



Hafızanın Yeniden Üretimi: 1980 Sonrası Türk Romanında İslamcı Aydın Kimliği*

Kadriye Alev**

Öz

Türk romanı, Tanzimat'tan beri dozu artıp azalmakla birlikte sosyal ve siyasi parametrelere bağlı olarak modernleşmenin sözcülüğünü üstlenen, bu yönde toplumsal hafızayı yeniden kuracak kimliklerin oluşmasında köprü görevi gören araçlardan biri olmuştur. 1980 sonrasında sayıları artan İslami temalı romanlar ise İslamcı aydınların modernite karşısında tavrı aldıkları bir mecra olarak önemli bir yere sahiptir. Bu romanlarda Batı zihniyetinin sebep olduğu toplumsal yozlaşmadan kurtulmanın çareleri aranırken aynı zamanda bir İslamcı aydın kimliğinin portresi çizilir. Bu çalışmada 1980-2000 arasında yazılan *Bize Nasıl Kıydınız* ve *Yol* romanlarından yola çıkılarak İslamcı aydınların modern hayata verdikleri cevapları, halihazıra ve geleceğe dair teklifleriyle bu yönde inşa ettikleri İslamcı kimliğin problemleri sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Roman, aydın, kimlik, hafıza, İslamcılık.

* Bu çalışma "1980-2000 Arası Türk Romanında Kimlik Problemi" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Dr., İstanbul/Türkiye, kadriyeebrek@gmail.com, orcid.org/0000-0001-9325-5210

Reproduction of Memory: The Islamic Intellectual Identity in the Turkish Novels After 1980

Abstract

The Turkish novel has been one of the tools that has increased and decreased dose since Tanzimat, but has been a bridge to the formation of identities that will restore social memory in this direction, which has been a spokesperson for modernization based on social and political parameters. Islamic-themed novels, which increased in numbers after 1980, have an important place as a medium in which Islamist intellectuals take a stand against modernity. The novels seek remedies of the social corruption caused by the Western mentality, while also drawing the perspective of an portrait of islamic intellectual identity. In this study, through the novels *Bize Nasıl Kıydınız* and *Yol* which were written between 1980-2000 the answers of Islamist intellectuals to modern life, their proposals for the current and future and the problems of the Islamic identity they built in this direction will be examined.

Keywords: Novel, intellectual, identity, memory, Islamism.

Giriş

19.yüzyıl, Türk toplumunun Batı'ya açılışıyla teşekkül eden medeniyet değişiminin ve buna bağlı kimlik krizlerinin başlangıcıdır. Batı'nın bilim ve teknikteki hakimiyeti karşısında hayranlık psikolojisi geliştiren Osmanlı aydını, aynı zamanda kadim kabullerinden uzaklaşarak kültürel bir bocalamanın içine girmiştir. O günden sonra hızlı bir şekilde Batı'yı görmeye ve taklit etmeye başlayan Osmanlı münevverlerinin gözünde Batı medeniyeti, ulaşılabilecek yegâne hayat tarzı olarak şekillenir. Toplumsal değişiminin yükselen ivmesi sürecinde edebiyatımıza giren roman ise edebi metnin ötesine geçerek bu yeni toplum modelinin inşa taşlarından biri olur. Dolayısıyla değişimle beraber gelen roman, değiştirme gücünü de eline alarak hayatı yeniden şekillendirmeye başlayan araçlar arasına girer. Okuyucu artık sanat eserinde güzeli değil, roman kahramanlarının hakikat bildiği dünyayı yaşanılır bir dünya olarak tasavvur etmeye başlar.¹

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki süreçte roman türünün üstlendiği ana misyon -istisnalar olmakla birlikte- Batılı tarzda yeni bir insan tipini inşa etme üzerine kurulmuştur. Kendisine “medeniyet asrının övünme bedeli”² sıfatı yakıştırılan roman, teklif edilen ideal hayatı yaşayacak kahramanlar aracılığıyla toplumun kimlik değişimine doğru gidişinde yol tayin edici rol üstlenmiştir. Bu minvalde *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'la başlayan Osmanlı toplumunun geleneksel kabullerine eleştirel yaklaşımlar, Tanzimat romanının genel karakteristiğini oluşturmuştur. Ahmet Mithat Efendi ise *Felatun Bey'le Rakım Efendi* romanıyla ortaya koyduğu Doğu-Batı medeniyeti meselesinde, ideal olanı aramaya çalışırken Rakım üzerinden yeni bir kimlik teklifini de getirmiştir. Onu takip eden romanlarda yine Felatun gibi Batılılaşmanın yanlış tiplerini üzerinden bir ideal arayışı devam etmiştir. Romanın teknik olarak daha iyi örneklerinin verildiği Servetifünun döneminde doğrudan bir sosyal mesaj verilmesi de Batılı zihniyetin nüfuz ettiği, kahramanların şahsında kadın-erkek ve aile ilişkilerinin geleneksel formdan iyiden iyiye çıktığı görülmektedir. Romanın bu sosyo-kültürel işlevi, dönemin tarihsel ve sosyal şartlarına uygun olarak Milli Edebiyat yıllarında da sürmüştür. Cumhuriyet sürecini de hazırlayan Batıcı ve milliyetçi bakışlar *Ateşten Gömlek*'in *Ayşe*'si, *Vurun Kahpeye*'nin Aliye'siyle bu sefer kadın kahramanlar üzerinden görülmeye başlamıştır.

20.yüzyılın ilk çeyreğine gelindiğinde, Milli Edebiyat yazar kadrosuyla Cumhuriyet yıllarına taşınan roman, Cumhuriyet'i gerçekleştiren entelektüel

1 Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları,1998, s. 145.

2 Kazım Yetiş, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989, s. 347-348.

kadronun elinde kurulan rejimin yeni yapılanmasının sözcüsü olmuştur. Özellikle rejimin kurulduğu ilk on yılda bu toplumsal ve kültürel misyon üstleniş biçimiyle, Osmanlı tarih ve kültürüyle bir çeşit hesaplaşma nevinden sayılabilecek kurgularla karşılaşmıştır.³ Roman kahramanlarının Cumhuriyet ilkelerine bağlı, yüzyü çağdaş Batı uygarlığına dönük olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu ilk on yılın romanlarının da Tanzimat'la başlayan kimlik arayışlarına eklendiği dikkati çekmektedir.

Cumhuriyet romanı, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna eşlik eden zihniyet yapılanmasının yanı sıra farklı ideolojilerin, dünya görüşlerinin ve toplumsal ütopyaların da akis bulduğu edebi ve düşünsel bir zemin olmuştur. Türkçülük, İslamcılık, Marksizm, liberal düşünce, feminizm, dini inanç ve düşünceler, Cumhuriyet romanını ülke içi ve dışında gelişen siyasi ve sosyal olaylara bağlı olarak beslemiştir. Milliyetçilik ideolojisine ivme kazandıran milli ve tarihi romanlar, Marksist ve sosyalist bir dünya tasavvur eden toplumcu gerçekçi romanlar, İslamcılık şemsiyesi altında çoğu popüler seviyede kalan hidayet romanları Türk aydınının farklı mecalardan sesini duyurmasına imkân sağlamıştır. Bu yönüyle Cumhuriyet romanı kalıbına sığmayarak sosyoloji, psikoloji, psikanaliz, tarih, siyaset gibi alanlara sıçramış, bir nevi Türk toplumunun kültürel hafızasının şekillenmesini etkilemiştir.

Tanzimat'tan bugüne değin süren sergüzeşinde sosyo-kültürel misyon önde olsun olmasın, romanın akışını sağlayan ana damar birey-toplum ilişkisi olmuştur. Bireyin toplumsal değişimler karşısındaki durumu, çatışması roman yazarlarının zihniyet dünyasının bir aksülameli olarak okurla buluşmuştur. Burada din olgusu, Türk romancısının dünya görüşüne paralel olarak Doğu-Batı çatışması ekseninde toplumsal kimliğin inşasını da belirleyen önemli bir konudur. Söz konusu romanlar aracılığıyla kimi zaman hesaplaşma, kimi zaman ret ya da uzlaşma yollarına girilen dinî ve kültürel hafızamız, Türk aydınının da durduğu yeri bazen dini hassasiyetin yanında ya da karşısında sabitlemiş, bazen onu da bir bocalama çarkının içine almıştır.

Bununla beraber *Minyeli Abdullah* romanıyla çıkış yapan İslami hassasiyetli romanlar, özellikle 1980 sonrasında ivme kazanmıştır. Önemli bir kısmı popüler seviyede kalan bu romanlarda, İslamcı aydınların hızlı bir değişim sürecine giren Türk toplumunda dini hassasiyetli bir Müslüman kimlik inşası için çeşitli çabaları görülmektedir. Ayrıca 1980-2000 arasındaki dönemde İslamcı aydınların modernizm karşısında aldıkları tavırlardaki farklılaşmaları bu yönde yazılan ro-

3 M. Fatih Andi, "Türk Edebiyatında Roman: Cumhuriyet Devri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 4, sayı 8, 2006, s. 167.

manlara da yansımıştır. Roman karakterlerinin bazılarının modernizme doğrudan savaş açtığı ve bir Asr-ı Saadet ikliminin yaşandığı İslam toplumunu inşa edecek bireyler idealize ettiği görülürken, 90'lı yıllarla birlikte tasavvufi ve kültürel birikimlerin de eşlik ettiği daha uzlaşmacı bir tavrın sergilendiği dikkati çekmiştir. Çalışmanın sınırları içinde ele alınan *Bize Nasıl Kıydınız* ve *Yol* romanlarında 80 ve 90'lı yıllarda, bir yandan siyasi ve ideolojik programlarla diğer yandan küresel ve modern politikalarla dini hassasiyet ve yaşayışın giderek azaldığı bir kamusal alanda, İslamcı aydın kimliğinin İslami duyuş ve bilincin kaybedilmemesi için teklif ettikleri yol ve yöntemler irdelenmiştir.

İnanç ve İdeoloji Ekseninde Türk Aydın Kimliğinin Kültürel Hafızayla İlişkisi

Kavramsallaştırma çabaları modernlikle birlikte yoğunlaşan kimlik mefhumu, kişinin kendini öteki karşısında var etmesi, aynı zamanda içinde olduğu toplulukla var olması gibi “ben” ve “biz” duygularının birlikte geliştiği ve değişen şartlara göre sürekli yeniden üretildiği bir inşa sürecidir. Kimliğin oluşumunda “kimsin, necisin, kimlerdensin?” gibi doğan sorular ışığında kişi, geçmişini bugünün bilgileriyle yorumlayarak bir tanıma ulaşır.⁴ Dolayısıyla kimlik, birey ve toplumu inşa ederken onun da arka planında maddi ve manevi hafızadan beslenir.

Geleneksel dönemlerde insanın içine doğduğu toplum, inançları ve kültürüyle herhangi bir zihinsel sorgulama olmaksızın davranışlarını ve düşünce dağarcığını belirleyen etmendir. Kimlik kavramı da kültür mirasının geleceğe sağlıklı bir şekilde aktarılmasını sağlayan davranış ve düşüncelerdir. Tanımı ve kapsamı gereği hep yeniye talip olan modernizmle tek ve biricik olma sanrısı yaşayan birey ise kendini dünyanın merkezine oturturken aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik olarak sürekli ötekiyle birlikte ve ötekine karşı var olma sancısını yaşamış ve kimlik edimini bir problem haline getirmiştir. Kimliğin modern dünyanın aldatmacası olduğunu söyleyen Giddens⁵ gibi modernitenin, bütün değerleri maddesel bir değere dönüştüren anlayışıyla kimliği de bir pazara dönüştürdüğünü⁶, kimliğin endüstrileşmeyle birlikte giderek sıradanlaşan ve kolay vazgeçilerek tüketilen ürünler haline geldiğini⁷ belirten birçok düşünür olmuştur. Modern kimlik bütün

4 Nuri Bilgin, *Kolektif Kimlik*, Sistem Yayıncılık, 1995, s. 78.

5 Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, Say Yayınları, 2014, s. 28-52.

6 Richard Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi Sosyal Kimlik*, çev. Gül Bostancı, Everest Yayınları, 2016, s. 26.

7 <https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/georg-simmel-metropol-ve-zihinsel-yaam.pdf>, (Erişim Tarihi: 10.10.2021).

bu açmazlarıyla birlikte modern dünyanın bir inşası ve onu dönüp yeniden inşa eden bir idrak biçimi olmaya devam etmektedir.

Modernizmle konuşılmaya başlayan aydın kimliği ise hemen her dönemde hareket alanı giderek genişleyen görünümüyle belirli bir önem arz etmektedir. Bu önem, aydını aynı zamanda siyasi ve kültürel gerilimlerin odağında tutmuştur. Farklı toplumsal süreçler farklı sonuçları doğurduğu için aydınının da bu süreçler içinde işlevleri, sorumlulukları ve sınırları değişiklik göstermiştir. Bazen bir aktivist rolüyle kitleleri harekete geçiren, bazen muhalif kimliğiyle otoriteye başkaldıran aydın, bir düşünce emekçisi⁸ olup bir taraflıyla da uyumsuz, yabancı ve sürgünlük hali içindedir. Bu sebepten aydın kavramının tek bir tanımlaması yapılmamış olup kavram üzerindeki bakış çeşitliliği halen devam etmektedir. Said'in dediği gibi entelektüelin imgesi, fiili müdahalesi, performansı henüz yeterince değerlendirilmemiştir.⁹

Entelektüel kimliği karşılayan zümre, geleneksel dönemlerde bugünden farklı işlevlere sahip olmuştur. Doğu'da da Batı'da da bilgi sahibi kimseler olarak tanınan aydınlar, temsil ettikleri bilginin içeriğine göre şekillenmişlerdir. Örneğin Doğu kültüründe âlim, fakih, rasih farklı anlamlar taşırken Batı'da da salt dini bilgiyle yüklü kişilere regüiler, dini bilginin yanında dünyevi bilgiyi de taşıyanlara seküler denilmiştir.¹⁰ Geleneksel dönemlerin aydınları, hayatlarını bilmeye adayıp bilgiyi "muhafaza ve topluma iyiyi gösterme için yükledikleri sorumluluklar" olarak tanımlamışlardır. Mesleği bilme (literatus) olan kimse toplum içinde değerlidir ve topluluğun dini değerlerinin kuşaktan kuşağa aktarılması, yasaların sürdürülmesi, geleneklerin hatırlatılmasında önemli bir taşıyıcıdır.¹¹ Bir yönüyle kendisine verilen bilginin ve belleğin emanetçisidir. 18.yüzyıldan itibaren ise aydınlar taşıyıcılıktan sorgulayıcılığa geçmiştir. Yazılı kültürün ve modern iletişim araçlarının gelişmesiyle aydınlar büyüklerin himayesinden çıkmış, rasyonel akılla elde edilen, sistemli bir şekilde sorgulanan ve bilgi yoluyla daha büyük kitleler üzerinde nüfuz kurulan bir alana sahip olmuşlardır.¹² Bu zihinsel değişimle aydın kavramı salt dünyevi bilgiyi barındıran seküler aklın taşıyıcısı olmuş, aydın ve dini inançlar arasındaki ilişki iman etmek ve sorgulamak, kabul etmek ve eleştirmek arasında yapılan tercihlerle zedelenmiştir.¹³

8 Luis Bodin, *Aydınlar*, çev. Mehmet Dündar, Gündoğan Yayınları, 2000, s. 58.

9 Edward Said, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 29.

10 Luis Bodin, *a.g.e.*, s. 51.

11 Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, 2017, s. 252-253.

12 *a.g.e.*, s. 255-256.

13 Aydınların dini inançlara bakışındaki bu tahribatı destekleyen Karl Marx'ın klasikleşmiş dinin af-

Aydının manevi ve kültürel hafızayla ilişkisinin zayıflaması onu ideolojiye hapsolme tehlikesiyle de karşı karşıya bırakmıştır. Meriç'in şezlong entelektüelleri şeklinde tanımladığı bu kişiler, örnek aldıkları ideologların ya da iktidarın talimatlarını bir papağan sadakatiyle dinlerler. Arada bir sistem kurmaya özenseler de bunlar kendilerinden öncekilerin fikirlerinden devşirilmiş sistemlerdir.¹⁴ Bu da aydını ya yüklediği misyonun basit bir taklitçisi yapar¹⁵ ya da bir redd-i mirasla yabancı, edilgen nevrotik bir hale getirir.

Aydın, belirli bir üst zekâ ve kavrama gücüne sahip, düşünce emekçisi, eleştiri kabiliyeti yüksek, yanlışları gören ve onlara müdahale eden, iktidarın sözcülüğünü yapmayan, kişisel menfaatine odaklanmayan biridir. Aynı zamanda gerçek bir aydının, bir eli hakikatin kapısında diğer eli ait olduğu toplumun kültürel mirasında olmalıdır. Toplumsal kimliğin ortak mensubiyet alanı olan dini inançlar, kültür ve gelenek, tarih, sanat ve edebiyat, gündelik yaşam pratikleri yüzyıllardır gelen birikimle hafızaya kazınarak bir toplumu diğerlerinden farklı kılan, o toplumun bu değerlerle bir kimlik edinerek güçlenmesini sağlayan unsurlardır. Siyasi otoritenin tekelinde gerçekleşen ani toplumsal değişimler, aynı zamanda bir kültürel şok etkisi de yaratır. İşte aydının misyonu da burada ortaya çıkmaktadır. Toplum mühendisliğine soyunmuş olan aydın, iktidarın gölgesinde kalmak ile toplumun kültürel hafızasını silmeden yeni adımlar atmak arasında bir karar verecektir.

Aydın kimliği, Türk toplumunda yukarıdaki tanımlamalara benzer doğrultuda daha çok siyasi ve kültürel değişimler ekseninde yeni bir hafıza oluşturma çalışmalarına dahil olur. Osmanlının son döneminde mevcut ulema sınıfının dışında devlet eliyle oluşan modern aydın kimliği, 19.yüzyıldan bu yana modernleşme aşısının topluma zerk edilmesinde önemli bir rol üstlenir. Tanzimat'la birlikte imparatorluğun belirlediği yeni amaçlara uygun bir eğilim, bu aydınlar tarafından entelektüel zeminde meşrulaştırılır. Böylelikle aydın, Batılılaşmayı hararetle savunarak *devlet içinde ve devlet için üreten* bir aktarıcı haline gelir.¹⁶ Modern zihniyetin taşıyıcısı olan aydın grubuna göre ışık artık Batı'dan gelmek-

yon etkisinde bir uyuşturucu olduğu görüşü Marksist aydınların yol haritası olmuştur. Benzer doğrultuda Feuerbach, "*Bir şeyin var olduğunu söylemek, yalnız o şeyin tasavvur edilebileceğini söylemek değildir. Böyle bir iddia, buna ilaveten var kabul edilen şeylerin algılanabileceği veya duyulabileceğini söylemektir. Allah'ın varlığı onun algılanabileceği bir şekil almazsa, ispat edilemez.*" çıkarımları da dini, entelektüel bilincin dışına iten görüşlerdir. Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, 2018, s. 42.

14 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, 2010, s. 59.

15 Naom Chomsky, *Entelektüellerin Sorumluluğu*, bgst Yayınları, 2017, s. 21.

16 Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı-1980 Sonrası Örneği*, Otto Yayınları, 2016, s. 71.

tedir ve aydın bu ışığı getiren kutsal bir vazife üstlenmiştir. Tanzimat ve onu takip eden Meşrutiyet yıllarında aydınların bir kısmı Doğu ve Batı medeniyeti arasında kültürel bir bocalama yaşarken bir kısmı nerede durulması gerektiğine dair Doğu medeniyetinin havzasını beslemekten yana, bir diğer kısmı da milliyetçi tavırlarla farklı çözümler getirmişlerdir. Bunlar arasında, süreç içinde maddi ve manevi değerleri bir anlam ifade edecek şekilde harmanlayamayan, bunun yerine Batı modernliğinin yüzeysel argümanlarıyla konuşan aydın grubu ise bir paradigma kopuşu yaşamıştır.

Cumhuriyet modernleşmesi ise daha keskin bir tutumla ilerler. Ulus-devletleşme sürecinde, siyasi bir rejim değişikliğinin ötesinde kültürel hafızanın özel ve kamusal alanda yeniden inşa edildiği bir toplum modeli hedeflenmiştir. Ziya Gökalp ‘in bu anlayışı yumuşatma eğiliminin bir göstergesi olarak manevi değerlerin ve ahlakın toplumun en üstünü kapsadığına dair görüşleri¹⁷ Cumhuriyet rejiminin zihniyetinde önemli bir yansıma bulmaz.¹⁸ Sosyal hayat pratiklerinden sanat ve edebiyata kadar kadimle olan bağın giderek kopma noktasına gelindiği bu süreçte, Türk kimliği nerdeyse *sıfır noktasından*¹⁹ konumlanmaya başlar. Cumhuriyet’in kurucu kadrosu, ulusal kimlik inşası bağlamında ulus devlete ait mitleri, sembolleri, anlatıları halka benimseterek yeni bir kültürel hafıza oluşturmayı amaçlayan uygulamalarda bulunur.²⁰ Dönemin iktidarının desteğini gören aydın sınıfı ise Kemalist devrimlerin bayrağını taşıyarak milliyet ve dil bütünlüğüyle sentezlenen fakat din olgusunu arka planda bırakan ulus-devlet anlayışıyla bütünleşir.²¹ Hafızanın tüketimi ve yeniden üretiminde bizzat rol alan kadrolu aydınlar, bu yeni projenin nesiller boyu devamlılığını sağlamak amacıyla *halk için ama halka rağmen* bir anlayışa sahip olurlar. Benda’nın aydın kimliğinin konfor alanından uzaklaşmamak için kendine ihanet içinde olduğu²² görüşünden hareketle Kemalist kadronun aydınları da bu anlamda devletin seçkinleri arasında konumlanır.

17 Erol Güngör, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi*, Atsız Armağanı, s. 269-270. Aktaran: *a.g.e.*, s. 82.

18 Yılmaz Çolak, *Türkiye’de Kültürel İktidarın Doğuşu (1923-1945)*, Liberte Yayınları, 2017, s. 90.

19 Şerif Eskin, “Cumhuriyet Türkiye’inde (1923-1950) Ulusal Kimlik ve Hafıza İnşası Bağlamında Edebiyat Faaliyetleri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2017, s. 210.

20 *a.g.e.*, s. 333.

21 Orhan Türkdoğan, *a.g.e.*, 2003, s. 52.

22 Lulien Benda, *Aydınlığın İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 11-15.

Kendi toplumunun teorik, metodolojik ve epistemolojik geçmişiyle irtibatı azaltan Cumhuriyet'in kadrolu aydınları, Kemalist devrimlerinin uygulayıcısı olurken Türk toplumunun İslam medeniyetinin havzasında mayalanan dini ve kültürel hayat pratiklerini, ithal argümanlarla şekillendirmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken hedefledikleri laik ve seküler toplum modelinin dışında kalan halkı ise bir nevi “*sömürge ahalisi*”²³görerek dışlamıştır. Son kertede bu durum, Türk aydınıyla halk arasındaki uçurumu giderek derinleştirmiştir.

Takip eden yıllarda sosyalist ideoloji, Tanzimat'la başlayan Batılılaşmanın, Cumhuriyet'le kökleşen laik ve pozitif düşüncenin kaynaklarından kopardığı yeni nesillere cazip gelen başka bir mecra olur. Marksist ideolojiyi benimseyenler bu aydınlar dinin ve geleneğin özgürlük ve ilerlemenin önünde engel olduğuna inanarak materyalist bir dünya görüşüne eklenirler. Meriç'in ifadesiyle yeni dinleri artık sosyalizmdir.²⁴—Günün sonunda Tanzimat'tan beri din olgusu hâkim zihniyetin gözünde ilerlemeye ve muasır medeniyetler seviyesine çıkmaya engel görülürken din ve kültürle bağını kesmek neredeyse aydın kimliğinin bir gereği haline gelmiştir.

Bütün bunlarla birlikte Batı paradigması karşısında düşünce ve yöntem olarak modern aydının taleplerine alternatif geliştiren bir İslamcı aydın kimliği varlık sahasına girer. İslamcılık, Osmanlının çöküş döneminde Türkçülük, Osmanlıcılık, Batıcılık gibi ideolojilerle ve ıslahat-Tanzimat gibi modernleşme hareketleriyle eş zamanlı gündeme gelen bir kurtuluş reçetesi olarak sunulur.²⁵ İslamcı aydın, bu defa Osmanlı ulema sınıfının geleneksel duruşunun dışına çıkmıştır. Çünkü onun önünde artık tüm olayları ve olguları gözlemleyen ve ispatlayan bir bilimsel akıl vardır. İslamcı aydın ise böylesine kutsanan aklın karşısına İslam'ı yeni bir bakış ve duyuşla idrak edecek argümanlar geliştirir. Said Halim Paşa, Mehmet Akif Ersoy gibi modernleşmeden geriye dönüş olmadığını düşünen İslamcı mütefekkir ve sanatçılar, köksüz bir modernleşmenin Osmanlı Devleti'ni felakete sürükleyeceğine inanmaktadırlar. Muhammed Abduh ve Cemalettin Afgani'nin de düşüncelerinden etkilenen bu grup, 1908'de Sırat-ı Müstakim dergisi etrafında toplanarak İslam inancına dayalı bir düşünce iklimi oluşturmaya başlarlar.²⁶ Bu

23 Necdet Subaşı, *a.g.e.*, s. 88.

24 Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İletişim Yayınları, 2010, s. 230.

25 İsmail Kara, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, (içinde) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 16.

26 Mesut Koçak, “Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç’un Eserlerinde Coğrafya, Tarih ve Medeniyet Düşüncesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2016, s. 7.

anlamda Kur'an, geleneksel dini duyarlılığın ve bağlılığın ötesine geçerek çağın problemlerine ve pozitivist aklın argümanlarına verilecek büyük bir cevap, bir rehber ve çıkış yolu olur. Böylelikle İslamcı aydın, Kur'an'ın ayetlerinde Batı'nın bilim ışığında ortaya koyduğu pek çok gelişmenin yer aldığını söze dökerek bir İslami bir farkındalığı oluşturmaya çalışır.

Osmanlı münevverlerinin o dönemdeki İslamcılık tanımlaması, Batı karşısında İslam'ı canlandırmak şeklinde olmuştur. İslamcılığın Müslümandan farklı bir yere konumlandırıldığını belirten bu tanımlamalarla birlikte birçok İslamcı aydın, kavramın Müslümanlığa alternatif yeni bir ideoloji değil, aksine İslam'ın toplumsal ilişkilere, sosyal ve siyasi hayatın da İslami çerçeve içinde belirlenmesine yönelik bir yanı olduğunu idrak ettiğini söylemiştir.²⁷ Cumhuriyet sonrasında da İslamcılık kavramını yüklenen aydınlar, "*İslam'ı bir bütün olarak yeniden hayata hâkim kılmak*", "*İslam dünyasını Batı sömürsünden kurtarmak*", "*İslam'ı hurafelerden, taklitten, yanlış yöneticilerden kurtarmak, kalkındırmak, medenileştirmek*" gibi ilmi ve fikri çalışmaların, modernist ve eklektik yönleri baskın siyasi oluşumları ihtiva eden bir hareket olarak tarif etmişlerdir.²⁸ Dolayısıyla sadece aydınların ürünü olarak teşekkül etmeye başlayan ve kitleleri hedef alan yeni fikir oluşumları, İslamcılığın kapsamına girmiştir. Tecdit, ıslahat, ihya, inşa; reformist İslam, Panislamizm gibi kavramlarla birlikte anılan İslamcılık; inanç, ibadet, ahlak, felsefe, siyaset, eğitim gibi pek çok alana akılcı bir metotla teklif ve çözümler sunmaya başlamıştır.²⁹

İslamcılığın Türk toplumundaki hikâyesinde bazı kırılma noktaları, yol ve yöntem farklılıkları olmakla beraber İslamcı düşünce neşvünema bulduğu zamandan beri seküler düşüncenin hakimiyeti ve Batıcı devlet politikaları karşısında hep bir tanınma mücadelesiyle birlikte ilerlemiştir. Burada Cumhuriyet öncesi ve sonrası İslamcılığın pratikleri akla gelen ilk kırılma noktasıdır.³⁰ Cumhuriyet, yeni yolculuktaki uygulamalarında Osmanlı bakiyesini reddederek kadim birikimi neredeyse tüketmiştir. Dolayısıyla Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'nın askeri, ekonomik, bilimsel üstünlüğü karşısında dünyadaki İslam düşünürleriyle fikir teatisi içinde bir refleks olarak alınan "İslam'ın gelişmeye mâni olmadığı" tezine binaen dini değerlere yüklenen anlamları ve yaşayış tarzını yeniden gözden geçiren İslamcı münevverlerin, Müslümanları İslam'ı doğru anlamaya, çalış-

27 İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi -Temel Metinler*, Acar Matbaası, s. 9.

28 a.g.e., s. 9.

29 Necdet Subaşı, a.g.e., s. 88.

30 Mahsum AYTEPE, "Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 4, sayı 1, yıl 2016, s. 178.

maya, üretmeye çağırın diriliş ve öze dönüş söylemleri etkisini yitirmiştir. Son tahlilde devletin bekasında toplanan bu amaçlar da Cumhuriyet'in laik, seküler ideolojisinin dışında kalmıştır.³¹ Aydın ve din ilişkisi bu boyutuyla aydınlar arasında bir kutuplaşmaya meydan bırakmıştır.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte duraklamaya giren İslami düşüncenin yeniden filizlenmeye başlaması için 1950'leri beklemesi gerekecektir. İslamcılığın bu ikinci döneminde, Müslüman kanaat önderlerinin temel amacı İslam'ın bir din olarak doğru telakki edilmesine yardımcı olacak faaliyetlerde bulunmak olmuştur.³² Demokrat Parti'nin dini taleplere verdiği olumlu cevaplar, milliyetçilerle birlikte komünizme karşı aynı safın tutulması gibi faktörler İslami kesimi daha güçlü bir yapılanmanın içinde konumlandırmıştır. İslamcılık, bu süreçte daha yerli ve muhafazakâr bir anlayışa doğru da evrilmiştir. Kimlik ve aidiyetin dini algılarla değil ulus-devlet anlayışıyla inşa edildiğini ya da din ve geleneğin rasyonel aklın önünde bir uyuşturucu etkisi olduğunu düşünenlerin karşısında büyük bir Doğu coğrafyası tasavvuru çizen aydınlar, Osmanlı'nın son dönemlerinde filizlenen İslamcılık fikrini yeniden yoğurarak bir ihya ve inşa hareketi başlatmışlardır. İslam'ı medeniyet perspektifinde entelektüel zemine taşıyan aydınlar, çeşitli dergi ve yayın organları aracılığıyla İslami bir düşünüşün inşasını oluşturmaya çalışmışlardır. Bu mütefekkirler arasında Necip Fazıl'ın İslam'ı ruh, Türklüğü beden olarak aldığı yaklaşımı Büyük Doğu'sunda can bulur. Onun İslam'ın bu ruh köküne dayanan düşüncesi Doğu coğrafyasını Batı karşısında bir antitez olarak kıymetli kılmıştır. Dolayısıyla ruh köklerinden kopmuş olan İslam'ı yeniden bu köklerle birleştirmek gerçek anlamda Doğu'nun kurtuluşuyla olacaktır.³³ Bu da bir taraftan maddi hamle, iş ve hareket; diğer taraftan zevk, hissi idrak, mizaç ve tefekkürle gerçekleşecektir.³⁴ Necip Fazıl'ın fikirlerini medeniyet çerçevesine oturtan Sezai Karakoç, İslam'ın dokusunun sindiği bütün coğrafyaları aynı medeniyet havzasında yoğurarak bir diriliş hareketi başlatmıştır.³⁵ Nurettin Topçu'nun Hareket felsefesinde ise daha Anadolu merkezli bir bakış açısı görülmektedir. Topçu, Batı'nın ezici tahakkümü karşısında yeniden milli benliğimize dönmenin önemine vurgu yaparak bunun için çürümemiş bir ırk mayası, kuvvetle yaşanmış bir millet kültürü ve söz konusu değerleri yaşatacak ümit ve cesaret olması gerektiğini savunmuştur.³⁶

31 Hulusi Şentürk, *İslamcılık-Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, Çıra Yayınları, 2015, s. 115

32 Mahsum Aytepe, *a.g.m.*, s. 178.

33 Mesut Koçak, *a.g.e.*, s. 38-45.

34 Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, Büyük Doğu Yayınları, Ekim 2013, s. 71.

35 Mesut Koçak, *a.g.e.*, s. 38-45.

36 Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 2012, s. 14.

Diğer yandan Türkiye'deki İslamcılığın ilgi alanları ve düşünce biçimleri zamana ve şartlara göre değişiklik göstermiştir. 60'larda; soğuk savaş yılları, gençler arasında artan ideolojik farklılıklar, sosyalist düşünce ile İslam arasında bağ kurma çabalarıyla³⁷ İslam, artık kamusal alana katılıma ve fark edilmeye taliptir.³⁸ 1970'lerde dünya İslam ülkelerinin aydınlarının fikirleri bu anlamda Türkiye'deki İslamcı düşünceye de yön tayin eder. Özellikle tercüme faaliyetleri ve İran Devrimi'nin etkisiyle oluşan İslam'ın sadece bireysel ve kültürel bir inşa değil aynı zamanda siyasal düzlemde de bir hayat nizamı olması gerektiği düşüncesi, Türk İslamcı aydınlar için yeni bir yol açar. Bu süreçte Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, akabinde kurulan Refah Partisi de milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı fikirleri merkeze alan Milli Görüş hareketi, birbirine eklemlenen parçalar olur. Böylece siyasal zeminde de temsil gücü bulan İslamcılık, Türkiye Cumhuriyeti konjonktüründe Batılılaşma ve modernleşme karşısında dünya Müslümanlarıyla birleşerek güçlenme politikasını uhde edindiği bir sistem tasavvur etmeye başlar.³⁹

1980 sonrası İslamcı Aydın Kimliğinin Genel Karakteristiği

1980 sonrası, siyasal şartlar doğrultusunda hem bir ses kısıklığı hem de söz ve söylem patlamasının⁴⁰ birlikte yaşandığı ikircikli görünümüyle en belirgin aydınlar üzerinde etkili olmuştur. 12 Eylül 1980 darbesi sürecinde tedbir ve yasaklar tavizsiz uygulanmış, ülkenin basın yayınında, okullarda, üniversitelerde ideoloji, siyaset vb. içeren her türlü söz, yazı, fikir ağır cezalara çarptırılmıştır. Sıkı yönetim sonrası gelişen liberal politikalarla ise Türkiye, modernleşme deneyimini küresel kapitalizmin kanatları altında yaşamaya başlamıştır. 80'ler, bu anlamda siyasal cenahnın ötesinde, kültürel iklimi kamusal alanda yeniden yapılandıran fakat bu sefer devletin değil sivil toplumun katılımıyla gerçekleşen modernlik sürecinin hızla yaşandığı ve toplumsal kimliğin hafızasının bu anlamda yeni kodlarla işlendiği bir dönem olmuştur.

1980 sonrası siyasal ve kültürel politikaların yansıdığı kamusal alanın atmosferinde İslam'ın görünürlüğü ve kabulü halen problemlili bir alandır. 12 Eylül'ün ardından iktidarın seçkinleri, İslami yaşam biçimini içsel ve geleneksel haliyle yaşanan boyutuyla denetim altında tutma ve mümkün mertebe kamusal alanın

37 Bulut Yücel, "Türkiye'de İslamcılık ve Tercüme Faaliyetleri", (içinde) *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara - Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 353-354.

38 Necdet Subaşı, *a.g.e.*, s. 165.

39 Şerif Mardin, *a.g.e.*, s. 104-107.

40 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, 2014, s. 21.

dışına çıkarma girişimine devam ederler. Medya ve basının iktidarı besleyen haberleriyle din, günlük hayat pratiklerinden siyaset ve eğitime kadar uzak durulması gereken, törenlere ve ritüellere sıkıştırılmış; yaşam biçimi olarak tercih etmek bir yana İslam'ı çağrıştıran her türlü söylem, eylem ve simge irticanın, yobazlığın bir işareti olarak korkulan, kaçılan boyutlarıyla ötekileştirilir.⁴¹ Özellikle görünürlükleriyle İslami sembolün taşıyıcısı olan dindar kadınlar, modernliği bir norm olarak kabul eden toplumsal yapının “*geleneksel kadın*” ve “*modern kadın*” imajlarıyla kutuplaştırdığı alanda kimliksel problemler yaşarlar.⁴²

Bununla beraber sıkı yönetim yıllarının akabinde iktidara gelen Özal hükümetinin liberal politikalarıyla, muhafazakâr dindar kesim kamusal alanda görünmeye başlar. Özellikle ekonomik hayatta söz sahibi olan muhafazakâr Müslüman girişimciler MÜSİAD gibi kuruluşlar aracılığıyla yurt içi ve yurt dışında güçlenirler. Böylece hızlı modernleşmeye ve çağ atlamaya aday bir Türkiye fotoğrafında artık giderek ekonomik refaha kavuşan iş adamları, dernek faaliyetlerinde boy gösteren başörtülü ve modern tesettürlü kadınlar da yer alır.

İslamcılık, bu defa sınırları devlet seçkinlerinden halka doğru genişleyen modern Türkiye modeline karşı yeni ve farklı refleksler geliştirir. İslamcı aydınlar, çağdaş Türkiye deneyimini yaşarken İslam'ın yeniden güçlü bir retoriğe dönüştürerek toplumu anlamlandıracağını düşünürler. Böylelikle toplumsal hafızanın dini ve kültürel anlamda kaybettiği değerlerini farklı yol ve yöntemlerle çağına teslim etmenin yollarını ararlar. Bunu yaparken içinde yaşanılan çağın İslam akideleriyle yeniden değerlendirmek ya da kültürel bir tat olarak Müslümanlığın bireysel ve mistik tatmininin yaşandığı bir İslam'ı canlandırmak gibi toplumsal ihya ve inşaa modelleri tasavvur etmişlerdir. 80'lerde radikal ve siyasal İslamcılık ve 90'larda muhafazakâr söylemler gibi dinamikleri farklılık arz eden reçeteleriyle İslamcı aydınlar, kendi içlerinde de zaman zaman ayrışmalar yaşamışlardır.

1980'li yıllarda İslamcı aydınların aldığı bu reflekslerde Arap Müslüman dünyasında ortaya çıkan İslam düşünürlerinin Batılı zihniyet karşısında din ve siyaset ilişkisi, modernizm, gelenek ve yöntem gibi ana unsurlar üzerinden verdiği cevapların da etkisi olmuştur.⁴³ 1970'lerde Mevdudi, Seyyid Kutub, Ali Şeriatî

41 Bu konuyla ilgili ayrıntı için bkz. Baskın Oran, *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları*, Bilgi Yayınevi, 1989.

42 Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik-İslamcı Kadının Oluşum Öğeleri*, Metis Yayınları, 2020, s. 48.

43 Mehmet Kürşad Atalar, “80 Sonrası Türkiye’de İslâm Düşüncesinin Problemleri ‘Modernist İslâm’ Söyleminin Eleştirisi”, (içinde), ed. İsmail Kara - Asım Öz, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, s. 539.

gibi İslamcı aydınların eserleri, 80 sonrasında Türkiye’deki İslamcı aydınların dimağlarında bir İslam devrimi idealini filizlendirmiş; İran ve Afganistan gibi somut örnekler İslam devleti fikrini ütopya olmaktan çıkarmıştır.⁴⁴ Bu minvalde İslamcılık, farklı yorumlarıyla kamusal alanda ve siyasette çeşitli gruplara ayrılmış, her biri İslami bir nizamın nasıl gerçekleşeceğine dair proje ve hedefler ortaya koymuştur. İslamcı aydınlar, 80’li yıllarda İslam’ın kaynaklarına dönerek çağın hafızasına yanlış ya da eksik yerleşen alışkanlıkların terk edilmesini ve dinin doğru yaşanmasını gaye edinmişlerdir. Batı medeniyetine ve seküler zihniyete karşı kuşandıkları cihat fikriyle siyasi, hukuki, iktisadi boyutta bir İslam nizamını kurma gayretine girmişlerdir.

Diğer yandan 90’ların İslamcı aydınları, dönemin konuşulan gündemleri üzerine İslam’dan açılımlar yapma, kendilerinden önceki İslamcılık modellerini eleştirel bir gözle değerlendirme, İslamcı düşüncenin rolü ve toplumsal sorumluluklarını taşıma misyonunun yeterliği ve açmazlarını sorgulama yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken milli ve yerli bakış açısıyla kültürel bir boyutta bir çözüm de getirmişlerdir. 90’ların İslamcıları modernleşmenin önü alınamaz bir sel suyu olduğunu düşünüp İslam’ı modern hayata eklemeyerek kültürel ve geleneksel boyutta harmanlayıp muhafaza etmenin yolları aramışlardır.⁴⁵

1980-2000 arası bu anlamda İslamcı hareketlerin dergiler, dernekler, cemaatler gibi oluşumlarla en yoğun yaşandığı yıllardır. Bunlar kimi zaman modernizm eleştirisini yoldaş edinmiş, kimi zaman da daha ılımlı bir politika güderek modern hayata eklemlemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla modernizme karşı fakat modernizmin içinden doğan İslamcı aydınının merkeze aldığı saikler, 1980 sonrasında siyasallaşma, modernleşme, radikalleşme ve muhafazakârlaşma gibi mefhumlar etrafında Müslüman bir toplumun hafızasına tutulan ayna niteliğindedir.

1980 Sonrası Türk Romanında İslamcı Aydın Kimliğinin Sesi

Roman, anlatılacak bir hikâyeye ve bu hikâyeyi sunacak bir anlatıcıya ihtiyaç duyar. Bu iki unsur romanın olmazsa olmazları gibi düşünülse de ağırlık merkezi anlatıcıdadır. Çünkü her hikâyeye, anlatıcının hayat kovanından süzülerek okurun dimağlarına yerleştirilen bir öz olarak romanda yer alır. Okurun gözünden kulağına, oradan da hafızasına ulaşan kodlar anlatıcının sesi, gizli ya da açık

44 Mahsum AYTEPE, *a.g.m.*, s. 189.

45 Alev ERKİLET, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Arı-Duru” Bir İslam Arayışı: Ercüment ÖZKAN, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi” (İçinde), ed. İsmail KARA - Asım ÖZ, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 136.

kimliğidir.⁴⁶ Dolayısıyla her roman, farklı gözlerle görülen hayatın farklı belleklerde yeniden yorumlanması demektir. Hayat, bu şekilde “hayatlar”a dönüşerek okuyucunun hayatını da romanlardan açılan pencereden birden fazla hayatın varlığıyla deneyimler.⁴⁷ “*Hayat romanı değil romanlar hayatı yapıyor.*” diyen Halit Ziya’dan, “*Bir gün bir kitap okudum, bütün hayatım değişti.*” sözünü romanının baş cümlesi yapan Orhan Pamuk’a kadar romanın bir hayat yapıcı ya da tersinden yıkıcı etkisiyle okura bir *bakış aşısı*⁴⁸ kazandırma çabasında olduğu fikri üzerinde ortaklık vardır.

Romanın tür olarak kurguyu ve mahremiyeti öne çıkaran özellikleri, İslamcı aydınları romana karşı uzun süre mesafeli tutmuştur.⁴⁹ 1970’lerin sonlarına gelindiğinde ise İslamcı yazarlar İslami çağrışı yapmak için bir imkân olarak roman yazmaya yönelmişlerdir. Fakat bu romanlar edebi ve estetik bir düzleminin ötesine geçerek İslam’ı anlatma ve modern dünyanın açmazlarına bir cevap arama vazifesini görmüştür. Başka bir deyişle Müslüman muhayyilenin kurgusal boyuttaki ayak izlerinin takip edildiği bir zemin olmuştur. 1980’lerde “hidayet romanları”⁵⁰ çatısı altında artış gösteren ve genellikle popüler edebiyat ürünü olan bu romanlar, *Minyeli Abdullah* ve *Huzur Sokağı*’nın açtığı kapıdan ilerleyerek kolektif bir İslami bilincin üretildiği ihya ve inşa sürecinde önemli bir yere sahiptirler.

İslami temalı romanlarda ana problem modern dünyanın, Müslüman kimliğini *biz* ve *öteki* ayırımına zorlayan seçimleridir. Roman kahramanların karşısına konulan bu sınav kâğıdı, İslam’ı sadece bireysel boyutta yaşamaktan ziyade sosyal ve kültürel hayata da nüfuz eden boyutlarıyla bilişsel düzeyde bir algı gerektiren cevaplar beklemektedir. Dolayısıyla romanlarda sadece kendinden sorumlu bir Müslümanlık anlayışı yerine kolektif bir kimliğin teklifleri sunulmaktadır. Aynı zamanda Müslüman kimliğin sınırları, sorumlulukları belirlenirken kamusal hayatta yaşadığı tanınma ve kabullenilme problemlerini nasıl çözeceklerine dair yol haritaları da çizilmektedir.

46 Mehmet Tekin, *Roman Sanatı*, Ötüken Yayınları, 2003, s. 17-18.

47 M. Fatih Andı, *Roman ve Hayat*, Akademik Kitaplar, Ketebe Yayınları, 2010, s. 8.

48 M. Fatih Andı, *İnce Ayar Hassas Miyar*, Ketebe Yayınları, 2020, s. 34.

49 Cemil Meriç, bu anlamda romanı bir gevezelik addederek Osmanlı’nın kendini imanda ve aksiyonda gerçekleştirdiğini, yaraları teşhir ve ifşa etmek yerine bir ikaz veya ahlak dersi vermeyi düstur edindiğini belirtir. Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İletişim Yayınları, cilt 1, 1998, s. 330.

50 Veli Uğur, *1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman*, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013, s. 85.

Çizilen yolda İslami şuur, modern dünyanın problemlerine çözüm olacak⁵¹ bir bilinç aşısı ve yegâne bir rehberdir. Bu şuura ermek için İslam, doğru kaynaklardan öğrenilmeli ve modern hayata bulaştırılmadan tavizsiz bir şekilde yaşanmalıdır. Ayrıca İslam'la ilgili belleklere yerleşen olumsuz algılar silinmeli, Kur'an ve sünnetten uzaklaştırılan ve hurafelerle örülen İslami kimliği yeniden inşa etmenin yolları aranmalıdır. Bütün bunları gerçekleştirebilmek için çağın sorularına cevap verecek ilmi doygunluk ve olgunlukta olunmalı, önce kendi nef-sinden başlayıp çevreyi daha da genişleterek İslami bir yaşam hedeflenmelidir. Bu bağlamda ideal bir Müslümanın çerçevesi çizilirken aynı zamanda İslami yaşayışı tüm insanlığa benimsetme adına İslamcı aydınının da kimliksel özellikleri verilir.

80 ve 90'larda yazılan İslami duyusu aksettiren romanlar toplumsal değişimin dinamiklerine göre getirdiği talepler ve sorgulamalarla yol ve yöntem bakımından farklılıklar barındırmaktadır. Çalışmada seçilen *Bize Nasıl Kıydınız* ve *Yol* romanları bahsedilen ayrımı belirgin olarak vermektedir. İslami temalı romanların daha çok popüler edebiyat sahasında varlık gösterdiği 80'lerde, İslami hayatın mesajını doğrudan iletmeyi amaçlayan Şenlikoğlu, kurgusal ve teknik özellikleri arka plana bırakarak edebi ve estetik yönden zayıf, daha çok okuru heyecanlandıran ve duygulandıran, her seviyeden okura hitap eden romanlar yazmıştır. *Bize Nasıl Kıydınız*, popüler roman kategorisinde⁵² olsa da aydın hassasiyetini Hüseyin ve dolaylı olarak Rabia karakteri üzerinden hissettirmektedir. 90'ların toplumsal ve siyasi değişimlere bağlı olarak modern söylemlere eklenen İslamcı aydınların daha dışa dönük ve geniş yelpazeyle açıklanan fikirleri ise Afet İlgaz'ın *Yol* romanında izlenmektedir. *Yol* romanında İslamcı aydınının sesi Ahmet'in şahsında duyulmaktadır. *Yol*, edebi üslup, teknik ve kurgu açısından belirli bir estetik düzeyi yakalamıştır. *Bize Nasıl Kıydınız*'da yazarın sesi romanın önüne geçtiği görülürken *Yol*'da sanatın süzgecinden geçerek dönemin problemlerine teklifler sunulmuştur..

“Kurtuluş İslam'dadır” İdealinde İslami Kimlik İnşası: “Bize Nasıl Kıydınız”

Emine Şenlikoğlu, *hidayet romanları* diye adlandırılan bu grup içinde İslami davayı bir şuur düzleminde yaşayan Müslüman kimliklerin çoğalmasını, davanın özünden uzaklaşmadan bir İslam hayatının yaşanabilir kılınmasını amaç edi-

51 Kenan Çayır, *Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 9.

52 Veli Uğur, *1980 Sonrası Türkiye'de Popüler Roman* adlı çalışmasında *Bize Nasıl Kıydınız* romanını popüler roman kategorisinde değerlendirirken *Yol* romanını bu kategoriye dahil etmemiştir. Bkz. Veli Uğur, *a.g.e.*, 2013.

nen yapıtlarıyla 1980'lerin İslamcı kimliğini kültürel düzeyde temsil etmektedir. Şenlikoğlu, inanç ve düşüncelerini bir aydın hassasiyetiyle eyleme geçirmiş, romanlar da bu anlamda topluma ulaşmada bir araç vazifesi görmüştür. Bu tip romanlarda hidayet, modernlikle bir yüzleşme,⁵³ yer değiştirme ve kimlik edinme adımıdır. İslami hayat görüşü, kahramanlar aracılığıyla okura tebliğ edilir. Temel kaygı mesaj vermek olduğu için romanın edebi niteliği geri planda kalmıştır. *Bize Nasıl Kıydınız*'ın başına yazdığı ön sözde roman yazma konusunda iddialı olmadığını belirten yazar, kurgusunu yaşanan hayattan bizzat aldığını ve gerçekleri yazdığını söylemiştir. Aynı ön sözü "*Dua edin ileriye gidiyoruz zannıyla geriye saymayalım. Allah indinde kabul edilen ameller edinelim. Zira en çok korktuğum ve Allah'a en çok yalvardığım konu şu: Yarabbi dava içinde asıl davayı kaybedenlerden yapma bizi.*"⁵⁴ cümleleriyle bitirerek roman yazarken bir İslam davası suurunda olduğunun da altını çizmiştir.

Dönemin hidayet romanlarının genelinde söz konusu mesajlar kurgusal düzlemde bir aşk hikâyesiyle ilerlemektedir. Hikâyenin erkek karakteri İslami tekamüle ermiş bir Müslüman kimliğiyle görülür. İslami yaşayışı Asr-ı Saadet bilincinde idrak eden erkek kahraman, aynı zamanda modern sosyal hayatın da içindedir. Ortak kamusal alanı paylaştığı, dünyevi hayat yaşayan ve iç huzuru bulamayan bir kadının İslami uyanışına, başka bir deyişle hidayetine vesile olur. Erkek kahraman, bu aşkı uhrevi bir amaç doğrultusunda tasarruf eder. Bununla beraber dava meşalesini kadın ve erkek ortak taşırlar. *Bize Nasıl Kıydınız*'da gençlik yıllarında önce kardeşini kaybetmiş, annesini akıl hastanesine yatırmış, ardından babasıyla imtihan olmuş bir genç kız olan Rabia'nın hikâyesi, çalıştığı iş yerinde Hüseyin'le karşılaşmalarıyla İslami duyuş ve yaşayışa doğru evrilir. Rabia'nın başına gelenler onu hem bir çıkişsızlığa hem de hayatın anlamını sorgulamaya götürmüştür. İşte tam bu noktada Hüseyin, Rabia'nın bütün sorularına cevap vererek onu doğrudan İslam'a davet eder.

Romanda Hüseyin ve ardından Rabia'nın şahsında İslamcı aydınların sesi iki şekilde duyulur: İlki İslami hayatın kulluk şuru içinde tekml edilmesi, diğeriye İslam'ın öz kaynaklarına dönerek hem toplumda yanlış temsil edilen İslam'ın değerlerinin çağa yeniden teslim edilmesi hem de tüm insanlığı bilinçlendirecek geçirecek bir ihya hareketinin gerçekleştirilmesidir. Hidayet romanlarının genelinde kullanılan bu ortak dil, "*Batı modernliği*" ve bu modernliği İslam'ı dışlayarak Türk toplumuna zerk ettiği ileri sürülen "*Kemalizm*" karşısında konum-

53 Ahmet Sait Akçay, *Bellekteki Huriler-İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bir Bakış*, Metamorfoz Yayıncılık, 2012, s. 77.

54 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 6

lanmaktadır.⁵⁵ Ana mesaj verilirken modern hayatın günaha ve kire batmış olduğu vurgusu yapılır. İnsanlar, İslam'ın değerlerinden uzaklaştıkça yanlışa düşmeleri de yakınlaşmaktadır. Nitekim Rabia'nın babasının ağzından bu itiraf "*Beni affet Rabia'm, yavrum. Şeytana uydum. Anneni dinleyip İSLAM'I yaşısaydım bunlar olmazdı.*"⁵⁶ şeklinde duyulur.

Hüseyin, romanın başından sonuna kadar ana mesajdan herhangi bir sapmaya uğramayan ideal bir Müslüman şahsiyettir. Rabia'nın inşasına vesile olan atölye de aynı zamanda Hüseyin'in İslam'a daveti için düzenlenmiş sosyal alandır. Toplumun İslam'a karşı olan olumsuz tavrına geliştirilmiş cevaplar Hüseyin aracılığıyla verilir. Bunların başında "*Biz dine, dindarlara saygı duyuyoruz. Fakat dinin şu emirlerini beğenmiyoruz.*"⁵⁷, "*Ne çıkıyorsa dindarların başının altından çıkıyor.*" ya da "*Başı kapalı olanların aslında potansiyel suçlu*" olduklarına dair gibi ifadeler gelir. Yazara göre toplumda dinin etkisini azaltmak için böyle cümleler zihinlere yerleştirilmiştir. Atölyede yapılan tartışmalarda tekrar edilen bu cümlelerle birlikte ahiret inancı, İslam devleti kavramı, Allah'ın varlığı gibi itikadi sorgulamalar da yapılır.

Hüseyin, İslam'a karşı geliştirilen bu küçümseyici ve dışlayıcı tutuma bir kalın vazifesini üstlenmiştir. Hüseyin ve Rabia'nın çalıştığı atölyede çalışanlardan Cemil ise dinin hayata yön veren derinliğini reddeden tavırlarıyla karşı cephenin sözcüsü durumundadır. Hüseyin ile Cemil arasında geçen tartışmalarda Cemil'in Hüseyin'e "*Sen niçin bir camiye imam olmadın? Din adamı camide olur.*" gibi söylemleri üzerine Hüseyin verdiği cevapla hayatın dar köşelerine sıkıştırılmak istenen dinin gerçek işlevini hatırlatmaktadır:

"Dini din adamları korur, kaidesi Hristiyanlıkta var... İslam öyle değildir. Müslüman olan her fert dinini korumakla mükelleftir."

"Din, bir canlının doğadan önceki hayatı ile doğduktan sonraki hayatı ve de öldükten sonraki hayatının gayesini bilmektir. Allah'tan gelen vaazdır. Medeniyettir. İnsanı tanıtan bir sistem, adaleti sağlayan bir nizamdır (...) İslam, Allah hakkı, peygamber hakkı, insan hakkı hatta hayvan hakkını bile bildirir ve sağlar. Birkaç Yunus Emre şiiri ile Mevlana'nın "Gel, ister kâfir ol, ister Mecusi gel..." mısralarından ibaret değildir."⁵⁸

55 Kenan Çayır, *a.g.e.*, s. 55.

56 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 57.

57 *a.g.e.*, s. 63.

58 *a.g.e.*, s. 70.

Yukarıdaki ifadelerde bir yandan hayatın üzerinden koruyucu kalkınının kaldırıldığı İslam dininin yaşamın her sorusuna bir cevabı olduğunun altı çizilmiş, diğer yandan dolaylı olarak İslam'ı doğru anlayan Müslüman kimliğin giderek azaldığı anlatılmaya çalışılmıştır. Hüseyin'in yine bir çıkarımına göre çağın Müslümanları filmlere, kahvehanelere, saatlerini vermekte ama dinlerini öğrenmek ve korumak için günde bir saatini bile harcamamaktadır. Atölyede geçen bu uzun tartışmalarda Hüseyin, bir yönüyle cihat yapmaktadır. Müslümanlığın sadece nüfus cüzdanlarında kaldığını, yaşamın pratiklerinden giderek uzaklaştırılıp ötekileştirildiğini düşündüğü bir dünyada yakın çevresinden başlayarak davette bulunur.

Burada 1960'lardan sonra hızla yayılan komünizm ideolojisinin İslamcı aydınların başat sorunları arasına girdiği de dikkati çeker. 60'larda özellikle gençlik arasında başlayan ideolojik farklılaşmalar 70'lerde de devam etmiş; muhafazakâr düşünce ile sol düşünce arasında ciddi tartışma ortamları oluşmuştur. Bu tartışmaların başında sosyalizm ile İslam'ın karşılaştırılması, İslam ve sosyalizmin bir sentez olup olmayacağı konuları yer almıştır.⁵⁹ İslamcı aydınların gündemdeki ideolojik ortamın içine girmelerinin temelinde ise İslam'ın her çağa ve her soruna verecek bir cevabının olduğunu ispatlama çabası vardır. Hüseyin ile Cemil arasında geçen bu hararetli tartışmalardan biri de eşitlik konusudur. Hüseyin'in aracılığıyla komünizmin savunduğu eşitlik kavramına karşı getirilen İslami çözümler şu cümlelerle ifade edilir:

“İslam'da adalet anlayışı vardır (...) İlla işçilerin rahatı için sosyalizm, komünizm şart değildir. İşçiyi Allah (cc) yarattı. Allah, yarattığını sizden daha iyi düşünür, Allah adalet sahibidir. Eşitlikte adalet yoktur ama adalette eşitlik vardır. Mesela bir kadınla bir erkeği düşünelim. İkisine de aynı yükü vermek eşitliktir ama adalet değildir. Bazı işçi vardır ki çok fazla enerji harcar, yorulur. Mesela benim çalışmamla sizin çalışmanız bir mi? Ben aldığım para helal olsun diye gayret gösteriyorum. Hile yapmıyorum, sizinle aynı haftalığı alıyorum. Bu da eşitlik oluyor ama adalet asla! Cehennem bile Allah'ın (cc) adalet tecellisidir.”⁶⁰

Hüseyin, roman boyunca tamamlanmış bir Müslüman kimlik görüntüsü verir. Onun tarafından tamamlanan, bir anlamda inşa edilen karakter ise Rabia'dır. Hüseyin, onu adeta ilmek ilmek dokur. Rabia'nın şahsında İslamcı aydının zihnindeki örnek bir Müslüman kadının tavır ve davranışları net çizgilerle çizilir. 1980'lerde yazılan hidayet romanların genelinde yer alan bu tutum, modern

59 Yücel Bulut, *a.g.m.*, s. 354-355.

60 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 67.

hayattan kovulan ya da özü boşaltılarak hayatın kıyısına itilen dini yeniden hak ettiği yere getirme gayesinin yansımasıdır. İslami kimlik, herhangi bir entegrasyona uğramadan dini akidelere doğrudan uyularak yaşanmalıdır. Bu akidelere biri de tesettürdür. Kemale ermiş bir Müslüman kadın, mutlak surette başını örtmeli, erkeklerle aynı ortamda çalışmamalı, mahremiyete dikkat etmeli ve dinini düzgün biçimde yaşayabilmek için kamusal alandan evine dönmelidir. Tesettür burada bir eşiktir. 1980’lerde tesettür denilince kastedilen henüz kendi modasını oluşturmamış ya da mevcut moda içinde erimemiş, estetiği ön plana çıkarmayan ham haliyle durmaktadır. Dolayısıyla tesettürlü bir kadın, modern hayatın her türlü cazibesinden uzaklaşarak gerçek manada Allah’a dönmüş olacaktır. Rabia’nın adım adım yaklaştığı tesettür, onun verdiği en büyük kararlardan biri olmuştur. Mevcut çevrenin “*Amaann... Gençsin, güzelsin, ileride kapanırsın, hayatını yaşa.*”⁶¹ şeklindeki baskısı onda bocalamaya dönüşmüş, Allah’ın emirleri ve nefsi arasında sık sık gelgitler yaşamıştır. Fakat Rabia, İslami olgunluğa eriştikçe tesettüre biraz daha yakınlaşmış, tesettürsüz olmak onu rahatsız etmeye başlamıştır. Nihayetinde Rabia’nın kimliği tesettürle tamamlanmıştır.

Kadın özelinde daha belirgin görülen bu tamamlanma biçiminde kadın-erkek ilişkileri, mahremiyet gibi mefhumlarla bir model çizilir. Müslüman bir yaşayışı seçen kişi, kendisini bu çatı altında konumlayarak gündelik pratiklerini İslam’a göre düzenler. Böylelikle bir cemaat ahlakını da oluşturur.⁶² Rabia’nın İslami tekâmülünü gerçekleştirebilmesi modern bir kamusal alanda neredeyse imkansızdır. Ayrıca o artık bir dava insanıdır. Kendisine din kardeşi sıfatıyla bir kutsiyet de verilerek onun her türlü dünyevi arzu ve iştiyaktan uzak durmasının altı çizilmiştir. Romanda Rabia’da can bulan bu sorumluluk, 80’li yıllarda hidayete erip İslamiyet’e yönelen gençlerin modernliğin karşısında aldığı net bir tavidir. Aktaş, seküler hayatın içinde bilgiden, dini eğitimden yoksun kalmış gençlerin İslam’la bu karşılaşmalarını bir şok hali şeklinde yorumlar. Gençlerin İslam’ı kabul ederken İslam adına birinci elden olmayan bazı bilgilerle kuşatıldıklarını, buna sorgusuz sualsiz kapıldıklarını ifade eden Aktaş, özellikle Müslümanca yaşamayı seçen kadınların fıkıh ve takva adına eve dönmeye çağrıldıklarını ekler.⁶³ Nitekim Rabia da İslam’a döndükten sonra Hüseyin tarafından artık erkeklerle birlikte çalışmasının, erkeklerin bulunduğu ortamlarda bulunmasının hatta otobüse bile binmesinin İslam’a uygun olmadığı tebliğ edilerek eve çağrılır: “*Erkeklerin arasında gitmek bir Müslüman kıza yakışır mı? Şimdiki zaman-*

61 a.g.e., s. 101.

62 Nilüfer Göle, *İslam’ın Kamusal Yeni Yüzleri*, Metis Yayınları, 2009, s. 31.

63 Cihan Aktaş, *Bacıdan Bayana*, İz Yayıncılık, 2019, s. 19.

da af edersin züppelerle dolu ortalık. Bir kıza namahrem eli değmemeli ki haya perdesini korusun. Nene lazım senin çalışmak? Hanım hanımcık evinde otursan. İlim tahsili ile meşgul olsan."⁶⁴

Hüseyin'in bu telkinleri Rabia'da baştan karşılık bulmasa da zaman içinde onun çalışmaktan vazgeçtiği, kendisini İslam'ı öğrenmeye ve öğrendiklerini yakın çevresine tebliğ etmeye karar verdiği görülür. Rabia'da oluşan bu hidayet biçimi, o dönemde yapılan tarikat sohbetlerinde de cehalet ve küfürle işgal edilmiş olarak görülen bir çağda cenneti kazanabilmenin anahtarı olarak gösterilir.

1980'li yılların İslami hareketlerinde dünyadaki İslamcı mütefekkirlerin kitapları da önemli bir ilham kaynağıdır. Tercüme yoluyla bir dönemin gençliğini inşa eden mütefekkirler, İslami bir nizamın nasıl kurulacağını belirlemişlerdir. Bu düşünürlerin ortak fikri Batı modernliğine karşı İslam medeniyetinin özgünlüğünü savunmaktır.⁶⁵ Bu dönemde İslamcı gençlerin, sınırları keskin reddiyeci tavırları dikkati çeker.⁶⁶ Romanda da Rabia'nın şahsında İslamcı gençlerin örnek aldığı isimler ve eserleri iki yerde altı çizilerek referans gösterilir. İlki Rabia'nın annesinin onun okuması için kütüphaneye koyduğu fakat o güne kadar dikkatini hiç çekmediği kitaplardır. Bunlar "*Yoldaki İşaretler, İslam Dünya Görüşü, Sarıklı Mücahitler, Devrimin Çakıl Taşları, Bize Ne Oldu ve Minyeli Abdullah*"⁶⁷tır. Romanın sonunda ise yine Hüseyin'in Rabia'ya yazdığı mektupta onun okumasını istediği uzun bir kitap listesi yer alır. Referans kitapları arasında "*Kurân'a Göre Dört Terim, Mevdudi; Kelimeler ve Kavramlar, Yusuf Kerimoğlu; Tasavvufi Ahlak, Mehmet Zahid Kotku; Yalan Söyleyen Tarih Utansın, Mustafa Müftüoğlu*"⁶⁸ gibi isimler vardır.

Hidayet romanlarında İslami ihya hareketi önce yakın çevreden başlar. Burada Hz. Peygamber'in cihadını örnek alan bir tavır görülmektedir. Hz. Peygamber'in insanları İslam'a daveti gibi roman kahramanları da çevresini Allah'a dönmeye davet eder. İçinde bulunulan zaman küfür zamanıdır. Ailelerin yıkılışı, insan ilişkilerinin bozulması, kadınların ezilmesinin sebebi İslam'ın yaşanmamasıdır. Bundan dolayı her fert tavizsiz bir şekilde İslam'a Kuran ve sünnetin buyruğunu yerine getirerek tabi olursa Rabia'nın dediği gibi "*İslami bir gözlikle*"⁶⁹ hayata bakarsa önce insan sonra da toplum refaha erecektir. Hüseyin'in çalıştığı

64 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 79.

65 Nilüfer Göle, *Melez Desenler-İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, 2017, s. 27.

66 Yücel Bulut, *a.g.m.*, s. 366.

67 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 126.

68 *a.g.e.*, s. 221-222.

69 *a.g.e.*, s. 160.

atölyede başlattığı tebliğ bu şekilde Rabia’da vücut bulur. Dava bayrağını devralan Rabia ise kendini inşa etmeye çalışır. Bu yolda rol model aldığı Hüseyin’e yazdığı mektupta “*Senin gibi dinini mükemmel savunan ve dininin emirlerine göre yaşayan birisi olabilmem için mutlaka bir eğitimden geçmem gerekir.*”⁷⁰ cümlesi Müslüman kimliğin ezbere öğretilerek aslından uzaklaşmış dini duruşunu silerek şuurlu bir bakışla, emir ve yasaklara harfiyen uyması gerektiği dikkati çekmektedir. Ardından yaşadığı çevresini ihya etmeye sıra gelecektir. Amcası ve yengesiyile başladığı cihadında sürekli olarak dışlanma ve hakaret görse de bu onu davasında daha da azimli kılar: “*Ne pahasına olursa olsun. Ne kadar zulme uğrarsam uğrayayım, bundan sonra dinimin askerliğini üstleneceğim.*”⁷¹

Romanın son kısımlarında kahraman kadrosuna katılan Taha isimli bir gencin de yazarın mesajını kuvvetlendirmek amacını güder. Önce Yehova şahitlerinin arasına katılan sonra İslam’a dönüş yapan Taha, bir arayış ve buluşla gerçekleştirdiği zihin inşasıyla bugünkü gençliğin düştüğü çıkmazlara vurgu yapar. Gençlik bugün içki, kumar, eğlence ile uyuşturulmuştur. Asıl gaye ise Müslüman beyinleri İslam’dan başka yöne çekmek, dininden uzaklaştırmaktır. Bugün, geçmişinden utanan bir gençlik vardır. Taha’nın deyimiyile *geçmiş kendisinden saklanan bir gençliktir* bu.⁷² İbn-i Sina’nın eserlerini ancak Amerika’da okuyabildiğini söyleyen Taha, bütün yeni buluşların Batı eliyle olduğuna inandırıldıklarını, yeni neslin bu sebepten ecdadına kör yettiğini ifade eder. Ecdadını barbar ve gayri medeni olarak algılayan nesil doğrudan dininden de utanç ve kompleks duyarak yetişmektedir. Taha bunun en önemli sebebinin dine karşı yapılmak istenen olumsuz propaganda olduğunu söyler. İslamcı bir gencin yapması gereken, dinin üzerinden oynanan oyunu bozarak İslami bakışı yaşamın bütününe sirayet ettirmektir.

1980’lerin hidayet romanlarının genelinde görülen Batı medeniyetine topyekûn savaş açan anlayış *Bize Nasıl Kıydınız*’da İslami kimliğin aşması gereken önemli bir barikat olarak çıkmaktadır. İslamcı çizgi, kendini modern dünyada “biz ve ötekiler” şeklinde tanımlarken İslami mücadele alanı, bir anlamda ötekinin karşısında var olma mücadelesine de dönüşmüştür. Cumhuriyet’in Osmanlı bakiyesini geride bırakan zihniyetinin bir yansıması olarak İslamcı kimliğin kamusal alanın pek çok yerinde görünürlüğü ve kabul edilebilirliği sorunsalının yeniden ve farklı bir şekilde ivme kazandığı 1980’lerde İslamcı kimlik üzerine yapışan gerici, yobaz ve çağ dışı gibi yakıştırmaların Batıcı

70 a.g.e., s. 161.

71 a.g.e., s. 161.

72 a.g.e., s. 190.

zihniyetin karalama kampanyası olduğunu ispatlamaya çalışırken diğer yandan toplumsal algının bu seviyeye gelmesinin sebebinin İslam'dan uzaklaşmak olduğunu idrak etmeyi ve kulluk şuurunda bir inşayı hedeflemişlerdir. İslamcı aydınlar bu dönemde sahaya çıkıp aynı şuurla toplumsal inşanın önemine vurgu yapmaktan çekinmemişlerdir. Romanda vurgulanan İslami uyanış, Batıcı seküler zihniyetin bozduğu hayattan insanları arındırarak onları Asr-ı Saadet Müslümanlığına döndürmeyi amaçlamaktadır.

Modern Hayata Teklif Olarak Muhafazakâr Müslüman Söylemi: “Yol”

80'li yılların keskin söylemleri 90'lara gelindiğinde siyasi ve kültürel gelişmelerin etkisiyle daha yumuşak bir zemine oturur. İslamcı kimlik bu dönemde kamusal alanda kısmi bir rahatlama yaşar. Özellikle Özal hükümetinin Müslüman kimliklere eğitim ve iş hayatında alan açması, kamusal alanın pek çok noktasında İslamcılarını görünür kılar. Böylelikle Müslümanlar, 80'lerde kuşandıkları argümanlardan uzaklaşarak modern dünyayla daha uyumlu bir yaşam pratiği eğiliminde olurlar. İslamcı aydınlar da 90'larda modernizmle yüzleşmeye çalışırken dönemin çok konuşulan özgürlük, bireysellik, eşitlik gibi problemlerine cevap aramışlardır. Müslüman kimlik, İslamcı aydınların tasavvurunda yeniden şekillenerek daha uzlaşmacı ve muhafazakâr bir tutumla yelpazesini genişletmiştir. Afet İlgaz'ın *Yol* romanı bu anlamda *Bize Nasıl Kıydınız*'daki mesajların ötesinde, gelenek ve modernlik arasında yeni muhafazakâr çıkış yolları sunmaktadır.

Muhafazakarlık modern zamanlarda ortaya çıkan, radikal değişimlere karşı tedrici değişimleri teklif eden, toplumu bu değişimlere karşı koruyan, rasyonel akla şüpheli yaklaşan siyasi, felsefi, ideolojik, kültürel birçok parametresi olan bir bakış şeklidir.⁷³ Muhafazakârlık kavramı üzerinde kafa yorulurken onun “*kendi şansına dayanmak, kendi araçlarının seviyesinde yaşamak ve kendisine ve kendi şartlarına benzer daha büyük tekâmül isteği ile tatmin olmak*”⁷⁴ gibi özellikle-

73 Kavram ilk konuşulmaya başladığı dönemde akli dinden, gelenekten, tarihten bağımsız bir kurucu ilke kabul eden Fransız aydınlanmasının karşı cephesinde durmuş, aydınlanmanın büyük ölçüde beslediği Fransız İhtilalinin köklü değişimlerine de ayrıca cevap vermiştir. Dolayısıyla toplumu kısa zamanda dönüştürmeye ilişkin projelere karşı muhafazakâr düşünce dirençli bir tutum izlemiştir. Şu hâlde muhafazakarlığın ani değişimleri reddeden yönü vurgulanırken kökleri tarih ve gelenekten beslenen bir süreklilik arayışında olduğu tanısı kuvvetlenir. Bkz. Russel Kirk, “Süreklilik ve Değişim”, çev. Faruk Çakır, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Çevirim içi: http://www.muhafazakar.com/blog/sureklilik-ve-degisim-russel-kirk_335000, (Erişim Tarihi: 01.10.2021).

74 Michael Oakeshott, “Muhafazakâr Olmak Üzerine”, çev. İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Çevirim içi: http://www.muhafazakar.com/blog/muhafazakar-olmak-uzerine_375f4b, (Erişim Tarihi: 02.10.2021).

rine vurgu yapılmıştır. Bu yönüyle muhafazakâr düşünce bir doktrinden çok bir mizaç; değişimden kaçınma değil, kendimizi değişimlere uygun hale getirme biçimidir. Kimliksel özelliklerini büyük ölçüde muhafazakâr düşünme ve davranış şekilleriyle inşa eden birey, köklü değişimlerden sancı duyacak fakat değişimin karşısında protest bir tavır takınmayacaktır. Değişim kaçınılmaz olduğu zaman ise yenilikleri kabul edecektir.

Muhafazakârlık modernleşmeye baş etmenin yollarını ararken gelenek ile modern arasında bir tercihten çok mazinin bugüne uyum sağlayabilecek taraflarını yeniden kurarak yaşama eğilimindedir. Bora'nın ifadesiyle *muhafazakârlık, muhafaza edeceği şeyleri kendi yaratır*.⁷⁵ Muhafazakârlık bu yönüyle her ne kadar moderne bir refleks gibi gözükse de aldığı tavır itibariyle modern bir olgudur.⁷⁶ Din, kültür, gelenek, tarih, siyaset, felsefe zamanın ihtiyaçlarına ve beklentilerine uyumlu hale getirilmeye çalışılır.

Türk toplumunda muhafazakâr bakış, 1950'lerden sonra milli ve kültürel söylemlerle birleşen bir çizgide seyredir. Özellikle komünizm karşıtlığı noktasında iş birliği yaparak bir hedef ortaklığına girilen İslamcı ve milliyetçi aydınlarla Kemalizm'in dine uzak milliyetçilik anlayışı yeniden İslam'la yakınlaşmaya başlamıştır.⁷⁷ Halk arasında yaygın yaşanma biçimi olan tasavvuf ve geleneklerle beslenmiş kültürel doku da milliyetçi düşünceyle birlikte muhafazakâr İslam'ın Türkiye coğrafyasındaki dinamiklerini oluşturmuştur. Diğer taraftan mevcut süreci entelektüel bir bilinç zeminine taşıma çalışmaları yapılmış, İslam'ın ve Müslümanların temel sorununun Batı emperyalizmine karşı duruşunda olduğu üzerinde odaklanılmıştır. Bu anlamda Necip Fazıl ve Nurettin Topçu'nun düşünce eksenini kendi içlerinde farklılıklar gösterse de Anadolu'nun ve Müslüman coğrafyanın İslam'la yoğrulması gerektiği noktasında muhafazakâr kesimler tarafından da kabul görmüştür. Muhafazakâr İslamcılığın söz alanlarından biri olan partiler ise zaman zaman yanlarına tarikat ve cemaatleri alarak hem onları güçlendirmiş hem de onlarla güçlenmişlerdir.⁷⁸

Muhafazakâr İslamcı söylem, nüvelendiği zamanlardan beri Türk milletinin Batılılaşmaya başlayan kimlik bunalımından kurtulmasına gelenekle yeniden irtibat kurulması, modernleşme adına geride bırakılan milli ve manevi servetin

75 Mustafa Aydın, "Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam", *tezkire, Düşünce-Siyaset-Sosyal Bilim Dergisi*, yıl 11, sayı 27-28, Temmuz-Ekim 2002, s. 63.

76 *a.g.m.* s. 62-71.

77 Hüseyin Şentürk, *a.g.e.*, s. 312.

78 Ramazan Akkır, "Türkiye'de Din ve Muhafazakârlık", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006, s. 64-65.

idrakinde olunması şeklinde çözümler getirmiştir. Bu da ilim ve felsefe, toprak ve düşünce arasındaki bağı din, tarih, kültür ve gelenek gibi saiklerle kurarak dün-bugün ve gelecek arasında bir ruh köprüsü inşa etmekle gerçekleşecektir.

Yol romanında Ahmet, Türk modernleşme hikâyesinde kültürü ve geleneği tahrip etmeden ayakta kalabilmenin yollarını arayan bir İslamcı aydındır. Dini inanç ve yaşayışını; tarihi, coğrafyayı kültür ve medeniyet perspektifinde bir kavrayışla tamamlamaya çalışır. Modern hayatın içinde bir öze dönüş hikâyesi de denilebilecek bu yolculukta aksiyonel refleksler yerine sırtını kadime yaslayan, ışığını tasavvuf büyükleriyle, gücünü tarihi ve kültürel kodlarla artıran çabalar görülmektedir. Ahmet'in sosyalizmden İslam'a doğru evrilen bu bilinç dönüşümünde Afet İlgaz muhafazakâr Müslüman kimliğini de adım adım inşa eder. Ahmet, Batı zihniyeti karşısındaki tavırlarıyla Necip Fazıl'a; milli değerlerle bütünleşmiş, tasavvufu yoğrulmuş bir Anadolu irfanına ulaşma gayretiyle Nurettin Topçu'ya; maziye, tarihi ve kültürel dokusuyla yaşama arzusuyla Yahya Kemal'e eklemlenir. Ahmet'le ulaşılmak istenen Müslüman kimlik, bir anlamda rasyonel aklın insanlık yararına kullanılabilir yönlerini alan, modernle savaşmadan modernin içinde yer edinebilen, bir eli Anadolu'da, bir eli tasavvuf ve gelenekte olan tarihi bir mirasçıdır.

Ahmet'in temsil ettiği muhafazakâr İslamcı kimlik, Türk toplumunun modernleşirken bir redd-i mirasla eskiye ait olan her şeyi arkada bıraktığı tespitini problemin çıkış noktası yapar. Cumhuriyet'in seküler zihniyetinin inşa ettiği yeni insan tipi ise toplumsal bir hafıza kaybına uğramıştır. Müslümanlık ya da İslami yaşayışı benimsemek pozitif bilimlerin ve ilerlemenin önünde engel, İslami herhangi bir söylem çağ dışı, gerici olarak görülmüştür. Bu tespitler her iki romanda da ortak noktalandır. *Bize Nasıl Kıydınız*'da problemin çözümünde insanların tek tek İslami hidayetini gerçekleştirmesi yetmez. Aynı zamanda Müslüman şahsiyet toplumsal bir nizamı oluşturana kadar İslam'ı tebliğ görevini üstlenmek zorundadır. *Yol* romanında Ahmet ise modern-seküler yaşamda önce bireysel tekamülünü gerçekleştirmeye çalışır. Toplumsal tekamülün oluşması için entelektüel bilinç düzeyinde çalışmalar yapılması, Türk insanının yeniden kendisiyle barıştırılması gerektiğine inanır.

Ahmet, Müslümanlığı yaşamaya çalışırken iddialı bir görünüm arz etmez. Yukarıdaki ifadede muhafazakârlığın moderne karşı modernle çatışmadan yol aldığı görüşüne uygun olarak Ahmet de 90'larda çokça zikredilen ılımlı Müslüman profili çizer. Dolayısıyla *Bize Nasıl Kıydınız*'daki Hüseyin'in duruş ve bakışına sahip değildir. Kendisiyle ilgili "*Ben Müslüman olmaya çalışan bir Türk'üm. Daha doğrusu Müslümanım. Daha doğrusu iyi bir Müslüman olmaya çalışmakta*

olan biriyim.”⁷⁹ derken geçmişten bugüne zihin dünyasında geçirdiği dönüşümü “Sen laik değil misin şimdi?” sorusuna karşı doğrudan bir kesin cevap vermeyip kendisini Batı ve Doğu kültürlerini de bilen fakat biz ve onlar ayırımından ziyade doğal ve yumuşak bir geçişi tercih ederek bir yol tuttuğu anlaşılmaktadır: “Ben elli yıldır kitap okuyorum” “Hem sosyalist kültürü edinmişim hem de kendi kültürümü edinmekteyim. Bir zamanlar bütün kalbimle 1 Mayıs marşını sever ve onu neredeyse en güzel müzik parçası olarak kabul ederdim. Şimdi de aynı samimiyetle ferahfeza sesler murıldanıp duruyorum içimden.”⁸⁰

Ahmet’in muhafazakâr bir tutum izlemesinin iki yönü vardır. Bunlardan ilki tarihi ve kültürel mirası muhafaza etmek, diğeriye tasavvuf ve tarikat büyüklüğünün kuşattığı Anadolu irfanıyla Müslüman-Türk ruhunun sindiği bir coğrafyayı inşa etmektir. Bu anlamda onun Üsküdarlı olmasına sık sık atıfta bulunulur. Üsküdar, Türk-İslam sentezini birleştiren kültürel ve estetik dokusuyla Yahya Kemal’in şiirlerinde aksini bulan semttir.⁸¹ Orada yaşayan insanlar modern hayatla kavga etmek yerine Osmanlı bakiyesini yaşatarak huzuru bulmaktadırlar. Ahmet’in bir doktor olarak pozitivist aklı gençlik yıllarında sosyalist düşünceyle bütünleşse de mekânın ruhunun iç dünyasındaki aksülameli olgunluk döneminde görülmeye başlar. Başarılı bir doktorken mahallesinde mütevazı bir muayenehane açıp halkına ve memlekete hizmet etmeye başlaması, Ahmet’in bu manevi beslenme sürecine denk gelmektedir.

Romanda Ahmet üzerinden yazarın Müslüman-Türk vurgusunu çokça hissedilir. Türk toplumunun bazı değerlerini yitirmesinden yakınan Ahmet, bunun sebebini coğrafyayı besleyen kültürün reddedilişine bağlar. Ülke olarak yaşanan sıkıntılarının temelinde bu iki mefhumun bir araya gelişiyle ortaya çıkan temel değer sentezinin kaybolması vardır:

“Müslüman Türk olarak yaşamaya, hissetmeye, davranmaya programlanmış bir kitlenin elinden Allah korkusunu, buna bağlı olarak evlat sevgisini, olumlu anlamda kullanıyorum itaat denen o bize mahsus hiyerarşik saygıyı çekip aldın mı, sonuç işte böyle her çeşidinden mutsuzluk, şaşkınlık, zulüm, açgözlülük sükün eder ve şöhrat düşkünlüğü, para, mal kaygıları baş gösterir.”⁸²

79 Afet Ilgaz, *Yol*, Timaş Yayınları, 1995, s. 19.

80 *a.g.e.*, s. 23.

81 Yahya Kemal, “İstanbul’un Fethini Gören Üsküdar”, “Atik Valde’den İnen Sokakta”, “Üsküdar’ın Dost Işıkları” adlı şiirlerinde Üsküdar’ı tarihi, mimari ve kültürel boyutlarıyla ele alır. Bkz. Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 2018.

82 *a.g.e.*, s. 62.

Ahmet, yukarıdaki tespitlerinden yola çıkarak kendi kimliksel gelişimini Osmanlının tarihi ve kültürel mirasçısı olarak inşa etmeye çalışır. Yaşadığı ev, oturduğu semt, yediği yemekler, okuduğu kitaplarla mazinin dokusunu yaşatmaya çalışır. Ayrıca Cumhuriyet'in değerlerini de kuşanan bir anlayıştadır. *“Cumhuriyet çocuğu olmak hüda-i nabit olmak mıdır? Bizim dedelerimiz, babalarımız yok muydu? Onlar da mı Cumhuriyet çocuğuydu?”*⁸³ sözleriyle Osmanlı modernleşmesinin aslında Cumhuriyet'le de başlamadığına vurgu yapar. Bunun için kendi dedesinin zihniyetinden örnek verir:

*“Benim dedem bal gibi Osmanlı mollasıydı. İstanbul'da medresede okumuş. Ama her nedense moda uyuş medreselilerin bile hürriyet istedikleri, padişaha düşman oldukları yılların medreselisiydi... İttihatçılık bulaşmıştı dedeme. Yetmemiş bir de Filistin cephesinde savaşırken İngilizlere tutsak düşmüş... Yedi yıl Bombay'da esir kalmış... Ben hatırlarım ninem arada namaz kılardı. Dedem bize göz ucuyla ninemi gösterir: Nineniz takla atıyor bakın...derdi. Ne garip bir tecellidir ki aynı adam, aynı zamanda Çanakkale gazisiydi.”*⁸⁴

Ahmet, İslamcı aydınların modernleşmeyle olan kavgayı bitirip Türk toplumunun yaşadığı tarihsel süreksizliğin önüne geçmek için çalışmaları gerektiği düşüncesindedir. Dünyada ve Türkiye'de İslam adına söylenenler insanları İslam'dan korkutan, kaçırın argümanlardır. Öncelikle yapılması gereken halkın kendi dininden utanmamasını sağlamaktır. Dilara ile yaptığı sohbetler ve silesiyle Ahmet'in İslamcı aydın kimliğinin bu yönleri açığa çıkar. Bunlardan ilki Cumhuriyet çocuğu olmanın Osmanlı'yı reddetmek olmaması gerektiği, diğeri de modernleşmenin Osmanlı'nın son dönemlerinde medreselere kadar sirayet ettiğinin, dolayısıyla Cumhuriyet'in keskin bir bıçakla Osmanlı'dan ayrılacağıdır.

1980 sonrasında muhafazakâr İslamcı çevrelerde din, edebiyat, tarih ve sanatı içine alan kültürel bir Müslümanlık bilincini oluşturma çabaları görülmüştür. Siyasetin laik ve seküler atakları karşısında toplumun bütününe sirayet edecek kültürel iklimin yaşatılması, milli ve manevi damarların Batı'nın ezici gücüne karşı beslenmesi gerektiğine inanılmıştır. İslam'ın entelektüel boyutunun gelişmesi gerektiğini düşünen Ahmet, bir konferans sonrası Türk edebiyatı okuyan gençlerle konuşarak fikirlerini aktarır: *“... Batı medeniyeti (sanatıyla, edebiyatıyla, kültürüyle büyük mesafeler almış bir kültür ve medeniyet olarak) bizi kabul etmedi,*

83 a.g.e., s. 80.

84 a.g.e., s. 80.

küçümsedi. Biz de illâ ki sendeniz diye direttik. Yetmiş yıllık bir bilgi yığınağı ile yüzlerce yıllık batı edebiyatının içinde varlık gösterilebilir mi?"⁸⁵

Ahmet konuşmasına Erol Güngör'ü referans göstererek devam eder. Güngör'ün "*Biz camii önüne konulmuş çocuk değiliz.*"⁸⁶ sözüne binaen Türk aydınlarının Osmanlı, Orta Asya, Selçuklu hatta Hint ve İran'da kurduğumuz devletler ve uygarlıklarla oluşan arka planı yok saydığını ve camii önüne konulmuş çocuk olmakla övündüğünü belirtir. Konuşmanın akabinde Türk edebiyatı ile Batı edebiyatının özünü, temel dayanaklarını karşılaştıran Ahmet, Türk edebiyatının tasavvufi mesajlarla örülerek bir zenginlik kazandığını söyler. Fakat bugün Yunus'un ne demek istediğini anlamıyorsak bu devamlılığın millet olarak başarılmadığının göstergesidir. Ahmet, Batı'nın kendi kültürel devamlılığını sağladığını fakat Türk aydınının Yunus'u hümanizme, Mevlana'yı ozanlığa hapsedtiğinin altını çizer.

Konuşma esnasında referans gösterilen bir isim de Cemil Meriç'tir. Meriç'in "*Hakikati Batı kültüründe, sonra Hint te aradım, sonunda kendi kültürümde buldum.*"⁸⁷ sözüyle de Türk aydınının kendisiyle barışık, tarih ve medeniyetiyle dost ve dünyaya gözünü kapatmamış bir karakterde olması gerektiğine vurgu yapar.

Ahmet'in de bilinç dönüşümünde etkili olan *tasavvuf*îse dönemin muhafazakâr İslamcılarının Türkiye'nin zihinsel ve manevi kurtuluşuna yazdığı reçetelerdendir. Katıldığı bir konferansta İrlandalı bir Müslümanın söylediklerinin aktarıldığı bölümde Avrupa'nın, Yahudiliğin, Marksizmin çıkış hikayeleriyle birlikte İslam'ın dünyadaki durumuna ilişkin çıkarımlar yer alır. Konferansta Yahudi ve Hristiyan Avrupa'nın dünyaya nizam verme planlarını, Rusya ve Amerika'nın stratejilerini dinlerken konu İslam'a gelir. Bu süreçte Arap ülkelerine eleştirel bir bakış getirilirken İslam'ın Suudi Arabistan elinde boş bir şeriat düzeniyle eritildiği vurgulanır. Buna karşılık tasavvuf, İslam'ın kurtuluşu için tek yol gösterilir. Tarikatlar yoluyla tasavvufun sistemleşmesiyle etnik, milliyetçilik ve dil ayrı ayrı önem taşımaktan ziyade bütün bunlar bir Müslüman kardeşliğin çatısı altında "*cemaat*" bilincinde yaşayacaklardır.⁸⁸

Tasavvuf, özellikle 1990'larla birlikte muhafazakâr dindarların İslam'ı yaşama ve kuşanma ihtiyacını karşılayan önemli bir tutamaktır. Tasavvufun öğretileri ve sunduğu değerler dünyası, entelektüel Müslüman aydınların modernle entegre edebilecekleri bir dil oluşturmada onlara yol göstermiştir. 1980'lerde İslamcı ay-

85 a.g.e., s. 199

86 a.g.e., s. 199.

87 a.g.e., s. 202.

88 a.g.e., s. 140-141.

dınların dünyadaki İslami hareketleri ve İslamcı düşünürleri takip ederek İslam'ı toplumsal ve siyasi düzlemde bir hayat nizamı olarak inşa etmeye çalışan, bu yönde daha aktivist bir tavır takınan duruşlarına karşı tasavvufun sevgi ve hoş-görü dili muhafazakâr Müslümanlara ılımlı, orta bir yolu işaret etmiştir. Ahmet de aynı doğrultuda tasavvuf büyüklerinin hikâyelerini okuyarak manevi bir rahatlama yaşar. Sık sık Aziz Mahmut Hüdayi'nin dergâhına giderek dua eder. Oğlunun talebiyle bir tarikatın zikir halkasına katılır. Fakat bütün bunları yaparken pozitivist aklı onun gönlünün ikmaline izin vermez. Ahmet, Türk toplumunun tasavvufun hoş görüşüne sığınarak modernlik hastalığından kurtulacağını savunan bir aydın olsa da kendisinde bu teslim oluş bütünüyle hissedilmez. *Bize Nasıl Kıydınız*'da ise Hüseyin, tasavvufun birkaç öğretisinin modern hayata sosyallaşmasına karşıdır. Hüseyin, Rabia'nın tekemmülü için ona yazdığı mektupta bir dizi kitap tavsiyesinde bulunmuştur. Bu kitapların arasında tasavvuf büyüklerinin kitaplarına rastlansa da Seyyit Kutub, Mevdudi, Ali Şeriatî gibi isimler de yer almaktadır. Fakat Hüseyin, İslam anlayışında tasavvufu merkeze almadığı gibi tasavvufa indirgenmiş yüzeysel Müslümanlığı da eleştirmektedir: "*Birkaç Yunus Emre şiiri ile Mevlana'nın "Gel, ister kâfir ol, ister Mecusi, gel. Bin kere tövbeni bozmuş olsan da yine gel."* Mısralarından ibaret değildir. Din diye Yunus Emre'nin ruh yapısı anlatılmadan okutulan hayatı, şiirleri ile doldurulan derste "*Dini öğrendim*" diyemezsin."⁸⁹

Bu doğrultuda romanda İslamcı aydınlar arasındaki görüş ve yöntem farklılıklarına da değinilmiştir. Yine aynı konferansta Muhammed Abduh, Reşit Rıza gibi Mısırlı İslamcılar da masonik yapıya dâhil eden konuşmacı onların da İslam'a zarar verdiğini söyler. Konuşmacının söylediklerine itirazlar olur. Bir kısım İslamcı aydın İslam'ın hareket boyutuyla kurtuluşa ereceğini savunmaktadır: "*İslam'ın çöküşü bence masonlarla birlikte ya da ondan ziyade İslam'ın kendini yalnız ayin ve ibadete vermek ve Allah için ne yaptığını kendisine sormayı unutmuş olmasındandır. Namaz, zikir, oruç kendin içindir. Allah için ne yapıyorsun? Bir günün ötekine benzemeyecek. İslam bir aktivitedir, bir sükûnet olduğu kadar.*"⁹⁰

Konuşmacı ise "*İslam'ın şimdiden yaşamakta olduğumuz yeniden doğuşu ve sizin şairiniz Rumi'nin (Mevlâna) verdiği mesajlardaki gibi bu sevgi dolu amaca yöneliktir.*"⁹¹ diyerek İslam'ın duygu boyutunu öne çıkarır. Konuşmacının son sözü yazarın da bir İslamcı aydın olarak hangi çizgide durduğunu, romanda konu

89 Emine Şenlikoğlu, *a.g.e.*, s. 70.

90 *a.g.e.*, s. 143.

91 Afet Ilgaz, *a.g.e.*, s. 143.

edinilen İslamcı kimliğin temel misyonunu ortaya koyar: “*Şimdi yeniden Ahmet Yesevi erenlerinin yola çıkışıyla Anadolu Müslümanlığı insanlığı evrensel kurtuluşa götürecektir.*”⁹²

Bununla beraber Ahmet’in şahsında muhafazakâr bir İslamcı aydınının 1990’larda yaşadığı sıkıntılara da ayna tutulur. Romanın yazıldığı 1990’lı yıllar ve hemen öncesinde kendini İslamcı ya da Müslüman olarak ilan edenlerin gördüğü dışlanma ve kabullenilmeme problemlerine karşı nasıl bir tavır alınması gerektiği Ahmet vesilesiyle aktarılır. Müslümanların gerici, yobaz gibi yakıştırımlara maruz kaldığı, medya ve basın yoluyla sık sık manipüle edildiği bu dönemlerde “Ben de varım.” diyebilmenin yolları aranır. Fakat burada hidayet romanlarının bakış açısı ve çözüm yollarının dışına çıkılmıştır. *Bize Nasıl Kıydınız*’da İslamcı aydınının temel gayesi hayatı İslamlaştırmakken *Yol*’da mevcut hayatın içinde daha bireysel boyutta bir doku inşa edebilmektir. Seküler hayatın manevi boşluğunu namaz, oruç gibi ibadetler ve tasavvuf öğretileriyle doldurmaya çalışan Ahmet, modern hayatı sabır, şükür, tevekkül, kültür, mimari, dil gibi argümanlara tutunarak yaşamaya çalışır. Bu haliyle *Bize Nasıl Kıydınız*’daki Hüseyin’den farklılık gösterir. Hüseyin’in şahsında idealize edilen özelden kamusal görünümüne kadar İslami kaideleri düstur edinen Müslüman kimlik artık değişmeye başlamıştır. Ahmet ise dışarıdan bakıldığında giyim-kuşamı ve yaşam şekliyle modern insanlardan ayırt edilemez boyuttadır.

Ahmet, bu yönleriyle kendi içinde bir zihinsel olgunluk ve buluş sürecindedir. Belirli düzeyde tarih farkındalığı edinmek, Müslümanların dünya genelindeki problemlerinin temelini irdelemek, kültürel dokuyu muhafaza edecek yollar hakkında düşünmek ve kaygılanmak onun kimlik ediminde önemli noktalar. Dolayısıyla Ahmet’i hidayet romanlarında rastlanılan mücahit Müslüman kimliklerin argümanlarıyla donanmış bulmayız. Söz yerindeyse zamane bir kişiliktir. En somut örneği Dilara ile görüşmeye başladığında açığa çıkar. Kendisinin kimlik değiştirdiğini iddia etse de ilgi duyduğu Dilara, modern ve seküler bir kadındır. Ahmet burada Dilara’yı dönüştürme gayreti içinde değildir. Dilara’ya İslam’ı tanıtan bir rehber gibidir. Fakat bu hidayet romanlarındaki irşat vazifesine benzemez. Daha çok entelektüel sohbetlerle sınırlı bir alanda gerçekleşir. Ayrıca kendi kimliksel değişiminin de göz önünde olmasından çekinir. İlk buluşmalarında istemeyerek de olsa Dilara’nın içkisine eşlik eder. Buluşmalarından önce kılık kıyafeti, saç ve görünüşüyle ilgili kendini beğendirme endişesi duyar. Daha önce camiye hiç girmediğini söyleyen Dilara’nın isteği üzerine Sultanahmet Camii’ne girdiklerinde onun yanında namaz kılmaya utanır. Hatta Dilara’nın

elini tutar, gezi esnasında bu temasla sık sık karşılaşılır. Onunla birlikteliğinde dünyevi heyecanlar duyar, İslami mahremiyet kaidelerine uymaz. Ama diğer taraftan da namaz, oruç gibi ibadetlerini yerine getirdiğini itiraf eder. Buna karşılık Hüseyin’de ise Rabia’nın hidayeti başlıca amaçtır. Roman boyunca Hüseyin’in Rabia’ya karşı tek bir duygusal zaafıyla karşılaşılmaz. Hatta tersinden Rabia’nın ona beslediği duygular hissettirilse de bunun İslam davasının önüne geçilmesine izin verilmez. Hüseyin ile Rabia’nın ortak noktası İslam olmakla birlikte ikisi de dava kardeşidir. Romanda sık sık bu kardeşliğe vurgu yapılır.

İncelenen iki romanda Hüseyin ve Ahmet’in şahsında İslamcı aydın kimliğinin ortak noktaları kamusal alanda İslami hassasiyeti yeniden oluşturmak için gösterdikleri çabalarıdır. Hüseyin bu eylemlerinde daha çok İslami bir tebliğ vazifesini görür. Atölyede yaptığı konuşmalarda kader, ölüm, iman, küfür gibi itikadi konulardaki halkın bilgi kirliliğini temizlemeye çalışır. Aynı zamanda insanları doğrudan İslam’ı yaşamaya davet eder. Özellikle Rabia üzerinden Müslüman kadının portresini de çizer. Fakat Ahmet, bulunduğu ortamlarda keskin bir görüntü çizmek yerine Müslümanlığın entelektüel boyutta, kültürel zeminde algılandığı, manevi tatmini ve bireysel olgunluğun merkeze alındığı bilişsel ve duygusal bir tekâmül sürecini merkeze almayı tercih etmiştir. Bu minvalde Ahmet’te Türkiye’nin modernleşme karşısında yaşadığı bilinç sancısı neşvünema bulmuştur. Her ne kadar tasavvufi ve kültürel kodlarla kendini beslemeye çalışsa da gelenek ve modern arasında durduğu yer, çoğu zaman manevi aşkınlığını yaşamasına engel olur. Dilara’yla tanıştıktan sonra araba alması, giyimi kuşamını öncelmesi, oğlu Uğur’un seçtiği kızı sırf Uğur’a şeklen yakıştıramadığı için reddetmesi Ahmet’in teori ile pratik arasında ortaya çıkan ikircikliği göstermektedir.

Sonuç

1980-2000 arası İslamcı düşünce, hafızanın yeniden üretildiği bir bilinç hareketi olarak iki farklı düzlemde ilerlemiştir. Ortak amaçları modern ve seküler hayatın sorularına cevap verme ihtiyacıdır. İdeolojik, dini ve politik söylemlerin bastırılıp entelektüel fikir hayatının nadasa bırakıldığı 1980’ler Türkiye’sinde İslamcı aydınların birey, toplum ve dünya ekseninde fikir hareketleri görülmüştür. Dünyadaki İslamcı düşünürlerin ve siyasal İslam’ın güçlenmesi de Türkiye’deki İslamcıları fikir ve eylem noktasında etkilemiştir. Cumhuriyet laisizmi ve sekülerleşmesinin dini, kamusal alanda kontrol altında tutan zihniyeti modernleşmeyle de birleşince İslamcı kimlik, içinde yaşadığı çağı bir cihat meydanı, kendisini de mücahit ve mücahide olarak tanımlamıştır. Bu minvalde modernizme topyekûn savaş açılarak bütün hayat pratiklerine İslami ayarlar verme hedeflenmiştir. Ayrıca muhafazakâr partiler yoluyla söz alanı bulmaya başlayan İslam, 80’lerden

sonra siyasetin içinde bizzat temsil gücüne sahip olmuştur. Romanlarda bir hida-yet ya da kurtuluşa erme vesilesi olan İslam dini, Müslüman bir toplum nizamını yaşatabilen kimliklere ihtiyaç duyar. Bilinçli bir kararın arkasından hayatın İsla-mi usullere göre yeniden üretilmesi şeklinde yansıyan bu değişim, bireysel bir tercih değil kolektif şuurun Müslüman bireyin belleğindeki inşasıdır. Bu anlam-da 1980'lerin İslami romanlarında İslamcı aydınlar, özel hayattan kamusal alan-lara kadar geniş çerçevede Batı modernliğinin karşısında duran Müslüman kim-liklerin bireysel zaafırlara düşmeden toplumsal inşayı oluşturmasını hedeflemiştir.

1990'larda ise Türkiye küreselleşmenin etkisiyle hızla modernleşen bir sü-rece girmiştir. Özal iktidarının liberal politikalarıyla söz alanı bulan Müslüman kimlikler modernliğin içinde tanınma, kabullenilme taleplerinde bulunurlar. Po-püler kültür, modernizmle birleşen postmodern tavır, kolektif bilincin yerine ter-cih edilen bireysel özgürlükler gibi birçok parametre modernle yapılan savaşın yöntemine dair soruları doğurur. Bu doğrultuda İslamcı aydınların zihinlerinde de yeni bir sorgulama süreci başlar. Bir taraftan Müslüman kimliklerin kamusal alanda kısmi rahatlamaya girmeleri, diğer taraftan alttan alta halen devam eden İslamcılığı gerici, çağ dışı, devlet düşmanı gibi gören zihniyet karşısında İslamcı aydınlar, İslam diniyle birlikte Türk toplumunun milli, manevi ve kültürel rengini ön plana çıkaracak muhafazakâr bir tutum sergilemeye başlarlar.

Muhafazakâr dindarlık, 90'larla birlikte İslami temalı romanlarda bir söylem alanı bulmuştur. Bu romanlarda entelektüel zeminde muhafazakâr bir İslamcı aydın kimliğinin inşası yapılırken İslam dini, hayatı düzenleyen değil, tarihi ve kültürel dokuyu tamamlayıcı bir motif, bireysel düzlemde manevi doygunluğa eriştiren bir şevk unsuru olarak görülmüştür. Romanlarda ele alınan muhafa-zakâr Müslüman aydın, çağıyla kavgayı bırakarak seküler hayata belirli yönler-den entegre olmuştur. Aynı zamanda Yahya Kemal'in "Kökü mazide olan âti" düşüncesinin bir yönüyle tezahürü olarak İslam'ın Müslüman Türk kimliğinin tarihini, sanatını, kültür ve geleneğini inşa eden büyük bir yapı taşı olduğunun idrakindedir.

İslamcılık, Osmanlının son dönemlerinde İslam'ı düştüğü yerden kaldırmaya, Kuran ve Asr-ı Saadet dönemini Batı karşısında bir zırh olarak kuşanmaya çalı-şan bir reflekstir. Dolayısıyla İslami algılayış ve moderne sunduğu reçeteler de tarihsel dinamiklerin içinde farklılıklar gösterir. Öyleyse İslamcılığın İslami davayı sürdürmek ve görünür kılmak için hazırladığı reçeteleri İslam'ın sınırlarının ne kadar içinde kalmıştır? İslamcı hareketler İslami kural ve kaideleri modern haya-ta nasıl sunmuşlardır? İslam'ın çizmediği sınırlar, İslamcılar tarafından çizilme-yeye çalışılmış mıdır? İslamcılığın tarihsel hikâyesinde bu temel sorular, İslam'la

İslamcılığın arasındaki makasın açılma durumuna işaret ederken bunun bir bütünlükten kopuş olup olmadığı ya da modernlikle tam manasıyla yüzleşip yüzleşmedikleri sorusunu da beraber getirmektedir.

İncelenen iki romanda İslamcı aydınların temel paradigmalarında İslam'ı yaşama ve yaşatma pratiklerinde önemli ölçüde farklılıklar olmakla birlikte her iki romanda da inşa edilmeye çalışılan kimliklerin bazı problemleri durumları göze çarpmaktadır. Hüseyin, roman boyunca doğrudan bir cihat fikriyle Müslüman kimlik vurgusunu hayatın merkezinde konumlandırmış, yaptığı her işe bu şuur nüfuz etmiştir. Fakat Hüseyin'in irşadıyla hidayete eren Rabia'nın İslami tekâmül yaşaması için kamusal alandan uzaklaşarak evine dönme şartı, kadın-erkek münasebetlerinin Rabia özelinde daha çok kadınlar için sınırlandırılması gereken bir alan olması ve ancak bu şartlar gerçekleşirse İslam'ın yaşanabileceği gibi tezler 1980'lerde İslamcı aydınların hafızasındaki İslami yorumlamalara dair problemlere kapı aralar. Aynı şekilde Ahmet'in Müslümanlığa tutunma şekli, iddiasız ve düşe kalka yürünen bir yol gibi görünürken bir Müslümanın modern hayatta Müslümanlığını ancak bu kadar yaşayabilmesinin mümkün olabileceği görüşünü kuvvetlendirmektedir.

Eski bir sosyalist ve doktor olan Ahmet, bir taraftan Üsküdar'da oturmak ve mütevazı bir hayat sürmek ve Aziz Mahmut Hüdai'ye komşu olmakla kendini bir nevi manevi korumaya alır. Ahmet, adeta modernliğin gücünün farkında olup hiç olmazsa elindekileri muhafaza ederek yaşayabilmenin çabasında olan biridir. Muhafaza edeceği saikler İslam diniyle beraber dil, kültür ve tasavvuf büyüklelerinin tecrübeleriyle işlenmiş geleneksel dokudur. Bu düşüncelerini anlatabilmek için daha çok gençleri hedef alır. Önce oğlu Uğur'dan başlamak üzere dinleyici olarak katıldığı çeşitli konferans ve seminerlerde bazen söz hakkı alır, bazen de oturum sonraları denk geldiği gençlerle kültür ve medeniyet konulu sohbetler yapar. Hüseyin'in doğrudan İslam vurgusu bu anlamda Ahmet'te görülmez. Ahmet'in Hüseyin'e göre bireysel duyguları da romanda yer alır. Dilara'yla olan yakınlığı, arabaya ve kılık kıyafetine olan düşkünlüğü bunların başındadır. Diğer taraftan Dilara'ya doğrudan bir tebliğ sorumluluğunda değildir. Hatta çoğu kez kendi düşüncesini aktarmaktan bile çekinir. Müslümanlıkla ilgili düşünce aktarımı aha çok entelektüel zeminde gerçekleşen sohbetlerle gerçekleşir.

Hüseyin ve Ahmet'in şahsında duyulan İslamcı aydınların sesleri kapitalist, liberal, seküler, ulus devletin kutsallarının bütün boyutlarıyla idrak edildiği bir toplumun yaşam tecrübeleri içinden duyulmaya çalışılmaktadır. Romanlarda İslam'ın bir bütün olarak tarihe, hayata, topluma, siyasete kazandırıldığı, modernitenin oluşturduğu zihinsel engellerin temeline inilerek aşılmaya çalışıldığı, bu

anlamda ortak bir İslami dilin ve hafızanın ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla inşa edildiği bir Müslüman kimlikten ziyade daha çok modernin ezici gücüne karşı kimliği korumak için alınan pratik tedbirler ve sentezlerle kurulan denklemlerin hayata yansımaları görülmektedir.

Kaynakça

Akçay, Ahmet, Sait, *Bellekteki Huriler-İslamcı Popülist Kültüre Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul, Metamorfoz Yayıncılık, 2012.

Akkır, Ramazan, “Türkiye’de Din ve Muhafazakârlık”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2006.

Aktaş, Cihan, *Bacıdan Bayana*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2019.

Andı, M. Fatih, “Türk Edebiyatında Roman: Cumhuriyet Devri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 4, sayı 8, 2006.

_____, *İnce Ayar Hassas Miyar*, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2020.

_____, *Roman ve Hayat*, Akademik Kitaplar, 2010.

Atalar, Mehmet Kürşad, “80 Sonrası Türkiye’de İslâm Düşüncesinin Problemleri ‘Modernist İslâm’ Söyleminin Eleştirisi”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, (içinde), ed. İsmail Kara - Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Aydın, Mustafa, “Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslam”, *tezkire, Düşünce-Siyaset-Sosyal Bilim Dergisi*, yıl 11, sayı 27-28, Temmuz-Ekim 2002.

Aytepe, Mahsum, “Doğuşundan Günümüze İslamcılığın Türkiye Seyri: Bir Sınıflandırma Denemesi”, *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 4, sayı 1, yıl 2016.

Benda, Lulien, *Aydınların İhaneti*, çev. Cem Soydemir, Doğu Batı Yayınları, 2017.

Bilgin, Nuri, *Kollektif Kimlik*, İstanbul, Sistem Yayıncılık, 1995.

Bodin, Luis, *Aydınlar*, çev. Mehmet Dünder, Gündoğan Yayınları, 2000.

Chomsky, Naom, *Entelektüellerin Sorumluluğu*, bgst Yayınları, 2017.

Çayır, Kenan, *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Çolak, Yılmaz, *Türkiye’de Kültürel İktidarın Doğuşu (1923-1945)*, Liberte Yayınları, 2017.

Erkilet, Alev, “II. Dünya Savaşı Sonrası Şartlarda “Arı-Duru” Bir İslam Arayışı: Ercüment Özkan, İktibas ve İslam Partisi Deneyimi”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, (içinde), ed. İsmail Kara - Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

Eskin, Şerif, “Cumhuriyet Türkiye’sinde (1923-1950) Ulusal Kimlik ve Hafıza İnşası Bağlamında Edebiyat Faaliyetleri”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, 2017.

Giddens, Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, 2014.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler-İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, 2017.

_____, *İslam’ın Kamusal Yeni Yüzleri*, Metis Yayınları, 2009.

Güngör, Erol, *Ziya Gökalp ve Türkçülükte Din Meselesi*, Atsız Armağanı, Aktaran: Orhan Türkdoğan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfının Anatomisi*, Timaş Yayınları, 2003.

Gürbilek, Nurdan, *Vitrinde Yaşamak*, Metis Yayınları, 2014.

<https://sosyolojiden.files.wordpress.com/2015/09/georg-simmel-metro-pol-ve-zihinsel-yaam.pdf>, (Erişim Tarihi: 10.10.2021).

Ilgaz, Afet, *Yol*, Timaş Yayınları, 1995.

İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik-İslamcı Kadının Oluşum Öğeleri*, Metis Yayınları, 2020.

Jenkins, Richard, *Bir Kavramın Anatomisi Sosyal Kimlik*, çev. Gül Bostancı, Everest Yayınları, 2016.

Kara, İsmail, “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Hareketleri Sempozyum Tebliğleri*, (içinde), ed. İsmail Kara - Asım Öz, İstanbul, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.

_____, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi -Temel Metinler*, Gerçek Hayat, Acar Matbaası, t.y.

Kemal, Yahya, *Kendi Gök Kubbemiz*, İstanbul, Fetih Cemiyeti, 2018.

Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, İstanbul, Büyük Doğu Yayınları, 2013.

Kirk, Russel, “Süreklilik ve Değişim”, çev. Faruk Çakır, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Çevirim içi: http://www.muhafazakar.com/blog/sureklilik-ve-degisim-russel-kirk_335000, (Erişim Tarihi: 01.10.2021).

Koçak, Mesut, “Mehmed Âkif Ersoy, Necip Fazıl Kısakürek ve Sezai Karakoç’un Eserlerinde Coğrafya, Tarih ve Medeniyet Düşüncesi”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2016.

Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.

_____, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar*, cilt 1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

_____, *Mağaradakiler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

Oakeshott, Michael, “Muhafazakâr Olmak Üzerine”, çev. İsmail Seyrek, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Çevirim içi: http://www.muhafazakar.com/blog/muhafazakar-olmak-uzerine_375f4b, (Erişim Tarihi: 02.10.2021).

Oran, Baskın, *Kenan Evren’in Yazılmamış Anıları*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1989.

Said, Edward, *Entelektüel, Sürgün, Marjinal, Yabancı*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

Subaşı, Necdet, *Türk Aydınlarının Din Anlayışı-1980 Sonrası Örneği*, 2. bs., Otto Yayınları, Ocak 2016.

Şenlikoğlu, Emine, *Bize Nasıl Kıydınız*, Mektup Yayınları, t.y.

Şentürk, Hüseyin, *İslamcılık-Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset*, İstanbul, Çıra Yayınları, 2011.

Tekin, Mehmet, *Roman Sanatı*, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2003.

Topçu, Nurettin, *Kültür ve Medeniyet*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2012,

Türkdoğan, Orhan, *Türk Toplumunda Aydın Sınıfının Anatomisi*, İstanbul, Timaş Yayınları, 2003.

Uğur, Veli, *1980 Sonrası Türkiye’de Popüler Roman*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2013.

Yetiş, Kazım, *Namık Kemal’in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1989.

Araştırmacıların Katkı Oranı

Araştırmanın her aşamasından yazar sorumludur.

Çatışma Beyanı

Araştırmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

