

İslami Sanal Kamusal Alanda Kolektif Kimlik: İslami Evlilik Siteleri İçinden Kolektif Kimliği Okumak

Serhat Kaymas ^a

Özet

Bu çalışma, İslami evlilik siteleri ve kullanım pratikleri içerisinde 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. 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.

Collective Identity in the Virtual Islamic Public Sphere: Reading a Collective Identity into the Islamic Marriage Agencies.

Abstract

This study has aimed a reappraisal to Islamic collective identity, belonging and the politics of representation reading from Islamic Marriage Sites and this sites users 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. This research is deal with Islamic collective identity and the construction of collectivity in the case of Islamic Marriage Sites and during this research, some of the question has investigated. These questions has 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.

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

Giriş

Bu çalışma; Türkiye’de İslami evlilik siteleri ve kullanım örüntüleri içerisinde bakarak; kolektivite içerisinde kimlik inşasını okumayı amaçlamıştır. Türkiye’de İslamcı hareketin; kamusal alandaki görünürlüğün ötesinde, tüketim toplumunun bileşeni olarak yapılandırılan, “İslamileştirilen” bir kamusal uzam oluşturma pratiği bu çalışma içerisinde kolektif kimlik – aidiyet ekseninde sorgulanacaktır. 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 “hizalama” terimini kullanır. Hizalama, geniş bir bağlamda, gündelik yaşam pratiklerinin, konuşulan dil ve söylemin, giyim biçimlerinin “hizalanması” olarak anlaşılabilmektedir. 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. Türkiye’de İslamcı ideolojinin, tüketim kültürünün olanakları ile genişleyen yaşam pratiklerinde de tıpkı böylesi bir hizalamanın kurulduğu, bu çalışma içerisinde İslami evlilik siteleri içerisinde okunarak, çözümlenecektir.

Türkiye’de İslamcı ideolojinin, politik ve kültürel alanlarda bir alternatif sunma iddiası; bir yandan kamusal alanda yer edindiği yeni mekânlar, biçimler, figürler ve motifler üzerinden çoğulculaşmakta öte yandan, üyelerine sağladığı yaşam alanları üzerinden genişlemektedir. Nilüfer Göle’nin (2002:173); Türkiye’de İslamcılığın “ikinci dalgası” olarak isimlendirdiği dönem boyunca, İslamcı hareketin giderek tüketim kültürünün bileşeni olarak ortaya çıktığı gözlenir. İslami üst başlığı üzerinden tanımlanan medya kuruluşları, oteller, okullar, eğlence yerleri gibi bir dizi yeni yaşam alanı, geleneksel alanlarından ve toplumsal ağlarından çıkarak dönüşen bir İslamcı ideolojiye işaret etmektedir. Gerçekten de, 1980’li yıllara değin tanınma ve meşruiyet edinme gibi yeni kolektif hareketlerin iki önemli amacını gerçekleştiren İslamcı hareket, bu dönemin ardından ise tüketim kültürünün önemli bileşeni olarak öne çıkmaktadır. Dönem boyunca yaygın tüketim kalıplarını, yaşam pratiklerine uygulamaktan “haz duyan” bir İslamcı aktörler üzerinden İslamcı ideolojinin de giderek kamusal alanda önemli bir figüre dönüştüğü belirtilmelidir. Nilüfer Göle’nin (2009:7) belirlediği gibi, böylesi bir çoğullaşma, 80’li yıllardan bu yana hızlı bir değişim gösteren, siyasal hareket veya dini inancın ötesine uzanarak kamusal alana taşınan ve gündelik yaşam pratikleri içerisinde yeni mekânlar edinen İslamcı hareketlerin farklı yüzlerini mikro düzeyde, hatta moleküllerine ayırıştırarak okuma çabasına yol açmaktadır.

Bu çalışma içerisinde, İslamcı hareketin 1990 sonrası yer bulduğu yeni bir mekân, internet siteleri, üzerinden kolektif kimlik, aidiyet ve temsil pratikleri araştırılmaktadır. İslamcı ideolojinin görünür kılındığı kamusal alanlar dışında, internetin “İslamileştirilen bir kamusal alan” deneyimi için 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. Öte yandan, İslami yaşam pratiklerinin

“evlilik” gibi özel bir alanı edindiği yeni mekânlardan birisi olan internet üzerinden araştıran bu çalışma, dönüşen mahremiyetlerin de olanca açıklığı ile gözlenmesine yol açmaktadır. Çalışma boyunca, İslami evlilik siteleri ve kullanıcı pratikleri sorgulanmış ve internet kullanım örüntülerine dair aşağıdaki sorular sorulmaktadır. 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? İslamileştirilen bir kamusal alan deneyimi, kamusal alanın parçalanması ve giderek alt alanlarına ayrışması gibi iki süreci, ideolojik bir yaşam pratiği özelinde nasıl anlamlandırılabilir? Sorularına, bu çalışma içerisinde, karşıt bir kamusal alan oluşturma ve karşıt kamusal seçkinler yaklaşımından hareketle yanıt aranmaktadır. Araştırmada yöneltilen sorular; Nilüfer Göle’nin (2002:173); Türkiye’de İslamcılığın ikinci dönemi olarak işaret ettiği, 1980 sonrasında, geleneksel dünyalarından çıkarak, eğitim, iletişim, piyasa ekonomisi, tüketim ve sivil topluma doğru açılan Müslüman aktörlerin yaşam pratiklerine dair anlamlı bir tartışmanın gerçekleştirilmesine yol açmaktadır. Dini inançları üzerinden yaşam pratiklerini belirleyen kesimlerin kamusal alandaki artan görünürlükleri, söz konusu görünürlüğe eşlik eden bir dizi sınırın da yeniden çizilmesini getirmektedir.

İslam ve modern mekânlar arasında çizilen yeni sınırlar; bir yandan Müslüman kesimleri, modern yaşam pratiklerine göre yasakçı sınırlarını aşmak zorunda bırakmakta ancak öte yandan, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırların aşılması tam da mahremiyetlerin dönüşmesine tanıklık etmektedir. Özel ve kamusal alanlar arasındaki sınırların giderek aşınma ve dönüşüm süreci, özellikle evlilik gibi İslami yaşam pratiklerinde çok daha özel ve kutsal olarak değerlendirilen alanlardaki mahremiyetin dönüşümü bu araştırma içinde ele alınmaktadır. İslami yaşam tarzının farklılığını, yine sözü edilen kesimlerin yaşam pratikleri içinde ortaya koyma araçlarından birisi olan İslami evlilik siteleri veya popüler medyanın ifadesiyle “İslami çöpçatanlık siteleri”, değişik şekillerde yorumlanabilen bir İslami ahlak anlayışının gündelik yaşam pratiklerine yansıdığı alanlar arasında da özel bir konuma sahiptir. İslami evlilik sitelerinin, Türkiye’de böylesi özel alanlardan birisi olması, ne yalnızca İslami ahlak anlayışının gündelik yaşam pratiklerine yansıdığı alanlar arasında yer alması ve ne de tek başına, dinsel bir pratik üzerinden kimliğini oluşturan kesimlerin modern yaşam alanlarına girmesiyle birlikte yeniden oluşturulan sınırlarının anlamlandırılması için yeterlidir. Bütün bu unsurlarla birlikte, İslami evlilik siteleri, kamusal alanda kolektif kimliğin dönüşümüne dair anlamlı bir çerçeveyi oluşturmasıdır. 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.

Türkiye’de, dinsel bir kimlik üzerinden yaşam pratiklerini internet üzerinden yeniden üreten İslami internet siteleri ve kullanıcılarına dair bir anlamlandırma çabası tam da Calhoun’un belirlediği gibi kolektif olduğu denli bireysel, özel alanla ilgili olduğu kadar kamusal alanla da ilgili bir süreci oluşturmaktadır. Bu çalışma içerisinde de söz konusu yapılaşmayı anlamlandırabilmenin, kamusal alana dair tartışmaları yeniden ziyaret eden bir yol haritası izlenmektedir. O kadar ki, kamusal alan kavramı ve kavramın gelişim süreci olduğu kadar söz konusu kavramın işaret ettikleri ile değerlendirildiğinde hem Türkiye özelinde hem de Batı’da son yirmi yılda ortaya çıkan toplumsal dönüşümlerin çözümlenmesinde anahtar bir rol üstlene gelmiştir. Ancak bu çalışma içerisinde kamusal alan kavramı, Jürgen 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. Ancak, bilgisayar dolayımı bir iletişim biçiminin anlamlandırılması için bu çalışma, özellikle evlilik site üyelerinin kullanım örüntülerini de çözümlemeyi amaçlamıştır. Bu bağlamda da çalışmanın yöntemi olarak, “metin” analizi belirlenmiştir.

Araç, Uzam ve Anlam: Karşıt Kamusal Alanı, Metin Analizi Üzerinden Anlamlandırmak

Türkiye'nin yakın siyasal geçmişindeki, her ne kadar çelişkili bir süreklilik biçiminde gelişse de birbirinden en azından ideolojik sınırları bağlamında ayırt edilebilen, 1980 sonrası dönem; İslamcı aktörlerin kamusal alanda “karşıt kamusal seçkin” olarak konumlanmasına dair “özel” bir uğrağı oluşturmaktadır. Türkiye'nin tepeden inmece bir ideoloji değişimi eşliğinde, küresel kapitalizme uyum süreci, ülkede bir dizi değişimin birbiri ardına yaşanmasına yol açmıştır. O kadar ki; 1980 askeri darbe dönemi devletin zora dayalı araçlarının gözetiminde, milletin siyasetten arındırılmasına yol açmıştır. Öte yandan; Ali Yaşar Sarıbay (1998: 95); devletin bütün bir kamusal alanı “totaliter” denetim altına aldığı askeri darbenin ardından, 1983 yılında, gerçekleştirilen genel seçimlerle birlikte Türkiye’de tüm ana siyasal akımların, devletin toplumdaki yerinin ne olması gerektiğini yoğun biçimde tartışmaya başladıklarını vurgular. Ancak böylesi bir sorgulama; Türkiye’de kamusal alanın denetimini ele geçirme yönündeki bir mücadeleye yol açmıştır. Türkiye siyasal tarihi boyunca İslamcı hareketin hem, 1980’li yıllarla birlikte Türkiye’nin izlemeye başladığı yeni ekonomi politikaların getirilerinden yarar sağlayan bir fail, hem de sivil toplum tartışmaları eşliğinde Türkiye kamusal alanının ahlaki denetimini ele geçirmeye çalışan bir aktör olarak konumlandığı görülür. Bu çalışma içerisinde, İslamlaştırılan bir kamusal uzamda kolektif kimliğin inşasına dair bir tartışmanın izlenmesi amaçlandığından, Türkiye’de İslamcı ideoloji ve neo liberal sermaye birikimi arasındaki ilişki çalışmanın sınırlarının dışında yer almaktadır. Ancak, İslamcı ideolojinin sermaye kaynakları ile İslamlaştırılan bir kamusal uzam oluşturma pratiğinin iç – içe geçmiş yapısı, en azından vurgu olarak, belirtilmelidir. Öte yandan; Türkiye özelinde, 1980’li yılların ardından daha da bir gözleendiği gibi, tüketim pratikleri içerisinde kurulan ve yine tüketimin sınırları içerisinde, sermayenin kendisini gerçekleştirilebildiği İslami yaşam alanlarının açılması da yine Habermasyen anlamdaki bir kamusal alan kavramsallaştırmasının ötesinde, “karşıt kamusal alan” ve “karşıt kamusal seçkinler” tartışmasına yol açmaktadır. Nancy Frazer’ı (2004:104) izleyerek; “kurumsallaşmış bir söylemsel etkileşim alanı” olarak kamusal alanın yeniden ziyareti; bu çalışma için, Türkiye’de İslamlaştırılan bir kamusal alanın anlamlandırılması için önemli bir uğrağı oluşturmaktadır. Ancak; Habermas’ın burjuva kamusal alan modelinde tartıştığı gibi farklılıkların dışlandığı, alana girenlerin eşit haklarla söz sahibi olduğu, kamusal alanda yer alanların eşit”miş” gibi davrandığı bir uzam içerisinden bakarak, İslamlaştırılan bir kamusal alan modelini anlamlandırabilmek mümkün değildir. On yedinci ve On sekizinci yüzyıllarda burjuva kamusal alanının normatif kökenleri üzerine gerçekleştirdiği çalışması boyunca Jurgen Habermas’ın; ideal bir kamusal alan yaklaşımına dayanarak tartıştığı gözlenir. Bununla birlikte, Nancy Frazer (1992:109); Habermas’ın eşitlikçi ve bütünlükçü bir kamusal alanın üstelik tarihin hiçbir döneminde mümkün olmadığını belirler. 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 bütününü temsil etmesine rağmen tözünü, herhangi bir belirli yaşam bağlamını (*Lebenszusammenhang*) özgül olarak ifade etmeyen bir 'ara alandan' alır". Habermasyen, liberal, bir kamusal alan biçimine egemen olan çelişki de zaten tanım gereği oluşan anlamlı bir zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Burjuva kamusal alanı, her ne kadar, tözsel yaşam çıkarlarını dışlıyor olmasına rağmen, yine de bir bütün olarak toplumu temsil ettiği iddiasını taşımaktadır. Nancy Frazer'a (2004:110-111) göre; karşıt kamuların alternatif politik davranış ve alternatif kamusal konuşma normları geliştirmesi tam da burjuva kamusunun dışlayıcı normlarına karşı mücadeleye girdiği uğraklar boyunca gelişmektedir. Aslında karşıt kamusal alan oluşturma deneyimi bir bakıma hegemonya mücadelesi içerisinden de anlaşılabilir. Antonio Gramsci (1984:120); yapı ve üst yapı üzerinden, 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 yöntemsel 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 karşı hegemonyanın kurulması bu bağlamda düşünülebilir.

İslamcı ideoloji içerisinden bakıldığında, kamusal alanın ahlaki denetiminin bir dizi hegemonya uğrağı içerisinden kurulduğunu da belirlemek gerekir. Mohammed el – Nawawy ve Shar Khamis (2010:233); İslamileştirilen bir kamusal alan deneyimi için iki dönemi ayırt etmektedir. İslamileştirilen 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 dönüştüğü görülür. Bu dönem içerisinde kamusal alana paralel olarak İslamileştirilen bir kamusal alan açıldığı gözlenir. İslamcı hareket bağlamında, karşıt bir kamusal alan deneyiminin ikinci dönemi ise, özellikle internet ve yeni iletişim teknolojileri ile bileşenlerinin egemenliği altında oluşturulmuştur. İnternet ile birlikte, her ne kadar karşıt bir kamusal alan ve karşıt kamusal seçkinlerin yalnızca dini pratikler bağlamında değil tüm alanlarda, kamusal alana alternatif olarak geliştiği gözlenirse de, İslamcı hareket içerisinde yeni medyanın yoğun olarak kullanıldığı görülür. Armanda Salvatore ve Dale F. Eickelman (2006:186) tam da böylesi bir durumu tanımlayabilmek için "kamu İslâmî" terimini kullanmaktadır. Kamusal alana girenlerin eşit ve anlamlı tartışmaların gerçekleştirilebilmesi için farklılıkların dışlandığı Habermasyen bir kamusal alan tasarımı aksine, İslamileştirilen bir kamusal uzama girenler arasında eşitliğin olması ve farklılıkların dışlanması ön koşul değildir. Aksine, çoğu örneğinde de gözlemlendiği gibi, "ortak doğruya" ulaşabilmeye dair bir dizi tartışmanın gerçekleştirilebilmesi için farklılıkların, en azından, vurgulanması gerekmektedir. 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.

Gary W Selnow (1998:186); internetin ilk kez hem “gerçek” anlamda merkezsiz bir kitle iletişim aracı hem de ilk kez “iki yönlü” bir kitle iletişim aracı olduğunu belirler. İnternetin sahip olduğu böylesi iki önemli özellik internetin karşıt bir kamusal alan oluşturma bağlamını öne çıkarır. 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.

Bu çalışma boyunca; kamusal alanın internet dolayımı ile parçalandığı, en azından alt alana ayrıldığı, İslami evlilik siteleri ve kullanım örüntülerini karşıt kamusal alanda oluşan kimlik ve aidiyet bağlamında irdeleyecektir. 17 Mart 2009 – 17 Mart 2010 tarihlerini kapsayan dönem içerisinde, İslami evlilik siteleri, “metin analizi”, veya daha çok bilinen ismi ile “söylemler arası analiz” yöntemi ile değerlendirilmektedir. Metin analizi, metnin taşıdığı anlamın yanında metinsel anlamın kurulduğu toplumsal bağlama dair bir dizi çözümlenenin gerçekleştirilebilmesini sağlamaktadır. 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 profiline değerlendirilmesi için üç düzey içerisinde de tartışma gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte, internet dolayımı üzerinden gerçekleştirilen bir çalışma, evlilik sitelerinin yalnızca kamusal erişime açık boyutlarının çözümlenmesi ile sınırlı tutulmuştur.

Türkiye’de İslamcı ideolojinin, gündelik yaşam pratiklerindeki kolektiviteyi anlamlandırma çabasındaki bu çalışma, metin analizinin bir unsuru olarak, Türkiye’de İslami hareketler ve kimlik politikalarına dair, daha geniş bir bağlamı, ana hatları ile tartışmanın ardından evlilik sitelerinin kullanım örüntülerini çözümlenecektir.

Türkiye’de İslami Hareketler, Kimlik Politikaları ve Kamusal Alanın Dönüşümü

Türkiye’de İslamcı hareketin kamusal görünürlüğü ile politik - kültürel bir alternatif sunma iddiası; ülkede yeni bir ekonomi politiğin uygulamaya konduğu, 1980’li yıllardan bu yana hızlı bir değişim göstermektedir. Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu ilk yıllardan itibaren; Kemalizm ile karşıt olan bir İslamcı ideolojinin varlığına rağmen (Dursun, 2004:185); 1980’li yıllardan itibaren yaşanan değişim, İslamcı ideolojinin bir dizi proje üzerinden devlet politikasının ve ideolojisinin önemli bir bileşeni haline getirilmesidir. Türkiye’de 1980 yılındaki askeri darbenin ardından yaşanan değişim ve dönüşüm süreci, İslamcı hareketin de bir bütün olarak Türkiye siyasal tarihinin

temel bileşenleri arasında bir konum almasını sağladı. O kadar ki, değişim ve dönüşüm sürecinin ardından devletin nerede ise egemen ideolojisi haline getirilen “Türk – İslam” sentezi, İslamcı hareketin daha da baskın ve yaygın bir hale gelmesinde etkilidir. Bu nedenle, Türkiye’de siyasal İslam ve bileşenlerinin, liberalleştirme politikaları ile dönüştürülen devletin yakın tarihine eşlik eden bir tarihçe içerisinde okunması gerekir. Çünkü Türkiye tam da bu yıllar boyunca; bir yandan ekonomisinde yapısal dönüşüm gerçekleştirirken bir yandan da ekonomi politikasındaki değişimin sosyal yansımalarını birbiri ardına yaşamıştır. O kadar ki, küresel kapitalizme hem hazırlıksız hem de askeri darbenin ardından toplumsal kesimler arasındaki, tartışmalı olsa da, var olan uzlaşının kırılması ile eklemlenen Türkiye, ekonomi politik tercihlerinin siyasal ve kültürel yansımalarını bir arada deneyimler. Gülten Kazgan’ın (2002:123) isabetle belirlediği gibi, Türkiye’nin küresel kapitalizme eklemlenme sürecinde 24 Ocak Ekonomik İstikrar Kararları, ülkede kısa sürede istikrara dönmeyi ve borç ödeyemeyi tekrar sağlamak amacıyla 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 gelmesi üzerinden, 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 kampanyaya, üstelik kısa bir süre içerisinde dönüşmüştür (Kazgan, 2002: 123).

Türkiye ekonomisinin yeniden yapılandırılması adına başlatılan dönem, hurafelerle yoğrulmuş tarikat inançlarını yaygınlaştıracak kurumları, yapılanmaları özgürleştirmiştir. İmam hatip okulları ve Kuran kurslarının açılmasına yeniden hız kazandırdı. 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 konumlandı. 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. O kadar ki, kamusal alanda İslamcı hareketin görünürlüğü desteklendiği gibi, askeri darbenin ardından devletin ideolojik duruşunu belirleyen ve resmi söyleminde bir “Türk – İslam sentezi” nerede ise, söz konusu dönemde ülkede resmi ideolojiyi belirleyen başat kaynaklar arasında yer almıştır. 12 Eylül yönetiminin ardından aynı söylemin bu kez de Turgut Özal tarafından sürdürülmesi, Türkiye’de İslamcı hareketin yeni bir dinamizm kazanmasını sağlamıştır. Böylelikle Türkiye özelinde görüldüğü gibi; küresel bir projenin edindiği yerel ittifaklarla giderek Türkiye sermayesinin önemli bir bileşeni olan İslamcı hareketin ortaya çıktığı veya yine söz konusu sürecin İslamcı harekete yeni bir dinamizm kazandırarak, ideolojisini gündelik yaşam pratikleri ile yeniden üreten bir İslamcı ideolojinin oluşmasına yol açtığı belirtilmelidir. Bu sürecin önemli bir diğer tamamlayıcısı ise, İslami burjuvazinin oluşturulmasıdır ki, kolektif bir aidiyet olarak İslamcı hareketin kamusal alanda daha da bir görünür kılınması tam da neo liberalizm ile ortaklaşa bir

yürüyüşün adımlarını atan İslamcı sermayenin 1980’li yıllardan itibaren kurumsallaşması bu bağlamda okunmalıdır.

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.

Jurgen Habermas için kamusal alanın yapısal dönüşümü, siyasal seçkinlerin ve devlet elitinin tasarımında “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, “bürokratik 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 pozitivizm oluşturur (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); Türkiye 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 oluşturmaması ile olasıdır ki, gelişmiş batı ülkelerinde zaten 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 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 düşünülürken, özellikle sınırlı bir demokrasi deneyimine sahip ülkelerde, 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 pozitivizm ve batılılaşmanın aracı olarak kurulmuştur. Her ne kadar, farklılıkları dışlayan bir ideolojik kamusal alan kavramından tınılar taşısın da, cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren batılılaşma aracı olarak konumlanan bir kamusal alan modeli için Türkiye’nin de, Fransa örneğinde de gözlendiği gibi, kamusal alanın farklılıkların dışlandığı bir alan olarak kurulduğu gözlenir. Türkiye özelinde yeni ve modern bir cumhuriyetin kurulması, batı ile kültürel bütünleşme arayışındaki bir ulus devletin 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 sembollerini 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 politişin izlendiği 1980’li yıllardan itibaren anlamlı bir dönüşüme tanık olduğu gözlenir. Türkiye’de; kapitalist sermaye birikim koşullarındaki değişim eşliğinde; ulus devletin 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 gözlendiği 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 ayırtıran 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 – eklemeli olduğu 1980 özellikle siyasal seçimlerin gerçekleştiği 1983 sonrası dönem içerisinde ise, kamusal alan projesinin mili, 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'de ki 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 seçkin 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 düşünölemeyen, diğer ölkelerden farklı bir ortam ve süreç içerisinde de olsa İslam'ın nüfus üzerinde etkisini hissettiren bir ölkede 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 yöneltilen 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 yansıması 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 tam aksine laiklik eleştirisinin aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin bir parçası olan kesimler, özellikle de İslamcı ideoloji, tarafından geliştirildiği belirtilmelidir. Türkiye'de cumhuriyetin kazanımlarından yararlanarak sınıf atlayan ancak cumhuriyetin kazanımlarını yaşam pratiklerinden dışlayan, liberalizmin yükselmesi ve siyasal iktidar ile ortak bir ideolojik tabana sahip olmasıyla birlikte toplumsal hayatta yükselen kesimlerin giderek cumhuriyetin kurucu değerleri ile kavga içerisinde olduğu görülür. 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 uyarlılığa 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 ola geldiği Türkiye özelinde, bireyleri için yeni bir alan oluşturma pratiği aslında Durkheim'ın "kolektif bilinç" olarak değerlendirdiği süreç 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'ın

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 çıkarak 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; benlik – kimlik tanımları – yaşam biçimleri – kadın ve erkek ilişkilerinin bütün yönleri gibi bir 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 “muhafazakar 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 mekanların daha da bir görünür kılınması 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.

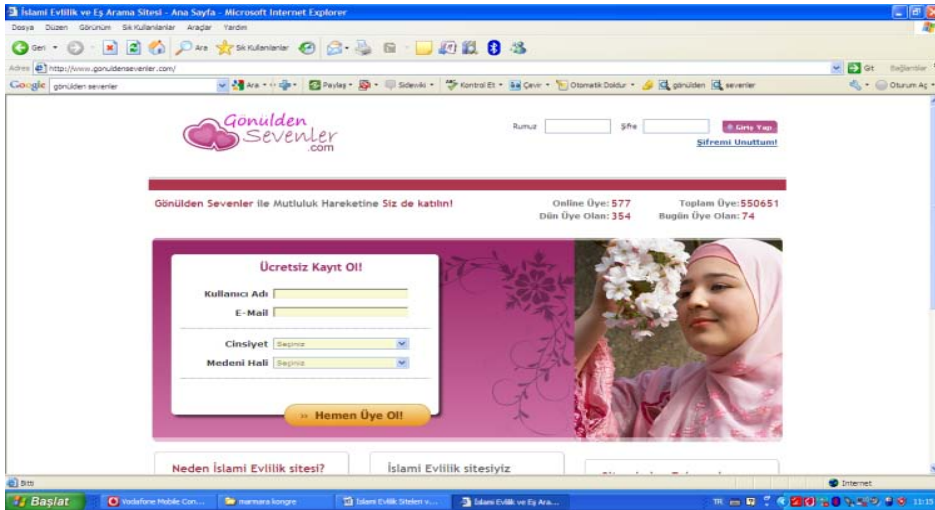
Manuel Castells’in (2008: 83); küreselleşme sürecinin eşliğinde kamusal alan kavramı da önemli ölçüde dönüştüğünü belirler. Castells’in belirlediği gibi küreselleşme sürecinin eşlik ettiği ve yeni iletişim – enformasyon teknolojilerinin yol açtığı bir dizi değişimin anlamlı sonuçları arasında küresel 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 “hiyerarşik 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 kollektiviteyi de eş zamanlı olarak kullanıcılarına sunmasıdır. Böylesi bir kollektivite, 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://www.gönüldensevenler.com>” sitesinin açılış sayfası görülebilir.

Şekil 1: İslami Evlilik Siteleri Açılış Sayfası (<http://www.gönüldensevenler.com>)



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. Misyonomuz ve ciddiyetimizi yitirmeden Türk halkını hasretini çektiği yuvaya bir adım daha yaklaştırmak için çok daha güçlü geliyoruz*” açıklamasına dayandırmıştır (<http://www.gönüldensevenler.com>). Ancak 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 içerisinde 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 gözlemek olasıdır. O kadar ki, sitelerin hemen açılışında “imanlı eş arayanlar için İslami evlilik sitesi”, “Saadete Giden Yol – Düzeyli İslami Evlilik Sitesi”, “İmanlı Kalpler için Evlilik” sloganları ve çoğu örneğinde de gözlemlendiği gibi sloganların yanı sıra türbanlı mankenlerin kullanılması oldukça yaygındır.

Şekil 2: İslami Evlilik Sitesi Açılış Sayfası (<http://www.zevacmerihnet.com>)



İslami evlilik siteleri içinden 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 “hüsran” ile sonuçlanacağını bu nedenle yapılacak evliliklerin, çok da anlamlı olarak tanımlanmayan, “hela” dairesinde yapılması gerektiği, flörtün ise göz zinası olarak değerlendirilmesi gerektiği açık bir ideolojik duruş içerisinden duyurulmaktadır.

Sitelerin, henüz “kendisini tanıma” 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. Bununla birlikte; 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 kırılabilir 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 cemaatlar

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.

İslami evlilik sitelerinin, üyelerinin yine din üzerinden kimliklerini tanımladıkları dikkate alındığında, yukarıda yer alan sorular ve işaret ettikleri anlaşılabilir. Bununla birlikte, bu çalışma kapsamı içerisinde, yukarıda yer alan soruların kolektif bir kimlik inşasına dair oldukça anlamlı sorular olduğu gözlenmektedir. Çünkü yukarıda yer alan sorular geleneksel ile modern arasındaki çatışma üzerinden yeni bir kimlik pratiğinin geliştiği alanlar arasında özel bir yere sahip olan “sanal cemaat” tasarımlarının gerçekte 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) belirlediği gibi; modern cemaatlerin üstlendiği eylem ile ilgilidir. Sennett; cemaatlerin kolektif bir kişilik çerçevesinde biçimlenmesiyle üyelerinin kendi benliklerini bir biçimde gizlemesinin eş zamanlı bir sürece işaret ettiğini belirler. Bu nedenle, 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 aksine farklılıklara yer vermeyen yalnızca ortak özellikleri sınıflandıran bir yapıya sahip olduğu görülür. Bu bağlamda, İslami evlilik sitelerinin “sürekliliği sağlanmış” bir gözetleme pratiği içerisinden 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 içerisinden 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 bilgilerle 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. Bununla birlikte evlilik sitelerinin üyeleri üzerinde oluşturduğu gözetim pratiğinin, aidiyet arayışı içerisindeki üyeleri tarafından da çoğu kez sorgulanmaksızın kabul edildiği görülmektedir.

İslami Evlilik Sitelerinde Profiller: Aidiyet 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 sağlamanın 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 belirtilmekte, bu nedenle de evli çiftlerin sitede yer almasına izin verilmediği, aksi takdirde hukuki yollara başvurulacağı belirtilmektedir. 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. 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 ata erkine direnebilecekleri bir alanı oluşturduğu, geleneksel evlilik yöntemlerinin dışında internet üzerinden tanışma, sohbet, üyelik Profili izleme yöntemleriyle eş seçme olanağı verdiği düşünülse de (Tütüncü, 2007:298), 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 adayı 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 işverenin 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 tanımlanmaktadır. 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 unsur Üye Profil isimleri oluşturmaktadır. Araştırma sürecinde "online" olarak açık olan Üye Profil isimleri içerisinde 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 merkezsizleşen 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”, “Yazdansah”, “Hira Nur”, “Zehraveyn” gibi isimler oluşturmaktadır. Türkiye’de İslami evlilik sitelerindeki Üyelik Profilinin 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 (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 oluşturmaktadır¹.

hayırlı cumalar hayırlı bir günde üye olduk inşallah hakkımızda hayırlısını verir önlisansın mezunuyum şuan özel bir yurttan çalışıyorum kapalıyım dindar bir ailenin çocuğuyum kpss hazırlıyorum kısmet olursa kazınırsam inş 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;

idealmdeki 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 allah'tan hayıllı 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 merkezleşen 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 kamusal dönüşürken, 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

¹ Kullanıcı Profiline yer alan yazı, “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesi üzerinden doğrudan kopyalanmıştır.

anlamlandırmak olasıdır. Zevac isimli internet sitesinin Ayseli takma isimli kullanıcısı böylesi bir duruma dair anlamlı bir örneği oluşturmaktadır².

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 olamadım 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. Aksine, giderek kamusal alanı içinden dönüştürerek cemaat değerlerini yeniden üreten bu yönüyle de ötekileştirme, ayrıştırmaya 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 yansımaları 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 oluşturur³.

² Üye Profili, “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesinden doğrudan kopyalanmıştır.

³ Üye Profili; “<http://www.zevac.merihnet.com>” sitesinden doğrudan kopyalanmıştır.

Allaha hamd rasulu Muhammed s.a.v.'e salatu selam olsun. Rabbim bu işimizde ayaklarımızı yere sağlam bastırsın, doğruluktan ve adaletten ayırmasın. Nasıllı insan rızık elde etmek için rabbine dua edip aynı zamanda sebeplerde başvuruyorsa aynı şekilde evlenmeyi gerçekten isteyen kişininde 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 Aranan 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.

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

Türkiye'de İslamcı hareketin 1980'li yıllardan sonra geçirdiği değişim ve dönüşüm, kamusal alanda yeni mekânlar edinen bir ideolojinin edindiği giderek geleneksele ait olan sabitliklerinden çıkarak yeni biçim ve motifler üzerinden çoğullaştığı kimlik politikalarının anlamlandırılmasına dair, en azından tanıma ve anlama çabalarına eşlik etse de, önemli bir tartışma zeminini hazırladı. Gerçekten de; Türkiye özelinden bakıldığında, iki önemli etkenin değişen kimlik politikaları bağlamında okunması bağlamında 1980'li yıllar oldukça önemlidir. Türkiye'nin ekonomi ve politikalarındaki değişim süreci eşliğinde giderek farklılıkların kamusal alana taşınması,

alternatif kamusal alanların daha da bir görünür kılınmasına yol açtı. Bu bağlamda İslam'ın kamusal alandaki artan görünürlük ve etkinliği giderek sadece siyasal bir hareket üzerinden oluşan etkinliğin ötesine geçerek, tüketim ve katılım anlamında da yeni kamusal alanların oluşturulması bağlamında edindiği yerler ve motifler üzerinden de gelişti. Ancak; İslamcı ideoloji bağlamında söz konusu bütün çoğullaşma biçimleri aslında kamusal alanda meşruiyet edinme çabasındaki bir kimlik politikasının tanınma ve ideolojik bir yaşam alanı oluşturma pratiklerine eşlik etti. İslamcı kesimlerin yeni tüketim kalıpları ve seçkinleriyle kamusal alana katılımı, her ne kadar bir "melezlenme" söylemi üzerinden İslamcı ideolojinin de giderek modernleştiği ve dönüştüğü gözlenirse de, söz konusu dönüşümün giderek açıklık ve kamusal alanda demokratikleşme gibi iki biçiminin yanı sıra giderek farklılaşma ve ayrışmayı da içerdiği belirtilmelidir. Türkiye özelinde İslamcı ideoloji için böylesi bir yapılaşmayı, aslında, Jürgen Habermas ve Nancy Fraser'ın kamusal alan kavramsallaştırması uğrağından okumak gerekir. 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, 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.

Türkiye'de de İslamcı ideolojinin katıldığı bir kamusal alanın ve söz konusu alandaki melezliğin aslında tek boyutlu olmadığı bu bağlamda 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 alan da bulunmaktadır ki, İslami evlilik siteleri tam da böylesi bir kamusal alanın gelişimine eşlik etmektedir. Üyelerinin, resmi olmayan bir toplumsal ağ üzerinden ve yine kendilerinin tanımladığı gibi bir "dava" olarak tanımlanan evlilik biçimlerinin de melezlenme ile açıklanamayacağı belirtilmelidir. Türkiye'de İslami evlilik siteleri üzerinden İslamcı kesimlerin, söz konusu siteleri kullanım örneklere değerlendirildiğinde, tanınma ve meşruiyetini ancak kapalı bir uzam içerisinde geliştiren İslamcı kesimi gözlemek olasıdır ki, böylesi kapalı bir toplumsal ağ içerisinde öteki ve değerleri de çoğu kez dışlanmaktadır. Bütün bu unsurlara rağmen, İslamcı evlilik sitelerinin alternatif kamusal alan biçimi olarak, karşıt bir kamusal alan grubunun oluştuğu uğrağı olması bağlamında özel bir dikkat çekmektedir. Üyelerinin kullanım pratiklerine dair bir irdeleme boyunca, evlilik sitesi kullanıcılarının ancak kimliklerini 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 makkaj ve türbanlı mankenlerle açılması ve dinsel mesajların iletilmesi dinin de giderek araçsallaştırıldığına dair örnekler olarak öne çıkmaktadır.

Türkiye'de 1980'li yılların ardından yaşanan değişim ve dönüşüm süreci, kamusal alan üst başlığı içerisinde okunduğunda ise giderek muhafazakâr bir kamusal alan biçimini oluşturmuştur. Ancak; böylesi bir sürecin demokratikleşme ve siyasal açıklığa yol açmak yerine, evliliği dava eşi ise dava arkadaşı olarak gören bir kimlik politikası, melezlenme yerine, farklılıkların giderek ayrışmaya dönüşebileceği yeni biçimlerde oluşturmaktadır.

Kaynakça

- ANDERSON, Benedict (1993). **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayıması**. Çev: İskender Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.
- 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**. Vol: 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.
- COULDRY, Nick ve DREHER, Tanja (2007). "Globalization and the Public Sphere: Exploring the Space of Community Media in Sydney". **Global Media and Communication**. Vol3(1). 79 – 100.
- 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**. Vol 72(3). 229 – 250.
- FRAZER, Nancy (1992). "Rethinking the Public Sphere". **Habermas and the Public Sphere** içinde. Der: C. Calhoun. London, Chambridge: MIT Press. 109 – 141.
- FRAZER, 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 Berktaş. İstanbul: Metis Yayınları.
- GRAMSCI, Antonio (1984). **Modern Prens**. Çev: Pars Esin. Ankara: Bilim ve Toplum 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.

- 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 Vol 10(1)**. Los Angeles, London, New Delhi ve Singapore: Sage Publications. 93 – 113.
<http://www.gönüldensevenler.com>
<http://www.islamievlilik.com>.
<http://www.zevac.merihnet.com>.
- 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.
- 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.
- 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.
- RHEINGOLD, Howard (1993). **The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontiers**. London: Minerva Press.
- 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 Vol24(4)**. 391 – 405.
- 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. 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 Psychology** **13(4)**. 354 – 379.

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.