşır. Bütün bunların yanısıra, son aşamada, islami yazarlar, romanlar yazarak,

okuyucularının, islami yaşam biçimini benimsemelerini isterler. Sonuçta, bu da propagandanın ayırt edici yanlarından biri olan "eylem alanında etkinlik yaratmak" özelliğine tamamen uygundur. (İnceoğlu, Metin, 66-68)

Bir başka açıdan, islami popüler romanlar, "bir yaşam biçiminin", bir hayat görüş ve felsefesinin yayılması anlamında sosyolojik propaganda türüne girerler. (İnceoğlu, Metin, 75; Gürgen, Haluk, 1990, 152-153) Çünkü, islami popüler romanlar, toplumsal hayatı islamileştirme projesinin bir aracıdır. Bir başka deyişle, islami yaşam biçiminin toplum içinde yaygınlık kazanması amacıyla kaleme alınmışlardır. Söz konusu romanlarda, islami değerler, kurallar ve ritüeller, ideal bir toplumun vazgeçilmez nitelikleri olarak sunulmuştur. Romanlardaki olaylar, kahramanlar, islami yaşam biçimini meşrulaştırmak, kitle nezdinde çekiciliğini artırmak üzere kurgulanmışlardır. Bu, aynı zamanda islami ideolojinin de edebi metinler aracılığıyla kitlelere aktarılması demektir. Bu amaç doğrultusunda, romanlarda, duygulardan, önyargılardan, kalıp yargılardan büyük ölçüde yararlanılır. Kuşkusuz, islami popüler romanlar, birdenbire, hızlı bir şekilde, islami yaşam biçiminin benimsenmesinde etkili olmazlar. Bunlar daha çok islami bir atmosfer, iklim yaratmaya yönelik olarak kaleme alınmışlardır. İşte, bütün bu özelliklerinden dolayı, islami popüler romanlar, sosyolojik propaganda türü içinde değerlendirilebilir.

Zaten kitaplarda işlenen ana konulara bakıldığında da bu durum, net bir şekilde ortaya çıkar. İslamcı yazarlar, popüler romanları neden yazdıklarını anlatırken de islami tebliğ faaliyetinin altını, belirgin bir şekilde

çiziyorlar. Sözelimi Ahmet Günbay Yıldız, hedef kitlesi olarak gençleri gördüğünü belirterek şunları söylüyor:

"Çünkü onların dürüst ve ahlaklı yetişmeye ihtiyacı var. Çünkü bu toplumda yolunu bulmaya yarayan işaret taşları kaldırılmış ve gençler işaretli yollardan uçuruma koşuyorlar. Ben onlara kaldırılan işaretlerin yerlerini göstermeye çalışıyorum. Onların barış ve kardeşlik içinde yaşamasını hedefliyorum" (Aksoy, Şebnem ve Kaplan, Pervin, 1997, 17)

Bir başka islamcı yazar, Mecbure İnan da manevi sorumluluk duygusundan dolayı romanlarını yazdığı ifade ediyor. İnan, islami mesajlar vererek, romanlarında insanların nasıl huzurlu ve mutlu olacaklarını gösterdiğini anlatıyor:

"Pek çok filozof, yazar, düşünür hep şu sorunun cevabını aradılar: Nereden geldik, neden yaşıyoruz, nereye gidiyoruz? Bu sorunun cevaplarını ise biz bulduk. Bu cevabı bulduğumuza inanıyorsak, neden bunu yansıtmayalım, insanlara neden anlatmayalım? kitaplarımızda bunları anlatıyoruz"

..."Zaten mesaj vermek istemeyen bir tane bile yazar yoktur. Benim mesajım da insanları huzura çağırın İslamın mesajıdır. Nasıl mutlu ve huzurlu olacaklarının mesajını veriyorum" (Aksoy, Şebnem ve Kaplan, 17)

Benzer düşünceleri dile getiren başka islamcı yazarlar da var. Örneğin, kendisinin bir pempe ya da beyaz dizi yazarı olarak nitelendirilmesinin doğru olmadığını belirten Dr. Sevim Asımgil, amacının tek doğru ve mükemmel hayatı biçimi olan islamı anlatmak olduğunu vurguluyor. Aşk romanlarını kıyasıya eleştiren Asımgil, bu dizilerin insanlara yanlış mesajlar verdiği kanısında:

"Bu diziler, insan hayatının arzulara göre düzenlendiğini ve dilediği gibi yaşanabileceği anlatır. Bunlar çok zararlı sloganlardır. 'Hayat benimdir, nasıl istersem öyle yaşarım' sözü geçerli değildir. Tek doğru ve mükemmel hayat biçimini İslam belirler. Ben bunu yazıyorum"

Düşüncelerini tamamen romanlara yansıttığını belirten Asımgil, eserlerinde işlediği temel tezi şu şekilde dile getiriyor:

"Benim düşüncem ve inanışım İslam'dır. Nelerin iyi, nelerin kötü olduğunu en en iyi bilen yüce Allah'tır. Şu halde iyi de kötü de rabbimizin bildikleridir. Her zaman tek başına akla güvenilmez, aklın idrak kabiliyeti sınırlıdır. Bu düşünce ve tercihlerim romanlarıma gayri ihtiyari değil, bilerek yansıyor.." (Aksoy, Şebnem, Kaplan, Pervin, 8)

İslamcı yazarlar, romanlarında, insanlara islami mesajlar vermek istediklerini bu şekilde anlatıyorlar. Romanlarını hangi dürtülerle kaleme aldıklarını anlatan bu yazarların söylediklerinden bazı sonuçlar çıkarmak mümkün: Yazarlar, benimsedikleri islami yorumları, geniş kitlelere aktarmak için popüler romanlardan yararlanıyorlar. İslamcı yazarlar, röportajlarda belirttikleri gibi genellikle edebi kaygılardan uzak bir biçimde yazdıkları bu romanlar aracılığıyla din eksenli ideolojilerini yaymaya çalışıyorlar. Kısacası islami yaşam biçiminin yaygınlık kazanıp kitleler tarafından benimsenmesi yolunda propaganda yapıyorlar. Peki, islamcı yazarlar, popüler romanların ana motifi olan "aşka" nasıl bakıyorlar? Aslında, islamcı yazarlar, eserlerinde yoğun bir şekilde aşkı işleyerek, kendi çevrelerinde bir ilki gerçekleştiriyorlar. Ne var ki, aşkı, islami esaslar doğrultusunda sıkı sıkıya belirliyorlar. İslamcı popüler romanların "anası" kabul edilen "Huzur Sokağı"nı yazan Şule Yüksel Şenler, eserinde karşı cinse aşkı anlatarak, islami kesimdeki bir tabuyu yıktığını düşünüyor:

" O devirde böyle bir roman yazmak cesaret işiydi, kadın erkek arasındaki duygusal ilişki, o zamanlar islami kesimde tepkiyle karşılanıyordu. Bir anlamda kadın erkek arasındaki aşkın konuşulması yazılması, tabuydu, ayıptı. Ama ben cesaret göstererek, yazdım ve iyi ki de yazdım" (Aksoy, Şebnem, Kaplan Pervin, 17)

Şenler, mecazi aşktan, yani kadın ile erkek arasındaki aşktan, hakiki yani Allah'a duyulan aşka geçişin romanlarda anlatıldığına işaret ediyor. İslami romanlarda aşk konusunda çizilen modelin, gençler için son derece yararlı olduğunu belirten Şenler, "haram olmayan aşkın" öğretilmesinden yana tavır koyuyor.(İfade Şenler'e ait) Bundan başka Şenler, popüler romanların bu kadar fazla satmasını da aşk motifini, yoğun bir şekilde işlemelerine bağlıyor. Ona göre aile içinde aşkın konuşulmasına kötü gözle bakılması nedeniyle, özellikle kadın ve kızlar, bu konuların işlendiği islami popüler romanlara ilgi gösteriyorlar.

Esmâ Yakar da, tıpkı Şenler gibi bastırılmış bir takım duygular yüzünden genç kızların islami popüler romanlara yöneldiklerini söylüyor:

"Çünkü bazı şeyler bastırılıyor toplumda. Bir şeyler de bastırıldığı zaman mutlaka dışa vuracaktır. Bizim toplumumuzun bazı kesimlerinde aile baskısı çok fazla. Bu aile baskısı öyle bir noktaya geliyor ki, Allah tarafından yasaklanmayan duygular, aşk gibi, toplum tarafından yasaklanıyor"

Ahmet Günbay Yıldız ise konuşulması, sözedilmesi ayıplanan aşkı, tabu olmaktan çıkardıklarını söylüyor. Ancak, Yıldız'ın aşka ve cinselliğe bakışı, son derece geleneksel. Mühtecenliğe şiddetle karşı çıkan Yıldız, evlilikten önce gençlerin flört etmesini doğru bulmuyor. Yıldız, cinsellik konusunda ise öflere sıkı sıkıya bağlı.

İslami popüler romanları kaleme alan yazar, topluma islami mesajlar vermek amacıyla yazdıklarını söylüyorlar. Ancak, islami tebliğ faaliyetinde bulunurken o zamana kadar islami çevrelerde tabu olan aşk konusunda romanlarında yer veriyorlar. Yalnız, bu aşk kavrayışının sınırları oldukça dar ve ulaşılan yer, yine tutuculuk oluyor. Şimdiye kadar, islami popüler

romanların ortaya çıktığı toplumsal ve kültürel ortamı anlatırken islami popüler romanların hangi dürtülerle yazıldığına değindik. Bundan sonra, seçtiğimiz romanları analiz ederek, bu romanların islami kimlikleri nasıl kurguladıklarını ve temsil ettiklerini göstereceğiz.

4.2 İSLAMİ POPÜLER ROMANLARDA DİNSEL KİMLİĞİN İNŞAASI

Ahmet Günbay Yıldız, hem yazdığı romanların yaptığı baskı sayısı bakımından hem de yazdığı romanların sayısı bakımından dikkate değer. Yıldız'ın şimdiye kadar yazdığı 15 romandan bazıları 26 baskıya kadar ulaşmış durumda. İslami popüler romanlar içinde kitapları en çok okunan yazar ünvanını elinde tutuyor. Bundan dolayı, kitapları diğer islamcı yazarlara örnek olması nedeniyle, Yıldız'ın "Boşluk" adlı romanını inceleyeceğiz. Buna ek olarak, son dönem kadın islamcı yazarlar içinde ön plana çıkan Dr. Sevim Asımgil'in "Siyah Zambak ve Merve" adlı romanını ele alacağız. Zira, Asımgil'in popüler romanları da çok okunması bakımından sosyolojik öneme sahip. Ayrıca, yaptığımız bu tercih bize, kadın ve erkek romancıları da karşılaştırma olanağı verecek.

Bu romanlar nasıl bir "dünya tasarımı sunuyor", "aile ve kadını nasıl betimliyor", "Biz ve Onlar" ayrımını nasıl tanımlıyor? Bu romanları inceleyerek, bütün bu sorulara yanıt vermeye çalışacağız. Burada, öncelikle, işe, ele aldığımız romanların öyküleri anlatmakla başlayacağız.

SİYAH ZAMBAK VE MERVE

Bu romanda yoksul bir aile hayatı süren iki kız kardeşin başından geçen olaylar anlatılıyor. Azra, bir terzinin yanında çalışan utangaç, çekingen, dünya güzeli bir kızdır. Namaz gibi dinsel ibadetlerini, tam olmasa da yerine getirmeye çalışır. Azra, bir gün elbise diktirmek için atölyeye gelen Leyla hanımın dikkatini çeker. Ona, kocasının yapımcılığını üstlendiği filmde başrol teklif eder. Prova için Leyla hanımın evine giden Azra, güzelliğiyle, evin oğlu Doktor Turgay'ı da derinden etkiler. Ne var ki, Azra mahallerinde oturan Mehmet Adlı gence aşıktır. Ancak onun kendisini sevip sevmediğini tama olarak bilemez. Sürekli bu kuşkuyla yaşar. İmam-Hatip'i bitiren Mehmet dindardır, zaman zaman camii'de çalışır. Azra, kendisini çekemeyen bir arkadaşından aldığı bir haberle dünyası başına yıkılır. Mehmet, başka bir kızla evlenecektir. Arkadaşının bu yalanıyla yıkılan Azra, Doktor Turgay'la evlenir. Artık, bu varlıklı ailenin bir mensubu olmuştur. Azra'nın annesi Hanife hanım ise Erzurum'dan, İstanbul göç etmiştir. Hayatı yoksulluklar ve imkansızlar içinde geçmiştir. Dürüst olan Kocası Ahmet Beyi kaybettikten sonra, kızları Azra ve Esra bakabilmek için birçok işte çalışmıştır. Azra'nın kızkardeşi olan Esra ise, mahallerinde dinine bağlı olan Ahiret Ana'dan etkilenerek, dine yönelir. Annesinin karşı çıkmasına rağmen örtünür ve okulu bırakarak, Kuran kursuna gitmeye başlar. Bundan sonra Esra, dini faaliyetlere yoğun bir şekilde katılır. Din konusunda çevresindekileri "aydınlatmak" amacıyla vargücüyle çalışır. Öğretmeni olan Ferhan hanımın araya girmesiyle, ablasının ilk olarak gönül bağladığı Mehmet'le evlenir. Aslında roman, bu iki kardeşinin hayatlarının karşılaştırılması üzerinde kurulmuştur. Bir yanda zengin bir ailenin gelini olan Azra'nın batılı yaşam

biçimini nasıl benimsediği anlatılırken diğer yanda, Esra'nın dini odak alan yaşantısından kesitler sunulur. Romanın tezleri, bu anlatım örgüsü içinde okuyuculara sunulur. Dinden uzaklaşan Azra'nın başına olmadık işler gelmeye başlar. Boğularak çocuğu ölen Azra, büyük bir yıkıma uğrar. En sonunda kanser olan Azra, acılar içinde hayata gözlerini yumar. Esra ise, Mehmet ile olan evliliğinin başında sarsıntılı bir dönem geçirse de huzurlu bir hayat sürer.

BOŞLUK

Tam 22 baskı yapan romanda(1) olaylar ortak olan iki ailenin çocukları arasında çıkan kavgayla başlar. Romanın kahramanlarından biri olan Cihan, içinde dine yönelik olarak güçlü duygular uyanır. Ancak, romanda çağdaş biri olarak portresi çizilen babası Sedat bey, oğluna şiddet karşı çıkar. Hatta, onun namaz kılmasını bile içine sindiremez. Cihan, babasının ortağı olan Eşref beyin oğlu İsmet'le kavga eder. Bu kavgadan sonra İsmet, Cihan'a karşı kinlenir. Bu iki kahraman arasında geçen olaylar, romanın temel örgüsüdür. Bu arada, Sedat bey, bir oyun hazırlayıp ortağı Eşref Bey'i iflas ettirir. Bu beklenmedik gelişme üzerine Eşref bey, bir kayığa binip gözden kaybolunca İsmet'in annesi Nigar Hanım, ölür. Babasını ve annesini kaybeden İsmet'in, Cihan'a duyduğu kin daha da perçinlenir. Dışarıya giden Cihan, doktor olup yurda döner. Ancak, bu zaman zarfında Cihan, dinden uzaklaşmıştır. O Cihan'dan eser kalmamıştır. Yazar, Cihan'ın portresini, batılı yaşam biçimini benimsemiş, bencil biri olarak çizer. Cihan'ın yakın akrabası

olan Tüba'da ise, dini yönelik bir ilgi başgöstermiştir. "Örtünen" Tüba, ailesinin yanından ayrılarak bilinmeyen bir yere gider. Cihan, boşluk içinde gezinirken İsmet'in akrabası olan Tüba'yla evlenir. Düşman iki aileye rağmen başlangıçta mutlu bir evlilikleri olur. Fakat, daha sonra Tüba, Cihan'ı terk ederek İsmet'e döner. Buna dayanamayan Cihan, Tüba'yı yaralar. Cihan için artık hapisane günleri başlamıştır. Hapisten çıkan Cihan, oğlu'nu da yanına alarak, sürgün edildiği kasabaya gider. Burada dine yönelen Cihan, yıllar önce gözden kaybolan Tüba'yla karşılaşır ve evlenir. Çevresinde sevip sayılan bir doktor olan Cihan, kendini yoğun bir şekilde dine verir. Peşpeşe dini konferanslar veren Cihan'ın düşmanları da eksik olmaz. Kazım, onu mahvetmek için birçok planı uygulamaya koyar. Sonunda, Kazım ve İsmet, İstanbul'a bir konferans vermek için gelen Cihan'ı öldürürler. Roman, Cihan'ın öldürülmesiyle sona erer.

(1) İslami popüler romanların baskı sayılarına itiyatla yaklaşmak ve propaganda amacıyla baskı sayılarının bilinçli olarak fazla gösterilmiş olabileceği ihtimalini dikkate almak gerekiyor.

4.3 İSLAMİ POPÜLER ROMANLARDAKİ KARAKTERLER:

KİMLİĞİN İNŞAASINDA "BİZ"İN TEMSİLİ

İslami popüler romanlarda, genellikle iki tür karakter karşımıza çıkıyor. Bunlardan bir tanesi "Özenilesi karakterler", diğer ise "Aydınlanan" karakterler. (Çalışkan, Koray, 1996: 90) Özenilesi karakterler, romanlarda, islami yaşam biçimini benimsemiş, dindar kişiler olarak betimlenirler. Hayatlarını islami esaslara göre düzenleyen bu karakterler, toplum içinde örnek insanlar olarak resmedilirler; Onlar, islami yaşarken birçok zorlukla karşılaşmışlardır. Dindar olmaları yüzünden kimi zaman hor görürler, kimi zaman toplumdan dışlanırlar. Fakat, onlar, bütün bu baskılara göğüs gererek, islami çevrelerine anlatmak için çalışırlar. "Siyah Zambak ve Merve" romanındaki Esra, buna tipik bir örnektir. Örtünen Esra'ya, ilk önce annesi karşı çıkar. Esra, annesinin kızdığını bilmesine rağmen davranışlarını değiştirmez. Okulu bırakıp Kuran- Kursuna giden Esra, tamamıyla kendini dine verir. Esra'nın bu dini eksen alan yaşantısı, öğretmeni Ferhan'ı da etkiler. Ferhan, Esra'nın da etkisiyle dine yönelir ve "kapanır". Ablası olan Zehra'nın çevresi ise Esra'yı pek iyi karşılamaz. Bundan başka, Esra'nın örnek aldığı Ahiret ana da özenilesi karakterlerdendir. Romanda Esra'yla konuşan Ahiret ana dinle ilgili şunları söyler:

"Tabii...Elbette, huzurun sırnı İslamdadır. Bir müslümanın her anı saadettir. Ya nimeti vardır ve bela ve musibeti. Birine şükür, diğerine sabır gerek. Mevlamız ikisine de sevap veriyor. Yücelerden bir lütuf...Fakirlik zillet değildir, takdir-i ilahidir. Fakirler cennete zenginlerden beşyüz sene önce girecek, İsa(a.s)'ın bayrağı altında toplanacaklar. Kulluğun fakiri olmayalım. Bir bardak suyu hazinelere değişmem. Her su içişimde hayalime tertemiz billür pınarlar gelir. (Siyah Zambak ve Merve, 50)

Bir başka yerde Ahiret ana'nın ibadete bakışı şöyle betimlenir:

"Ezan vakti yaklaşmış. Yalnız şu akşamları bir gariplik sarar içimi. Namaza durunca o da kaybolur. Takat getirdiğimce İbadet yaparım, Kur'an-ı Kerim okurum, tesbih çekerim. Geceleri, o günün emirlerini yapmış olmanın şikayetsiz yaşayabilmenin huzuru ile yatanm....(Siyah Zambak ve Merve, 51)

İlk başlarda Ezra'nın hayran olduğu, daha sonra Esra'yla evlenen Mehmet'i "özenilesi karakterler" içine dahil edebiliriz. Romanda Mehmet'ten hemen her zaman övgüyle söz edilir. Dini ilkelerden hiçbir zaman ayrılmayan Mehmet, çeşitli konferanslar verir.

"Boşluk" ta ise Cihan'ın arkadaşı Doktor Vedat, örnek bir kişi olarak tasvir edilir. Vedat, romanın başında Cihan'a islami ilkeler doğrultusunda kılavuzluk eder:

"Cihan'ın taşırdığı sözcük, hayret ifadesinin en büyüğü oluyordu. Oysa doktor adayı Vedat ona huzurun Allah'a yaklaştıkça artacağını öğütlemişti...Üstelik, örümcek kafalı diye yakındığı bu insan, Tıp fakültesinin sayılı öğrencilerinden biriydi. Babasının ithamları ile Vedat'ın öğütlerini akıl terazisine koydu...Daha biraz önce, ilahi huzurdaki gönül rahatlığını düşünüp dindarlığın gericiilik olmadığını doğruladı... "
(Boşluk, 8)

Dinden ayrılıp boşluk içine düşen Cihan'a yıllar sonra yine yardım elini uzatan Doktor Vedat'tır. Bunun yanısıra İsmet'in annesi Nigar hanım da, romanda örnek alınması gereken bir kişi olarak sunulur. Dindar bir kişi olan Nigar hanım, oğlu İsmetle konuşurken, namaz kılan Cihan'ı şu şekilde savunur:

"Cihan, bir defa namaz kılmaya kalkmış, gerici damgasını yemiştir. Senin annen o yüce huzurdan hiç geri durmadı...İlahi duygular insanda yükseklik nişanesidir...Keşke sen de öyle olabilseydin. İşte, kinin ne kadar kötü bir şey olduğunu o zaman anlayabilirdin...Gerici diye hucüm edilen zihniyet, senin öz benliğindir. Kasıtlı dillerin horladığı, şerefsiz iftiralara hedef tutup yıkmaya çalıştığı maneviyatındır...İşte sen ve senin gibi niceleri, o iğrenç müessenin kınaladığı kurbanlarsınız." (Boşluk, 21)

Aydınlanan karakterler ise, hayatlarının bir döneminde dinden uzak yaşamışlardır. Çoğu kez, tutkularının peşinde koşan bu karakterler, nefislerini denetim altına alamamışlardır. Romanda, bu karakterler, her türlü kötülüğün kaynağı olarak kabul edilen batılı yaşam biçimini temsil ederler. Ancak, özenilesi bir karakterin yol göstermesiyle, çıkış yolu olan islama yönelirler. Bu andan itibaren bu kahramanlar da özenilesi karakterlere dönüşürler. Artık, onlarda, islami çevrelerine anlatmak için yola koyulurlar.

"Siyah Zambak ve Merve" romanında, Ferhan öğretmen böyle bir kişiliktir. Esra'dan etkilenerek dine sarılır. Örtünen Ferhan öğretmen, başkalarına dini telkinlerde bulunur. Ezra'nın kocası Dr. Turgay da, "aydınlanan karakterler"e örnek olarak gösterilebilir. Lüks bir hayat sürdüren Dr. Turgay, tam anlamıyla dinden uzak bir yaşam sürdürür. Ancak, çocuğunu kaybetmesi ve yaşadığı acılardan sonra Turgay, doğaya bakarken Allah'a ulaşır:

"Asla yalnız değildiler. Alemleri dolduran canlılar, cansızlar, kendisi, karısı, sevgili Ahmed'i hep o ezeli ve ebedi koruyucunun himayesindeydi. Varlığını hayal meyal bilip hiç yönelmediği Rabbisine içine döktü... Her İnsan Allah'a muhtaçtı. Yeğane yaşamaya devam etme gücü bundaydı. Hayatta insanı kuvvetli kılan bu duyguydu. Ummadığı bir vakitte ızdırabı ve tabiat, ona ilham kaynağı olmuş, ruhunu temizliyordu" (Siyah Zambak ve Merve, 144)

Bu romanda "aydınlanan karakter" kervanına, romanın hemen hemen bütün kahramanları, değişik nedenlerle katılır. Romanın baş kahramanlarından biri olan Azra, kanser olduğunu öğrendikten sonra iyiden iyiye kendini dine verir. Dr. Turgay'ın annesi Leyla hanım, ablası Sonay da, dine yönelirler.

"Boşluk"ta ise Cihan, aydınlanan karakterlerden birisidir. Batı'da okuması nedeniyle dine karşı soğumuştur. İçinde duyduğu derin boşluğu bir türlü dolduraması ve manevi arayışları sonununda, dini bir çıkış yolu olarak

görür. Tabii, "özenilesi karakter" Vedat, onu dini içerikli konuşmalarıyla derinden etkilemiştir.

"Sen, her şeyden önce, bilerek ya da bilmeyerek mahvedilen nesilsin. Bütün materyalistler gibi, senin korkun da yersizdir...Unutma, topraklar gün gelip doğuracaktır. Bunu Allah'ın Kelamullah'ı Kuranı-KERİM Söylüyor, ben değil"(Boşluk, 160)

"Cihan, Allah'ın ilmi, yaratıkları ile Mukayese Kabul eder mi?(Bu bölüm, metinde büyük harflerle yazılmış. Y.N) O dağıtılan bedenleri, ruhu ile kavuşturmak, Yaratan için zor şey midir? Bunları hatırlasaydın, bu düşüncelerden irak olmaz mıydın? Neden aramadın? İnsanlar bilmedikleri şeylerden korktuğu için mi? (Boşluk, 161)

Söz konusu karakterlere bir başka örnek, Tuba'dır. Dine bağlanan Tuba, bir gün görev yaptığı sınıfa başörtülü gelir. Cihan ve annesi, Tubay'a sert tepki gösterirler. Tubayı kınayan Cihan, onu yerden yere vurur. Hatta, Tubanın başörtüsünü zorla çıkartır. Annesi ise, Tuba'nın başörtüsünü çıkartması için yalvarır:

"Kızım inat etme. At o başındaki örtüyü...O çağ dışı elbiseyi soyun..Zarar hepimize... O kafadaki gerici düşünceleri silip "evet" de gitsin. (Boşluk, 90)

Aslında bu karakter aracılığıyla romanlarda birbirine karşıt iki dünya tasvir ediliyor. Birinci, islami hayat biçiminin tamamen dışlandığı bir ortam. Bu ortamda insanlar nefisleriyle hareket eden bencil varlıklar olarak resmediliyorlar. Romanlarda, insanların kötü davranışlarının nedeni olarak inançsızlık gösteriliyor. Buraya, onları iten bilinçsizlik ya da yanlış bilinç. (Çalışkan, Koray, 1996: 91). Tabii, bilinçsizlik ve yanlış bilinç kavramları, tamamen islami bir ideoloji çerçevesinde tanımlanıyor. Romanlarda anlatılan kötü kahramanlar, islami ideolojiyi benimsemediklerinden dolayı "bilinçsiz" olarak nitelendiriliyorlar. Dinsel kimlikte "bizi" temsil eden iyi kahramanlarla,

bilinçsiz ya da yanlış bir bilinci olduğu ileri sürülen kötü kahramanlar arasında kıyasıya bir mücadele yaşanıyor. İslami motiflerle örülmüş bu dünya tasarımında, bütün olumlu özellikleri taşıyan iyi kahramanların kimlikleri, olumsuz özellikler taşıyan kötü kahramanların tam karşısında bir yerde kurgulanıyor. "Biz" hayali düşmanlar, inşaa edilerek şekillendiriliyor. Bu, romanların kurgusunun üzerine inşaa edildiği temel özellik. Bunların tam karşısında ise, islamın yüceltiği bir yaşayış biçimi var. Bu ikinci hayat tasarımında, insanlar mutlu ve huzurlu yaşıyorlar. Kötülüklerin kaynağı, her türlü musibetin simgesi olarak nitelendirilen bir yaşamdan, iyiliklerin, huzurun ve gerçek anlamda mutluluğun adresi olarak gösterilen bir yaşam tasarımına geçiş, islami popüler romanların kurgularının belkemiğini oluşturuyor. Romanlarda, bir kimliğin olmazsa olmaz öğelerinden olan "biz" ve "onlar" ayrımı da işte sunulan bu karşıt modeller üzerine inşaa ediliyor.

4.4 İSLAMİ POPÜLER ROMANLARDA "BİZ" VE "ONLAR" AYRIMI

Bir kimliği inşaa ederken topluluğa ait özelliklerin, farklılıkların altı çizilir. Topluluk, diğer topluluklardan kendini ayırmak için özelliklerini kimi zaman abartmak yolunda gidebilir. Farklılığını, özgünlüğünü vurgulayan topluluk üyeleri arasında dayanışmayı sağlamak için düşmanlara, muhaliflere ihtiyaç vardır. "Biz" duygusunun yaratılması için "onlara" "ötekilere" ihtiyaç vardır. Dinsel bir kimliği oluşturan islami popüler romanlarda bütün bu öğelere rastlamak mümkün. Ele aldığımız romanlarda, "Biz" ve "Onlar" ayrımına sıklıkla başvuruluyor. Zaten, bu ayrım romanların

örgüsünün dayandığı temel karşıtlık. Romanlarda, "Bizi" aydınlanmış, özenilesi karakterler oluşturuyor. "Onlar" ise, kimi zaman batılı yaşam biçimini benimsemiş kimseler, kimi zaman da dinden uzak kişiler. Onları oluşturan karakterler romanların kötü kişileridir. Bütün olumsuzluklar, kötülükler, müsibetler, bu kahramanlardan kaynaklanır. Sözgelimi "Boşluk" adlı romanda, Cihan'ın babası olan Sedat bey, "Onlar" içinde betimlenen bir karakter. Sedat bey dine inanmayan bir kişi olarak romanda betimleniyor. Romanın başında oğlunu namaz kılarken gören Sedat bey'in ruh durumu ise şöyle anlatılıyor:

" Biraz evvel gülümseyen insan, şimdi, isyan doluydu...Acımanın yerin öfke, sevginin yerini sistem bulatları sardı. Suratı, ekşi ekşi çizgilere yataklık ediyordu...Titriyordu, sinir bozukluğu ile çalkalandı...Miskinleşen beden, uykulu halini çoktan yitirmişti...Gözleri alev püskürten kuyulardan farksızdı...(Boşluk, 7)

"Sedat bey, savunduğu fikri kabul ettirmek için bağırdı...Oğlunu etkisi altına alabilmek, onda daha yeni filizlenen taptaze duyguları içinden söküp atmak istiyordu.

-Din artık, çağımızda devrini tamamlamış bulunmaktadır. İlimin sonsuzluğuna varmak olan insan orta yerde gözükmeyen hiçbir kuvvete inanmamakta haklıdır...Hayallerle uğraşıp meydana olmayan kuvvetlere teslimiyet göstermek aydın insanlara göre değildir. Sedat Beyin oğlu da böyle olacak, anlıyor musun? örümcek kafalı değil." (Boşluk, 9)

Dine karşı tutumu yer yer abartılı olarak sunulan Sedat Bey'e romanda bütün olumsuz özellikler yüklenir. Servetini ahlak dışı yollardan edinen Sedat bey, ortağı Eşref bey'e de bir plan hazırlayarak onu iflas ettirir. Romanın "Kötü" kahramanlarından biri olan Sedat bey, "Onların" tipik bir örneğini oluşturur. "Onlar" grubu içinde yer alan başka bir kahraman ise "İsmet"tir. Kindar, hırslı biri olarak tanıtılan İsmet, adeta kötülüklerin adamıdır. Romanın başında sonuna kadar, Cihan'ı öldürmek ve onun ailesine zarar vermek için birçok plan yapar. Bu nedenle hapishaneye girip çıkar, yine de kötülük

yapmaktan vazgeçmez. Romanda, İsmet, bütün bir neslin içine düştüğü olumsuz durumun bir simgesi olarak verilir. Yazar, bunu, İsmet'in annesi olan Nigar hanımın ağzından anlatır:

"...Elbette kin, manaya susayan ruhlarn katilidir. Bu nesil o hasletleri öldürmek için harekete geçti. Hepimiz suçluyuz Eşref Bey...İdareciler, idare edilenler, öğretenler...Çocuklarımızın katili olduk. Suçlular önümüzde kollarnı sallayıp gezerlerken, biz hala suçluyu arıyoruz. Kaçak evladımızı günahları ile beraber kanatlarımız altında sakladık. O artık, her suçun arkasında himaye edileceği bir merci arayacaktır..." (Boşluk, 29)

Ebru da romandaki kötü kahramanların arasındadır. Cihan'la evlenen Ebru, ailesiyle ilgilenmez, hatta güzelliği bozulmasın diye çocuğunu emzirmekten kaçınır. Çocuğuna bile bakmayan Ebru'nun portresi, romanda şu şekilde çizilir:

"Ebru, yirminci asrın, tipik bir annesi olmuştu...Şahin, bir yaşını doldurmasına rağmen, annesi göğsüm bozulur diye, çocuğunu emzirmedi. Ojelerim bozulur düşüncesiyle altını değiştirmede...Daha ötesi Cihan çocuğun altını temizlerken yanlarında bulunmadı...İğreniyordu. Kendi çocuğundan tiksinen bir anne oldu...Doğum sancısına dayanamayıp sezeryanla aldırmişti...Çocuğunun her meşakkatinden uzak, ilgisiz bir anne" (Boşluk, 113)

Romanın baş kahramanı Cihan, gençliğinde dine ilgi duymuştur. Ancak, batı'da öğrenim gördükten sonra Cihan'ın kişiliği tamamen değişmiştir. Tekrar dine dönünceye kadarki döneminde Cihan, "Onlar" kategorisine dahil edilir. Avrupa'da tahsil gören Cihan, yurduna döndüğünde, artık, köylü diye insanları küçümsemeye başlamıştır. Bu satırlarda, Cihan, batı hayranı, halkından kopuk biri olarak tasvir edilir. Daha sonra Cihan, kendisine gelen Gaziyi, yoksul olması nedeniyle muayene etmek istemez. Hastasını kovan Cihan'a sinirlenen gazi'nin oğlu şunları söyler:

"....Şu kendini beğenmiş, milletin vergisi ile okuyup vatan evlatlarından öğrenen züppenin acizliğini görüp bizlere haksızlık ediyorsun...Cihan'a baktığında gözleri ateşten kıvılcımlar saçıyordu:- Asıl çöplük bu zihniyetin uşaklarıdır diye haykırdı." (Boşluk, 60)

"Siyah Zambak ve Merve"de ise, Azra, romanın bir bölümünde "öteki" olarak resmedilir. Zengin bir aileye gelin giden Azra, başlangıçta sahip olduğu erdemleri kaybetmiş biri olarak gösterilir. Azra, artık, adeta "Onların" yaşam alanına girmiş ve bütün özelliklerini kaybetmiştir. Kanseri olan Azra'ya biçilen kader de adeta bu yaşantısının bir sonucudur. Azranın kaynanası Leyla hanım, kocası Dr. Turgay, kocasının kardeşi Sonay, hep, romanda "Öteki"yi temsil ederler. Bu ailenin yaşantısı, romanda abartılarak sunulur. Öyleki Azra ve Dr. Turgay, çocuklarına Cenkman adını koymuşlardır. Bu ad, romanda, "ötekilerinin" ne kadar milli benliklerinden uzaklaştıklarını göstermek amacıyla kullanılır. Bu isim konusunda Turgay ile Azra'nın annesi Hanife hanım arasında şöyle bir diyalog geçer:

"-Afedersin oğlum, mektuplarda sormadık ama şu Cenkmen'in manası ne? Biz hiç duymadık.

Doktor Turgay altına bir sandalye çekip tersine oturdu. Ciddiyetle cevaplandırdı:

-Cenk, harp etmek, <man> İngilizce adam, er yani kahramanca harp eden adam demek, kısaca.

Gülmek isteğini Hanife Hanım, damadına karşı <ayıptır> düşüncesiyle tutmaya çalıştı, fakat hiç imkansız. Kahkaha iradesinin dışında çıkmıştı.

- Kah!...Kah!..Kah!...Kah!....Kah!.. (Siyah Zambak ve Merve, 89)

Romanda, dininden uzaklaşma, batılılara hayranlık kıyasıyla eleştirirken hep "Ötekiyi temsil eden kahramanlara atıfta bulunulur. Azra'nın yanında çalışan Nevim Hanım'ın ve küçük Mehmet'in hac yapma sahneleri, bunun örnekleridir:

"Son Nevim Hanım sağ elini kaldırdı, parmaklarının ucunun büzüp önce sağ ve sol omuz başlarına sonra alınına ve göğüs ortasına götürdü.

-Haç yapmasını öğrenmiş miyim bir bak bakayım kızım Titania. Neş'eyle soruyordu.

-Ben de...ben de biliyorum. Ben de haç yapıyorum. Ahmed ilgiyi çekmek için sandalyenin üzerine çıkmış, ard arda haç yapıyordu. Hiç ses çıkarılmadığını görünce kızdı:

-Benimki güzel işte..diye ayaklarını yere vura vura tepinmeye başladı. (Siyah Zambak ve Merve, 114)

İslami popüler romanlarda, ağırlıklı olarak bu iki tip karaktere yer verilir. Romanlarda olaylar iyiyi, güzeli, doğruyu temsil eden "özenilesi karakterlerle", yanlış, kötüyü, olumsuzluğu temsil eden "kötü kahramanlar" arasında geçer. Dinsel kimlikler, bu birbiriyle taban tabana zıt karakter vasıtasıyla inşa edilir. "Biz" olarak nitelendirilenler, özenilesi ya da aydınlanan karakterlerdir. Onlar (Ötekiler) ise kötü kahramanlardır. Ötekiler grubuna giren "kötü kahramanlara bütün olumsuz özellikler abartılı bir biçimde yüklenir. Toplumsal gerçeklikte bu tür insanlara rastlamak mümkün değildir. Ancak, gerçeğe dayanmadan üretilen bu basmakalıpyargılar, islami çevrelerde geniş bir şekilde kabul görür. Burada söz konusu olan kısıtlı deneyimler temel alınarak oluşturulan genelleştirilmiş inançlardır. Bireyler, gruplar ve olaylar hakkında kavrayış ve anlamlandırmalar, gözlemlere değil, önyargılara göre yapılır. (İnceoğlu, Metin: 108) İncelediğimiz popüler romanlarda islam dışında farklı bir politik yaklaşıma ya da hayat biçimine sahip insanlar, tam da basmakalıp yargıların bu özelliklerine benzer bir biçimde tanımlanırlar. Toplumsal hayatta da bazı islamcılarının dışlarındaki grupları, kendilerinden olmayanları bu şekilde tarif ettikleri dikkati çekmektedir. (Ayata, Sencer, 1993: 138)

Kimliğin ayırteğici bir niteliği olarak, bu romanlarda "beyaz" ve "siyah" bir dŸnya tasvir edilir. DŸnyayı bu keskin algılayışta ara tonlara yer yoktur. İnsanlar, ya birinci kategoriye dahildirler, ya da diğerine. İslami popŸler romanlarda abartılı olarak çizilen bu portrelerin dışındaki kişilere genellikle yer verilmez. Özenilesi karakter, kŸtŸ karakterleri sonunda hep yenilgiye uğratırlar. Ancak, kŸtŸ karakterlerden Özenilesi karakterlere geçişe izin verilir. Burada dinsel bir kimliğe yönelme sŸz konusudur. Dinsel kimliği benimsemi sŸrecinde ise, Özenilesi karakterler bŸyŸk rol oynar. Dinsel kimlik arayışı, islami popŸler romanlarda dikkati çeken Önemli bir olgudur.

4.5 İSLAMİ POPŸLER ROMANLARDA DİNSEL KİMLİK ARAYIŞI

İslami popŸler romanlarda, dindar olmayan karakterlerin çoğu bir boşluk içinde betimlenir. Zengin olmalarına, ellerinde her tŸrlŸ imkan bulunmasına karşın, bu karakterler hayatlarına bir anlam vermekte zorlanır. İncelediğimiz romanlardan birisine "boşluk" adı verilmesi, bu bakımdan dikkate değerdir. "Boşluk"ta, Cihan, başarılı bir doktor olmasına karşın, kendisini bŸyŸk bir boşluk içinde hisseder. Bu boşluktan kurtulmak amacıyla aklına gelen herşeyi dener:

"Yeni aldığı yatı ile birlikte, denizlerin Ÿzerinde fırtına gibi esti...İri iri dalgalara meydan okudu. Dansda, cazda, çılgınlar gibi eğlendi. GŸnler hep bŸyle tŸkendi...Geceler içinde kararıp kalan geceler...BŸtŸn mahlukatın uykuya vardığı geceler, kara bulutlar gibi ruhuna Ÿreklenip kaldı."

"....En bŸyŸk korkusu, yeryŸzŸnŸn mezarlık hŸviyetinde oluşuydu. İnsanlar, doğuyor, bŸyŸyor ve gŸŸp gidiyordu. ŐlŸm aklına geldikçe korkusu çığ gibi bŸyŸyor, yŸzŸnden kaynak kaynak terler dŸkŸlŸyordu." (Boşluk, 92)

Cihan, içine girdiği bunalımdan kurtulmak için teselli içkide arar. Ne var ki tahmin edileceği gibi içkide o bir çıkış yolu sağlamaz. Ölüm korkusu, bütün benliğini sarmıştır:

"Uyursa, her şey tükenecekti...Gözlerinin önüne cesedini getirip bıraktılar. Toprağın içine katılışını hayal etti. Yılanların, böceklerin etlerinden yeyişini böyle bir uykudan inleyerek uyanıyordu."

"...Aciz insan diye bağırdı...Yaşamak bu mu?...Bir de icatlarla övünürsün, sonunu yokluğa geçmekten kurtarsana, yokluğu yokluğu teslim eden aciz. Kendi çıkardığı sestten kendisi sıçradı.

Korkmuştu...Yanıdaki odada yatan Hicran'ı çağırmaı düşündü, vazgeçti...Titrek ellerini dolaba götürüp içki aradı..Kendisini unutmak istiyordu..İçti, işkence olan hayaller, gözlerinde devleştiçe içti..Sonunda ıstırapların güç yetmezini çeke çeke oturduğu koltuğun üzerinde sızıp kaldı" (Boşluk, 93)

Bu anlatılan derin huzursuzluk, tatminsizlik, korku, Cihan'ı bir yerden bir yere sürükler. Karısını yaralayıp hapishaneye girer. Bunun gibi olumsuz olaylar, peşini bırakmaz. Yaşadığı acılara bir çare arayan Cihan, arkadaşı Vedat Ağabey'e içine döker. Romanın bu bölümünde Cihan, içine düştüğü ruhsal durumu anlatır. Bu satırlarda, bu boşluğun temel nedeni olarak dinden uzaklaşma gösterilir:

"Sıkıntılarla doluyum Vedat Ağabey, anlatacak gibi değil. Korkunç düşüncelerin deryasında, sanki son çırpınışlarımı vermekteyim. Gördüğün bu adam, öz benliğini, beden çukurundan yitirmiş bir insan. Daha doğrusu kendisini tahlilden aciz bir insan...Sen böyle bir hastalık bilir, reçete yazar mısın? Şayet kendinde bu cüreyi görebildiyse devam et. Hastayım ben hasta...Tabiri caizse, ruhen hasta bir insanım.." (Boşluk, 158)

Romanda Cihan, bu boşluktan, dine sarılarak kurtulur. Romanın başka bir yerinde Cihan kadar olmasada Tuba da bir kimlik krizi yaşamıştır. Tuba, hayatına bir anlam vermek ihtiyacını güçlü bir şekilde hissetmektedir. Cihan'ı balık tutarken seyreden Tuba, derin düşüncelere dalarak kendi hayatını sorgular. Doğayı izlerken geldiği nokta din olur.

"Tuba, bu manzarayı uzaktan seyrediyordu. Sanki ölen balık değildi...Heyecadan bacaklarının titrediğini hissetti. Son nefesini veren balığa bakıp yeniden iç dünyasına gömüldü.

Kelebek suda, balık karada boğulmuştu...Kafasında dirilen güçlü bir soru gittikçe devleşti...Nefesi daraldı, göğüs kafesi çatlarcasına genişledi. Kafasında dirilen soru, beyin damarlarını zorlayıp nefesine galebe çaldı" (Boşluk, 74-75)

"İçinden bir ses yükseldi.. O devleşen sorunun dirilişi pek acı oluyordu...

- Ya rab, diyordu... Balığı da kelebeği de sen yarattın...Bütün mahlukatı olduğu gibi...Neden balığı karada, kelebeği denizde yaşatmıyorsun? Yaratılış özelliklerinin dışına çıkan canlılara, arzularından kazılı mezarlar verdin? Neden arzularının sonunu felaketler bekliyor?

Sorularının bir kısmı, içinde cevapsız kalıp öldü...

Bilememişti. Kanaatsiz görüşler, temeli olmayan düşünceler, yasaklara giden arzular, manasını bilmeden yaşayış, billur kadehlerle sunulan zehirdir...Sanki içindeki bütün gizlilerin manası çözülmeye başlamıştı..Uykudan daha yeni uyanıyordu...(Boşluk, 77)

"Siyah Zambak ve Merve" romanında da Ferhan öğretmen, hayatta istediklerine ulaşamamıştır. Bencil olan kocası, çocuklarıyla ilgilenmemektedir. Evinde yaşadığı uyumsuzluklar nedeniyle bunalıma girmiştir. Çocuklarının geleceğini güvence altına almak isteyen Ferhan öğretmen, içine girdiği sıkıntıdan bir türlü kurtulamamaktadır. Yaşamdan tat almakta zorlanmaktadır:

"Yılları ard arda, gelişigüzel uçup gitmişti. Hayatta mücadeleden başka bir şey bulmamıştı. Akşam seyrettiğim "Rüzgar gibi geçti" filminden etkilenmişim diyordu. Diyor, fakat bir türlü sükunete eremiyordu. Bugün kendini teselli edebilmekten pek uzaktı."(Siyah Zambak ve Merve, 53)

Ferhan öğretmen, hayatın bu dönümünde tam anlamıyla mutsuzdur. Çocuklarını modern psikoloji kitaplarıyla yetiştiren Ferhan öğretmen, bir çıkış yolu aramaktadır. Öğrencisi Esra'yı ibadet yaparken gören Ferhan öğretmen, bu durumdan etkilenir. Ferhan öğretmenin gözünde, dindar Esra kişiliğinde bütün bu olumlu özellikleri toplamıştır:

"Kız, kökleri maddi ve manevi varlığını sıkıca sarmış mevla sevgisi ve korkusu ile mücehhezdi. Allah'a karşı vicdanındaki sorumluluk onu mükemmel bir karaktere sahip kılıyordu. Kötülüklerden Allah'tan korktuğu için kaçıyor, iyilikleri de sevgiden yapıyordu" (Siyah Zambak ve Merve, 57)

" O gönülden yaptığı dua, Ferhan öğretmeni çok etkilemişti. Artık bunaldıkça Allah'a yöneliyordu. Derken bir gece, namaz kılmak istedi. Abdest aldı, namaza durdu. Unutulmuş muydu, yoksa hiç mi hissetmemişti, ayırt edemedi. İnanılmaz bir rahatlığa kavuştu. Kalbinin çöllerine yağmurlar yağıyor, aklını, bütün varlığını kaplayan perdeler ardarda açılıyordu" (Siyah Zambak ve Merve, 63)

Kuran Kursu hocası olan Fatma hanımla yaptığı sohbetten de etkilenen Ferhan Öğretmenin dünya görüşü yavaş yavaş değişmeye başlar. Daha sonra Hanife hanımın ölümüne tanık olan Ferhan öğretmen, dine yönelir. Artık, islami kimliği benimsemiştir.

"Ferhan öğretmen ölümü sevmişti. Adını söylemekten korktuğu, düşündüğü zaman dehşetle ürperdiği ölümü... Bu öyle bir andı ki Ferhan öğretmen dün çağrıldığı secdeye oracıkta kapanmak istiyordu hem de bir daha kalkmamak üzere...

Gerçek tüllerinden arınmış, tüm haşmetiyle karşısındaydı. Evet, o büyük gerçek. Zavallı bir kadın ölüyor; Ferhan öğretmen İslam dininin ana prensibi kayıtsız şartsız teslimiyete sulh bayrağı çekiyordu. Dalgalansındı yeşil yeşil sonsuza dek. " (Siyah Zambak ve Merve, 81)

Romanlarda anlatırlar, dinsel bir kimliğin temsili olarak nasıl kurgulandığını çarpıcı bir şekilde gözler önüne seriyor. Dinsel kimlik, bir yere tutunmak, sarılmak isteyenlere bir yanıt veriyor. Boşluk içindeki kişiler, kimi zaman dindar insanlardan kimi zaman ölüm, hastalık gibi olaylardan etkilenerek dinsel bir kimliğe yöneliyorlar.

Romanlarda sergilenen kollektif dinsel kimliğin bir sonucu olarak, başat islami yorumunun dışındaki yaklaşımlara hoşgörüle bakılmaz. Burada söz konusu olan meşru kabul edilen tek bir islami yorumunun sınırlarını çizdiği dinsel cemaatlerdir.

4.6 POPÜLER ROMANLARDAKİ BAŞAT İSLAMİ YORUMLAR....

İslami popüler romanlarda, yazarların benimsedikleri yaklaşımlar doğrultusunda tek bir islami yoruma yer verilir: Bu, kolektif kimliğin üzerinde inşaa edildiği başat islami yorumdur. Meşru olarak kabul edilen bu islami anlayış, romanların özünü oluşturur. Romanlarda sürekli olarak savunulan bu islami anlayışın dışındaki dünya görüşlerine, ideolojilere sıcak bakılmaz. Kolektif kimliğinin özünü oluşturan islami yorumunun değerlerinden, törelerinden ayrılmak başlı başına bir suç olarak sayılır. Romanlarda, islamdan uzaklaşanan kahramanların başına olmadık işler gelir. Kahramanların başka bir yaşam biçimini benimsemesi, "onların" içinde yer almasına hoşgörüle bakılmaz. "Siyah Zambak ve Merve" romanında dinden uzaklaşıp başka bir yaşam biçimini tercih eden Azra'nın sonradan başına gelenler buna tipik bir örnektir. Yine, Boşluk adlı romanda, batı'da eğitim gördükten sonra inançları zayıflayan Cihan'ın karşılaştığı felaketler zinciri, buna başka bir örnektir. Bu kahramanlar aracılığıyla, okurlara islami yaşam biçiminin dışına çıkanların nasıl cezalandırıldığı anlatılır.

Aslında romanlarda islamın şekil verdiği totaliter bir dünya tasvir edilir. İslam, bu dünyanın sınırlarını tamamen kuşatır. İslam, iyi kahramanların hayatlarına tamamen yön verir. Öyleki, gündelik hayatlarında, kahramanlar, davranışlarını islama göre düzenlerler. Evliliklerde, aile yaşantısı gibi gündelik hayatının önemli alanlarında dinin kurallarına sıkı sıkıya uyulur. Hatta, gelinlerin bile islami esaslara göre giyinmeleri gerektiği savunulur:

"Bu gelin başka türlü, herkesten farklı bir gelin. Gelinlik giymemiş, duvağı yok, elinde çiçek demeti yok, elinde çiçek demeti

tutmuyor...Belki yarım dakika, belki bir, davetliler donmuşçasına Esra'ya baktılar..."(Siyah Zambak ve Merve, 168)

Romanlarda kadınların örtünmesiyle ilgili bölümlere de büyük önem verilir. Örtünme, dine giriş töreni gibi betimlenir. Siyah Zambak ve Merve'de Esra'nın, Ferhan Öğretmenin örtünmesi, hayatlarının bir dönüm noktası olarak sunulur. Boşluk adlı romanda da, buna benzer örnekler bulmak mümkündür. Kahramanlardan Tuba'nın örtünmeyi kabul etmesi, kitapta şu şekilde anlatılır:

"Çocukların gözleri garip pırıltılarla doluydu....Herkes sakince yerine oturdu...Sadece Gülten ayaktaydı... Öğretmenine hayran hayran baktı, baktı, baktı...Az sonra, öğretmenin gözleri de Gülten'i buldu...

Gülten:

-Öğretmenim, diye konuştu...Sarıldı. Melekler kadar güzel olmuşsunuz. Melekler kadar...."(Boşluk, 87)

Romanlarda bu şekilde islami anlayış yüceltilir. Bu totaliter dünyada farklı yaşam biçimlerine yer yoktur. Bütün bunların sonucunda, dinsel kolektif kimliğin bir özelliği olarak, yüceltilen bu yaşam biçiminin insanlığın üstün değerlerini temsil ettiği ileri sürülür. Dinsel kimlik, insanlığın benimsemesi gereken mükemmel değerleri kapsar. Zaten romanların ana fikrini de bu oluşturur. Bunun sonucunda başka yaşam biçimlerinin de meşru olabileceği kabul edilmez.

Yine, romanlarda tasvir edilen totaliter dünyanın bir başka önemli özelliği, burada çatışmanın olmamasıdır. Sözkonusu olan ideal, uyumlu, çatışmasız bir dünyadır. İslami yaşam biçimini tercih eden kahramanlar arasında beliren anlaşmazlıklar, kısa bir süre sonra tatlıya bağlanır. Sözgelimi, Siyah Zambak ve Merve'de, Esra ile Mehmed'in evlilik hayatlarında sorunlar başgösterir:

"Teşekkür ederim, eline sağlık, söylenmesi kaç kadını mes'ut edebilecek bu kelimelere karşı Esra soğukluk duyuyordu. Onun beklediği, içten gelecek samimi candan davranışlar...Evliliklerinin normal tabii hakları...Minnet ifadesi teşekkürleri herkesten işitiyordu..

...Esra ile Mehmet aynı ağacın başka dallarında oturan kuşlara benziyorlardı. Herbiri tek tek yaşamda...Bir çatı altında iki yabancı..."(Siyah Zambak ve Merve, 199)

Ancak, kısa bir süre, ortaya çıkan bu sorunlar, islami esaslar ışığında çözümlenir:

"...Yuvası sıcaktı...İslam kokuyor..İslam tütüyordu..Dünya kadınlarının en iyisi onundu, onun hanımıydı. Ve haram bakışlarının dünyevi cezası da bitiyordu böylece herhalde..." (Siyah Zambak ve Merve, 203)

Çalışmamızın kuramsal bölümünde özetlediğimiz kolektif kimliğin baskıcı özelliğini, bu romanlarda anlatılan öykülerden de çıkarmak mümkün. Kolektif kimliğin(romanlarda islami kimliğin) değerlerinden, törelerinden ayrılmak, kahramanlar açısından önemli bir suç sayılır. Bunun yanısıra, romanlarda islamın kuşattığı güçlü bir biz duygusu egemendir. Kahramanlar, bu bütün içinde yalnızca islamın kurallarını yerine getiren birer kişiden ibarettirler ve sürekli altı çizilen başat islami yoruma hiçbir şekilde karşı çıkmazlar. İslami cemaati yücelten kahramanlar, bütün olumlu özellikleri kendilerinin taşıdığı kanısındadırlar. İyiyi, güzeli, doğruyu, bu kahramanlar temsil ederler. Dinsel cemaatin dışındakiler ise, kötü olanı temsil eder. Bir başka ifadeyle islami popüler romanlarda dünya iki kesime ayrılmıştır: Bizden olanlarla, diğerleri...Bu karşıtlığın etkileri, toplumsal gerçeği kavrarken de görülür. Adeta siyah ve beyaz vardır, bunun dışında bir renk sözkonusu değildir. Bu keskin algılayış sonucunda, ne islam içindeki değişik kesimler fark edilir ne de dışardaki dünyanın birbirinden ayrı unsurları.

SONUÇ

Totaliter bir ideolojiye sahip olan olan islami hareketlerin gelişmesine neden olan etkenler neler? Türkiye'deki islami hareketleri kavrayıp açıklayabilmek için yapılması gereken birçok siyasal, sosyolojik ve ekonomik araştırmaya ihtiyaç var. Çünkü, islami hareketler, bu değişik etkenlerin sonucunda gelişip büyüyorlar. Kuşkusuz, islami hareketlerin neden büyüdüklerine ilişkin sorunun, bir başka yanıtı ise, kitle iletişim araçlarında gizli.

İslamcılar, düşüncelerini, hayat tarzlarını yaymak için kitle iletişim araçlarını yoğun bir şekilde kullanıyorlar. Bir başka ifadeyle, islami "tebliğ" faaliyetini, modern dünyada kitle iletişim araçlarını kullanarak yürütüyorlar. İslamcılar, islami popüler romanları da propaganda yapmak amacıyla kaleme alıyorlar. Bu romanlarda, totaliter islamcı ideolojinin bütün öğelerini görmek mümkün. Dolayısıyla bu romanlar, edebi düzlemde, islamcıların dünya görüşlerini anlamak bakımından önemli birer sosyolojik kaynağı oluşturuyorlar. Popüler anlatıların bütün özelliklerini kullanan bu yazarlar, ideolojilerini, kitleler nezdinde çekici kılabilmek için bu romanları yazıyorlar. Böylelikle, kitlelerle kendi aralarında bir bağ kuruyorlar. Dolayısıyla bu romanları analiz ederek, totaliter bir ideolojinin, edebi metinler aracılığıyla nasıl dolaşıma sokulduğu kavrayabiliriz. Nitekim bu düşünceden hareketle çalışmamızı gerçekleştirdik.

Çalışmamızın ilk bölümünde, islami hareketlerin büyüme nedenleri üzerinde duran araştırmaların sonuçlarını değerlendirdik. İslami hareketler incelenirken kentleşme ve göç gibi dinamiklerin özellikle dikkate alınması gerektiğini vurguladık. Bundan başka, savunduğumuz yaklaşımın bir sonucu olarak, islami oluşumlara bakarken tarihi bir perspektife ihtiyacımız olduğu görüşünü dile getirdik. Modernleşme politikalarına muhalefet eden islami kesimlerin dile getirdiği tezlerin, 1980'den sonra güç kazanan hareketleri büyük ölçüde etkilediğini çalışmamızda gösterdik. Ayrıca, islami oluşumların, Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde ve Cumhuriyet döneminde nasıl bir gelişme sergilediğini ana hatlarıyla özetledik. Bundan sonra islami oluşumların sanıldığı gibi aksine homojen olmayan bir yapıya sahip olduğuna işaret ettik. İslami oluşumların içerisinde çok farklı unsurları barındıran değişik gruplardan meydana geldiğini göstermeye çalıştık. Bu altbölümde, değişik yönelimlere sahip olan islami grupları analiz etmek için geliştirilen yaklaşımlar üzerinde durduk. Özellikle, siyasal islamcılar ve kültürel islamcılar ayrımına değindik. Siyasal islamcılar nitelendirmesinin de eksik yönlerinin bulunduğu dikkati çektik. Bu amaçla, Radikal islamcı gruplarla, sistem içinde faaliyet göstermek isteyen gruplar arasındaki farklılıklara değindik. Siyasal islamcılar içindeki farklı unsurları vurguladıktan sonra, kültürel islamcılarla aralarındaki ayrımlar üzerinde durduk.

Bu ayrıma göre, Radikal gruplar, doğrudan doğruya iktidarı ele geçirmek için stratejiler ve taktikler geliştirirler. Siyasal iktidarı ele geçirdikten sonra, kendi dini yorumlarına göre, toplumu, tepeden inmece

yaklaşım ile yeni baştan dizayn etme düşüncesini savunurlar. Çatışması bir modele ağırlık veren radikal gruplar, bütün toplumsal sorunları, uygulanan modernleşme politikalarına bağlarlar. Söylemleri daha keskin olan radikal islamcı gruplar, dinin "gerçek anlamda" ancak islami bir devlet çatısı altında yaşanabileceğini ileri sürerler. Buna karşılık, kültürel islamcılar, kademeli bir islamileştirme projesi taraftarıdır. Bireylerin gündelik hayatlarında islami ilkeler ve değerlere ağırlık vermeleri gerektiğini savunurlar. Bu açıdan, bireylerin dini tutumlarını güçlendirmek amacıyla çalışırlar. Bu gruplar, hayat tarzının dindarlaşması hedefiyle yola çıkarlar. Bütün bu kültürel özelliklerine rağmen, uzun vadede bu grupların da siyasal amaçları olduğu gözden kaçmamalı. Ayrıca, Türkiye'deki dinsel oluşumları daha iyi anlamak ve betimlemek açısından alevi cemaatlerin sosyolojik özellikleri üzerinde durulması gereğinin altını çizdik. Böylelikle, karşılaştırmalı bir perspektif kullanarak dinsel grupları birbirinden ayıran belirgin özellikleri tartıştık.

Bundan başka, çalışmamızda, islamcılarının, dini nasıl bir ideolojiye dönüştürdükleri de ele alındı. Bu bağlamda ideolojinin şimdiye kadar yapılan farklı tanımlarına değinildi.

Çalışmamızın kuramsal bölümünde, dinsel oluşumları incelemek için neden kolektif kimlik kavramını tercih ettiğimizi açıkladık. Dünyada, 1960'lardan sonra ortaya çıkan yeni toplumsal hareketleri (çevreci, barış, etnik, dini hareket gibi) analiz etmek için geliştirilen kimlik kavramının, Türkiye'deki islami oluşumları anlamak bakımından sahip olduğu önem üzerinde duruldu. Bu çerçevede kolektif kimliğin temel özelliklerine değindik. Kolektif kimliğin en belirgin özelliği, anlı şanlı bir tarihin kurgulanmasıdır. Bu

kurgulama işleminde, tarihsel olaylardan, anılardan ve simgelerden yararlanır. Tarihsel anılar, olaylar ve simgeler işlenerek, efsane haline getirilirken, bu olaylar içinde gelişmelere yön veren kişiler kahramanlaştırılır. Bu yeniden işlenerek kurgulanan geçmiş, kendisini kuşatan kültürlere karşı, topluluğun hafızasıdır. Buna ek olarak, kolektif kimlikler, gruplarının özellikleri ve niteliklerinin altını çizerler ve abartırlar. Temsil ettikleri grupların değerlerin ve özelliklerinin üstün olduğunu iddia ederler. Sonuçta, farklılığını vurgulayan grup, toplum içinde kendini üstün bir konuma yerleştirir. Ayrıca, bu süreçlerle bağlantılı olarak, topluluk üyeleri arasında bağların pekişmesi ve "biz" duygusu yaratmak amacıyla, bir öteki kurgulanır. Öteki, düşmanlar, muhalifler, toplumun diğer unsurlarıdır. Biz, iyiyi, güzeli temsil ederken, öteki, kötüyü, olumsuzluğu simgeler.

Ayrıca, bu bölümde, kolektif kimliklerin baskıcı ve üyelerini sınırlandırıcı doğasını tartıştık. Kimliklerinin tanınması talebiyle kamusal alanlara çıkan kolektif(ortak) hareketlerinin, kendi içlerinde demokratik olmadıklarını gösterdik. Bu toplulukların farklı bir düşünceyi dile getirmek isteyen üyelerine hoşgörüsüz davrandıklarına işaret ettik. Bundan başka kolektif kimliği belirleyip şekillendiren kimliğe karşı çıkılmasının söz konusu olamayacağına dikkati çektik. Bunun sonucunda kolektif kimliğin değerlerinden törelerinden ayrılanların, şiddetli bir şekilde cezalandırıldığını ifade ettik.

Teorik kısımda belli başlı özelliklerine değindimiz kolektif kimliği, ele aldığımız romanlara uyguladık. Burada analiz ettiğimiz Ahmet Günbay Yıldız'ın "Boşluk" adlı romanında ve Dr. Sevim Asımgil'in "Siyah Zambak ve Merve"

adlı romanında, kollektif kimliğin nasıl kurgulandığını ele aldık. Bu romanlarda, islami yaşam biçimini benimseyen kahramanlar, "bizi" oluştururlar. Bunların karşısında, "öteki" olarak, batılı yaşam biçimini seçen kahramanlar vardır. Toplum içindeki bütün sorunlar, öteki olarak tasvir edilen kahramanlardan kaynaklanır. Bu kahramanlar ve dünya görüşleri hakkında, gerçeğe uymayan kalıpyargılar üretilir. Romanlarda, bütün kötülerin, musibetlerin nedeni olarak, batılı yaşam biçimi gösterilir. İslami yaşam biçimi ise yüceltilir. Toplum içinde bütün iyi değerleri, bizi temsil eden islami kahramanlar taşırlar.

Ele aldığımız islami romanlarda, başat bir islami yorum söz konusudur. Romanlarda bu başat islami yorumunun şekilde verdiği totaliter bir dünya tasvir edilir. Bu dünyanın sınırlarını tamamen kuşatan islam, kahramanların yaşantısına yön verir. Öyleki kahramanlar, gündelik hayatlarını islama göre düzenlerler. Evlilik, doğum, ölüm, aile yaşantısı gibi toplumsal alanların tümü, islami esaslara göre düzenlenir. Bu romanlarda dile getirilen bu başat islami anlayışın dışındaki hayat biçimlerine sıcak bakılmaz. Bu romanlarda ortak kimliğin, sınırlandırıcı ve baskıcı yanlarının da nasıl ortaya çıktığına işaret ettik. Bu romanlarda "beyazlardan ve "siyahlardan" oluşan bir toplumsal dünya betimlenir. Toplumsal gerçeklik bu şekilde sunulur. Kahramanlar, hayata hep bu pencereden bakarlar. Bu ise, toplumsal gerçekliğin tek yanlı ve "çarpıtılmış" bir biçimde resmedilmesinden başka bir şey değildir.

Çalışmamızı, islami popüler romanlarla sınırlandırdık. İslamcıların, totaliter ideolojilerini yayarken kullandıkları bir araç olması bakımından

popüler romanların taşıdığı öneme dikkati çektik. İslami oluşumların diğer yönlerini anlamak için daha başka araştırmalara da ihtiyaç var. Özellikle, diğer islami edebiyat ürünleri ayrıntılı bir şekilde analiz edilmeli. İslami söylemin romanlarda, şiirlerde, öykülerde nasıl şekillendirildiği, bütün yönleriyle incelenmeli. Yine, çoğunlukla, islami mesajlar yaymak amacıyla çekilen islami filimler, ayrıntılı bir şekilde analiz edilmeli. Bu ürünler aracılığıyla islami söylemin, diğer söylemlerden ne ölçüde etkilendiği ortaya konulabilir.

Üzerinde durulması gereken bir başka konu islami kitle iletişim araçları. 90'lı yıllarda büyük bir hızla gelişen, adeta mantar gibi biten islamcı televizyonların radyoların, gazetelerin ve dergilerin sosyolojik olarak incelenmeleri gerekiyor. Bunların mali yapıları, islami oluşumlar içinde hangi grupları temsil ettiklerinin ayrıntılı bir biçimde ortaya konulması gerekiyor. Bu tür araştırmalar, islami grupların medyayı stratejik olarak nasıl kullandıklarını ve yürüttükleri propaganda faaliyetlerini anlamamız bakımından da yararlı olacaktır.

Bütün bu araştırmalar, zaman içinde islami hareketlerin geçirdikleri değişiklikleri de ortaya koyacaktır. Ayrıca, diğer müslüman ülkelerde faaliyet gösteren islamcı gruplarla, Türkiye'deki islami hareketleri ele alan karşılaştırmalı incelemelere de büyük ihtiyaç var. Gerçekleştirilecek bu tür araştırmalar, önemli bir laik tecrübesine sahip olan Türkiye'de islami grupların, diğer ülkelere farklı olarak taşıdıkları özellikleri gözler önüne serecektir.

İslami hareketleri kavrayıp açıklamak için yeni kuramsal yaklaşımları da geliştirmek gerekiyor. İslami hareketlerin disiplinlerarası bir yaklaşımla, bütün boyutlarıyla ele alınması için yeni kuramsal yaklaşımlara ihtiyacımız var. Kuşkusuz, bütün bu boyutları dikkate alarak yapılacak araştırmalar, islami oluşumlar hakkındaki bilgimizi derinleştirip zenginleştirecektir. Böylelikle, Türkiye toplumunu derinden etkileyen islami oluşumlarla ilgili daha sağlıklı değerlendirmeler ve tahminler yapılabilir. Demokratik ve laik sistem içinde islamcı hareketlerin nasıl bir evrim geçireceğine ilişkin ipuçları yakalanabilir.



KAYNAKÇA

Aksoy, Ş ve Kaplan, P, "İslamcı Aşk Bestseller", Dizi yazı, Radikal Gazetesi, 5,6,7 Kasım 1997

Akyol, T, (1997), "Siyasi İslam ve İslam", İslamın Bugünkü Meseleleri, Ankara:Türk Yurdu Yayınları

Akbulut, A, (1997), "Siyasal İslam Üzerine", İslamın Bugünkü Meseleleri, Ankara: Türk Yurdu Yayınları

Appiah, K, A, (1996), 'Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yenidenüretim', Gütman A, (Haz), Çokkültürcülük, Çev: belirtilmemiş, İstanbul: Y.K.Y

Arat, Y, (1990) "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", Tekeli, Ş, (Der) Kadın Bakış Açısından 1980'ler Türkiye'sinde Kadın, İstanbul: İletişim Yayınları

Asımgil, S, (1997), Siyah Zambak ve Merve, İstanbul:Timaş Yayınları

Atacan, F, (1993), Kutsal Göç: Radikal İslamcı Bir Grubun Anatomisi, İstanbul: Bağlam Yayınları

Atay, T, (1998), "Bir sorun olarak dine bakış", Birikim, Sayı, 105-106

Ayata, S, (1993) "Çevresel Nitelikteki Geleneksel Tarikatlar", Tapper, R(der) , Çağdaş Türkiye'de İslam, İstanbul: Sarmal Yayınevi

Ayata, A, G, (1993) "Çoğulculuk karşısında Otoriterlik", Tapper, R(der), Çağdaş Türkiye'de İslam, İstanbul: Sarmal Yayınevi

Aydın, M, (1999) " Türk Tecrübesi Işığında Barış ve Din Problemi", Tezel, Y, S, ve Schönbohm, Wulf, , Dünya, İslamiyet ve Demokrasi, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayınları

Bilici, F, (1999), "Alevi Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi ", T.Olsson, E, Özdalga, C.Raudvere,(Der), Alevi Kimliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,

Bilgin, N, (1995), Kollektif Kimlik, İstanbul: Sistem Yayıncılık,

Bilgin, N, (1997), Siyaset ve İnsan, İstanbul: Bağlam Yayıncılık,

Bozkurt,F,(1997) "Söyleşi" Aydın, A(Haz) Alevilik Bektaşilik Söyleşileri, İstanbul: Pencere

Bozkurt, F, (1999), "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkileri" T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere,(Der), Alevi Kimliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çakır, R, (1993), Ayet ve Slogan, İstanbul: Metis Yayınları

Çayır R, (1999), "Politik Alevilik ile Politik Sunnilik Benzerlikler ve Zıtlıklar", T.Olsson, E.Özdalga, C, Raudvere, Alevi Kimliği, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çalık, Mustafa, (1994), "RP ve Büyük Şehir yahut İstanbul", Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı, 27

Çalışkan, Koray,(1996) "İslami Romanlar Üzerine Bir İnceleme", Birikim, Sayı 91

Çamuroğlu,R,(1999) "Türkiye'de Alevi Uyanışı", T.Olsson, E.Özdalga.C.Raudvere(Der), Alevi Kimliği, İstanbul; Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çayır, K (1999), Yeni Sosyal Hareketler, İstanbul: 1999

Çotuksöken, Betül (1997) "Felsefe Açısından İnsan Kimliği", Bilgin, Nuri, (Haz), Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik, İstanbul: Bağlam Yayınları

Dumont, P, (1988), "Türkiye'de İslam Bir yenilik Ögesi mi?", Türkiye Sorunları Dizisi Sayı 4

Fiske, J(1996), İletişim Çalışmalarına Giriş, Çev: İrvan, S, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Göle, N, (1992), Modern Mahrem, İstanbul: Metis Yayınları

Gülalp H,(1998) "Türkiye'de modernleşme Politikaları ve İslamcı Siyaset", Bozdoğan S, Kasaba (Der) Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 55

Gülerce, A, (1995), "Kimlik Politikalarına Artık Bir Son Verilmeli", Yeniüzyıl Gazetesi, 18 Aralık 1995

Gürbilek, N (1992) Vitrinde Yaşamak, İstanbul: Metis Yayınları

Gürgen, H, (1990), "Propaganda", Kurgu Dergisi

Güvenç, B(1993) Türk Kimliği, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Heper, M, (1986), "Türkiye'de İslam, Siyasal Sistem ve Toplum, Ortadoğu'daki Bazı Ülkelerle Bir Karşılaştırma", Kalaycıoğlu, E, Sarıbay, A, Y, (Der), Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, İstanbul: Beta

İlyasoğlu, A, (1994), Örtülü Kimlik, İstanbul: Metis Yayınları,

İlyasoğlu, A, (1992), "Modern Mahrem ve Keşif Duygusu", Birikim, Sayı 35

İnceoğlu, M, (1993), Tutum, Algı, İletişim, Ankara: V Yayınları.

İnceoğlu, M, (1985), Gdleme Yöntemleri, Ankara: Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksek Okulu Yayınları

Kaptan, S, (1973), Bilimsel Araştırma Teknikleri, Ankara:Rehber Yayınevi.

Kentel, F, (1995), "Totalitarizm Anaforu ve Ortalama Türk Kimliği", Yeniüzyıl Gazetesi, 7 Aralık, 1995.

Kural, S.A, (1997), "Alternatif Kamular ve İslamcı Kadınlar", Toplum ve Bilim, Sayı 72

Kutluay, E,(1995), Alevilik, Bektaşılık, İstanbul; iletişim Yayınları

Maktav, H,(1999) "Türkiye'de İslami Sinemanın Doğuşu ve Meşrutiyet Arayışı İletişim , Sayı; 4

Mardin, Ş,(1976), İdeoloji, Ankara; Sosyal Bilimler Der. Yayınları

Mardin, Ş, (1990), Din ve İdeoloji, İstanbul: İletişim Yayınları

Mardin, Ş, (1991), Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları

Mardin, Ş, (1998), "Modern Türk Sosyal Bilimleri zerine Bazı Düşünceler", B. Sibel ve R. Kasaba (der), Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, çev: Elhüseyni, N,İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları,

Merad, A, (yayın yılı belirtilmemiş), Çağdaş İslam, Çev: Akalın, C, İstanbul: İletişim Yayınları

Narlı, N,(1999), "Çok Etniseli ve Çok Dinli bir Dünyada Barışın Sürdürülmesine İslamın katkısı: İhtimaller ve Zorluklar" Tezel, Y, S ve Schönbohm, Wulf, Dünya, İslamiyet ve Demokrasi, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayınları,

Ocak, A, Y (1997) "Söyleşi", Aydın, A(Haz) Alevilik Bektaşilik Söyleşileri, İstanbul: Pencere

Onat, H(1997), "Türkiye ve Siyasal İslam", İslamın Bugünkü Meseleleri, Ankara: Türk Yurdu Yayınları

Özdalga, E, (1998), Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam, Çev. Alagon, Y, İstanbul: Sarmal Yayınları

Özdalga, E, (1990), "Türkiye'deki İslami Uyanış ve Radikalleşme Üzerine" İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı 4

Roy, O, (1997), "Siyasal İslam Tecrübesi", Doğudan Batıdan Uluslararası Konferanslar Dizisi, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları

Sarıbay, A, Y, (1985a), Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası, İstanbul: Alan Yayıncılık

Sarıbay, A, Y, (1985b), "Türkiye'de Siyasal Modernleşme ve İslam", Toplum ve Bilim, Sayı 29/30

Sarıbay, A, Y, (1995), Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İstanbul: İletişim Yayınları

Sarıbay, A, Y, (1995), Farklılık, Ayrıcalık Haline Gelmemeli, Röportaj, Milliyet Gaz. 18 Ekim 1995

Tanyol, C(1997) "Söyleşi", Ayhan Aydın(Haz) Alevilik Bektaşilik Söyleşileri, İstanbul Pencere.

Tibi, B. (1996), Siyasi İslam, Köktendincilik ve Modernizm, San, C,(Der) Köktendincilik ve Çoğulculuk, Ankara:Türk-Alman Kültür İşleri Kurulu Yayın Dizisi,

Toprak, B, (1981), İslam and Political Development in Turkey, Leiden: E.J. Brill

Toprak, B, (1990), Dinci Sağ, Schick, İ, C ve Tonak, E, A, (der), Geçiş Sürecinde Türkiye, İstanbul:Belge Yayınları

Toprak, B, (1986), "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Kalaycıoğlu, E, Sarıbay, A, Y(Der) Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, İstanbul: Beta

Türköne, M, (1991), Siyasi İdeoloji olarak İslamcılığın Doğuğu, İstanbul: İletişim Yayınları

Üşür, S, (1989) "Radikal İslamcı İdeoloji ve Kadının Kimliği Sorunu", Onbirinci Tez Sayı 9.

Vergin, N, (1985), "Toplumsal Değişme ve Dinsellikteki Artış", Toplum ve Bilim Sayı 29-30

Vergin, N, (1994), Röportaj, Türkiye Günlüğu Dergisi, Sayı 27

Yavuz, H (1995), "Matbuat, İslami Hareketi Çok Sessiliğe mi İtti?", Yenyüzyıl Gazetesi, 6 Nisan 1995

Yazarı Belirtilmemiş, (1990), Amerikan Gizli Belgelerinde Türkiye'de İslamcı Akımlar, Çev: Yılmaz Polat, İstanbul: Beyan Yayınları.

Yıldız, Ahmet(1998), Boşluk, İstanbul: Timaş

ÖZET

Türkiye’de 1980’den sonra görünürlük kazanan islamcı hareketler, kamuoyunda yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı. İslamı bir ideoloji olarak benimseyen kişilerin toplumsal ve siyasal hayatta etkinlik kazanmasıyla birlikte bu tartışmaların boyutları daha da büyüdü. Bu tartışmalarda, totaliter ve dayatmacı bir yapıya sahip olan islami hareketlerin büyüüp gelişme nedenleriyle ilgili birtakım tezler ileri sürüldü. Genelde islami hareketlerin güç azanmasının temel nedeni olarak, şimdiye kadar siyasal iktidarların laikten verdikleri ödünler gösterildi. Uygulanan bu politikalar sonucunda açılan çok sayıdaki imam-hatip lisesi, dinsel eğitim veren kuran-kursları, islamcı akımların güçlenmesinin arkasında yatan önemli nedenler olarak kabul edildi. Burada ana hatlarıyla özetlenen islami hareketlerle ilgili tüm bu analizlerde doğruluk payı var. Ancak, sözü edilen bu nedenler, siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel birçok yönü bulunan islami oluşumları, kavramamıza tam olarak yetmiyor.

İslami oluşumların arkasında yatan nedenleri araştırırken bu kesimlerin ideolojilerini, kitlelere nasıl aktardıklarına bakmanın da önemli olduğuna dikkati çektik. Bu amaçla, kültürel islamcı olarak nitelendirdiğimiz grupların, propaganda yapmak için popüler romanları nasıl etkili bir araç olarak kullandıklarını gösterdik. Bu çerçevede, islami popüler romanları, kollektif kimlik kavramı aracılığıyla analiz ettik. Söz konusu popüler romanlarda, islamın belirli bir yorumunu tercih eden kahramanlar yüceltiliyor. “Batılı, modern” yaşam biçimini tercih eden kahramanlar ise her türlü kötülüğün nedeni olarak gösteriliyor. İslami kimlik, tam da zıt dünyaların belirlediği bu temel üzerinde kuruluyor. Bir tarafta islami temsil edenler, diğer tarafta ötekileri(batılı yaşam biçimini) simgeleyenler. Romanlarda betimlenen dünya adeta siyah ve beyazlardan oluşuyor. Bunun dışında ara tonlara yer yok. Bu betimlemeler, tek taraflı keskin bir bakış açısına yol açıyor. Bütün bu nedenlerle İslami popüler romanlar totaliter bir hayat tasarımı sunuyorlar. Bu tezle bağlantılı bir şekilde incelediğimiz popüler romanlar, belirli bir islami yaşayış tarzını yücelterek, “dar cemaatçilik” ve “kabile” yaşantısının yaygınlık kazanmasına neden oluyorlar.

Modern hayat biçimini benimseyen gruplarla ilgili kalıp yargıları besleyen islami popüler romanlar, toplum değişik kesimleri arasındaki (özellikle islamcılarla diğer gruplar) gerilimleri şiddetlendiriyorlar. Bundan başka, romanlarda yazarların benimsediği başat islami yorumların dışındaki dini yorumlara, dünya görüşlerine sıcak bakılmıyor. Belirttiğimiz bu özellikler nedeniyle, islami popüler romanlar, islamcılarının kültürel dönüşüm projesinin etkili araçlarından biri olarak kabul edilebilir.

SUMMARY

The Islamic movements which appeared after 1980's have been intensely discussing in the public opinion. The dimensions of these discussions have raised along with the efficiency of people who consider Islam as an ideology upon the social and political life. In these discussions, many opinions have been asserted about the reasons of development of the Islamic movements which have a totalitarian and insistent structure. The compensation of the political governments for secularism has been claimed as the main reason of the strengthening of Islamic movements. The opening of religious schools and the Quran courses which give religious training has been accepted as the most important reasons of the development of Islamic waves. All these evaluations about the Islamic movements summarised here in the basic frame must be taken into consideration. But the said reasons are not sufficient to conceive the Islamic formation which have political, social, economic and cultural sides.

When surveying the reasons staying behind the Islamic formation; we draw attention to look out how these groups transfer their ideology to the social bodies. In this connection, we have shown how these groups which we call them "cultural Islamic" used the popular novels as an efficient tool in order to make propaganda. Within this frame, we have analysed the Islamic popular novels in the concept of collective identity. The heroes who preferred a particular comment of Islam are being exalted in the said popular novels. The heroes who preferred "Western and Modern" life style are indicated as the reason of wickedness. Islamic identity is being set up the base that is determined from the opposite sides. On the one hand, those who represent Islamic life style, on the other hand those who represent the Western/ modern life style. The world described in the novels consist of black and white tones. There is no place for the half tones. These descriptions cause a one-sided keen point of view. In this respect, Islamic popular novels introduce a totalitarian life picture. The popular novels which we have examined in connection with this thesis, cause the "narrow religious community" and "tribal" system to spread out by exalting a particular Islamic life style.

The Islamic popular novels which support the block judgements about the communities considering modern life style are making intensified the tension among the different groups of the society(particularly between the Islamic groups and others) Apart from this, the religious comments and the worlds opinions outside of the dominant Islamic interpretations identified the authors of the novels are not approved. Because of these points, Islamic popular novels must be accepted as one of the efficient mediators of the cultural transformation project.