



Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,
The Journal of Social Sciences Institute
Sayı/Issue:34 – Sayfa / Page:
ISSN: 1302-6879 VAN/TURKEY

Makale Bilgisi / Article Info
Geliş/Received: 07.01.2017 Kabul/Accepted:29.03.2017

NEOLİBERAL KÜRESELLEŞMENİN MELEZ İZDÜŞÜMLERİ: İSLAMCI FEMİNİZM

HYBRIT PROJECTIONS OF NEOLIBERAL GLOBALIZATION: ISLAMIST FEMINISM

Zehra YILMAZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi,
Uluslararası İlişkiler Bölümü
zehra80@gmail.com

Öz

Bu makalede İslamcı feminizm ve neoliberal küreselleşme arasındaki ilişki tartışmaya açılmıştır. Bu çerçevede İslamcı feminizmin hangi bağlamlarda neoliberal küreselleşmeye eklemlendiği ve hangi bağlamlarda neoliberal küreselleşmeye direndiği açıklanmaya çalışılmıştır. Bu tartışmanın, eksenini belirleyebilmek için de hem uluslararası faaliyet gösteren İslamcı feminist kadınların hem de bunun yerel bir yansıması olarak Türkiye'deki İslamcı kadınların gündemlerine odaklanılmıştır. Küresel konuların yereli belirleme potansiyeli ve küresel-yerel gerilimi bu iki eksen temel alınarak tartışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Küreselleşme, İslamcı feminizm, Melezlik.

Abstract

In this article, the relationship between Islamist feminism and globalization has been opened to discussion. In this frame, it has been aimed to explain in which cases Islamist feminism has become part of neoliberal globalization and in which cases it has resisted neoliberal globalization. In order to determine the axis of discussion, both international Islamist women agenda and Turkish Islamist women agenda as a local reflection of international one have been the focus of this article. The potential of global issues determining local issues and the tension between global and local have been discussed based upon these two axes.

Keywords: Globalization, Islamist Feminism, Hybridity

Giriş

Feminist düşünür Nancy Fraser ‘How Feminism Became Capitalism’s Handmaiden and How to ReclaimIt’ (*Feminizm Kapitalizmin nasıl beslemesi/hizmetçisi haline geldi ve bundan nasıl kurtulur?*) başlıklı bir makale yayınladı¹. Başlığından da anlaşılacağı gibi Fraser makalesinde, feministlerin ve elbette bir feminist olarak kendisinin mücadelesini verdiği eşitlik ve özgürlük önermelerinin bugün neoliberal sistem içinde farklı sonuçlar doğurduğundan yakınıyor. Hatta feministlerin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerine eleştirilerinin neoliberal sistem içinde eşitsizlikleri ve sömürünün yeni biçimlerini yeniden ürettiğini iddia ediyor. Örneğin feminizmin savunduğu kadınları güçlendirme söylemi bugün bireyselleşmeyi önceleyen neoliberalizm için kariyerist kadınlar yetiştirmede önemli bir refereans olarak kullanılıyor. Yine feministlerin para kazanan erkek ve ev işleriyle ilgilenen kadın işbölümüne dayalı aile gelirinine yönelik eleştirileri, günümüzde neoliberalerler tarafından ucuz emek elde etmek üzere kadınların da istihdama katılımını arttırmak için sıkça başvurulan bir söylem haline gelebiliyor.

Ancak Fraser’e göre feminizmin neoliberalizme katkısı bununla sınırlı değil. Feministler neoliberalizme ikinci katkıyı paternalist refah devletini eleştirerek yaptılar. Bu da devletin elini sosyal yardımlardan çekerek konuyu neredeyse tamamen sivil toplum kuruluşlarına devretmesine neden oldu. Yapısal düzenlemeler yerine kadınlara bankalar aracılığıyla sağlanan mikro kredilerle, kadınlar küçük girişimciler olarak serbest pazara dâhil edildi. Özetle, Fraser’e göre neoliberalizm feminizmin itiraz ettiği sistemi feminizmi de kullanarak kurmak gibi ustaca bir tavır sergilemektedir.

Son olarak Fraser, feminizmin neoliberalizme asıl katkısının neoliberal *ethos* üzerine olduğunu söyler. Buna göre feminizm cinsel taciz, aile içi şiddet, baskının yeniden üretilmesi, kişisel olanın politikleşmesi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kuruluşunda kültürün önemi gibi konuları tartışmaya başlayarak siyasetin alanını genişletmiştir. Ama bunu yaparken feminizm, ekonomik ilişkilere yönelik eleştirileri geride bırakmıştır. Bu da neoliberalizmin sınıfsal çekişmeleri, kültürel çekişme gibi sunma eğilimini beslemektedir. Nitekim feminizmin neoliberalizmle ilişkisi sözkonusu olduğunda en tartışmalı konu da bu olmuştur.

Zira İslamcı feminizm üzerine yapılan tartışmalar da feminizmin genişlettiği bu siyaset alanı içinde ortaya çıkmıştır. Bu

¹http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal?CMP=tw_t_gu (15.12.2013)

nedenle de feminizmin taşıdığı neoliberal küreselleşmeyi meşrulaştıran ‘araç’ olma potansiyelini İslamcı feministler de taşımaktadır. Hatta bütünüyle kültürel farklılık üzerinden yürüttükleri eleştirilerle bu potansiyeli büyük oranda da gerçekleştirmektedir. Çünkü İslamcı feminist kadınların temel itirazları ekonomik ilişkilerin yarattığı eşitsizliklere değil, bu ilişkinin yarattığı kültürel hiyerarşilerdir. İslamcı feministler, ekonomik eşitsizliklerle kültürel eşitsizliklerin oluşturduğu sarmalı birlikte ele almak ve sorgulamak yerine, bu sarmalın ‘kültür’ boyutunu öne çıkararak tarihsel ve ekonomi-politik bağlamından koparılmış bir kültürel itirazla özcü açıklamalara kapı aralar. Kadınlar, küreselleşmeci İslamcı hareketin idealine uygun bir şekilde asıl mücadelelerinin odağına kültürel olarak batı karşısında ‘mağlup’ görünen İslam imajını bir tür ‘mağduriyet’ dili aracılığıyla tasfiye etmeyi yerleştirir. Bu mağduriyet söylemi ise kadınların neoliberalizme karşı eleştirilerini zayıflatır, kadınların söylemlerini neoliberal küreselleşmenin ‘melez’ bir parçası olarak yeniden kurar.

‘Melez Öteki’ Olarak İslamcı Kadınlar

Bugün İslamcı kadın kimliği, geleneksel ile modern ya da yerel ile küresel arasında tam da küreselleşmenin öncelediği ‘melez kimlik’ olarak tezahür eder. Küresel kapitalizm, farklı kimliklerin birarada yaşayabileceği düsturundan yola çıkarak, kimlikler arasındaki çatışma potansiyelini ‘ilişkisellik’ tartışmalarıyla aşmaya çalışır. Küreselleşmeyle birlikte yaygınlık kazanan postkolonyal teorinin öznenin inşa sürecinde ilişkiselliğe yaptığı vurgu da, bugün sınırsızlaşmayı öven küresel kapitalizmin ötekiyle karşılaşmasının kendi kimliğinde yarattığı etkiyi ‘ilişkisellik’ kavramıyla açıklamasına olanak tanımıştır. Kimliğin ilişkisellik sonucu kurulduğunu öneren anlayışa göre, “öznelin kuruluşu bir yandan kendinden menkul olmayıp, süreğen bir ‘içerideki-dışarıdaki’ ilişkisine bağlıdır. Buna göre, demokratik bir siyaset için toplumsal ve siyasal arenadaki çatışmaların önünün alınması ve/veya engellenmesi değil, tanınması gerekir” (Coşar ve Özman, 2003, 105). Özne ile öteki arasındaki gergin ilişkinin, ‘çatışma’ değil de ‘tanınma’ temelinde yeniden tanımlanması bir anlamda uzlaşımın sağlandığı melez alanda farklı kimliklerin birlikte yaşama deneyimi edinmelerine imkân tanır. İslamcı kadınlar da, daha önce batıcı öznenin ötekisiyken, bu ilişkiselliğin vakfedildiği ortak alanda ‘dinî kimliği’ dışında tüm farklılıklarını dışarıda bırakmış, ‘uyumlu’ bir unsur olmasıyla egemen batıcı öznenin kendisini yeniden inşa etmesi açısından ittifak kurulabilir bir ‘melez öteki’ biçiminde ele alınır. Yani İslamcı kadınlar

küreselleşmenin kimlik siyasetinin uyumlu paydaşları olarak işlevsel bir nitelik kazanır.

Bu nedenle küreselleşme nosyonuyla en uyumlu toplumsal hareketlerden birinin, kapitalizmin önerdiği kültüre dirençleri de olsa İslamcı kadın hareketi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü İslamcı kadınların asıl mevzusu İslam'ı kadın perspektifinden okuyarak geleneksel ilişkileri iyileştirmek ve küresel düzenin 'batılılaşma' haline direnmektir. İslamcı kadınlar neoliberal kapitalist küreselleşmenin ekonomik yönünü sorunsallaştırmazlar ya da bir sorun olarak ekonomik ilişkileri ertelerler. Bunun yerine İslamcı kadınlar sorunları batı emperyalizminin 'dayattığı' kimlik siyaseti üzerinden açıklar. Bu 'kültürel istila' ile baş etmenin bir yöntemi olarak da 'melezlik' nosyonunu yeni bir 'ortak kültür' tahayyülü olarak kabul ederler. Böylece İslamcı kadın hareketi, küreselleşmeye bir alternatif hareket olarak değil, eleştirileriyle küreselleşmenin bir veçhesi olarak ortaya çıkar (Coşar ve Özman, 2003, 105).

İslamcı kadınların yeni konumu yirmi birinci yüzyılın ruhuna da uygundur. Zira yirminci yüzyılın sonlarıyla yirmi birinci yüzyılda hegemonya yerelin kendini belirleme sürecine dâhil olmaya çalışır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda hegemonyanın yerele rağmen toplumu dönüştürme projesine karşı hegemonya şimdi, yerelle birlikte yereldeki dönüşümü yönlendirmeye çabalamaktadır. Bu bağlamda küreselleşmeci İslamcılık ve neoliberalizm arasındaki muhafazakâr ittifak İslamcı kadınlar üzerinden kendisini yerelde yeniden kurmaktadır. Kadın hakları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri bu iktidar mücadelesi ya da ittifakında merkezî bir yer işgal etmektedir.

Örneğin yerel ekonomiler üzerinde Dünya Bankası (DB) ya da Uluslararası Para Fonu (IMF) aracılığıyla yapılan denetim, sürecin kadınlara etkisini de gündeme taşımıştır. Kadınlara dair kalkınma planları ve mikro krediler, DB ve IMF tarafından doğrudan ülkeler üzerinde baskı uygulayan, yönlendirici araçlar olarak kullanılmıştır. Birleşmiş Milletler (BM)'in 1975 yılında kadın on yılını ilan etmesi ve ardından sırayla düzenlenen dört kadın toplantısı da (1975 Mexico City, 1980 Kopenhag, 1984 Nairobi, 1995 Pekin) bu gelişmeleri takiben ya da paralel olarak küresel kadın hareketinin gündemini belirlemiştir. Bu süreç, 'yerelleşme' vurgusuyla yereldeki İslamî potansiyelin ortaya çıkmasına da dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Bu nedenle İslamcı hareketin yeniden canlanmasıyla İslamcı kadın hareketinin canlanması eşzamanlı gerçekleşmiştir. Ama küresel ve yerel arasındaki bu gerilimde İslamcı kadın hareketi hem feminizmden hem de kendine özgü tarihsel birikimden faydalanarak kadınlar için güçlenme imkânları ve alanları da yaratabilmiştir.

Bu çerçevede İslamcı kadınlar içinde kimi kadınların başvurduğu ‘İslamcı feminizm’ tartışmaları, modernizmin ikilikler üzerinden kurguladığı doğu ile batı ya da Müslüman ve Hıristiyan dikotomilerinin ortasında geleneksel ile moderni birarada bulandıran ‘melez’ bir halka işlevi görmüştür (Badran, 2009). Bu anlamda modernizmin evrimine paralel olarak coğrafi, ideolojik ve kültürel sınırları/kategorileri aşan önermeleriyle İslamcı kadınlar küresel düzenin geçirgenliğiyle uyumlu bir gelişim süreci takip etmiştir. Bu da onların küresel bir aktör olarak var olmalarını kolaylaştırmıştır. Zira küreselleşmenin sağladığı farklı coğrafyalarda yaşayan kadınlar arası etkileşim imkânı ve ürettiği ‘değerler’ kadınların yaşamlarında, söylemlerinde önemli bir değişikliği de beraberinde getirmiştir. Bunun en çarpıcı örneği, son yıllarda kadınlar tarafından örtünmenin bir hak talebi olarak sunulmasında görülür. 1980’li yıllarda, ayet ve hadislerle savunulmaya çalışılan tesettür, 1990’lı yılların ortalarından itibaren ‘kadın hakları’ söylemiyle ifade edilmeye başlanmıştır (Barbarosoğlu, 2006, 44). İslamcı kadınların talepleri insan hakları, kadın hakları, ifade özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü gibi ‘evrensel değerler’ içinde tanımlanmıştır. Bu tartışmalar ‘İslamcı feminizm’ gibi yeni bir bakış açısının gelişmesine de vesile olmuştur.

Kadınların Gözünden Yeni Bir İslam Yorumu: İslamcı Feminizm

İslamcı feminizm üzerine tartışmalar 1990’larda uluslararası gündeme girmiştir (Badran, 2002). İlk olarak 1994 yılında Londra Üniversitesi’nin *School of Oriental and African Studies* bölümünde yaptığı konuşmada İranlı akademisyen Afsaneh Najmabadi tarafından telafuz edilen ‘İslamcı feminizm’ kavramı, seküler feminizm ile din arasında diyalog sağlayan reformist bir hareket olarak tanımlandı (Moghadam, 2002, 1143). Moghadam bu terimin oryantalist bir bakış açısını yansıttığını söyleyerek kullanımını reddetse de, kavram ve kavramın İslamcı kadınlar üzerindeki etkisi daha sonra çokça tartışmanın konusu oldu. Örneğin, kadınların bir kesimi ortaya koydukları akademik çalışmalarda İslamcı feminizm kavramını, bakış açısını kullandılar ve İslam içinden feminist bir dil geliştirilebileceğini savundular. Hatta Mai Yamani yazdığı *Feminism and Islam* (1996) başlıklı kitabıyla bu alana ilk akademik çalışmayı da kazandırdı. Daha sonra Haleh Afshar (1999), Azize Karam (1998) ve Margot Badran (2007, 2009) da İslamcı feminizm kavramını akademik olarak tartışan isimler oldu.

Ancak, çeşitli çalışmalarla tartışmalar sürdürülmesine rağmen halen İslamcı feminizmin basit bir tanımının yapılabildiğini söyleyemeyiz. İçeriğine ilişkin de bir görüş birliği henüz oluşmuş değildir. Bu nedenle çoğunlukla biz, İslamcı feminizm hakkında konuşurken, daha çok kavramdan ne anladığımız üzerine konuşuruz (Mc Donald, 2008, 348) ya da İslamcı kadınların deneyimlerinin feminizm ile kesiştiği yerleri tespit etmeye çalışırız. Yine de kaba bir tanımlamaya gidersek, bu iki yaklaşımın birbiriyle örtüştüğü ve İslamcı feminizm tanımıyla ilgili birçok düşünürün üzerinde ortaklaştığı parametrenin Kur-an'ı kadın merkezli yeniden okumak olduğunu söyleyebiliriz (Mir-Hosseini 2006, Wedud 2009, Badran 2009). İslamcı feministler, temelde Kur-an'ın bugüne kadar hep erkekler tarafından yorumlanmasına itiraz ederler. Bu nedenle de Kur-an'ın indiği dönemin şartlarını ve bugünün şartlarını dikkate alarak Kur-an'ın kadın merkezli yeniden yorumlanmasını önerirler. Bu yeni yorum aynı zamanda yeni dindarlığın inşasında kadınların stratejik gücünü de arttıran bir unsur olur.

Zira İslamcı kadınlar neoliberal küreselleşmeyle birlikte aşikâr bir biçimde kamusal alanda daha fazla görünürlük kazanmış, İslamcı akımların toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin tahayyülünün hareket içinde sorgulanmasını tetiklemiştir. Kadınların kamusal alanda daha fazla görünür olmaya başlamalarının İslami anlayışta yarattığı gerilimi aşmaya dönük tartışılmaya başlanan İslamcı feminizm, önermeleriyle bugüne kadar İslam'ın eril siyasal iktidar tarafından nasıl kullanıldığını açıklamada önemli bir eleştiri zemini oluşturmuştur. Amina Wedud, Ziba Mir-Hosseini, Asma Barlas gibi isimler Kur-an'ı kadın hakları merkezli okuma çalışmalarına öncülük ederek toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından daha eşitlikçi bir İslam yorumu geliştirmeye gayret etmişlerdir. Türkiye'de hadisler üzerinden Hidayet Şefkatli Tuksal ve Kur-an üzerinden ise Hafsa Fidan benzer çalışmalar yapan isimler arasında yer almışlardır.

Bu Kur-an'ı kadın-merkezli yeniden okuma girişimlerine bağlı olarak uluslararası alanda da çeşitli ağlar kurulmuştur. Women Living Under Muslim Laws (WLUML), Sisters in Islam, Muslim Women's Netwok, Seattle's Islamic Sisterhood (SIS), Revolutionary Association of the Women of Afganistan (RAWA), Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality (WISE), International Union of Muslim Women ve Arap Women'sSolidarity gibi örgütler özellikle İslam ülkelerinde uygulanagelen medeni kanunlarda kadınlar lehine değişiklik yapmak üzere önemli girişimlerde bulunmuştur. Ayrıca bu örgütler 1979 yılında imzalanan CEDAW (Kadına Yönelik Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi)'in sunduğu ilkeler üzerinden

İslam ülkelerinde ya da Müslümanlar'ın yaşadığı tüm toplumlarda kadınlara uygulanan ayrımcılığı ortadan kaldırmaya da çabalar. Küresel kadın hareketinin üzerinde uzlaştığı normlarla İslami kuralları uyumlaştırmaya gayret eder. Türkiye'den ise Başkent Kadın Platformu ve AK-DER (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği) gibi İslamcı kadın dernekleri CEDAW izleme komitelerine diğer kadın dernekleriyle birlikte katılan örgütlerdendir. Zira her ikisi de Türkiye'de 'kadın hakları' üzerine çalışan ender İslamcı kadın örgütlerindendir.

Fakat Türkiye'deki İslamcı kadın örgütlerinin çalışmalarıyla, diğer İslamcı kadın örgütleri arasında temel bir fark vardır. Saydığım ilk örgütlerin önemli bir kısmı Kur-an'ı kadın merkezli okuyarak İslam ülkelerinde kadına karşı ayrımcılığı elimine etmeyi amaçlar. Elbette kadınlar açısından Kur-an'ı kadın merkezli yeniden okumak, öncelikle aile hukukunda yeni yorumlara kapı aralamak maksadıyla başlatılmış çalışmalarıdır. Oysa bu konu Türkiye'deki İslamcı kadın örgütleri için laik bir hukuk sistemine sahip olunması nedeniyle daha ikincildi. Bu nedenle Türkiye'deki kadınların yeni İslam yorumu hukuki düzenlemeler yapabilmek için değil, daha çok cinsiyetler arası eşitliğe dayalı hukuki düzenlemelere rağmen, dini referans olarak kullanıp toplumsal hayatta kadınları ikincileştirmeleri nedeniyle İslamcı erkeklere karşı bir eleştiri niteliği taşıyor.

Diğer taraftan Türkiye örneğinden çıkıp, Kur-an'ın kadın-merkezli okunması konusunda diğer örneklerle baktığımızda da, yeniden yorumlamayı gündemine almış örgütlenmelerin çoğunun Avrupa ve ABD'de yaşayan yani seküler düzenleri deneyimleyen Müslümanlardan meydana geldiğini görürüz. Bunun önemli bir nedeni, İslam ülkelerinde bunu tartışacak mecraı bulabilmenin zorluğuyla ilişkili olduğu kadar batıcı liberallerin bu yeni hareketi 'uzlaşılabilir' yeni bir İslam yorumu açısından işlevsel görmesiyle de bağlantılıdır. Çünkü kadınlar daha barışçıl, eşitlikçi ve içerseyci bir İslam modeli için mücadele eder.

Zira İslamcı hareket özelinde baktığımızda, küreselleşme ile İslamcı hareketi dönüştürücü dinamikler arasındaki geçişler hemen dikkatimizi çeker. İslamcı hareketin, artık belli bir coğrafyayla sınırlandırılması mümkün olmayan İslam cemaatine ulaşma arzusu, yani Müslüman'ın hareket kabiliyetinin artmasının doğurduğu ulus-ötesi tahayyül, neoliberal küreselleşmenin yerelleri de içerecek şekilde nüfuzunu artırma idealiyle yer yer kesişir. Demokratikleşme, sivilleşme ve kadın haklarını savunan İslamcı kadın sivil toplum örgütlerinin, internet ağlarının yaygınlık kazanması, İslamcı hareketin bugününün ihtiyaçları gereğince ulus-ötesi etki yaratmak üzere yeniden

örgütlenmesiyle yakından ilişkilidir. Ancak, bahsettiğim bu üç ‘değer’ üzerinden yeniden örgütlenme aynı zamanda küresel aklın önerdiği ‘değer’lerle uyumlaştığı sürece meşrulaşmakta ve etkisini arttırmaktadır.

Sivil toplum örgütleri ise bu uyumlaşma sürecinde -zaman zaman uluslararası kaynaklarla da desteklenerek- önemli bir işlev kazanır. Özellikle İslamcı hareket açısından kaynak, uzmanlık ve lobi konularında dönüştürücü bir toplumsal aktör olma rolü üstlenir (Kandiyoti, 1995, 25). Kur-an’ın, kadın-merkezli yeniden yorumlanması tartışmalarına öncülük eden, böylece İslam hukuku gerekçe gösterilerek kadının ikincilleştirilmesinin yanlışlığını ortaya çıkarmaya çalışan en etkili ulus-ötesi örgüt yukarıda da sözünü ettiğim WLUML’dir. İlk İslamcı feminist internet ağı olarak bilinen ve 1984 yılında kurulan WLUML, “Ortadoğu’da demokratikleşme hareketlerini destekleyen en önemli kuruluşlardan biridir” (Moghadam, 2005, 155). WLUML’nin esas gündemi İslam ülkelerinde uygulanana gelen aile hukukunu ve medeni kanunu, kadın-merkezli Kur-an okuma yöntemini kullanarak daha eşitlikçi bir temelde yeniden yorumlamaktır. Bu nedenle de kuruluşundan bu yana WLUML, İslam konusunda anti-köktenci bir tutum sergiler. Örneğin, son yıllarda, radikal İslamcı örgütlenmeler olan *FIS (Front Islamique du Salut-İslami Selamet Cephesi)* ve *GIA (Groupe Islamique Armé- Silahlı İslami Grup)*’nin Cezayirli kadınlara yönelik taciz, kaçırma, tecavüz ve öldürme gibi faaliyetlerini de içeren şiddet eylemlerine itiraz eder. FIS ya da GIA üyesi olup da batılı ülkelerden sığınma talep edenlerin, kabul almaması için lobi faaliyetleri yürütür (Moghadam, 2009,76). Aynı zamanda, WLUML içinde aktif olan Khawar Mumtaz ve Farida Shaheed, BM’ye danışmalık yapmaktadır.

WLUML, İslamcı kadın ağları içinde farklı bağlamları birbiriyile kesiştiren önemli bir örnektir. Seküler kadınlar ile İslamcı kadınların birlikte çalıştıkları kadın ağlarından biridir. WLUML’nin kurucularından Merieme Helie-Lucas, birçok İslamcı feminist düşünür gibi erkek egemen yorumun sadece dini yorum farklılığını değil, aynı zamanda cinsiyetler arasındaki eşitsiz ilişkiyi de kurduğuna inanır ve bu görüşlerini şöyle dile getirir:

“İslam adına pratik edilen çoğu yerel gelenek görenek, diğer İslam toplumları tarafından duyulmamış bile. Bu da, Kur-an yorumunun erkekler tarafından yapılmasının sadece dini yorum farklılığını değil, aynı zamanda bu yorumun Müslüman

kadının statüsünü belirlemede de belirleyici olduğunu ortaya koyuyor” (aktaran: Moghadam, 2005, 153).

Helie-Lucas’ın değerlendirmesi bizi, İslamcı feminizm üzerine konuşurken “teolojik tartışmaların nerede bittiğini, siyasi tartışmaların nerede başladığını ölçmenin anlamsız” olduğunu söyleyen Mir-Hosseini’nin çıkarsamasına yaklaştırır (2012). Çünkü erkek egemen yorumun kurduğu cinsiyetler arası hiyerarşi, çoğu zaman İslam hukuku ile meşrulaştırıldığı için öyle görünüyor ki seküler siyaset ve teolojik tartışmalar özellikle de İslam ülkelerinde daima iç içe yürütülmektedir.

Örneğin Leila Ahmed de Helie-Lucas gibi isimler İslamî yorumun sadece ilahi boyutuna değil aynı zamanda dinin toplumsallaşması sürecinde bu yorumların cinsiyetçi ilişkileri nasıl yeniden ürettiğine odaklanmıştır. Ahmed, erkeklerin kadınları tarihin ve yorumun üretimi sürecinden dışladığı gibi dinin alanından da dışladığını söyler. Bu nedenle de kadınların dışlanmışlığı erkekler ve kadınlar için ayrı iki İslam’ın ortaya çıkmasına neden olur (Ahmed, 1999). Aslında İslam, Ahmed’in ifade ettiği gibi sadece kadın ve erkek arasında değil, kadın ve erkeğin içinde bulunduğu siyasi bağlam içinde de farklı farklı şekillenir. Türkiye gibi, laik ama çoğunluğu Müslüman olan bir ülkedeki kadınlar ile İslam hukukunun geçerli olduğu bir toplumda yaşayan kadınların sorunları, gündemleri ya da Avrupa ve ABD’de yaşayan Müslüman kadınların gündemleri birbirinden çoğu noktada farklılaşır.

Bu bağlamda küreselleşmeyle, İslamcı kadın örgütleri arasındaki ilişkiyi sorgulayan Kandiyoti, WLUML’nin kendi ilgi alanına giren topluluğun varlığını yerel ve uluslararası düzeyde pragmatik ittifaklar yoluyla hibe ettiğini iddia eder (1995, 26). Zira WLUML’nin büyük oranda İslam ülkelerinde değil de, Avrupa ve ABD’de yaşayan kadınlar tarafından oluşturulmuş olması²Kandiyoti’nin iddiasını onaylar. Bu nedenle, WLUML her ne kadar İslamcı kadınların sorunlarını küresel gündeme taşıyor görünse de, bir taraftan da İslam ülkelerinde yaşayan kadınların sorunlarına yabancılaşmaktadır. Kanımca Avrupa ve ABD’de yaşayan kadınların sorunları ve gündemleriyle küresel gündemi uyumlaştırmak Kandiyoti’nin değişiyse daha ‘pragmatik’ olduğundan, Avrupa ve

²WLUML’nin kurucuları Cezayir doğumlu Helie-Lucas ile birlikte Pakistanlı FaridaShaheed ve KhawarMumtaz’dır. Bu isimler yaşamlarının önemli bir kısmını Avrupa’da ya da ABD’de geçirmişlerdir. WLUML’nin merkezi Londra’dadır, daha sonra Senegal ve Pakistan’da şubeler açmıştır.

ABD'deki İslamcı kadınların sorunları sanki tüm İslamcı kadınların sorunlarıyla özdeşmiş gibi sunulmaktadır.

Nitekim WLUML'nin faaliyetlerinde, Türkiye'den İslamcı kadınlar üzerine çalışan- Pınar İlkaracan gibi- seküler kadınlar yer almasına rağmen, İslamcı kadınlardan ya da örgütlerden birine rastlamak pek mümkün değildir. Türkiye'deki İslamcı kadınların bu örgüte mesafeli yaklaşması WLUML'nin batılı ülkelerle ve gündemlerle uyumlu çalışmasıyla ilgili olduğu kadar, hâlihazırda seküler bir hukukla yönetilen Türkiye'de yaşayan İslamcı kadınların yine hukuki konuları mücadele gündemlerine almamalarıyla da yakından ilişkilidir. Türkiye'deki İslamcı kadınların gündemlerini büyük oranda 'laik' erkek ve kadınlarla temelde örtünme sorunu çerçevesinde mücadele ile daha 'adaletli' bir dindarlık için İslamcı erkeklerle, cemaatlerle mücadele işgal etmektedir. Bu çerçevede kadınlar, kendi gündemleriyle oldukça sınırlı görünmekte. Ancak bu tutum aynı zamanda sadece farkında olunmayan bir 'sınırlılık' değil, kendi terminolojisini, gündemini yaratmaya dönük de bir tercihtir.

Batılı feminist terminoloji 'doğulu', 'Müslüman' kadınlar adına konuşan, onları dönüştürülecek bir nesne olarak gören bir dili dikte ettiği gerekçesiyle batılı olmayan 'diğer' kadınlarca eleştirilmiştir. Örneğin Türkiye'de kendisini feminist olarak tanımlayan ve yine kendisini laikliği korumakla mükellef sayan kadınlarla, özellikle başörtüsü tartışması üzerinden 1968'den bu yana açık bir biçimde çatışmalı bir süreç geçiren İslamcı kadınlar için feminist terminoloji oldukça 'alerjik' bir etki yaratır. Feminizmin yer yer oryantalizmle kesişen üstenci dili İslamcı kadınlar açısından sorunlu bulunur. Nitekim Türkiye'de İslamcı kadınların uluslararası ağlarla, örgütlerle ve toplantılarla ilgili temel çekincesi de buralarda hâkim eğilimin İslam ülkeleri arasında sorunların oryantalist bir perspektifle 'indirgemeci' bir biçimde ortaklaştırılmaya çalışılmasıyla ilişkilidir. Bu çekinceler dünyada 'İslamcı feminizm' üzerine yapılan toplantılara Türkiyeli kadınların mesafeli yaklaşmasına da neden olur.

Aslında bu mesafe feminizm içindeki en temel gerilime de işaret eder. Kültürel feminizm sözünü ettiğimiz feminizmin tüm kültürleri totalleştirdiği eleştirisinden türemiştir. Bununla ilgili kırılma noktası 1995 yılında Pekin'de düzenlenen Dördüncü Dünya Kadın Konferansı'dır. Bu toplantıda ilk defa farklı coğrafyalardan ve kültürlerden, dinlerden kadınların da katılımıyla kadın dayanışmasına küresel bir nitelik kazandırılmaya çalışılmıştır. Toplantıya katılan Türkiye'den otuz beşi resmi delege olmak üzere yüz temsilci arasında, İslamcı kadınlardan da Gökkuşuğu Kadın Platformu adına Münire

Yarar³, Mehlika Mısıroğlu⁴, Selime Sancar⁵ ve Nazife Şişman'dan⁶ oluşan dört kişilik bir grup temsilci olarak yer almıştır. Konferans, İslamcı kadınlar ile seküler kadınlar arasında dayanışma ve uzlaşma zemini sağlarken aynı zamanda çoğunlukla İslam ve Katolik ülkelerin oluşturduğu Grup 77'nin⁷ küresel bir kadın hareketi üzerine koyduğu çekincelerle kadınlar arası aşılması zor ayrışmaları da açığa çıkarmıştır⁸.

Daha özelde İslamcı kadınlar açısından bakarsak, küreselleşme tahayyülü ve küresel kadın dayanışmasıyla uyumlu hareket eden örgütlenmeler ve İslamcı kadınlarla seküler kadınların ortak akılda buluşabileceğine inanan kadınlar arasında bir ittifakın doğması açısından bu toplantı önemli bir işlev görmüştür. Ancak bu ittifak içinde eşcinsellik, kürtaj, kadın-erkek eşitliği ve toplumsal cinsiyet gibi feminizmin ana tema tartışmalarında İslami referanslardan uzak bir eğilim ortaya çıkınca, aslında bir anlamda da toplantı İslamcı kadınların, “Kadınların sadece kadın olmak hasebiyle bir birlikte içinde olmaları mümkün değildir” (Şişman, 1996, 123) gibi bir yargıya varmalarına ya da varolan bu yargılarını pekiştirmelerine neden olmuştur. Toplantı, ittifak alanlarının netleşmesine olanak tanırken, ittifak kurulması imkânsız konuları da açığa çıkarmasıyla İslamcı kadınlar açısından ikili bir işlev görmüştür. İslamcı kadınların ortaya koyduğu kadınlar arası ittifakı çözen çekinceler halen İslamcı feministlerin ‘feminizm’ bağlamında temel sınırlarını oluşturmaktadır. Hatta bu gerekçelerle İslamcı kadınların önemli bir kısmı, feminizmden teorik bir referans olarak faydalansa da kendisini feminist olarak tanımlamaz.

³ İslamcı kadınların ilk örgütlenmelerinden biri olarak sayılan HİK-DE (Hanımlar İlim ve Kültür Derneği)'nin kurucularındandır. Aynı zamanda MÜSİAD (Müstakil İş Adamları Derneği) kurucusu Erol Yarar'ın annesidir.

⁴ İlk İslamcı kadınlar arasında yer alan, HİK-DE'yi kuran Gülsen Ataseven ile birlikte sürece dâhil olan Aynur Mısırlıoğlu'nun kızıdır. *Yeşil Çevre ve İslam (1994) ve Semamızda Bir Yıldız (1996)* adında kitapları vardır.

⁵ ABD'de yaşayan Türkiyeliler arasında, küresel İslamcı kadın örgütleriyle ilişkisi olan ender İslamcı kadınlardan biridir.

⁶ Uzun zamandır ‘İslamcı kadınlar’ üzerine çalışan bir isimdir. Konferans sonrası, *Global Konferanslarda Kadın Politikası (1996)* başlığıyla bir kitap yayınlamıştır.

⁷ BM'nin içinde yer alan gelişmekte olan 77 ülkenin ekonomik konularda birbirine destek olmak üzere oluşturduğu en geniş hükümetler-arası organizasyondur. Güneyin-güneye ittifakını güçlendirmeyi hedefler. Kaynak: [http://www.g77.org/doc/\(10.10.2013\)](http://www.g77.org/doc/(10.10.2013)).

⁸ Türkiye'deki İslamcı kadınların ‘evrensel’ kadın sorunlarına ilişkin yorumları üzerine, konferansın hemen sonrasında yaptıkları bir değerlendirmeyi içeren haber için bkz: <http://www.zaman.com.tr/aile-saglik-musulman-kadinlar-pek-in-de-eleleledi-346043.html> (11.10.2013).

Diğer taraftan feminizme yönelik önemli çekincelerden biri de kadınların bireyselleşmesinden duyulan korkudur. Aslında bireyselleşme İslamcılığa ontolojik olarak terstir. Çünkü İslam inancına sahip olanların oluşturduğu ümmet tarihsel ve ideolojik olarak kendisini politik bütünü bir üyesi olarak düşünür (Özdalga, 2009, 417). İslam toplumunun amacı da bireyin mutluluğunu gerçekleştirmekten önce ümmeti yaşatmaktır. Öte yandan Mernissi, bugün İslam dünyasındaki bireyselleşme eğiliminde, asıl korkuların bireyselleşme değil, kadının bireyselleşmesi olduğunu söyler. Mernissi'ye göre kadınların statülerini değiştirme çabalarına direnişin, feminist eğilimlerin 'batılı' diye reddedilişinin altında bu korku yatmaktadır (1998, 160). Bu nedenle cemaatler de dünyevi konularda bir yandan bireyselleşmeyi öncelerken, kadınları dini alanda tanımlayarak bireyselleşmelerini engellemeye çabalarlar.

Çünkü İslam toplumlarında ümmet olmayı, birarada kalmayı sağlayan da kadınların 'koruduğu' ya da 'korumakla yetkilendirildiği' alanın değişmeden sürdürülebilir kalmasıdır. Bu nedenle kadınların tüketim kültürünün parçası olarak tesettürü moda ekseninde yeniden tanımlamaları "bireyselleşme", "kişisel tercih" çerçevesinde açıklanırken, kadınların aileden uzaklaşarak bireyselleşmeleri İslamcılığa yönelik bir tehdit olarak algılanmaktadır. İlk durumu piyasaya hizmet ettiği için olumlanarak kullanılmakta, ikincisi ise İslami otantizmi tehdit ettiği için olumsuzlanmakta ve denetlenmektedir. Nitekim 2013 yılında tamamladığım 'Küreselleşen İslam ve Türkiye'de İslamcı' kadınlar başlıklı doktora tezim çerçevesinde görüştüğüm İslami derneklerde kadınların hiçbirinin dünyadaki ekonomik dönüşüme ilişkin yapısal bir eleştirisinin ya da önerisinin olmadığını gördüm. Görüşmelerde kadınlar, ekonomik dengesizliğin, yoksulluğun olumsuz etkilerine değiniyordu, ama bunun nedenlerine ya da çözümüne ilişkin hiçbir görüş geliştire(miy)ordu. Oysa görüştüğüm tüm dernek temsilcilerinin 'aile'nin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir fikri ve programı vardı⁹.

⁹ Tez için yaptığım görüşmelerde 19 İslami örgüt temsilcisiyle biraraya geldim. Görüşme yaptığım dernekleri şöyle sıralayabilirim: Başkent Kadın Platformu, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AK-DER), Hazar Eğitim, Kültür ve Dayanışma Derneği (Hazar Derneği), Kadından Topluma Eğitim Grubu, Gökkuşuğu Kadın Platformu (GİKAP), Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği (ÖZGÜR-DER), İnsan Hakları Araştırmaları Derneği (İHAD), İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği (MAZLUM-DER), Kimse Yok Mu Derneği, Gazeteci ve Yazarlar Vakfı, Nisan Derneği, Hanımlar İlim ve Kültür Derneği (HİK-DE), İlke İlim ve Kültür Derneği (İLK-DER), Kimse Yok Mu Derneği, İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı (İHH) ve Akabe Eğitim ve Kültür Vakfı/Yardımlı Derneği,

Sonuç olarak tüm bu tartışmalar içinde İslamcı feministlerin literatüre en önemli katkısının din ve iktidar arasındaki ilişkiye yönelik eleştirileri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü eril iktidar ile din ilişkisini çözümleyen İslamcı feministlerin eleştirileri, yaşanagelen İslam'ın soyut ve özsel bir inanma biçimi olmadığını, bunun ötesinde iktidar tarafından inşa edilen tarihsel bir olgu olduğunu ortaya çıkarmıştır. İslamcı feministlerin, din ile iktidar arasındaki pragmatik bağı ortaya çıkarması literatüre önemli bir katkıdır. Dolayısıyla, İslam'da kadının yerini tanımlamaya çalışırken, iktidar ve din ilişkisini yapısöküme uğratan İslamcı feministlerin eleştirilerinden, din ve siyaset bağına tarihsel açıdan bakan tüm çalışmalar, yöntemsel ve içeriksel olarak faydalanmıştır. Farklı iktidarlara farklı İslamların tatbik edilebileceğini düşünen liberal batılılara da bu çözümler kaynaklık etmiştir.

Ancak, İslamcı kadınlar iktidar çözümleriyle bir yandan İslamcılığın tarihsel olarak kurulduğunu söylerken, diğer taraftan da İslamcılığın yeni bir tarih içinde yine kültürel bir kaynak olarak kurulmasına da öncülük etmiştir. Kadınlar, kültürel hiyerarşiyi çözerken küreselleşmeyle, kadın hareketiyle, batıcılıkla, modernizmle yeniden hesaplaşmış, ama bu hesaplaşmayı yaparken hem İslam'ı hem de kadınları daima 'mağdur' olarak konumlandırmıştır. Kadınların mağdurluklarını bir kültür olarak yeniden kurdukları İslam ile ilişkilendirmeleri ise kendilerini de o kültürün göstereni olarak yeniden oryantalize etmelerine neden olmuştur.

Bir İktidar Talebi Olarak Mağduriyet

On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyıl boyunca önce Avrupa merkezli daha sonra yirminci yüzyılın ikinci yarısı ile yirmi birinci yüzyılda da ABD tarafından yönlendirilen küresel sistemde İslamcı hareketin önemli bir bölümü oryantalistlerin inşa ettiği mağlup İslam imajını yerinden etmek ve İslamcılığı her dönemin tarihsel ve siyasal bağlamına göre yeniden tanımlamak üzerinde durmuştur. İslamcı kadınların yirmi birinci yüzyılla birlikte modernleşmenin dışına itilen 'madun' söyleminden modernleşmeye dâhil olan 'melez' söyleme doğru evrilmesi de bu süreçte oryantalistlerin ürettiği 'mağlup İslam'a karşı, İslamcılarının sarıldığı rovanşist tutum içinde tezahür etmiştir. İslamcı kadınların küreselleşmeyle birlikte kültürel olarak melez söylemi sahiplenişleri, hem oryantalistler hem de

İslamcılar nezdinde madun ve mağlup konumlanışlarını tasfiye etmeye dönük bir girişimdir.

Öyle görünüyor ki, İslamcılar, batılı modernizm karşısındaki mağlubiyetin tasfiyesini yine kadınlar üzerinden ama bu defa daha 'güçlü' kadın profilleri yoluyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Oysa bu tersine çevirme, oryantalistlerin İslam bağlamında kadın ve kültür arasında kurduğu ilişkiyi aynı biçimde onaylamak gibi bir tehdidi içinde barındırmaktadır. Ancak bu tehdit ne İslamcı kadınlar ne de İslamcı erkekler tarafından ciddiyetle sorgulanmamaktadır. İster adı 'İslamcı feminizm' ister de çoğu kadının tercih ettiği biçimiyle 'İslam içinde kadın güçlenmesi' olsun kadınlar da ürettikleri söylem ve deneyimlerle bu döngünün çok da ötesine geçememektedir.

Daha önce de değindiğim gibi İslamcılığın küreselleşmenin dinamiklerine bağlı olarak yeniden şekillenışı küreselleşmenin yarattığı ekonomik yarılımlara bir itirazı değil, bu yarılma içinde kendisine yer edinmesini kolaylaştıracak yeni bir siyaseti önermektedir. Bu siyaset toplumsal olarak 'İslami ahlaka' dayanmakta ama ekonomik olarak kapitalizmi desteklemektedir. Bu nedenle küreselleşmeci İslamcılar açısından mağlubiyetten kurtulma/sıyrılma gayreti küresel kapitalizmin ekonomik düzenine bir itirazı değil, onun kültürel boyutuna çeki düzen verme çabasını içermektedir. Bu çabanın sonucu olarak da küreselleşmeyi önceleyen İslamcılar açısından sınıfsal çözümler yapan sol literatür yerine, kültürel çözümler yapan kültürel çalışmalar daha önemli bir referans kaynağı haline gelmektedir. Batı merkezli küreselleşmeyi, 'batılı' olması nedeniyle eleştiren postkolonyal tartışmalar bu bağlamda İslamcılarının gündemine girmektedir. Bu tartışmalar en çok yeni İslamcı kültürün göstereni olarak inşa edilen kadınlar tarafından kullanılmaktadır.

Örneğin, postkolonyal tartışmalar, İslamcı kadınlara hem batılı modernleşme anlayışını eleştirmek hem de İslamcılığın ve dindarlığın yeni halini belirlemek açısından teorik bir kaynak işlevi görmüştür. Bu çerçevede, İslami kesimin, özellikle de kadınların yeni varoluş biçimini takip ettiğimiz son yirmi yıla baktığımızda, post-pozitivist, postmodernist ya da postkolonyal tartışmaların İslamcı hareket içinde etkin olarak kullanıldığını görürüz. Tüm bu 'post' eleştirileri İslamcılar, kendisi bir 'büyük anlatı' olan İslam'ı yıkmak için değil, bu büyük anlatıyı yeni düzenin koşullarına uyarlamakta, yeni kavramlar ve kategoriler üretmekte önemli bir kaynak olarak kullanmışlardır. Postmodernizm üzerine yazılan metinlerin ve kitapların İslami dergilerde yayınlanması ya da İslami yayınevleri tarafından basılması da bir tesadüf değildir (Çobanoğlu, 2012, 408).

İslamcı hareket, modern dönemin bireyde yarattığı toplumsal ve bireysel boşlukları tespit etmekte ‘post’ tartışmaları kullanırken, tespit ettiği boşlukları İslam’ın ahlâk anlayışı üzerinden doldurmuştur. Bu süreç ‘hangi İslam?’, ‘nasıl bir ahlâk?’ sorularını beraberinde getirmiştir. İslamcı kadın hareketi de 1990’ların yarattığı bu “fırsat alanları” (Tilly, 2008) içinde daha güçlenmiş, sorulara kadın perspektifinden cevap vererek yeni İslamcılığın ve dindarlığın inşasında belirleyici olmuştur.

Nitekim 2005 yılından bu yana dört defa toplanan kongrelerde, İslamcı feminizm üzerine yapılan tartışmalarla sözünü ettiği cevaplar şekillendirilmeye çalışılmıştır. İlki 2005 yılında Barselona’da yapılan “Birinci İslami Feminizm Kongresi”nin¹⁰ ikincisi ve üçüncüsü yine Barselona’da 2006 ve 2008’de yapılmıştır. Sonuncu kongre ise 2010 yılında Madrid’te gerçekleştirilmiştir. Toplantılarda Kur-an’ın günün koşullarına, yeni dönemin ihtiyaçlarına ve anlayışına uygun bir biçimde yeniden yorumlanması, İslam açısından *içtihat* kapılarının yeniden açılması, İslam’ın patriarkal yorumlardan arındırılması, seküler feminizmin daha kapsayıcı olması, farklı feminizmler arasında iletişim ve dayanışma olanağının artırılması gibi konular tartışılmıştır. Ancak kongrelerin üçünde neoliberal küresel sistemin sömürü ilişkileri sürdürürken cinsiyet, ırk ve din gibi olgulara nasıl temellük ettiği üzerinde durulmamıştır. Sadece 2008 yılında düzenlenen üçüncü toplantıda İslamcı feminizmin İslamcılığa ilişkin tartışmalardan çok küreselleşme, küreselleşmenin kadınlar ve farklı kültürler üzerindeki olumsuz etkileri ve neoliberalizm ile din arasındaki ittifak ele alınmıştır¹¹. Ancak dine ilişkin konularda olduğu gibi bu konuyla ilgili kadınlar arasında güçlü bir örgütlenme ya da bir inisiyatif geliştirilememiştir.

Bu nedenle, yapısal bir sistem analizi/eleştirisi yapmadığı sürece bugünkü iktidar ilişkileri içinde İslamcı kadınlar için ne kadın haklarından bahsetmek, ne Kur-an’ı yeniden okuma girişimlerine öncülük etmek, ne kamusal alanda (cami, okul, meclis, iş mekânı) daha fazla görünmek, ne de küreselleşmenin sağladığı araçlardan faydalanmak bir çelişkiye işaret etmemektedir. Hatta tüm bu tartışmalar çoğu zaman kadınların dindarlıklarını güçlendirmektedir. Çünkü bahsettiğim tartışmalar, yeni bir dindarlığın kadınlar tarafından tarif edilmesinde ve kadınları da içine alarak hayata geçirilmesinde kullanılabilir. Bu biçimiyle kadınlar açısından egemen ile kendilik arasındaki ilişkinin tanımlandığı madunluğu aşma söylemi,

¹⁰ Bkz. <http://feminismeislamic.org/1congres/conclusions/>, (16.02.2013)

¹¹ Bkz. <http://feminismeislamic.org/3congres/>, (16.02.2013)

'mağdurluk' söylemine dönüştürülerek iktidar karşısında 'bir dikiş/sıçrama ideolojisi' (Açıkel, 1996,157), yani bir imkân olarak işlevsel bir anlam kazanır.

Postkolonyal tartışmalar içinde 'madun' kavramı üzerine düşünen GayatriSpivak'ın açıkladığı biçimiyle madunluğu aşma süreci 'ilerleme'nin dışında bırakılanların, bu 'dışarıklık' halini 'içeride olan/egemen olan'a karşı yeniden tanımlama sürecine işaret eder. Madunluğu aşmak egemenin kendisine benzemeyenleri tanımlaması yerine, benzemeyenin kendi pozisyonunu kendisinin tanımlamasını içerir. Diğer bir ifadeyle madunluk egemenle bir tür hesaplaşma ideolojisi olarak biçimlenir. Spivak'a göre fail (*agency*), kendisini ikincilleştiren, suskun kılan iktidarla hesaplaşmaya başladığı an itibariyle paradoksal bir biçimde madun olmaktan çıkar. Spivak, kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle der: "[E]ğer madun konuşabiliyorsa madun daha fazla madun olarak kalmaz" (2010,58). Bu nedenle de bütün olarak İslamcılar ve daha özelden İslamcı kadınlar 'madun' olmak ve 'mağdur' olmak arasında anlam kayması/kargaşası yaratmak yoluyla mağdurluk söylemini bir politik strateji olarak sürekli elinde tutar. Zira madunluk iktidarın dışında olmayı işaret ederken, mağdurluk iktidardan pay talebinin yarattığı mücadeleden 'yenik' ayrılmaya işaret etmektedir.

Nitekim İslamcı kadınlar tarafından madunluk Spivak'ın savunduğu gibi sesi duyulmayan, sesini duyurabilecek olanaklara erişemeyen, sessiz kılınan kitleyi tanımlamak için değil; 'mağdur' anlamında egemen söylemin dışına itilmiş kitleler için bir iktidar arayışının, talebinin, diğer bir ifadeyle, melezliğe geçiş sürecinin öncelikli söylemi olarak kullanılmıştır. Bu nedenle de küreselleşmenin kapitalizmle birlikte gelişimini temel olarak aldığımızda İslamcılığın bugün küreselleşme içindeki iddiası da madunluğu kuran 'hesaplaşma' üzerinden değil, melezliği önceleyen 'eklemlenme' arayışı çerçevesinde şekillenmektedir. Mağdurluk, melezleşmeye geçişin ara, ama her çelişkide yeniden sarılabilecek işlevsel formülü olarak sürekli ayakta tutulmaktadır. İslamcıların egemen söylem içindeki pozisyonuna göre yer yer geri çekilen, yer yer de daha güçlü ifade edilen bir strateji olarak sürdürülmektedir. Spivak'ın faile edilgenlik atfeden 'madun' ya da Bhabha'nın faile etkenlik atfeden 'melez' kavramları arasında konumlandırılan 'mağdurluk', ne direnişi ne de geri çekilişi içeren 'mazlum' bir yol olarak İslamcı hareketin iktidarla çatışmadan, iktidarın içinde hatta iktidarın kendisi olarak var olmasına önyak olmuştur. İslamcılar için mağdurluk, madunun içerdiği sınıfsal anlamı dışlayan, kültürel olarak ikincilleştirilmeyi önceleyen vurgusuyla daha fazla sahiplenilen bir kimlik haline

gelmiştir. Bu bağlamda da, İslamcı hareketin mağduriyeti sembolikleştiren kadınların dışlanması tartışmaları büyük ideal İslamcılığı güçlendirdiği oranda kendine siyaset alanında yer bulabilmektedir.

Özetle İslamcıların iktidar talebinin bir sonucu olarak bugün, İslami toplumun geleneksel idealleri ve örgütlenme biçimleri küresel kapitalizmin mantığı içinde yeniden yorumlanmaktadır. Daha önce batıcı küresel düzlemden, laikçi devlet anlayışından dışlanmanın ifadesi olan ‘mağdur’ İslamcılık, 1990’lardan sonra küresel düzleme eklenerek yereldeki iktidar mücadelesinin ‘melez’ adı haline gelmiştir. Bunlar, İslamcıların küreselleşme içindeki güç talebinin yansımalarıdır. İslamcıların güç talebi yani bugüne kadar kendisini mağlup kılan oryantalist yaklaşıma duyduğu hınç ve buna karşı iade-i itibar arayışı, müzakere, kadın hakları, demokratikleşme, sivil toplum gibi önermeler aracılığıyla ‘makulleş(tiril)erek’ küresel düzleme eklenmektedir ve melez bir biçime bürünmektedir.

Ancak, İslamcılık küresel sisteme eklenildiği kadar kendi savunma alanlarını da yeniden üretir. Siyasal ve ekonomik olarak kapitalizme eklenilen İslamcılık için dindarlığını yeniden ürettiği alan muhafazakâr bir ahlâk anlayışı olur. Roy’un değerlendirmesiyle, “İslamcılık kendini geniş ölçüde Batı’nın kültür emperyalizmine tepki olarak tanımlamakta, ama tepkisellikten başka bir kültür modelinin taşıyıcısı ol(a)mayıp, sonunda kültür ile ahlâk-zabıtalığını birbirine karıştırmaktadır” (2003: 40). Nitekim ailenin, toplumsal düzenin devamını sağlayacak bir ‘kurum’ olarak İslamcılar tarafından sürekli vurgulanması bu ahlâk denetiminin en önemli siyasal diskurudur. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı’nın İslami bir parti tarafından kurulması, İslami sivil toplum örgütlerinin daha çok kadınlar üzerinden ‘aile’ odaklı çalışmalar yürütmesi bu diskuru destekler. Kadın bedeninin kontrolüne ilişkin plânlamayı içeren çocuk sayısı, kürtaj ve sezaryen konularındaki siyasal ve toplumsal baskı, toplumsallığın hem niteliksel hem de niceliksel devam edebilirliğinin tüm sorumluluğunu kadına yükler. Aile ve kadın arasında kurulan doğrusal ilişki, İslami ahlâkın ve otantikliğin kadınlar üzerinden tanımlanması sonucunu da beraberinde getirir. Otantizmin dayanağı da, İslam’ın modernizme eklenmesinin göstereni de paradoksal bir biçimde kadınlardır. Bir yandan, kadınların konumu sömürge karşıtı direniş sürecinde bir koz olarak görülürken (Al-Azmeh, 2002, 52) ve dindarlık kadınlar üzerinden korunmaya çalışılırken; diğer taraftan kadınların bu sahilik, otantiklik arayışına katılımıyla paralel şekilde yeni dindarlık yine kadınlar tarafından çözülmekte ama yeniden de tanımlanmaktadır. İslamcı kadınların kadın haklarına referansla,

İslamcı erkeklere dini öğretme çabaları da küreselleşen İslam'ın nasıl olması gerektiğine ilişkin kadınlar tarafından İslamcı erkeklere yönelik normatif bir önermeyi içerir.

Ancak, Parry (1995) ve Dirlik'in (2005) postkolonyal teorisyenlere yönelik, özcülüğün kaçınılmaz olarak kültürelci tartışmalara dayanacağı eleştirisine benzer olarak, kadınların İslam'ın kendisini bir kültür olarak sunan özcü savları sahiplenmeleri, İslam'ın kültürel otantikliğini yeniden üretme riski taşır. Çünkü kadınların önermeleri, küreselleşen İslam'ın neoliberal ekonomi politikalarına ilişkin ciddi bir eleştiri sunmaz. Küreselleşen İslam'la birlikte, İslami hayat tarzını batıcı modern yaşamdan ayırıştırmaya girişen kadınlar İslam'ı, başlı başına bir kültür olarak tanımlar. Küreselleşme içinde Müslüman kimliğinin farklılığının kaybolması riskine karşı—ailenin idealleştirilmesinin yanında—kadınların giyinme biçimi olan başörtüsü gibi semboller, bir tercih olmanın ötesinde Müslüman'ın var oluşunu gösteren siyasal bir mücadele aracı olarak yeniden kurulur. Buna bağlı olarak, bugüne kadar erkek egemen bir bakışla erkeğe cazip görünmemek üzerinden tanımlanan başörtüsü artık birçok kadının ifade ettiği gibi, “erkeğe değil Allah'a itaat”ın bir sembolü olarak tanımlanır. 1990'lardan sonra başörtülü kadınlar tarafından yaygın olarak kullanılan ‘tercih’ vurgusu, başörtüsünü takmaya ilişkin değil, İslami hayat tarzını yaşamaya ilişkindir. Bu hayat tarzını ‘tercih ettik’ten sonra onun getirdiği zorunluluklar kadınlar tarafından sorgulanır; ama yeni bir biçimde yeniden içselleştirilir. Böylece erkeğe itaat üzere kullanılan başörtüsü söylemi yerini tanrıya itaate bırakır. Kadının seçtiği başörtüsü değil, tanrıya itaat etmektir.

İtaat ilişkisini değil de, itaatin cinsiyetçi boyutunu eleştirmek yoluyla erkekle konumunu toplumsal olarak yeniden tanımlayan İslamcı kadınlar, dindarlığa da yeni bir anlam katar. Üstelik bu dil kurulurken eklektik bir biçimde feminizmden de faydalanılır. Ancak, dünyevi İslamcı erkek iktidarını zayıflatan--ama asla ortadan kaldırmayan—bu ‘feminist’ dil, uhrevi cinsiyetsiz iktidarı daha da güçlendirir, kadının dindarlığını pekiştirir. Hiçbir analitik yaklaşımı bütünüyle tek tek benimsemeyen, her birinden kendi faydası oranında feyz alan İslamcı kadınlar parçaların toplamının, İslami ilkeler içinde eritilmesiyle yeniden şekillendirerek feminizmi İslam içinde yeniden yorumlar. Ancak bu yorumun sınırlarını ve hacmini büyük yasa olarak İslam belirler.

Sonuç Yerine...

Konuya feminist düşünür Nancy Fraser'ın feminizme yönelik eleştirileriyle başlamışım. Makalenin başında da Fraser'in bahsettiği

feminizmin siyasetin alanını genişlettiği tespitinden yola çıkarak İslamcı feminizmin bu genişletilen alanda yeşerdiğini söylemişim. Fakat bu noktada Fraser'a bir ekleme yapmak isterim. Öyle görünüyor ki Fraser'ın deyişiyle, eleştirileriyle siyasetin alanını genişleten feminizm kültürel çalışmalara açtığı zeminle aynı zamanda siyasette ve siyasi analizlerde bir odak kaybına neden olmuştur. Zira İslamcı feminizme ilişkin tartışmalarda da, feminist eleştiriler çoğu zaman kadınları güçlendirmekten daha çok büyük yasayı güçlendirmiştir. Hem İslamcılık hem de neoliberalizm feminizmden kendi payı oranında faydalanmıştır.

Elbette feminizmin maksadı bu değildi ve hiçbir zaman da olmadı. Feminizmin maksadını aşan bir biçimde kültürel çalışmalar için kaynak olarak kullanılmasındaki sorun kültürün tarihsel bağlamından kopartılarak yüceltilmesidir. Nitekim feminist bir eleştirinin neoliberalizm ya da İslamcılık gibi büyük teorilere (*grandtheories*) yönelik yapısal bir eleştiri geliştirebilmesi için sadece kültür temelli bir analiz yapması yetmemektedir. Bununla kültürel kavramların, kültürel mirasın önemsiz olduğunu kastetmiyorum. Ama tarihsel bağlamından koparılarak tek başına kültürü veri olarak ele almanın ya da 'İslamcı' gibi kültürel bir ön ekle feminizm içinden konuşmanın feminizmin eleştiri gücünü zayıflattığını söylüyorum. Hatta öyle görünüyor ki bu yolla feminizm eleştirdiği iktidarı tekrar eder bir duruma bile düşmektedir. Bu noktada feminist bir eleştirinin yapması gereken sadece kültür temelli bir açıklama yerine kültür ile iktidarın, ırkın, dinin, cinsiyetin ve ekonominin nasıl içiçe geçtiğini birlikte ele almaktır. Zira iktidar kendi kültürünü ekonomi, cinsiyet ve ırk dolayısıyla kurar. Bunlar arasında oluşturduğu sıkı bağ, iktidarın da gücünü belirler. Öyleyse feministlerin önceliği bu bağı açığa çıkarmak olmalıdır.

Kaynakça

- Açikel, F. (1996), Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi", **Toplum ve Bilim**, S.70, ss. 153-198.
- Afshar, H. (1999), **İslamandFeminism: An Iranian Case-Study**, MacmillanPress.
- Ahmed, A. (1995), **Postmodernizm ve İslam**, İstanbul: Cep Düşün.
- Ahmed, L. (2011), **A QuietRevolution: The Veil's Resurgencefrom the Middle East toAmerica**, New Haven ve London: Yale UniversityPress.

Ahmed, L. (2006), "Arab Culture and Writing Women Bodies", **Women and Islam** içinde, Der: Haideh Moghissi, London ve New York: Routledge, ss. 202-215.

Ahmed, L. (1999), **A Border Passage: From Cairo to America- A Women's Journey** New York: Farrar, Straus ve Giroux.

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

Badran, M. (2009), **Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences**, England: Oxford Press.

Badran, M. (2007), **Feminism Beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam**, New Delhi: Global Media Publications.

Barbarosoğlu, F.K. (2006), **Şov ve Mahrem**, İstanbul: Timaş Yayınları.

Bhabha, H. K. (1995a) "Signs Taken for Wonders", **The Postcolonial Studies Reader** içinde, Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, ss. 29-36.

Bhabha, H. K. (1995b) "Cultural Diversity and Cultural Differences", **The Postcolonial Studies Reader** içinde, Ed. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, s.206-212.

Bhabha, H.K. (1990) "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourse of Colonialism." **Out There: Marginalization and Contemporary Cultures**, Der. Russell Ferguson. New York: New Museum of Contemporary Art, ss.71-87.

Coşar, S., Aylin Özman (2003), "Siyaset, Demokrasi ve Kimlik-Fark-Tanıma Politikaları", **Doğu-Batı**, S. 23, ss.12-17.

Çobanoğlu, Y. (2012), **Altın Nesil'in Peşinde: Fethullah Gülen'de Toplum, Devlet, Ahlak, Otorite**, İstanbul: İletişim Yayınları.

Dirlik, A. (2005), **Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi**, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Fidan, H. (2006), **Kur-an'da Kadın İmgesi**, İstanbul: Vadi Yayınları.

Kandiyoti, D. (1995), "Reflections on the Politics of Gender in Muslim Societies: Form Nairobi to Beijing", **Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World** içinde, Ed. Mahnaz Afkhami, U.S: Syracuse University Press, ss. 19-32.

Kandiyoti, D. (1988), "BargainingwithPatriarchy", **GenderandSociety**, S. 2(3), ss. 274-290.

Karam, A. (1998), **Women, IslamismandtheState: ContemporaryFeminism in Egypt**, Great Britain: MacmillanPress.

McDonald, L.Z. (2008), "IslamicFeminism", **Feminist Theory**, 9(3), ss.347–354.

Marshall, G. A. (2008), "A Question of Compatibility: FeminismandIslam in

Turkey", **Critique: Critical MiddleEasternStudies**, 17(3), ss. 223-238.

Mernissi, F. (1998), **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza**, İstanbul: Epos Yayınları.

Mernissi, F. (1991), **TheVeiland Male Elite: A Feminist Interpretations of WomenRights in Islam**, USA, Canada: Adison-WesleyPublication.

Mir-Hosseini, Z. (2012), "UnderstandingIslamicFeminism: InterviewwithZiba Mir-Hosseini", YoginderSikand görüşmesi, <http://mrzine.monthlyreview.org/2010/> (05.09.2012).

Mir-Hosseini, Z. (2006), "MuslimWomen'sQuestforEquality: BetweenIslamicLawandFeminism", **Critical Inquiry**, S. 32 (4), ss. 629-645.

Moghadam, V.M. (2009), **GlobalizationandSocialMovements: Islamism, FeminismandThe Global JusticeMovement**, UK: Rowman&Littlefield Publisher.

Moghadam, V.M. (2005), **GlobalizingWomen: Transnational Feminist Networks**, Baltimore ve London: Jonh Hopkins University.

Moghadam V.M. (2002), "IslamicFeminismandItsDiscontents: Toward a Resolution of theDebate", **Signs**, S. 27 (4), ss. 1135-1171.

Özdalga, E. (2009), "IslamismandNationalism as SisterIdeologies: Reflections on thePoliticization of Islam in a LongueDuréePerspective", **MiddleEasternStudies**, S.45 (3), ss. 407-23.

Parry, B. (2005), **PostcolonialStudies: A MaterialistCritique**, London-NewYork: Routledge.

Parry, B. (1995), "Problems in CurrentTheories of ColonialDiscourse",**ThePostcolonialStudies Reader** içinde, Der. Bill Ashcroft, GarethGriffiths, Helen Tiffin, London-New York: Routledge, ss.36-44.

Roy, O. (2005), **Siyasal İslamın İflası**, İstanbul: Metis Yayınları.

Roy, O. (2003), **Küreselleşen İslam**, İstanbul: Metis Yayınları.

Spivak, G.C. (2010), “Yeni Madun: Sessiz bir Mülakat”, **Toplumbilim**, S. 25, ss.55-66.

Spivak, G.C. (2009), “Madun Konuşabilir mi?”, **Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından** içinde, Der. D.Hattatoğlu, G.Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Şişman, N. (1996), **Global Konferanslarda Kadın Politikası**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Tilly, C. (2008), **Toplumsal Hareketler**, İstanbul: Babil Yayınları.

Tuksal Ş.H. (2000), **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, Ankara: Kitabiyet Yayınları.

Wedud-Muhsin, A. (2008), “Ku-an Kimsenin Tekelinde Değildir”, Martina Sabra görüşmesi, http://tr.qantara.de/wcsite.php?wc_c=15172, (14.03.2012).

Wedud-Muhsin, A. (2006), **Inside theGenderJihad: Women’s Reform in Islam**, Oxford: OxfonUniversityPress.

Wedud-Muhsin, A. (2005), **Kur-an ve Kadın**, İstanbul: İz Yayıncılık.

Yamani, M. (1996), **Feminism and Islam**, New York: New York University Press.