

**POSTMODERN ORTAMDA DİNDARIN DEĞİŞEN GİYİM  
ANLAYIŞI  
(BAŞÖRTÜSÜ ve TESETTÜR ÖRNEĞİ ÜZERİNDEN KİMLİK  
TARTIŞMASI)\***

**CHANGING DRESSING STYLE of RELIGIOUS PEOPLE in  
POSTMODERN ATMOSPHERIC:  
(DEBATES on IDENTITY on the BASIS of HEADSCARF and  
MODEST DRESS)**

**Ali AKDOĞAN\*\*-Erol SUNGUR\*\*\***

**ÖZET:** Günümüzde dindar kadın, “özneleşme” mesajını kıyafeti üzerinden vermektedir. Bu süreçte inşa ettiği kimlik, dine değil daha çok sekülere ve moderne gönderme yapar. İçinde dini olanın, sekülerin ve modernin bir arada bulunduğu bu kimlik, postmodern varsayımları kullanmaktadır. Bu makalede, dindar kadının kıyafetiyle birlikte kimliğindeki değişimin postmodern bazı yansımaları ve bunu sağlayan etkenler ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Dindar, Kimlik, Özneleşme, Nesneleşme, Postmodernizm.

**ABSTRACT:** Nowadays religious woman gives the signal of “subjectivisation” through her clothes. The identity, which is constructed within this period, refers to secular and modern rather than religious. This identity which contains religious, secular, and modern in itself, utilizes postmodern assumptions. In this article, we firstly try to deal with the some postmodern reflections emerged in consequence of the changing of her identity besides clothes and then point out the factors, which causes this changing.

**Key Words:** Religious, Identity, Subjectivisation, Objectivisation, Postmodernism

## **GİRİŞ**

Yıllar süren ve zaman zaman gündeme yinelenecek gelen doğu-batı, gelenek-modernite, laiklik-İslamcılık, ilerencilik-gericilik gibi tartışmaların en önemli hareket noktalarından biri, kadın ve onun toplumsal konumu üzerindedir. Kadının toplumsal alana çıkması, görünürleşmesi, ekonomiye katkı sağlaması ve kamusal alanla tanışması gibi meseleler, bu tür tartışmaların genel problematiğini teşkil ediyor gözükmektedir.

Modern projelerin en önemli ayağını kamusal alana çıkan, modern biçimde giyinen ve görünürlük kazanan kadınlar oluşturduğu gibi, İslami hareketlerin en önemli ayağını ve hatta bir adım ileri giderek söylersek sembolünü, başörtülü kadınlar meydana getirmiş diyebiliriz.<sup>1</sup>

\* Bu çalışma Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı'nda yapılan “Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri” adlı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

\*\*Prof. Dr., RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Rize-TÜRKİYE, aliakdogan@hotmail.com.

\*\*\*Araştırma Görevlisi, RTEÜ. İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Rize-TÜRKİYE, erolsungur79@gmail.com.

<sup>1</sup> Metin Sever, *Türban ve Kariyer*, Timaş Yay., İstanbul: 2006, s. 8.

Özellikle 90'lı yıllarda başörtüsü ve başörtülü kadınların gerek siyasi, gerekse gelenekçi Müslümanlar açısından vazgeçilmez bir sembole dönüştürüldüğü yadsınamaz. O günden bugüne, tüm dinî ve modern tartışmaların bel kemiğini başörtüsü ve başörtülü kızlar oluşturmuştur. Ancak bu tartışmalar içinde ve bu sembolün gerisinde kalan tek unsur da başörtüsünü takan kızlardır. Adeta bu tartışmalar içinde var olmuşlar, ancak öznesel varlıklarının farkına varılabilmiş değildir. Günümüzde ise, özellikle postmodern düşüncenin öne çıkardığı özgürleşme, kendini gerçekleştirme, bireyin öznelliğinin dokunulmazlığı vb. gibi yaklaşımlar, başörtüsü ve tesettür giyim tarzının değişmesine ortam sağladığı gibi bu kıyafeti taşıyan dindar kadının zihinsel ve kimliksel bir değişimini de beraberinde getirmektedir. Bu değişim yalnızca dindar kadınla sınırlı değildir. Aynı zamanda kadının toplumsal ilişkiler ağı içindeki diğer bireylerin ve yaklaşımların bir değişimi de söz konusu olabilmektedir. Bu açıdan tartışmanın hareket noktası dindar kadının giyim tarzı üzerinden gerçekleştirilecektir.

### a) Modernden Postmoderne Değişen Dindarlık Algısı

Modernistler için başörtülü kadınlar tehlikeli bir ideolojinin mensupları, dindarlar içinse elde edilmesi ve ulaşılması gereken birer ütopyanın temsili olarak algılanmıştır. Başörtülü kutsallaştırılan kadın, hilkatinden kaynaklanan kutsallığını, başörtüsü içinde kaybetmiştir, diyebiliriz. Onlara sorulmadan onların nasıl davranmaları gerektiği, onlar için hangisinin daha hayırlı olduğu inancı, ne şekilde mutlu olacakları hep ikinci, üçüncü şahıslar tarafından belirlenmeye çalışılmıştır. Yani kadın varım derken, başörtüsü içinde gittikçe soyutlanmıştır. Oysa postmodernitenin varsayımlarını tecrübe eden günümüz dindarı, özellikle de tesettürlü dindar kadını, ne Kemalist laiklerin baktığı gibi militanvari bir Cumhuriyet karşıtlığını, ne de geleneksel erkek dindarın bakış açısından geleneğe ihanet eden sapkın ferdi temsil etmektedir. Burada tesettürlü kadının kendi kimliksel değişimiyle birlikte toplumun diğer kısmının değişip dönüşmesinin izleri vardır. Bu dönüşüm ister istemez dikkatleri birey, kimlik, nesneleşme ve özneleşme gibi kavramlara çekmektedir.<sup>2</sup> Bazılarına göre kadınlar nesne olma bilincinden, özne olma bilincine doğru yol almaktadırlar.<sup>3</sup> Hareketlerindeki ve görüşlerindeki çeşitlilik ve bireysellik bu anlayışın bir tezahürü gibidir. Bu perspektiftekilere göre günümüzün İslami öznesi, Müslüman kimliğini, hem dini cemaat ve diğer dindar bireylerin hem de modernitenin dayatmalarına eleştirel yaklaşarak ve kolektif yönü bulunan bir direnişle inşa etmektedir. Farklılık, sahibilik ve otantiklik isteği ve homojenleşmeden kaçınma arzusu, bu eleştirel direnişin tezahürüdür.<sup>4</sup>

Din, ahlak ve siyaset anlayışları sıklıkla kadınlar üzerinden yürütüldüğünden<sup>5</sup> kadının değişimi hemen göze çarpmakta ve kolayca eleştirilmektedir. Başörtülü kadın açısından ise, muhafazakar erkek daha tehlikeli bir dönüşüm geçirmiştir. Muhafazakar erkeğin değişimi, hem rejim hem de muhafazakar toplum açısından hemen kabullenilirken<sup>6</sup> kadınların değişimi dini bir yozlaşma şeklinde algılanmıştır. Bunun nedenlerinden biri; dindar kesimin, başörtülü kadını değişmez ve hatta değişmesi bile düşünülemez sembolik bir şablon içinde algılanmasındandır. Kur'an'ı Kerim'de ve İslam tarihinde Hz. Havva, Hz. Meryem, Hz. Ayşe, Hz. Hatice, Hz. Lut ve Hz. Nuh'un eşleri gibi çok farklı sembollerini ifade edebilecek kadın figürleri bulunmaktadır. Ancak bunlar gibi değişik kadın tipolojilerine rağmen dindar kesimin kadın üzerinde tek bir sembolik şablona odaklanması, problemin ana kaynaklarından biridir. Bu yüzden, Kur'an'da bile değişik kadın tipolojileri bulunurken dindar kesimin kadına yaklaşımının ne kadar din kaynaklı olduğu tartışma götürür. Çünkü kadınların farklı sembollerini temsil edebileceği ve üretebileceği ihtimalini gözden kaçırmamak gerekir.<sup>7</sup> Bu tür tek perspektifli yaklaşımlar sebebiyle, dindar kadınların toplumsal hayatta kendi zümreleri tarafından ikinci planda kalmaları, onları daha yeni

<sup>2</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis Yay., İstanbul: 2010, s. 22-24.

<sup>3</sup> Alain Touraine, *Kadınların Dünyası*, çev. Mehmet Morali, Kırmızı Yay., İstanbul: 2007, s. 63.

<sup>4</sup> Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal, Metis Yay., İstanbul: 2012, s. 105.

<sup>5</sup> Selin Ongun, *Başörtülü Kadınlar Anlattı: Türbanlı Erkekler*, Destek Yay., İstanbul: 2010, s. 12.

<sup>6</sup> Ongun, *age.*, s. 38, 40.

<sup>7</sup> Burhanettin Tatar, *İslam Düşüncesine Giriş*, DEM Yay., İstanbul 2009, ss. 117-129.

ve öznesel kılacak eylem ve edimlere sevk etmektedir. Çünkü reddediliş üretmenin, yeni bir tarz denemenin muharrik gücüdür.<sup>8</sup> Kadınların yeni kültürel veya ideolojik eğilimlerin birer üreticileri olmaları belki de “kadınların kendilerini erkeklerle değil, kendi kendileriyle olan ilişkileri aracılığıyla tanımlamalarındandır.”<sup>9</sup> Bu açıdan kadının, tek tip ve durgun bir sembolden ziyade dinamik bir tasavvur içinde düşünüldüğünde bir eş, bir anne, bir kız kardeş, bir kız çocuğu gibi farklı sembolleri temsil eden ve erkeklerle birlikte toplumun birer aktif öznesi olduğu gerçeğini, varlığıyla dimağlara yerleştirdiği<sup>10</sup> düşünülmektedir.

Modern dünyada örtünme fiilinin muharrik güçlerinden biri, örtünme isteğinin modernliğin ortaya çıkardığı evrensel değerleri dönüştürmesi ve modernlikle ortak bir noktada buluşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup> Çünkü Cumhuriyet Türkiye’sinde alt sınıflara ait bir kılık kıyafet kabul edilen örtü,<sup>12</sup> yeni eğilimlerin etkisiyle bu anlamının zıddı biçimlerle zuhur etmeye başlamıştır. İslami giyim anlayışı da bu yeni akımdan etkilenmiştir. Siyasal İslam ve kadının vakarı ile yakından ilişkilendirilen sade ve basit renklere sahip başörtüsü, artık en çarpıcı renkleri muhtevi, pahalı ve fark edilme isteğini belirten bir mahiyete bürünmüştür. Bu durum, İslam’ın tüketim anlayışıyla ve eskiden Müslümanların sıklıkla tartıştıkları kadının toplumdaki fark edilirliliği meselesiyle tamamen ters kutuplarda bir seyir izlemektedir. Bu yeni anlayışın belli grup ve ekonomik düzeydeki Müslüman kesim etrafında yoğunlaşması da “İslami bir burjuvazi”<sup>13</sup> nin oluşmaya başladığı yorumlarını beraberinde getirmektedir. Dindar bir kadının sınıf atlama isteği, dindarlığın doğasına aykırı bulunurken dindar erkeğin bu isteğini nefsinin peşinde koşmak diye niteleyenler, sonuçta her ikisinin de büyük değişim geçirdiği kanaatini taşımaktadırlar.<sup>14</sup>

Artık başörtüsü ve tesettür giyim tarzı, küreselleşmiş dünyada kendi kimliğini korumanın bir sembolü ve varlığı değil, cazibe ve çekicilik isteği ön plana çıkartılan bir tüketim metaı haline dönüşmeye başlamış durumdadır. Tesettür modasıyla gerçekleştirilenler, genellikle baştaki örtü dışında vücudun diğer bölümlerinin dini boyutlarından ve anlamlarından soyutlandırılmasını içermektedir.<sup>15</sup> Dinin görünmezlik isteği; dudak boyası, far, ruj, parfüm gibi araçlarla görünür ve fark edilir kılınmaya çalışılmaktadır. Haenni’nin dediği gibi “eski cihat çağrısı yapan melodilerin piyasayla kucaklaşması gibi, artık amaç kamusal alana hakim yaşama biçimlerine toptan bir karşı çıkış hiç değildir.”<sup>16</sup> Asıl amaç, tüketim kültürü dünyasında, kamusal alanla radikal farklılaşma ya da farklı olmaktan ziyade kamusal alanla ahenkli ve uzlaşmış bir burjuva kozmopolitizmi oluşturmaktır.<sup>17</sup> Özellikle AK Parti döneminde İslami unsurların ve düşüncenin, 90’lı yıllardaki başörtüsü karşıtı güçlere karşı siyasi bir zafer kazanması, başörtüsünün sembol ve imajını değiştirmiştir. Önceden kadın üzerinden yürütülen meydan okuma, şimdi önemli mevkilere gelmiş erkek eşlerin statü ve konumları üzerinden yürütülmektedir.<sup>18</sup> Artık muhafazakar kadın ve erkeğin kendini tanımlayan ilk kimliği bir “Müslüman olduğu” beyanı değildir. Artık kendini tanıttığı ilk kimlik, toplumun çeşitli alanlarında elde ettiği veya kazandığı statü veya mensubiyettir.<sup>19</sup> Bu noktada, postmodernite de

<sup>8</sup> Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz, Metis Yay., İstanbul: 2010, s. 107.

<sup>9</sup> Touraine, *Kadınların Dünyası*, s. 131.

<sup>10</sup> Hafsa Fidan, “Çağdaş Sorunlar Bağlamında İslam ve Kadın”, *İslam’a Giriş Evrensel Mesajlar*, ed. Mehmet Paçacı, DİB. Yay., Ankara, s. 702.

<sup>11</sup> Göle, *Mahrem’in Göçü*, Hayy Kitap, İstanbul: 2011, s. 66.

<sup>12</sup> Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, Profil Yay., İstanbul 2010, s. 95.

<sup>13</sup> Patrick Haenni, *İslam Suretinde Neoliberalizm*, çev. Levent Ünsaldı, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara: 2011, s. 41, 42.

<sup>14</sup> Ongun, *age.*, s. 29.

<sup>15</sup> Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, Timaş Yay., İstanbul: 2006, s. 103.

<sup>16</sup> Haenni, *age.*, s. 45.

<sup>17</sup> Haenni, *ay.*

<sup>18</sup> Nihal Bengisu Karaca, “Modern Mahrem”den Yıllar Sonra: İki Kamu Arasında Nâmahrem”, *Modern Mahrem*, Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul: 2010, s. 231.

<sup>19</sup> Ongun, *age.*, s. 38-39.

izafî bir hakikat anlayışını yeğlediğinden toplumsal hayatta bireyselliğin öne çıktığı bir farklılaşmayı savunur. Yalnız buradaki söz konusu farklılaşma, İslami düsturların temelinde inşa edilen bir yaşam tarzının özgün bir farklılaşması gibi değildir. Çünkü postmodernitede bireysel, rekabet odaklı farklılaşma isteği, bireyleri piyasanın ortak paydasında topladığından genel bir homojenleşmeye götürür. Müslümanların yeni, özentî davranışları, bir anlamda farklılaşım derken geçmiş dönem elit sınıflarının benzer (simüle) davranışlarına doğru sürüklenmelerine neden olmaktadır.

Bunun yanı sıra Barbarosoğlu, başörtüsünün ve başörtülü kadının kamusal alanda yalnızca bireyi değil, inanan büyük bir camiyi sembolize ettiğini düşünmektedir. Ancak başörtülü bayanların sayısında bir artışın bulunmasına rağmen başörtüsünün sembolize ettiği “mükemmellik” düşüncesinden uzaklaşıldığını ifade etmektedir.<sup>20</sup>

Başörtüsünün çeşitlenmesine, yeni stillerin ortaya çıkmasına rağmen başörtülü olup namaz gibi dini yükümlülüklerini yerine getirmeyen pek çok kişinin bulunması, artık başörtüsünün belli bir hayat tarzını ifade etmediği iddiasını<sup>21</sup> ve başörtüsünün bir tüketim metana dönüştüğü eleştirilerini destekler niteliktedir. Bu yüzden Barbarosoğlu açısından başörtüsü bir kimlik değildir. Kimliği olanların kullandığı bir örtüdür.<sup>22</sup> Ancak başörtülü kadınlardaki bu değişimin nedenlerini tespit etmeye çalıştığımızda hâlâ cevaplanamamış bazı sorularla karşılaşmamız muhtemeldir. Acaba başörtülü kadın, yeni tesettür tarzını, dini yozlaşmasından ötürü mü tercih etmektedir, yoksa modern tüketim ona, seçme hakkının olmadığı tek bir seçenek mi dayatmaktadır? Yoksa kadınlar, hoş görünme ve süslenme kaygısının beraberinde getirdiği moda rüzgârı<sup>23</sup> nedeniyle, değişime kadından başlanmalı prensibini temel almış modern ve postmodern kapitalist dünya karşısında, kendini özgürleştirdiğini zannederken fark edemediği bir mağlubiyete mi imza atmıştır?

Tesettürlü bayanların kıyafet biçimlerine getirdiği yeni tarzlar konusunda, “Müslüman öznelerin bulunduğu bu taktiklere sadece kadın üzerinden bakılıyor. Bu da başörtüsünün fetişleştirilmesinden kaynaklanıyor. Çünkü Kemalistlerin başörtüsünü fetişleştirdiği gibi İslami camia da başörtüsünü fetişleştirdi”<sup>24</sup> eleştirisi, yine kariyer sahibi başörtülü kadınlarca dile getirilmektedir. Belki de buradaki eleştirilerin en büyük sebebi, türbanın metalaştırılması ve tüketim unsuru haline çevrilmesinden daha öte, türbanın ideali temsil etme ve sembol gücünün yozlaştırılmasına duyulan tepkidir. Geçmişte kadın, tesettürüyle toplumda dikkat çekmeden toplumsal hayattaki varlığını hissettirmekteydi. Ancak yeni anlayışta kadının bırakın dikkat çekmemeyi, tüm dikkatleri ve algıları hemen kendi üzerinde toplayacak bir tesettür tarzını ve modasını tercih etmesi, yeni anlayışın felsefelerinden biri şeklinde anlaşılabilir. Bu anlayışa belki de ilk ön ayak olan ve Türkiye genelinde tüm dikkatleri üzerine çeken, 1992 yılında Tekbir Giyim’in Bayezit President Otel’de gerçekleştirdiği tesettür defilesi olmuştur.<sup>25</sup> Ancak Müslümanların mevcut hayat şartlarını İslami prensiplere göre yeniden şekillendirmeyip, hali hazır durumun sadece İslami versiyonunu ortaya koyma çabası, modernizmin ve postmodernizmin sunduğu tüketim kalıplarının aynen kalmasını sağlamış ve ortaya tüketen bir Müslüman tipi çıkmıştır. Bu tüketim kalıplarının en dikkat çekicisi de başörtüsü reklamları ve tesettür defileleri olmaktadır. Bu değişimde 1980 sonrası Özal dönemi liberal düşüncesinin etkisi yadsınamaz.<sup>26</sup> En dikkat çekici noktalardan birisiyse, dindar girişimci işadamlarının bu defile ve

<sup>20</sup> Nazife Şişman, *Kamusal Alanda Başörtülüler*, Timaş Yay., İstanbul: 2004, s. 38-40.

<sup>21</sup> Ongun, *age.*, s. 37-38.

<sup>22</sup> Şişman, *age.*, s. 62.

<sup>23</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, çev. Fehmi Baldaş, Seç Yay., İstanbul 2004, s. 282.

<sup>24</sup> Ongun, *age.*, s. 136.

<sup>25</sup> Vejdî Bilgin, “Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 12, Sayı: 1, 2003, ss. 204-205.

<sup>26</sup> Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 98.

moda rüzgârını, meşru bir zemine oturtma gayreti içine girmeleridir. Bunlar, özellikle “Müslüman’ın her şeyin en iyisini hak ettiği”, “Allah’ın nimetini kulunun üzerinde görmekten hoşnut olacağı” şeklindeki dinî literatürü kullanmakta bile sakınca görmemişlerdir.<sup>27</sup> 1980’li yıllara kadar tesettür takvayla özdeşleştirilmekteydi. Kadınların kullandıkları kıyafetler çarşafa yakınlaşma hedefiyle bol dökümlü pardesöler ve geniş başörtülerinden ibaretti. Kullanılan renkler daha çok gri, siyah, kahverengi gibi görünürlüğü ve hemen fark edilebilirliği engelleyen pastel (mat) renklerden oluşmaktaydı. Pek çok nesnenin pastel renklere bürünmesinin nedenlerinden biri, geleneksel püriten ahlak anlayışının “*pastel renk düzenine sığınmasındandır.*”<sup>28</sup> Uçuk kaçık veya canlı renklere karşı hoşnutsuzluk bu Ortodoks yapıya ters düşmesindedir. 90’lı yıllardan itibaren ülkemizde uygulana gelen liberal politikalar, Müslümanların kapitalist hayat tarzından etkilenmelerini, bireyselleştirilmiş özgürlük anlayışının Müslüman beden ve kıyafetine de yansımaya neden olmuştur. Dindar kadının kıyafetinin renkleri artık pembe, parlak sarı, kırmızı gibi daha göz alıcı ve fark edilir kılınmıştır. Kıyafetlerin tarzı ve rengi değiştikçe dindar kadının zihinsel süreci de değişmiş ve “bedenim benimdir ve buradadır” anlayışını doğurmuştur. Bu duruma tesettür modasının öncülerinin bir hayli katkısı vardır.<sup>29</sup> Son dönemlerde kullanılan renk ve tarzlarla genç kızlar ve olgun yaştaki kadınların kıyafetleri birbirine karışmış, yaş hiyerarşisi postmodern tarzda ortadan kalkmıştır. Eski tesettür giyim tarzına göre, yeni eğilimin ve onun moda anlayışının bitmez ve bitmeyecek değişim süreci, modanın şu tanımında özetlenmiş gibidir: “*Hafif ve boş şeylere olan düşkünlükleri arttıkça insanlar, moda ticaretinin çeşitli dallarını durmadan geliştirirler.*”<sup>30</sup>

### b) Postmodern Düzlemde Dindarlık Algısı

Günümüzde insanların hafif ve boş şeylere karşı düşkünlüklerini artıran sebeplerden birisinin, postmodernitenin yüksek kültür ve halk kültürü arasındaki sınırları yapıbozumuna uğratmasıdır. Gündelik hayatta karşılaşılan alelade ve sıradan nesne ve ürünler postmodern yaklaşımda adeta bir sanat eseri ve estetik unsur gibi ele alınmaktadır. Bunu sağlayan önemli etken, postmodernitenin tüm nesne ve varlıklara kolaj, brikolaj<sup>31</sup> ve maniyeretik<sup>32</sup> teknikler uygulayabilmesidir. Sonuçta karşımıza hayran olunası kitsch<sup>33</sup>’ler çıkar. Yüksek kültür ve popüler kültür arasındaki sınırların yıkılması, aynı üslubun İslami giyime de yansımaya yol açar.

Türbanın ve İslami giyimin modalaştırılmasından daha tehlikeli görünense, İslami bir streetwear (hip-hop tarzı sokak kültürü giyim) tarzının doğmaya başlamış olmasıdır. Türban metalaştırılsa da, ticarileştirilse de hâlâ bir nebze de olsa dini hassasiyeti bünyesinde taşımaktadır. Ancak İslami streetwear’in ise dinle uzaktan yakından hiçbir bağ oluşturmadığı ortadadır. “*İslami moda anlayışı İslami kurallar ve Batı imgelemi arasında uzlaşmalar ararken, streetwear kültürü bilinçli bir şekilde din sorunsalından uzaklaşmaya çalışır.*”<sup>34</sup> Modern ve

<sup>27</sup> Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 119.

<sup>28</sup> Jean Baudrillard, *Nesneler Sistemi*, çev. Oğuz Adanır-Aslı Karamollaoğlu, Boğaziçi Üniversitesi Yay., İstanbul: 2011, s. 42.

<sup>29</sup> Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, ss. 103-107.

<sup>30</sup> Montesquieu, *age.*, s. 282.

<sup>31</sup> Etraftan hemen kolayca elde edilebilen, sıradan, önemsiz nesnelere oluşturulan çalışma, eser.

<sup>32</sup> Her şeyin birbirine karıştığı ve karıştırıldığı sanat akımı.

<sup>33</sup> “Kitsch-nesne genel olarak yalancı mermerden yapılmış, tüm “taklit” nesnelere, aksesuarlara, folklorik biblolar, “anı eşyaları”, abajurlar ya da siyahların ürettiği maskeler yığını, her yerde, özellikle tatil ve eğlence yerlerinde hızla çoğalan tüm tecim malları müzesidir. Kitsch söylemdeki “klişe”nin eşdeğerlisidir.” ...Tercihen sözde-nesne olarak, yani simülasyon, kopya, sahte, basmakalıp nesne olarak, gerçek anlamlandırma yoksulluğu ve gösterge, alegorik gönderme, uyumsuz yan anlam bolluğu olarak, ayrıntının yüceltilmesi ve ayrıntılar aracılığıyla doygunluk olarak tanımlanacaktır.” Bkz. Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2012, s. 124-124.

<sup>34</sup> Haenni, *age.*, s. 47.

postmodern dünyanın ürünlerinin ve kurallarının hâkim olduğu toplumsal yaşamda kendine yeni bir saygınlık ve yer kazanma arzusundaki tesettürlü kadın, artık kılık kıyafetinin ima ettiği dili kullanmaktan da vazgeçmiş durumdadır. Artık kılık kıyafetine tamamen ters imajlar, mimikler ve argo konuşmalar onun belirgin özelliği olmuş gibidir. Bu fikre sahip kadın, Barbarosoğlu'nun şu ifadelerinde olduğu gibi “*giyim anlayışının sembolize ettiği kimlik ile konuşma tarzının sembolize ettiği kimlik arasındaki mesafe açıldığı oranda özgür olduklarını düşünmektedirler.*”<sup>35</sup> Bununla birlikte tesettürlü ve çocuklarıyla yabancı dil konuşmayı âdet haline getirmiş kadının, İslami çevrelerde bir kızgınlığa sebebiyet vermesi de dil konusunda dindarın değişmiş, yeni eğilimin bir göstergesidir.<sup>36</sup> Dindar kadının zaman zaman feminist ideolojilere gönderme yapmasının ana nedeni, artık bir dava veya ideolojinin yücelttiği ve kendi zevk, tercih ve bireyselliğinin, bu dava ve ideoloji içinde eriyip gittiği kolektif bir kimliği kabul etmek istememesidir. Artık rollerini ve yaşam gayelerini başkalarının çizdiği bir “nesneleşme”den, bireyselliklerini vurguladıkları “özneleşme”ye doğru gitmek talebindedirler.<sup>37</sup> Bu kadınlara göre, kadınlara yönelik baskıların ardında ne Batı, ne gelenek, ne de İslam vardır. Baskının esas kaynağı Müslüman erkeklerin bizzat kendileridir.<sup>38</sup> Ancak şıklık üzerinden kimlik oluşturan dindar kadın, özneleşmek isterken kendi kimliğinin öz niteliklerini kaybetmekte ve nesneleşmektedir:

*2000’li yıllara damgasını vuran asıl husus; “şık”lık üzerinden kimlik edinmeye çalışan tesettürlü kadınlara, “kendi ölçüleri”nin gittikçe dar gelmesidir. Görünen odur ki, kamusal alanın şık tesettürlü kadınları onay beklemeyi içselleştirdikçe, kendi ilkeleri doğrultusunda giyinme zevkini kaybedecekler; bu da onların “ötekiler” için giyinmeyi daha fazla önemsemelerine yol açacaktır.*<sup>39</sup>

Başörtülü kadınların alışılmış mekânların dışında gözükmeye başlaması meselesi ise, hem gelenekçi hem de kendini modern gören kesimler için pek çok soruya sebep olmaktadır. Başörtülü kadının çeşitli toplumsal mekânlarda görünür olması modernler açısından, modernliğin çıktıklarıyla bir hayli tezat teşkil etmektedir. Örneğin, özellikle köylerden kente okumak için gelen kızların, modern dünya açısından açılmaları gerekirken niçin kapanmaktadır? Çünkü Türkiye modernitesinde kızlar okuduğunda, eğitimin örtüyü açması gerekir, anlayışı hâkim konumdadır.<sup>40</sup> Gelenekçiler içinse bu kızların üniversite ve diğer farklı mekânlarda görünürlükleri vahim bir durumdur. Çünkü onlar için bu kızların toplumsal yaşam alanları, evleri ve yakın çevreleri olmak zorundadır. Çünkü gelenekçilerin perspektifinden din bunu emretmektedir. “*Kadının kamusal alanda itibarını arttırmak hiçbir zaman İslami ahlak anlayışının derdi olmamıştır.*”<sup>41</sup>

Başörtülü kadın, toplumun ve kamunun alışılmamış alanlarında gözükmemesi meselesinde bazı paradokslar yaşamaktadır. Kadının mevcut kıyafetiyle bazı mekânlara girmesi, yasaklama veya küçümsemeye karşılanmış veyahut o mekânlarda bulunması dini açıdan ayıplanmıştır. Başörtülü kadın da belki kendi isteğiyle bile tercih etmeyeceği bu mekânlarda bulunmayı tepkisel bir sorumluluk addetmiştir.<sup>42</sup> Bu örnekte olduğu gibi tesettürlü kadınların kendi inanç ve dünya görüşlerine oldukça uzak yer ve mekanlarda görünürlük kazanmasının nedenlerinden biri, modernitenin genelleştirici ve Türkiye’de laikler tarafından uygulanan yasakçı anlayışa bir tepkidir. İkinci nedense, dindar kesimlerin henüz üzerinde ciddi biçimde düşünmedikleri

<sup>35</sup> Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 128.

<sup>36</sup> Haenni, *age.*, s. 44.

<sup>37</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 166.

<sup>38</sup> Göle, *Modern Mahrem*, s. 167.

<sup>39</sup> Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, s. 215-216.

<sup>40</sup> Göle, *Mahrem’in Göçü*, s. 68.

<sup>41</sup> Haenni, *age.*, s. 74.

<sup>42</sup> Barbarosoğlu, *İmaj ve Takva*, s. 99-100.

postmodernitenin sunduğu heterotopik yaşam tarzının<sup>43</sup> canlanmasıdır. Sibel Eraslan'ın, boşalan tesettürlü kadının mekanını artık "kalbi tesettürlü" kadınların aldığı ifadesi<sup>44</sup>, postmodern toplumda dinin daha çok suya sabuna dokunmayan ve etik değerler noktasında kültürel bir unsurmuş gibi algılandığını göstermektedir.

Başörtülü kadının bir dilemma içindeymiş gibi gözükmesi, sadece kendisinden kaynaklanan bir sorun değildir. Çünkü laiklerin, gelenekçilerin ve muhafazakâr kesimin kendi vicdanlarıyla hesaplaşmasını sağlayan etken, yine başörtülü kadındır. Başörtülü kadın; modern ve modaya uygun giyinse de laikler için dini ve dinî nitelikleri,<sup>45</sup> yozlaşmış addedilse de aynı giyim tarzıyla gelenekçi ve muhafazakâr erkeğe de 28 Şubat süreci ve sonrasında üzerlerine düşen görevlerini yerine getirmediklerini hatırlattığı için, somutlaşmış bir rahatsızlık unsurudur. Çünkü Sibel Eraslan'a göre "başörtülü kız görüntüsü, en az Bizans dönemindeki Meryem ikonaları kadar bize Allah'ı hatırlatan bir işaret"<sup>46</sup> tir. Çünkü türbanın, toplumdaki diğer bireyler açısından da belli bir mesajı ilettiği veya toplumsal bir ön kabulünün bulunduğu, bir anketin uygulandığı bazı genç denekler tarafından da bilerek veya bilmeyerek ifade edilmektedir:

*Sokakta bir kız gördüğünde, insanın aklından her türlü şey geçer ama şuradan türbanlı bir kız geçse, yani onu diğer kızların arasında görünce, hiçbir zaman hakkında kötü bir şey düşünmem. Saygı duyarım, onun ciddi biri olduğunu düşünürüm, kimseyi tahrik etmeye çalışmıyor, ciddi, namuslu. Geçici şeylerle ilgilenmediğini, hayatı ciddiye aldığını, inançlı olduğunu düşünürüm.*<sup>47</sup>

Türban takmayan, ancak liseyi bitirince takacaklarını söyleyen iki kız öğrenciyse şöyle demektedir: "Otobüste, yolda yürürken kimse seni rahatsız etmez, laf atmaz. Kimse seni hafif bir kız sanmaz. Gerçekten insanlar daha çok saygı duyuyorlar türban takınca."<sup>48</sup>

Bu tür ön kabuller ve kültürel kodlar nedeniyle, yeni eğilimin eskiye oranla marjinal görülmesinin nedenlerinden biri, yeni eğilimin belki de alışılmışı zorlaması, alışılmışlığın dışına çıkmak istemesindedir. Çünkü gelenekçi ve İslami hareketlerin düşüncesinde, kadınla erkek arasında hiyerarşik ve katı sınırların ön planda olduğu kanaati bulunmaktadır. Bu kanaate göre, iki cinsi birbirinden ayıran örtünme, kadının erkekle bir arada algılanması değil kadınlığın daha çok vurgulanması anlamına gelmektedir.<sup>49</sup> Oysa postmodernitenin tüm hiyerarşileri parçalama anlayışı, bilmeden de olsa yeni eğilim anlayışı içindeki dindar kadının, toplumsal bir nesne değil toplumsal bir özneye dönüşmek istemesine katkıda bulunmaktadır.

Özneye dönüşmeye çalışırken, bir anlamda homojenliği ifade eden nesnelikten kopmaya çalışması, dinden ve dinî olandan kopuş şeklinde anlaşılabilir. Aslında kopuş, ikinci planda rol biçen gelenekçi erkek nesneleştirilmesidir. Başörtülü kadını modern çağın dışına itmek isteyen modernizm ve kadına gerçek değerini verdiklerini ileri süren gelenek taraftarlarının, kadının toplumsal alanlarda fazlaca görünürlük kazanmasından rahatsız olmaları bir hayli ilgi çekicidir. Çünkü bu açıdan, modernistler ve gelenekçiler birbirleriyle ittifak halindeymiş

<sup>43</sup> "Heterotopia" kavramıyla Foucault, birbirleriyle yan yana bulunması imkan dahilinde olmayan çok sayıda dünya ve yaşam tarzının yine birbirleriyle ortak paydasının bulunmasının olanaksız olduğu bir mekanda üst üste binmesi, yan yana gelmesini kastedmektedir. Bkz. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran, Metis Yay., İstanbul: 1999, s. 64.

<sup>44</sup> Ongun, *age.*, s. 58-59.

<sup>45</sup> Ongun, *age.*, s. 52.

<sup>46</sup> Sibel Eraslan, "Orada Kimse Var Mı?", *Mahrem'in Göçü*, Nilüfer Göle, Hayy Kitap, İstanbul: 2011, s. 211.

<sup>47</sup> Buket Türkmen, "Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Nilüfer Göle, Metis Yay., İstanbul:2000, s. 133.

<sup>48</sup> Türkmen, *agm.*, s. 133.

<sup>49</sup> Göle, *Mahrem'in Göçü*, s. 77.

izlenimi vermektedirler. Bu yönüyle kadın, “*saldırgan modernlik-ezici gelenek*”<sup>50</sup> arasında kalmış durumdadır. Başörtülü kadının her iki gruba oranla kendisini daha çabuk toparlaması ve değişimler gerçekleştirmesi, her iki grup tarafından dışlanması nedeniyledir. “*Birçok erkek, belki de erkeklerin çoğu, kadınların kendilerine karşı, kendilerinin onlara genelde davrandıkları şekilde davranmalarını uygunsuz ve tehdit edici bir durum olarak görüyorlar.*”<sup>51</sup> Bu tespitin toplumun diğer alan ve kurumlarında da geçerliliğini görebiliriz. Günümüz dindar kadınının, yeni eğilimler veya düşünceler çerçevesindeki toplumsal davranışları bir anlamda bu açıdan yorumlanmaktadır. Bu yüzden dindar kadının toplumsal eylemliliği erkek tarafından yozlaşma ve bozulma, ya da dini hassasiyetlerin azalması biçiminde anlaşılabilir. Çünkü yeni ve bilinmeyen davranış, içinde güvensizliği, ötekiliği ve korkuyu barındırmaktadır. Başörtülü kadının içinde bulunduğu kıyafet biçimiyle, eleştirilerin odağı olmaktan kaçamaması, onun daha yeniyi ve farklıyı denemesini ve bunu hızlı bir şekilde gerçekleştirmesini sağlamıştır.<sup>52</sup> Her iki kesim tarafından sert eleştirilere maruz kalan tesettürlü kadınlar, bu sefer kendini gerçekleştirmenin adeta zorunluluk olduğu, kendini gerçekleştirme adına arzuların akışkanlığına büyük şans tanıyan, varlığın kendini ancak tüketim ve nesnelere tanımlayabildiği, merkezsizliğin, imajın ve prestijin tek geçerli akçe olduğu, (bilerek veya bilmeyerek) postmodernitenin sahte kurtarıcılığının kucağına sığınmaktadır. Şu ifadeler başörtülü kadınların artık birer birey ve özne olmak isteklerini deklare etmektedir: “*Başörtülü olmam her başörtülü kadınla aynılaşacağı anlamına gelmiyor.*”<sup>53</sup> Bu ifade, bir farklılaşma talebini açıkladığı gibi neticede “*özne toplumsal rollere, hem yaşam ve cinselliğe, hem de bir cemaate çağrıda bulunarak karşı çıkar.*”<sup>54</sup>

Dindar kadın için dindar erkek, dindar erkek için de dindar kadın değişmiş gibi görünse de nihayetinde fark edilsin veya edilmesin, hem dindar kadının hem de dindar erkeğin değiştiği yadsınamaz. Ancak problemi oluşturan en büyük neden, herkesin kendi değişimini atlayarak karşı tarafın değiştiği iddiasını öne sürmesinden kaynaklanmaktadır. Sosyolog Abdurrahman Aslan ise, dindar kadın ve erkeğin her ikisinin de kamusal alanda var olma kaygıları yüzünden menfi bir değişime uğradıklarını düşünmektedir. Erkek, bu meyanda haram ve helal duygusunu kaybederek kapitalizmin nesnesine dönüşmektedir. Kadının da feminist değerleri dile getirerek her alanda kadın erkek eşitliği söylemi üzerinden, kendi dinî değerlerindeki “adalet” kavramını yitirdiğine dikkatleri çekmektedir.<sup>55</sup> Bir diğer açıdan, başörtülü ve karşıtları arasındaki ortak noktaysa bir hayli ilgi çekici hale gelmiştir. Çünkü birbirine öteki olarak bakan bu iki grup, zamanla geliştirdikleri savunma teknik ve taktikleri açısından birbirlerine daha da benzemektedirler. Başörtülü kadınların kendi değerleri yönünden karşı çıktıkları modernizmle, “savunma dili” yönünden benzeşen yanlarının olması bir paradoks olarak görülmektedir.<sup>56</sup> Örneğin yeni eğilimler sebebiyle artık dindar kadının da “dışlıktan ziyade kişiliği” ön plana çıkarması, feminizmle bir benzeşme göstermektedir.<sup>57</sup> Biz ise, dindar kadının feminist jargonları, dindar erkeğin de seküler nimetleri kullanmasındaki en önemli etkenin postmodernizm olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü postmodernitede dil, kimliğin oluşum vasıtalarından biri kabul edilir.<sup>58</sup> Dil, bireyin tikel davranışları esnasında gerçekliği pratik etmesine yardım eden araçtan ibarettir. Ayrıca postmodern merkezsizlik, dindar kadın ve erkeğin hem dil hem yaşam tarzlarını adeta bir

<sup>50</sup> Karaca, *agm.*, ss. 226-231.

<sup>51</sup> Anthony Giddens, *Mahremiyetin Dönüşümü Modern Toplumlarda Cinsellik, Aşk ve Erotizm*, çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yay., İstanbul: 2010, s. 69, 77.

<sup>52</sup> Ogun, *age.*, s. 57, 60.

<sup>53</sup> Ogun, *age.*, s. 146.

<sup>54</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Yapı Kredi Yay., İstanbul: 2012, s. 302.

<sup>55</sup> Emeti Saruhan, *Abdurrahman Aslan ile Röportaj*, <http://yenisafak.com.tr/roportaj/?t=23.11.2011&i=325386>. [23.11.2011.]

<sup>56</sup> Eraslan, *agm.*, s. 210.

<sup>57</sup> Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, s. 35.

<sup>58</sup> Sibel Karaduman, “Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü”, *Journal of Yaşar University*, C. 17, S. 5, 2010, s. 2895.



hurdalık gibi gözükken yaşam dünyaları pazarından, üslupsuzca ve herhangi bir inanç ve ideolojik temeli bulunmadan patchwork (yamalı bohça) tarzda kolajlamasını sağlar. Bu yüzden dinî ile sekülerin bir aradalığına yaşam hakkı taniyan en büyük unsur postmodernizmdir. Çünkü modernizmde, akıl eksenli genelleştirici bir homojenleşme ve üslup varken; postmodernitede, nesne ve bireylerin yüzer gezer, konar göçer bir akışkanlığı vardır. Çünkü postmodernizmde ilkesizlik ilkedir.<sup>59</sup>

Postmodernizmin göreceliliği ve topluma başatlık edecek herhangi bir öte anlatıyı reddi, din düsturlarının inanç ve ibadet konusunda imtiyazı ele almasını engellemektedir.<sup>60</sup> Dinî unsurlar ancak özgürlük, hoşgörü, insan hakları gibi mottolar ışığında kültürel ve ahlaki yaklaşımlarla yaşamın içinde yer bulabilmektedir. Topluma yön verecek emir ve yasaklar birer baskı unsuru görülmektedir. Bu yüzden tesettürlü kadının giyiminde başörtüsü, kadının dindarlığından öte dini prensiplere ve kültüre saygılı bir birey göstergesine dönüşmektedir. Başörtüsünün altındaki yüzün seküler tarzlı makyajı veya ayaktaki kot pantolonunu ise, aynı öznenin bireysel tercih ve kişisel özgürlüğünün göstergesine dönüşmektedir.

Bu doğrultuda 1992 yılında ilk defa Tekbir giyim tarafından gerçekleştirilen tesettür defilesinde kullanılan özgürlük, farklılık, herkesten başka görünme isteği gibi kavramlar dikkat çekmekle birlikte, seküler modadan devşirilmiştir. O dönemde bu duruma eleştiriler sadece liberal kesimden gelmiştir.<sup>61</sup> Burada iki paradoks göze çarpmaktadır. İlki, liberal kesimin, söz konusu dindarlar olunca liberalliğin anlamını yitirdiklerini veya tamı tamına özümseyemediklerini göstermektedir. İkinci paradoksa, İslami kesimin dini ilkeler doğrultusunda bir yaşam tarzı üretme iddiasına rağmen bu seküler duruma sessiz kalmalarıdır. Bu sessizliğin ardındaki nedenlerden biri, o dönemlerde toplumsal hayatta varlıklarını hissettirmek isteyen dindarların bir nebze de olsa bunu başardıklarına ve toplumsal hayata dini bir damga vurduklarına dair inançlarıdır. Oysaki bu uygulama uzun vadede dindarın yanıldığını ve özsel kimliğine değil postmodernist akışkan bir kimliğe ve karşıt ideolojinin söylemlerini kullanan postyapısalcı bir dil kullanan yapıya dönüştüğünü göstermiştir.

Neticede ister geleneksel, ister muhafazakar, isterse İslamcı şeklinde tanımlansın, dindar kadın ve erkeklerin bir değişim geçirdiği göz ardı edilemez. Özlem Topal'ın şu anekdotu, günümüzde dindar kesiminin hem kadın hem de erkekler olarak bir değişim içinde bulunduğu bazı ipuçlarını vermektedir:

*Dindar camiadan bir ailenin düşünündeyim. Örtülü kadının çeşitliliğinde sınır yok. Başını gayet güzel örten ama dizinin altında etek giyen, çorap giymeden ultra topuklu ayakkabılarla arz-ı endam eden ya da yine başını sımsıkı örten ama kırmızı parlak ojeler ve ruj süren...O kadar çok örtülü ve farklı kadın var ki. Hatta başını çok güzel örten ama hiç namaz kılmayan kadınlar da var. Başını yine sımsıkı örtüp, erkek bir kuaföre saçını taratan da mevcut. Peki dindar erkek bu kadınlar hakkında ne düşünüyor? Bu kadar çeşitlilikte kadını beğenen bu kadar çeşitlilikte de dindar erkek var. Bu kadınların hiçbiri yalnız değil. Başörtülü kız bir bankta sahilde öpüşüyor ama onu öpen, ona eş dindarlık anlayışında bir erkek de var. Yani ortada tek taraflı bir durum yok.<sup>62</sup>*

Eğer Müslümanlar kendi içlerindeki özeleştiriyi kaybederlerse kapitalist dünyanın içinde kimlikleri bulanıklaşacaktır. Eğer kendi kimlikleri adına tamamen farklılıklara muhalefet

<sup>59</sup> Müslüm Turan, *Postmodern Teori*, XII Levha Yay., İstanbul: 2011, s. 143.

<sup>60</sup> Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrının İntikamı Mı?", *Din Sosyolojisi*, der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay., Ankara: 1998, s. 309.

<sup>61</sup> Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, s. 111.

<sup>62</sup> Ongun, *age.*, s. 104-105.

ederlerse bu defa da radikalizmin ve aşırı köktencilüğün kucağına düşeceklerdir. Bu açıdan Göle'ye göre *“İslami özne, hem Müslüman kimliğinin geleneksel tanımlarından ve rollerinden özgürleşerek hem modern toplumsal düzene karşı çıkarak”*<sup>63</sup> oluşmuştur.

### Sonuç Yerine

Sonuç itibarıyla Göle'nin tanımladığı bu “karşı çıkış”, yeni bir İslami özne olarak algılanmasına rağmen bu yeni öznenin kıyafeti üzerinden verdiği mesajlar ve kimlik inşa etme tarzı, İslami prensiplere ve dinsel bir paradigmaya dayanmamaktadır. Geleneksel ilkeler alabildiğince yapıbozumuna uğratılırken modern yaşam biçimi daha çok rol model alınmaktadır. Bu doğrultuda Göle'nin sıklıkla dile getirdiği dinsel ile sekülerin birbirini karşılıklı değiştirdiği iddiası; seküler kesimlerin dine hâlâ antipatik yaklaşımı, dindar olanın da seküleri taklit etmesi gibi nedenlerle gerçek bir değişim değildir. Önceden din ve geleneksel yapının “nesnesi” şeklinde tanımlanan dindar kadın, yeni bir “özne” olma uğruna bu defa sekülere yaklaşan modernin bir “nesnesi” haline gelmektedir. Bunu sağlayan etkenlerden biri postmodernitenin farklılığı, öznellik ve izafiliği vs. kutsallaştırıcı temel dayanaklarıdır. Yani bir anlamda İslam'ın homojenliğinden kaçmak için postmodernitenin öne çıkardığı araçları kullanan dindar birey, başka bir homojenliğe saplanmaktadır. Bu yeni tarz içinde dini unsurlar, daha geri planda hatta sıradanlaşmış bir şekilde yer almaktadır.

Çünkü Müslüman birey, din merkezli bir kimlik inşasını postmodern kapitalist çoğulcu piyasada unutmamış ve gündelik hayatın yaşam tarzına eklenmiştir. Bu durumun gelip geçici mi, yoksa sürekli mi olduğu bir muammadır. Türkiye'nin değişken ve gergin sosyo-politik ortamında dindarın diğer bireyler paydasında normalleştiğini ifade edebiliriz. Yalnız bu normalleşme, dinsel nitelikleri aşındırıcı niteliktedir. Artık sıklıkla dinin, araçsal-çıkarıcı bir akılcılaştırma üzerinden yaşandığına tanık oluruz. Bu açıdan bahsedilen normalleşme, siyasi erkin dindarların elinde bulunması nedeniyle “olması gereken buydu anlayışı” şeklinde yorumlanan, dindar için ileride getireceği olumsuz yönlerinin şu an için ekonomik gelişmenin verdiği rahatlık yüzünden görülmeyen bir normalleşmedir. Yani geçmiş dönemde, “din temelli yaşam inşa etme süreci”, şu an postmodern kapitalist sistemin sıradanlaştırdığı, dini değerlerin, anlamlarının yüzeyselleştiği bir normalleşmedir. Bunun toplumsal hayattaki görüntüsü; dine zıt kıyafet, yaşam biçimi, dil ve söylemleri pratik eden dindar tipolojilerinin yaygınlaşmasıdır. Toplumun kültürel kodlarındaki başörtülü dindar kadın ve dindar erkek kimliği, artık belli ilkeleri ve yaşam biçimleri bulunan bireylere tekabül etmemektedir. Bunun nedeni; moderniteden daha kaypak, akışkan ve tüm değerleri birer metaya indirgeyip pazarlayabilen postmodern kapitalizmin görülmeyen varlığıdır.

<sup>63</sup> Göle, *Melez Desenler*, Metis Yay., İstanbul: 2011, s. 35.

### KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (1998). Postmodern dünyada din: bir anlatı mı, tanrı'nın intikamı mı?. (der.) Aktay, Y. ve Köktaş, M. E. Din sosyolojisi. (ss. 299-313). Ankara: Vadi Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. K. (2006). *Şov ve mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. K. (2010). *İmaj ve takva*. İstanbul: Profil Yayınları.
- Baudrillard, J. (2011). *Nesneler sistemi*. çev. Adanır, O. ve Karamollaoğlu, A. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *Tüketim toplumu*. çev. Deliceçaylı, H. ve Keskin, F. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, V. (2003). Popüler kültür ve din: dindarlığın değişen yüzü. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C 12, S 1, 193-214.
- Eraslan, S. (2011). Orada kimse var mı?. *Mahrem'in göçü*. (ss. 205-218.) Göle, N. İstanbul: Hayy Kitap.
- Fidan, H. (2008). Çağdaş sorunlar bağlamında İslam ve kadın. Paçacı, M. (ed.) İslam'a giriş evrensel mesajlar. (ss. 682-705.) DİB. Yay., Ankara: DİB. Yayınları.
- Giddens, A. (2010). Mahremiyetin dönüşümü modern toplumlarda cinsellik, aşk ve erotizm. çev. Şahin, İ. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göle, N. (2000). *İslamın yeni kamusal yüzleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2010). *Modern mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011a). *Melez desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2011b). *Mahrem'in göçü*. İstanbul: Hayy Kitap.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve dinsel: aşman sınırlar*. çev. Ünal, E. İstanbul: Metis Yayınları.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa islamı İslam suretinde neoliberalizm*. çev. Ünsaldı, L. Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin durumu*. çev. Savran, S. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaca, N. B. (2010). Modern mahrem'den yıllar sonra: iki kamu arasında nâmahrem. Modern Mahrem, (ss. 223-233.) Göle, N. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaduman, S. (2010). Modernizmden postmodernizme kimliğin yapısal dönüşümü. Journal of Yaşar University, C. 17, S. 5, 2886-2899.
- Lefebvre, H. (2010). *Modern dünyada gündelik hayat*. çev. Gürbüz, I. İstanbul: Metis Yayınları.
- Montesquieu, (2004). *Kanunların ruhu üzerine*. çev. Baldaş, F. İstanbul: Seç Yayınları.
- Ongun, S. (2010). *Başörtülü kadınlar anlattı: türbanlı erkekler*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Saruhan, E. (2011, 19 Haziran). Abdurrahman Aslan ile röportaj. [<http://yenisafak.com.tr/roportaj/?t=23.11.2011&i=325386>], Erişim tarihi:23.11.2011.
- Sever, M. (2006). *Türban ve kariyer*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şişman, N. (2004). *Kamusal alanda başörtülüler*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tatar, B. (2009). *İslam düşüncesine giriş*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Touraine, A. (2007). *Kadınların dünyası*. çev. Morali, M. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Touraine, A. (2012). *Modernliğin eleştirisi*. çev. Tanrıöver, H. U. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Turan, M. (2011). *Postmodern teori*, İstanbul: XII Levha Yayınları.
- Türkmen, B. (2000). Laikliğin dönüşümü: liseli gençler, türban ve Atatürk rozeti. İslamın yeni kamusal yüzleri. (ss. 110-147.) Göle, N. İstanbul: Metis Yayınları.

