

## GÖÇMEN/MÜSLÜMAN GENÇLİK KİMLİĞİ ÜZERİNE SOSYAL BİLİMSEL SÖYLEMLER

FAHRİ ÇAKI\*  
Balıkesir Üniversitesi

### ÖZ

Gençlik dönemi diğer özelliklerinin yanı sıra bir kimlik edinme dönemidir. Bu dönemde inşa edilen kimlik sonraki yaşam evrelerinde güncellense ve hatta tamamen yenilense bile kalıcı izler taşımaya devam eder. Bu dönemde inşa edilen kimlik ayrıca çok yönlü ve çok boyutludur da. Cinsel kimlik, mesleki kimlik, ulusal/etnik kimlik ve siyasal/ideolojik kimliğe ek olarak dini kimlik de bu çeşitlilik içerisinde en derin etkileri olan kimlik türleridir.

Müslüman genç bir istisna değildir elbet. Tıpkı gayri-Müslim benzerleri gibi Müslüman genç de çeşitli faktörlerin etkisiyle ergenlikten hatta çocukluktan itibaren kendini belli kimlik öğelerinin içinde bulur ve/veya bunları inşa eder. Ne var ki gayri-Müslim benzerlerinden farklı olarak Müslüman genç, başka bir gezegenden geliyormuş gibi, genellikle ve çoğunlukla dini kimliği ile karakterize edilir. Öyle ki Müslüman gençliğin kimliği üzerine Batılı ve Müslüman akademisyenler tarafından şaşılacak derecede benzer söylemler üretildiği gözlenir. Dolayısıyla, Müslüman gençlik kimliklerinin *sosyal bilimciler tarafından* nasıl inşa edildiğini analiz etmek, *Müslüman gençlerin kendileri tarafından* nasıl inşa edildiklerini analiz etmek kadar önemlidir.

O halde bu söylemlerin ana karakteristik özellikleri ve argümanları nelerdir? Müslüman gençlik kimlikleri sosyal bilimciler tarafından hangi kuramsal/siyasal kaygılar ve amaçlar çerçevesinde, nasıl (yeniden) inşa edilmektedir? Bu makale, zikredilen bu sorulara odaklanmakta ve özellikle 21. Yüzyıl'ın başından itibaren bir uzmanlık alanı haline gelen *Müslüman gençlik kimliği* üzerine literatürün eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır.

Her ne kadar diğer dillerde birçok benzer örnekleri görünse de İngilizce yazılmış materyaller bu analizin ana veri kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, göç, azınlık ve gençlik literatürlerindeki Müslüman gençlik kimliği teması çalışmanın kapsam ve sınırlarını çizmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Göçmen Müslüman gençlik, kimlik inşası, ötekileştirme.

\* Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, cakifahri@balikesir.edu.tr

## SOCIAL SCIENTIFIC DISCOURSES ON IMIGRANT/MUSLIM YOUTH IDENTITY

### ABSTRACT

In addition to its other features, the period of youth is one in search of identities. Even if the identities constructed in this period are updated or completely renewed, it continues to hold everlasting imprints in the rest of life. It is also a multidimensional period. Like sexual, occupational, national/ethnic, political/ideological ones, religious identity too are among the most effective types of identity.

Muslim youth, of course, is not an exception. Just like non-Muslim counterparts, Muslim youth find him/herself in various identity-related factors, or construct ones, since adolescence or even childhood. However, unlike his/her non-Muslim counterparts, s/he is usually characterized mostly with his/her religious identity as if s/he is coming from another planet. This trend is so common that one can observe surprisingly so similar discourses -produced by both Western and Muslim scholars- on Muslim youth identities. Thus, it is important to analyze how Muslim youth identities are constructed *by social scientists* as much as how they are constructed *by Muslim youth themselves*.

Then, what are the major characteristics and arguments of those discourses? How, and under which theoretical/political concerns and aims, is Muslim youth identity (re)constructed by social scientists? This paper will focus on these questions and try to critically evaluate the literature on Muslim youth identity, which has been emerged as a field of expertise especially from the beginning of the 21<sup>st</sup> Century.

Although it is possible to see similar work in other languages, the main data source for this analysis comes from materials written in English. In this context, the content and boundaries of this analysis is drawn by three fields of literature, which are immigration, minorities and youth.

**Keywords:** Immigrant Muslim youth, construction of identity, othering.

## EXTENDED ABSTRACT

### *Introduction*

It is known that the society and the government experienced significant changes in their perceptions of youth during the last 20-30 years. Youth can be seen as a “transitional period”, a “socialization period”, a “striving for social status”, or an “internal value period” (Ashing, 2010:5). While the first two of them have negative assumptions about youth, the conceptualization of youth as a “period of struggle for social status” or “period of internal value” that has become dominant discourse in the last few decades shows a more positive understanding of youth. As a matter of fact, the approach which sees youth as a transition or socialization period considers youth as a problematic group and hopes that youth work would ensure a successful transition of young people to adulthood. On the other hand, approaches that see youth as a “struggle to acquire social status” or as a “period of internal value” consider youth as a *social category* that has its own unique circumstances, interests, and wishes and that the information, skills and experiences possessed by being young can be used for society as a *resource*. These approaches defend policies that encourage and support young people’s “participation” and “equal access to resources” (Devlin, 2010: 69).

Youth is also the period of acquiring an identity. The identity built in this period is versatile and multi-dimensional. In addition to sexual identity, professional identity, national/ethnic identity, and political/ideological identity, religious identity is one of the deepest influences in this diversity. Moreover, significant positive relationships are seen between religious identity and some important life experiences of young people such as volunteering (Van Tienen et al., 2011; Lim & MacGregor, 2012; Lam, 2002), civil society (Wuthnow, R. 2004, Hart & Dekker, 2013), active citizenship (Beyerlein & Adler, 2011) and development (King & Furrow, 2004).

On the other hand, Western societies have developed not only understandings and policies that have positive meanings in regard to youth but also a large volume of tolerance for identical and cultural diversity seen among young people today.

However, when it comes to immigrant youth, and especially Muslim youth, this positive perspective, tolerant and supportive attitude is often lost, in a sense restoring the old (negative) concept of youth. Unlike its host Western counterparts, the Muslim youth is abstracted from other identity

elements and is often characterized by religious identity. In addition, the religious identity attributed to Muslim youth is depicted as an abnormal, pathological, harmful identity both for him/herself and the host society.

While there is a generally positive transformation in the conceptualization of youth in Western societies, the question of how Muslim youth is affected by this transformation and what kind of discourse is constructed about its identity is an important research topic.

### ***Research Question and Methods***

while the western young is conceptualized as a *social category* with its own interests and/or as a *resource* that may contribute to the community, and while a respectful and tolerant discourse is developed towards its identity and cultural orientations, why are the possibilities of the immigrant/Muslim youth so limited to benefit from such positive transformations? How are discourses built about Muslim youth identity in Western societies? What are the intellectual and political concerns and orientations of social scientists in the construction of these discourses? These questions are what this paper focuses on.

Although there are many similar examples in other Western languages, written material in English constitutes the main source of data for this analysis. In this context, the theme of Muslim youth identity in the literature of immigration, minorities, and youth draws the scope and boundaries of this work.

The paper firstly makes a general examination of the concept of identity with its conceptual and historical/social dimensions. This is followed by an examination of the discourses on the identity of Muslim youth, which are gathered in two main groups: a) Approaches that regard Muslim youth as an *object* of identity and culture, b) Approaches that regard Muslim youth as the *subject* of identity and culture. The paper concludes with a discussion of the intellectual and political implications of these discourses.

### ***Findings***

The results of the examination on the identity of Muslim youth living in Western societies can be summarized as follows:

There are two general discourses about the identity of Muslim youth living in western societies, a topic that social scientists are increasingly interested on. Simply put, Muslim youth is reconstructed either as the *object* or the *subject* of its identity and culture.

- a) The approach that regards the identity and belonging of immigrant/Muslim youth as an object is the oldest and widespread approach holding a culturist and essentialist character. This approach treats the behavior of the individual as a natural reflection of his identity and culture. In other words, this approach assumes that culture is a constant, invariant fact that determines the attitudes, behaviors, and reactions of the immigrant/Muslim individual and his family.

In this approach, which is often supported by orientalist and feminist arguments, Muslim young men are often equated with heresy, gangbanging, violence, oppression against women and children, and sexual indulgence. Muslim young women, on the other hand, are depicted as poor people who are forced to cover their bodies, who are condemned to life under male reproach, as well as cultural and religious oppression. In this case, the liberation of the Muslim young woman, her empowerment against her family and original culture, and her liberation from the veil, appear to be policy objectives for the western nation-states.

One of the main emphases of those who hold an essential perspective on the identity of Muslim youth is that they depict immigrant/Muslim youth in an “identity crisis”. Accordingly, the immigrant/Muslim youth wants to preserve their religious identity and traditions while at the same time they want to be accepted in the country they live in. In this respect, the pressure from his/her family and community, on the one hand, and the pressure of the host society, on the other are pushing him/her to “choose an identity.” The result is usually a “hybrid identity” (Nordbruch, 2010: 3) and “parallel lives” (Greif, 2007).

- b) The approach that treats the identity and belonging of immigrant/Muslim youth as a subject tends to see it as something that is produced and renewed, rather than as an identity, a fixed and a given thing. This approach might be called a constructivist approach. This approach, which gives the Muslim youth the role of an *agency* in the

formation of his/her identity, sees Muslim young identity as the products of his/her *choices* and therefore of *freedom*. Especially the covering of young Muslim women is frequently assessed in this context.

In order to show that Muslim youth is an agency, the constructivist discourse uses concepts and arguments suggesting that Muslim identity is an expression of resistance against “sovereign (Western) norms and assimilation,” it is “a sense of beauty and fashion,” it is a strategy “to get rid of oppression of patriarchal family and community structure and to convince the family and community for the idea of gender equality, to take their own decisions on basic issues such as education, work, marriage,” “means of claiming rights and freedoms from parents and siblings” and so on.

### ***Discussion and Conclusion***

Both approaches need a critical assessment. At least six points should be emphasized in this context.

First of all, both discourses emphasize Muslim youth’s religious identity more than anything else. Despite the facts that their ethnic and cultural roots spread to a vast geography from India to Morocco and that they were born and grown up and cultured in Western societies, ethnic roots and other identity elements of Muslim youth are often overlooked by both approaches while their Islamic identity is highlighted. Even if a Muslim young person identifies himself with his ethnic identity or with atheism rather than his religious identity, he is always a Muslim in the eyes of the Westerner. Even if research on the identity of Muslim youth provides evidence supporting this religious identity thesis, the effect of structural conditions rather than that of religion must be sought to explore the “why” question.

Secondly, the claim that Muslim youth is in an “identity/culture/belonging crisis” is open to discussion. If an identity crisis is to be mentioned, it is doubtful that this crisis is unique to immigrant/Muslim youth. One can find many reasons to assume that *Western youth* is in an identity crisis too. The distinction between traditional and modern values and between national culture and global culture does not concern only the immigrant/Muslim youth’s problem, but the problems of the youth in the whole world. In addition, the assimilation concerns of the immigrant/Muslim family and community are not empty and unwarranted, so it is natural that they should try

to protect their youth with their cultural and religious identity. The problem here is not the conservation efforts but the growing intolerance towards cultural differences observed in the host (Western) society.

Third, both approaches separately treat the identity of Muslim youth in the gender context. The culturist/essentialist approach positions the young man as “oppressive” and the young women as “oppressed”. The constructivist approach too implicitly accepts this positioning, but emphasizes that through *textual* Islamic identity, young women have the opportunity to overcome this oppression and violence and to live according to their own choices. Therefore, the constructivist discourse makes the Islamic identity an instrument serving to pragmatic purposes, on the one hand, and it reinforces, on the other hand, the judgment that the Muslim men, family and community do really exhibit repressive attitudes and behaviors on Muslim young women.

Fourth, the emphasis on *textual Islamic* perceptions has important political implications. Within this emphasis, traditional and ethnic/national culture and textual Islam are brought face to face and it is meant to argue that the former is incompatible with contemporary Western norms and lifestyles and that textual Islam should be supported because it is compatible with these norms and lifestyles. Therefore, this idea ultimately makes it possible to prefer a universal, abstract, utopian understanding of Islam that generates a dislike towards ethnic/national commitments. Consequently, supporting the textual understanding of Islam among immigrant/Muslim youth living in Western societies appears to be a strategy to serve the purpose of weakening the original ethnic/national identity of these young people and to facilitate Muslim youth’s assimilation within the host community culture.

The fifth point is related to the so called contribution of the West in the formation of immigrant/Muslim youth’s identity. The constructivist approach seems to take the immigrant/Muslim youth identity as a product of his choices and freedom. However, it is noteworthy to mention that the constructivist approach also emphasizes the “positive” contributions of the host (western) society in the formation of Muslim youth identity. Accordingly, the cultural and social structure of the West leads the immigrant/Muslim youth to be a more civilized, contemporary, creative, original and libertarian identity than traditional/ethnic culture does. It is worth noting

that this emphasis also implies a degrading the traditional/ethnic culture and that it distracts the immigrant/Muslim youth from it.

Finally, it is highly likely that Muslim youth would perceive the culturist/essentialist approach as cheesy, abusive and humiliating. On the other hand, the constructivist approach, which attributes the Muslim youth with the qualities of self-choice, freedom and agency, would probably appear to be a much more lovable and preferred approach for the Muslim youth. As a matter of fact, research based on this approach frequently applies to supportive interviews. In a sense, this can be interpreted as an approach that is supported by insiders' opinions. But on the other hand, this can be interpreted as insiders' opinion being influenced by this constructivist approach. In other words, it can be argued that the constructivist approach has also gained certain popularity within the West and that it has begun to influence the process of defining the identity of the Muslim youth itself.

Both types of culturist/essentialist and constructivist discourses can produce real and imagined facts and present quantitative and/or qualitative data supporting their arguments. Therefore, the question of which of these makes more accurate analysis of Muslim youth identity is pointless. What is important is whether there are serious differences in the political implications of these discourse types. It is hoped that this article have shown that, no matter how appealing it may seem, the constructivist discourses have not lagged behind the culturist/essentialist approaches in terms of implicit imperial agendas.



## GİRİŞ

Toplumun ve devletin gençliğe bakışlarında son 20-30 yılda önemli değişimlerin yaşandığı bilinmektedir. Gençlik, bir “geçiş dönemi”, bir “sosyalleşme dönemi”, bir “sosyal statü elde etme için çabalama dönemi”, veya bir “içsel değer dönemi” olarak görülebilmektedir (Ashing, 2010:5). Bunlardan ilk ikisi gençlik hakkında olumsuz varsayımlara sahipken son birkaç on yılda dominant söyleme dönüşen bir “sosyal statü elde etme için çabalama dönemi”, veya bir “içsel değer dönemi” olarak gençlik kavramsallaştırması daha pozitif bir anlayış sergiler. Nitekim gençliği bir geçiş ya da sosyalleşme dönemi olarak gören yaklaşım gençliği *problemli* bir grup olarak ele alacak ve gençlik çalışmalarının gençlerin yetişkinliğe başarılı bir geçiş sağlamasını umacaktır. Öte yandan, gençliği bir “sosyal statü edinme çabası” ya da “içsel değer dönemi” olarak gören yaklaşımlar ise gençliği kendine özgü durumları, çıkarları, talepleri olan bir *sosyal kategori* olarak ve genç olmaktan dolayı sahip olunan bilgiler, beceriler ve deneyimlerin toplum lehine kullanılabilceği bir *kaynak* olarak değerlendirecektir. Bu yaklaşımlar, gençlerin “katılmalarını” ve “kaynaklara eşit erişimlerini” özendiren ve destekleyen politikaları savunmaktadırlar (Devlin, 2010:69).

Gençlik aynı zamanda bir kimlik edinme dönemidir. Bu dönemde inşa edilen kimlik sonraki yaşam evrelerinde güncellense ve hatta tamamen yenilense bile kalıcı izler taşımaya devam eder. Bu dönemde inşa edilen kimlik ayrıca çok yönlü ve çok boyutludur da. Cinsel kimlik, mesleki kimlik, ulusal/etnik kimlik ve siyasal/ideolojik kimliğe ek olarak dini kimlik de bu çeşitlilik içerisinde en derin etkileri olan kimlik türleridir. Üstelik dini kimlik ile genç insanın bazı önemli yaşam deneyimleri örneğin gönüllülük, (van Tienen vd. 2011; Lim & MacGregor, 2012; Lam, 2002), sivil toplum (Wuthnow, R. 2004; de Hart & Dekker, 2013), aktif vatandaşlık (Beyerlein & Adler, 2011), gelişim (King & Furrow, 2004) arasında pozitif ilişkiler kurulduğu gözlenir.

Öte yandan Batı toplumları gençliğe pozitif anlamlar yükleyen anlayış ve politikalar geliştirmenin yanı sıra gençler arasındaki kimlik ve kültürel çeşitliliği de bugün anlayış ve hoşgörüyü karşılamaktadırlar. LGBT, Goths, metallers, punks, soulboys, Morrissey acolytes, ersatz hippies, psychobillies, rockabilly, metalheads ve emos gençlik alt kültürleri, cohabitation yaşam tarzı, vb birçok şey artık Batı toplumlarında sorun edilmemektedir.

Ancak mesele göçmen gençler ve özellikle Müslüman gençler olduğunda bu pozitif perspektif, hoşgörü ve destekleyici tutum genellikle birden kaybolmakta, bir anlamda eski (negatif) gençlik kavramsallaştırmasına geri dö-

nülmektedir. Tıpkı gayri-Müslim benzerleri gibi Müslüman genç de çeşitli faktörlerin etkisiyle çocukluktan ve ergenlikten itibaren kendini belli kimlik öğelerinin içinde bulur ve/veya bunları inşa eder. Ne var ki evsahibi Batılı akranlarından farklı olarak Müslüman genç, diğer kimlik unsurlarından soyutlanır, genellikle ve çoğunlukla dini kimliği ile karakterize edilir. Ayrıca Müslüman gence atfedilen dini kimlik, Batı gençliğinden farklı olarak, gönüllülük, aktif vatandaşlık, sivil toplum ve kişisel gelişime pozitif katkı sağlayan bir unsur olarak görülmek yerine gencin kendisine ve topluma zarar verici bir unsur olarak değerlendirilir. Kısaca Müslüman gencin kimliği anormal, patolojik, zararlı bir kimlik olarak resmedilir.

Tahminlere göre Avrupa'da 15-20 milyon Müslüman yaşamaktadır (Greif, 2007). Bu nüfusun 2030'da 58 milyonu aşması beklenmektedir (Grim & Karim, 2011:121). Avrupa'daki en büyük Müslüman nüfus, Almanya, Fransa ve İngiltere'de yoğunlaşmaktadır. PEW (2007) araştırmasına göre 2015 yılında ABD'deki toplam Müslüman nüfus ise 3,3 milyondur ki bu toplam nüfusun yüzde 1'ine tekabül etmektedir. Aynı araştırma, ABD'deki Müslümanların 2050'deki nüfusunun 8.1 milyona (yüzde 2.1) çıkmış olacağını bildirmektedir.

Sözü edilen bölgelerdeki Müslüman nüfus içerisinde gençlerin oranı hakkında kesin bir şey söylemek zordur ama genel olarak Müslümanlar arasında genç nüfusun yüksek olduğu kabul edilmektedir. Avrupa ve ABD'de yaşayan Müslüman gençlerin büyük çoğunluğunun orada doğmuş, büyümüş 2.nci, 3.üncü, 4.üncü kuşak olduğu da bilinmektedir.

Bu veriler göstermektedir ki Batı toplumlarındaki Müslüman gençlik, görmezlikten gelinebilecek bir kitle olmadığı gibi kendine özgü niteliklere de sahiptir. Batı toplumlarında gençlik kavramsallaştırmasında genel olarak pozitif bir dönüşüm yaşanırken Müslüman gençliğin bu dönüşümden nasıl etkilendiği ve onun kimliğine dair ne tür söylemler üretildiği önemli bir araştırma konusudur.

## 1. ARAŞTIRMA SORUSU VE YÖNTEMİ

Batılı genç, öz-çıkarları olan bir *sosyal kategori* ve/veya topluma katkı sağlayabilecek bir *kaynak* olarak kavramsallaştırılırken ve onun *kimlik* ve *kültür* yönelimlerine saygılı ve hoşgörülü bir söylem geliştirilirken, göçmen/Müslüman gencin bu olumlu dönüşümlerden yararlanma olanakları neden kısıtlı kalmaktadır? Müslüman genç kimliğine ilişkin Batı toplumlarında nasıl

söylemler inşa edilmektedir? Sosyal bilimcilerin bu söylemlerin inşasındaki entelektüel ve politik kaygı ve yönelimleri nelerdir?

Bu makale, zikredilen bu sorulara odaklanmakta ve özellikle 21. Yüzyıl'ın başından itibaren derinleşen bir tartışma konusu haline gelen *Müslüman gençlik kimliği* üzerine söylemlerin eleştirel bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır.

Her ne kadar diğer Batı dillerinde birçok benzer örnekleri görünse de, İngilizce yazılmış materyaller bu analizin ana veri kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, göç, azınlık ve gençlik literatürlerindeki Müslüman gençlik kimliği teması çalışmanın kapsam ve sınırlarını çizmektedir.

Çalışma, öncelikle *kimlik* kavramının kavramsal ve tarihsel/toplumsal boyutlarıyla genel bir incelemesini yapacaktır.<sup>1</sup> Bunu, Müslüman gençlik kimliğine yönelik söylemlerin incelenmesi takip edecektir. Bu söylemler iki ana grupta toplanmaktadır: a) Müslüman gençliği kimlik ve kültürünün nesnesi olarak ele alan yaklaşımlar, b) Müslüman gençliği kimlik ve kültürünün öznesi olarak ele alan yaklaşımlar. Her iki grup içerisinde de belli bir yaygınlığı olan bir başka yönelim, Müslüman gençliği “kimlik krizi” içinde görme eğilimi de, önemine binaen ayrı bir alt başlık altında incelenmektedirler. Çalışma, bu söylemlerin ana karakteristik özelliklerinin özetlenmesinin ardından bu söylemlerin entelektüel ve politik implikasyonlarına ilişkin bir tartışma ile sonuçlanacaktır.

## 2. KİMLİK

İnsanları etiketlemek toplumsal yaşamda çok eski bir pratiktir. Bu pratik, etiketlenen birey ile etiketleyen bireyler arasındaki ilişkileri zorlaştıran ve tabii ki etiketlenen bireyin aleyhine çalışan bir süreçtir çünkü bu süreçte etiketlenen birey, “normal bireylerden” farklılaştırılır, itibarsızlaştırılır, şüphe odağı olur, izole edilir, hak kayıplarına uğrar ve ayırmacılığın nesnesi olur. Etiketlenen kimlikler sıklıkla etnisite ve kültürel çeşitlilikle ilgili konularda kök bulur (Marôpo, 2014:202). Dolayısıyla etiketleme, bir kimliği esas alarak başka bir kimlik hakkında yargılarda bulunmaya dayalı bir ötekileştirme işlemidir. Bu işlemin odağında kimlik bulunur.

1 Bu incelemenin maksadı kimlikle ilgili kuramsal tartışmalar ve görgül araştırmalar üzerine kapsamlı bir literatür değerlendirmesi yapmak değildir. Buradaki amaç, kavramsal anlam çeşitliliğine ve konunun tarihsel/toplumsal bağlamlarla ilişkisine vurgu yapmakla sınırlıdır.

## 2.1 Kavramsal açıdan kimlik

Kimlik çoğunlukla “sosyal kimlik” ve “kişisel kimlik” olarak iki kategoriye işaret eder, yani, “etiketleyen, etiketlenen veya her ikisi tarafından yaygın olarak kullanılan etiket(ler)in tanımladığı bir grup insan.” Alman, Türk, Arap, Müslüman, vatandaş gibi kavramlar kullanıldığında kimliğin bu anlamı kastedilmiş olur. Öte yandan, kişisel kimlik, “bir kişinin kendisini sosyal olarak ayırt ettiğini düşündüğü bir nitelikler, inançlar, arzular veya eylem prensipleri bütününe atıf yapar ki bu kimlikle a) kişi özellikle gurur duyar, b) kişi özellikle gurur duymaz ama onsuz ne yapacağını ve nasıl davranacağını bilemeyecek kadar davranışlarına etki etmiştir, c) kişi istese bile değiştiremeyeceğini hisseder. Gündelik yaşamda kişisel kimlik çoğunlukla birinci anlamda yani kişinin özellikle gurur duyduğu anlamda kullanılır (Fearon, 1999:11).

Kimlik, Fearon’un (1999:27) da vurguladığı gibi, gündelik yaşamda çoğunlukla insanların davranışlarını açıklamak için başvurulan bir kavramdır. A niçin B’nin yemeğini yapıyor çünkü A bir annedir. A niçin başını örtüyor çünkü A bir Müslüman kadındır. Bu örneklerde A’nın kimliği onun davranışını açıklayıcı bir unsur olarak kullanılmaktadır ki bu davranış A’nın mensubu olduğu sosyal kategorinin tipik davranışı ve normu olarak görülmektedir. Ancak insanlar daima kendilerinden beklenen davranışları göstermezler. Bir anne çocuklarını ihmal edebilir, Müslüman bir kadın başını örtme gereği duymayabilir. O halde kimlik ile davranış arasında bir ilişki düşünebiliriz ama bu zorunlu bir ilişki değildir. Bunla birlikte davranışı kimlikle açıklamak oldukça yaygın bir yoldur ki buna özcü açıklama modeli diyebiliriz.

Kimliğe, özcü yaklaşımlar onun statik bir nitelik olmaktan ziyade süregelen dinamik bir nitelik olduğunu vurgulayanlar tarafından eleştirilirler. Buna göre kimlik aynı zamanda kesişimsellik (intersectionality) arz eden bir kavramdır. Dolayısıyla kimlik, toplumsal cinsiyet, yaş, ırk, etnisite, din, cinsellik vb. birçok bileşimlere sahiptir. İner & Yücel’e göre kimlik iki-yollu (kişi kendisini nasıl tanımlar ve başkalarının nasıl tanımlanır) ve iki katlı (grup-İçi ve grup-dışı ilişkilerine göre kendini tanımlama) bir süreçtir (İner & Yücel, 2015:11).

Genel olarak kimlik, özel olarak genç kimliği, “sosyal bir üretimdir ve bireysel bir mülkiyet değildir.” Diğer bir deyişle başkalarının tanınmayı gerektirir. Bir kimliğin ‘sahibi olduğumuz’ için değil ama sosyal varlıklar olduğumuz için kimlik süreçlerinde yaşarız” (Marôpo, 2014:203).

## 2.2 Tarihsel-toplumsal açıdan kimlik

Bir kimliğe sahip olmak çoğu kez bir yere ya da bir gruba ait olmak anlamına gelir. Bu yüzden kimlik, çoğu kez aidiyet kavramıyla birlikte veya onunla eşanlımlı kullanılır (Youkhana, 2015:12, Antonisch, 2010:251). Kimlik, modern çağda üzerinde en fazla durulan ve tartışılan fenomenlerden birisidir (İner & Yücel, 2015:2). Kimliğin bu denli önem ve değer kazanmasında çağın özelliklerinin büyük etkisi vardır.

Ulus-devletin belirleyici olduğu modernite döneminde kimlik de büyük ölçüde onun tarafından belirlenir ve şekillendirilirdi. O dünyada herkesin kimliği az-çok belliydi. Zaten dünya “biz” ve “ötekiler” olarak bölünmüştü. Ancak postmodernite/küreselleşme dönemiyle birlikte insan, bilgi ve mal akışının önündeki engeller kalkmaya, sınırlar gevsemeye başlamıştır. Bu yeni dünyada sanal-âlem zaman ve uzam arasındaki bariyerleri büyük ölçüde kaldırmıştır. Küresel güçlerin önemli ölçüde “akışkan, hibrid ve kozmopolit kimliklere” yol açtığını düşünen İner ve Yücel’in (2015:2) belirttiği gibi, bu gelişmelerin öngörülme ve önlenemeyen sonuçları ve yan etkileri, bireyler, ebeveynler, topluluklar ve ulusların kimlik sorunuyla ilgili kaygılarını arttırmıştır.

Öte yandan küresel kapitalist sistemde yaşayan gençlerin bu sistemin beklentilerine uygun öz-sunum becerileri kazanması ciddi bir ihtiyaç haline gelmiştir. Göçmen kökenli Müslüman genç de ev-sahibi toplum gençliği de Cara’nın (2011:412) belirttiği gibi, başarıya odaklı postmodern/küresel dünyada kendi benliğini ve kimliğini sosyal kabul gören kalıplar içinde sunma zorunda kalmaktadır. Bu dünyada “kimliğini başkalarına sergilemek giderek daha fazla önem kazanmakta ve bireyler sosyal etkileşimleri içinde *kimliklerini yönetmeyi* öğrenmektedirler (Cara, 2011:412). Kimlik formasyonu, yaşam tarzı ve topluluk kurma süreçlerini ifade etmede yeni medya teknolojileri anahtar araçlar haline gelmektedir.

Öte yandan, kimlik sorunu ve kaygıları Batı toplumlarında yaşayan göçmen gençler için farklı boyutlarda önem taşımaktadır. 2. Dünya Savaşı sonrasında Batı toplumlarında ortaya çıkan demografik değişimler ve emek gereksinimindeki eksiklikler çoğunlukla eski sömürgelerden oluşan toplumlardan Batılı toplumlara göçü hızlandırmıştır. Başlangıçta bu göç hareketleri Batıyı pek kaygılandırmıyordu çünkü bu göçmenler “misafir işçi” olarak görülüyordu veya asimilasyon, kültürlenme veya en azından entegrasyon süreçlerine tabi olacakları, varsayımıyla sorun oluşturmalarının önüne geçilebileceği düşünülüyordu. Ancak gerçek hayatta işler pek de bu tür düşünce-

lerle uyumlu gelişmedi. Özellikle bu toplumlarda doğup büyümüş ve kendilerini bu toplumların kültürü içinde bulmuş olan üçüncü kuşak göçmen çocukları için kimlik ve aidiyet soruları öne çıkmaya başlamıştır. Bu süreçte din en önemli kimlik belirleyeni olarak değerlendirilmektedir (İner & Yücel, 2015:2). Batılı toplumlar ve hükümetler özellikle İslam dininin kendi toplumlarında giderek daha fazla görünür hale gelmesinden rahatsızlık duymaya başlamışlardır. Yabancı düşmanlığı ve İslamofobik düşünceler, tutum ve davranışlar, Batı toplumlarında her gün daha fazla artmaktadır. Bununla birlikte göçmen genç, ev sahibi ülke yöneticilerinin vazgeçemeyeceği bir aktördür. Her ne kadar onu orijinal kültürüyle bağından dolayı potansiyel bir tehdit ve tehlike olarak görseler de ülkelerindeki hala devam eden demografik düşüş eğilimlerinden, emek piyasası ihtiyaçlarından ve diğer nedenlerden dolayı Batılı devlet yönetimleri onu kendi ulusal toplum ve kültür yapısına *kazandırma* gereği hissetmektedir (Griffin, 2004).

### 3. MÜSLÜMAN GENÇLİK SÖYLEMLERİ

Batı toplumlarında gençliğe ilişkin algı ve politikalarda daha pozitif bir dönüşüm yaşandığı ama bu dönüşümün göçmen/Müslüman gence yansımadığı belirtilmişti. Aksine, Batı toplumlarının her birinde – bünyesinde sadece 20-30 bin Müslüman barındıran Çekya gibi küçük ülkelerde dahi – göçmen/Müslüman gencin, fundamentalizm, terörizm, şiddet ve baskı kavramlarıyla birlikte anılması, tehdit ve tehlike olarak algılanması popüler bir eğilimdir. Bu popüler algıların sosyal bilimsel çalışmalara da sızdığı hatta onlarca beslendiği ileri sürülebilir.

Müslüman gençliğin kimliğine ilişkin sosyal bilimsel çalışmalarda üzerinde en çok durulan konu kuşkusuz tesettür ve özellikle başörtüsüdür. Nitekim 2000’li yıllarda başörtüsüne akademik ilginin oldukça yükseldiği gözlenir (bkz. Zine, 2002; Tarlo, 2010; Scott, 2007; Moors, 2012; Hirschmann, 1997; Elver, 2012; Donnell, 2003; Diffendal, 2006; Bowen, 2007; Bilge, 2013). Özeldir başörtüsü, genelde Müslüman genç kimliği tartışmalarına bizzat Müslüman sosyal bilimcilerin de dâhil oldukları gözlenmektedir (Bilge, 2013; Adulqadr, 2017; Samad, 2004; İner & Yücel, 2015; Talbani & Hasanali, 2000).

Sosyal bilimsel çalışmalar göçmen/Müslüman gençlik kimliğine ilişkin farklı kuramsal yaklaşımlardan hareket etseler de politik implikasyonları bakımından birçok noktada birleşmektedirler. Aşağıda önce bu kuramsal

yaklaşım farklılıkları incelenecek, daha sonra bu farklılıklarına rağmen hangi politik implikasyonlarda buluştukları tartışılacaktır.

### **3.1 Kültür ve kimliğin nesnesi olarak Müslüman Gençlik**

Göçmen/Müslüman gençlerin kimlik ve aidiyeti ile ilgili en eski ve yaygın yaklaşımın özcülük (essentializm) olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım, bireyi kimlik ve kültürünün nesnesi olarak görür, onun davranışlarını onun kimlik ve kültürünün yansımaları olarak değerlendirir. Diğer bir deyişle bu yaklaşım, kültürün göçmen/Müslüman birey ve ailelerin tutum, davranış ve tepkilerini belirleyen sabit, değişmez bir olgu olduğunu varsayan ve dolaşısıyla yapısal eşitsizliklerin, güç ilişkilerinin, tarihsel ve siyasal koşulların rolünü görmek istemeyen bir yaklaşım türü olarak karakterize edilebilir. Bu bakımdan bu yaklaşımın statükoyu meşrulaştırıcı bir rol üstlendiği açıktır.

Batı toplumlarında göçmen gence yönelik dominant söylem olan kültürcü/özcü yaklaşımda Müslüman genç erkek, genellikle sapkınlık, çeteleşme, şiddet, kabalık, kadın ve çocuklara karşı ezici/baskılayıcı olma, seks düşkünlüğü ile eşitlenirken Müslüman genç kadın, erkek mağduru, kültürel ve dinsel baskı altında yaşamaya mahkûm edilmiş, örtünmeye zorlanan zavallı insanlar olarak betimlenir. Bu durumda Müslüman genç kadının özgürleştirilmesi, ailesine ve orijinal kültürüne karşı güçlendirilmesi ve örtünmeden (tesettürden) kurtarılması Batılı ulus-devletler için politika hedefleri olarak belirmektedir.

Başörtüsünü (genel olarak tesettürü) Müslüman kadının üzerinde bir baskı aracı olarak gören kültürcü/özcü yaklaşımın Batı toplumlarında hâkim anlayış olmasında feminizmin aktif rol oynadığı söylenebilir. Örneğin Mısırlı feminist Dr. Nawal El Saadawi, başörtüsünün boyun eğdirme sembolü olduğunu ileri sürmekte, bir başka feminist olan Anne Vigerie da onu “kafadaki bayrak” olarak betimlemektedir (akt. Wing & Smith, 2006:767). Kolonyalizm döneminde üretilen ve günümüze kadar yaşatılan imaja göre başörtülü kadın, erotik, baskılanmış ve özgürlüğe gereksinim duyan bir varlıktır. Bu imajın yaygınlaştırılmasında batılı feminizmin rolünü vurgulayan Zine (2002) onu “emperyalist feminizm” olarak nitelendirir.

Emperyalist feminizm, başörtüsü takan genç kadınların aile, topluluk ve din baskısıyla takmaya mecbur bırakıldıklarını ileri sürer. Bunun yanı sıra sekülerist ve feminist argümanlara dayanan başörtüsü karşıtları boşörtüsünün cinsiyetçiliği pekiştirdiğini, aşırı cılızlığı teşvik ettiğini, Müslüman kadınlar

arasında bölünme ve kutuplaşma yarattığını, tüm bu olumsuz yönlerinden dolayı başörtüsü takan kadınların korunması gerektiğini, hükümetin ev ev dolaşp hangi kadının zorla hangisinin kendi isteğiyle başını örttüğünü tespit etmesi mümkün olmadığı için onu yasaklamanın en doğru uygulama olacağını savunurlar. Ayrıca bu yasağın şiddetle savunulduğu bir ülke olan Fransa’da birçok kimse başörtüsü takanların Fransızlığını da soru konusu yapmakta ve başörtüsünün Fransız kültürel hegemonyasına meydan okumak olduğunu, Fransa’da herkesin Fransız olması gerektiğini düşünmektedir (Wing & Smith, 2006:769-74).

Açıktır ki bu kültürcü/özcü söylemler ve politik hedefler oryantalist imgelerden beslenmektedir (Yegenoglu, 1998) ve toplumsal cinsiyet rollerinde gerçek ve/veya imgesel farklılıkları kendine temel almaktadır. Batılılar ve “ötekiler” arasındaki sınırları çizmede toplumsal cinsiyet rollerinin bir araç olarak kullanılması, modernlik, gelişme, ilerleme, aydınlanma ve rasyonellik adına kolonileştirme ve emperyalizm yoluyla Batılıların kendi egemenliklerini meşrulaştırmada önemli bir rol oynamaktadır (Mohanty, 2003).

Elbette konu tarafların başörtüsüne nasıl baktığıyla sınırlı kalmamakta, sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal yaşamda belli pratiklere dönüşmektedir. Nitekim Batı toplumlarında örtünmeyi tercih eden Müslüman kadının okulda, işyerinde ve sosyal yaşamda sıklıkla dışlanmaya, ayırmıcılığa ve izolasyona maruz kaldıklarına dair bulgular çok sayıda araştırmada sergilenmiştir (Afshar, et al., 2006; Goldberg, 2006; Keaton, 2006).

### **3.2 “Kimlik krizi” içinde Müslüman gençlik**

Kültürcü/özcü yaklaşımın bazı uzantıları ile aşağıda değinilecek olan öz-neci söylemin bazı temsilcileri göçmen/Müslüman gençliği bir “kimlik krizi” ile bütünleştirirler. Nitekim, göçmen gencin, ebeveynlerinin kültürü ile doğup büyüdüğü ev sahibi ülkenin kültürü arasında bocaladığı, nereye ait olduğunu bilemediği ve bir kültür/kimlik/aidiyet krizi yaşadığı sıklıkla savunula gelen bir söylemdir (Aronowitz, 2002; Khondaker, 2007; Schlytter & Linell, 2009; Talbani & Hasanali, 2000; Wikan, 2002; Nielsen, 1987; Greif, 2007).

Bu söyleme göre, Müslüman genç, bir yandan yaşadığı ülkede uyum sağlamayı ve kabullenilmeyi arzulamaktadır bir yandan da dini kimlik ve geleneklerini korumak istemektedir, fakat çoğunlukla bu zıtlık içinde “sadece bir kimliği seçmeye zorlanmaktadır” (Greif, 2007). Avrupalı Müslüman genç-



lerin çoğu çoklu kimlikten yanadırlar; hem yaşadıkları ülkenin kimlik ve kültürüyle hem dini kimlik ve kültürleriyle kendilerini özdeşleştirebilmektedirler. Ancak bu tavır her iki kimlik ve kültür tarafından da dışlanmaları ve ötekileştirilmeleriyle sonuçlanmaktadır. Böylece Avrupalı Müslüman genç her iki tarafa karşı da yabancılaşmış ve izole edilmiş hissetmektedir (Greif, 2007).

Müslüman genç, Batılılara göre “yeterince batılılaşmamış”, Müslüman liderlere göre de “fazla Batılılaşmış” olmakla eleştirilir (Samad, 2004:15). Müslüman genç, “paralel hayatlar sürmekte”, okuldan eve gelinceye kadar batılı, eve gelince Keşmirli (veya Cezayirli, Faslı, Türk, Kürt vb.) hissetmektedir (Greif, 2007). İner & Yücel’e göre de Müslüman genç, “dinen Müslüman ama kültürel olarak batılıdır” (2015:12) Bu ikiliği bizzat İngilizce yayın yapan Müslüman dergiler de dile getirmektedir:

Kriz iki ana faktörlü bir krizdir. Birincisi, Kanada’da ve Batı’da yaşayan bazı baskıların gençler üzerindeki olumsuz etkileri. İkincisi, geleneksel bir kültürün gençler üzerindeki baskısının bozucu etkisidir (Adulqadr, 2017).

Birçok sosybilimci de Müslüman gencin hybrid (melez) ve syncretic (bağdaştırıcı) bir kimliği temsil ettiğini ileri sürmektedir (Samad, 2004:15). Bu hibrid kimlik, genellikle evsahibi ülkenin kültürü, etnik kök ve dinin hep birlikte genci etkileme gücüyle ortaya çıkan bir karma (melez) kimliktir (Nordbruch, 2010:3).

Müslüman gencin neden kimlik krizi içinde olduğuna dair iki genel yaklaşımın olduğu görünüyor. Genellikle Müslüman sosyal bilimciler, bu kimlik krizinin nedeni olarak Müslüman gencin yaşadığı ortamı sorumlu görmekteyken bazıları da bizzat İslam’ın kendisini ve Müslüman toplulukların kendilerini sorumlu görmektedirler. Örneğin Nadim (2015) Müslüman gençlerin radikalleşmesine dikkat çekerek şunları ileri sürmektedir:

Sorun şu ki Müslüman gençler arasında ciddi kimlik krizine yol açacak derecede içeriden hasar gören İslam, şiddetle içsel reformlara gereksinim duymaktadır. İşte bu kimlik krizinden dolayıdır ki Müslüman gençler DEAŞ’a ve diğer militan gruplara katılmaya özendirici propagandaların etkisinde kalmaktadırlar. Müslüman topluluklarda gücü elinde tutanlar hükümeti, “ortamı” ve herhangi başka şeyleri suçlamaya devam ettikleri ve gerçek sorunları göz ardı ettikleri sürece radikalleşmekten kurtuluş kolay olmayacaktır.

Bu söylemde bir başka öne çıkan eğilim de Müslüman gencin kimliği ile onun ailesi arasındaki ve ev-sahibi toplum gençleri arasındaki farklılıklara aşırı vurgudur. Bu vurguyu güçlendirmek için istatistiksel veriler sıklıkla

kullanılır. Örneğin, Pew Araştırma Merkezi'nin "Müslüman Amerikalılar: Orta Sınıf ve Çoğunlukla Anaakım" başlıklı 2007 raporu, genç yetişkinler (18-29 yaş grubu) ve Amerika'daki Müslüman topluluğun daha yaşlı üyeleri arasında deneyim, görüş ve dini pratikte farklılıklar bulunduğunu ileri sürer. Örneğin, araştırma bulgularına göre, genç Müslümanların 30 ve üzeri yetişkinlere göre kendilerini Amerikalı tanımlamaktan önce Müslüman olarak tanımlama eğilimleri daha yüksek olasılıktır (s.31). Aynı zamanda, bu araştırma sonuçlarına göre, genç Müslümanların ayırimcılık deneyimi yaşama olasılıkları ve radikal seslerin şikâyetlerine sempati duyma olasılıkları da yetişkinlere göre daha yüksektir (s.32). Crockett & Voas (2006) da İngiltere'de beyaz nüfusun kendilerini daha ziyade ulusal kimlikleriyle tanımlarlarken azınlıkların kendilerini daha çok dinleriyle tanımladıklarına dikkat çekmektedirler (akt. İner & Yücel, 2015:4).

Samad (2004) da İngiltere'de doğup büyüyen Pakistan/Bangladeş asıllı Müslüman gençlerin Müslümanlık kimliklerini etnik kimliklerinden çok daha fazla önemsediklerini bildirmektedir. Bu sonucu bu gençlerin ana-dillerini kullanma becerilerindeki kayıpla ilişkilendiren Samad, anadil becerilerindeki kaybın etnik kimliği önemsizleştirip İngilizleşmeyi arttırdığını belirtir ve İslami kimliğin daha fazla önem kazanmasını "İslami fundamentalizmin yükselişinin" değil, İngilizleşmenin bir sonucu olarak değerlendirir (Samad, 2004:17). Samad'a göre, bu bağlamda orta sınıf Müslüman gençler ile alt sınıf Müslüman gençler arasında kayda değer bir fark vardır. Orta sınıf gençler, daha iyi eğitim görebildikleri ve anavatanlarına daha sık seyahat edebildikleri için, etnik kimlikleriyle daha sıkı bir ilişki kurarlarken, alt sınıf gençler bu olanaklardan yoksun oldukları için İngilizceye bağımlı kalmakta, İslami kaynaklara yeterince erişememekte, gerçekte Müslümanca yaşamasalar bile yoksulluklarından kaynaklı kızgınlıklarını, isyanlarını, erilliklerini İslami semboller ve metaforlarla meşrulaştırmaktalar ve İslami kimliklerini öne çıkarmaktadırlar (Samad, 2004:19).

### **3.3 Özne olarak Müslüman gençlik**

Kültürücü/özcü yaklaşım ve türevlerine karşılık son dönemde gelişmekte olan yeni bir söylem, Müslüman gencin kimliğini, sabit ve verili bir şey olarak görmek yerine onu üretilen ve yenilenen bir şey olarak görmeye meyleder. Kimliği "üretilen" bir şey olarak görmek, onun üreticilerini de bir nesne değil, özne olarak görmeyi gerektirir. Dolayısıyla yeni söylemin en dikkat

çekici yönünün Müslüman gencin kimlik oluşumunda bu gence *öznellik* (agency) payesinin verilmesi olduğu söylenebilir. Bu açıdan yeni söylemin analizlerinde Müslüman genç kimliğini onun *seçimlerinin* ve dolayısıyla *özgürlüğünün* ürünleri olarak görme ağır basar. Özellikle Müslüman genç kadının örtünmesi bu bağlamda sıklıkla değerlendirilir. Buna göre Müslüman genç kadın örtünmeyi *seçmekte* ve bu suretle Müslüman toplulukta saygı ve otonomi kazanmaktadır (Hirschmann, 1997:474).

Bir özne olarak Müslüman genç kadının kimliğini değerlendirmede gözlenen bir eğilim, başörtüsünü egemen (Batılı) normlara karşı bir direniş olarak görmektir. Wing & Smith'e (2006) göre, Müslüman genç kadının başörtüsü takması, onun asimilasyona karşı direnme ve İslami kimliğini koruma çabasının bir örneğidir (s. 766).

Bu yeni söylemde gözlenen bir başka eğilim de başörtüsünü egemen normlara karşı bir direniş olarak değil de bir güzellik anlayışı ve moda meselesi olarak değerlendirmektir. Tarlo (2010) ve Moors (2012) onu sembolik değeriyle ele almak yerine materyal yönüyle ele alırlar. Moors'un ifadesiyle başörtüsü batılılar için bir "korku ve hoşnutsuzluk duygusu" yaratırken bazıları için de "kadının bedeni kadar gözlerine de dikkatleri çeken bir çekicilik unsurudur" ve her iki duygu da medya ve politikacılar tarafından özellikle beslenirler (Moors, 2012: 294-95).

Müslüman genci bir özne olarak ele alan yaklaşımların en karakteristik eğilimlerinden birisi de Müslüman gencin kimliğini onun toplumsal cinsiyete dayalı pratik sorunları ve ihtiyaçları bağlamında analiz etmektir. Bu eğilim, Müslüman genç erkekten farklı olarak Müslüman genç kadının temel sorununun patriarkal aile ve topluluk yapısının baskılarından kurtulmak, toplumsal cinsiyet eşitliği fikrini ailesine ve topluluğuna kabul ettirmek ve eğitim, iş, evlilik gibi temel konularda kendi kararlarını alabilmek olduğunu vurgular (Samad, 2004:19). Buna göre, bu sorunu aşmak için Müslüman genç kadın kapanmayı (tesettürü) etkili bir *strateji* olarak kullanma yoluna gitmiştir. Müslüman genç kadın, eğitim, iş, evlilik vb. tercihlerinden dolayı ailesi ve topluluğu ile ilişkilerinin bozulmasını ve dolayısıyla onlar tarafından dışlanmaya ve izalasyona maruz kalmayı istememektedir ama bu tercihlerinden vaz geçmek de istememektedir. İşte bu noktada, onların etkili bir "strateji" arayışlarında başvurdukları yol, "metinsel İslami kullanmaktır ki bu yol, sözlü geleneklere ve adetlere kıyasla daha özgürlükçü bir yoldur" (Samad, 2004:20). Bu yolla Müslüman kadın, etnik kimlik ve kültürü ile

kendisi arasına mesafe koyabilmekte, onu rahatlıkla eleştirmekte ve aynı zamanda kendi tercihlerini ve yaşam tarzını İslami bir temele oturtabilmekte ve ailesi ya da topluluğundan gelebilecek eleştirilerin önünü kesip onlarla bağlarını da koruyabilmektedir. Diğer bir deyişle bu strateji Müslüman genç kadını daha dindar yapmamaktadır ama metinsel İslam söylemini kullanmak ve örtünmek ona özgürlük yollarını açmaktadır.

Sirin & Fine (2007) da Batı (Amerika) toplumlarındaki Müslüman gencin kimlik ve aidiyet deneyimlerinin ve stratejilerinin cinsiyete göre farklılık gösterdiğini vurgulamaktadırlar. Her ne kadar her iki cins de ayrımcılık algıları, kültürlenme süreçleri ve kaygıları bakımından farklılık göstermeseler de, Sirin & Fine'a göre, Müslüman genç erkek ve kadın kimliklerini kurma bağlamında farklılaşmaktadırlar. Müslüman genç kimliğini tireli (hyphenated) bir kimlik olarak niteleyen bu yazarlara göre;

Müslüman genç erkekler, 'Müslümanlığı' ve Amerikalılığı' tireli benliklerinin çelişkili iki parçası olarak gördükleri çok daha kırıncı bir dünyada kendilerini görmek ve yaşamaktadırlar. Oysa Müslüman genç kadınlar kendilerini çok daha akışkan ve iç-içe geçmiş bir dünyada görmek ve yaşamaktadırlar ki bu dünyada 'Müslümanlık' ve 'Amerikalılık' onların kimliklerini etkileyen iki zıt unsur değil, birbirini tamamlayan 'akımlar'dır. Bu akımların her biri kendine özgü fırsatlar ve zorluklar barındırır. Müslüman genç kadınlar, dini pratikler, eğitimsel amaçlar ve kariyer beklentileri bağlamında kendi yollarını çizme hususunda Birleşik Devletlerde daha fazla özgürlük elde etmiş görünmektedirler (Sirin & Fine, 2007:159).

Her ne kadar tesettürü (Hijab) giymeyi seçmiş olmasından dolayı "bas-kılanmış kadın" önyargısı altında yaşasa da Sirin & Fine'a göre, Müslüman genç kadın, Birleşik Devletlerde bunu giyinmeyi seçebiliyor olduğunu fark eder ve bu seçiminden dolayı kendini güçlenmiş hisseder (2007:159). Sirin & Fine (2007:160), Müslüman genç erkeklerin kendilerini evsiz ve yerinden edilmiş hissetmelerine karşılık Müslüman genç kadınların kendilerini uluslararası veya dünya vatandaşları olarak çoklu-mekânlara ait hissettiklerini belirtirler.

Benzer bir analizi Nordbruch (2010) da Almanya'daki Müslüman gençlerin durumunu hemen hemen aynı cümlelerle analiz etmektedir: "Okulda ve işte ayrımcı deneyimlerin ve günlük hayattaki Müslüman karşıtı çekince-lerin ışığında, İslam'a samimi bağlılık, sosyal deneyimlere kendine güvenen bir cevap olarak yorumlanabilir" (Nordbruch, 2010:4). O'na göre, Müslüman genç kadın için "özenli bir şekilde başörtüsü takmak ve dini kurallara

bağlılık, ebeveynlerinden ve kardeşlerinden hak ve özgürlük talep etmenin araçları olabilir” (Nordbruch, 2010:4).

Yeni söylem Müslüman genci salt geleneği takip eden edilgen bir aktör olarak görmekten vazgeçmekte, aksine onu yaşadığı toplumla bütünüyle entegre olmaya çalışan aktif bir” sosyal aktör” olarak değerlendirmeye meylenmektedir. Bu tür analizlerde ev-sahibi toplumun sosyal ve kültürel katkılarına özellikle vurgu yapılır. Örneğin Nordbruch (2010:5-6), Almanya’daki Müslüman gençliğin, kamusal yaşamla bağ kurmaya çalıştığını, “Alman Müslümanlar olarak” sosyal ve siyasal yaşama kuvvetli bir ilgi duyduğunu göstermeye çalışmaktadır. Almanya ile Alman popüler kültürüyle hemhal olan Müslüman genç, “pop-İslam” alt-kültürünü yaratmaktadır ve sanal medyayı etkin şekilde kullanmaktadır. Müslüman gencin, “farklı özelliklerine rağmen, gayri-İslami gençlik kültürlerinin tarzları ve trendleriyle birçok paralellik ve bağları vardır. Bu nedenle, bu gençlik kültürleri- ve giderek daha çok yönlü Pop-İslam fenomenleri- Alman sosyal dokusunun bir parçasıdır” (Nordbruch, 2010:9). Müslüman genç kadınların, “dini pratikler, eğitimsel amaçlar ve kariyer beklentileri bağlamında kendi yollarını çizme hususunda Birleşik Devletlerde daha fazla özgürlük elde etmiş göründüklerini” vurgulayan Sirin & Fine (2007:159) ve Müslüman gencin, “dinen Müslüman ama kültürel olarak batılı” olduğunu ileri süren İner & Yücel (2015:12) de Batı kültürünün katkısını vurgulayan Nordbruch’a destek sağlamaktadırlar. Bu görüşleri, Avrupalı Müslüman gençlerin Avrupa kültürü ve sosyal yapısı sayesinde daha uygar, daha çağdaş, daha özgürlükçü bir İslam yorumuna ve yaşam tarzına kavuştuklarını ima eden görüşler olarak okumak mümkündür.

Yeni söylem Müslüman gencin kimlik ve aidiyetini sıklıkla dini ve etnik kimlik karşıtlığı içinde incelemeye meylenmektedir. Bu eğilim, Batı toplumlarındaki göçmen kökenli Müslüman gençlerle ilgili analizlerde rahatlıkla gözlemlendiği gibi diğer bağlamlarla ilgili analizlerde de gözlemlenmektedir. Örneğin, Batı Afrika’da yer alan Fildişi Sahili’nde (Cote d’Ivoire) yaşayan Mali kökenli göçmen Müslüman gençleri konu alan doktora tezinde LeBlanc (1998), bu gençler için etnik kimlikten ziyade İslam kimliğinin çok daha fazla merkezi bir önem taşıdığını, İslam’ın onlar için birincil bir benlik odağı ve topluluk tanımlaması olduğunu belirtir. LeBlanc, aynı zamanda Batılı sosyo-ekonomik gelişme ve sosyo-kültürel modernleşmenin iflasi algılarıyla birlikte Batılı modernizasyona alternatif olarak İslam’ın bu gençler için bir yaşam projesi ve toplum projesi olduğunu, bu yönüyle İslam’ın

Müslüman genç erkek ve kadınların öz-değer duygularını yükseltip onlara amaç kazandırdığını da savunmaktadır (s. 292-3).

LeBlanc'a (1998) göre;

Bir sosyal kimlik formu olarak İslam, genç erkekler ve kadınlar için "iyi Müslümanlar" olmak suretiyle sosyal ve ailevi meşruiyet kazanma yoludur... Ebeveynler, inkâr edilemez şekilde, çocuklarının gece kulüplerinde ve barlarda takılmasıydansa, kendi İslam anlayışlarını ve pratiklerini eleştirse bile onların düzgün Müslümanlar olmasını tercih ederler. Düzgün Müslümanlar olarak gençler aileye utanç getirmeyecekler, aksine, aileyi onurlandıracaklardır (s. 301).

İslami kimlik ve görüntü, LeBlanc'a göre Müslüman genç erkek ve kadınlara birçok avantajlar sağlamaktadır. Örneğin, geleneksel etnik kültürün aksine, İslami kimlik, evlenmek isteyen genç erkekler için evlilik masraflarının azalması anlamına gelir çünkü İslam evlilik için ekonomik bağımsızlığı şart koşmaz ve onu kolaylaştırır. Ayrıca, İslami kimlik Müslüman erkek için evlenilebilecek kadınlar havuzunun geniş olması anlamına da gelmektedir. Diğer yandan, İslami kimlik, kıyafet ve İslami organizasyonlara katılım, Müslüman kadın için de avantajlar yaratır çünkü bunlar, kadının sosyal görünürlüğü arttırdığı gibi evlilik olasılıklarını da yükseltir (s. 302-3).

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Batı toplumlarında yaşayan Müslüman gençliğin kimliği ile ilgili yukarıdaki inceleme sonuçları şöyle özetlenebilir:

1. Batı toplumlarının gençlik perspektifleri ve politikaları önemli dönüşümler geçirmektedir. Gençlik, artık sadece bir geçiş ya da sosyalleşme dönemi olarak ve *problemlili* bir grup olarak ele alınmamakta bir "sosyal statü edinme çabası" ya da "içsel değer dönemi" olarak ve kendine özgü durumları, çıkarları, talepleri olan bir *sosyal kategori* olarak ele alınmaktadır. Gençlik, genç olmaktan dolayı sahip olunan bilgiler, beceriler ve deneyimlerin toplum lehine kullanılabilceği bir *kaynak* olarak değerlendirilmektedir. Bu yeni yaklaşım, gençlerin "katılımlarını" ve "kaynaklara eşit erişimlerini" özendirir ve destekleyen politikaları savunmaktadır.
2. Ancak mesele göçmen gençler ve özellikle Müslüman gençler olduğunda bu pozitif perspektifin, hoşgörü ve destekleyici tutumun yerini yeniden eski (negatif) gençlik kavramlaştırması almaktadır. Ev-sahibi ülke gençliğinden farklı olarak Müslüman genç, başka bir gezegenden

geliyormuş gibi diğer kimlik unsurlarından soyutlanır, genellikle ve çoğunlukla dini kimliği ile karakterize edilir, ev sahibi toplum için bir tehdit ve tehlike unsuru olarak görülür. Dolayısıyla Batı toplumlarında yaşayan Müslüman gençlik, okulda, işyerinde ve sosyal yaşamda sıklıkla dışlanmaya, ayrımcılığa ve izolasyona maruz kalır.

3. Sosyal bilimcilerin giderek daha fazla ilgi duydukları bir alana dötüşen Batı toplumlarında yaşayan Müslüman gençliğin kimliğine yönelik iki genel söylem belirlemektedir. Müslüman gençlik kimliği, ya kimlik ve kültürün *nesnesi* ya da *öznesi* olarak yeniden inşa edilir.
  - a. Göçmen/Müslüman gençlerin kimlik ve aidiyetini bir nesne olarak ele alan yaklaşım, en eski ve yaygın yaklaşım olmasının yanı sıra kültürcü ve özcü (essentialist) bir karaktere sahiptir. Bu yaklaşım, bireyin davranışlarını onun kimlik ve kültürünün doğal yansımaları olarak değerlendirir. Diğer bir deyişle bu yaklaşım, kültürün göçmen/Müslüman birey ve ailelerin tutum, davranış ve tepkilerini belirleyen sabit, değişmez bir olgu olduğunu varsayar. Oryantalist ve feminist argümanlarla desteklenen kültürcü/özcü yaklaşımda Müslüman genç erkek, genellikle sapkınlık, çeteleşme, şiddet, kabalık, kadın ve çocuklara karşı ezici/baskılayıcı olma, seks düşkünlüğü ile eşitlenirken Müslüman genç kadın, erkek mağduru, kültürel ve dinsel baskı altında yaşamaya mahkûm edilmiş, örtünmeye zorlanan zavallı insanlar olarak betimlenir. Bu durumda Müslüman genç kadının özgürleştirilmesi, ailesine ve orijinal kültürüne karşı güçlendirilmesi ve örtünmeden (tesettürden) kurtarılması Batılı ulus-devletler için politika hedefleri olarak belirlemektedir.
  - b. Müslüman genç kimliğine özcü bir perspektifle bakanların önemli vurgularından birisi de göçmen/Müslüman gençleri bir “kimlik krizi” içinde tasvir etmeleridir. Buna göre, göçmen/Müslüman genç, bir yandan yaşadığı ülkede kabullenilmeyi bir yandan da dini kimlik ve geleneklerini korumayı istemektedir. Bu yönde hem ailesinin ve topluluğunun baskısı hem de ev sahibi toplumun baskısı onu “bir kimliği seçmeye zorlamaktadır.” Sonuç genellikle bir karma (melez) kimlik (Nordbruch, 2010:3) ve “paralel hayatlar”dır (Greif, 2007).
  - c. Göçmen/Müslüman gençlerin kimlik ve aidiyetini bir *özne* olarak ele alan yaklaşım ise, kimliği, sabit ve verili bir şey olarak görmek

yerine onu üretilen ve yenilenen bir şey olarak görmeye meyleder. Müslüman gencin kimlik oluşumunda bu gence *öznelik* (agency) payesi veren bu yeni söylem, Müslüman genç kimliğini onun *seçimlerinin* ve dolayısıyla *özgürlüğünün* ürünleri olarak görür. Özellikle Müslüman genç kadının örtünmesi sıklıkla bu bağlamda değerlendirilir. Yeni söylem Müslüman gencin bir özne olduğunu göstermek için onun kimliğini “egemen (Batılı) normlara ve asimilasyona karşı *direnme*,” “bir *güzellik anlayışı* ve *moda* meselesi,” “patriarkal aile ve topluluk yapısının baskılarından kurtulmak, toplumsal cinsiyet eşitliği fikrini ailesine ve topluluğuna kabul ettirmek ve eğitim, iş, evlilik gibi temel konularda kendi kararlarını alabilmek için geliştirilen bir *strateji*,” “ebeveynlerinden ve kardeşlerinden hak ve özgürlük talep etmenin *araçları*” vb. kavram ve argümanlarla ilişkilendirir.

Göçmen/Müslüman gençlerin kimlik ve aidiyetine ilişkin olarak varlığını ve popülaritesini İslamofobik eğilimlerle sürdüren kültürcü/özcü bakış açısı da, ona alternatif olarak gelişen özneci yaklaşım da eleştirel bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Özellikle özneci yaklaşımın, entelektüel ve politik implikasyonları bakımından diğerinden ne kadar farklı olduğu sorusu önem taşımaktadır. Bu bağlamda en az altı noktanın altı çizilebilir.

Öncelikle, her iki söylem de Müslüman genci dini kimliğiyle öne çıkarmaktadır. Kökleri Hindistan’dan Fas’a kadar çok geniş bir coğrafyaya ve kültürel çeşitliliğe yayılıyor olmalarına rağmen ve kendileri Batı toplumlarında doğup büyümüş ve onların kültürel çevrelerinde kültürlenmiş olmalarına rağmen Müslüman gençlerin etnik kökleri ve diğer kimlik unsurları her iki söylem tarafından da genellikle göz ardı edilmekte ve İslami kimlikleri öne çıkarılmaktadır. Bu eğilim, Batı ırkçılığının ve ötekileştirme alışkanlığının akademik bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir. Müslüman genç kendisini dini kimliğinden ziyade etnik kimliğiyle veya ateistlikle tanımlasa bile Batılımanın gözünde o daima bir Müslümandır. Müslüman gencin kimliğiyle ilgili araştırmalar bu dini kimlik tezini destekleyici veriler sunsa bile bunda dinin etkisinden ziyade yapısal koşulların etkisi aranmalıdır.

İkinci olarak, Müslüman gencin “kimlik/kültür/aidiyet krizi” içinde olduğu tezi tartışmaya açıktır. Öncelikle eğer bir kimlik krizinden söz edilecekse, bu krizin sadece göçmen/Müslüman gence özgü bir kriz olduğu kuşkuludur. Batı gençliğin bir kimlik krizi içinde olduğu da düşünülebilir.



Batı gençliği arasında çok yaygın olan intihar oranları, uyuşturucu ve alkol kullanımı, çeteleşmeler, alt kültürler, yeni dini ve tinsel hareketler bu kimlik krizinin göstergeleri olarak okunabilir. Geleneksel ve modern değerlerin arasında kalmışlık da ulusal kültür ile küresel kültür arasında kalmışlık da sadece göçmen/Müslüman gencin problemi değil, tüm dünya gençliğinin problemleridir. Ayrıca göçmen/Müslüman ailenin ve topluluğun asimilasyon kaygıları boş ve yersiz değildir ve bu yüzden gençlerini kültürel ve dini kimlikleriyle korumaya çalışmaları doğal karşılanmalıdır. Buradaki sorun, bu koruma çabaları değil, ev sahibi toplumun (Batının) kültürel farklılıklara giderek artan tahammülsüzlüğüdür.

Üçüncü olarak, kültürcü/özcü yaklaşım da özneci yaklaşım da Müslüman genç kimliğini toplumsal cinsiyet bağlamında ayrı ayrı ele alır. Kültürcü/özcü yaklaşım genç erkeği “baskıcı/ezen,” (oppressive) genç kadını da “ezilen” (oppressed) olarak konumlandırmaktadır. Özneci yaklaşım da zımnen bu konumlandırmayı kabul etmekte fakat *metinsel İslam* kimliği aracılığıyla genç kadının bu baskı ve şiddeti aşip kendi seçimlerine göre yaşama imkânı elde ettiğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla özneci söylem, bir yandan İslami kimliği araçsallaştırmakta diğer yandan Müslüman erkeğin, ailenin ve topluluğun genç kadın üzerinde baskıcı tutum ve davranışlar sergilediği yargısını pekiştirmiş olmaktadır.

Dördüncü olarak, *Metinsel İslam* algılarına yapılan vurgu önemli politik implikasyonlara sahiptir. Bu vurgu çerçevesinde, geleneksel ve etnik/ulusal kültür ile metinsel İslam karşı karşıya getirilmekte; birincisinin çağdaş Batılı normlar ve yaşam tarzıyla uyumsuz olduğu, metinsel İslamın ise bu normlar ve yaşam tarzıyla uyuşur olduğu ve desteklenmesi gerektiği anlatılmaktadır. Her ne kadar bu düşünce İslam ile modernite ve demokrasi arasında kesin bir uyumsuzluk gören oryantalist/özcü yaklaşımlarla çelişse de neticede etnik/ulusal bağlılıklara soğuk bakan, evrensel, soyut, ütopyik bir İslam anlayışını tercih edilir kılmaktadır. Dolayısıyla Batı toplumlarında yaşayan göçmen/Müslüman gençler arasında metinsel İslam anlayışının desteklenmesi, bu gençlerin orijinal etnik/ulusal aidiyetliklerini zayıflatma ve ev sahibi toplum kültürü içerisinde asimilasyonlarını kolaylaştırma amaçlarına hizmet edecek bir strateji olarak görünmektedir.

Beşinci nokta göçmen/Müslüman gencin kimlik oluşumunda Batının kendine atfettiği katkıyla ilgilidir. Kültürcü/özcü yaklaşımın göçmen/Müslüman genci onun dini kimlik ve kültürünün nesnesi olarak gördüğü belir-

tilmişti. Özneci yaklaşımın ise tam aksine göçmen/Müslüman genç kimliğini onun seçimlerinin ve özgürlüğünün bir ürünü olarak ele alıyor görünmektedir. Ancak özneci yaklaşımın aynı zamanda Müslüman gencin kimlik oluşumunda ev sahibi toplumun (Batının) olumlu katkılarına özel bir vurgu yaptığı da dikkat çekmektedir. Buna göre, Batının kültürel ve sosyal yapısı göçmen/Müslüman gencin kimliğinin geleneksel/etnik kültürden daha uygar, çağdaş, yaratıcı, özgün ve özgürlükçü bir kimlik olmasına yol açmaktadır. Bu vurgunun da yine geleneksel/etnik kültürü aşağılayıcı ve göçmen/Müslüman genci ondan uzaklaştırıcı bir vurgu olduğuna dikkat kesilmek gereklidir.

Son olarak, Müslüman genç kimliğine kültürcü/özcü yaklaşımların Müslüman genç tarafından sevimsiz, art niyetli, aşağılayıcı olarak algılanma olasılığı yüksektir. Buna karşılık, bu gence seçme, özgürlük ve öznelik payeleri yakıştıran özneci yaklaşım çok daha sevimli ve tercih edilir bir yaklaşım olarak görünecektir. Nitekim bu yaklaşıma dayalı araştırmalar bu payeleri destekleyici mülakat verilerine sıklıkla başvurumaktadırlar. Bu durum bir açıdan bu yaklaşımın *içeriden görüşlerle* desteklendiği şeklinde değerlendirilebilir. Ama diğer açıdan bu durum *içeriden görüşlerin* bu *özneci yaklaşımın etkisi altına girdiği* şeklinde de yorumlanabilir. Diğer bir deyişle, özneci yaklaşımın da Batı içerisinde belli bir popülerlik kazandığı ve bizzat Müslüman gencin kimliğini tanımlama süreçlerini etkilemeye başladığı ileri sürülebilir.

Kültürcü/özcü ve özneci söylemlerin her iki türü de reel ve imgelenmiş gerçekler üretebilirler ve argümanlarını destekleyici nicel ve/veya nitel veriler sunabilirler. Bu yüzden bunların hangisinin Müslüman gençlik kimliğine ilişkin daha doğru analizler yaptığı sorusu anlamsızdır. Önemli olan, bu söylem türleri arasında politik implikasyonları bakımından ciddi farklılıklar olup olmadığıdır. Bu çalışma, görece sevimli görünümüne rağmen özneci söylemlerin de örtük emperyal gündemler taşıması itibarıyla kültürcü/özcü yaklaşımlardan daha geri kalmadığını göstermiş olmayı ümit etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdulqadir, F. (2017). Where Are You From? The Muslim Youth's Identity Crisis. *The Muslim Voice*, 18 January 2017. <http://tmv.uoftmsa.com/?p=780>
- Antonsich, M. (2010). Searching for belonging—An analytical framework. *Geography Compass*, 4(6), 644-659.

- Aronowitz, A. (2002). Assimilation, acculturation, and juvenile delinquency among second generation Turkish youths in Berlin. In J. D. Freilich (Ed.), *Migration, culture conflict and crime*. Aldershot: Ashgate.
- Ashing, I. (2010). *Youth and youth policy – a Swedish perspective*. Swedish National Board for Youth Affairs.
- Beyerlein K., Trinitapoli J. & Adler, G. (2011) The effects of short-term mission trips on youth civic engagement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(4). 780- 795.
- Bilge, S. (2010). Beyond Subordination vs. Resistance: An Intersectional Approach to the Agency of Veiled Muslim Women. *Journal of Intercultural Studies*. 31(1). 9- 28.
- Bowen, J. R. (2007). *Why the French Don't like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*. Princeton: Princeton UP.
- Cara, W. (2011). New Media Practices in China: Youth Patterns, Processes, and Politics *International Journal of Communication*, 5, 406–436.
- Crockett, A. & Voas, D. (2006). Generations of Decline: Religious Change in 20th Century Britain," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 45(4), 567–584.
- Davies, B. (2005). Youth Work: A Manifesto For Our Times. *Youth & Policy*, No:88 reprinted version.
- de Hart, J. & Dekker, P. (2013). Religion, spirituality and civic participation. In J. de Hart, P. Dekker, & L. Halman (Eds.), *Religion and civil society in Europe* (pp. 169–188). New York: Springer.
- Diffendal, C. (2006). The Modern Hijab: Tool of Agency, Tool of Oppression. *Chrestomathy College of Charleston*, 5, 129-136.
- Donnell, A. (2003). Visibility, Violence and Voice? Attitudes to Veiling Post-11 September. *Veil: Veiling, Representation, and Contemporary Art*. By David A. Bailey and Gilane Tawadros. Cambridge, MA: MIT, 122-35.
- Elver, H. (2012). *The Headscarf Controversy: Secularism and Freedom of Religion*. New York: Oxford UP.
- Fearon, J. D. (1999). What Is Identity (As We Now Use the Word)? California: Stanford University. <http://www.stanford.edu/~jfearon/papers/iden1v2.pdf>
- Greif, A. (2007). Double Alienation and Muslim Youth in Europe, *United States Institute of Peace*, Tuesday, August 21, 2007). <https://www.usip.org/publications/2007/08/double-alienation-and-muslim-youth-europe#>
- Grim, B. J. & Karim, M. S. (2011). *The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010–2030*, Washington DC: Pew Research Center.
- Hirschmann, N. J. (1997). Eastern Veiling, Western Freedom? *The Review of Politics*, 59(3). 461-488.
- Iner, D. & Yücel, S. (2015). Introduction: Identifying "Identity," in *Muslim Identity Formation in Religiously Diverse Societies* by Derya Iner & Salih Yücel (Eds.). Cambridge Scholars Publishing.
- Khondaker, M. I. (2007). Juvenile Deviant Behaviour in an Immigrant Bangladeshi Community: Exploring the Nature and Contributing Factors. *International Journal of Criminal Justice Sciences*, 2(1), 27-43.

- King P.E. & Furrow J.L. (2004). Religion as a resource for positive youth development: Religion, social capital, and moral outcomes. *Developmental Psychology*, 40(5), 703-713.
- Lam, P.Y. (2002). As the flocks gather: How religion affects voluntary association participation. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41(3), 405-422.
- LeBlanc, M. N. (1998). *Youth, Islam, and Changing Identities in Bouake, Cote D'ivoire*, Doctorate Dissertation, University College London.
- Lim, C. & MacGregor, C. A. (2012). Religion and volunteering in context: Disentangling the contextual effects of religion on voluntary behavior. *American Sociological Review*, 77(5), 747-779.
- Marôpo, L. (2014), Youth, identity, and stigma in the media: From representation to the young audience's perception *Participations, Journal of Audience and Reception Studies*, 11(1), 199-212.
- Mohanty, C. T. (2003). *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press
- Moors, A. (2012). The Affective Power of the Face Veil. *The Future of the Religious Past*. New York: Fordham UP. 281-95.
- Nadim, H. (2015). Islamic identity crisis at the core of radicalisation, *The Sydney Morning Herald*, July 30, 2015. <http://www.smh.com.au/comment/islamic-identity-crisis-at-the-core-of-radicalisation-20150729-gimtoL.html>
- Nielsen, J. (1987). Muslims in Britain: Searching for an Identity. *New Community*, 13(3), 384-394.
- Nordbruch, G. (2010). Muslim Youth Cultures in Germany: Between Fun, Protest, and Service to Society. Center for Melleemosstudier.
- Pew Research Center (2007). Muslim Americans: Middle Class and Mostly Mainstream. [www.pewresearch.org](http://www.pewresearch.org)
- Samad, Y. (2004). Muslim Youth In Britain: Ethnic to Religious Identity. Paper presented at *the International Conference Muslim Youth in Europe. Typologies of religious belonging and sociocultural dynamics*, Edoardo Agnelli Centre for Comparative Religious Studies, Turin, 11th June 2004. [http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam\\_uk\\_sanad.pdf](http://www.cestim.it/argomenti/02islam/02islam_uk_sanad.pdf)
- Schlytter, A. & Linell, H. (2009). Girls with honour-related problems in a comparative perspective *International Journal of Social Welfare*, 18, 1-10
- Scott, J. W. (2007). *The Politics of the Veil*. Princeton, NJ: Princeton UP.
- Selcuk R. S. & Michelle F. (2007). Hyphenated Selves: Muslim American Youth Negotiating Identities on the Fault Lines of Global Conflict. *Applied Development Science*, 11(3), 151-163.
- Talbani, A. & Hasanali, P. (2000). Adolescent females between tradition and modernity: gender role socialization in South Asian immigrant culture. *Journal of Adolescence*, 23(5), 615-627.
- Tarlo, E. (2010). *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*. Oxford: Berg.
- van Tienen, M., Scheepers, P., Reitsma, J., & Schilderman, H. (2011). The role of religiosity for formal and informal volunteering in the Netherlands. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 22(3), 365-389.

- Wikan, U. (2002). *Generous betrayal: politics of Culture in the New Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wing, A. K. & Monica, N. S. (2006). Critical Race Feminism Lifts the Veil?: Muslim Women, France, and the Headscarf Ban. U Iowa Legal Studies Research Paper No. 08-23; *UC Davis Law Review*, 39(3) Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=1130247>.
- Wuthnow, R. (2004). *Saving America? Faith-based services and the future of civil society*. Princeton: Princeton University Press.
- Yegenoglu, M. (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Youkhana, E. (2015). A Conceptual Shift in Studies of Belonging and the Politics of Belonging *Social Inclusion*, 3(4). 10-24.
- Zine, J. (2002). Muslim Women and the Politics of Representation. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 19(4). 1-22.