

DEST-İ İZDİVACINIZA TALİBİM: KOLEKTİF KİMLİĞİ, İSLAMİLEŞTİRİLEN YAŞAM BİÇİMLERİ VE KULLANIM ÖRÜNTÜLERİ İÇERİSİNDEN OKUMAK¹

Serhat KAYMAS*

ÖZET

Bu çalışma, İslami evlilik siteleri ve kullanım pratikleri içerisinden bakarak, kolektif kimlik, aidiyet ve temsil politikalarına yeniden bir değer biçmeyi amaçlamıştır. Çalışma, kolektif kimliğin yalnız bir biçimde psikolojik bir kategori olmadığını vurgulamaktadır. Çalışmanın temel varsayımı, kolektif kimliklerin toplumsal ağ üzerindeki denetimin sonucunda oluşan anlatsal inşalar olduğudur. Çalışma, kültürel sosyoloji yaklaşımı üzerine temellenmiş ve araştırma metin analizleri ve site kullanıcıları ile yapılan derinlemesine görüşmeler üzerinden sürdürülmüştür. Yaklaşım, Türkiye’de İslami evlilik sitelerine uygulanmıştır. Araştırma boyunca, İslami evlilik siteleri ve kullanıcı pratikleri sorgulanmış ve internet kullanım örüntülerine dair aşağıdaki sorular sorulmuştur. Dinsel bir kimlik üzerinden, kolektif kimliklendirme süreci nasıl işlemektedir? Bu pratikte, ideolojinin kimlik ve temsilin inşasındaki işlevi nedir? Topluluk üyelerinin gündelik yaşam pratiklerinde kimlik ve aidiyet pratikleri nasıl kurulmaktadır? İslami evlilik sitelerinin, kolektif kimlik – aidiyet ve temsil pratikleri nasıl işlemektedir? Çalışma; dinsel eğilimler ile kolektif kimlik arasında yakın bir ilişki olduğunu saptamıştır.

Anahtar Sözcükler: Kolektif Kimlik, Aidiyet, Temsil Politikaları, Kamusal Alan, Karşıt Kamusal Alan, İslam.

¹ Bu çalışma, Türkiye’nin gündelik yaşam pratikleri alanında enformasyon ve yeni iletişim teknolojilerinin kullanılmasına ilişkin olarak sürdürülen “Yeni Medya ve Toplum: Türkiye’nin Sanal Ağlarında Gündelik Yaşam Pratikleri” isimli daha geniş çalışmanın alt bölümleri arasında yer almaktadır. Çalışmaya kaynak oluşturan ilk makale *International Journal of Yasar University (Joy)* Vol: 6 içerisinde, “İslami Sanal Kamusal Alanda Kolektif Kimlik: İslami Evlilik Siteleri İçerisinden Kolektif Kimliği Okumak” olarak yayınlanmıştır. Bu çalışma ise, söz konusu çalışmanın kuramsal sınırları içerisinde gerçekleşmiş, metin analizinin yanı sıra site kullanıcıları ile derinlemesine görüşme yöntemi kullanılmıştır.

* Dr., Hacettepe Üniversitesi, Meslek Yüksek Okulu

YDÜ *Sosyal Bilimler Dergisi*, C. IV, No.1, (Nisan 2011)

ABSTRACT

This study has aimed a reappraisal to collective identity, belonging and the politics of representation reading from Islamic Marriage Sites and user's practices. Study argues for a robust notion of collective identity which is not reduced to a psychological conception of identity. The basic assumption is that collective identities are narrative constructions which permit the control of the boundaries of a network of actors. This approach is then applied to the case of Islamic Marriage Sites in the Turkey, showing how identity markers are used to control the boundaries of a common space of communication. Therefore study is based on cultural sociological analysis and the research is conducted textual analysis and deep interview on the site's user. This research is deal with Islamic collective identity and the construction of collectively in the case of Islamic Marriage Sites and during this research, some of the question has investigated. These questions have explored the relations between religion and the collective identity and at the end of this study has found, very close relationship between religious attitudes and the collective identity.

Keywords: *Collective Identity, Belonging, Politics of Representation, Public Sphere, Counter Public Sphere, Islam*

Giriş

Bu çalışma; Türkiye'nin serbest piyasa ekonomisine eklemlendiği 1980'lerden itibaren "anlamli" bir dönüşüm yaşayan İslamcı ideolojinin kamusal alanda giderek daha da görünür olan kültürel kimlik talebini, karşıt kamusal alan ve karşıt kamusalite tezi üzerinden okumayı amaçlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllardan itibaren cumhuriyet kazanımlarına karşı bir ideoloji olarak İslami ideolojinin varlığı her ne kadar bilinse de, kamusal alan içerisinde yer edindiği mekânlar üzerinden görünürlük edinmesi ve üyeleri için gündelik yaşam alanları açarak çoğulculuşması, yeni bir sermaye birikim modelinin uygulamaya konulduğu 1980'li yıllardan itibaren gerçekleşmiştir. Bu tarihten itibaren gerek ülke içerisinde siyasal dengeler ve gerekse uluslararası siyaset ve küresel güç merkezleri tarafından Türkiye'ye biçilen rol, İslamcı hareketin ve aktörlerinin "hegemonik" bir güç odağı olarak daha da bir gelişmesine yol açmıştır. O kadar ki; Türkiye'de askeri darbenin ardından ülkenin, a-politik bir topluma dönüştürülmesine eşlik eden yeni dönem boyunca, devletin neredeyse resmi ideoloji olarak uyguladığı Türk-İslam sentezi iç dinamikler içerisinde İslamcı ideolojiye geniş bir alan tanınması, uluslar arası siyasetin ve iki kutuplu dünya düzeninin oluşturduğu dış dinamiklerce de desteklenir. NATO üyesi olarak Türkiye'nin söz konusu dönem içerisindeki rolü, "batının son kalesi" olmaktır ki, toplumun geniş kesimleri arasında uzlaşım sağlayabilecek olan ideolojinin İslamcı hareket içerisinde genişletilebileceği düşünülür. Edward W. Said (2007: 84-85), İslam'a bakış noktasında, Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa ülkeleri arasında anlamli bir ayrım

olduğunu belirtir. Avrupa ülkelerinin İslam ülkeleri ile tarih boyunca kurduğu ilişkinin, Avrupa'nın yeni doğuyu keşfettiği on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başına değin, çok daha eski tarihlere doğru genişletilebileceğini belirleyen Said (2007: 85); böylesi bir ilişkiyi tanımlayabilmek için aşağıdaki değerlendirmeyi yapar:

“Pek çok Avrupalıya göre İslam en azından sabit bir dinsel-kültürel güçlük olarak var olmuş ve bu durum Avrupa emperyalizminin Müslüman topraklarda kurumlarını kurmasını engellememişti. Avrupa ile İslam arasında büyük husumet varsa da, bir o kadar da doğrudan ilişki kurulmuş, Goethe, Gerard de Nerval, Richard Burton, Flaubert ve Louis Massignon gibi şair, romancı ve araştırmacı örneklerinde ise bu ilişkiye hayal gücü ve incelik de dahil olmuştu. Ne var ki bu duruma ve bu gibi isimlere karşın İslam Avrupa'da asla hoş karşılanmamıştır” (Said, 2007: 85).

Avrupa için kültürel kimlik taleplerinin, tarihi boyunca bir dizi sorun üzerinden tanımlandığı görülür. Amerika Birleşik Devletleri için, İslam ülkeleri ile daha geç ilişki kurulmuştur. Bunun gibi, Türkiye içerisinde bakıldığında kültürel kimlik taleplerinin ve topluma egemen olan kutuplaşmaların temellerinin yine söz konusu dönem içerisinde ideolojik harca eklemlendiği belirtilmelidir. Fuat Keyman'ın (2009: 50) işaret ettiği gibi, “1980'lerden ama özellikle 1990'ların başından bu yana, dünyada oluşan siyasal, ekonomik ve kültürel değişimin yol açtığı değişimin en önemli veçhelerinden biri, kültürel kimlik temelli taleplerle çatışmaların ortaya çıkmış olmasıdır”. Toplumsal kutuplaşmanın yol açtığı merkezi çatışmalar alanı olarak Türkiye kamusal alanını okumak, bu bağlamda özel bir uğrağı oluşturur. İslamcı ideolojinin 1980'li yılların ardından, bir yandan kamusal alandaki artan görünürlüğü diğer yandan din içerisindeki mahremiyetin ve cemaat yapılarının korunmasının ötesine geçen ve tüketim toplumunun önemli bileşenlerine dönüşen değişimi, toplumsal güç ve iktidar mücadelesinin sabitlendiği alanlar arasında özel bir yere sahiptir.

Bu çalışma içerisinde, Türkiye'de İslamcı hareketin politik ve kültürel alanlarda bir alternatif sunma iddiası; üyeleri için sağladığı yeni bir yaşam alanı, İslami evlilik siteleri ve kullanım pratikleri, üzerinden tartışılmaktadır. Nilüfer Göle'nin (2002: 173), Türkiye'de İslamcı ideolojinin “ikinci dalgası” olarak isimlendirdiği 1980 sonrası dönem içinden bakıldığında, ülkenin sermaye birikim sürecindeki değişimin refakatinde giderek kamusal alan üzerine genişleyen bir “İslami” ağı kurulduğu görülür. O kadar ki, İslami üst kimliği üzerinden tanımlanan oteller, medya kuruluşları, finans kesimi, okullar, eğlence yerleri gibi bir dizi ya-

şam alanı üzerinde edindiği yeni yerler, geleneksel ağlarından çıkarak dönüşen bir İslami ideolojiye işaret etmektedir. Bununla birlikte, İslami hareketin geleneksel ağlarından ve cemaat yapısı içerisinde çıkarak modern alana doğru genişleyen boylamlarda yeni kozalar örmesi, yalnızca sermayeye değil aynı zamanda kültürel biçimlerine de sahip olması, giderek modernleşen bir İslami ideoloji tezinin konusunu oluşturmaktadır. Ancak; İslamın farklı alanlardaki modern görünümünü sunmasıyla, modernleştiği yönündeki varsayımın(örn: Avcı, 2009: 214) anlamlı bir bütünlük oluşturmayacağı, tam aksine geleneksel alanın bu kez de yeni alanlara doğru genişlediği, gelenekseli farklı motifler ve biçimler üzerinden yeniden ürettiği görülmektedir. Türkiye’de İslamcı hareket içerisinde söz konusu olan, hayat biçimlerinin kamusal alanda yerleşmesi ve karşı hegemonyanın oluşturulmasıdır. Bu durum internet özelinde daha da bir belirleyicidir. Leah A. Lievrouw’un (2001: 8) belirlediği gibi, yeni iletişim teknolojileriyle bileşen araçları (özellikle internet) “kendi kendisine yeterli” olan ve daha geniş bir kamusal söylem ya da sosyal hareketler ile bütünleşmeyen “yeni kabilelerin” oluşturulmasında önemli bir işleve sahiptir. Bu çalışma içerisinde de çözümleneceği gibi, İslamcı hareketin 1990 sonrası yer bulduğu yeni bir mekân, internet siteleri, üzerinden kolektif kimlik,² aidiyet ve temsil pratiklerinin çözümlenmesi giderek söz konusu yeni kabilenin anlamlandırılmasını sağlayacaktır. Gerçekten de, internet üzerindeki topluluk biçimlerine dair erken çalışmalarda da gözlemlendiği gibi, internet topluluklarının cemaat yapıları içerisinde görünürlük edindiği oldukça iyi belgelenmiştir. Örneğin 1968 yılındaki çalışmalarında J. C. R Licklider ve Robert W. Taylor’un bir iletişim aracı olarak bilgisayar tartışmasında yer alan, “çevrimiçi etkileşimli topluluklar neye benzer” sorusu ve yanıtı böylesi bir tartışmanın erken örneğini vermiştir (aktaran Kirkpatrick, 2010: 66). Soruya verilen yanıt, ortak mekânı değil ama ortak amaçları paylaşan bu nedenle de, ortak amaçlarını gerçekleştirmek için bir arada bulunan insanları tanımlamaya doğru genişlemiştir.³ Çevrim

² Çalışma içerisinde kolektif kimlik ve aidiyet; Saskia Witteborn’un (2007:559), Amerika Birleşik Devletleri’nde Müslüman kimliklerin oluşumunu araştırdığı çalışmasında gerçekleştirdiği tanım üzerinden ele alınmaktadır. Witteborn (2007:259); kolektif kimliği ortak grup içerisinde yer alan ve “özne” konumunu, grup değerleri içerisinde geliştiren kimlik ve aidiyet biçimleri üzerinden tanımlar. Witteborn; kolektif kimliği tanımlayabilmek için “hızalama” terimini kullanır. Hızalama, geniş bir bağlamda, gündelik yaşam pratiklerinin, konuşulan dil ve söylemin, giyim biçimlerinin “hızalanması” olarak anlamlandırılabilir. Wittenborn (2007:571) böylesi bir kolektif kimlik edinme sürecinin verili olarak değil aksine, sosyal etkileşimin ve sosyal pratiklerin müdahalesi ile bir süreç içerisinde kurulduğunu belirler.

³ Her ne kadar yeni sıfatı ile tanımlanan bir araç olsa da, temel kavramlarının ve ürettiği yeni toplumsal bağların anlamlandırılabilmesi için gelenekselde devşirilen terimler üzerinden gerçekleştirilen internetin, sanal topluluklar bağlamında da ortak bir eğilimin olması dikkat çekmektedir. Necdet Subaşı’nın (2005:111) belirlediği gibi, Ferdinand Tönnies’in “cemaat” kavramı üyelerinin

içi bilgisayar kullanıcılarına dair gerçekleştirilen diğer çalışmalarda da bilgisayar aracılığı ile gerçekleştirilen iletişimin kullanıcıları arasında kurulan ortak amaçlara doğrudan bir gönderme yaptığı görülür. Örneğin Howard Rheingold (aktaran Kirkpatrick, 2010: 67), çevrim içi kullanıcıların oluşturduğu toplulukları “yeni bir deneyim” olarak değerlendirir ve “birbirlerini yüz yüze gören veya görmeyen ancak bilgisayar bültenleri veya ağ aracılığı ile fikirlerini birbirlerine aktaran grup” olarak tanımlamıştır. Bu yönleri ile bilgisayar aracılığı ile gerçekleştirilen bir iletişimin, ağırlıklı olarak yaşam biçimleri özelinde ayrıştırılan insanlar için yeni yaşam alanları oluşturduğu gözlenir. İslamcı ideolojinin görünür kılındığı kamusal alanlar dışında, internetin “İslamlaştırılan bir kamusal alan” deneyimi için de bir alan açtığı ve bu yönüyle de, Habermas’ın farklılıkların dışlandığı kamusal alan kavrayışının aksine, Nancy Fraser’ın (1992: 123) işaret ettiği gibi, farklılıkların sergilendiği kamusal alanlar kavramına dair bir örneği oluşturduğu belirtilmelidir.

Araştırmanın gerçekleştiği İslami evlilik siteleri tam da özel alan ile kamusal alanın sınırlarının aşınmasına ve bu bağlamda mahremiyetlerin dönüşümüne tanıklık eden başat alanlar arasında yer almaktadır. Çalışma içerisinde, kolektif kimlik-aidiyet ve farklılık ekseninde bir dizi, iç-içe geçmiş ve kolektif aidiyeti belirleme bağlamında önemli uğraklar olarak kurulan şu sorulara yanıt aranmaktadır. Kolektif kimlik ve aidiyet hangi eksenler üzerinden inşa edilmektedir? Kolektif kimliklendirme süreci nasıl işlemektedir? Aidiyetin belirlenmesinde ideolojinin kimlik ve temsilin inşasındaki işlevi nedir? Topluluk üyelerinin gündelik yaşam pratiklerinde kimlik ve aidiyet pratikleri nasıl kurulmaktadır? İslami evlilik sitelerinin, kolektif kimlik-aidiyet ve temsil pratikleri nasıl işlemektedir? İslamlaştırılan bir kamusal alan deneyimi, kamusal alanın parçalanması ve giderek alt alanlarına ayrışması gibi iki süreci, ideolojik bir yaşam pratiği özelinde nasıl anlamlandırılabilir? Çalışma içerisinde belirlenen söz konusu sorulara; karşıt kamusal alan oluşturma ve karşıt kamusal seçkinler yaklaşımından hareketle yanıt aranmaktadır. Araştırmada yöneltilen sorular; Türkiye’de İslamcılığın ikinci dönemi, 1980 sonrasındaki dönem içerisinde, geleneksel dünyalarından çıkan ve eğitim, iletişim, piyasa ekonomisi, tüketim ve sivil topluma doğru açılan bu yönüyle de tüketim kültürünün bileşeni olarak “haz arayan” Müslüman aktörlerin (Göle, 2002: 173), kamusal alanda oluşturduğu motifleri tartışmak için önemli bir zemin oluşturmaktadır.

ortaklaşa paylaştıkları değerlere genellikle de ortak bir kimlik duygusuna dayanan özel olarak oluşturulmuş bir toplumsal bütünü tanımlayabilmek için kullanılmaktadır. Cemaat, hayatla ve çıkarlarla ilgili olan ve genel olarak belirginleştirilmemiş alanlarda ortaya çıkan alanlardaki kapsamlı dayanışma ilişkilerini anlatmak üzere kullanılan bir kavramı oluşturmaktadır.

Bu bağlamda; geleneksele dair olanın modernle etkileşimini daha da bir görünür kılan internet siteleri, gündelik yaşam pratikleri içerisinde gelişen etkileşimi ortaya çıkartmaktadır. O kadar ki, söz konusu sitelerin ne yalnızca İslami ahlak anlayışının gündelik yaşam pratiklerine yansıdığı alanlar arasında yer alması ve ne de tek başına, geleneksel cemaat ilişkilerinin yeniden üretildiği, kendisini geleneksele sabitlediği bir yapısının olması, kamusal alanda kolektif kimliğin dönüşümüne dair anlamlı bir çerçeveyi oluşturmaktadır. Craig Calhoun (1994: 27); kimlik politikalarının hem kendi varlığını tanımlamayı hem de başkaları tarafından tanımlanmayı içerdiğinden kolektif olduğu denli bireysel, özel alanla olduğu kadar kamusal alanla da ilgili bir süreç olduğunu belirtir. Kültürel kimliğin zaten bir inşa olması da yine söz konusu süreç içerisinde belirlenmektedir. Ancak; böylesi bir inşanın Habermas'ın gerçekleştirdiği gibi "Adorno-yönelimli" bir okuma üzerinden anlamlandırılabilmesi mümkün değildir (aktaran, Downey ve Fenton 2003: 186). Gerçekten de, Jürgen Habermas'ın (1999) kamusal alandan farklılıkların dışlandığı ve eşitler arasındaki bir mübadele anı üzerinden geliştirdiği bir kamusal alan yaklaşımı, yeni medya ve kamusal alan arasındaki bağın anlamlandırılabilmesi için yeterli değildir. İslami evlilik siteleri, Calhoun'un belirlediği gibi kolektif olduğu denli bireysel, özel alanla ilgili olduğu kadar kamusal alanla da ilgili bir sürecin ortak paydasını oluşturmaktadır. Bu çalışma içerisinde kamusal alan kavramı, Habermas'ın tanımını aşarak kolektif bir kimliğin kurulduğu-geliştirildiği ve "öteki" ile mücadelesini gerçekleştirdiği kimlik politikaları çerçevesinde genişleyecek ve Türkiye'de kolektif bir kimlik denemesi olarak İslamcı hareketin, özel bir duyarlılık geliştirdiği, evlilik siteleri üzerinden kimlik politikaları okunacaktır.

Çalışmanın Yöntemi: Metin Analizleri ve Derinlemesine Görüşmeler Üzerinden Karşıt Kamusal Alanı Anlamak

Bu çalışma boyunca, İslami ideolojinin kamusal alana genişlediği bir uzamda, kolektif kimlik inşası; kültürel kimlik, aidiyet ve farklılık bağlamında gerçekleştirilen bir tartışma üzerinden değerlendirilecektir. Bununla birlikte, Habermasyen anlamda bir kamusal alan yaklaşımı sınırları içerisinde kalarak, tüketim kültürünün bileşeni olarak takipçileri için yeni yaşam alanları açan bir ideolojinin sorgulanabilmesi mümkün değildir. Çalışma; Nancy Fraser'ı (2004: 104) izleyerek; "kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı" olarak kamusal alanı yeniden ziyaret edecektir. Jürgen Habermas'ın, On yedinci ve On sekizinci yüzyıllarda burjuva kamusal alanının normatif kökenleri üzerine gerçekleştirdiği çalışması boyunca kamusal alanın daha çok ideal boyutları üzerine bir yaklaşım sergilediği görülür. Katılımcılarının farklılıklarını dışlayarak girdiği ve sanki

eşit“miş” gibi bir tutum belirlediği kamusal alan yaklaşımı tam da bu nedenle mümkün değildir. Nancy Fraser’ın (1992: 109) isabetle belirlediği gibi; Habermas’ın eşitlikçi ve bütünlükçü bir kamusal alan yaklaşımı tarihin hiçbir döneminde var olmamıştır. Öte yandan, On dokuzuncu ve Yirminci yüzyıllarda işçi sınıfı ve kamusal alandaki görünürlüğünü araştıran Oscar Neght ve Alexander Kluge (1993: 35-36), kamusal alan ve karşıt kamusal alanların birbirine paralel olarak geliştiğini belirlemektedir. Oscar Neght ve Alexander Kluge’a (2004: 136) göre; “kamusal alan, sözde, toplumun bütünü temsil etmesine rağmen tözünü, herhangi bir belirli yaşam bağlamını (*Lebenszusammenhang*) özgül olarak ifade etmeyen bir ‘ara alandan’ alır”. Nancy Fraser’in (2004: 110-111) belirlediği gibi, karşıt kamuların alternatif politik davranış ve alternatif kamusal konuşma normları geliştirmesi tam da burjuva kamusunun dışlayıcı normlarına karşı mücadeleye girdiği uğraklar boyunca gelişmektedir. Gerçekte; karşıt kamusal alan oluşturma deneyimi, hegemonya mücadelesi içerisinde de anlaşılabilir. Antonio Gramsci (1984: 120); kapitalist bir topluma dair çözümlerini geliştirirken, üst yapı kurumlarını bir yandan devletin zora dayalı aygıtlarını barındıran “politik toplum” ile öte yandan egemen sınıfların toplumun geniş kesimlerinin rızasını aldığı, hegemonya uğrağı olarak “sivil toplum” olmak üzere iki ana kategoriye ayırır. Gramsci, her ne kadar, iki kategori arasında keskin bir yöntembilimsel ayırım yapılamayacağını belirlese de, batılı toplumlarda hegemonyanın toplumsal sistemin bir bütün olarak ideolojik belirlenmesine dayanarak kurulduğunu saptadığı için, toplumun entelektüel ve moral yönetim alanını sivil toplum olarak belirlemek gerekir. Batılı olmayan toplumlar içerisinde de, sivil toplumun veya toplumsal güç ve iktidar mücadelesinin gerçekleştiği/kurulduğu kamusal alanın karşıt kamusal alanlar tarafından ele geçirilmesi veya bir mücadele uğrağı olarak karşıt hegemonyanın kurulması bu bağlamda düşünülebilir. Mohammed el-Nawawy ve Shar Khamis (2010: 233); İslamlaştırılan bir kamusal alan deneyimi için iki dönemi ayırt etmektedir. İslamlaştırılan bir kamusal alan deneyiminin ilk dönemini, dini sınıfın “yapısal dönüşüm” yaşadığı 1960 ve 1970’li yılları oluşturmaktadır. Shar Khamis ve Mohammed el-Nawawy, İslam dünyasında 19. Yüzyıl, “İslami reform dönemi” ile başlayan ve ardından, 1960 ve 1970’li yıllar boyunca İslami kamu algılamasının giderek “kamusal İslam” biçimine dönüştüğünü belirtir. Bu dönem içerisinde kamusal alana paralel olarak İslamlaştırılan bir kamusal alan açıldığı gözlenir. Karşıt bir kamusal alan deneyiminin ikinci dönemi ise; özellikle internet ve yeni iletişim teknolojileri ile bileşenlerinin egemenliği altında oluşturulmuştur. Armanda Salvatore ve Dale F. Eickelman (2006: 186) böylesi bir durumu tanımlayabilmek için “Kamu İslâmî” terimini kullanmaktadır. İslamcı bir ideoloji bağlamında karşıt kamusal alanın anlamlandırılması için internetin hem “yeni” bir kitle iletişim aracı olarak sahip olduğu özellikler ve hem de iletişimin

“doğasını” dönüştürme potansiyeli dikkate alındığında karşıt bir kamusal alanın oluşturulmasındaki etkisi açıktır. Üstelik internet gibi, gerçek anlamda ilk kez “merkezsiz” bir kitle iletişim aracı ve eş anlı olarak iki yönlü iletişim akışına olanak sağlayan (Selnow, 1998: 186) bir araç söz konusu olduğunda karşıt bir kamusal alan oluşturma bağlamı daha da bir öne çıkmaktadır. Çünkü internet bir yandan; heterojen ve geniş bir dağılım gösteren milyonlarca internet sitesiyle, farklı demografik, kültürel, ekonomik niteliklere sahip olan kullanıcının “parçalanmasına” ve “çoğulculaşmasına” katkıda bulunurken, öte yandan eş zamanlı olarak genel olarak ortak amaç ve çıkarlara yönelen homojen özel ilgi gruplarının oluşturulmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda internetin “ikili” niteliğinin olduğu gözlenmektedir. Selnow’un (1998: 186) belirlediği gibi; internet, kullanıcıları tarafından ortak bağların kurulduğu alanlara göre alt alanlara ve katmanlara ayrılabilen bir araçtır. John Downey ve Natalie Fenton’un (2003: 190) isabetle belirttiği gibi, kamusal alan kaçınılmaz olarak karşıt kamusal alanları da çağırır ve yeni medya yaşam biçimlerinin çoğulculuşturılması için oldukça anlamlı bir yapı oluşturur. Bu çalışmada, 17 Mart 2009-17 Mart 2010 tarihlerini kapsayan dönem içerisinde, İslami evlilik siteleri, “metin analizi”, veya daha çok bilinen ismi ile “söylemler arası analiz” ve derinlemesine görüşme yöntemi ile değerlendirilmektedir. Derinlemesine görüşmeler, söz konusu dönemden sonra (1 Aralık-25 Aralık 2010 tarihleri arasında) gerçekleştirilmiştir. Alan McKee (2006: 52), metin analizi çalışmalarında “sosyal bağlamın” önemini vurgular ve analizin amacının, kültürel bağlamlarda üretilen anlamları çözümlenmek olduğunu belirler.

Metin analizleri, anlamların sosyal üretimler olduğunu kabul etmektedir. Metin analizlerinin amacı, metindeki anlamın inşa edildiği sosyal bağlamın çözümlenmesidir. İslami evlilik siteleri ve kolektif kimlik örüntüleri arasındaki toplumsal bağlamı çözümlenmeyi amaçlayan bu çalışma içerisinde de, metinlerin anlamından daha çok metnin içinde olduğu sosyal bağlamın anlamlandırılması önem taşımaktadır. Bu yönüyle de, Stuart Hall’un (1975: 15) işaret ettiği gibi; metin analizlerinin üç aşaması bulunmaktadır. İlki, anlamın içinde kurulduğu toplumsal bağlamı koruyarak, metinde öne çıkan anlamları değerlendirmektir. İkinci çözümlenme düzeyini, metnin daha “sıkı” okunması ve metindeki söylemin çözümlenmesidir. Üçüncü düzeyi ise, gerçekleştirilen çalışmanın daha genel bağlamı içerisinde verilerin değerlendirilmesidir. Bu çalışma içerisinde de İslami evlilik sitelerinde yer alan, özellikle kullanıcı profilinin değerlendirilmesi için üç düzey içerisinde de tartışma gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, Türkiye’de İslamcı ideolojinin, gündelik yaşam pratiklerindeki kolektiviteleri anlamlandırma çabasındaki bu çalışma, metin analizinin bir unsuru olarak, Türkiye’de İslami hareketler ve kimlik politikalarına dair bir tartışmanın ardından evlilik sitelerinin kullanım

örüntülerini çözümleyecektir. Bu bağlamda evlilik sitelerinin kullanıcıları ile derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Derinlemesine görüşmelerin amacı, site kullanıcılarının kendilerini herhangi bir baskı altında kalmadan rahatça ifade edebilmesi ve İslami kesimler için “hassas” sayılabilen evlilik konusu ve kolektif belleğin inşasının çözümlenebilmesi için odak grup çalışmalarının yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Araştırma boyunca site kullanıcılarının sayısı ve niteliği, yeni medya ortamına egemen olan nedenlerden dolayı sürekli olarak değiştiği için, çalışma, 1 Aralık 2010-25 Aralık 2010 tarihleri boyunca site kullanıcıları arasında yapılacak olan çalışmayı kabul eden 50 üye ile derinlemesine görüşme yapılarak gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılan kullanıcıların cinsiyet olarak aynı sayıda olmasına dikkat edilmiştir. Bu çerçevede görüşme yapılan site kullanıcıları ve temel nitelikleri aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Derinlemesine Görüşme Yapılan İslami Evlilik Siteleri Kullanıcılarının Temel Nitelikleri.

Görüşme Yapılan Kullanıcıların Demografik, Sosyo Kültürel ve Gelir Yapıları	Kadın Kullanıcılar	Erkek Kullanıcılar
Eğitim	21 Ortaokul ve 4 Lise 4 Lisans eğitimi mezunu	12 Ortaokul ve Lise, 2 Lise terk, 11 Lisans eğitimi mezunu
Yaşadıkları Bölgeler	İstanbul ve Ankara	İstanbul ve Ankara ⁴
Aylık Gelir Düzeyi	Site kullanıcılarının önemli bir kısmı, asgari ücret düzeyinde bir yaşam sürmektedir. Kadın kullanıcılar arasında, en yüksek ücret aylık 2700 TL olarak saptanmıştır.	Erkek kullanıcıların gelir düzeyi, asgari ücretin üzerinde ve ağırlıklı olarak 2000-3000 TL dir (25 kullanıcı arasında 10 kullanıcı bu düzeydedir).

Çalışmada gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler, görüşme yapılan kullanıcıların kolektif aidiyet ve kültürel kimlik tanımlamaları üzerinden gerçek-

⁴ Bununla birlikte site kullanıcıları genellikle varoş olarak değerlendirilmesi gereken bölgelerde yaşamaktadırlar. Örneğin İstanbul için Çeliktepe, Kuştepe, Dolapdere gibi bölgelerde yaşayan site kullanıcısı sayısı fazla iken Ankara’da Mamak İlçesine bağlı Köstence, Ulus İlçesi’nde Çin Çin Bağları, Ufuktepe, Tuzlucaıyr bölgelerinde site kullanıcıları ile görüşme yapılmıştır.

leştirilmiş ve karşıt kamusal alanın inşası doğrultusunda site kullanıcıları ile yaklaşık 1 saatlik süreler içerisinde görüşülmüştür. Bununla birlikte, site kullanıcılarına ulaşmak, ancak metin analizlerinin gerçekleştirilmesinin ardından mümkün olabilmıştır. İslami kesimler için “evliliğin” kutsallaştırılması görüşme yapılması amaçlanan site üyelerinin de onayının alınmasını gerekli kılmıştır. Rıaz Hassan’ın (2010: 176) belirlediği gibi, İslam diğer dinlerden, ağırlıklı olarak Hıristiyanlıktan, farklı olarak “mücerredliği” (celibacy)⁵ takipçilerine açık bir biçimde yasaklamış ve takipçilerine, kutsal metinler tarafından belirlenen sınırlar içerisinde olma kaydı ile evliliği gerçekleştirmeleri gerektiğini bildirmiştir. Takipçileri için kolektif aidiyet ve kolektif bilincin önemli bir boyutunu oluşturan evlilik, bütün bu nedenleriyle birlikte düşünüldüğü zaman görüldüğü gibi, İslami kesimler tarafından “hassas” konular arasında yer almaktadır. Bu nedenle site kullanıcıları öncelikle, üyeler arasında derinlemesine görüşme yapılmadan önce “güven” arayışı içindedirler. Site kullanıcılarının gerçek isimleri, çalışma içerisinde gizli tutulmuş ancak kendilerinden yazılı onay alınmıştır. Bununla birlikte, Türkiye’de İslamcı ideolojinin dönüşüm ve üyeleri için kolektif kimlik kurgusu, yaşam biçimlerinin İslamileştirilmesinin ötesine geçerek, öncelikli olarak Türkiye’nin ekonomi politikasındaki dönüşüm eşliğinde okunmalıdır.

Çalışma içerisinde; Jodi O’Brien’in (1999: 95) belirlediği gibi, internete dâhil olan kişilerin önceden şekillendirilmiş kültürel metinleri de beraberinde getirdiği ve söz konusu metinlere dayanarak yeni ortamın sınırlarının çizilmesi ve kendisine dair bir aidiyet oluştururken beraberindeki metinleri de yeniden ürettiği gözlenir. Bu şekilde, metin analizleri gerçekleştirilirken araştırmacı yeni bir ortama getirilen aidiyetleri belirleyebilmek için, internet üzerinde yer alan metinlerin aleniyeti ve kamuya açıklığı söz konusu olduğu için, tablo içerisinde doğrudan alıntılanmıştır. Araştırma konusu ve site kullanıcılarının içerisinde yer almayarak dışarıda olmak tercih edilmiştir. Bununla birlikte, derinlemesine görüşmeler öncesinde site yöneticileri ve kullanıcılar arasında gerçekleştirilen görüşme ve yazılı izin belgelerinin alınmasının ardından derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Kültürel Kimlik Talepleri ve Kamusal Alanın Dönüşümü: Türkiye’de Siyasal İslam ve Toplumsal Kutuplaşma

Nilüfer Göle’nin (2009: 170) belirlediği gibi; Türkiye, batı ile İslam arasındaki ilişkileri tüm karmaşıklığı içerisinde ele almak açısından ayrıcalıklı bir

⁵ Dini nedenlerden dolayı evlenmeme.

alandır. Çünkü bu bölünme zaten Türkiye'nin tarihinin bir parçasıdır ve ülkenin siyasal yaşantısını da şekillendirmektedir. Bununla birlikte, Türkiye özelinden bakıldığında, İslami ideolojinin geleneksel olanla küresel modernlik arasındaki değerler arasında iç-içe geçmiş bir nitelik arz ettiği ve söz konusu arzın; toplumsal, siyasal ve kültürel alanlarda takipçileri için bir alternatif sunma iddiası olduğu belirtilmelidir. Kültürel kimlik taleplerinin ve takipçileri için yeni yaşam alanları açmak üzerinden genişleyen İslamcı hareket, çoğu kez kamusal alanın denetimini ele geçirmek için de yine gündelik yaşam pratikleri üzerine getirdiği yeni biçimler ile ayırt edilmektedir. Gerçekten de, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu ilk yıllardan itibaren, Kemalizm ile karşıtlığı üzerinden kurulan bir İslamcı ideolojinin varlığına rağmen (Dursun, 2004: 185); ülkede yeni bir sermaye birikim modelinin uygulamaya konulduğu 1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de İslamcı ideolojinin önemli bir biçimde değiştiği gözlenir. Ülkede uygulamaya konulan yeni sermaye birikim modeli eşliğinde İslami hareket içerisinde yaşanan değişim; bir yandan, söz konusu modele eklenmenin yanı sıra belirli yaşam alanları üzerinden modeli dönüştürmek üzere kurulurken diğer yandan devlet politikası ve ideolojisinin önemli bir bileşeni haline getirilmesiyle gerçekleşir. O kadar ki, değişim ve dönüşüm sürecinin ardından devletin neredeyse egemen ideolojisi haline getirilen "Türk-İslam" sentezi, İslamcı hareketin daha da baskın ve yaygın bir hale gelmesini sağlamıştır. Bu nedenle, Türkiye'de siyasal İslam ve bileşenlerinin, Türkiye'de yeni birikim modelinin uygulamaya konulması eşliğinde oluşan kültürel kimlik talepleri ekseninde okunmalıdır.

Gülten Kazgan'ın (2002: 123) isabetle belirlediği gibi, Türkiye'nin küresel kapitalizme eklenme sürecinde 24 Ocak Ekonomik İstikrar Kararları, ülkede kısa sürede istikrara dönmeyi ve borç ödeyebilmeyi tekrar sağlamak amacına dönük ekonomi politikalarını içeren bir paket olmanın çok ötesine geçen yapılanmalarla birlikte gelmiştir. Bununla birlikte; ülkedeki değişim, askeri darbenin ardından gerçekleştirilen ilk siyasal seçimler ve küresel projeyi uygulamaya koyacak bir siyasal partinin iktidara gelmesiyle birlikte demokratikleşmenin yeniden başladığına ilişkin işaretler olarak yorumlanmıştır. Ancak; Türkiye'de yeniden yapılanma, batı da uygulandığı gibi ekonominin bürokratik kurallardan arındırılması hareketinden çok farklı olarak, avamlaştırılmış bir liberal ideolojinin insanlara aşılandığı, değer yargılarının dönüştürüldüğü, ekonominin siyaset-mafya ve tarikat ilişkileri ekseninde yeniden yapılandırıldığı bir döneme yol açmıştır (Kazgan, 2002: 123). Türkiye ekonomisinin yeniden yapılandırılması adına başlatılan dönem, hurafelerle yoğrulmuş tarikat inançlarını yaygınlaştıracak kurumları, yapılanmaları özgürleştirdi ve İmam hatip okulları ile Kuran kurslarının açılmasına yeniden hız kazandırarak, İslamcı hareketin hegemonyasını güçlendirmiştir.

O kadar ki, din kültürü derslerini okullarda zorunlu hale getirirken, felsefe dersinin zorunlu olmaktan çıkartıldığı, tarikatların siyasal kurumlarla iç-içe geçtiği bir yapılanma boyunca Türkiye’de İslamcı hareket, giderek kamusal alanın ahlaki denetimini ele geçirme iddiası ile önemli bir aktör olarak konumlanır. Öte yandan; Türkiye’de İslami hareketin güç kazanmasını sağlayan ikinci dinamik ise, 1980’li yıllardan itibaren Amerika Birleşik Devletleri’nin tehdit algılamasında önemli bir yere sahip olan dönemin Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri’ne karşı izlediği politikalar boyunca gelişmiştir. Amerika Birleşik Devletleri’nin, SSCB’nin etrafında, komünizm karşıtı bir “yeşil kuşak” oluşturma projesi, Türkiye içerisinde de İslamcı hareketlerin üstü örtülü bir destek edinmesine yol açar. Bu şekilde Türkiye’de İslamcı hareket, gerek iç dinamikleri ve gerekse küresel ilişkiler tarafından desteklenen alanlar boyunca giderek gündelik yaşam pratiklerinde yeni yaşam alanları edinir. Böylelikle, gündelik yaşam pratiklerini geleneksel alanlarından çıkararak kamusal alanda edindiği yer üzerinden uygulayan bir ideoloji açık olarak gelişme olanağı elde etmiştir. Sürecin önemli bir diğer tamamlayıcısı ise, İslami burjuvazinin oluşturulmasıdır. Sermaye kaynaklarının ve bileşenlerinin el değiştirmesi de yine giderek Türkiye kamusalında yer edinen kimliklere dair önemli açıklamalara sahip olmuştur. Kamusal alan kavramı ve bu kavramla birleşerek ortak bir anlatının satırlarını oluşturan kimlik politikaları; 1980’li yıllardan bu yana, toplumsal dönüşümlerin çözümlenmesinde özcü bir işleve sahiptir. Bununla birlikte; kamusal alan ve bileşenlerinin batı ve batı dışındaki bağlamları ile gelişen toplumsal hareket ve kimliklerin resmi kamusal alan ve dönüşümü çerçevesinde okunması gerekir. Demokratik ve ideolojik kamusal alan profillerinin anlamlandırılması, ancak böylesi bir ikili okuma geliştirildiğinde mümkündür. Habermas’ın “liberal burjuva kamusal alanı” olarak tanımladığı ve 17. Yüzyıldan itibaren özel yaşam alanından farklı bir alan olarak gelişmeye başlayan kamusal alanın yapısal dönüşümü aslında yine söz konusu yüzyıldan itibaren sanayileşme ile birlikte başlayan doğal toplumsal dönüşümün boyutlarını anlamlandırmaktadır. Jürgen Habermas için kamusal alanın yapısal dönüşümü, siyasal seçkinlerin ve devlet elitinin tasarımıyla “tepeden inmece bir ideoloji” değişimini değil, aksine, siyasal iktidara ait alan dışından bir meşruiyet edinmiştir. Bu nedenle Habermas’ın liberal bir burjuva kamusal alan modeli üzerinden aslında demokratik bir uzamın dönüşümünü açıkladığı gözlenir.

Batı dünyasında, sanayileşme ile birlikte başlayan doğal toplumsal dönüşümün yapısal boyutlarını ifade eden kamusal alan kavramının, Türkiye modernleşmesinin anlamlandırılmasına dair bir açıklayıcılığının da olmadığı belirtilmelidir. Çünkü Türkiye’de batılılaşma ve modernleşme projesi, batıda olduğu gibi toplum tarafından değil aksine, Halil İnalçık’ın (1969: 35) belirlediği gibi, “bürok-

ratik modernleşme” çizgisini izlemiştir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile yirminci yüzyılın başından itibaren devlet eliti eliyle sürdürülen bir modernleşme, batılılaşma projesi söz konusudur. Devlet bürokrasisi eliyle sürdürülen bir batılılaşma projesi ise, kamusal alanda farklılıkların dışlandığı, homojen bir düşünce sistemi üzerinden kurulmuştur. Bununla birlikte, modernleşme ve batılılaşmanın gerçekleştiği egemen bir alan olarak görülen kamusal alanın birbiri ile hegemonya mücadelesi içerisindeki cemaat oluşumlarına terk edilemeyeceği açıktır. Çünkü Türkiye’nin henüz on dokuzuncu yüzyıl içerisinde başlamış ve 1923 yılında kurumsal ve ideolojik kuruluşuyla son noktasına varmış olan “modernleşme”-“çağdaşlaşma” projesinin iki özel uğrağını laiklik ve pozitivism oluşturmuştur (Göle, 2009: 111).

Türkiye modernleşmesine özgü pratikler içerisinde bakarak, çağdaşlaşmanın tıpkı Fransız laikliğinde olduğu gibi toplumsal bir süreç olmaktan daha çok, siyasal bir proje olarak anlamlandırıldığı belirtilmelidir. Nilüfer Göle (2009: 114); Türk modernleşmesinde, laikliğin demokrasiden daha çok modernite ile birlikte düşünüldüğünü iddia eder. Göle için kendisini duyurma ihtiyacı içinde bulunan modernitenin yerleşim yeri kamusal alandır. Kamusal alanın “laikleşmesi” de ancak her türlü dinsel simge ve uygulamanın bu alan üzerinde tahakküm oluşturulmaması ile olasıdır ki, örneğin Fransa gibi gelişmiş bir batı ülkesinde kamusal alanda dinsel uygulama ve işaretlerin kullanılması engellenir. Örneğin, Fransa’da henüz 2004 yılında yürürlüğe giren yasa ile kamusal alanda dinsel simgelerin kullanılması yasaklanmış, konunun Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne aktarılması üzerine, Mahkeme tarafından böylesi bir yasanın insan hakları ihlali ile ilgisinin dahi olmadığını belirtmiştir. Fransa örneği, aslında Avrupa’nın bir dizi ülkesinde de yaşanmıştır. Örneğin Belçika’da da kamusal alanda türban yasağı bulunmaktadır. Türkiye’de de benzeri bir gelişmenin yaşandığı ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin, üniversitede türban takmadığı için devleti hakkında dava açabilen, Leyla Şahin Kararı’nda, kamusal alanda türban takılmamasının insan haklarını ihlal bir eden bir nitelik almadığı belirlenmiştir. Bununla birlikte Manuel Castells’in (2008: 79) belirlediği gibi; kamusal alanın bir yandan devlet ve öte yandan sivil toplum gibi iki önemli tamamlayıcısının olduğu düşünüldüğünde, özellikle, sınırlı bir demokrasi deneyimine sahip ülkeler için, devletin de kamusal alan üzerinde denetim oluşturabileceği açıktır. Böylesi bir sorgulama içerisinde kamusal alanın nasıl değerlendirildiği önemli bir sorun olarak öne çıkmaktadır.

Modernitenin yerleştiği bir alan olarak kamusal alan, Fransa da olduğu gibi Türkiye’de de pozitivism ve batılılaşmanın aracı olarak kurulmuştur. Üstelik Türkiye’de laikliğin Türk modernleşmesi için bütüncül bir kavram olduğu da dik-

kate alınmalıdır. Göle'nin (2009: 114) belirlediği gibi, Türkiye'de laiklik demokrasiden çok modernitenin "olmazsa olmaz" koşulu olarak kabul edilmektedir. Her ne kadar, farklılıkları dışlayan bir ideolojik kamusal alan kavramından tınılar taşısa da, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren batılılaşma aracı olarak konumlanan bir kamusal alan modeli, modernist bir ideoloji olarak laikliğin, devletin kamusal alanı denetim altına almak için yürürlüğe koyduğu otoriter uygulamalarla ilişkili bir görünüm almıştır. Türkiye özelinde yeni ve modern bir cumhuriyetin kurulması, batı ile kültürel bütünleşme arayışındaki bir ulus devletinin oluşturulması, kamusal alanın, devlet iradesi tarafından denetim altına alınmasını anlaşılır kılmaktadır. Bu bağlamda, laik ve modern bir eğitimin oluşturulması, eğitimin merkezileştirilmesi, kamusal alanda her türlü dinsel işaret ve uygulamaların dışlanması, özellikle dinsel tarikatların yasaklanması, eğitimde birliğin sağlanması ve devlet memurları için dini simge ve sembolleri yasaklayan yönetmeliklerin geliştirilmesi batılılaşmış, çağdaş uygarlığa dair değerlerle bütünleşmiş bir kamusal alan modelini ortaya çıkartmıştır. Bununla birlikte, Türk modernleşme projesinin önemli bir alanı olan kamusal alanın, ülkede yeni bir ekonomi politığının izlendiği 1980'li yıllardan itibaren anlamlı bir dönüşüme tanık olduğu gözlenir. Türkiye'de; kapitalist sermaye birikim koşullarındaki değişim eşliğinde; ulus devletinin liberal bir program üzerinden dönüşmesi, kamusal alan tanımının sınırlarını zorlaması üzerinden bulmuştur. Öyle ki, Türkiye'de 1980'ler ve sonrasındaki kamusal alan; pek çok sivil toplum hareketinin birbiriyle çatışmasına tanık olmuştur.

Nancy Fraser'ın (1992: 129), egemen durumda olan kamusal alana alternatif ortaya çıkan gruplar olarak tanımladığı "karşı kamusal toplulukların", diğer toplumsal gruplar tarafından tanınabilmesi ve meşru olarak kabul görme mücadelesi, Türkiye'de de özellikle İslamcı hareketler özelinde dikkat çekmektedir. O kadar ki; Türkiye özelinden bakıldığında 1980'li yıllar, cumhuriyet rejiminin ve kurguladığı ulusal kimliğin her zamankinden daha fazla sorgulandığı ve tartışıldığı, üstelik bir dizi örneğinde de gözlemlendiği gibi, sonraki yıllara da taşındığı bir dönemi oluşturur (Azak, 2009: 94). Gerçekten de; 1980'li yılların ortalarından itibaren Türkiye'de İslamcı ideolojinin sözcüsü olan kesimler, Cumhuriyetin ilk yıllarının temel değerleri ile çatışmacı bir kamusal alanın oluşturulmasında etkilidirler. Böylesi bir karşı kamusal topluluğun oluşması bir bakıma, Kemalist devlet tarafından batılılaşma- modernleşme projesinin önemli bir tamamlayıcısı olarak kurulduğu kamusal alan üzerinden bir hegemonya mücadelesi uğrağında gerçekleşir. Batı medeniyetinin, modern liberal yaşam tarzının evrensellik iddiasını ve modernist seçkinin çağdaş olan ile batılı olan arasındaki eşitliği reddederek, modern yaşam tarzına alternatif İslami bir yaşam tarzını savunmaya başlayan İslamcı hareket (Azak, 2009: 94) ile Cumhuriyetin kazanımlarını savunmaya çalışan laik

kesim arasındaki gerilim, tam da ülkenin modernleşme ve batılılaşma projesinin önemli bir tamamlayıcısı olan kamusal alan üzerinde (Suman, 2009: 70)gerçekleşmiştir. Aslında; cumhuriyetin laik kurumlarının sağladığı sınıf atlama olanaklarından yararlanan ancak cumhuriyetin ideolojik dinamiğinden kendisini ayırttıran bir karşı kamusal grubu, İslamcı bir karşı-seçkin oluşumunu hazırlayan süreç tam da Türk modernleşmesinin özel bir uğrağı içerisinde yapılaşmıştır.

Nilüfer Göle'nin (2009: 27) belirlediği gibi, Türk modernleşme projesi boyunca devletin yakın ve sıkı bir gözetimi altında olan kamusal alan, cumhuriyetin ilk yılları boyunca 1923'den 1946 yılına kadar devam eden tek parti döneminde katı bir şekilde, çoğulcu demokrasiye geçiş süreci olan 1950'li yıllardan itibaren ise dereceli olarak yumuşayan bir gözetim altında sürmüştür. Türkiye'nin, küresel kapitalizme -hazırlıksız olarak- eklenildiği 1980 özellikle siyasal seçimlerin gerçekleştiği 1983 sonrası dönem içerisinde ise, kamusal alan projesinin milli, laik ve homojen doğasına başkaldıran sivil toplum hareketlerinin, İslamcı, Alevi, Kürt, Liberal, birbirleriyle yarıştıkları bir alana dönüştüğü gözlenir. Kamusal alanın Türkiye'de yaşadığı değişimi, Anthony Giddens'i (1992: 210) izleyerek yeni toplumsal hareketlerin, aktörlere yeni bir kimlik inşası için bir alan açması veya daha da bir açık söylendiğinde, özgürleşme politikalar döneminden "hayat politikaları" dönemine geçiş süreci olarak da değerlendirmek mümkündür. Türkiye'de İslamcı hareketin karşıt kamusal grubu oluşturması gerçekten de hayat politikaları üzerinden gerçekleşmiştir. İslamcı hareketin bir yandan kamusal görünürlük elde etmesi ve gündelik yaşam pratiklerinde yer edinmesi ancak hemen öte yandan böylesi bir yer edinmeyi, batılı yaşam pratiklerini eleştirerek kamusal alanın ahlaki denetimini talep ederek gerçekleştirmekte bir bakıma laik kamusal alana karşı bir kamusal alan oluşturarak yapılandırmıştır. Kimlik politikalarının iki özel uğrağı olarak öne çıkan "tanınmak" ve "kabul görmek", Türkiye özelinde gündelik yaşam pratiklerinde yer edinmek üzerinden gerçekleşmektedir. Bu şekilde, kuramsal olarak bir kimlik politikasının, üyeleri için bir alan oluşturması iddiası Türkiye'deki İslamcı hareket içerisinde, dine dayalı yaşam tarzları ve özel hayata dair pratiklerin giderek kamusal alanda da taşınma talebi üzerinden gerçekleşmektedir (Suman, 2009: 76; Göle, 2002: 164).

İslamcı hareketin böylesi bir talebi bir yandan, İslamcı ideolojinin giderek bir yaşam biçimi üzerinden politik ve kültürel bir alternatif sunma amacından kaynaklanır. Ancak hemen öte yandan böylesi bir talep giderek, kolektif bir kimlik politikasının özel bir uğrağı olarak öne çıkmaktadır. İslamcı hareket içerisinde bakıldığında; çoğu kez laik kamusal alana karşıt bir söylem ile tam da karşıt bir kamusal grup olarak kurulduğu gözlenir. Bu bağlamda, karşıt bir kamusal seç-

kin oluşumunu anlamlandırmak için Türkiye’de cumhuriyet dönemi kamusal alanı ile Habermas’ın liberal burjuva kamusal alanı arasındaki bir dizi benzerliğin ziyaret edilmesi gereklidir. Türkiye’de cumhuriyetin ilk dönemlerindeki ve Habermas’ın liberal burjuva kamusal alanı arasındaki ilk benzerliği her iki kamusal alan biçiminin de, batı modernliğine, evrenselliğine dayanması ile laik bir model üzerinde yapılaşması oluşturur. Bu nedenle de Nick Couldry ve Tanja Dreher’in (2007: 80), Habermas’ın kamusal alan üzerindeki belirlemesini, Türkiye özelinde de yeniden düşünmek anlamlıdır. Couldry ve Dreher’in belirlediği gibi; kamusal alanda akılcı bir tartışma gerçekleştirilebilmesi için bu alana girenlerin, kişisel farklılıklarını, bireysel düşünce, inanç ve aidiyetliklerini bir yana bırakması ile farklılıklarını yok varsayması ve eşit bireyler olarak hareket etmesi gibi ön koşullar bulunmaktadır. Gerçekte, Jürgen Habermas’ın yapısal özelliklerini tartıştığı ideal burjuva kamusal alan, henüz başından itibaren farklılıkların dışlandığı ve alanı paylaşanların toplumsal, kültürel, ekonomik farklılıklarını yok farz ederek, “sanki eşitlermiş gibi” davrandıkları bir alanı oluşturmuştur (Suman, 2009: 72). Bununla birlikte; kamusal alanı ideolojik bir tanımama içerisinde, homojen bir alan olarak tanımlayan düşünürün Hegel olduğu da belirtilmelidir. Hegel’in düşündüğü kamusal alan modelinde farklılıklara yer yoktur ve özel yaşam alanlarındaki farklı unsurların tümü kamusal yaşama taşındıklarında farklılıklarını kaybetmekte ve devletle bütünleşmektedir. Bu şekilde kamusal yaşam devletin ve devletle bütünleşmiş unsurların ortak homojen alanı olarak görülmektedir.

Türkiye özelinden bakıldığında, devletle bütünleşmiş bir tasarıma sahip olan kamusal alan modelinin özel olarak dikkat çektiği gözlenir. Kemalizm ve İslamcı hareket arasındaki gerilimin tam da böylesi bir kamusal alan modeli üzerinden geliştiği görülür. İslamcı aktörlerin giderek karşıt kamusal seçkin olarak yapılanması, yine kamusal alan üzerinden geliştiği için devletle bütünleşmiş bir alan olarak kamusal alana dair bir sorgulama, internet siteleri üzerinden gelişen kolektif bir kimlik örüntüsüne dair belirli bir açıklayıcılığının da olduğu gözlenmektedir. Türkiye özelinden bakıldığında, siyasal tarihi İslam’dan çok da bağımsız olarak düşünülemeyen, diğer ülkelerden farklı bir ortam ve süreç içerisinde de olsa İslam’ın nüfus üzerinde etkisini hissettiren bir ülkede kamusal alanda farklılıkların dışlanması aslında işaret ettiklerinden farklı anlamlara sahip olagelmıştır. Kamusal alan ve farklılıkların dışlanması her ne kadar siyasal alanda çatışan taleplerin ve konuların üzerinde kurulan bir tartışmaya işaret etmekle birlikte, aslında söz konusu olan, gündelik yaşam pratiklerinin kamusal alana taşınması ve tartışılan laiklik üzerinden gündelik yaşamda bir bakıma yeni kimliklerin bir yer bulmasını da vurgulamaktadır (Türkmen, 2009: 117). Türkiye ve Fransa örneklerinde, laiklik üzerinden bütün bir kamusal alana uzanan eleştiriler aslında, yeni kimlikler

için hegemonik bir yaşam alanının kurulmasını öne çıkartmaktadır. Buket Türkmen'in (2009: 116) belirlediği gibi; Türkiye'de laikliğe yöneltile eleştiriler, Türk toplumsal yapısında yaşanan değişiklikler açısından, Batı'dakinden çok daha önemli bir dönüşüme işaret etmektedir. Batı'da, laikliğe getirilen eleştirilerin geniş bir çerçeve içerisinde bakıldığında, çok kültürlülüğün kamusal alandaki yansımaları olarak öne çıktığı görülür. Özellikle göçmen kitlelerin yaşam pratikleri boyunca kamusal alana farklılıkların taşınması ve giderek sisteme dair eleştirilerle bütünleşen bir laiklik eleştirisi gözlenmektedir. Türkiye'de ise laikliğe karşı eleştirinin, cumhuriyetin kazanımlarından yararlanarak sınıf atlayan ancak söz konusu kazanımları yaşam pratiklerinden dışlayan İslamcı aktörlerden geldiği gözlenmektedir. O kadar ki, Buket Türkmen'in (2009: 116) belirlediği gibi, geçmişte merkezin nimetlerinden uzakta olan kesimler bugün pastayı paylaşmak amacı ile paylarını almaya gelirlerken, pastaya da "kendi kremalarını" katmaya kalkmaktadır. Bu şekilde, söz konusu kesimlerin, kamusal alana farklılıklarının taşınması ötesinde giderek kamusal alanda gündelik yaşam pratiklerini dayatmacı bir baskıyla bütünleştirerek bütün bir ahlaki denetimi ele geçirme çabasına yönelmiştir. Gerçekten de Türkiye'de 1980'li yıllardan itibaren cumhuriyetin, batılılaşma, modernleşme, çağdaş uyarlığa ulaşma gibi, kurucu değerlerinin eleştirisi üzerinden İslamcı ideolojinin kolektif aidiyet tanımı doğrultusunda üyelerine bir yaşam alanı açma mücadelesine tanık olunmaktadır. İslamcı ideolojinin, dinsel yaşam pratiklerinin siyasal tarihinin başından itibaren önemli olan geldiği Türkiye özelinde, bireyleri için yeni bir alan oluşturma pratiği, Durkheim'in "kolektif bilinç" olarak değerlendirildiği sürece işaret etmektedir (aktaran David ve Bar-Tar; 2009: 355).

Yeni toplumsal hareketlerin üyelerine yalnızca aidiyet ve biz evrenini değil aynı zamanda ortak bir yaşam alanı açmasıyla ilgili bir kavram olarak "kolektif bilinç", grup üyelerinin ortak olarak paylaştıkları grup değerlerini tanıması ve kolektif eylem yöntemiyle bireysel olarak da kendi bilinçlerinin farkına varması ile ilgilidir. Türkiye'de İslamcı ideoloji üzerinden bakıldığında özellikle 1980'li yılların ardından bir aidiyet ve temsil pratikleri üzerinden kamusal alanda giderek daha da bir görünür kılınmanın, yine kolektif bilinç ve kolektif kimlik edinme üzerinde ilerlediği belirtilmelidir. Böylesi bir aidiyet biçiminin ise, Klaus Eder'in (2009: 431) tartıştığı gibi, "bir kontrol biçimi olarak kolektif kimlik düşüncesi" bağlamında inşa edildiği görülür. Klaus Eder; Durkheim'in tanımına dayanarak, kolektif kimliğin oluşturduğu aidiyet duygusu ile birlikte ortak bir eylemin oluşmasına yol açtığı ve yine söz konusu eylemi, paylaşılan değerler üzerinden aktörleri denetim altında tutan temel süreç olduğunu belirler. İslamcı ideolojinin gündelik yaşam pratikleri için özel bir alan açtığı İslami evlilik siteleri tam da böylesi bir işleve sahiptir. Gerçekten de; İslamcı ideolojinin geleneksel alanlarından çıka-

rak üyeleri için ortak bir biz evrenini oluşturduğu, bu yönüyle de değişen bir mahremiyete tanıklık ederek yaşam stratejilerini bireyselleştirdiği İslami evlilik siteleri, gündelik yaşam pratikleri üzerinden kolektif kimliklendirmenin okunabileceği özel bir alan sunmaktadır.

Türkiye’de İslamcı Hareketler ve Gündelik Yaşam Pratikleri: Kolektif Kimliklendirmeyi, Gündelik Yaşam Üzerinden Okumak

Türkiye’de karşı kamusal grup olarak İslamcı hareketlerin ortaya çıkması; kolektif kimlik tasarımına dair olan unsurların yanı sıra, geleneksel olarak özel alanda tutulan gündelik yaşam pratiklerinin de kamusal alan ve siyasetin içine taşınmasına yol açmıştır. Gerçekten de, Türkiye özelinde, 1980’li yıllardan itibaren gündelik yaşam pratiklerinde çoğu kez Batı’nın laikliği ve modernitesine karşı dini bir kimliğin direndiği bağlamlarda gelişen İslamcı hareketlerin söz konusu dönemden itibaren iki kol üzerinden ilerledi gözlenir. Türkiye’nin yakın siyasi tarihinde, Milli Nizam Partisi’nin kurulduğu 1970’li yıllardan itibaren tanınma ve en azından seçmenleri için meşruiyet edinme döneminin ardından İslamcı hareketin, 1980’li yıllardan itibaren ise kamusal alanda edindiği yeni mekânlar üzerinden üyeleri için yeni yaşam alanları açtığı gözlenir. İslami kimlik politikaları çerçevesinde İslami bankacılık biçimlerinden yayın kuruluşlarına, gündelik yaşam pratiklerinde İslami modadan, tüketim eğilimlerine doğru genişleyen yaşam alanları bağlamında İslamcı hareketin de giderek geleneksel ağlarından, daha açık söylendiğinde, “informel” toplumsal ağlardan kamusal alanda görünürlük edinme biçimine doğru bir değişim yaşadığı gözlenir. Bununla birlikte, her ne kadar, kamusal alanda görünürlük edinen İslamcı hareketin geleneksel sınırlarının ötesine geçtiği ve oluşan yeni bağlam içerisinde dönüştüğü iddia edilse de, böylesi bir iddianın Türkiye özelinde herhangi bir anlamının olmadığı da belirtilmelidir. Çünkü İslamcı hareketin kamusal alanda görünürlük edinmesi, modernite ile etkileşime girmesini değil aksine tam da kolektif hareketlerin doğası gereği modern oluşumları eleştirisi üzerinden kendi kimliğini geliştirme pratiğinin egemen olduğu gözlenir. İslami evlilik siteleri tam da böylesi bir kollektivite için anlamlı bir olanak tanımaktadır. Türkiye’de ilk kez 2003 yılında faaliyete başlayan İslami evlilik siteleri, kolektif bir kimliğin geliştiği özel bir alan olmasının yanı sıra Türkiye’nin özellikle 2002 döneminden itibaren yaşadığı değişim sürecini anlamlandırmak adına da özel bir dikkat çekmektedir.

Gerçekten de, İslami evlilik sitelerinin kendisini her ne kadar “muhafazakâr demokrat” kimliği üzerinden tanımlasa da, Anayasa Mahkemesi tarafından laiklik karşıtı hareketlerin odağı olarak tanımlanan Adalet ve Kalkınma Partisi’nin

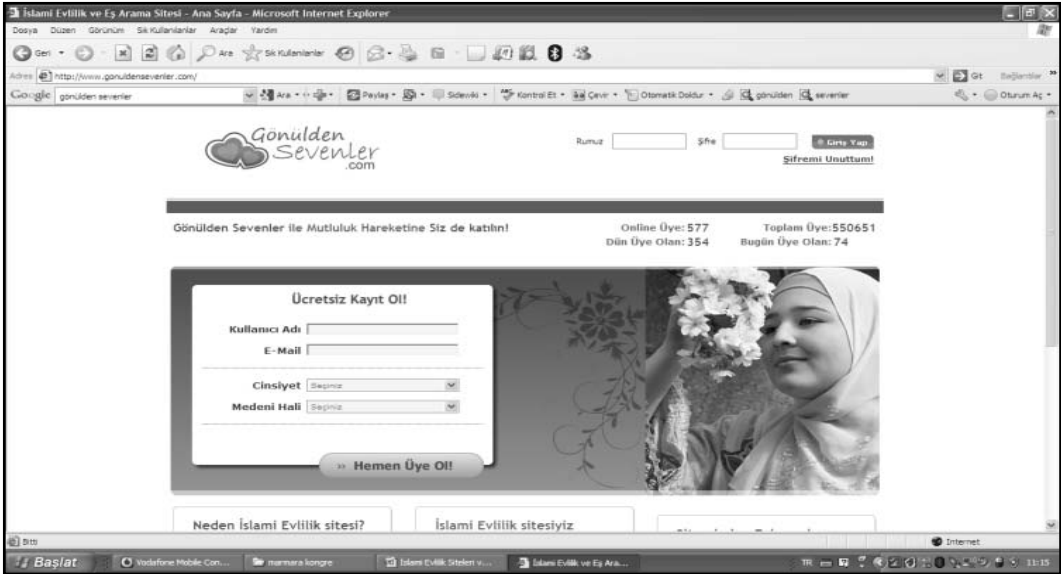
döneminde gelişmesi, cumhuriyetin temel değerlerinin eleştirisi üzerinden yaşam alanı edinen İslamcı ideolojinin edindiği yeni mekânların daha da bir görünür kılmaması bağlamında önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Nilüfer Göle'nin (aktaran Tütüncü, 2007: 284) belirlediği gibi; Türkiye için "İslamcılığın ikinci dönemi" olarak dikkat çeken bir dönemde ortaya çıkan İslami evlilik siteleri, Fatma Tütüncü'nün (2007: 284) belirlediği gibi Türkiye'de evlilik kurumu etrafında bir söylem ve kaygı patlamasının yaşandığı bir döneme de eşlik etmiştir. Bununla birlikte, İslamcı ideolojinin kurumuna dair özel bir hassasiyetinin olması, İslamcı evlilik sitelerine dair özel ilginin çekilmesine yol açtığı gözlenmektedir. Gerçekten de, 2003 yılı sonundan itibaren birbiri ardına İslami evlilik sitelerinin açılması ve üyeleri için çoğu kez dinsel motifler üzerinden yeni yaşam alanları oluşturması, kolektif bir kimlik edinme biçiminin görülmesi bağlamında da önem taşımaktadır. Bununla birlikte; Türkiye'de İslami evlilik siteleri, küresel bir toplumsal ağ oluşturan İslami kesimlerin iletişim teknolojileri ve yeni medyayı kullanma pratiklerinden oldukça farklıdır. Bu bağlamda "küresel kamusal alan" bağlamında bir internetin kullanımına, en azından geçerken, değinilmelidir.

Manuel Castells'in (2008: 83); küreselleşme sürecinin eşliğinde kamusal alan kavramı da önemli ölçüde dönüştüğünü belirler. Castells'in belirlediği gibi küreselleşme sürecinin eşlik ettiği ve yeni iletişim-enformasyon teknolojilerinin yol açtığı bir dizi değişimin anlamlı sonuçları arasında küresel sivil toplumun oluşturulması bulunmaktadır. Yeni iletişim teknolojileri özelinde internet ile oluşan yeni bağlam tam da söz konusu küresel sivil toplumun anlamlandırılması için önemli bir uzam sağlamaktadır. O kadar ki; yeni iletişim teknolojileriyle birlikte, bir bakıma "özelleştirilmiş" küresel kamusal alan modelinin geliştiği gözlenir. Slavko Splichal'in (2009: 393) belirlediği gibi; küreselleşme ulus ötesi bir kamusal uzamın oluşmasına yol açtığı gibi aynı zamanda "çeşitlendirilmiş" ve "hijerarşik olarak katmanlaşmış" bir uzamın oluşmasına da yol açmıştır. Ulus aşırı bir kamusal uzam içerisinden bakarak, küreselleşmenin aslında parçalanmış bir kamusal alan modelini yarattığı gözlenir. Kamusal alanın, giderek ulus devlet bağlamı içerisinde değil aksine ulus aşırı bir bağlam oluşturması, kolektif bir kimliğin oluşabilmesi için önemli bir zemin oluşturmaktadır. Yeni medya ve İslam arasındaki bağı çözümlenmeyen Andersen'a göre (aktaran, Ho, Lee ve Hamed; 2008: 96); internet İslami kesimler için, daha fazla dini yayına ulaşabilecekleri bir kamusal alanı yeniden düzenlemiş ve söz konusu kamusal alanın sınırları genişlemiştir. Amerika Birleşik Devletleri Pew Vakfı araştırmalarında da, özellikle İslami kesimler için internetin benzeri bir işleve sahip olduğu belirlenmiş ve hatta internete giren kesimlerin % 64 gibi önemli bir oranının geleneksel kaynakların ötesinde İslami yaşam pratikleriyle uyumlu bir içeriği tercih ettiklerini saptamıştır

(aktaran aktaran, Ho, Lee ve Hamed; 2008: 96). Böylesi bir kullanım biçimi içinden bakıldığında internetin yeni kolektif kimliklere önemli bir yaşam alanı açtığı ve İslami kesimlerin de, devlet aşırı bir alanda kolektif bağlar oluşturduğu yeni bir alan olarak öne çıktığı görülür. Bu bağlamda; Stuart Hall'ün (aktaran Khatib, 2003: 391) belirlediği gibi küreselleşme, yerel ve küresel kimliklerin eş zamanlı olarak gelişimine yol açmıştır. Yeni iletişim teknolojileri ve internet de zaten söz konusu alanı genişletmesi bağlamında özel bir yer edinmiştir. İslami kesim tarafından sanal camilerin kullanılması, İslami siteler üzerinden dini yayınların izlenmesi veya sitede kullanıma sunulan duaların üzerine tıklanması ile sanal uzamda gerçekleştirilen dinsel ibadet biçimleri böylesi bir genişlemeye dair örnekler olarak öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, İslami evlilik siteleri için söz konusu olan gündelik yaşam pratikleri içerisinde bir alan açmasının yanı sıra, sitelerin kullanım biçimlerinden kaynaklanan bir kolektiviteleri de eş zamanlı olarak kullanıcılarına sunmasıdır. Böylesi bir kolektivite, en azından temel düzeyinde dahi, sanal cemaat örüntülerinin kolektif yapıların birebir tekrarlanan görüntüleri ile somutlaşmasında da anlaşılabilir (Subaşı, 2005: 113). Çünkü Necdet Şubaşı'nın (2005: 113) belirlediği gibi; doğal bir bütünlük içerisinde olduğu düşünülen cemaatler, içerisinde insanları birleştiren ve bir arada tutan unsurların onları bölen unsurlardan daha güçlü olduğu ve daha önemli olduğu gruplar olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte, cemaat yapıları kırılğan ve zayıftır. Ancak, cemaat yapılarını bir arada tutulan bağların inanç ve duygulara yapılan çağrılarla sürekli olarak yeniden üretilmektedir. Böylesi bir durum, İslami evlilik siteleri boyunca inanç ve duyguların bir bakıma "iman tazeleme" bağlamında yeniden üretildiği ve kolektif bir bilinç olarak taşındığı gözlenir. Bu özellikle, İslami evlilik sitelerinin söylemine egemendir ve kolektif bilinç kurgusu özellikle dil ve söylem üzerinden anlaşılabilir.

İslami Evlilik Sitelerinin Dili ve Söylemi: Kolektif Kimliği Söylem Üzerinden Kurmak

İslami evlilik siteleri özelinden bakıldığında, cemaat bağlarının inşasına dair ilk örneklerin henüz internet sayfasının açılışından itibaren kurulduğu görülür. İslami kesimlerin karşıt bir kamusal grup olarak konumlanmasına dair bir söylemin izlendiği belirtilmelidir. O kadar ki; sitelerin henüz açılış sayfasından itibaren söz konusu farklılık ortaya çıkmakta ve kamusal alanın ahlaki denetimini ele geçirmeyi amaçlayan bir İslami ideolojik söylem gözlenmektedir. Böylesi bir söyleme anlamlı bir örnek olarak "<http://gonuldensevenler.com>" sitesinin açılış sayfası görülebilir.

Şekil 1: İslami Evlilik Siteleri Açılış Sayfası (<http://www.gonuldensevenler.com>)Şekil 2: İslami Evlilik Siteleri Açılış Sayfası (<http://www.muslimlife.eu>)

İslami evlilik sitesi olan “gönülden sevenler” henüz açılış sayfasında kimliğini “İslami evlilik sitesi” olarak açıklamakta ve varlık nedeni ile meşruiyetini; “Türk halkını internetteki ahlaksız sitelerden ve aldatıcı arkadaşlık sitelerinden

kurtarmak amacı ile açtığımız ilk evlilik sitemiz Gönülden Sevenler. Com ile Türkiye’de ki yüzlerce insanı yuva sahibi yaptık. Misyonumuzu ve ciddiyetimizi yitirmeden Türk halkını hasretini çektiği yuvaya bir adım daha yaklaştırmak için çok daha güçlü geliyoruz” açıklamasına dayandırmasıdır (<http://www.gonuldensevenler.com>). Bir diğer İslami evlilik sitesi olan “Muslim Life”, Almanya’da göçmen Türk işçi ve aileleri için kurulmuş sonraki dönemlerinde ise (2000 yılı itibari ile) Türkiye’den de üye kabul etmeye başlamıştır. Muslim Life, diğer sitelerin aksine dünya genelinden tüm kesimlerin kullanımına açıktır. Örneğin bu sitenin açılış sayfasında evlilik, “Müslüman kesimlerin dini tamamlamak amacıyla kullanmaları gerektiği” ve “evliliğin bir başarı” olarak tanımlanması giriş sayfasında ağırlıklı olarak belirtilen unsur oluşturmaktadır. Evlilik sitelerinin henüz giriş sayfasından itibaren izlenen böylesi bir açıklama, kamusal alan üzerinde denetim uygulamanın yanı sıra, bütün bir alanın ahlaki denetimini de ele geçirme niyetini daha da bir görünür kılmaktadır. O kadar ki, Türkiye’de bir dizi İslami evlilik sitesi içerisinden bakıldığında da kolektif bir kimlik kurgusu olarak öne çıkan değerlerin, tam da İslami bir yaşam pratiğinden yola çıkarak hazırlandığı gözlenmektedir. İslami evlilik sitelerinin hemen açılış sayfalarından itibaren, kamusal alana taşınan İslami yaşam pratiklerinin örneklerini gözlemlemek olasıdır. O kadar ki, sitelerin hemen açılışında “imanlı eş arayanlar için İslami evlilik sitesi”, “Saadete Giden Yol-Düzeyle İslami Evlilik Sitesi”, “İmanlı Kalpler için Evlilik” sloganları ve çoğu örneğinde de gözlemlendiği gibi sloganların yanı sıra türbanlı mankenlerin kullanılması oldukça yaygındır.

Şekil 3: İslami Evlilik Sitesi Açılış Sayfası (<http://www.zevacmerihnet.com>)

İslami evlilik siteleri üzerinden bakıldığında bir diğer egemen söylemin ise,



İslami kesim için özel bir duyarlılığın geliştirildiği “ayet”/“hadis”/“kıyas ve fıkıh” örneklerinin de yaygın olarak kullanıldığı gözlemlenir. Sitelerin açılış sayfasında dikkat çeken bir diğer unsur ise, internet sitesi üzerinden evlendirilen çiftlerin sayılarını vermektir. Örneğin, habibim ol 245, gönülden sevenler ise 322 üyesini evlendirmiştir. Ancak verilen bütün bu sayıların doğru olduğunu kanıtlayabilecek bir veri yer almamaktadır. Sitelerin bir diğer ortak özelliğini ise yalnızca evlilik amacı ile üyeliklerin kabul edilmesi, flört-tanışma-arkadaşlık amacıyla olan kesimlerin ise üyeliklerinin yasaklanmasıdır. Bununla birlikte, İslami evlilik sitelerinde “evlilik” bir bakıma dinin emri olarak kabul edilmekte, evlenen çiftlerin ise “başarılı” olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte, İslami evlilik sitelerinin tam da böylesi bir “başarı” tanımı geleneksel ile modern değerler arasındaki açık bir karşıtlık üzerinden ve modernin eleştirisi üzerinden gerçekleştirilmektedir. İslami evlilik siteleri, üyelerine “toplumun bazı örf ve adetleri, baskısı ve batıl inançları” doğrultusunda gerçekleştirilecek bir evliliğin çoğu kez “hüsrân” ile sonuçlanacağını bu nedenle yapılacak evliliklerin, çok da anlamlı olarak tanımlanmayan, “helal” dairesinde yapılması gerektiği, flörtün ise göz zinası olarak değerlendirilmesi gerektiği açık bir ideolojik duruş içerisinde duyurulmaktadır. Sitelerin, henüz “kendisini tanıtmâ” bölümünden itibaren İslami bir referansın alınmasıyla gerçekleştirilen üyelik çağrılarında da karşıt bir kamusal topluluğun oluşturulması amaçlanmaktadır. O kadar ki, modern yaşam pratiklerinin ve batı tipi evliliğin eleştirisi üzerinden bir cemaat pratiğinin kurulması ve cemaat ağı içerisinde, kapalı bir toplumsal ağ üzerinden kimlik kurgusu gerçekleştirilmektedir. İslami evlilik sitelerinin; üyelerini “göz zinasından koruduğunu” ilan etmesi, “nefsani duygulardan ziyade karakterin ön planda tutulması”, “coğrafi kısıtlamaların olmaması”, “kültürel, sosyal, fiziksel veya manevi değerleri birbirine yakın üyelerin birbiri ile tanıştırılması” üzerinden bir kolektif kimlik kurgusu gerçekleştirilmektedir. Örneğin derinlemesine görüşmeler boyunca İstanbul’da ikamet eden bir erkek üyenin değerlendirmesi tam da kolektif kimlik inşasının, birbirine yakın üyeler arasında ve diğerlerini dışlayarak gerçekleştiğini öne çıkartmaktadır:

“Ben, hayatımı benimle İslami ölçülerde geçirebilecek bir eş adayı arıyorum. İslami dairenin dışında bir yaşam sürmek ve sürdürmek benim için imkânsız, ailem için de öyle. Bu siteye girme gerekçem de zaten benimle aynı düşünceleri paylaşan, hayatını ilim dairesinde geçiren bir eş, bir hayat arkadaşı edinebilmek. Bu site de aykırı insanların olmayacağını biliyorum. Şimdi sanal alemin kendine göre riskleri bulunmakta ama haramla işi olmayan kişilerle tanışma imkanı ancak bununla mümkündür”.

Evlilik sitelerinin, İslami referans üzerinden gerçekleştirdiği kimlik kurgusunun akılcı ve tartışmaya dayanan bir söylem üzerinden ilerlemediği aksine kapalı bir söylem içerisinde daha çok inanç ve duygulara seslenen, bu nedenle de kırılgan bir nitelik edinen, bir dil üzerinden gerçekleştiği belirtilmelidir. Böylelikle, İslami evlilik sitelerinin kullanıcıları birbirleri arasında ortaklıklar ve simetriyi öne çıkartarak, farklılıkları dışlayan bir uzama sahip olabilmektedir. O kadar ki; sanal cemaatlerdeki örüntülerin çıkar ortaklığı, ortak bilinç veya grup düşüncesi deneyimine dayandığını belirleyen Howard Rheingold'un (1993: 171) belirlediği gibi; sanal cemaatler sentetik dünya tasarımını egemen pratikler üzerinden kurmakta, eski dayanışma ve cemaat biçimlerinin benzetim yoluyla korunmasını amaçlamaktadır. Bütün bu yönleri ile sanal cemaatler; alternatif bir toplum tasarımı oluşturmak ve sunmanın aksine topluma alternatif bir model olma yolunda bir çabaya dönüşmektedir.

İslami evlilik sitelerinin, topluma alternatif bir model oluşturma çabası özellikle üyelerinin söz konusu sitelere kabul edilmesi sürecinde daha da bir görülmektedir. İnternetin oluşturduğu iletişim uzamı içinden bakıldığında, doğru bilginin verilmemesi veya üyeler tarafından oluşturulan "üyelik profili" bilgilerinin gerçeği yansıtmaması durumunda olanca açıklığı ile gözlenmektedir. İslami evlilik sitelerinin istenen bilgileri vermeyenlerin veya yanlış bilgi verenlerin üyeliklerinin onaylanmayacağını açıklamasının ardından gerçekleri açıklamayanların "yalancı" olarak tanıtılacağına ilişkin açık bir uyarı bulunmaktadır. İslami evlilik sitelerinin üyeliğe kabul süreci de yine cemaatçi yapıların geneline ilişkin olarak öne çıkan bir süreci izlemektedir. Üyelik başvurusunda bulunanlar için doldurulması zorunlu olan sözleşmeler, İslami bir yaşam pratiğine eşlik ederek, sözleşme için verdikleri bilgilerin doğru olduğuna ve fotoğraflarının kendilerine ait olduğuna dair "Allah adına yemin etmek zorunda" bırakılmaktadır. Üyelik kaydının gerçekleştirilmesi için, "Allah adına yemini" yeterli bulmayan siteler ise üyeler tarafından, dinsel pratiklerin uygulanıp-uygulanmadığına dair bir dizi soru üzerinden bir bakıma sorgulanmaktadır. Örneğin, "<http://www.zevac.merihnet.com>" sitesinde üyelik sürecindeki adaylar için; Farz namazları ikame eder mi? Farz orucu tutar mı? Farz zekatı verir mi? İslami yönde geliştirici yayın /aktivite / sohbet ile ilgilenir mi? Arapça orijinal metinden Kur'an okuyabilir mi? Hangi sıklıkla orijinal metinden Kur'an okur? Başörtüsü kullanıyor mu? Evlendiğinde başörtüsü kullanmaya devam edecek mi? benzeri, İslami kimlik biçimini anlamlandırmaya dair sorular sorulmaktadır. Site kullanıcıları ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler boyunca, böylesi bir sorgulamanın gerçekte "yadırganmaması" gerektiğini bir kadın üye aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

“Bizler (*İslami kesim*), diğerleri gibi bir hayat sürmeyi istemiyoruz. Nefse düşkünlük ile yaşanan bir ömrün boşa geçmiş olduğu açıktır. İlkelerin dışına çıkmak istemiyoruz. Sanal ortamda karşına kimin çıkacağını bilemezsin, bu sorular bizim sorduğumuz, alışık olduğumuz sorulardır. Ters bir şey yok ki bunda”

İslami evlilik sitelerinin, üyelerinin yine din üzerinden kimliklerini tanımladıkları dikkate alındığında, yukarıda yer alan sorular ve işaret ettikleri anlaşılabilir. Bununla birlikte, yukarıda yer alan sorular ve kadın üyenin yanıtı dikkate alındığında, geleneksel ile modern arasındaki çatışma üzerinden yeni bir kimlik pratiğinin geliştiği alanlar arasında özel bir yere sahip olan “sanal cemaat” tasarımının önemli ölçüde inanç temelinde tanımlandığına dair özel örnekleri oluşturmaktadır. İslami evlilik sitelerinin, henüz üye adayları için sorduğu söz konusu sorular aslında Richard Sennett’in (1996: 386) işaret ettiği gibi; modern cemaatlerin üstlendiği eylem ile ilgilidir. Sennett; cemaatlerin kolektif bir kişilik çerçevesinde biçimlenmesiyle üyelerinin kendi benliklerini bir biçimde gizlemesinin eş zamanlı bir süreci vurguladığını belirler. Örneğin, site üyesi bir erkek kullanıcının söz konusu bağlamdaki yaklaşımı dikkat çekmektedir.

“İnsanın kendisini aldatması ne kadar objektif olabilir ki, Allah’tan korkan ve onun yoluna bağlı olan kimse kendisine hayat arkadaşı olarak seçeceği veya bu inançla üyeliğini kabul ettiği bir yerde neden yalan söylesin, sahte olsun. İnsanların genel olarak hüsranda olduğu bir zaman diliminden geçerken, sükûneti ve neşeyi kendilerinde birleştirebilen insanların olduğunu biliyorum. Sitede kullanılan rumuzlar yalan çıkabilir ama zaten üyeler arasında görüşmeler yapılıyor. Bu nedenle ilk başta önemli değil kendini gizlemek. Böylesi de zaman içerisinde anlaşılır ve gereken yapılır zaten”.

Cemaat içinde ötekilerle aynı inanç ve duyguları taşımayanların dışlanması meşru kabul edilmektedir. İslami evlilik sitelerinin henüz üyelik aşamasında yer alan ve cevaplandırılması zorunlu kılınan soruları içinden bakarak, aslında sitelerin bir bakıma “gözetleme” işlevini yerine getirdiği ve sanıldığı gibi aksine farklılıklara yer vermeyen yalnızca ortak özellikleri sınıflandıran bir yapıya sahip olduğu görülür. Bu bağlamda, İslami evlilik sitelerinin “sürekliliği sağlanmış” bir gözetleme pratiği içerisinde üyenin kimliği ile kolektif kimlik arasındaki sınırları giderek birbirine yakınlaştıran ancak söz konusu yakınlaşma boyunca farklılıkların bir biçimde dışlandığı veya sapkın olarak biçimlendiren bir işleve sahip olmaktadır. İslami evlilik siteleri içerisinde bakıldığında böylesi bir işlevin sitelere bırakılan üyelik profillerinin denetimi üzerinden gerçekleştirildiği gözlenir. Fatma Tütüncü’nün (2007: 292) belirlediği gibi, İslami evlilik sitelerinin yöneticilerinin üye kaydederken gösterdiği titizlik, verdirilen yeminler, aşama-aşama alınan bilgi-

lerle tutarsızlık ve yalan beyanları saptayabilme çabası, site içinde belirlenen kuralların çiğnenmesi durumunda hukuki yollara başvurma tehditleri sitelerin bir bakıma üyeleri üzerinde uyguladığı gözetimi ortaya çıkartmaktadır. Üstelik söz konusu “gözetim”, site dolaşımında tanışan çiftlerin ilk buluşmalarında da sürmektedir. Bir diğer kadın üye (Ankara’da bir kamu kurumunda memur olarak çalışmaktadır), evlilik adayları ile görüşmesini şu şekilde açıklamıştır.

“İlk görüşmemiz, sitenin görevlendirdiği bir görevli refakatinde olur. Biz, öteki kızlar gibi sokakta gezmeyiz. Bir defa görüşürüz, sonra da geleneklerin yerine gelmesini bekleriz. Sitede yalancı insanlar da var. Dürüst olmayan, doğru söylemeyen ama onları da Allah’a bırakıyorum.”

Kadın üye, site yöneticilerinin uyguladığı gözetimi yeterli bulmaktadır. Üstelik evlilik sitelerinin üyeleri üzerinde oluşturduğu gözetim pratiğinin, aidiyet arayışı içerisindeki üyeleri tarafından da çoğu kez sorgulanmaksızın kabul edildiği görülmektedir.

İslami Evlilik Sitelerinde Profiller: Sabitleme Arayışı İçerisinde Belirlenen Kolektif Kimlik

İslami evlilik sitelerinin üyeleri ve siteye bırakılan, geniş bir biçimde sitelere giren tüm kesimlerin okunmasına açık tutulan, mesajlar ve üye Profillerine dair bir sorgulama, İslami evlilik sitelerinin kullanıcılarına dair belirli bir bilginin yanı sıra, kolektif kimliğin biçimlendirilmesine dair pratiklerin anlamlandırılması da olanaklıdır. Bu çalışma içerisinde, 17 Mart 2009-17 Mart 2010 tarihlerini kapsayan bir çalışma, evlilik sitelerinin genel katılıma açık sayfaları üzerinden yapılmıştır. Çalışma içerisinde, “İslami evlilik”, “zevac”, “habibim ol” ve “gönülden sevenler” siteleri üzerinde yer alan ve açık online profiller değerlendirilmiştir. Araştırma boyunca elde edilen veriler, İslami evlilik sitelerinin üyeleri için ortak bir aidiyet ve temsil olanağı sağlamasının yanı sıra, bundan da önemli olarak, kolektif bir kimliği tanımlarken, cemaat ilişkileri doğrultusunda gözetleme ve denetleme olarak da yaklaşıldığına dair anlamlı örnekleri birbiri ardına sunmaktadır. Öyle ki; İslami evlilik sitelerinin, yaşam pratiklerinde dinsel kimliklerini geliştirme amacındaki kesimler tarafından yoğun olarak kullanıldığı gözlenmektedir. Bununla birlikte, site üyelerinin dini algılama biçimleri ile yaşam pratiklerinden kaynaklanan dinsel pratiklerin uygulanmasına dair farklılıklara sahip oldukları da belirlenmiştir. Ancak, İslami yaşam biçimlerinden kaynaklanan farklılıklar ve farklı kimliklerin kurgusunda karşılaşılan durum, farklılıkların ancak birbirinden farklı siteler üzerinde görünür kılınması aynı site içerisinde ise ortak özellikleri ile

tanımlanan kesimlerin bir araya gelmesidir. Örneğin, İslami kesim arasında özel bir duyarlılığın geliştirildiği “çok evlilik” ve “ibadet biçimlerinin” uygulanması siteler arasında “keskin” farklılıklar göstermektedir.

Habibim Ol ve İslami evlilik sitelerinde, “çok eşliliğin dini bir gerçeklik olduğu ve bunun tartışılmayacağı, şartların sağlanması halinde bir Müslüman erkeğin dört taneye kadar hanımla evlenebileceğine” ilişkin açık beyanlar bulunmaktadır. Gönülden sevenler isimli internet sitesinde ise çok eşliliğin eski bir uygulama olduğu ve aslında pratikte çok sınırlı durumlarda uygulandığı belirtilmektedir, bu nedenle de evli çiftlerin sitede yer almasına izin verilmediği, aksi takdirde hukuki yollara başvurulacağı belirtilmektedir. Bununla birlikte, site kullanıcıları ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmeler boyunca bu soru da özel olarak sorulmuştur. Araştırma boyunca kadın adayların, erkeğin ikinci eşi olmayı ancak belirli ve özel şartlarda kabul edebileceği yönünde bir eğilim saptanmıştır. Örneğin, İstanbul’da işinden yeni ayrılmış bir site kullanıcısı kadının açıklaması bu bağlamda dikkat çekmektedir.

“Kimse aslında, bir erkeğin ikinci karısı olmayı kabul etmez. Ama ya o ailenin de maddi imkânı yoksa ve kocası ile anlaşarak diğer kadının gelmesini kabul etmişse o zaman durum farklı. Ben kabul etmem diyorum ama yine de kismet. Eğer kismetin de böyleyse o zaman ikinci evlilik olur. Ama ben yine de ayrı ev isterim”.

Evlilik siteleri içerisinde böylesi bir durumun, her ne kadar, birbirine yakın hayat görüşlerindeki insanların bir araya getirilmesi yönüyle savunulmaktaysa da, sitelerin genelindeki yaklaşımın üyeler ve üye adayları için İslami kimliklerini ortaya çıkartmayı amaçlayan yönlendirmeye sahip soruların varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin, üye adayının profil bilgilerini açıklamasını sağlayan “serbest vezin” bölümleri yer almakta ve söz konusu bölümler, bireysel tercihler tarafından yönlendirilmekteyken tüm üyeler için mecburi cevaplandırılması amaçlanan bölümler içerisinde adayın namaz kılıp-kılmaması, oruç tutup-tutmaması gibi İslami bir kimliği tanımlayan sorular sorulmaktadır.

İslami evlilik siteleri içerisinde bir diğer egemen eğilimin, evlilik sitelerinin kadın kullanıcıları arasında ortaya çıkmaktadır. Bu araştırmanın sürdüğü dönem boyunca, Profil oluşturan kullanıcıların önemli bir kısmının kadın kullanıcılara ait olmasıdır (değerlendirilen 2000 Üyelik Profiline yalnızca 950 adet erkek kullanıcıya ait Üyelik Profili bulunmaktayken, 1150 Üyelik Profiline kadın adaylara ait olduğu saptanmıştır). Bununla birlikte, kadın kullanıcıların çoğu işsiz veya part-time, geçici işlerde istihdam edilmektedir buna rağmen kadın kullanıcılarının

önemli bir bölümünün üniversite mezunu hatta yüksek lisans eğitimine sahip olduklarını belirtmişlerdir. Bununla birlikte, çalışmanın derinlemesine görüşme çalışması boyunca yüksek lisans mezunu kadın üyeler görüşme yapmayı reddetmiştir. İslami evlilik sitelerine üye olan kadın kullanıcıların, ağırlıklı olarak, 24-35 yaş aralığına sahip oldukları, daha önceden evlenmiş olanların sayısının ise hiç evlenmemiş olanlara göre daha fazla olması da ayrıca dikkat çekmektedir. İslami kimliklerini öne çıkartan kadın kullanıcılar için İslami evlilik sitelerinin her ne kadar İslami ataerkine direnebilecekleri bir alanı oluşturduğu, geleneksel evlilik yöntemlerinin dışında internet üzerinden tanışma, sohbet, üyelik Profili izleme yöntemleriyle eş seçme olanağı vermektedir (Tütüncü, 2007: 298). Bununla birlikte, İslami kimlikleri üzerinden bir kimlik edinen kadın kullanıcılar için internet sitelerinin tam da Maria Bakardjeva'nın (2003: 291) belirlediği gibi "hareketsiz sosyalleşme" olanağı sunması, sitelere üyelik için anlamlı bir nedeni oluşturmaktadır. Çünkü modern bir yaşam pratiğinin gündelik yaşam pratiklerine dair bir kaçışı da içerdiğini belirleyen Bakardjeva'ya (2003: 295) göre, internet tam da özel alana sunduğu kamusal biçimi ile dikkat çekmektedir. Türkiye'de, en azından Üyelik Profillerine eşlik eden bir okuma içinden bakıldığında, çoğu kez ailesi ile birlikte yaşamak zorunda olan, işsiz veya geçici işlerde istihdam edilmek zorunda kalan kadın kullanıcılar için internet, kamusal alanda görünürlük edi(ne)meyen kadınlar için de önemli bir sosyalleşme aracını oluşturmaktadır.

İslami evlilik sitelerinin erkek kullanıcıları, Üye Profilleri, kadın kullanıcılar kadar açık bir biçimde bilgilerini paylaşmamaktadır. Bununla birlikte sınırlı sayıdaki erkek üyenin bilgilerinin yayını için izin verdikleri görülmektedir. Profil bilgilerinin değerlendirilmesi sonucunda, erkek üyelerin de yine kadın üyelere benzeyen bir dağılıma sahip olduğu bununla birlikte, kadınlara göre, daha yüksek yaşlara sahip oldukları saptanmıştır. Örneğin kadın üyeler için yaş dağılımı 24-35 arasındayken erkek üyelerin yaşları 27-52 arasındadır. Erkek ve kadın üyeler arasındaki bir diğer farklılık ise, evlilik adayları için aradıkları yaş farklılığıdır. İslami evlilik sitelerinde kadın adaylar, aynı yaş veya en fazla 5 yaşa kadar büyük bir adayla evliliğe olumlu bakarken, erkek adaylar kendilerinden daha gençleri veya aynı yaş grubunu tercih etmektedir. Erkek ve kadın üyeler arasındaki bir dizi ortak özelliğin de bulunduğu belirlenmiştir. Her iki üye grubu içerisinde de evliliğin ardından kadının çalışmaması, daha çok evde veya eğer çalışması gerekiyor ise yine "dini bütün" bir işveren ya da akrabasının yanında çalışması tercih edilmektedir. Bununla birlikte her iki üye grubu arasında evliliğin, geleneksel değerleri içeren bir söylem üzerinden tanımlandığı gözlenir. Örneğin, evliliğin bilinçli bir tercih veya seçim olarak tanımlanmadığı aksine "kader"- "nasip"- "kısmet" gibi içeriği anlamlı olarak doldurulamayacak olan geleneksel değerler üzerinden ta-

nımlanmaktadır. Böylesi bir tanımlama süreci aslında İslami evlilik sitelerine de egemendir. Örneğin İslami evlilik sitesindeki mottolardan birisi “Helal sınırları inananlar için keyfe kafi, bununla da mutluluk bakidir” demektedir (Tütüncü, 2007: 298).

İslami evlilik siteleri içerisinde, kolektif bir kimlik ve aidiyetin belirlenmesine dair anlamlı bir diğer unsuru Üye Profil isimleri oluşturmaktadır. Araştırma sürecinde “online” olarak açık olan Üye Profil isimleri içerisinden bakıldığında, Türkiye’de İslami kesimin kendisini daha çok yine bir İslami kimlik üzerinden biçimlenen isimler üzerinden tanımladığı gözlenmektedir. Yaşam stratejilerinin bireyselleştirilmesi veya üyelerin aradığı aidiyetin yine kolektif bir kimlik üzerinden biçimlendirilmiş olması dikkat çekmektedir. İslami evlilik sitelerinde seçilen isimler; kimlik yönetiminin önemli bir bileşeni olduğu için ve yine bu bağlam içerisinde anlamlandırılmalıdır. Çünkü seçilmiş kimlikler aracılığı ile internet ortamında yüz yüze iletişimde var olanın aksine özel, mahrem, kişisel ve gizli olan yine “anonim ötekilere” açık kılınmaktadır (Timisi, 205: 96). Bununla birlikte, internet üzerinden gerçekleşen ve merkezleşen bir iletişim biçimi içerisinde takma isimler veya Üyelik Profilleri giderek bireyselleşen bir yaşam deneyimini öne çıkartmaktadır. İnternet dolayımı içerisinde birey, bir bakıma kendi kimlik ve kişiliğini inşa eden, kuran veya yeniden kurgulayan bir işlev üstlenmektedir. Anonim bir yapı içerisinde bireyin kendisini bir bakıma “seçilmiş unsurları” ile kendisini hayali bir cemaatin unsuru olarak konumlandırmaktadır. Benedict Anderson’un (1993: 20) belirlediği gibi; cemaat oluşumları birbirlerinden gerçeklik/sahtelik boyutları üzerinden değil tam aksine hayal edilme tarzlarına bağlı olarak ayrıştırılabilirler. Anderson; gazetelerin, ulus yaratma gücüne değinirken, yere bağlı olmasa da var olan iletişim süreci ile birbirlerine paralel hayatlar yaşayan ve aynı doğrultuda hareket eden bireyler oluşturduğunu belirler. İnternet üzerinden gerçekleşen iletişim biçimiyle de, birbirine yakın bir yapılaşmanın olduğu, en azından bir ölçüde, söylenebilir. Gerçekten de, İslami evlilik sitelerinde yer alan Üyelik Profilleri irdelendiğinde bir dizi ortak unsurun yer aldığı görülür. Öyle ki, takma isimlerin üç temel kategori içerisinde sınıflandırılması mümkündür. İlk kategoriyi, üyelerin kültürel, toplumsal ve siyasal alanlarda sahip oldukları deneyimleriyle takma isimlerini belirleyen kullanıcılar oluşturmaktadır. İslami evlilik siteleri için bu kategoriyi oluşturan isimler; “cennet İstanbul”, “Nisaa”, “Mücahit”, “Vettegullah”, “Huleyde”, “İnsirah”, “Yazdansa”, “Hira Nur”, “Zehraveyn” gibi isimler oluşturmaktadır. Türkiye’de İslami evlilik sitelerindeki Üyelik Profillerinin ikinci kategorisi aslında Türkiye’de yeni muhafazakâr kesimler arasındaki bir pratik ile ilgilidir. İslami kesim arasındaki son dönemde yaygın olarak kullanılan isimler “Furkan”, “Muhammed Can”, “Sümeyye”, “Hacegan”, “Muhasibi”

benzeri takma isimler bu kategorinin örneklerini oluşturmaktadır. Üçüncü kategori ise, karma olarak değerlendirilebilir. Bu kategori içerisinde özellikle kadın kullanıcılar için çiçek isimlerinin, erkek kullanıcılar için ise ağırlıklı olarak basit İngilizce sıfatlar kullanılmaktadır. Örneğin; “Fulya”, “Kırgın Papatya”, “Yabangülü”, “Yasemin”, “Black Eagle”, “Samuel”, “Maydey”, “Joss59”, “Red Moto” gibi isimler bu kategoriye örnek olarak verilebilir (<http://www.islamievlilik.com>). Bununla birlikte, Üye Profillerinin ortak bir dil ve söylem üzerinden bir kolektif kimliği kurduğu gözlenir.

İslami Evlilik Sitelerinde Üye Söylemleri: Bireyselleşen Yaşam Stratejileri ve Kolektif Kimlik

İslami evlilik sitelerinde yer alan Üye Profilleri ve özellikle kendisini tanıtmaya ve eş adayında aradığı özellikler ve şartlar bölümlerine bakıldığında, bir cemaat kültürünün oluşumuna dair bir dizi unsurun gözlenmesi olasıdır. Ancak böylesi bir durumun bir dizi çatışma üzerinden biçimlendirildiği gözlenir. Özne karşısında kolektif kimlik, bireysel yaşam stratejisi karşısında karşıt bir kamusal topluluğu oluşturan kolektif yaşam pratikleri, modern bir yaşam karşısında geleneksel yaşam giderek internet kullanıcıları arasında merkezileşen bir çelişkili sürekliliğe eşlik etmektedir. Geleneksel alandan çıkarak, “yeni” bir araç üzerinden kamusal alanda görünür olan İslami internet kullanıcıları için tam da böylesi çelişkiler aslında geleneksel alanlarından çıktıkları anda giderek “melez bir desen” oluşturmaktadır (Göle, 2000: 175). Geleneksel alandan çıkarak giderek dönüşen bir mahremiyeti daha da bir açığa çıkartan İslami evlilik siteleri kullanıcıları için tam da geleneksel olanı terk ettikleri anda yine eski, kapalı ve mahrem alanlarına çekildikleri gözlenir. İslami evlilik sitelerinin üyeleri için, bir yandan modern değerler üzerinden kamusal alana açılırken hemen öte yandan giderek özne olmaktan çıkarak kolektif bir yaşam stratejisinin içerisinde bireyselliklerini kaybettikleri, bir bakıma geleneksel değerleri üzerinden yeni saflaştırmaların, yeni sınır arayışlarının ve yeni muhafazakârlık biçimlerinin gelişmesine tanık olunmuştur. Üstelik böylesi bir saflaştırma arayışı henüz üyelerin kendilerini tanıtmaya ve aradıkları eş adayının özelliklerinden dahi ortaya çıkacak kadar açıktır. Zevac sitesinin kullanıcılarından “hasret gülleri” rumuzlu kadın kullanıcı böylesi bir kullanıcı için tipik örneği oluşturmaktadır.⁶

⁶ Kullanıcı Profilinde yer alan yazı, “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesi üzerinden doğrudan kopyalanmıştır.

hayırlı cumalar hayırlı bir günde üye olduk inşallah hakkımızda hayırlısını verir önlensan mezunum şuan özel bir yurttan çalışıyorum kapalıyım dindar bir ailenin çocuğuyum kpss hazırlanıyorum kısmet olursa kazırısam inşallah çocuk esirgeme yurtlarında hizmet etmek istiyorum çocukları ve yardım etmeyi faydalı olmayı çok sevdiğimden istiyorum manevi değerlere önem veren dini sohbet ve çalışmalara katılan biriyim yalanı sevmem nefret ederim dini ibadetlerimi hamd olsun yerine getiriyorum gezmeyi kitap okumayı severim

Eş Adayında Aranılan Özellikler ve Şartlar;

idealimdeki eş dini ibadetlerini yerine getirmeye çalışan manevi değerlere önem veren çalışkan dürüst yalandan uzak duran bakımlı temiz giyimine önem gösteren eğitilmiş kendini yetiştiren ailesine bağlı saygılı efendi olmasını istiyorum dilerim allahın hayırlı dürüst insanlar karşımıza çıkarsın yüreğinizin ve nefesinizin sahibi olanyüce yaradıcıya emanet ediyorum lütfen allah rızası için kimsenin duygularıyla oynamayın büyük günahlardandır kul hakkıdır ahirette hesaplaşmak istemiyorsanız dürüst davranın.

İslami evlilik siteleri kullanıcılarının, üstelik geleneksel alanlarından çıkarak kamusal alanda görünürlük edindikleri internet bir yandan merkezsizleşen bir iletişim biçimine çoğu örneğinde de gözlenmesine rağmen cemaat ilişkilerinin yaygın bir kod olarak öne çıktığı görülür. Öyle ki; “habibim ol” sitesinde yer alan bir kullanıcı, İslamın gerçekte bir yaşam pratiği olarak konumlandığı, sitelerin de yine farklılıklar ve ayırt edilenler üzerinden değil aksine kendini cemaat içerisinde ifade etme pratiğini sunduğu için özel bir dikkat çektiğini belirtir. Bu nedenle aslında İslami evlilik siteleri modern bir kimlik oluşumu için olanak sağlamadığı gibi tam aksine internet dışında devam eden cemaatlerin bu kez de internet siteleri üzerindeki yansıması olarak anlamlandırılabilir. İslami evlilik sitelerinin, bu bağlamda dışarıda oluşan cemaatlerin yeni bir etkileşim mekânı ya da İslami pratikler sahnesi olarak anlamlandırılabilmesi olasıdır. Böylesi bir yapı aslında çoğu kez site üyelerinin kendilerini anlamlandırma ve ifade etme pratikleri üzerinden de gözlenmektedir. O kadar ki; site üyeleri çoğu kez birbirinden farklı sosyo kültürel niteliklere sahip olsalar da, ortak bir dil üzerinden konuşmakta, cemaat içerisinde belirlenen kalıpların dışına çıkmamaktadırlar. Örneğin, her iki cinsiyet içerisinde bakıldığında, gündelik yaşam pratiklerinde kullanılan sözcüklerin İslami bir ideolojinin izlendiğini anlamlandırmaya dair bir dizi Arapça ve Osmanlıca sözcüklerin aldığı gözlenir. Merhaba yerine kullanılan “Selamün Aleyküm”, mutluluk yerine “Saadet” kelimeleri almakta kısmen de internet üzerindeki laflama odalarında yer alan kısaltmalara yer verilmektedir. Örneğin kullanıcılar arasında “Selamün Aleyküm” yerine “s.a” kısaltması yaygındır.

Üye Profilleri içerisinde bakıldığında, site kullanıcıları arasında anlamlı olarak gözlenen bir pratiğin daha egemen olduğu belirtilmelidir. Site üyelerinin, dini olmayan kamusalı dönüştürürken, toplumsal gerçekliğin tanımlanması için bir dizi yeni kavram oluşturması dikkat çekmektedir. İslamın bir dava olarak ele alınması, başkaları için yaşamak, evliliğin bilinçli bir tercih olmaktan daha çok kader, kısmet, nasip gibi bir dizi meta fizik unsur üzerinden ele alınması örneklerinde kullanıcılar için ve onlar tarafından oluşturulan bir dili anlamlandırmak olasıdır. Zevac isimli internet sitesinin Ayseli takma isimli kullanıcısi böylesi bir duruma dair anlamlı bir örneği oluşturmaktadır.⁷

selam aleyküm ailemle yaşıyorum. . ben islami yaşayamaya çalışan biriyim.tam teseddürlüyümdür.asla dinimden taviz vermemeye çalışırım. uyumluyumdur. edebli, saygılı, sakin birisiyimdir. ev hanımıyım benim niyetim hem dünya hemde ahiret dostu birini istiyorum.böyle olanları bekliyorum .çok kısa bir evlilik geçirdim hiçmutlu olmadım artık mutlulukistiyorum ayrıca imam hatip okumayı düşünüyorum tercihim imam hatipli ilahiyat okuyan bekar veya çocuksuz beyler .

Eş Adayında Aranılan Özellikler ve Şartlar;

bana tam dava arkadaşı olacak dinimden taviz vermeyecek birini istiyorum... ayrıca nafile ibadetlerinde yapması gerekir. . farz ibadetlerini kesinlikle yapması gerekir ilk şartım bu.en az lise.25-32 arası yaş aralığında dindar olması gerekir.islam dinini yaşayan dürüst,saygılı,edebli,sakin,ailesini kimseye muhtahaç etmeyen kötü alışkanlıkları olmayan .dindar birini istiyorum.aynı zamanda aileside islami yaşayan biri olması lazım.

dininden hiç taviz vermeyen haramlardan uzak takvalı .islam davasından hiç bir zaman dönmeyen kişiyle hayırlı bir yuva kurmak istiyorum...dindar olmayanı istemiyorum...

Ayseli takma ismini kullanan üyenin özellikle eş adayına dair bilgileri okunduğunda, evliliği bir tür dava arkadaşlığı olarak tanımladığı ve evlilik ile birlikte dininden taviz vermeyecek birisini istediği yönünde iki talep bulunmaktadır. İslamcı kesim içerisinde evliliğin tam da böylesi bir süreci işaret etmesi yani evliliği, “davasını” destekleyen bir biçimde anlamlandırması aslında hazcı olmayan bir dünya alanı açmasına dair dikkate değer bir nitelik üretmektedir. Ancak böylesi bir duruşun kendi içerisinde çoğu kez karşıt bir kamusal grubun sözcüsü olarak İslamcı evlilik adayı yaklaşımına dair bir açılım sunmaktadır. Bununla birlikte; zaten bu çalışmanın henüz başından itibaren vurgulandığı gibi, İslami internet siteleri üzerinden kamusal alanda bir yer edinen İslamcı kesimin aslında modernleşmek veya modern değerlere açık bir öznelik edinme gibi demokratik bir kamusal alanın oluşması yönünde herhangi bir kaygısı dahi bulunmamaktadır.

⁷ Üye Profili, “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesinden doğrudan kopyalanmıştır.

Aksine, giderek kamusal alanı içinden dönüştürerek cemaat değerlerini yeniden üreten bu yönüyle de ötekileştirme, ayrıştırma ve parçalanmış bir kamusal alan üzerinden ahlaki denetimi ele geçirmeye dair açılımları, tam da Üyelik Profilleri üzerinden dahi okumak mümkündür. İslami evlilik sitelerinin erkek kullanıcılarının da yine kolektif bir kimlik pratiğine eşlik eden bir kullanma biçimi içerisinde, karşıt bir kamusal grup olarak internet sitelerini kullandığı gözlenmektedir. Evlilik adayı kadın kullanıcıların evliliği bir bakıma “dava” olarak görmesi erkek kullanıcıları arasındaki yansımasını yine “dava” ve bileşen söylemler üzerinden bulmaktadır. Örneğin Zevac sitesi kullanıcısı olan Muhammed Hakan takma isimli üyenin evlilik ve eş adayına dair söylemleri tam da sanal bir uzam üzerinden cemaat kurgusuna dair anlamlı bir örneği oluşturur.⁸

Allaha hamd rasulu Muhammed s.a.v.'e salatu selam olsun. Rabbim bu işimizde ayaklarımızı yere sağlam bastırsın, doğruluktan ve adaletten ayırmasın. Nasilki insan rızık elde etmek için rabbine dua edip aynı zamanda sebeplerde başvuruyorsa aynı şekilde evlenmeyi gerçekten isteyen kişinin de dua ile beraber maruf sebeplere sarılması somut bir gerçektir. Bende bu siteyi evleneceğim insanı bulma vesilelerinden biri olarak gördüm ve şu anda bu satırları dolduruyorum.umarım Rabbim muvaffak kılar ve bu işimizi hakkı ile tamamlamayı nasip eder. Kendim hakkında geniş bilgiyi, ciddi olarak, gereken kişilerle paylaşmaya açığım.

Eş Adayında Aranılan Özellikler ve Şartlar; eş adayında Allahın ve rasulunün bildirdiği şartları aynen benimsiyorum. İlla bazı şeyler anlatmam gerekirse: 5 vakit namazını aksatmadan kılan, kesinlikle yalan söylemeyen, adaletli, ağır başlı, oturmasını kalkmasını bilen, sevecen, ılımlı, alçak gönüllü, kanaatkar, akıllı, hakkı açıklamada cesur, hakkı anlamaya açık, çocukları seven, karalamayı ve aşağılamayı değilde ıslah etmeyi prensip edinmiş, tamamlayıcı, olgun, yaptıkları ile güven veren, (kelimelerle doldurulması zaman alır) ve birazda güzel bir hanımefendi ile tanışmayı umuyorum. Umarım rabbim kalbimize göre birini nasip eder. (ecmain)

İslami evlilik siteleri üzerinde Üyelik Profili oluşturan, sitelere üye olan kullanıcılar ve siteleri kullanma örüntüsü dikkate alındığında, Charles Taylor'un (1994: 36) bir kimliğin oluşması ve tanınması için belirlemiş olduğu “diyalojik” bir karakterin izlerini anlamlandırmak olasıdır. Kimliğin asla bireyin tek başına oluşturduğu veya geliştirdiği bir anlatı olmadığını, aksine sahibinin de içinde yer aldığı-etkileşimde bulunduğu diğerlerinin onayına bağlı olarak oluşabildiğini açıklayan “diyalojik” kimlik söylemi, İslami internet kullanıcıları için özel bir öneme sahiptir. Çünkü kimlikler için tanınma ve meşruiyet oluşturma ancak diğerlerinin onayından geçtiğinde geçerlilik edinmektedir. Derinlemesine görüşmeler

⁸ Üye Profili; “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesinden doğrudan kopyalanmıştır.

boyunca bir erkek üye; “Bu isimlerin bizim için önemli yeri vardır. İlk ezan okuyan, Filistin’de ilk yaralanan ve şehit olan, takva sahiplerinin, Kuran’da isim olarak geçenlerin isimlerini kullanırız. İsimlerin anlamı bizim tarafımızdan bilinir” diyerek böylesi bir meşruiyeti vurgulamaktadır.

İslamcı seçkinlerin ortaya çıkışı ve kamusal alanda etkin olmaya başlamaları, İslamcı kimliğin meşruiyet arayışını ancak katılımda bulunarak sürdürmesini sağlamaktadır. Stuart Hall (1996: 4); kültürel bir kimlik kurgusunun “devingenliği”- “farklı olma gereği” ve “sürekli olarak yeniden inşa edilmesi” süreçlerini vurgulamaktadır. Bir kimliğin; parçalı sürekli eklenen ve çıkartılan, karmaşık, dışlanan ve yeniden üretilen boyutları vardır. Ancak kimliğin bütün bu boyutları ancak hem tanınma hem de meşruiyet edinme süreçleri boyunca ilerlemektedir. Türkiye’de, İslami evlilik sitelerinde kullanıcı pratiklerine dair yapılan sorgulamalar boyunca tam da tanınma ve meşruiyet edinme bağlamında bir kimlik edinme biçimini anlamlandırmak olasıdır.

Sonuç

Bu çalışmada; gündelik yaşam pratiklerinin kolektif kimlik, aidiyet ve farklılık uğrağındaki bir değerlendirmesi, İslami evlilik siteleri ve kullanım örnekleri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Her ne kadar evlilik, kültür sosyolojisinin eşlik ettiği bir bağlam içerisinde sorgulanması gereken bir “olgu” olarak öne çıksa da, bu çalışmada İslamlaştırılan gündelik yaşam pratikleri ve kolektif kimliğin inşası bağlamında değerlendirilmiş ve Türkiye’de İslami ideolojinin, takipçileri için gündelik yaşam alanlarına doğru genişlemesi üzerinden ele alınmıştır. Evlilik olgusuna Türkiye özelinden bakıldığında, giderek popüler kültürün önemli bir bileşeni olarak öne çıktığı ve Türkiye kamusal alanı ve bir dizi bileşeni içinden bakarak görülebileceği üzere, gündelik yaşam pratikleri ve ideolojinin sorgulandığı bir alana dönüştüğü gözlenmektedir. Böylesi bir çoğullaşma; bir yandan egemen medya içerisinde kısmen yeni sayılabilecek bir program formatı üzerinden yayın akışında önemli bir yer edinmesi, öte yandan kamusal alanda giderek artan bir görünürlüğün eşlik ettiği bir dizi motif üzerinden gerçekleşmektedir.⁹ Bununla

⁹ Türkiye’de evlilik olgusunun ise, gündelik yaşam pratiklerinde özel bir önemi bulunmaktadır. O kadar ki, evlilik programlarının haftalık yayın saatlerinin, yayın kuşağı içerisinde 60 saate ulaşması ve haberlerin yalnızca 42 saat ile sınırlı kalması (<http://www.gaste24.com>), evlilik programlarının yayın ağırlığındaki yerini daha da bir öne çıkartmaktadır. Öte yandan; Radyo Televizyon Üst Kurumu Başkanı’nın ise, Türkiye’de medya sektörü, tekelleşme ve kartelleşme sorunları, radyo ve televizyon kuruluşlarına frekans tahsisatlarının sağlanması gibi medya sektörünün önemli sorunları

birlikte böylesi bir çoğullaşma, ideolojilerin takipçileri için yeni yaşam alanları açması ve kendisini yeniden üretmesine dair bir dizi sorgulamanın gerçekleştirilebilmesi için anlamlı bir yol açmaktadır. Türkiye’de İslamcı hareketin, kamusal alan üzerinde oluşturduğu figür ve motiflerin tam da böylesi bir kendisini yeniden üreten ideoloji bağlamında ele alınabilmesi mümkündür. Türkiye kapitalizminin, 1980 sonrası yeni sermaye birikim modeli ile siyasal alanda “Türk-İslam” sentezi üzerinden ülke daha baskın ve dağıtık bir güç elde eden İslamcı hareket, giderek yeni birikim modeline eklemlenmenin ötesine geçen uygulamalarla birlikte gelişmiştir. Öyle ki, yeni sermaye birikim modelini bir bakıma “ideoloji-yönelimli” bir sabitlik içerisinden dönüştüren İslami kesimlerin geleneksel ağlarından çıkarak ördüğü yeni kozalar, yaşam biçimlerinin de giderek ideoloji-temelli olarak kamusal alana doğru genişlemesi ve bu bağlamda da kültür temelli kimlik arayışının, kamusal alanda oluşturduğu çatışmalar ile dikkat çekti. Küresel düzeyde olduğu gibi, Türkiye’de de 19880’li yıllardan itibaren ekonomi politikadaki değişim süreci, sürecin önemli bileşeni olarak da, sermayenin giderek el değiştirmesi; “kamusallığın yapısal dönüşümüne” kaynak oluşturdu.

Bu bağlamda; İslamcı hareketin kamusal alandaki artan görünürlük ve etkinliği özel bir dikkat çekmektedir. O kadar ki İslamcı hareket; Türkiye’de yalnızca siyasal ve kültürel alanlarda bir alternatif olarak değil aksine, siyasal etkinliğinin ötesine geçerek, tüketim ve katılım anlamında edindiği yerler ve motifler üzerinden de gelişti. Takipçileri için yeni yaşam alanları oluşturarak karşıt kamusalılığı hem besleyen ve hem de karşıt kamusal alanlardan beslenen ideolojik bir konum olarak, toplumun daha geniş kesimlerine doğru genişledi. Buna rağmen; bir dizi çalışma içerisinde gözlemlendiği gibi İslamcı ideolojinin yeni tüketim kalıpları ve seçkinleriyle kamusal alanda artan görünürlüğü, bir “melezlenme” söylemi üzerinden İslamcı ideolojinin de giderek modernleştiği ve dönüştüğü şeklindeki varsayımın kaynağını oluşturdu. İslamcı hareketin söz konusu dönüşümünü, modernle olan etkileşimi üzerinden tanımlama gibi bir tutumun varlığına rağmen, değişimin yalnızca açıklık ve kamusal alanda demokratikleşme eksenini değil eş anlamlı olarak ayrıştırma ve ötekileştirme üzerinden de okumak gerekmektedir. Türkiye özelinde İslamcı ideoloji için böylesi bir yapılaşma tam da karşıt kamusal alan ve karşıt kamusal seçkinler yaklaşımı üzerinden okunmalıdır. Jürgen Habermas için homojen ve sosyal eşitsizliklerin ifade edilmediği, evrensel bir kamusal alan anlayışının yol açtığı ilkesel olarak herkese açık ve farklılıkların “paranteze” alınarak katıldığı kamusal alan modeli, Fraser’ın belirlediği gibi,

bir yana bırakarak evlilik programları hakkında özel basın toplantısı düzenleyerek değerlendirme yapması kamusal alanda evliliğin edindiği yeri daha da bir anlamlı kılmaktadır.

açıkça ideolojik bir tutumu oluşturmaktadır. Fraser için farklılıkların bastırılması yerine onları açık bir şekilde tema haline getirilmesi gerekir çünkü kamusal alanın özgürleştirilmesi için kimliklerin vurgulanarak temalaştırıldığı bir kamusal alan çoğulluğuna ihtiyaç bulunmaktadır (Fraser, 1992: 134). Gerçekten de, tek ve farklılıkların dışlandığı bir kamusal alan aslında hiçbir dönemde gelişmemiştir. Bu bağlamda, Türkiye’de de İslamcı ideolojinin katıldığı bir kamusal alanın ve alanındaki “melezliğin” tek boyutlu olmadığı da, en azından geçerken, belirtilmelidir. Çünkü İslamcı söylemin ve seçkinlerin, kamusal alanda edindiği yeni yerler ve görünürlük biçimleri olduğu kadar ideolojinin meşruiyet edindiği ve yeni üyeler üzerinden geliştirildiği kamusal alanlar da bulunmaktadır ki, İslami evlilik siteleri tam da böylesi bir kamusal alanın gelişimine eşlik etmektedir.

Türkiye’de İslami evlilik siteleri üzerinden İslamcı kesimlerin, söz konusu siteleri kullanım örüntüleri değerlendirildiğinde, tanınma ve meşruiyetini ancak kapalı bir uzam içerisinde geliştiren, daha da bir açık söylendiğinde geleneksel ağlarını terk eden değil aksine kozasını yeni iletişim biçimleri üzerine ören, İslamcı kesimi gözlemek olasıdır. Böylesi kapalı bir toplumsal ağ içerisinde ise, modernle olan etkileşim boyunca “öteki” ve “ötekinin değerleri” de çoğu kez dışlanmaktadır. Bütün bu unsurlara rağmen, İslamcı evlilik sitelerinin alternatif kamusal alanı olarak, karşıt bir kamusal alanın oluştuğu uğrağı olması bağlamında özel bir dikkat çekmektedir. Üyelerinin kullanım pratiklerine dair bir inceleme; kullanıcıların kültürel kimliklerini ancak kendisine en yakın olan ile tamamlama olarak isimlendirilebilecek bir süreç içerisinde gerçekleştiği gözlenir. Böylesi bir süreci oluşturan Üyelik Profilleri, etkileşim içerisinde olan üyelerin birbirleri için gönderdiği dua zincirleri, sitelerin yoğun bir makyaj ve türbanlı mankenlerle açılması ve dinsel mesajların iletilmesi ve site sahiplerinin üyeler üzerindeki gözetleme-kontrollü sosyalleşme pratikleri, dinsel inançların giderek araçsallaştırıldığına dair örnekler olarak öne çıkmaktadır.

Türkiye’de 1980’li yılların ardından yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinin, siyasal açıklık ve demokratikleşme söylemleri üzerinden değerlendirilmesine rağmen kamusal alandaki görünürlük üzerinden bakıldığında önemli bir “muhafazakârlaştırma” pratiği ile inşa edildiği gözlenmektedir. Böylesi bir pratiği; “melezlenme” veya modernle temas eden İslamcı kesimlerin dönüşümü olarak okuyabilen yaklaşımların çoğu kez kolektif kimlik inşasına dair açıklayıcı bir yanıtı sahip olmadığı gözlenmektedir. Kamusal alanda yer edinen kültürel kimlik taleplerinin bir bakıma ayrıştırarak ötekileştirme süreci üzerinden kurulması ve kültürel kimliklerin ancak öteki ile etkileşimi sonucunda oluşan bir inşa olduğunun dikkate

alınmaması farklılıkların giderek ayrıştırmaya dönüşebileceği yeni biçimleri oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

ANDERSON, Benedict (1993). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev: İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.

AVCI, Özlem (2009). “Türkiye’de İslâmın Modern Görünümleri ve Medya Araçları: Samanyolu TV Örneği”. *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* içinde. Der: Gönül Pultar. Ankara: Odtü Yayıncılık. 213-231.

AZAK, Umut (2009). “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları. 93-110.

BAKARDJEVA, Maria (2003). “Virtual Togetherness: An Everyday-Life Perspective”. *Media, Culture and Society*. (25). London, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage Publication. 291-313.

CASTELLS, Manuel (2008). “The New Public Sphere: Global Civil Society, Communication Networks and Global Governance”. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 616 (68). İçinde. London, Thosand Oaks ve New Delhi: Sage Publications. 78-93.

DAVID, Ohad ve Bar – Tal, Daniel (2009). “A Sociopsychological Conception of Collective Identity; The Case of National Identity as an Example”. *Society for Personality and Social Pyschology*. 13 (4). 354 – 379.

COULDRY, Nick ve DREHER, Tanja (2007). “Globalization and the Public Sphere: Exploring the Space of Community Media in Sydney”. *Global Media and Communication*. 3 (1). 79-100.

DOWNEY, John ve FENTON, Natalie (2003). “New Media, Counter Publicity and the Public Sphere”. *New Media and Society*. 5 (2). 185-202.

DURŞUN, Çiler (2004). “İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması”. *Haber, Hakikat ve İktidar İlişkisi* içinde. Der: Çiler Dursun. Ankara: Elips Kitap. 183-225.

EDER, Klaus (2009). "A Theory of Collective Identity: Making Sense of the Debate on a European Identity". *European Journal of Social Theory*. 12 (4). 427-447.

EL -NAWAWY, Mohammed ve KHAMIS, Sahar (2010). "Collective Identity in the Virtual Islamic Public Sphere: Contemporary Discourse in Two Islamic Web Sites". *The International Communication Gazette*. 72 (3). 229-250.

FRASER, Nancy (1992). "Rethinking the Public Sphere". *Habermas and the Public Sphere* içinde. Der: C. Calhoun. London, Chambridge: MIT Press. 109-141.

FRASER, Nancy (2004). "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı". *Kamusal Alan* içinde. Çev: Meral Özbek, Cemal Balcı. Der: Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları. 103-132.

GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.

GÖLE, Nilüfer (2000). *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.

GÖLE, Nilüfer (2002). "İslam in Public: New Visibilities and New Imaginaries". *Public Culture*. 14 (1). 173-190.

GÖLE, Nilüfer (2009). "Giriş". *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması* içinde. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları. 7-19.

GÖLE, Nilüfer (2009). "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak". *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması* içinde. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları. 19-41.

GÖLE, Nilüfer (2009). *İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa*. Çev: Ali Berktaç. İstanbul: Metis Yayınları.

GRAMSCI, Antonio (1984). *Modern Prens*. Çev: Pars Esin. Ankara: Bilim ve Toplum Yayınları.

HABERMAS, Jurgen (1999). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar. İstanbul: İletişim Yayınları.

HALL, Stuart (1975). "Introduction". *Paper Voices: The Popular Press and Social Change 1935-1965*. içinde. Ed: A.C.H Smith. London: Chatto and Windus Press. 11-24.

HALL, Stuart (1996). "Introduction: Who Needs Identity ?". *Questions of Cultural Identity*. Ed: Stuart Hall ve Paul du Gay. London: Sage Publications. 1-17.

HASSAN, Riaz (2010). *Müslüman Zihinler*. Çev: Ergin Çenebaşı. İstanbul: Doğan Kitap.

HO, S. Shirley, LEE, Waipeng ve HAMEED, Shahiraa Sahul (2008). "Muslim Surfers on the Internet: Using the Theory of Planned Behaviour to Examine the Factors Influencing Engagement in Online Religious Activities". *New Media and Society*. 10 (1). Los Angeles, London, New Delhi ve Singapore: Sage Publications. 93-113.

İNALCIK, Halil (1969). "The Nature of Traditional Society". *Political Modernization in Japan and Turkey*. İçinde. Ed: Robert Ward ve Dankward Rustow. Princeton: Princeton University Press.

KAZGAN, Gülten (2002). *Tanzimattan 21. Yüzyıla Türkiye Ekonomisi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

KEYMAN, E. Fuat (2009). "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek". *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* içinde. Der: Gönül Pultar. Ankara: ODTÜ Yayıncılık. 50-61.

KHATIB, Linda (2003). "Communicating Islamic Fundamentalism as a Global Citizenship". *Journal of Communication Inquiry*. 27 (4). London, Thousand Oaks ve New Delhi: Sage Publications. 389-409.

KIRKPATRICK, David (2010). *The Facebook Effect: The Inside Story of the Company That is Connecting the World*. Mackays, Chattam: Virgin Books.

LIEVROUW, Leah (2001). "New Media and the Pluralization of Life-Worlds: A Role for Information in Social Differentiation". *New Media&Society*. 3 (1). 7-28.

McKEE, Alan (2006). *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. London: Sage Publication.

NEGHT, Oscar ve KLUGE, Alexander (1993). *Public Sphere and Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

NEGHT, Oscar ve KLUGE, Alexander (2004). "Kamusal Alan ve Tecrübe'ye Giriş". *Kamusal Alan* içinde. Der: Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayınları. 133-141.

O'BRIEN, Jodi (1999). "Writing in the Body: Gender (Re)production in the Online Interaction". *Communities in Cyberspace* içinde. Der: Mark A. Smith ve Peter Kollock. Londra: Routledge. 76-106.

RHEINGOLD, Howard (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontiers*. London: Minerva Press.

SAID, W. Edward (2007). *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Belirliyor?* Çev: Aysun Babacan. İstanbul: Metis Yayınları.

SALVATORE, Armanda ve EICKELMAN, Dale F (2006). *Public Islam and Common Good*. Boston, MA: Brill Publication.

SARIBAY, Ali Yaşar (1998). "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum". *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde. Der: E. Fuat Keyman, Ali Yaşar Sarıbay. Ankara: Vadi Yayınları. 88-111.

SELNOW, W. Gary (1998). *Electronic Whistle-Stops: The Impact of the Internet on American Politics*. Westport, CT: Preager Press.

SENNETT, Richard (1996). *Kamusal İnsanın Çöküşü*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

SPLICHAL, Slavko (2009). "New Media Old Theories: Does the National Public Melt into the Air of Global Governance". *European Journal of Communication*. 24 (4). 391-405.

SUBAŞI, Necdet (2005). "İnternet ve Sanal Cemaat Tartışmaları". *İnternet, Toplum, Kültür* içinde. Der: Mutlu Binark ve Barış Bora Kılıçbay. Ankara: Epos Yayınları. 106-118.

SUBAŞI, Necdet (2005). “İnternet ve Sanal Cemaat Tartışmaları”. *İnternet, Toplum ve Kültür* içinde. Ankara: Epos Yayınları. 106-118.

SUMAN, Defne (2009). “Feminizm, İslam ve Kamusal Alan”. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması* içinde. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları. 68-93.

TAYLOR, Charles (1994). “The Politics of Recognition”. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* içinde. Der: Amy Gutmann. New York: Princeton University Press. 36-48.

TİMİSİ, Nilüfer (2005). “Sanallığın Gerçekliği İnternetin Toplum ve Kimlik Alanlarına Girişi”. *İnternet, Toplum, Kültür* içinde. Der: Mutlu Binark ve Barış Bora Kılıçbay. Ankara: Epos Yayıncılık. 89-106.

TÜRKMEN, Buket (2009). “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”. *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması* içinde. Der: Nilüfer Göle. İstanbul: Metis Yayınları. 110 -148.

TÜTÜNCÜ, Fatma (2007). “Güzel Ahlaklı Biriyle Hayırlı Bir İzdivaç için: İslami Evlilik Siteleri, Dönüşen Mahremiyetler ve Kadın Öznelliği”. *Yeni Medya Çalışmaları* içinde. Der: Mutlu Binark. Ankara: Dipnot Yayınları.

WITTEBORN, Saskia (2007). “The Situated Expression of Arab Collective Identities in the United States”. *Journal of Communication Studies*. 57 (3). 556- 573.

İnternet

<http://www.gaste24.com>, “Evlilik Programları Yayından Kaldırılıyor mu?”, 16.01.2001

<http://www.gönüldensevenler.com>, 11.03.2010.

<http://www.islamievlilik.com>, 17.04.2010.

<http://www.muslimlife.eu>, 23.01.2011.

<http://www.zevac.merihnet.com>, 23.04.2010.

YAZARLARA NOTLAR

1. *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, hakemli bir dergidir ve Nisan ve Ekim aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanır.
2. Derginin yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.
3. Dergide yayımlanan tüm yazıların yayın hakları Yakın Doğu Üniversitesine devredilmiş olur. Dergide yayımlanan her türlü yazıdan yapılacak alıntılarda kaynak gösterilmesi zorunludur.
4. *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*'ne gönderilen yazılar özgün olmalı, başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere başka bir yere gönderilmemiş olmalıdır. Gönderilen yazının bir başka biçimi yayımlanmak üzere incelenmek için bir başka yayımcıya gönderilmiş, ya da yayımlanmış, yada yayımlanacak ise yazar bunu yazısını dergiye gönderdiğinde açıkça belirtmelidir.
5. Yayımlanmak üzere dergiye gönderilen yazılar, yayın kurulu tarafından ilk değerlendirmesi yapıldıktan sonra hakemlere gönderilir. Hakemden gelecek rapor doğrultusunda yazının basılmasına, yazardan makalesinde düzeltme istenmesine ya da basılmamasına yayın kurulu karar verir. Yayım kararı yazara (birden çok yazar varsa, adı ilk belirtilmiş olana) en kısa zamanda bildirilir. Yayımlanmayan makaleler yazarlara geri gönderilmez.
6. Hakem değerlendirmesinin tarafsızlığını sağlamak için hakemlere gönderilen yazıda yazarın kimliğine ilişkin herhangi bir bilgi olmamalıdır. Yazarlar makalelerinin başlığını, ad, soyadı, unvan, bağlı buldukları kurum adı, posta adresi, telefon ve e-posta adreslerini ayrı bir kâğıda yazarak bir kapak sayfası hazırlayıp makaleleri ile birlikte göndermelidir. Hakemlere gönderilecek metinde makalenin başlığı, makale metni, Türkçe ve İngilizce özetler bulunmalı, kimlik bilgileri yer almamalıdır.
7. Dergide yayımlanması istenilen metinler MS Word dokümanı olarak elektronik ortamda e-mail eki olarak ya da CD olarak aşağıdaki adreste doğrudan Editör'e gönderilmelidir. Yazarlar isterlerse buna ek olarak metnin yazılı kopyasını da gönderebilirler. Yazılı metinler A4 kağıdın bir tarafına 2 aralıkla yazılmalı ve bütün sayfalara birbirini izleyen numaralar verilmelidir.
8. Ana dili İngilizce olmayan yazarlar, İngilizce yazdıkları metinleri göndermeden önce ana dili İngilizce olan bir uzmana okutup gerekli düzeltmeleri yaptırmalıdır.

9. Yazılara yayımlanan yazarlara yayımlanan makalenin 20 adet ayrı basımı ve bir adet dergi bedelsiz olarak gönderilir.
10. *YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi*'ne gönderilen makalelerin yazım ve biçim koşulları bakımından son denetimlerinin yazar tarafından yapıldığı, yazarın makalenin disketteki ya da CD'deki biçimiyle basılmasına onay verdiği kabul edilir. Makale dergi editörlüğüne teslim edildikten sonra baskı düzeltmeleri için yazara geri gönderilmez. YDÜ, Sosyal Bilimler Dergisi yazım ve biçim kurallarına uygun olmayan makaleler hakeme gönderilmez ve basılmaz.
11. Gönderilen metnin tamamı daktilo harfleri ile tek aralıklı, A4 kâğıdın alt ve üstünde 5cm, yanlarda 4 cm boşluk kalacak şekilde yazılmış olmalıdır.
12. Makaleler için belirlenmiş standart bir uzunluk söz konusu olmamakla beraber 9000-10000 kelime hedeflenmelidir. 10000 kelimedenden fazla olan metinler ancak özel koşullarda kabul edilir.
13. Makale, italik harflerle ve içerden yazılmış yaklaşık 100 kelimedenden oluşan, temel savını ve varılan sonucu betimleyen bir özet ile başlamalıdır. Özete makale içeriğini karakterize eden 6 anahtar sözcük veya deyim eşlik etmelidir.
14. Metin 12 punto büyüklükte Times New Roman yazı tipi ile yazılmalıdır. Makale başlığı ve ana alt başlıklar 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.
15. Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara şekil denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.
16. Kaynaklara gönderiler dipnot biçiminde olmamalı, ilgili kaynak(lar) metinde araç içine alınarak (yazar soyadı, yayım yılı: -gerekliyorsa- sayfa numarası/ ya da ilgili sayfalar/bölüm) biçiminde gösterilmelidir.
17. Metin içindeki gönderiler ve metne ilişkin ek açıklamalar sırayla numaralandırılmalı ve metnin sonunda, kısaltma ve sembol listesinden önce "Notlar" başlığı altında yer almalıdır.

18. Metinde gönderi yapılan kaynakların tümü, makalenin en sonuna yerleştirilecek bir kaynakçada yer almalı, gönderi yapılmayan kaynaklar bu listeye konulmamalıdır. Dergi, kitap, derleme, sempozyum adları açık olarak ve italik (ya da koyu renkte) yazılmalıdır.

Prof. Dr. Aykut Polatođlu

YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi Editörü

İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi

Yakın Doğu Üniversitesi

Lefkoşa/ KIBRIS

e-posta: apolatoglu@neu.edu.tr

Fax: 0(392) 680 2044

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *NEU Journal of Social Sciences* is a refereed journal published twice a year, April and October.
2. Manuscripts should be written in Turkish or English.
3. Copyrights of the articles appearing in the *NEU Journal of Social Sciences* belong to the Near East University. Authors may use the article elsewhere after publication provided that permission is obtained from Near East University.
4. Articles submitted to *NEU Journal of Social Sciences* should be original contributions and should not be published elsewhere or should not be under consideration for any publication at the same time. If another version of the article is under consideration by another publication, or has been, or will be published elsewhere, authors should clearly indicate this at the time of submission.
5. Manuscripts submitted to the journal will first be viewed by the Editorial Board then forwarded to the referees. In line with the evaluation of the referees, Editorial Board will make the final decision, either in favour or against publication, or return the manuscript back to the author for any revision required by the referees. Authors will be informed of the decision of the Editorial Board regarding publication in the shortest time possible. Manuscripts which are not published will not be returned back the authors.
6. The reviewing of manuscripts is based on the anonymity of the author and the confidentiality of readers' and editors' reports. To guaranty the anonymity in the review process, authors should include a separate title page with their name, institutional affiliation, full address and other detailed contact information. The title of the article alone should appear on the top of the first page of the manuscript.
7. Complete manuscripts should be submitted to the editor, as an MS Word document, either electronically via e-mail attachment, or on a high density 3.5-inch diskette, or CD at the address shown below. Authors may submit additional hardcopies, if so desired. These should be typewritten on A4/Letter paper, on one side only, double spaced and with ample margins. All pages (including those containing only diagrams and tables) should be numbered consecutively.

8. For English written articles, authors whose first language is not English should ensure that a draft of their article has been read and corrected by a competent person whose first language is English.
9. Authors whose articles published in the journal are entitled to 20 free off prints and a copy of the issue in which their article appears.
10. Authors are responsible for ensuring that their manuscripts conform to the journal style. The editors will not undertake retyping of manuscripts before publication.
11. All parts of the manuscript should be typewritten, single spaced, with margins of 5 cm at the top and bottom, and 4 cm on left and right sides of an A4 / paper.
12. There is no standard length for articles, but 9000-10000 words is a useful target. Articles longer than 10.000 words will be accepted only in exceptional cases.
13. The article should begin with an indented and italicised summary (abstract) of around 100 words, which should describe the main arguments and conclusions of the article. Abstract should be accompanied by up to 6 key words or phrases that characterise the content of the article.
14. All material should be 12-point, Times New Roman type. Article title and principal subheads should be 14-point Times New Roman type, bold and set on a line separate from the text. Secondary subheads should be 12-point Times New Roman, bold and set on a line separate from the text. Sub-subheads 12-point Times New Roman type, bold and italic, run-in at the beginning of the paragraph, and followed by a period.
15. All diagrams, charts and graphs should be referred as figures and consecutively numbered. Tables should be kept to a minimum and contain only essential data. Each figure and table must be given an Arabic numeral, followed by a heading, and be referred to in the text.
16. To cite the works you used in developing your article, use the author-date system. For each work to which you refer, give the author's last (family) name, date of publication of the work cited, a page number(s) if needed.
17. Please do not use footnotes. Use endnotes to elaborate or comment on material in the text and place them at the end of the text under the subhead "Notes". Notes should be numbered consecutively through the article with a numeral corresponding to the list of notes placed at the end.

18. List of references (the bibliography) that follows the endnotes should be given in alphabetical order. Only works actually cited in the text should be included in the references.

Prof. Dr. Aykut Polatođlu

NEU Journal of Social Sciences

Faculty of Economics and Administrative Sciences

Near East University

Lefkođa/ KIBRIS

e-mail: apolatoglu@neu.edu.tr

Fax: 0(392) 680 2044