

DİŞİL DİNDARLIK: İSLAMCI KADIN HAREKETİNİN DÖNÜŞÜMÜ

Zehra Yılmaz (2015), İletişim Yayınları

Zehra Yılmaz, son zamanlarda yapılan İslamcı hareketin dönüşümüne dair çalışmalara bir yenisini daha ekleyerek, bu dönüşüm sürecinde İslamcı kadınları merkezi bir yere oturtuyor. Yılmaz, 1990'lı yıllarda küreselleşme süreci ile birlikte değişen İslamcı hareketin, neoliberalleşmeye bir tepki değil, ona bir eklemleme olduğunu ve bu süreçte İslamcı kadın hareketinin de buna dâhil olarak onu yeniden ürettiğini öne sürüyor. Aynı şekilde İslamcılığı, siyasal iktidarla çatışan bir kavram olarak değil, bizzat bu siyasal iktidar tarafından biçimlendirilmiş tarihsel bir kaynak olarak ele aldığını belirtiyor. Yılmaz, dindarlığın yeniden inşasında İslamcı kadın hareketine kilit bir rol yükleyerek, İslamcı hareketin neoliberal küreselleşmeye bir yönüyle direnirken, bir yönüyle de eklemleme sürecinde yaşadığı gerilimde, en görünür aktörün kadınlar olduğu düşüncesinden hareketle çalışmasını temellendiriyor. Kitapta Yılmaz'ın bu tezi derinlemesine görüşmeler ile desteklenmeye çalışılıyor.

Yılmaz, İslamcı kadın hareketinin İslam'ı geleneksel algıdan arındararak, erkek egemen öğretilere ve kadınların bu nedenle ikincileştirilmelerine meydan okurken, bir yandan da İslamcı erkeğin aksine modernleşmeye çok daha ağır eleştiriler getirerek, kendi cevaplarını ürettiğine işaret ediyor. Yılmaz'a göre neoliberal küreselleşme, İslamcı hareket içinde toplumsal cinsiyet ilişkilerini daha gergin bir hâle getirirken; İslam'ı geleneksel olarak yaşayan kadın ve erkeklerle, İslamcı geleneği yeni bir okumaya tabi tutan kadın ve erkekler arasında da ciddi yarılmalar meydana getiriyor ve bu ayrışma sonucunda bugün "ılımlı" ya da "sivil İslam" denilen yeni bir dindarlığı yaratıyor.

Yerelliğin, küreselleşme ile bağını kurarak, Türkiye özelinden hareket eden Yılmaz, özellikle AKP dönemiyle birlikte İslamcı iktidarın neoliberal küreselleşmeyle olan uyumu içinde, bir gösterge olarak İslamcı kadınların artan bir biçimde görünür olmalarının da, bu yeniden okumaya katkı sağladığını

ifade ediyor. Yılmaz'ın bakış açısına göre bu yeni İslam yorumu kadınlar için güçlendirici alanlar inşa etse de tam bir özgürlüğü mümkün kılmıyor.

Dinsel alanı yeniden inşa eden modernlik, kamusalılık ve geleneksellik gibi kavramları dönüşüme uğratan İslamcı kadınların, hangi noktalarda İslamcı erkekler tarafından onaylandıklarını, hangi noktalarda eleştirildiklerini ya da afroz edildiklerini, feminizmle olan ilişkilerini hangi noktalardan kurduklarını ya da bunun imkânlı olup olmadığını sorgulayan Yılmaz, çalışmasını yeni İslamcı hareketin dayanak noktalarından birini oluşturan post kolonyal çalışmalardaki “madunluk” ve “melezlik” kavramları üzerinden örnekleyerek tartışıyor.

Çalışmasında, asıl olarak İslamcı hareket içindeki ikinci dönem kadınları (Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Nazife Şişman, Yıldız Ramazanoğlu, Hidayet Şefkatli Tuksal, Ayşe Böhürler, Halime Toros gibi) ele alan Yılmaz, bu kadınların, bir önceki kuşaktaki İslamcı kadınların tersine İslami cemaatin erkeklerine karşı ciddi eleştiriler getirdiklerini belirtiyor. Yılmaz'a göre ikinci kuşak kadınlar, sadece birer “dava kadını” olmaktan çıkmış, feminist hareketle bir şekilde bağ kurmuş, İslam'ın ataerkil yapısını eleştirmiş ve bunun için çözüm yollarına geliştirmişlerdir. Kitapta, feminist hareketten beslenen İslamcı kadınların, bu yeni süreçte Kur'an ve hadise dayalı olarak başörtüsü savunusu yerine, başörtüsünü hak temelli bir tercih olarak ele aldıklarının altı çiziliyor. Özellikle 28 Şubat döneminde başörtüsü eylemleri ile örgütlenme kabiliyeti kazanan İslamcı kadınlar, İslamcı erkeklerden bekledikleri desteği görememişler ve bu süreçle birlikte sadece laisist devleti değil, kendilerini yalnız bırakan İslamcı erkekleri de sorgulamaya başlamışlardır. Yılmaz, “Başörtülü Aday Yoksa, Oy da Yok” kampanyasını bunun en çarpıcı örneği olarak gösteriyor. Kitaba göre İslamcı erkekler, yardımlaşma derneklerinde aktif olan, cemaatler içinde gönüllü çalışan, aileyi ve anneliği önceleyen siyaset ve temsil alanında görünür olan İslamcı kadından rahatsız değilken; erkek işi olarak gördükleri siyaset ve ekonomik alanlarda söz konusu kadınların görünür olmalarından hoşnutsuzluk duyuyor. Yılmaz, cemaatlerle organik bağları olan ve yardımlaşma üzerinden örgütlenen kadınlar ile hak temelli örgütlenen ve cemaatlerden bağımsız olan kadınlar arasında bir ayrıma gidiyor. İki gruptan kadınlarla yaptığı mülakatlar aracılığıyla oldukça çarpıcı sorular ve çözümlenmeler ortaya seriyor.

Kitabının ilk bölümünde, neoliberal küreselleşmenin yerelle ilişkisi içinde İslamcı hareketin dönüşümünü post kolonyal teori bağlamında tartışan Yılmaz, daha önceleri cihad, terör, şiddet, modernizm karşıtlığı, anti kapitalizm gibi kavramlarla kendini kuran İslamcılığın, 1990'lardaki dönüşümü birlikte sivil toplum, demokrasi, şiddet karşıtlığı ve Batı ile yeni bir uzlaşma kültürü içinden tanımlandığını vurguluyor. Öte yandan Yılmaz'a göre, İslamcılar tarafından küreselleşmeye dâhil olma sürecinde kadınların başörtüsü,

mağduriyet dilinin üretilmesinde kilit önem taşıyor. Bu mağdurluk ve mazlumluk ise içinden çıkılması gereken bir hâl değil, iktidarla yapılan mücadelenin aracı haline geliyor. Bu nedenle sürekli yeniden üretilen madunluk, bir güçlendirme stratejisi olarak önem taşıyor.

Kitabın ikinci bölümünde ise Yılmaz, yeniden şekillenen İslamcılığın, Türkiye’de küreselleşmeye nasıl eklemlendiğini AKP ve Gülen Cemaati üzerinden örnekliyor. Öne sürülen bir diğer tez ise, yeniden şekillenen İslamcılığın ve dindarlığın, kadın erkek ilişkileri açısından yeni bir düzenlemeyi de zorunlu kılması. Fakat bu yeni dindarlık, kadın bedeni konusunda geleneksel yaklaşımını koruyor. İslamiyetin asıl korunduğu alan, kadına dair konularla sınırlandırılınca, dindarlık da doğal olarak dışlaştırılıyor (Yılmaz, 2015: 108). Bu yeni dindarlık, kadın ya da kadın bedeni üzerinden tartışılırken, ekonomi ve siyaset gibi alanlar erkeklere bırakılmıştır. Bunun yanı sıra, İslamcı erkeklerden daha aktif bir şekilde küresel Batılılaşmaya direnen İslamcı kadınlar, Yılmaz’a göre kültürel olarak Batılılaşmanın neoliberal ilişkisini irdelemediklerinden ve sorunlarını kimlik siyaseti üzerinden kurduklarından, küreselleşmenin muhalifi olmaktan çok “–hiç de niyet etmedikleri bir biçimde- küreselleşmenin kimlik siyasetinin uyumlu paydaşları olarak işlevsel bir nitelik kazanır” (2015: 58).

Türkiye’de İslamcılık ile modernist kapitalizmin uyuşmasına dair, Aziz Al Azme (2003), Nilüfer Göle (2009, 2012) ve Yıldız Atasoy’a (2005) katılan Yılmaz, İslamcılığın küresel modernleşme sürecinin antitezi değil, tamamlayıcısı olduğunu vurguluyor. Türkiye’de İslamcı hükümetin iktidarda olması, İslamcı sermaye ve vakıfların kurulması, camilerin kadınlar tarafından da kullanılmaya başlanması, İslami moda ve İslamcı kadın hareketinin gelişmesi de bu durumu örnekliyor. Öte yandan, Oliver Roy (2003) ve Asef Bayat (2007) tarafından “Post İslam” olarak tanımlanan bu yeni İslamcılık; çoğulculuk, demokrasi, bireysel tercih gibi konularda tartışmaların ana eksenini tanımlarken, kadın erkek eşitliği ve bireysel özgürlük konularında ise itiraz ediyor (Yılmaz, 2005: 61-63).

Bununla birlikte İhsan Eliaçık, Antikapitalist Müslümanlar, Emek ve Adalet Platformu ya da geçmişte “adil düzen” sloganıyla iktidara gelen Milli Görüş hareketi ile AKP arasındaki gerilim, İslam’ı neoliberalizmle eşleştiren anlayışa tepki olarak ortaya çıkıyor. AKP ve MÜSİAD gibi neoliberalizmle sıkı ilişkisi olan Müslümanlar açısından ise bu durum İslamcılarını mağdur kılıp ötekileştiren ideolojilere karşı bir hesaplaşma olarak görülüyor. Neoliberalizme eklemlenme açısından Gülen Cemaati’ni örnek veren Yılmaz, cemaatin serbest piyasa ekonomisinden yararlanarak şirketleri, özel okulları, medya kuruluşları ve bankası olduğunu hatırlatıyor. Bu yeni dindarlığı toplumsal koşulların değişmesi, eğitilmiş bir orta sınıfın gelişmesi, sivil toplum, çoğulculuk, insan hakları gibi küresel değişimlerle ilişkilendiriyor. İşte Kur’anı tarihsel bir

okuma ile küreselleşme içine yerleştirme amacı da buradan çıkıyor. Fakat Yılmaz'a göre İslamcılık, siyasal ve ekonomik olarak kapitalizme eklenirse de dindarlığını yeniden ürettiği cinsiyetçi ahlak anlayışı bâki kaldı; mesela İslamcı ahlak anlayışının sınırlarını belirleyen aile kurumu gibi. Toplumsal düzenin devamını ve ahlak denetimini sağlayan aile, Yılmaz'ın gördüğü kadınlar tarafından da sıklıkla vurgulanmış.

Yılmaz, kadın ve erkek arasında eşitlik yerine tamamlayıcılık vurgusu yapan, cinsler arasında adalet talep eden ve bunu da Asr-ı Saadet dönemindeki uygulamalara dayandıran İslamcı kadınların, “feminist jargonun felsefi birikimini, İslam'ın ahlaki değerleriyle bütünleştirerek, çoğu zaman adına ‘feminist’ demeden yerel bir feminist anlayış geliştirme çabasında” olduklarını söylüyor (2015: 155). Örneğin, beden konusunda “benim bedenim” diyemiyorlar çünkü beden Allah'ın. Aynı şekilde feminizmin kürtaj, evlilik, bekaret, eşcinsellik gibi beden denetimine ilişkin tartışmalara da mesafeli yaklaşıyorlar. Yılmaz, İslamcı kadınların feminizme mesafeli durma sebeplerinin, onların, İslam'ı ideolojiler üstü tanımlaması ve İslam'ın kadın haklarını da içerdiğini düşünmeleri; feminizmin batılı bir düşünce olarak kültür emperyalizminin bir parçası olduğunu düşünmeleri; kadın bedeni ve aile konusunda İslam ve feminizmin uymaması; eşitlik yerine tamamlayıcılık fikri ve son olarak da feminist kadın imajına duyulan hoşnutsuzluk olduğunu belirtiyor (2015:164). Çalışma hakkı, temsil, miras konularında feminizmden faydalanan İslamcı kadınlar; bekaret, eşcinsellik, kürtaj gibi konularda İslami referansları baz alarak, İslam'a ayrıcalıklı bir rol atfediyorlar. Dolayısıyla Yılmaz'a göre İslamcı kadın hareketinin tümüne “feminist” denilemez.

Bunun yanı sıra Yılmaz'ın çalışması bize küresel İslamcı kadın hareketine ve bu kapsamda düzenlenen organizasyonlara Türkiye'den ya hiç katılım olmadığını ya da tekil katılımların olduğunu gösteriyor. Gerekçe olarak gündemlerinin uyuşmadığını ve farklı dertleri olduğunu söyleyen İslamcı kadınların Türkiye'de daha özgün gündemleri olduğu ortaya çıkıyor. Yılmaz, ayrıca kadın hakları üzerinde çalışan az sayıda örgütlenmeler (AKDER ve Başkent Kadın Platformu gibi) ile dernek ve vakıflardaki kadınlar ve diğer ülkelerdeki örgütler arasındaki gündem ve algı farkına vurgu yapıyor. Mesela Türkiye'deki yeni İslam yorumu, hukuki düzenlemeler için değil; dini referans olarak kullanıp kadınları ikincileştirmeleri nedeniyle İslamcı erkeklere bir eleştiri niteliği taşıyor. Oysa İslami referanslarla yönetilen ülkeledeki İslamcı kadınların sorunları daha çok hukuki düzenlemelerle miras, boşanma, velayet gibi konularda ağırlık kazanıyor.

Eşcinsellik konusuna ayrıca vurgu yapan Yılmaz, İslamcılarının sahiplendiği cinsiyet rollerine dayalı açmazın, tek tip bir kadınlık ve erkeklik biçiminin var olduğunu varsaydıklarını ve bunun dışındaki cinsiyet rollerini sapma olarak gördüklerini belirtiyor ve çiftcinsiyetlilerin, eşcinsellerin,

transeksüellerin de bu kategorinin içine dahil olduğunu belirtiyor (2015: 172-173). MAZLUM-DER'in eşcinselliği hastalık olarak tanımladığını örnek vererek, genel olarak İslamcılar'ın bu görüşte ortaklaştığını belirtiyor. Ancak, gerek MAZLUM-DER gerekse farklı İslamcı STK'lar içinde son yıllarda bu konuda pek çok tartışma yaşanıyor ve farklı görüşler de dillendirilebiliyor. Mesela İslamcı bir geleneğe gelen eski MAZLUM-DER Başkanı Ayhan Bilgen, MAZLUM-DER'in bu tavrını kınamıştı.¹ 2014 yılında MAZLUM-DER'in düzenlediği “İnsan Hakları Okulu” etkinliğine Antikapitalist Müslümanlar grubundan konuşmacı olarak gelen ve mültecilerle ilgili çalışmalar yapan Kadir Bal ise İstanbul'da travestilerin mültecilere yardım amaçlı yemek getirdiklerini ve kendileriyle sohbet ettiklerini belirterek, LGBTİ'lerin hak arayışına ve yaşadıkları sıkıntılara göz yumulamayacağını, onları dışlamamak gerektiğini, İslamcı camiada bu sorunun tartışılmasının bir aciliyet olduğunu vurgulamıştı. Bununla birlikte LGBTİ örgütlerinin eylemlerine bireysel destek veren “İslamcı” olup olmadığı anlaşılmayan başörtülü aktivistler de oluyor. Kaos GL'nin sitesinde Müslümanlık ile eşcinselliğin tartışıldığı yazılar ve başörtülü bir lezbiyenin yazdıkları da son dönemlerde dikkat çekiyor. Eşcinselliğin, İslam ile uyuşmama gibi bir durumu olmadığını ifade eden gey imam Muhsin Hendricks'in ifadeleri², başörtüsü ve eşcinselliğin aynı anda olabileceğini ifade eden lezbiyen Büşra'nın yazdıkları³ ya da hem dindar hem de LGBTİ olunabileceğini tartışan pek çok kişinin görüşleri⁴ son dönemlerde kendine yer bulabiliyor. Öte yandan muhafazakar Vahdet Gazetesi, Ankara Üniversitesi Sosyal Hizmet Bölümü Öğrenci Topluluğu'nun üniversite genelindeki LGBTİ Dayanışması'na destek standı açıp panel düzenlenmesini sert bir dille manşetine taşıdı. Çünkü, destek veren öğrenciler arasında başörtülü kadınlar da yer alıyordu ve söz konusu kadınlar, “başörtüsünün içini boşaltıyorlardı.”⁵

¹ “MAZLUMDER'de İnsan Hakları Eşcinsel Deyince Bitiyor” <http://www.bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120894-mazlumder-de-insan-haklari-escinsel-deyince-bitiyor>

² Muhsin Hendricks: “Kur'an Eşcinselliğe Karşı Değil”: <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=13033>

³ Büşra: “Başörtüsü ve Eşcinsellik, Bu İkisi Aynı Anda Nasıl Olabiliyor?” <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=17509>

⁴ Kaos GL sitesinde farklı tartışmalar için: “Başörtülüler Eşcinsellik Hakkında Ne Düşünüyorlar”: <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=5895> “Müslüman ve Eşcinsel Olmam Allah'la Benim Aramda”: <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=18368>

⁵ Vahdet'ten Başörtüsü Ayrımcılığı: <http://www.kaosgl.com/sayfa.php?id=19007>

İslamcı kadınların, genel olarak eşcinsellerin dışlanmaması ve iş edinmesi konusunda onay verdiklerini ama onların görünür olmaları konusunda çelişkili cevaplar verdiklerini belirten Yılmaz'a bu konuda katılmakla birlikte, LGBTİ'lerin feminist hareket ve sol içinde de görünür olmalarına dair kazanımlarının söz konusu grupların değil, LGBTİ'lerin kendi mücadeleleri yoluyla gerçekleştiğini belirtmek isterim (2015: 175). Görünen o ki, İslam ve eşcinsellik arasındaki gerilimi aşacak olan yine LGBTİ'lerin kendi mücadeleleri olacak. Belki de Yılmaz'ın altını çizdiği ikinci kuşak İslamcı kadınları geride bırakan, eğitim olanakları nedeniyle seküler kadın ve feministlerle biraraya daha rahat gelen, ortak deneyimler edinebilen bir üçüncü kuşak var ve bu kuşak, "İslamcı kadın" algısını değiştirecek. Kaldı ki yeni nesil "İslamcı" kadınların çoğu İslam'ı referans alsalar da, sola dair okumalar yapabiliyor ve Antikapitalist Müslümanlar, Emek ve Adalet Platformu gibi İslam'ı soldan okuyan oluşumlarda aktif rol alabiliyorlar. İşçi eylemlerine, 1 Mayıs'ta alanlara, Hrant Dink anmasına gidebiliyor, bu eylemlerin örgütlenmesine aktif olarak katılabiliyorlar. Yılmaz, İslamcı hareket içinde kadınların gündeminin siyasetin dışında, ahlak ile din arasına sıkıştırıldığını ve bunun da dindarlığı kendiliğinden dişilleştirdiğini belirtiyor. (2015: 178) Bu durum, İslam'ı daha çok geleneksel olarak kodlayan cemaatlerde, yardımlaşma dernekleri ve vakıflarda geçerli olabilir ama Reçel Blog⁶, Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi⁷, İslami gelenekten gelen ve şu anda HDP'de olan Hüda Kaya örneği, MAZLUM-DER ve Başkent Kadın Platformu ile aynı anda bağı olan Müslüman kadınlar, bugün Ermeni Soykırımını anmasından, Pınar Selek için imza kampanyasına; Rojavalı kadınlara destek eylemlerinden, işçi grevlerine; Özgecan Aslan için yapılan eylemden, Suriyeli sığınmacılara destek için yapılan eylemlere kadar pek çok güncel politik faaliyetin içinde yer alıyorlar. Eğer "İslamcı" kadından kastımız, başörtüsü takan aktivist kadınlarsa, bu kuşak genç kadınların önceki kuşağın keskin ayrımları yerine seküler kadınlarla aralarında bağ kurduklarını, daha fazla ortak deneyim paylaştıklarını söyleyebiliriz. Bu örneklerin sayıca az olduğu söylenebilir ama bu durum genelleme yapmanın önüne geçebilir ya da yeni nesil, genç "İslamcı" kadınların yönlerini nereye çevirdiklerine dair ipucu verebilir.

Yılmaz'ın işaret ettiği bir diğer konu da, İslamcı kadınların mücadelelerini daha fazla hak mücadelesiyle değil, daha fazla görünür olmakla gerçekleştirdiği tespiti. (2015: 179) Fakat İslamcı hareket içindeki aktivist kadınları kapsayan bir çalışmada, "İslamcı kadın" diye bir prototip yaratıp, bu

⁶Reçel Blog: <http://recel-blog.com/>

⁷Kadına Şiddete Karşı Müslümanlar İnisiyatifi: http://kadinassiddetekarsimuslumanlar.blogspot.com.tr/p/manifesto_2.html

prototipi görünürlüğü ile tanımlayınca, bu görünürlüğün kimin görünürlüğü olduğu belirsizleşiyor. Çünkü Yılmaz, bize görünürlükten bahsederken sadece İslamcı kadınların örgütlendiği dernek ve vakıflardan bahsetmiyor, günlük hayattaki kafe, cami gibi mekânlardan da bahsediyor. Çalışmasını, şimdinin ya da daha önceki dönemin İslamcı hareketinde olan aktivist kadınları ya da vakıf ve derneklere gönüllü çalışan İslamcı kadınları kastederek bir “İslamcı kadın” tanımıyla başlatan Yılmaz, çalışmasının daha sonraki bölümlerinde tanımını, başörtüsü ile görünür olan tüm Müslüman kadınları içine alacak tarzda genişletiyor. Bu anlamda İslamcılığın göstereni başörtüsü mü oluyor? Eğer öyleyse başörtülü kadınların hepsinin İslamcı olduğu söylenebilir mi? İslamcılığın, şeriat yasalarını meşru kılan ve Kur’an’a uygun bir düzen kurmak isteyen bir dünya projesi olduğundan yola çıkarsak, başörtüsü takan kadınların kaçısı bu anlamda İslamcı olarak değerlendirilebilir? Örneğin iki başörtülü kadından hangisinin İslamcı olduğunu bize ne gösterecek? Bu belirsizlik, kitabın son bölümünde de kendisini hissettiriyor.

Son bölümde Yılmaz, İslamcı kadınların kamusalda görünürlükleri çoğu zaman seküler sisteme karşı bir tür meydan okuma olarak tanımlanıyor. İslamcılığın 1990’lar sonrası kamusal alanda daha çok görünür olmasını sadece iktidara bir direniş olarak değil, yeni dindarlık içinde Müslümanların değişen hayat tarzını da ortaya koymasından bir tür “melezleşme” olarak okuyor. Kadınların üniversitelere başörtüsüyle girmeleri, kadınların ve erkeklerin birlikte sosyalleşebilecekleri kafelerin ortaya çıkması, camilerin dönüşümü, mahremi gösteren başörtüsünün estetik olma kaygısıyla moda gibi bir bağlam içinde yeni bir imgeye kavuşması gibi pek çok değişim, melezleşmenin görünümüdür. (2015: 181-182)

Yılmaz’a göre İslamcılar varolmak ve kamusal alanda görünür olmak arasında bir ilişki kurarak, kamusal alanda mevzi kazanmaya çalışmaktadırlar. (2015: 183) Kamusal alandaki her başörtülü kadının gerçekten Yılmaz’ın kastettiği biçimde bir mevzi kazanma derdinin olduğu söylenebilir mi? İslam’ı görünür kılmaktan ya da bir mevzi kazanmaktan ziyade, sadece kahve içmek için kafeye gitmiş, daha estetik bulduğu için eşarbını x şekilde bağlamış, bu tartışmaların da farkında olmayan Müslüman ama İslamcı olmayan bir kadını, İslamcı bir kadından ne ayırıyor?

“Son yirmi yılda tesettürlü kadınların kamusal alandaki görünürlükleri tartışmasız artmıştır. Kadınların görünür olmasını, İslamcılık içinde kadın ve erkek eşitliğinin sağlanmasına yönelik bir gösterge olarak ele alabilir miyiz?” diye soruyor Yılmaz (2015: 183). Peki, bu duruma başı örtülü kadınla, başı açık kadın arasında bir eşitliğin sağlanması olarak da bakabilir miyiz?

Yılmaz’a göre İslamcı kadınlar kamusal deneyimleriyle cinsiyetçi rol paylaşımını bu defa da kamusal alanda yeniden üretiyor olabilirler. Kamusal

alandaki İslamcı kadın görünümü, İslamcılıktan bağımsız düşünülmemeli. (2015: 184.)

Zira bu bağ içinde İslamcılık hareketinde kadınların geleneksel olarak neredeyse tek meşru sayılan –annelik dışında- ve saygınlık gördükleri alan dindir. Bu çerçevede bugün ise, kamusal alanda dindarlığın görünürlük kazanmasının İslamcılar açısından mevzi kazanmakla eşdeğerde görülmesi, dindarlığın geleneksel sahipleri olarak kadınlara kamusal alanda, büyük yasa İslam’ı görünür kılmak amacıyla yer açılmasını zorunlu kılmıştır (Yılmaz, 2015: 184).

Bu saptamada “İslamcı” kadın, üsttenci bir dilin kurbanı olmuşcasına iradesiz, aklını kullanamayan, erkeğe bağımlı geleneksel imgesini yeniden üretmiyor mu? Ben başörtüsü takan ve aktivist olan üçüncü bir “İslamcı” kadın kuşağının geldiğini düşünüyor ve bu kuşağın hiç de öyle pasif ve itaatkâr olduğunu düşünmüyorum.

Öte yandan Yılmaz, İslamcı kadınların kamusal alanda örtüleriyle İslam’ın mevcudiyetini aleni hale getirerek, tebliğ görevlerini yerine getirdiklerini söylüyor. Fakat bu tebliğ sürecinde kadınlar bir yandan dindarlıklarını yeniden inşa ederken, bir yandan da kendilerine alan yaratıyorlar. Yılmaz, Judith Butler’dan yola çıkarak, kadınların kamusal alanda dindarlığı kurmak gibi geleneksel bir rolü sürdürmelerinin, performatif olarak kadınları güçlendirici bir stratejiye dönüşebileceğini söylüyor (2015: 185). Özellikle 28 Şubat’la birlikte, tesettürleri nedeniyle dışlanan kadınların tüm mekanlara dahil olarak yeni bir direniş stratejisi oluşturduklarını savunuyor. Geçmişte Kemalist devlet, daha sonra da İslamcı erkekler tarafından sürekli dışlanan kadınlar, seslerini duyurma ihtiyacı hissederek, 28 Şubat’taki başörtüsü eylemleri sonunda İslamcı hareketin içinde kalarak yaşadıkları İslami anlayışı ve onun erkek egemen dilini sorgulamaya tabi tuttular. İslamcı erkekler ve kadınlar arasındaki gerilimin en belirgin ortaya çıktığı yer ise “Başörtülü Aday Yoksa Oy da Yok” kampanyası oldu. Yılmaz’ a göre, bu eleştiri artık kadınların eleştirilerinin yönlerini devletin modernleşme tahayyülünü temsil eden erkek ve kadınlardan, İslamcı erkeklere doğru çevirdiklerini ortaya koyar (2015: 201).

Sonuç olarak, Yılmaz’a göre İslamcı kadınlar küresel ve yerel ölçekte İslamcılığın demokratikleşmesi tartışmalarına katılsalar da, hareketin bütününde yarattıkları etkiyi kendi hayatlarında gerçekleştiriyorlar. Aile, İslamcı kadınlar için hâlâ en güvenli sığınak ve bu da onları kadın hakları konusunda çıkmaza sürüklüyor. İslamcılık içinde performatif olarak öğrendikleri güçlenme pratikleri onları güçlendirse de özgürleştiriyor ve İslamcılığı yeniden üretiyor. “Kadınlar kendilerini bu idealden ayırmadıkları

sürece İslamcı hareket içindeki edimlerinin güçlenmeden özgürleşmeye doğru dönüşmesinin imkanı oldukça sınırlı görünüyor.” (2015: 252).

Zehra Yılmaz’ın çalışması, İslamcılığın dönüşümünü küreselleşme ve neoliberal politikalarla birlikte “madunluk” ve “melezlik” kavramları ekseninde ele alırken, bu sürece İslamcı kadınları da özne olarak dahil etmesi açısından oldukça önemli bir katkı olarak görülebilir. Öte yandan çalışmanın, öznelere ile derinlemesine mülakat tekniği ile desteklenmesi de İslamcı hareketten bazı kadınları tanımak için önemli bir fırsat sunuyor. Bununla birlikte Yılmaz, kendi tanımladığı ya da seküler feminizmin tanımladığı yerden bir özgürleşme kavramının sınırlarını, İslamcı kadınların bu çerçeveye göre özgür olup olmadığı üzerinden çiziyor. Belki de İslamcı kadınların özgür olup olmadıklarına dair yanıtlar bu kadınlara ait olmalı. Belki de İslamcı kadın hareketinin feminizmle örtüşüp örtüşmediğine bakmak yerine, Yılmaz’ın da ifade ettiği gibi, onu kendine özgü yerel bir kadın hareketi olarak ele almak ve kendi bağlamında değerlendirmek gerekiyor. Bu, gelecekte feministler ile “İslamcı” kadınlar arasında en azından asgari müştereklerde bir araya gelmek adına daha makul bir yöntem olabilir. Öte yandan “İslamcı” kadınların ne kadarının İslamcı olduğu, ne kadarının sadece Müslüman olduğu da araştırmacıların çözümlenmekte yetersiz kalacağı sorulardan bir tanesi gibi görünüyor.

Sultan Yavuz Özınanır, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

Kadın Çalışmaları Bölümü

Yüksek Lisans Öğrencisi

KAYNAKÇA

Al- Azmeh, Aziz (2003), *İslamlar ve Moderniteler* (İstanbul, İletişim Yayınları).

Atasoy, Yıldız (2005), *Turkey, Islamist and Democracy: Transition and Globalisation in a Muslim State* (Londra, New York, I.B. Tauris)

Göle, Nilüfer (2009), *İç İçe Geçişler : İslam ve Avrupa* (İstanbul, Metis Yayınları).

Göle, Nilüfer (2012), *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar* (İstanbul, Metis Yayınları).