

DİN ve TOPLUM EKSENİNDE 2000'Li YILLARDA YENİ DİNDAR
KADIN SÖYLEMİ

FATMA TOPÇU
103611034

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YARD. DOÇ. DR. KENAN ÇAYIR
2009

DİN VE TOPLUM EKSENİNDE
2000'Lİ YILLARDA YENİ DİNDAR KADIN SÖYLEMİ

NEW RELIGIOUS WOMEN DISCOURSE IN 2000's IN TURKEY

FATMA TOPÇU
103611034

Yard.Doç.Dr. KENAN ÇAYIR
Doç.Dr. FERHAT KENTEL
Yard. Doç.Dr.UĞUR KÖMEÇOĞLU



Tezin Onaylandığı Tarih

:14.10.2009.....

Toplam Sayfa Sayısı: 124

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1)İslamcılık
- 2)Kadın
- 3)Bireyselleşme
- 4)Dindarlık
- 5)Özneleşme

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1)Pan-islamism
- 2)Women
- 3)Individualization
- 4)Religiosity
- 5)Subjectivation

Abstract

THE NEW RELIGIOUS WOMEN DISCOURSE in 2000's, in TURKEY

Fatma Topçu

This MA thesis examines the individualization and process of subjectification of women actors in Islamic movement in 2000s. Based on the central importance of woman identity in rising Islamic movement, this study searches for the concepts and relations, through which the identity of today's actor and Islamic movement take shape since the emergence of tensions between public-private spheres in 1980s. In this context, the interaction of Islamic women actors with modernity, Islam, secularization, gender, democratization and pluralism is observed and it is aimed at pointing out the transformation of movement and actor through these concepts.

This study is based on in-dept interviews, scanning the views of Islamic women writers and observations obtained during the research. The main part of this study consists of the evaluation of interviews with the women from various Islamic society, group and civil society organizations. It is also structured with qualitative data analyses.

Research results show that education, taking up a profession, economic welfare, the increase of horizontal frame of relationships and similar factors increase the process of individualization and new identities change the boundaries of modernity and tradition. Women actors adopt critical attitudes toward the boundaries of public sphere while criticizing the conservative patterns of private sphere. However, private sphere also includes tensions for Islamic women actors. The criticism of Islamic gender codes intertwined with tradition, prevalence of gender patterns of private sphere in public sphere and representation of women by Islamic collective identity are questioned. It is the critical distance taken towards Islamic identity or the self-reflexivities which determines the break of hierarchical structure and belonging in the identity of religious community. The distinction made between subjective and objective secularism suspending the monolithic Islamic approaches based on the possibility of a common social sphere is another important factor. Transformation of the understanding of aggressive "notification" in 1980s into self-expression, 'presentation' shows the withdrawal of Islamic movement to its borders. Civil initiative consciousness of actors develops by emphasizing the compatibility of Islamic discourse with democracy, human rights and pluralist approaches. In brief, women actors evolve and pioneer for the development of a new Islamic discourse.

Kısa Özet

DİN ve TOPLUM EKSENİNDE 2000'Lİ YILLARDA YENİ DİNDAR KADIN SÖYLEMİ

Fatma Topçu

Bu çalışmada 2000'li yıllarda İslami harekette kadın aktörlerin bireyselleşmeleri ve özneleşme süreçlerine bakıldı. İslamcılığın yükselişinde kadın kimliğinin merkezi öneminden hareketle 1980'lerden itibaren oluşan kamusal-özel alan gerilimlerinin bugün aktörün kimliğini ve İslami hareketi hangi kavramlar ve ilişkiler üzerinden etkilediği incelendi. Bu bağlamda İslami kadın aktörlerin modernlik, İslamcılık, sekülerlik, toplumsal cinsiyet, demokratikleşme ve çoğulculukla etkileşimleri gözlemlenerek hareketin ve aktörün dönüşümünün bu kavramlar üzerinden gösterilmesi amaçlandı.

Araştırma derinlemesine görüşmelere, İslami kesim kadın yazarlarının görüşlerinin taranmasına ve çalışmada edinilen gözlemlere dayandırıldı. İslami dernek, grup ve sivil toplum örgütlerinden kadınlarla yapılan görüşmelerin değerlendirilmesi çalışmanın ana kısmını oluşturdu. Araştırma niteliksel veri analiziyle yapılandırıldı.

Araştırma bulguları eğitim, meslek edinme, ekonomik refah, kamusal alandaki yatay ilişkilerin çoğalmasa gibi unsurların bireyselleşmeleri arttırdığı, yeni kimliklerin modernlik ve gelenekselliğın sınırlarını değışime uğrattığı yönündedir. Kadın aktörler kamusal alan sınırlarını sorgulayıcı tutumlarını özel alanın muhafazakar kalıplarını eleştirerek sürdürüyorlar ancak bu alan kimliğın İslamcılıkla özdeşimi nispetinde gerilimler barındırmaktadır. Gelenekle iç içe geçmiş İslami cinsiyet kodlarının eleştirisi, özel alandaki cinsiyet kalıplarının kamusal alandaki sürekliliğı ve İslami kolektif kimliğın kadınlar üzerindeki temsil özelliğı sorgulanarak gerçekleşiyor. Cemaat kimliğindeki hiyerarşik yapının ve aidiyetin kırılması anlamına gelen bu ayrışmayı kimliğe alınan mesafe yani özdeşimsellikler belirliyor. Nesnel ve öznel sekülerlik ayrışmasının yapılması ortak toplumsal alan imkanıyla bütüncül İslami yaklaşımları öteleyen, hareketin toplumsal dönüşümünü etkileyen diğere önemli unsur. 1980'lerdeki çatışmacı "tebliğ" anlayışının kendini ifade etme "sunma" anlamına dönüşmesi de İslami hareketin sınırlarına çekilişini gösteriyor. Aktörlerin sivil inisiyatif bilinci, demokrasi, insan hakları ve çoğulcu yaklaşımların İslami söylemle uyumluluğı vurgulanarak gelişiyor. Özetle kadın aktörler farklılaşıyorlar ve yeni bir İslami söylemin temellenmesine öncülük ediyorlar.

Teşekkür

Araştırmamın her aşamasında değerli bilgi ve tecrübelerini benimle paylaşan, yardımlarını esirgemeyerek çalışmamın gelişmesine yardımcı olan, tüm yoğunluğuna rağmen kendisine her zaman ulaşabildiğim tez danışmanım, hocam Yard. Doç. Dr. Kenan Çayır'a teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamı destekleyici tutumu ve hoşgörülü yaklaşımı ile beni yüreklendirerek bu tezin ortaya çıkmasına çok önemli katkı sağladı.

Tez çalışmamın değerlendirilmesine zaman ayıran, görüşlerini paylaşan Doç. Dr. Ferhat Kentel'e ve Yard. Doç Dr. Uğur Kömeçoğlu'na teşekkür ederim.

Tezin yazım aşamasında, değerlendirme yapmamı sağlayacak kişisel görüşlerini benimle paylaşarak çalışmama katılan ve bu yardımı vermek için zaman ve emeklerini esirgemeyen burada adını sayamayacağım herkese minnet borçluyum.

Varlıklarından her zaman destek aldığım, tüm zorluklara karşın eğitimin kıymetini bana öğreten, bu konuda ellerinden gelen fedakarlığı yapmaktan çekinmeyen sevgili anne ve babama çok teşekkür ederim. En son olarak, bu uzun soluklu çalışmanın getirdiği yoğunluğu sabırla karşılayan, sıkıntılarımı paylaşan, her zaman yanımda olarak bana cesaret veren kıymetli eşim ve çocuklarıma teşekkür ederim.

İçindekiler

Abstract.....	iii
Kısa Özet	iv
Teşekkür	v
İçindekiler	vi
Giriş	1
I. BÖLÜM: 1968-2008 Kadın Kimliğinin İslamcılık Bilinciyle İnşası	16
1.1 İslamcılık ve Türkiye	16
1.2 Geleneksel Rollerden İslami Kimliğe Geçiş.....	20
1.3 1980’lerden Sonra İslamcılığın Seyri	31
II. BÖLÜM: İslami Kimliğin Dönüşümü: Kamusalılık, Öznelik ve Yeni Sosyal Hareketler	38
2.1 Yeni Sosyal Hareketler	39
2.2 İslami Hareket ve Kamusal Alan	47
2.3 İslami Kimlik ve Özne	54
III. BÖLÜM: 2000’li Yıllarda İslami Hareketin Yönü: Yeni Bir Söylem İmkânı.....	64
3.1 “İslamiyeti Temsil Çok Ağır Bir Görev; Ben Sadece Başımı Örtmek İstemiştim.”	70
3.2 Demokratik Bir Sekülerlik Mümkün mü?	86
3.3 “Sekülerliğin Varlığı Asıl Müslümanlar için Gerekli”	90
3.4 Demokrasi İnsan Hakları ve İslam.....	98
3.5 İslami Tebliğ; Sınırlar ve Değişim.....	105
Sonuç	112
Kaynakça	119

GİRİŞ

Bu çalışmada 2000’li yıllarda İslami hareketin içerdği farklılıkları ve bu farklılıkların İslami kadın kimliğiyle olan ilişkisini incelemek istiyorum. İslami hareketin yükseldiği 1980’li yıllardan bugüne başörtüsü ekseninde hareketin merkezi konumunda duran kadınlar, İslam’ın kamusallaşması sürecinde özel ve kamusal alan sınırlarını zorlayarak çatışmalı bir dönüşümü gerçekleştiriyorlar. Türkiye’de İslami hareketlerin bir parçası olan dindar kadınlar, ya da en azından bir kısmı, bugün gelenekle modernite arasında, her ikisinin de düşünce kalıplarını sorgulayarak eleştirel bir tutum sergiliyorlar. Bu durum, İslam’ın toplumsallaşmasıyla veya Batı modernliğinin evrensellik söyleminin artık iddiasını kaybedişiyle ya da ‘küreselleşme sonucunda başka kültürlerin moderniteyi kendi bağlamlarına oturtup yerleştirme süreciyle’¹ ya da hepsiyle birden ilgili olabilir. Ancak 2000’li yıllarda İslami kadın aktörlerin şimdiye kadar alışlageldiği gibi, homojen bir İslami kimlik anlayışıyla ya da cemaat kimliğiyle hareket etmemeleri, temel hak ve hürriyetleri esas alan seküler bir dilin öncülüğünde çoğulcu yaklaşımlar içine girerek farklı platformlarda bulunmaları, son derece dikkat çekicidir. Çalışmada kadınların bu yatay hareketliliğinin anlamı, kamusal-özel alan sınırlarındaki değişimlerin kimliğe ve İslami harekete etkisi, bu hareketliliğin bugüne kadar var olan toplumsal

¹ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis 2009, sf:88

kutuplaşmaları ne gibi anlam değışikliklerine uğradığı gibi sorular İslamcı hareketlerin son yıllardaki dönüşümünü anlamaya yöneliktir.

2000’li yıllarda İslami kadın aktörlerin gerek eğitimleri gerek kariyerleriyle kamusal alanda farklı aktörlerle ve seküler değerlerle etkileşim kurdukları gözlenmektedir. 1990’lı yıllardan farklı olarak kadınlar kendi bireysel duruşlarını daha fazla vurgulamakta, İslami hareketin temsilcisi olarak uzun yıllardır içinde oldukları kolektif söyleminin dışında bir şeyler söylemektedirler. 1980 öncesinde geleneksel kalıpları kırarak ev içi alandan çıkma mücadelesi veren dindar kadınlar, 1980 sonrasında ise kamusal alanda başörtüleriyle olma çatışması yaşamışlardır. Kadın aktörlerin bugünkü eylem ve söylemleri tüm bu çatışmalı süreçte edindikleri eleştirel tutumun, otoriteyi sorgulayıcı yaklaşımlarının devam ettiğini göstermektedir. Edindikleri yeni roller ve ilişkilerle var olan ayrışmaları bozan, yeni ortak toplumsal alanlar açan kadınların eleştirileri laikliği olduğu kadar İslamcılığı da kapsamaktadır. Aktörlerin milliyetçilik, muhafazakârlık, ataerkillik gibi önemli konularda getirdikleri içeriden eleştiriler aktörün özeleştirel tutumlarını göstermektedir.

Bugün İslami kadın aktörleri modernlik-dindarlık gibi ilk baştan kavramsal olarak birbirleriyle çapraşık kurgulanmış bu iki olguyu uzlaştırabilecekleri bir saha arayışını görüyoruz. Son otuz yıldaki dindarlık-laiklik parametreleri üzerinden sürdürülen modernleşme tartışmaları, başörtülü kadınların hem cemaat içi, hem de toplumsal rollerinde değişimi de beraberinde getirdi. Gerek dinin cemaat kimliğinden bireyselleşmeye doğru evrilmesi, gerek modernliğin, yerel unsurlarla ilişkisinin

kuvvetlenmesi, bu değişimin sebepleri arasında gösterilebilir. Araştırmada, dindar kadınların üzerlerindeki mevcut her türlü iktidar biçimini (laiklik, ataerkil dindarlık, toplumsal cinsiyet), belirlenmiş aidiyet kalıplarının dışına çıkarak sorgulayabilmelerini sağlayan toplumsal pratiklere bakarak, laiklik-dindarlık tanımları etrafında üretilen çözümsüz kutuplaşmaların üstesinden gelecek yeni bir ara alanın imkânlılığı sorgulanacaktır. Böylelikle seküler değerler etrafında oluşturulan ‘kimlik’ ve ‘öteki’ kurgularının, farklılıklara karşı oluşan dirençleri kırarak, demokratik, çoğulcu bir toplum dinamiğini harekete geçirme ihtimali araştırılacaktır. İslamcı kadınların kullandığı seküler söylemin örneklerini görmek mümkün. Örneğin 2000 yılında, İlahiyat doktora tezi olarak yazdığı ‘İslam’da Kadın Karşıtı Söylemin İzdüşümleri’ adlı kitabıyla İslamcı erkeklerin tepkisini çeken Başkent Kadın Platformu kurucu üyesi, Hidayet Tuksal , 2008 Haziran’da ‘Başörtülü Kadınların Sesi’ adıyla platform adına bir basın açıklaması yayınladı. Yayımlanan bildiri hem bir özeleştirisinin izini taşıyordu, hem de dindar kadınların demokrasi mücadelesinde kat ettikleri yolu gösteriyordu:²

” On yıllardır yaşadıklarımız bize eşitliğin ve özgürlüğün değerini öğretti; bu bilinçle herkes için en yüksek standartlarda özgürlük istediğimizin bilinmesini istiyoruz. Bizler birilerinin maşası, kölesi, ajanı, payandası değiliz ... Kendi acılarımızı çekerken başka acılara sessiz kalmayı içimize sindiremiyoruz. Van’da araçlardan indirilen başörtülü öğrencilerin acısı içimizi ne kadar yakıyorsa, geçtiğimiz günlerde bıçaklanarak öldürülen travesti Sisi’nin, Hasdal Askerî Cezaevi’nde ağır işkenceye maruz bırakılan vicdani redci Mehmet Bal’ın, Nevruzları mateme dönüştürülen Kürt vatandaşlarımızın ve güvercin tedirginliği ile kurşunlara kurban giden Hrant Dink’in acısı da içimizi o kadar yakıyor.

² <http://www.taraf.com.tr/makale/897.htm>

Bu bildiri 2000’li yıllarda 1980’lerin tekil İslamcı ideallerinden ne ölçüde farklılaşmalar olduğunu gösteriyor. Son otuz yılın kimlik siyasetlerindeki değişimleri göstermesi açısından bu bildiri dikkate değer. Ayrıca bildirinin, Alain Touraine’in “bilinçli toplumsal aktöre dönüşme” süreci diye tanımladığı özneliği örnekler niteliği çok dikkat çekicidir, zira başörtülü kadınların kendilerini ‘ötekileştiren’ tecrübeleri, nasıl kendilerini ‘özneleştirici’ deneyimlere dönüştürdüklerini göstermesi bakımından çarpıcıdır. Bildirinin önemi, insan haklarını esas alan, farklı dinsel, etnik, kültürel farklılıklara saygılı, demokratik bir söylemin, hem cemaat içi kuralları, hem de kimi toplumsal algıları aşan yeni bir açılımı göstermesindedir.

Bu kadınların toplumsal meselelere dini referansların dışındaki farklı perspektiflerden bakabilmeleri dindarlığı ideolojiden soyutluyor. Ayrıca başörtülü olma halini sekülerizmin kişilerin inanç özgürlüğüne tanıdığı haklar çerçevesinde talep ederek din ile ilişkilerindeki kişiselliğe vurgu yapıyorlar. İslami kesimin kadınları sadece başörtüsü yasaklarını tartışmanın dışında pek çok toplumsal meselede fikir üretseler de uzun yıllardır kangrenleşmiş başörtüsü sorununun öznesi olarak bu sorunu çözümlenebilecek yeni bir bakış açısı getiriyorlar, böylelikle laiklik-batılılaşma ve muhafazakâr değerler kutuplaşmasının nesnesi haline gelen başörtüsünün anlamının daralarak, bireysel hak ve tercihler doğrultusunda kabul görmesini talep ediyorlar. Bu şekilde başörtüsü ve dindarlık talepleri seküler değerlerle yeniden ortaya konuyor, çoğulcu bir toplum fikriyle birlikte geleneğin yeniden tanımlanması sağlanıyor.

Dindar kadınların söylemine yansıyan demokratik ve çoğulcu yaklaşımlar İslami harekete yeni bir perspektif sağlamakta ancak bir yandan da seküler söylemin içerdiği çatışmalar İslami kolektif kimlikte ayrışmalara yol açmaktadır. Gerilimler barındırıyor da 2000'li yıllarda İslami hareketin sekülerlikle ilişkisi, İslamcılık anlayışını etkilemesi ve aktörü dönüştürmesi bakımından önemlidir. Kuruculuğunu İslami kadın aktörlerin yaptığı sivil toplum kurumlarının ayrımcılığa karşı tutarlı yaklaşımlarını, etnik ayrımcılık, 301 davaları, F tipi cezaevleri, faili meçhul cinayetler, kayıp gözaltıları, cumartesi anneleri, kadına karşı şiddet, çocuklar için adalet, eşcinsel hakları gibi pek çok toplumsal soruna duyarlı duruşlarında görmek mümkün.

Örneğin 2008 yılında Anayasa mahkemesinin başörtüsü yasaklarına son verecek anayasa değişikliğini iptal kararı sonrasında (ve Hrant Dink'in ölümü üzerine) yasakla mücadelede tüm ayrımcılığa uğrayanların hak arayışlarının ortaklığını vurgulayan başörtülü kızların "Henüz Özgür Olmadık" bildiri³ herkes için özgürlüğün olmadığı bir yerde kendilerinin de özgür olamayacağı gibi çoğulcu bir yaklaşım içeriyor. Bu bildiri Müslüman öznenin kendi kimliği dışındaki diğer kimliklere bakış açısındaki değişime iyi bir örnek teşkil ediyor. Özellikle İslami kimliğin milliyetçi- muhafazakâr çizgide kuruluşu bu güne kadar diğer etnik kimliklere karşı sorunlu bir 'öteki' bakış açısı ve duyarsızlık oluşturmuşken, bildirinin bu bakışı kıran söyleminin İslami cemaatte ne derece içselleştiği veya sorunsallaştırıldığı da son derece önemlidir. Bu

³ <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/>

çalışmada kadınların söylemlerindeki farklılığa bakmak; milliyetçi söylemin İslami kimlik algısındaki yerini ve dönüşümünü görmeyi ve kimlik siyasetinden insan merkezli bir dindarlık algısına geçişin izini sürebilmeyi sağlayabilir.

Bu araştırmada anlaşılmaya çalışılacak bir diğer önemli konu da, kadınların toplumsal cinsiyet sorunlarının yeni kavramlar ve anlam haritalarıyla etkileşiminin İslami söyleme etkisidir. Aslında dindar kadınların, dinin ataerkil örüntülerle iç içe geçmiş yorumlarına itirazları ve geleneksel kadınlık rollerine eleştirileri yeni değil. 1980’li yılların sonunda İslamcı erkeklerle yapılan tartışmalar yoluyla dinin ataerkil yorumları sorgulanmaya başlandı ve feminist hareketin de etkisiyle o yıllardan itibaren İslami camiada toplumsal cinsiyet kalıpları, ev içi roller ve kamusal alan rolleri tartışılabilir oldu. Dindar kadınlar için kamusal alanda kendi farklılığıyla var olabilme imkanı, Cumhuriyet modernleşmesinin kadınlara biçtiği rolleri olduğu kadar İslami kolektif kimliğin verili kalıplarını da sorgulamayı getiriyor. 1980’li yıllardaki feminist hareket içindeki kadınlar modernleşme projesinin farklılıklarını örtmesine, sadakat beklentisine ve özel hayatlarda süren ataerkilliğin eleştirilmemesine itiraz ediyorlardı.⁴ İslami kadın aktörlerin de, içinde oldukları ve kendilerini kamusal alana taşıyan, toplumsal statülerini yükselten İslamcı harekete özeleştirel yaklaşımları benzer alanlardan geliyor. Özel ve kamusal alanın, birbirini ve dolayısıyla iktidar ilişkilerini dönüştürücü yanı kadın bireyselleşmelerini ataerkillik eleştirisi ile mümkün kılıyor.

⁴ Şirin Tekeli, “1980’lerin Türkiye’sinde Kadınlar”, der. Şirin Tekeli, Kadın Bakış Açısından Kadınlar, İletişim1995, sf.31

Günümüzde hala çözülemeyen toplumsal cinsiyet sorunlarının arkasında yatan nedenin kişilerin yanlış algı ve zihniyet yapılarına sahip olmalarından değil, ‘özelik kapasitelerinin’⁵ sınırlılığında kaynaklandığını söyleyen Aksu Bora ve İlkur Üstün⁶ demokratik bir toplumsal yapının cinsiyet rejimi ve cinsiyet ilişkileri hesaba katılmadan gerçekleştirilemeyeceği ancak demokratikleşmenin önündeki engellerden birinin “özelik kapasitesinin belirleyiciliği olduğu tespitini yapıyorlar. Demokratik, çoğulcu bir toplum oluşumunda İslami kadın aktörün, verili rollerin ve içinde olduğu bağlamın dışında hareket edebilme potansiyeli olarak “özelik kapasite”leri, İslami hareketin de toplumsal kültürel yapının da dönüşmesine katkısı bakımından önemlidir. Son yirmi yılda ‘özel alan’, ‘kamusal alan’ arasındaki geçişliliğin artması tüm kadınlar gibi dindar kadınların da cinsiyet ilişkilerini dönüştürüyor ve dindar kadınların cemaat kimlikleri ile bireysel kimliklerinin, belki de en çatışmalı tarafları bu alanda ortaya çıkıyor. Muhafazakâr İslami kesimin, kadınların bu yeni ve daha demokratik söylemini pek de hoş karşılamaması şaşırtıcı değil, zira var olan toplumsal cinsiyet norm ve kalıplarının, kadınların eşitsizliği üzerinden eril iktidarların devamlılığını sağlaması zaten dinin geleneksel, ataerkil yorumlarıyla birebir örtüşüyor.

Toplumsal cinsiyet meselesinde geleneksel İslamcı yaklaşımın kırılmasını, eşcinsel haklarının korunmasına muhafazakâr kesimden gelen

⁵ Bora ve Üstün, “özelik kapasitesi” tanımını kişilerin içinde yaşadıkları toplumsal bağlam ve ilişkilerinin içinde hareket edebilme imkanları anlamında kullanıyorlar. Aksu ve Bora’ya göre özelik kapasiteslerinin dışına çıkılmaması günümüzdeki toplumsal cinsiyet sorunlarının ana nedendir. Aksu Bora, İlkur Üstün, Sıcak Aile Ortamı, Tesev 2005, sf. 17

⁶ Aksu Bora, İlkur Üstün, Sıcak Aile Ortamı, Tesev 2005

tepkiler gösteriyor. Bu genişleme İslami kesimde dini ve seküler değerlerin çatışmasıyla ortaya çıkan rahatsızlığı işaret ediyor. Başörtüsü savunusunu insan hakları temelinde yapan ve bu bağlamda eşcinsellerin ezilmesine karşı görüş bildiren kadınlar, İslam kaygısını liberal ahlaksızlığa emanet etmiş olarak nitelendirilip, İslamı Protestanlaştırmakla suçlanabiliyorlar.⁷

Bu noktada devreye giren çok önemli ancak örtük bir başka çatışma ise, kadınların başörtülerinin İslami temsil niteliğinden hareketle, kadınların söylemi üzerinde ortaya çıkan erkek tahakkümünün meşrulaştırılması. Artık geçmişe nazaran daha fazla sayıda kadın başörtüsünün kadın sorunu olduğu ve İslami temsil özelliğine vurgu yapılmasının başörtüsü sorununu çözümsüzlüğe ittiğini fark ediyor. Aslında 28 Şubat post modern darbesi sonrasında kamusal alan yasaklarının artışı ve muhafazakâr İslamcı erkeklerin başörtülü kadınları yalnız bırakmaları, kadınların özeleştirisi yaptıkları bu sürecin de başlangıcı oldu. Böylelikle çatışmaların, siyasallaşmaların, sorgulamalarla, mesafeli duruşlarla çözümlenmesi yapılmaya başlandı. Dindar kadınlar bu dönemde kendilerini yalnız bırakan cemaat içi erkeklere karşı seslerini yükselttiler. Dindar kadınların bugün hem bireyselliklerini daha fazla ortaya koymalarının hem de, özgürlük ve insan hakları temelli çoğulcu yaklaşımlarının zemininde, İslami kesimde o günlerde sarsılan 'kolektif kimlik' algısının etkili olduğunu, bizzat dindar kadınların 28 Şubat sonrası sıkıntılı yaşantılarını örnekledikleri yazılarında görebiliriz. Bu bağlamda, kadınların, dinin bireyselleşme ve sekülerleşmesinden türeyen imkanları, var olan iktidar

⁷ Akif Emre /Yeni Şafak/Başörtüsü Kadın Sorunu mudur? /26 Şubat 2008

ilişkilerini dönüştürme ve İslamcılığın bu ‘genişletilmiş mahrem’⁸ alanından yani, yaşanan değişimlere direnç çerçevesinde ve değişimin etkisini sınırlamak niyetiyle oluşan güçlü ve cemaatçi bir aidiyet durumundan, çıkmak için kullanması da muhtemeldir.

Yine İslami kadın aktörlerin farklılaşmalarını, Kemalist feministlerle değil ama liberal-sol feministlerle bir arada düşünebilen İslami kadın aktörlerin çalışmalarında görüyoruz. Kadınların toplumsal cinsiyet sorunları için üretilebilecek çözümleri İslamcılık değil kadınlık merkezli tanımlamaları 1980’li yıllardakinden çok farklıdır. Bu yıl Avrupa Kadın Lobisinin Türkiye koordinasyonunu gerçekleştirecek dört kurum arasına seçilen Başkent Kadın Platformu İslami kadın aktörlerin çok yönlü değişim sürecinin örneklendiriyor.

Tüm bunlar İslami kesim içinde çatışma ve ayrışmalar üretebilecek sorgulamaları da beraberinde getiriyor. Muhafazakar kitle ise İslami değerlerin savunulması adına seküler insan haklarının benimsenmesine karşı çıkıyor, bunun dini inanç ve değerleri zedeleyeceği, İslami kimlikte bozulma yaratacağı görüşünü savunuyor. Kadın aktörlerin içine girdikleri bu yeni oluşumlar ve söylemler İslami anlayışta yeni bir sorgulama sürecini başlatıyor.

2000’li yıllarda başörtülü kadınların, İslami kesimde zihinsel ve toplumsal algılarda önemli bir değişimin öncülüğünü yaptıklarını var sayabiliriz. Çünkü eğitilmiş başörtülü kadınlar Cumhuriyet seçkinlerinin

⁸ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz, Tesev (A. Touraine 2002)

modernleşme projesinin onları hapsettiği “öteki”liğe yalnızca ‘İslami kimlik’ adına değil, farklı kimliklere saygılı, çoğulcu bir toplum ideali adına itiraz ediyorlar. Dindar kadınlar, son yıllarda vurguladıkları en önemli şeylerden biri de; ‘başörtüsü’ üzerinden kimliklerini bütüncül olarak tanımlanmasına itirazları. Kadınlar, başörtüsünün, hem kendilerini hem de ‘öteki’ kadını belirleyici bir öge oluşuna karşı çıkıyorlar ve başörtüsünün onların kimliği değil, kimliklerinin bir parçası olduğunu vurguluyorlar. Ayrıca uzun yıllar ‘namus, iffet’ gibi ahlaki tanımlamalarla iç içe kullanılarak sadece dini değil, ahlaki anlamda da kadınlar arasında ötekileştirici’ bir anlam üretilmesine itiraz ediyorlar.

Son on yılda, dindar kadınların bazı gündelik hayat pratiklerinin daha fazla görünür olması, onların kimlik olgusunu belirleyen algıların ve sınırların değişiminin işaretlerini veriyor. Aslında bu değişime, kadınların, dindar erkeklere göre daha geç bir aşamada eriştikleri eğitim, kariyer, ekonomik özgürlük gibi kazanımların, yani modernitenin sunduğu imkanların, kimlikle ilişkisi bağlamında bakmak zihin açıcı bir pratik olabilir. Başörtülü yazar Nihal Bengisu Karaca’nın ‘Tesettürlü Bir Kadının Tatil Güncesi’ başlığıyla 2007 yılında Radikal İki’de yayınlanan yazısı örtülü olmak ile denize girmek gibi iki hevesini nasıl da bir arada tutamadığını anlatır. Bireysel isteklerin ifşası, farklılığıyla kamusal alanda tanınma ve kendini toplumsal aktör olarak ‘özne’ye dönüştürmenin bir adımı sayılabilir.⁹ Gündelik hayat pratikleri üzerinden modern kamusal alanla kendi özel alan taleplerini uyumlaştırma çabası, kadın aktörün

⁹ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, YKY 2002

bireysel görünürlük talebini açığa çıkarmanın yanı sıra talepliliğiyle özel alanın verili kadınlık rollerini de bozmaktadır.

Türkiye’de 80 sonrasındaki Batılılaşma ve İslamcılık akımları arasındaki toplumsal çatışmaları yeni sosyal hareketler paradigmasıyla yorumlayan Göle¹⁰ İslami hareketin kültürel boyutunun ön plana çıkmasıyla modernitenin yerlileşmesi arasındaki paralelliğe dikkat çeker. Toplumsal hareketleri sanayi toplumunun ve modernizmin yarattığı gerilimler ve siyasal yönüyle açıklayan klasik sosyolojinin aksine Touraine yeni sosyal hareketleri, aktöre ve kendi kendini üreten, dönüştüren toplumsal ilişkiler ağına verdiği önemle ayırır.¹¹ Yeni sosyal hareketlere göre toplumsal çatışma kültürel dönüşüm alanında yani yaşam pratikleri ve aktörün kimlik arayışında kendini gösterir. Özel ve kamusal alan arasındaki sınırların geçişkenliği ise aktörleri, farklılık ve kimlik politikalarına yönlendirir. Modernizmin dışlayıcılığına tepkiselliği ve farklılık politikalarıyla 1980’lerde ortaya çıkan İslamcı hareketler, Göle’nin tespitiyle bugün artık kendi kültürel alan mücadeleleriyle toplumsallaşmakta ve moderniteyle yatay ve kişisel bir ilişki anlamına gelen çatışmalı bir yerlileşme sürecini gerçekleştirmektedir.¹² İslami hareketin sahip olduğu özel alan kamusal alan, kadın erkek ilişkileri gibi farklı cinsiyet politikaları ise sınırların korunması ve modernitenin yerel unsurlarla iç içe geçmesi gibi çatışmalı bir dönüşüm alanında kadın kimliğini merkeze taşımaktadır.

¹⁰ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis, 1999

¹¹ Alain Tourane, ”Toplumdan Toplumsal Harekete”, der. Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs, 1999

¹² Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis, 2008, sf.88

Alain Touraine, demokratik ülkelerin modernliği yeniden tanımlamasının, araçsal akıl, kişisel özgürlük ve kültürel miraslar arasında çizilen sınırların aşılması, geçmişle geleceğın yeniden barışması imkanında saklı olduğunu vurgular : ”Modern diye adlandırılması gereken, geçmişı ve inançları silip atan bir toplum değil, eskiyi yıkmaksızın moderne dönüştüren, hatta,dinin giderek bir topluluk bağı olmaktan çıkmasını ve toplumsal iktidarları parçalayan ve özneleştirme hareketini zenginleştiren bir ‘vicdana çağrı‘ haline gelmesini sağlayabilen bir toplum olmalıdır.”¹³ Modernlik, İslami kimlik ilişkisinin yarattığı dönüşümlerin İslami hareket içinde yeni bir İslami söylemi ortaya çıkarma imkanı aktörlerin özneleşme süreciyle birlikte gerçekleşmektedir. 80’lerden itibaren yazılmış İslami romanlarda İslami hareketin izini süren Kenan Çayır’ın, ‘Türkiye’de İslam ve İslami Edebiyat ‘ adlı çalışması İslami söylemin 80’li yıllarda daha homojen olan yapısının 2000’li yıllarda hala bir arada olan ve çatışan iki akıma bölünmüş olduğuna ve yeni söylemin, radikal İslami söylem karşısında güçlendiğine’ işaret eder;¹⁴ 1980’lerden beri hakim anlayışı olan ve bugün de varlığını sürdüren daha bütüncül İslamcılık anlayışının yanı sıra, bireysel farklılıklar ve ideallerin kolektif idealler tarafından örtülmediğı, İslami aktörün öz-düşünümselliğıyle şekillenen yeni bir anlayış belirginleşmeye başlamıştır.¹⁵ Bireyin kendi üzerine düşünmesi yani özneleşme, deneyimler üzerine düşünme ve değerlendirme eylemi olarak

¹³: Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi,2002, YKY, sf 354

¹⁴ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat,İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,2008,sf:170

¹⁵ K. Çayır “İslamcı” terimi İslami kesimdeki heterojenliğı tam karşılamadığından aktörleri İslami” kavramıyla tanımlar. Bu çalışmada Çayır’ın bu kavramsallaştırması kullanılacaktır.

öz- düşünümseelliği getirmekte ve bu tutum kolektif kimlikte ayrışmalara neden olmaktadır. Yazar Ali Bayramoğlu da İslami kimlikte yaşanan sorgulama süreciyle değişim arasındaki ilişkiselliği aktörün özeleştirel tutumuyla bağlantılandırır;¹⁶ İslami kesimde 80'lerden itibaren hem laik kesimle, hem kendi içinde yaşadığı çatışma ve etkileşimlerin yarattığı köklü değişim dalgası İslami kimlikte yaşanan yüzleşmelerle açığa çıkmaktadır.¹⁷ Bu tespitler doğrulusunda, 80'lerden beri İslami hareketin taşıyıcısı ve görünür yüzü olan dindar kadınların, kimi dini söylem ve eylemlere mesafe alışlarını ve dinin heterojenleşme eğilimini, yeni bir İslami söylemin anlamını bu 'yüzleşme'ler vasıtasıyla anlamaya çalışmak yararlı olacaktır.

1980 sonrası İslami hareketlerin yükselmesiyle görünürlük kazanmış, aynı zamanda bu hareketin taşıyıcısı olmuş, toplumsal etkileşime açık, değişim dinamikleriyle irtibatlı bu kadınların, dindarlık, kadınlık ve modernlik ekseninde deneyimledikleri siyasal, toplumsal, bireysel çatışmalarına bakmak, bunların meydana getirdiği ayrışma ve kırılmaları bugün kendilerini hangi anlam çerçeveleriyle ifade ettikleriyle birlikte anlamaya çalışmak, bu araştırmayı genişletecektir.

Araştırma derinlemesine görüşmeler yoluyla elde edilen bilgilere, İslami kesim kadın yazarlarının görüşlerinin yer aldığı bir kısım yazılı

¹⁶ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, TESEV 2006. TESEV'in Türkiye'de demokratikleşme programı çerçevesinde "Algılar ve Zihniyet Yapıları" üst başlığı altında yürüttüğü bazı çalışmalar, yakın dönem Türkiye toplumuna ait gözlem ve verileri içermesinin yanı sıra, toplumsal yapıdaki yeni oluşumları, dönüşümleri tanımlayan zengin kavram içeriği barındırıyor ve toplum dinamiklerini değerlendirmede sağlam bir temel sunuyor. Çalışmalardan biri, gazeteci yazar Ali Bayramoğlu'na ait; "Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz : Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler". Çalışma, dindarlık- laiklik ekseninde zihniyet yapılarının inceliyor ve bu yapıların demokratikleşmeye nasıl engel ürettiğine odaklanıyor.

metnin taranmasına ve çalışma boyunca edinilmiş gözlemlere dayanmaktadır. Son yıllarda yazılı basında artan sayıda başörtülü kadın yazarın gündeminin bir parçası olarak İslamcılığın bugünkü toplumsal bağlamı ve kimlik üzerine yaptıkları değerlendirmeler 2000'li yılların İslami kadın aktörlerinin görüşmelerini yansıtması bakımından önemlidir. Bunun yanı sıra çalışmada İslami dernek ve gruplarda, ya da sivil toplum örgütlerinde bulunan (veya daha önce bulunmuş) kadınların görüşleri değerlendirilmiştir. Görüşme yapılan kadın grupları Hazar Eğitim ve Kültür Derneği, Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği, Ankara Başkent Kadın Platformu, İnsan Hakları Araştırma Derneği, Genç Siviller, Gülen cemaati ve AKP İdari yönetimi olmak üzere farklı gruplar içerisinde oluşturuldu. Görüşmeciler ikisi lise, on üçü üniversite mezunu, biri öğrenci olmak üzere toplam on altı kişiden oluşuyor. Görüşmecilerden ikisi hariç diğerleri çalışıyor. Görüşmecilerin 1963 ile 1989 arası olmak üzere geniş bir yaş grubu arasından seçilmesi, İslamcı hareketin son kırk yılının değerlendirilmesinde farklılıkların gözlemlenmesi amacıyla. Yine İslamcı hareketle kadın aktörler ve başörtüsü arasındaki ilişkinin içerdiği farklı boyutları göstermek amacıyla kendini İslami anlayışın içinde bulan ama artık örtülü olmayan kadınlarla da görüşülmüştür. Başörtüsü kullanmayan bir üniversite öğrencisi mezun olacağı bu yılın sonunda örtünecektir. Üç görüşmeci erken yaşlardan beri kullandıkları örtülerini artık çıkarmışlardır, diğer görüşmeciler ise örtülüdür. Bu farklı tutumlar, araştırma bulgularının İslami kimliğin ve hareketin içerdiği dönüşümü gösterebilmesi amacıyla seçilmiştir.

Araştırma niteliksel veri analizine dayanmaktadır. Çalışma süresince dernek ve grupların içinde görüşmecilerle yapılan ortak kimi faaliyetlerden edinilen gözlem ve kanaatler de yine araştırma içinde değerlendirilmiştir. Kadın aktörleri gözleme imkanı sunan bir diğer faktör takip edilen iki mail grubu olmuştur, etik gereği buralardaki içerik kullanılmamıştır.

Bu çalışmanın birinci bölümünde 1968- 2008 arası kadın aktörlerin İslami hareketle ilişkiselliğini konu ediniyorum. Bu bölüm kadınların gelenekselden İslamcılığa, İslamcılıktan bireyselleşmeye giden dönüşümlerini göstermeyi amaçlıyorum. İkinci bölümde bu araştırmanın teorik alanla ilişkisini kurmaya çalışıyorum. Üçüncü bölüm çalışma kapsamında yapılan görüşmeler, bulgular ve yorumları içermekte. Bu bölüm İslami kadın aktörlerin öz-eleştirel tutumlarını ve seküler modernlikle İslami kimlik etkileşimini gösteriyor. Sonuç bölümü ise bu tutumların İslami kadın aktörlerin kimlik tanımlarını farklılaştırdığını, kolektif İslami söyleme alınan mesafenin kadın özneleşmesine katkıda bulunduğunu, bu sürecin aynı zamanda yeni bir İslami söylemin işaretlerini taşıdığını söylüyorum.

I.BÖLÜM

1968- 2008 Kadın Kimliğinin İslamcılık Bilinciyle İnşası

1.1 İslamcılık ve Türkiye

İslamcılık, 19. yüzyılda tüm İslam coğrafyasında olduğu gibi Osmanlı toplumunda da, Batı medeniyeti ve sömürgeciliği karşısında ayakta kalabilmek için İslam birliği etrafında toplumsal- siyasal bütünlüğü sağlama idealiydi.¹⁸ İslamcılık, bilimde ve teknolojide Batı karşısında geri kalmış olsa da İslam medeniyetinin üstünlüğü ve İslam'ın orijinal kaynaklarına geri dönerek yeniden yorumlama fikrine dayanıyordu. Bu anlamıyla İslamcılık fikri, Cumhuriyet modernizasyonunun dinsellikten arınmış toplumsal dönüşüm ideali doğrultusunda kabul edilemezdi ve Cumhuriyetin ilk yıllarında politika sahnesinden çekildi, ümmet birliği fikrinin yerini, Türk milletinin birlik idealinin almasıyla birlikte milliyetçilik ve muhafazakarlık Türk toplum yapısını belirleyen ana unsur oldu. Cumhuriyet'in ilerleyen yıllarında, devlet eliyle yapılanan dini kurumlar, (diyanet işleri, ilahiyat fakülteleri, imam hatip liseleri) esasen dinin devlet eliyle denetlenmesine aracılık eden,¹⁹ beri taraftan muhafazakar kesimin milliyetçilik ve dindarlık duygularını örtüştürerek teskin eden pragmatik unsurlardı. Ne var ki, Müslümanların geçmişle yaşadığı bu

¹⁸ Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt.6, İslamcılık

¹⁹ Zerrin Kurtoğlu, "Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Cilt.6, İslamcılık

tarihsel kırılma İslamcılığın ve onun ayrılmaz bir parçası olan geleneğin derinden süren direnç itkisini ileriki yıllara taşıdı. İslamcılığın, Batılılaşma/modernleşme gibi devletin medeniyet projesi olarak belirlediği olgulara ve bu olguların toplumsal sonuçlarına direnişi alttan da olsa devam etti.

Elbette, geçmişten ve gelenekten keskin bir kopuşla gelen Türkiye modernliği, Batı'nın kendi tarihselliğinin ürünü olan modernlikle aynı bağlama oturamazdı, nihayetinde modernitenin evrensellik iddialarının tekleştirici temsili, Türkiye Cumhuriyeti elitinin belirlediği çağdaşlık idealleri etrafında ve ulus-devlet projesiyle tezahür etti.²⁰ Böylelikle kökleri Osmanlı'nın son döneminde atılan idealden biri; Modernleşme, Batıcılık olarak Türkiye Cumhuriyetinin devrimci ideolojisine dönüştüğünde, İslamcılık kapalı bir cemaatin ütopyası olarak kaldı.

1946' da çok partili hayata geçiş ve kırsaldan kente göçle değişmeye başlayan sosyal yapı, 1970'lere gelinceye dek açık siyasi yönelimlerini barındırmasa da,sonraları yükselecek olan İslami hareketin ilk nüvelerinin atıldığı yeni bir alan oldu. Tek partili dönemde örselenmiş olan geleneksel muhafazakar kimlikler, iktidara gelen sağ partiler sayesinde meşru bir zemin bulabildiler. Taşra geleneğinin milliyetçi mukaddesatçı değerler etrafında muhafazakarlığa evrilmesi ise kentleşmenin etkisiyle hızlandı. Ancak, Türkiye'de İslamcılığın 1970'lerde siyasi nitelikli bir hareket olarak ortaya çıkışı, İslam coğrafyasındaki İslami hareketlerin evrensellik iddiaları ve devrimci niteliklerin etkisiyledir.

²⁰ Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis 1998, sf.47

İslamcılığın seyrini üç aşamada değerlendiren Ali Bulaç, ilk aşamasının (1856-1924) İslam toplumunu aslına döndürme niyeti ile ‘kurtarıcı’, ikinci aşamasının (1950-2000) yeni bir toplum ve devlet kurma ideali ile ‘kurucu’, üçüncü aşamasının (2000-) ise çoğulcu toplum fikri ile ‘aşmacı ve dönüştürücü’ misyonlarına dikkat çeker ve aralarındaki farklılıkların üzerinde durur. Bulaç, ikinci Nesil İslamcı aktör profilini şöyle çizer: ‘Temel argüman sadece devlet eliyle resmi toplumun İslamlaştırılması değil, devlet ve kurumlar tanında kültürel ve bütün toplumsal yapıların İslamlaşmasıdır.’²¹ Türkiye’de 1950’lerde başlayan 1970’lerde hızlanan İslam merkezli hareketleri de bu bağlamda değerlendirmek yerinde olur.

Örneğin, 1970 yılında kurulan Milli Nizam Partisi Türk sağına İslamcı ve muhafazakar şeklinde ayrışmayı getiren ilk İslami partiydi ve kuruluşundan bir yıl sonra kapatıldı.²² Sonrasında kurulan Milli Selamet Partisi, ekonomik, sosyal ve siyasal eleştirilerini Müslümanlık ve Batı arasındaki karşıtlıklar üzerinden tanımlayan politikalarla İslami kesimin temsilini, 1980 askeri darbesine kadar sürdürdü. 1980 sonrası farklılaşan siyaset sahnesi, ekonomideki liberal değişiklikler, demokrasi ve insan hakları gibi değerler üzerinden sisteme yönelik eleştiriler İslamcılığın toplumsal seyrini etkileyen faktörler oldu. Bu süreci değerlendirirken N.Göle, 1980 askeri darbesinin, Tanzimat’la başlayan Batıcı, pozitivist ve jakoben geleneğin yerini, yönetici kadrolar ve çoğulcu sivil toplum arasındaki ilişkilere bırakmasında istemeden de olsa katalizör görevi

²¹ Ali Bulaç, “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık Cilt6

²² M.Hakan Yavuz, “Milli Görüş Hareketi: Muhafız ve Modernist Gelenek”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslamcılık Cilt6

oynadığını, belirtir.²³ Bir yandan serbest piyasa ekonomisine geçişle birlikte yükselen yeni sınıflar, kentleşme oranındaki artış, bir yandan çoğulcu demokrasinin, sivil inisiyatif olgusunun, çok hukukluluğun tartışılabilirdiği bir toplumsallaşma 80'lerdeki İslami hareketlerin kimlik olgusunu belirginleştirdi. Ayrıca, Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde, laiklik-dindarlık eksenli toplumsal çatışmalar İslami kimlik olgusunu besleyerek güçlendirdi. Böylelikle, İslami hareketler gün yüzüne çıkarak, geniş kitlelere hitap edecekleri bir safhaya erişmiş oldular.

1990'lar İslami aktörlerin devleti ele geçirme, toplumu toptan İslamileştirme ideallerinin yerine kendi yaşam pratikleri ve toplumsal alanda görünürlük talepleriyle dönüşmeleri söz konusudur.²⁴ Bu dönüşümde, İslamcılığın, kendi içsel muhasebesinin neticesinde ideolojik kimlikten arınması ve İslam'ın kültürel boyutunun ön plana çıkışı etkili olmuştur. Toplumun modernlikle ilişkisindeki "zayıf tarihselliği"²⁵ aşp, yeniden ama bu sefer kendi özneliği ile kuracağı ilişkinin imkanı, İslami hareketin günümüzdeki seyrini belirleyecek önemli bir unsurdur.

Türkiye Cumhuriyeti'nde İslamcılığın çok kısa bir özeti niteliğindeki bu yazının bundan sonraki kısmında, İslami hareketlerin 60'lardan sonraki yükselişinde ve Müslüman kimliğin inşasında dindar kadınların aldığı rol,

²³ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis, 2000, sf:43

²⁴ Kenan Çayır, "Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu", der.Nilüfer Göle, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf. 54

²⁵ Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis, 1998, sf:27. Göle, zayıf tarihselliği ; "Toplumsal bir 'kendini üretmede', kültürel dokuyla toplumsal pratik arasındaki karşılıklı etkileşim üzerine kurulu yerli bir gelişim olarak modernliği oluşturmada zayıf bir kapasiteye sahip toplumların ortaya çıkması" olarak tanımlıyor.

kadınların; din, siyaset, gelenek ve cinsiyet ilişkileri bağlamında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.2 Gelenekselden Rollerden İslami Kimliğe Geçiş

İslami hareketler içinde dindar kadınların kimlik edinme süreci ancak modernleşme olgusuyla birlikte anlaşılabilir. Modernlik tanımını ele alırken, ‘özgürleştirici potansiyel taşıyan tarihsel bir durum olarak modernlik ile, politik bir hegemonya projesi olarak araçsallaştırılmış bir modernliği birbirinden dikkatle ayırmak gerekir.’²⁶ Çünkü Türk modernleşmesinin, Batı medeniyetinin evrenselliği fikrinin tüm kurumlara ve dolayısıyla topluma nüfuzu yoluyla, geleneğin ve yerel değerlerin göz ardı edilerek kuruluşu, ‘modernlik’ tanımına çatışmalı anlamlar yüklemiştir. 1980 sonrası İslamcılığın ise, anlamca ‘Batı kültürü ile eşitlenen “modern medeniyetin” benzeştirici stratejisini reddederek kendi farklılığını benimsemesi dolayısıyla, yeni sosyal hareket ²⁷ olarak ele alındığını belirtmek gerekir. Yeni sosyal hareketler, farklılıkları tanımlayarak bireyin veya grubun kendini tanımlama ve ötekiler tarafından tanınmasını sağlayan, sivil alanı genişleten kimlik politikalarıdır, kültürel kodları yenileyerek toplumun kendini üretimine katkıda bulunur.²⁸ 1980 sonrası İslami hareketleri bu paradigmayla okuyan Göle, İslami hareketlerin Batılı normlarla üretilmiş *habitus*’u²⁹ yani kültürel kodlar ve yaşam

²⁶ Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı,1999, sf:3

²⁷ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis, 2000, sf:30

²⁸ Kenan Çayır, ”Toplumsal Sahnenin Yeni aktörleri: Yeni sosyal Hareketler”, der.Kenan Çayır, Yeni sosyal Hareketler, Kaknüs 1999, sf:28

²⁹ Pierre Bourdieu, Loic J.D.Waquant, Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, İletişim, 2003, sf:117 Habitus; Toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa

tarzlarını sorunsallaştırarak, kendi *habitus*'unu yaratmaya çalıştığını ve bu sürecin merkezi aktörlerinin kadınlar olduğunu belirtir.³⁰ İslami hareketlerin modern toplumsal düzenle ve İslami kimlikle ilgili dönüşümsel süreci toplumsal aktörlerin yaşam pratiklerinde devam ediyor.

Türkiye'de, 1950'li yıllarda muhafazakar düşünce içinde yükselen İslami hassasiyetler, kendisini ifade etme imkanını daha çok kadın ve ailenin muhafazası için Batılılaşma ve yozlaşma eleştirilerinde bulabiliyordu. 1950 ve 1960'larda, muhafazakar kesimin basın ve yayın kuruluşları yoluyla, kendi hayat tarzlarının 'İslami' ölçütlerini belirginleştirmeleri, kamusal alanı genişletme talepleri; özel alanı ve dolayısıyla İslami kadın kimliğini kamusal alana taşımalarıyla oldu ki bu durum daha sonraları kadınların geleneksel kadın rollerini terk etmeleriyle sonuçlanacak iki çatışmalı değeri de beraberinde getirecekti.

Dindar kesimin Müslüman kadınlara biçtiği roller; bir yandan kadını evine ve erkeğine itaatle hakiki mümin kılacak bir dindarlık anlayışı, diğer yandan tesettür kurallarına riayet ederek kamusal alana çıkmasını teşviki arasında kalsa da, kadın bireyselliklerinin henüz palazlanmadığı bir ortamda bu durum sorun teşkil etmiyordu. Ancak, Nur cemaatinin önderi Said Nursi, Müslüman kadınları muhatap olarak onlara toplumsal rollerini hatırlatması, İslamcı kadınların 'kolektif kimlik' algılarının ortaya çıkışında

edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri, toplumsallaşmış bir öznellik.

³⁰ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis, 2000, sf:32

önemli bir dönüm noktasıdır. İslami kesimin önde gelen kadın yazarlarından Cihan Aktaş kadınların o dönemini şöyle değerlendirir:³¹

Said Nursi'nin söyleminin, dinlerinin gereklerini yaşayacakları şartları oluşturmada kadınlara mekan ve işlevsellik açılarından kısıtlanmaya mecbur olmakla birlikte dini sorumluluk açısından kendi faaliyet alanını oluşturmakla yükümlü tebliğciler olarak bir rol yüklediği söylenebilir. Bu yayınlar Müslümanların yeni düzen içinde cemaat ve birey olarak kendilerini yeniden tanımlamalarını hem yönlendirirler hem de bu tanımlama çabalarının aynası olurlar.

1960'lı yıllarda kadınlar ev içi toplantılarda Risale dersleri yapıyor, çeşitli dernek ve vakıflarda çalışıyorlardı. Bugün, Yeni Asya, Yeni İstiklal gibi dindar kesime ait gazetelerde ise Batılılaşarak topluma yabancılaşmayı eleştiren ve dindar kadınının vasıflarını, tesettürü, gündelik pratiklerin İslami yaşama uygun hale getirilişini ön plana çıkaran yazılarla İslam kadını kimliği belirginleştiriliyordu. Bu yıllarda gazete yazılarıyla ön plana çıkan Şule Yüksel Şenler adındaki genç, başörtülü bir kadın bu kimliğin kamusal alandaki ilk temsilcisi oldu.

Şule Yüksel Şenler, 60'lı yıllarda, hem İslami hareketin temsilinde, hem de dindar kadınların başörtüleriyle kamusal alana çıkışlarında çok önemli bir yer tutar. Şenler, Said Nursi ile tanışıp, onun hizmetinde bulunan ağabeyinin, ailesinin yaşadığı asri hayatı bırakması yönündeki telkinlerinden etkilenir, onun isteğiyle Risale okumalarına katılır, dindarlaşır ve nihayetinde başını önce yarım örter, sonrasında kendi uyarladığı şekliyle o gün için oldukça modern bir şekilde başını tamamen örter ki bu örtme

³¹ Cihan Aktaş, "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar", Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt:6 sf.828

biçimi o yıllarda ‘şule baş ‘ adıyla ünlenecek ve tercih edilecektir. Eli kalem tutan, kendini iyi yetiştirmiş, kültürlü bir kadın olan Şenler’in ‘Şule baş’ modeli; geleneksel ya da etnik baş bağlama biçimlerinden ayrılması, modernize edilmesi ve İslami kadın kimliklerinin kamusal alan talebini temsil etmesi, toplumu ‘İslamileştirme’ bilincini ifade etmesi bakımından 1980’lerde ortaya çıkan ‘türban’ modelinin atası sayılabilir. Zira o yıllarda Şenler’in de söylediği gibi bir “dava” söz konusudur ve Şenler akranları arasında İslami uyanışı sağlamak ve hidayetlerine vesile olmak için canı pahasına çalışmaya azimlidir.

Örtünme eyleminin görünürlüğü dindar kadını İslami hareket içerisinde önemli bir yere taşımıştır. Kemalist modernleşme projesinde kadına biçilen rolün benzerini³² İslamcı kadın gerçekleştirmiş, İslamcı hareketin Batı modernizasyonuna karşı duruşunun temsilcisi olmuştur. Laik ve modern bir toplum yaratma idealiyle gerçekleştirilen Cumhuriyet reformlarında kadına verilen rol, toplumdaki İslami muhalefeti kıracak unsurlardan biriydi; benzer şekilde 1960’lardan itibaren İslamcı kadının ortaya çıkışı da Batıcı yaklaşımlara muhalif bir bilincin taşıyıcılığı misyonuna sahipti. O yıllarda kadınların İslami bir şuura erişmesi için önderlik yapan Şule Yüksel Şenler Türkiye’nin dört bir yanında konferanslar vermiş, her konferansın sonunda katılan kadınlara üç defa tekrarlattığı örtü ayetiyle zihinlere “İslami tesettür” bilincini yerleştirmiş önemli bir şahsiyetti.³³ Şenler, konuşmalarında her ne kadar geleneksel

³² Yeşim Arat, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, der.Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik

³³ Demet Tezcan, Bir Çığır Öyküsü Şule Yüksel Şenler, Timaş 2007, sf:88

kadın erkek rollerini vaaz ediyor ise de, bir yandan da başörtüsünü modern hayatın içinde kullanan bir gazeteci olarak verili “dindar kadın” kalıbını bozuyor ve kızların başörtüleriyle okumalarının yolunu açıyordu. Şenler kendisi hakkında yazılan biyografide hayatını şöyle özetler:³⁴

Ben eskiden beri hiç şahsımı düşünmedim. Sadece davamı düşünerek ve toplumdaki Şule algısı, Şule imajı ne veriyor, kendisi ne yapıyor? Bunun etkilerini düşündüm.

İslami harekette kimliğin kolektif bir bilinçle inşasında erkekler kadar kadınlar da düşünülmüş, Şenler de bu davaya ömrünü adanmıştır. Hekimoğlu İsmail 60’lı yıllarda Şenler’in etkisini şöyle ifade ediyor:³⁵

O devirde çok zorluğumuz vardı: Elmalılı Hamdi Yazır, Bediüzzaman Said-i Nursi,” Peki, bu kadınlar ne olacak? Bunlara da birisi lazım.” diye düşünürken, Şule Hanım çıktı.

Şule Yüksel Şenler İslami bir kolektif bilincin kadınlar cephesinde inşasına ön ayak olmuş bir kişidir. Şenler’in 25 Ocak 1967’de, İslamcı yazar Mehmet Şevket Eygi’nin çıkarmış olduğu *Yeni İstiklal* gazetesinde yayınlanan ve kadınları örtüye davet eden, ‘İslam Kadınına Hitap’ yazısı Pakistan’da peçeleriyle üniversiteye giren kızların fotoğraflarıyla birlikte basılınca³⁶ Şenler hakkında dava açılır. Mahkeme sonrasında çekilen fotoğrafları da yine aksi yönde çok rica etmesine rağmen Eygi’nin çıkardığı

³⁴ A.g.e. sf:258

³⁵ A.g.e sf:322

³⁶ Şenler daha sonra, Eygi’nin yazısını tepeden inme bir şekilde ve kendi bilgisi dışında kullandığını belirtir. Buna benzer bir durum yine, Eygi’nin Şenler’in daha sonraları ‘Birleşen Yollar’ adıyla sinema filmine dönüştürülecek olan *Huzur Sokağı* adlı romanını henüz yazılmamışken kendi gazetesinde ‘tefrika edilmeye başlanıyor’ haberiyle okuyucularına bildirmesiyle yaşanacak ve Şenler’i kendi insiyatifi dışında zor durumda bırakacaktır.

Bugün gazetesinde basılır. Kadın gazetecinin bile az olduğu bir dönemde başörtülü kadın gazetecinin varlığı mütedeyyin kesim için “övünç” kaynağı olur.³⁷

Şenler, o yıllarda gazete yazılarının dışında İlk İslami kadın dergisi olan *Seher Vakti*'ni çıkardı, ‘Türkiye’de Manevi Buhran’, ‘İslam’da Kadının Yeri ve Mükellefiyetleri’, ‘Dün, Bugün, Yarın’ konu başlıklarıyla 67 il ve 600’den fazla kasabayı dolaşarak konferanslar verdi. Pek çok konferansından sonra hakkında dava açıldı. Şenler konuşmalarında Batılılaşma, komünizm, solculuk eleştirileri yaparken, bir yandan da milliyetçi, mukaddesatçı değerleri savunarak, “öz vatanında İslam’ca yaşamak isteyen kızları en az sosyalist kızlar kadar hareketli ve cevval cihat meydanlarına atılmaya davet etti.”³⁸ Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay’ın başörtülü kadınların artışından duyduğu rahatsızlığı dile getiren bayram mesajı üzerine yazdığı ‘Cumhurbaşkanına Açık Mektup’ adlı yazı dizisinden dolayı yargılandı ve 13 ay 10 günlük hapse mahkum oldu. Şule Yüksel kolektif İslami algının kadınlar arasında yayılmasına öncülük etmiş, dindar kadınların kamusal alanda görünürlüğünün ilk modern figürü olmuştur.

O yıllarda dindar kadınların eğitilmesi, bilinçlendirilmesi gibi İslami bir misyonu güdüleyen iki temel amaçtan bahsedilebilir; Bunlardan birincisi, toplumda görülen “yozlaşma”nın giderilebilmesi için kadınlara çocuklarına İslami eğitim verebilme, mücahit ve mücahideler yetiştirme

³⁷ A.g.e. sf: 54

³⁸ A.g.e. sf:109

görevi yükler ki bu kadını annelik gibi verili bir kimlik dolayımına oturtur; diğeri ise Göle'nin tespit ettiği gibi Batı modernliğini temsil eden Kemalist kadın projesini karşısında, İslamcı kadının ortaya çıkmasıyla temsil edilecek İslam medeniyetini görünür kılmaktır. Bu amaçla kadınlara yönelik toplantılarda bu misyonlar hatırlatılır, başörtüsünün geleneksel olandan farkına vurgu yapılarak İslami bilinç geliştirilir. Burada dikkat çekici olan her iki durumda da araçsallaştırılan dindar kadınların, ileriki yıllarda İslami hareket aracılığıyla kendi kimlik ve kadınlık bilinçlerini geliştirecek ivmeyi kazanmış olmalarıdır.

1960'larda, İslami hareketin kadın kimlikleri üzerinden ivme kazanarak hareketin siyasallaştığını görürüz. Aslında siyasallaşan kadın bedeni ya da örtüsü değil, ona yüklenen kutsal anlamdır; örtü İslami romanlarda sunulduğu gibi Batı medeniyetinin tacizkar egemenliği karşısında İslam medeniyetinin 'bayrağı'³⁹ olmuştur, modernitenin yarattığı toplumsal 'yersizyurtsuzluk'⁴⁰ haline deva olup, 'yurt'⁴¹ olmuştur, söz konusu olan aitliği temsil eden kutsal değerlerin kadına yüklenmesidir. Örtü böylece kadınların inançları ve kimlikleri arasında kurdukları bir bağ olma anlamını ve değerini çok çok aşan bir sembolizme dolanır. İslam'ın siyasallaşmasını modernitenin onlara önerdikleri aracılığıyla kendilerine yol

³⁹ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, sf:76

⁴⁰ Aksu Bora, İlkur Üstün, TESEV, 2005, Sıcak Aile Ortamı, sf:86 Yersizyurtsuzluk: Anlam çerçevelerinin dışına düşmek, yeni anlam çerçeveler, kuramayacak kadar güçsüz hissetmek ve dolayısıyla 'bu dünyada yeri olmamak'la ilgili bir durum. Bu dünyada yeri olmamak, bir inanç ve değer sorunu değil, maddi, tarihsel ve politik nedenleri ve boyutları var... Türkiye'nin yakın tarihi, bütün altüst oluşlar, unutuşlar, büyük ve sert kesintiler ve yeni unutuşlarla birlikte düşünüldüğünde... toplumsal düzeyde güçsüzleşme.

⁴¹ Nazife Şişman, Başörtüsü, Timaş, 2009, sf:34

açan Müslümanların kimlik arayışı olarak değerlendiren Göle de ‘türban’ın medeniyetler arası farklılık vurgusu olarak araçsallığını dile getirir.⁴²

İslami hareket, dini yeniden kamusal alana sokmakta ve Batılı törelere karşı çıkmaktadır. Bu noktada kültür ile medeniyet arasındaki karşıtlık üzerine tartışma yeni bir soluk bulur, kimlik ile modernite arasındaki gerilimler canlanır, kadın sorunu bir kez daha bu sorgulamanın odak noktasına yerleşir. Çünkü bu tartışmanın zorunlu bölümlerinden biri türban sorunudur. Türban törelerin İslamileşmesini kamusallaştıran bir simgedir. Kadın bedenine ilişkin yeni yasakları (ve teknikleri) hatırlatır ve cinsiyetler arasındaki farklı medeniyetler arasındaki fark olarak vurgular. Batı dünyası ile Müslüman dünya arasındaki ötekilik sorunu, türban aracılığıyla medeniyet farklılıkları çerçevesinde yeniden tartışma gündemine gelir.

Türkiye’de modernlik Batılı bir toplum yaratma idealiyle toplumun gelenekle dinle olan bağlarının sosyal hayattan dışlanması üzerine kuruludur. Ancak 1950 sonrasında kentleşmeyle beraber yaşanan toplumsal hareketlilik 1960’lardan itibaren İslami hareketleri görünür kılmıştır. Bu hareket dindar kadını ve örtüsünü modernite karşısında İslam medeniyetinin varlığının ve bekasının temsiline dönüştürecek ve başörtüsünü dindar kadının kendi kimliğinin bir ögesi olmaktan çok daha öte bir misyona taşıyacaktır. İslami harekette kadına verilen taşıyıcı misyon Cumhuriyet kadınına verilen rollerle benzeşir. Cumhuriyetin modernlik projesinin Batılılaşma hedefleri doğrultusunda Kemalist ideoloji kadınlara

⁴² Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Avrupa ve İslam, Metis 2009, sf:137

“yeni hayat”ı inşa görevi yükler, kadınların bedenleri, duruşları, hayat tarzları modern yaşam biçiminin göstergesidir aynı zamanda. 1960’larda yükselen İslamcı hareketler de kadınların örtünmesini hayatın İslamlaşmasının en açık simgesi kabul ederler.⁴³

1968’de Hatice Babacan adlı başörtülü kız öğrencinin ‘ tarikatler tarafından yönlendirildiği ve başını başka amaçlar için örttüğü’ gerekçesiyle Ankara İlahiyat Fakültesi’nden atılması üzerine üniversite öğrencileri eylem yaptılar. 1970’li yıllar İslamcı kadınların kamusal alan talepleri, dönemin köktenci öğrenci çatışmaları arasında da olsa sürdü. Ülkedeki siyasi gerginlikler arasında Türk, İslam sentezli, genç üniversiteli başörtülü kızların eğitim ve meslek edinme çabaları da artıyordu. 1977 yılında ilk kız İmam Hatip liseleri açıldı, Mukaddesatçı Hanımlar Derneği, Hanımlar İlim ve Kültür Derneği gibi dernekler, muhafazakar kadınların, sosyal hayata adım attıkları, ev içi rollerinin dışında bir dünyaya adım attıkları yerler oldu, üst kuşak buralarda hayır işleri yaparak ilk defa emeğini ev dışında değerlendirirken, genç kadınlar ,İslam’da kadının yerini, ideal İslam kadını, modern ev aletleri kullanmanın İslam’daki yerini tartıştıkları yeni toplumsal alanlar yarattılar. 70’lerde İslam dünyasının önemli düşünürlerinin eserleri tercüme edilmeye başlandı, İslami kesimin içinden yetişen yazar ve aydınlar çoğaldı.

1970’lerde köyden kente göçle değişen sosyal yapı, Cumhuriyet aydınının hayal ettiği modern Türk toplumu resminden hayli uzaktı. Cumhuriyet elitinin kültürü ile halk kültürü arasındaki farklılıklar sebebiyle,

⁴³ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis,2000, sf.104

toplumun kentlileşme ve modern hayat pratiklerine dahil olması nispetinde, İslam , kimliği bütünleştirici bir unsura dönüştü. Ancak burada Şerif Mardin'in bir tespitinin ayırdına varmak gerekir; Mardin, Cumhuriyet idarecilerinin İslam'ın yüzeyde görülmesi mümkün olmayan fonksiyonlarını idrak edememelerinin , kültürel optimizm'e yol açtığını, Türkiye'de dine yeniden önem verilen sürece girişte, ortodoks İslamın yanı sıra 'volk İslam'ın (hurafelerle karışmış, halk kültürüyle iç içe geçmiş bir din anlayışı)da etkisini göz ardı etmemek gereğini dile getirir.⁴⁴ Yerel olanla ilişiği kesen radikal bir modernleşme projesi, toplumu ayakta tutan anlam haritalarını sarsmış, yükselen siyasal İslamcılık ise ortodoks olanın yanı sıra geleneksel olanı da içine almıştır. 1970'lerde orta sınıf muhafazakar kesimin dini sahiplenerek, İslamcı ideolojiyle buluşması, devlette temsil olunamayan halk kitlelerinin , devlet ideali olan bir ideoloji de kendilerini ifade imkanı bulması olarak görülebilir.

1970'lerde İslam'ın modernlik ve kimlik sorgulamaları üzerinden siyasallaşma sürecinde dindar kadınların örtülerini, dini siyasi ideolojiye alet etmek gibi indirgemeci bir yaklaşımla değerlendirmek meselenin üzerine oturduğu geniş perspektifi göz ardı etmek olur. Ancak 70'lerde kamusal alanda Müslüman kimliğini vurgulayarak siyasallaşan İslami hareket için, kadının tesettürlü görünürlüğü farklılık üzerinden kendi kimliği tanımlamasında önemli bir unsur oldu. Burada, 70'lerdeki İslamcı kadınların geleneksel kadın rollerinden çıkarken kullandıkları rol modelin 'bacı' oluşu ve 'bacı' lığın halk motifi olması 'volk İslam'ın dönüşümüne

⁴⁴ Şerif Mardin, Din ve İdeoloji, İletişim 2002, sf;153

önemli bir örnek teşkil eder. O yıllarda İslamcı kadınlar,sonraları, 80’lerde İslamcı erkeklerle yaptıkları tartışmaların merkezini teşkil edecek, İslami kaynaklarda da yer bulan ‘kadının fitne unsuru oluşu’ fikrinden korunmak ve kamusal alanda erkeklerle bir arada bir yaşamı sürdürebilmek için “bacılık” rolünü gönülden kabul etmişlerdi. Cihan Aktaş, kamusal alanda İslamcı erkek ve kadınların ilişkisindeki değişim üzerine yazdığı bir yazıda;’ bacı’nın eril bir toplumsal karakteristiğın sürdürücüsü olduğunu, başörtülü Müslüman kadının fesat kaynağı olarak görülmeden kamusal alanda tutunabilmek için bacı kalıbına sığındığını, ağabey himayesinin kabulü demek olan bacılık söyleminin aynı zamanda Müslüman kadının tezlikle özel alana gönderecek hissiyatı da dillendirdiğini, davanın selameti, yozlaşmanın önlenmesi için kadınların Müslüman erkekler tarafından nasıl ‘bacı’ kimliğinde sabit tutulmak istendiğini, eleştirel bir şekilde dile getirir.⁴⁵

1970’lerde muhafazakar kesim, geleneksel (volk İslam) İslam’dan radikal İslamcılığa yol alırken, kadınlar da, eril geleneksel sistemin edilgen rollerinden, cemaatin üyeliğine terfi ettiler. Cemaat kimlikleri onları bir yandan laiklik-dindarlık eksenli toplumsal çatışmanın merkezine taşırken, bir yandan da edindirdiği statüyle bireyselliklerini ortaya çıkaracak kimlik oluşumunu besledi. Kadınların onları kamusal alana çıkaran İslamcılığın görünürlük iştihakini, aldıkları laik eğitim sistemiyle birleştirerek kendi kimliklerini güçlendirici, dönüştürücü yeni bir deneyim alanı açmaları bakımından 70’ler önemli bir zaman dilimidir.

⁴⁵ Cihan Aktaş, ”Bacıdan Bayana”, Birikim 137. Eylül 2000 sf.38

1.3 1980'lerden Sonra İslamcılığın Seyri

12 Eylül 1980 askeri darbesinin gerekçelerinden biri 'irticai gelişmeler'di ve darbe sonrası tüm toplumu apolitize etme düşüncesi, her türlü siyasal düşünceyi ve simgeyi yasakladığı gibi başörtüsünü de yasakladı. 1981'de Milli Eğitim Bakanlığı öğretmen ve öğrenci kılık kıyafetlerine ilişkin kapsamlı bir yönetmelik hazırladı ve yönetmelik gereği İmam Hatip Liseli kızların da başlarını açmaları gerekti. Ancak dindar kadınların başörtüsü yasağına karşı tepkileri ve eylemleri 80'ler boyunca artarak devam etti. Başörtülü öğrenciler meydanlarda kamusal alan yasağına karşı ,dışlanıp kötü muameleye maruz kalırken, aynı yıllarda Müslüman erkekler,(sünnet olan sakal ilişkin yargıların esnemesiyle birlikte) kamusal alanda bir bedel ödmeden sisteme adapte oluyorlardı.⁴⁶

1984 yılında, Yüksek Öğretim Kurumu'nun önerisiyle kızların 'türbanla' üniversiteye girişlerine izin verildi. Türban, YÖK başkanı Doğramacı'nın; 'Başörtüsü takılmasının önlenmesi amacıyla kız öğrencilerimizin modern anlamda türban takmalarına izin veriyoruz.'⁴⁷ şeklindeki açıklamasıyla tanıtılıp, yasakları bitiren bir uygulama olduysa da, esasen o tarihten sonra 'türban' ve 'başörtüsü' üzerine yapılacak anlamlandırma tartışmalarının başlangıcı oldu. O tarihte, siyasal bir anlamı olmadan geleneğin modernize edilmiş şekli olarak sunulan 'türban', sonraki yıllarda tam tersi bir anlama bürünecek ve geleneksel anlam taşımadığı, İslamcı İdeolojinin siyasal simgesi olduğu gerekçesiyle dışlanacaktı.

⁴⁶ A.g.e.sf:39

⁴⁷ Fadime Özkan, Yemenimde Hare Var,Elest Yayınları,2005, sf:26

1980'lerin üniversiteli kızları bir önceki nesle göre daha yüksek entelektüel donanıma sahiptiler, yerli ve yabancı edebi eserler, milliyetçi muhafazakar entelektüellerin eserleri, son dönem Osmanlı İslamcılarının eserleri, Nur Risaleleri, yerleşik iktidarlara ve statükocu söylemlere karşı çıkan sosyalist yaklaşımlı fikir kitapları gibi çeşitli okumalar yapıyorlardı. Özellikle Mısır, Pakistan, İran gibi ülkelerin muhalefet önderlerinin mücadeleleri ve fikriyatları, geleneksel kadın imajını eleştiren yönleriyle aksiyoner Müslüman kadın anlayışının yaygınlaşmasına katkıda bulundu.⁴⁸ 80'lerde dindar kadınların, geleneksel edilgin rolleri terk ederek eylemci kimliğe geçişi, kadınların bireyselleşmelerinin göstergesiydi.

Bu yıllarda Türkiye'de muhafazakar kesimde, bir yandan İran İslam Devrimi'nin etkisiyle, evrenselci bir İslam ideali savunuluyor, bir yandan da liberalleşme ve demokratikleşme yönündeki açılımlar siyasal ve ekonomik yeniliklerin, dönüşümlerin işaretini veriyordu. Bu yıllarda hızlı bir toplumsal değişim geçiren Türkiye'de dinsel, etnik ya da cinsiyet kimlikleri dile getiriliyor, hak ve özgürlük arayışında sivil insiyatifin güçlendiği gözleniyordu. 80'lerin sunduğu yeni değerler ve imkanlar, dindar kadınların da yeni düşünce pratiklerine girmelerinin, kimlik çatışmalarını dönüştürmelerinin yolunu açtı.

1980'lerde dindar kadınların geleneksel rolleri pekiştiren erkek egemen sisteme eleştirel bakış getirmeleri, aynı yıllarda etkin tartışmalar yapan feminist söyleminin etkisiyledir. Başörtülü kadınlar modern hayatın sunduğu eğitim, kariyer, sosyal hayata dahil olma gibi imkanları

⁴⁸ Hidayet Şefkatli Tuksal, Başörtüsü Hikayeleri, İslamiyat III (2000) sayı: 2 sf:132

kullanmaya, bireyselleşmeye başladıkça, muhafazakar erkeklerden tepki almaya başladılar. Kadınların laik düzene karşı edindikleri mücadele ruhu, artık içeriden olan çatışmaları da dönüştürecek potansiyele erişirmiş gözüküyordu. Özel yaşamın kamusal alanı dönüştürdüğü gibi kamusal olan da özel yaşamı dönüştürüyor, kadınlar edindikleri entellektüel donanımla, yerleşik kültür kalıplarını sorguluyorlardı. 1987 yılında Zaman gazetesinde Ali Bulaç'ın 'Feminist Bayanların Kısa Aklı' başlıklı yazısı, başörtülü kadınları cinsiyet kimlikleri ile cemaat kimlikleri arasında bırakacak, ancak Cihan Aktaş, Mualla Gülnaz, Tuba Tuncer, Elif H. Toros gibi başörtülü kadın yazarlar Bulaç'ı eleştirerek erkek tahakkümüne karşı kadın hakları savunusuna girişeceklerdi. İslami kesimin erkekleri, 'İslam'da kadın sorunu yoktur' derken, kadınlar dinin ataerkil zemine oturmuş yaygın anlayışını sorguluyorlardı. İslamcı kadınlar 80 öncesi, Asr-ı Saadet dönemi kadınlarının ev içi rollerini, mahremiyete verdikleri önemi, itaatkarlıklarını tartışmasız örnek almışken, artık aynı kadınların kamusal alanda geleneksel olandan nasıl farklılaştıklarının izini sürüyor, İslamcı erkeklerin eril yapının kendilerine sağladığı iktidardan vazgeçmeyen tutumlarının ayırdına varıyorlardı. Ancak, tartışmaya katılan kadınlar feministlerle işbirliği yaptıkları gerekçesiyle içeriden eleştiriye maruz kalırken, feminist gruplarca da başörtülerinin 'erkeğe kulluğun ilanı' olduğu gerekçesiyle dışlandılar. Aslında her iki grup kadın için sınırlar, eğriler ve doğrular bu kadar net değil idiyse de 'türbanlı feminist' tanımının içerdiği gerilim kadınlar arasında olabilecek dayanışmaya engel oldu. Yine de feminizm, dindar

kadınların ‘erkeğe itaat’ üzerine kurulmuş din ve kadınlık algısını değiştiren çok önemli çatışma ve sorgulamaları getirdi.

1990’ların başında dinin toplumsal yapıyla ve kültürle iç içeliği, modernlikle etkileşimi bağlamında ele alan bilimsel çalışmalar, İslamcılığın dönüşümünü de göstermesi bakımından önemlidir. Nilüfer Göle’nin Modern Mahrem adlı kitabı modernizmin ve yerel olanın birbirleriyle etkileşimini, başörtülü kadın üzerinden gösterir.⁴⁹ Bu yıllarda başörtüsü yasakları aralıklı olarak devam ettiği, modern anlamda ‘kamusal alan’ tanımının tartışılmasıyla beraber yürüdü. 90’larda dindar kadınlar siyasi çalışmalarının yanı sıra sivil toplum çalışmalarında da aktif oldular, yerli ve uluslararası toplantılara katıldılar. Bu dönem dindar kadınlar Refah Partisi kadın kollarında çalışarak, parti başarısına önemli katkılar sağladılar, Gökkuşuğu Kadın Platformu, Başkent Kadın Platformu gibi sivil kuruluşlarla kamuoyunda İslamcı erkeklerden ayrı, kendi temsil alanlarını ürettiler. 1990’ların İslamcı kadınları, 1980’lerdekinin aksine, kurdukları yatay ilişkiler sayesinde ‘öteki’ni keşfederken , tepkisel ve dışlayıcı tutumlarının yerini katılımcı bir yaklaşım aldı.’⁵⁰ Zira kadınların cemaat kimliklerine mesafeli bir bakış edinmeleri, kimliklerini farklı değerlerle besleyebilmeleri, onları iki kutuplu toplum modelinden çoğulcu bir toplum algısına yöneltti. Bunu etkileyen en önemli faktör 28 Şubat ve sonrası oldu.

28 Şubat 1997’de ‘irtica’ tehlikesi iddiasıyla Refah Partisi’nin iktidarı engellenirken, başörtüsünün, laiklik-İslamcılık kutuplaşmasının simgesine

⁴⁹ N. Göle, Modern Mahrem, Metis, 1991

⁵⁰ Kenan Çayır, ” Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu”, der. N. Göle, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis1999

dönüştürülmesi dindar kadınların yoğun kamusal alan yasakları ve baskılarıyla yüz yüze bıraktı. Başörtülü kadınlar, eğitim haklarında, geriplanda oldukları siyasal çalışmalarda ve mesleki hedeflerini gerçekleştirmede laik kamusal yasaklarla mücadelede İslamcı erkeklerden gereken desteği görememenin hayal kırıklığını yaşadı. Bunun yerine demokrasi ve insan hakları ekseninde toplumsal mücadele yürütenlerle, aynı düşünce zemininde buluşabilmek, zihinlerdeki kimlik kalıplarını kırılmasında önemli rol oynadı. Kadınlar kimlik farklılıklarının, kamusal alan taleplerinin mücadelesini verirken kendi kimliklerini de kolektif kimlik algısını dönüştürmeye başladılar. Laik homojen kamusal alan çoğulculuğa imkan verdiği nispette, yani birey moderniteyle ilişkisini tepeden inme uygulamalarla değil de, kendi anlam haritaları içerisinde geliştirdikçe; İslam'ın ideolojik söyleminin toplumu dönüştürme ideali de yerini, dinin bireysel sınırlar içerisinde algılanışına doğru terketmeye başladı.⁵¹

1990'larda dindar kadınların yazı alanında etkinleştikleri, özellikle kendi kimlik sorunlarına yönelik düşünsel bir çaba içerisinde girdikleri gözlenir. Bu alanda Halime Toros, Nazife Şişman, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Cihan Aktaş, Yıldız Ramazanoğlu gibi yazarların başörtülü kimliği anlatan romanları, hikayeleri, ayrıca meselenin sosyolojik boyutunu içeren çalışmaları oldu. İlahiyat alanına kadın düşüncesiyle yaklaşım ise kendini 'İslamcı feminist' olarak nitelendirmekten çekinmeyen Hidayet Ş. Tuksal'dan geldi. Kur'an'ın indiği dönemde kadınların iktidar araçlarına uzanabilmeleri çok güç olduğundan eşitlik söyleminin o dönem ortaya

⁵¹ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:162

çıkmasının mümkün olmadığını söyleyen⁵² Tuksal ‘Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümü’ adlı eserde hadislerdeki ataerkil yorumların izini sürerek ‘genişletilmiş kutsal’ın sınırlarını sorguladı. Dini söylemde kadınlara karşı eril iktidar kodlarına yer açan bakış açısının sonradan üretildiği tezini hadis incelemeleriyle işleyen Tuksal İslamcı erkeklerin tepkisini çekti. Bu durum dinin gelenekle iç içeliğinden türemiş eril söylemin sorunsallaştırılması önündeki muhafazakar baskıyı ortaya koyan açık bir örnek oldu.

1990’lı yıllarda İslamcı kadın kimliği içerisinde farklılıklar ortaya çıktı; kamusal alan yasakları ve heterojenleşmeye başlayan İslami kimlikler; inançlar, değerler ve gündelik yaşam pratiklerinde bazı değişiklikler yarattı. Ortaya çıkan kimlik çatışmaları, yapılan muhasebeler kimi kadınların başörtüsüyle kimlikleri arasında kurdukları bağı ‘ontolojik bir duruş’⁵³ olarak kuvvetlendirirken, kimisi için de örtü ve dindarlık üzerine kurulan tartışmasız birlikteliği sorunsallaştırdı. Başörtüsü üzerinden kurulan iffet, namus, ahlak ve din değerlerinin tümünü sarmalayan toptancı anlamın ‘öteki’ kadını kurgusunda nasıl kusurlu algıya yol açtığına farkına varıldı. Toplumun çeşitli kesimlerinden kadınlarla kurulan yatay ilişkilerin yanı sıra, bazı başörtülü kadınların örtülerini çıkarmalarının da bu algıdaki dönüşümleri etkilediği söylenebilir. Burada dikkat çeken bir durum da, başörtüsü üzerinden yürütülen tartışmalarda kadınların bireyselliklerinin, edindikleri yeni toplumsal rollerin göz ardı edilmesi, ‘kolektif’ algıyı

⁵² Ruşen Çakır, Direniş ve İtaat, Metis 2000, sf:24

⁵³ Nazife Şişman, Kamusal Alanda Başörtülüler; Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi, Timaş 2004, sf:58

zedeleleyen eylem ve söylemlerinin Batı'nın Doğu'ya tahakkümü ve dönüştürme projesinin ürünü olarak görülmesi. Ancak bu sorunlu bakış açısının, kadını pasif ve ikincil gören eril bakışın kendini sürekli olarak yeniden üretebileceği alanları kaybetmeme stratejisi olarak okunabilmesi , dindar kadınların söylemini bağımsızlığına katkı sağlayacaktır.

2000'li yıllarda bir kısım dindar kadının geleneksel ve modern değerleri bir arada tutarak farklı bireysellikler ürettiklerini görüyoruz. Son yıllarda İslami kadın aktörler İslami hareketin yarattığı dikey mobiliteden daha fazla yararlanmaya, sosyal, siyasal, kültürel talep ve söylemleriyle daha fazla görünür olmaya başlamışlardır. Sivil inisiyatif grupları, İslamcı hareketin içinden yetişmiş kadın köşe yazarları çoğulcu demokratik eylem ve söylemleriyle kadın aktörler İslami kolektif kimlikte yaşanan değişimi göstermektedirler.

II. BÖLÜM

İslami Kimliğin Dönüşümü: Kamusal, Öznellik ve Yeni Sosyal Hareketler

1980'lerde yükselen İslamcılığın kadın aktörleri farklılık ve kimlik mücadeleleriyle hareketin toplumsal yaşama katılma sürecinde önemli rol oynadılar. Kadınlar kültürel, toplumsal, bireysel hak talepleriyle modern kamusal alan sınırlarını tartışmaya açarak İslami kimlik politikalarını görünür kıldılar. Bu süreç aktörleri kolektif bilinçle donatırken bir yandan da hareketin toplumsallaşmasına olanak tanıdı. Göle bu dönüşümü gerçekleştiren İslamcı hareketleri feminizm, etnik hareketler vs. gibi farklılıkların ortaya konduğu ve kimliğin kültürel boyutunun ön planda olduğu yeni sosyal hareketler çerçevesinde değerlendirir.⁵⁴

Yeni sosyal hareketler devleti ele geçirmeyi amaçlayan siyasal hareketlerin aksine sivil ilişkilerle toplumu dönüştürmeyi hedefleyen, aktöre kendi hayat tarzlarını savunma imkanı sunan sosyokültürel boyutuyla önemlidir. Kamusal alan aktöre özel alan içine hapsedilen farklılık ve kimlik taleplerini dile getirmesi ve toplumsal yapıyı yeniden üretmesi için verimli çatışma alanı sunar. Türkiye'de İslamcılık hareketinin toplumsallaşmasındaki ana etken, hareketin ve aktörlerinin kamusal alan içinde yarattıkları etkileşimlerdir. Bu sebeple İslami hareketteki dönüşümü

⁵⁴ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf.22

ve toplumsal alanda oluşan yeni pratik ve anlam çerçevelerini anlamlandırmada yeni sosyal hareketler paradigması ve kamusal alan kavramı önemlidir.

Bu bölümde İslamcılığın radikalizmden özeleştiril tutuma geçiş sürecine, çoğulcu dünya anlayışı içerisinde yeni bir imkan arayışına Touraine'in özne kavramı ve yeni sosyal hareketler perspektifinden bakılacaktır. Kamusal-özel alan kavramları da İslami aktörlerin görünürlük arzusunun, kimlik politikalarının, toplumsallaşma taleplerinin ortaya konduğu iktidar alanları olarak hareketin sosyolojik anlamlandırılmasına katkıda bulunur.

2.1 Yeni Sosyal Hareketler

Türkiye'de bugünkü sosyal hareketler bağlamında İslami kimliklerin ve İslami hareketlerin incelemesi ancak, modernleşme ve medeniyet kavramlarının içerdiği Batıcı anlamın yarattığı "dışlanma" travmasıyla birlikte değerlendirilerek anlamlandırılabilir. Göle İslami hareketlerin temelde sorunsallaştırdıkları ve eşitsiz hissettikleri alanın, Batıcı/ Kemalist modernitenin ve kültürün hakimiyeti olduğunu, İslami aktörler için ekonomik ve siyasal alandaki baskı ve ayrımcılığın daha sonra geldiğini söyler.⁵⁵ Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumun genelini kapsayan inanç ve değerler sisteminden bağımsız bir "modernlik" ve "medeniyet" söylemi üzerine inşa edilmesi ve bunun ortaya çıkardığı kültürel kopukluğun derinden giden bir tepkiselliği ileriki yıllara taşınması, 1950'lerde tek parti

⁵⁵ Kenan Çayır. Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, Sf:64

ideolojisinin sonlanmasıyla beraber, muhafazakar kesimin İslami dinamiklerle bütünleştirdiği bir kimlik oluşumunu da yavaş yavaş belirginleşmiştir. 1980'lere gelindiğinde artık radikal siyasi söylemlerle iç içe geçen İslamcı İdeoloji yükselmiştir. Bu yıllarda İslamcılığın hakim söylemi, Kemalist - laik ve Batıcı modernleşme çizgisine alternatif ve muhalif bir İslami düzen arayışını dillendirmiştir.⁵⁶ 1990'lı yıllardan itibaren ise İslami kolektif kimliklerle bireysellikler arasında salınan İslami aktörlerin gündelik hayatlarında ve siyasetlerinde İslam'ın kültürel boyutunun ön plana çıktığını görürüz.

Şerif Mardin de Cumhuriyet'in laikleştirme projesi kapsamında, İslam'ın (dinin)kurumsal işlevinin yanı sıra toplumsal faaliyet alanı olma işlevinin de söküp atıldığı tespitini yapar. Mardin'e göre, mikro yapıların en önemlisi olarak inanç ve yaşam -dünyasıyla kültürel katmanların iç içe geçtiği bir söylem alanının yadsınması toplum içerisindeki mesafeleri arttırmıştır. Mardin, Türkiye modernleşmesinde hegemonyacı sınıf toplum ilişkilerini üreten yapıları Jakobin devlet aygıtının uygulamaları ve yabancı kültürlerden alınan laik reformlar yoluyla kültürel kurumlarda yapılan köklü değişiklikler aracılığıyla kuruluşuna dikkat çeker. Mardin, dinin rolünün yadsınmasının, toplumsal yaşamın bir unsuru olarak İslam'ı reddetmekte direnişin, insanın kendini tanımlayış ve karşılıklı öznelik mikro tabakalarını zayıflattığını vurgular.⁵⁷ Bu tespit sadece, bugün kendi

⁵⁶ Kenan Çayır. Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, Sf:7

⁵⁷ Şerif Mardin, "Modern Türk Sosyal Bilimciler Üzerine Bazı Düşünceler", der.Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 2005

hayat tarzları ve kültürel değerleriyle yaşayabilmek için katı laik devlet anlayışıyla çatışan Müslüman aktörlerin zorluklarını temellendirmez, aynı zamanda İslami hareketlerin İslam'ı siyasallaştırarak gelenekten ve kendi tarihselliğinden koparan “devrimci” anlayışı üretenin, bu değişiklikler yoluyla zayıflayan mikro tabakalar ve öznellikler olabileceğini hatırlatır.

“İslami hareketin 1980’li yıllardan itibaren ‘merkezi ele geçirmeye çalışan’ siyasal-ideolojik boyutunun”⁵⁸ ortaya çıkış sürecini, bu coğrafyanın toplumsal aktörlerinin modernlik ve yerellik arasında oluşan çatışmalı pratikleriyle ve bu pratiklerin bireysel ve kolektif kimlikleri nasıl inşa ettiği ile ilintili olarak değerlendirmek gerekir. Modernleşme reformları, doğum, ölüm, eğitim, evlilik, miras gibi toplumda dinsel vasıtasıyla yürütülen pratikleri, kültürel öğeleri ve bu yolla ortaya konan öznellikleri zayıflatmış, ancak bunun yerine ulus devlet anlayışını pekiştiren bir milliyetçi muhafazakar “kolektif kimlik” oluşumunu desteklemiştir. Ahmet Çiğdem, İslamcılığın Cumhuriyet rejiminin kuruluşunda yaşadığı gerilimin daha sonraki yıllarda harekete sinecek ‘rövanşist’ damarı anlaşılır kıldığını, geleneksel toplumun kendi hayat tarzlarına tehdit olarak algıladığı Cumhuriyet uygulamaları karşısında İslamcı oluşumlara bir sensibilitate (mağduriyet, mazlumluk, örselenme) tedarik ettiğini söyler.⁵⁹ İslamcılık tüm bu ‘Batılılaşma’ idealinin yarattığı “yersizyurtsuzluk”⁶⁰ haline, karşı çıkma

⁵⁸ Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İletişim Yayınları Cilt 6, 2004

⁵⁹ Ahmet Çiğdem, “İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık, İletişim Yayınları, Cilt:6, 2004

⁶⁰ Bu kavramı A. Bora ve İ. Üstün’den (2005: 86) ödünç alıyorum. Bora ve Üstün “yersizyurtsuzluk” kavramını, bu dünyada yeri olmama, yeni anlam çerçeveleri kuramayacak kadar güçsüz hissetme durumu, anlamında kullanıyor.

istenci olarak önce devrimci bir nitelikle şekillenmiş, ancak 1990'lı yıllardan itibaren bütünlükçü bir değişim stratejisinden vazgeçerek İslam'ın kültürel boyutunu öne çıkarabilmiştir. Günümüzde yönetici Cumhuriyet elitin karşısında merkezi temsil eden muhafazakarların varlığı, taşranın görünürlüğünü, yer yurt edinmişliğini ifade eder ki bu muhafazakarlar kolektif ve bireysel kimliklerini siyasal İslami gelenekten geçerek edinmişlerdir.

1990'lar ve sonrasında radikal İslamcılığın siyasal iktidarı ele geçirme idealinden kopuşu, yerini İslamcılığın toplumsal ve kültürel bir harekete evrilmesine bırakmıştır.⁶¹ Göle, siyasal İslam'ın yalnızca dışarıdan değil, içeriden de dönüştüğü bu "ikinci dalga" İslamcılığın, bir sosyal hareket olarak ele alınmasını olanaklı kılanın, tam da İslamcı aktörlerin bu dönüşüme ortaklığı olduğunu gösterir.⁶² Yeni sosyal hareketlerin ürettiği ilişkiler ve çatışmalar toplumun kendisini ortaya koyması ve yeniden üretmesi için birer araçtır.⁶³ İslami öznenin, hem Müslüman kimliğin geleneksel tanımlarından ve rollerinden özgürleşerek hem modern toplumsal düzene karşı çıkararak oluşması⁶⁴ yeni sosyal hareketler paradigmasında normal olarak görülen çatışmaların, toplumun kendini yeniden üretme biçimine nasıl katkı sağladığını örnekler.

⁶¹ N. Göle , Melez Desenler, Metis 1998. Kültürel İslam; İslam'ın siyasallaşarak fakirleşmesinin, dünyevileşerek kutsallığını kaybetmesinin önünde durmak isteyen, önceliği insanı ve toplumu dönüştürücü değer ve bakış açılarına veren yaklaşım.

⁶² N. Göle, Melez Desenler, Metis, 2000, sf:33

⁶³ Kenan Çayır, Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler, der.Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs,1999, sf:23

⁶⁴ N. Göle, Melez Desenler, Metis, 2000, sf:35

Touraine yeni sosyal hareketleri, yeni güç merkezleri ve yeni ilişki biçimleriyle tanımladığı post- endüstriyel toplum paradigmasına oturtur. Post endüstriyel toplum tarafından açılan alandaki mücadeleyi devlet değil sivil toplum yapar.⁶⁵ Sosyal ve siyasal yapı değişimi sosyal hareketlerin mücadele alanını değiştirmiştir. Touraine'in yaklaşımında sosyal hareketler verili bir toplumdaki kültürel kalıpların (bilgi, yatırım, ve ahlak) toplumsal kontrolü üzerinde verilen mücadeleyi ifade eder.⁶⁶ Toplumsal hareketlerin içerdiği çatışmalar onları besleyen kültürel yönelimlerden ayrı düşünülemez. Touraine, bir toplumun kültürel yönelimlerini üretme biçimini, toplumsal çatışma ve egemenlik ilişkilerinden bağımsız görmez, toplumsal aktörler ve toplumsal ilişkiler toplumsal alanı yapılandırır.⁶⁷ Merkezi sosyal çatışma ise kendilerini bu kültürel modellerin aktörleri ve sahipleri kabul edenlerle, bunları edilgin bir şekilde paylaşanlar arasında gerçekleşmektedir.⁶⁸ Aslında, Türkiye'de İslami kesim ile laik kesim arasında var olan çatışma, İslamcı akımların, "Batılılaşma" idealinden bağımsız da olsa modernlik söylemini sahiplenmeleri ve dillendirmeleriyle ortaya çıkar. Göle bu çatışmanın "melezlenme" ve yaklaşmanın getirdiği ayrılıktan kaçınma halinden türediğini tespitini yapar; endişenin kaynağında farklılığın yol açtığı "çatışma" ve herhangi bir mesafe değil, tam tersine yakınlık ve benzerlik vardır.⁶⁹ Yeni sosyal hareketlerin kamusal alandan dışlanan sosyal kategorileri dillendirerek sivil toplum alanını genişletmesi,

⁶⁵ Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenin Yeni aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler", der. Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs, 1999, sf:16

⁶⁶ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf:31

⁶⁷ Jean Cohen, "Strateji ya da Kimlik; Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler", der. Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler Kaknüs 1999, sf:123

⁶⁸ Alain Touraine, "Toplumdan Toplumsal Harekete " Yeni Sosyal Hareketler, der. Kenan Çayır, 1999, sf:43

⁶⁹ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis, 2008, sf:65

özel ve kamusal alan ayrıştırmasının azalması nispetinde farklılıkların yarattığı çatışmalar yoluyla olur.⁷⁰ Sosyal hareket olarak İslamcılık da, farklı kimliklerin aynı kamusal mekanları paylaşması yoluyla sosyal çatışma ortamında toplumun kendisini yeniden üretme imkanına katkı sağlayacak, sivil toplumu genişletecek potansiyeli içinde taşır.

Touraine'e göre modern toplumda, sanayileşme, ulusalcılık gibi unsurların otoriter devletlerin hakimiyetini arttırması, ideolojilerin siyasal güce alet edilmeleri, Batı'nın evrensellik iddiasını yalanlayan baskı altına alınmış sınıflar, sömürgeler, uluslar ve marjinal olarak damgalanan aktörlerin varlığı, 'toplumsal' fikrinin yerini 'siyasal'ın almasına neden olmuştur ki, bu esasen toplumsal aktörün toplumsal hareket yaratabilme imkanını gasp eder.⁷¹ Toplumsal yapının kendi kültürel dönüşümünün yerini, ilerleme, modernleşme gibi normlarla devletin ya da otoritenin totaliter gücüne dönüşen siyasal yapıların alması, siyasal hareketlerin dışında sivil toplum hareketlerini ortaya çıkarmıştır.

Türkiye modernleşmesi özelinde baktığımızda Keyder, yönetici elitin gerçekleştirdiği tepeden inme Cumhuriyet modernleşmesini 'modernleştirme' fiiliyle tanımlayarak,⁷² Türkiye'deki İslamcılık, Kürtçülük, azınlık hakları gibi sivil toplum hareketlerinin oluştuğu zemini kavramamızı kolaylaştırır. Keyder, ulusu modernleştirme amacı güden

⁷⁰ Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal hareketler", der. Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs, 1999, sf:24

⁷¹ Alain Touraine, "Toplumdan Toplumsal Harekete", der. Kenan Çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs, 1999, sf:39

⁷² Çağlar Keyder, "1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu", der. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005

kolektivist milliyetçiliğin, bireyin modernleşmesi anlamına gelmediğini aksine, “sessiz ortak” olan halk kitlelerinin suskunluğu sayesinde modernleştirici elitin, hayali bir “halk” ve toplumun yönlendirilmesini sağlayacak bir halk kültürü oluşturduğunu vurgular.⁷³ Bu perspektif, yani Cumhuriyet elitinin, toplumun tarihsel ve toplumsal yapısına, yerel kültüre “ancak folklor çerçevesine sığabilecek kadar bir yer tanınması”, ayrıca “bireysel özerkliği ve temel hak ve özgürlükleri geliştirecek bir modernliğin yapılandırılmaması”, bugünün İslami sivil toplum hareketlerinin altında yatan toplumsal çatışmanın barındırdığı öğeleri de açıklayıcı niteliktedir. Touraine’in tanımıyla “ verili bir toplumdaki kültürel kalıpların toplumsal kontrolü üzerinde verilen mücadele” olarak sosyal hareketler, Türkiye’de modernleşme projesiyle ve ulus devlet kurgusuyla homojenleştirilmeye çalışılan toplumun, kültürel çeşitliliğini ve kimliğinin farklılığını vurgulama aracıdır.

1990’larda İslam’ın kamusallaşması İslami kimliklerin farklılıklarının kültürel boyutunu öne çıkarmıştır. N. Göle yeni sosyal hareketler paradigması içerisinde değerlendirdiği kültürel İslam’ın, hareketin kamusallaşmasını sağlayan çok önemli bir olgu olduğu; kültürel tahayyül tanımlarıyla hareketin toplumsallaşmasının, toplumun diğer aktörleriyle çatışmayı da içeren ilişkiler içine girmesinin, melezlenmesinin ve kamusal alana çıkışının önünün açıldığı tespitini yapar.⁷⁴ Ancak hareketin toplumsallaşması ile Türkiye’de kamusal alan uygulamaları ve

⁷³ A.g.e. sf; 35

⁷⁴ Nilüfer Göle,(röp.), “Demokratik Bir Kamusal Alan İçin Güçlü Bir Sivil Toplum Önkoşuludur.” der. Lütfi Sunar, Sivil Toplumunu Konuşmak,Lütfi Sunar, Kaknüs 2005, sf;216

tartışmaları bu melezlikleri üretecek karşılaşmaları kısıtlamakta, özellikle dindar ve başörtülü kadınlar açısından sorunlu kılmaktadır.

Göle ‘stigma’ yani bir toplumda cezalandırılıp, uzaklaştırılmak istenen kişinin damgalanması ediminin tersyüz edilerek “itibar” unsuruna dönüştürülmesinin, İslami harekette başörtüsüyle sağlandığını söyler. Bu damgayı sahiplenen başörtülü kadınlar sadece Türkiye’de değil, Avrupa’da da, kamusal alanda ortaya çıkışlarıyla modernitenin kültürel değerleri etrafında çatışmalı bir alanı ortaya çıkarıyorlar. Göle’nin dediği gibi; modernitenin bilişsel ve örtük şemalarının sorgulanışı, yaratıcı çatışma alanları açarak aslında modern ‘özne’ lik imkanını sorunsallaştırmaktadır.⁷⁵

İslami hareketlerin moderniteyle ilişkisini yeni sosyal hareketler içinde değerlendirirken, var olan değerler, kurallar ve kimlik yapılarındaki değişimi önceleyen çatışma ve etkileşim aracı olarak kolektif kimliğin içeriden yaşanan çatışma ve dönüşümlerini de dikkate almak gerekir. Özellikle dindar kadınların geleneksellik ve modernite arasında kurdukları ilişki, sadece laik modernleşmenin sınırlarını zorlayıcı olmamış, edindikleri bireysellikler yoluyla ve 80’li yıllarda Türkiye’deki kadın hareketinin de etkisiyle dini yorumların ataerkil örüntülerini sorunsallaştırmış, toplumsal aktörler olarak İslami hareketin de taşıyıcılığını yüklenmişlerdi. Bugün de kolektif kimlik ve bireysel kimliklerin ayrışmalar, çözümlerin yaşanması diğer aktörler gibi İslami öznellikleri de farklılaştırmaktadır. Bu ayrışmaların yaşandığı kamusal alan ise İslami

⁷⁵ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis, 2008, sf:166

kadın aktörlerin siyasal, kültürel, toplumsal haklarının sınırlandırıldığı bir yer olarak aktörü belirlemektedir.

2.2 İslami Hareket ve Kamusal Alan

Touraine'e göre, sosyal hareketler toplumsal aktörlerin sivil toplum yapısı üzerindeki mücadelelerinden doğmaktadır ve günümüz hareketleri toplumsal dönüşümü, devlet otoritesini ele geçirerek değil, sivil toplum ilişkileri ile yapmayı amaçladıkları için yenidir.⁷⁶ Sivil toplum hareketleriyle, devlet erki ve siyasal alan karşısında bağımsız kimlik politikalarının geliştirilebilmesi imkanı, onu kamusal alan kavramıyla birlikte düşünmeyi getirir. Sivil toplum ve kamusal alan bireyle devlet arasında aracı olan sosyal-kültürel yapılardır.⁷⁷ Ancak sivil toplumun özerkliğini konuşmak için kamusal alan kavramının ne olduğunu irdelemek gerekir.

Kamusal alan kavramı 1962'de Jürgen Habermas'ın 'Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü' adlı kitabında, yaşadığımız toplumları demokrasi ve yurttaşlık hakları temelinde anlamak ve eleştirmek üzere sorunsallaştırdığı ve bugüne değin üzerinde farklı yaklaşımların geliştirildiği bir kavram. Habermas, 18. Yüzyıl Avrupası'nda burjuva toplumunun oluşturduğu kamudan hareketle, devletle toplumu, 'kamu otoritesi' ile 'özel'i ayıran bir kamusal alan tanımı yapar. Burjuva toplumun 18. yüzyılda felsefe, edebiyat, sanat okumaları ve eleştirileri

⁷⁶ Kenan Çayır, "Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal hareketler", der. Kenan çayır, Yeni Sosyal Hareketler, Kaknüs, 1999, sf:24

⁷⁷ Nilüfer Göle, (röportaj) Sivil Toplumunu Konuşmak, der. Lütfi Sunar, Kaknüs 2005, sf.204

yaptıkları ‘edebi kamular’ın sunduğu, devlet ve kilise hakimiyetinin dışında özgür ve eşitlikçi ilişkilere dayalı ortam, Fransız devrimiyle birlikte otoriter devlet yönetimlerine karşı yaşam ve mülkiyet hakları, yurttaşlık hakları, düşünce özgürlüğü tartışmalarıyla politikleşir, böylelikle burjuva kamusal alanı, devlet idaresinin meşruiyetini temel insan hakları ve rasyonel rızaya dayandıran bugünkü modern devlet anlayışının temellendiği yer olur. Ancak 19.yüzyılda kapitalist sistemin oluşturduğu ticari iletişim ağlarının düşünce ve bilgilenme özgürlüğünü engellemesiyle kamusal alan saflığını kaybeder.

Ne var ki 18 yüz yıl kamusal alanının her türlü tikellikten ve statü aidiyetinden sıyrılmak kaydıyla herkese açık olduğu tezi, mutlakiyetçi siyasi alana karşı olan gizli locaların ama o siyasi alanı ele geçirme niyeti barındıran bir toplumsal alan fikri üzerine kuruludur.

Habermas’ın , kamusal alanı İdeal-tip(model) olarak yurttaşların eleştirel ve rasyonel tartışmalarını yapabildikleri homojen ve tekçi bir alandır .⁷⁸ Habermas’ın “farklılıkları özel alanda bırakan” kamusal alan modeli, farklılık ve ötekilik hakkını talep eden ikinci dalga feminist harekette olduğu gibi, İslami hareket içinde de sorunsallaştırılır.⁷⁹ Nancy Fraser’ın, Habermas’ın kamusal alan kavramına getirdiği eleştiri de demokrasi ve çoğulculuk ilkeleri etrafında kuramın yeniden yapılandırılması yönündedir; Fraser, kamusal alanın herkese açık olma ve erişilebilirlik idealinin, etnik köken, mülkiyet ya da toplumsal cinsiyet kökenli dışlamalar

⁷⁸ Nilüfer Göle, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf.9

⁷⁹ Kenan Çayır, “Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu” der.Nilüfer Göle, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000

sebebiyle olgusal olarak gerçekleşmemiş olduğunu, tanımlanan kamusal alan anlayışının eşitsizlikleri paranteze almayı gerektirdiğini vurgular ve bu yüzden tekil ve kapsayıcı kamusal alan modelinin yeniden inşa edilmesi ve bunun demokratik sınırların ve kamusal/özel ayrışmasının sınırları üzerinde düşünülerek yapılandırılmasını gerektiğini savunur.⁸⁰

Feminist kuram da diğer Batılı çağdaş sosyal hareketler gibi Habermas'ın homojen kamusal alan modelini eleştirir. Kadın hareketi de kamusal alanı kendi kimlik politikalarını ortaya koyacağı sosyal mücadele alanı olarak görür. Kadınların kamusal alan mücadeleleri, önceleri erkek standartlarına göre düzenlenmiş olsa da kamusal alanda erkeklerle eşitlik talebinden yola çıktı. 1970 öncesi birinci kuşak feministler, erkeklerle aralarında bir fark olmadığı tezinden hareketle erkeklerle eşit haklar talebinde bulunuyorlardı. Ancak sonrasında kadın hareketi eşitlik değil farklılık söylemini esas aldı, birinci kuşak feministlerin eşitlik idealiyle göz ardı ettikleri 'kadınlık' ve 'annelik' hallerine ikinci kuşak feministler sahip çıktı. Bu kuşak 'insan' kategorisinin erkek cinsiyeti üzerine yapılandırılışı dolayısıyla sistemi eleştirdi ve farklılıklarıyla toplumsal taleplerini dile getirdi. Göle, kavramsal bir araç olarak İslami kimliğin yapılanmasıyla feminist hareket arasında benzerlik kurar; kadınların kamusal alanda toplumsal cinsiyet ve patriyarkal düzenin ürettiği eşitsizliklere karşı verdikleri kimlik mücadelesini, İslamcılarının da Kemalist ideolojinin 'Batı medeniyeti' nin evrenselliği üzerine kurduğu tekipleştirme politikalarına

⁸⁰ Nancy Fraser, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek:Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı", der. Meral Özbek, Kamusal Alan, 2004 Hil Yayın

karşı verir. Benzeşmeye ve asimile olmaya karşı çıkışlarını, “Siyah güzeldir” sloganıyla insan haklarının ‘beyaz’, ‘batılı’ insanı temel alarak yapılışını protesto edenler gibi, İslami kimlikler de kendi farklılıklarını İslami yaşam biçimini yücelterek yaparlar.⁸¹

İslamcıların, siyasal ve kültürel çatışmaların yaşandığı kamusal alanda devletin otoritesini sorgulamaları, kamusal alan ve çoğulculuk tartışmalarının zenginleşmesine katkı sağladı. Kamusal alanda devlet denetimine ve özellikle türban yasağına karşı bireysel hak ve özgürlükler savunusu Türkiye’de demokratikleşme tartışmalarını da genişletti.

Kadınların eşitlik talepleriyle yola çıktıkları kamusal alan mücadelesini(birinci dalga), farklılıklarıyla var olma mücadelesine(ikinci dalga) dönüştürmelerine benzer bir şekilde İslami hareket içerisindeki kadınlar da ‘Batı Kültürü’ ile eşitlenen ‘modern medeniyet’in farklılıkları yok eden stratejilerine karşı çıkarlar ve kendi kimliklerini vurgulayacak stratejiler geliştiren toplumsal aktörlere dönüşürler.⁸² Türkiye’de katı laik uygulamaların devlet otoritesi yoluyla yasallaşması, dindarları da, feministlerin “Kişisel olan politiktir” sloganıyla özel alan sınırlarına karşı çıkışlarına benzer bir sivil toplum hareketi içine yöneltmiştir. 1990’lı yıllar ve sonrasında İslami kesim, kendi melezliklerini ürettiği kamusal alanda, farklı değer sistemlerinden beslenerek aidiyet ve evrensellik arasındaki alanı sorguluyorlar. Çünkü kamusal alan girenin kendi tasavvurunu, kendi kurgusunu değiştirmek zorunda kaldığı ama aynı zamanda bu girişle

⁸¹ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf.30

⁸² Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf:30

kamusal alanı da değiştirdiği bir alan.⁸³ İşlami kesim, özgürlük, insan hakları, modernlik, demokrasi gibi evrensel seküler değerler ile kendi inançlarının belirlediği kurallar arasında çatışmalı bir alanda yeni melezlikler üretiyor, çoğulcu bir kamusal alanı tartışıyorlar.

İşlami hareketin kamusallaşmasıyla sorunsallaşan kamusal alan, İşlami kesimin modernizm ve Batılı değerlerle karşılaştıkları ve bu karşılaşmalarda kendi yerel değerlerinin, yaşam tarzlarının savunusunu yaptıkları bir alan oldu. İşlami hareketlerin ideolojikleşmesinde, modernleşmenin yıktığı geleneklerle ve laikliğin bastırđı dindarlıkla yeniden bağ kurma arzusunun rolü vardır.⁸⁴ Özellikle dindar kadınların kamusal alanda görünürlükleri, İşlami kimliğin kendi aidiyetleriyle kurduğu bağı temsil etmektedir. Başörtüsünün aynı zamanda Batı'nın "evrensel" gücüne karşı çıkan, onun uluslararası gücünü tehdit eden, kendine güvenli ve uzlaşmaz bir İşlam'ın varlığını haber veriyor oluřu⁸⁵ ise siyasal İşlam'ın Batı'nın asimile edici stratejilerine karşı verdiği bir cevaptır.

Ev içi rollerinden çıkan geleneksel kadın, modernist projenin kadın bedeninin görünürlüğü ile Batı medeniyet arasında kurduğu ilişkiyi, benzer bir şekilde kurar ve başörtüsüyle İşlam medeniyetinin temsilcisi olur.⁸⁶ İşlami kolektif kimlik, yaşam biçimlerini,etik ve estetik değerlerinin İşlamiliğine vurgularken, kendine ait alanı, Bourdieu'nun habitus diye tanımladığı katmanı ortaya koyar. Habitus , düşünümsel etkinliğin dil ve

⁸³ Nilüfer Göle,(röp.) Sivil Toplumu Konuşmak,der. Lütfi Sunar, Kaknüs 2005, sf:216

⁸⁴ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf:122

⁸⁵ Cihan Aktaş, Kılık Kıyafet ve İktidar, Nehir 1991, sf.12

⁸⁶ Nilüfer Göle, İşlamın Yeni kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf:27

iradenin dışında, toplumsal ilişkiselliklerimiz içinde şekillenmesidir, sürekli olarak yenilenen açık bir yatkinliklar sistemidir, toplumsallaşmış bir özneliktir.⁸⁷ İslami yaşantının ve ideallerin saf halde bulunduğu bir habitus, saf bir İslami alan yoktur, çünkü farklı alanlara ait sermayelerden beslenen İslami bir habitus söz konusudur. Göle'nin kamusal alan tanımı da Bourdieu'nun habitus'üne işaret eder; kamusal alan, değişmeyen bir alan değildir, aktörlerin, karşılıklı etkileşim, çatışma ve çelişkiler içerisinde var oldukları kamusal alan, "yaşam biçimlerinin dışı vurulmamış katmanından" yani habitus'tan bağımsız değildir.⁸⁸ Göle, Batı modernliğinin kültürel kodlarının ve yaşam tarzlarının dayatılmasının, İslami kesimi İslami habitus'u bilinçli olarak yeniden yaratmaya yönelttiğini ve bu sürecin merkezi aktörlerinin kadınlar olduğunu savunur. Küreselleşmeyle birlikte modernitenin yerlileşmesinin, başka kültürler içerisinde, onların bağlamına oturmasının, hegemonik anlamından sıyrılmasının, Batı dışı toplumlarda moderniteyle kurulacak yatay ve kişisel ilişkileri doğuracağı tezi⁸⁹ ile, İslami kesimin Kuran'a yeniden ama insan merkezli bir yönelişle ve kendi toplumunun tarihselliği içerisinde baktığı⁹⁰ tespitlerini bir arada değerlendirirsek; modernlik ve İslamcılık olgularıyla etkileşen ve dönüşen toplumsal aktörün melezliğinin, hem modernliği hem İslamcılığı dönüştürme imkanını sorunsallaştırabiliriz.

⁸⁷ Pierre Bourdieu, Loic J.d. Wacquant, Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, 2003, sf:119

⁸⁸ Nilüfer Göle, (röp.) Sivil Toplumu Konuşmak, Kaknüs 2005, sf:217

⁸⁹ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis, 2008, sf:88

⁹⁰ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, TESEV, 2006 sf:43

Yukarıda, İslamcılığın kendi farklılığıyla kurduğu kolektif kimliğin feminizmle benzerliği üzerinde durmuştuk, bu benzerliğin her iki sosyal hareket içinde nasıl seyrettiğini, feminist kuramda önemli bir yeri olan Kristeva'nın tespitlerinden yararlanabiliriz.⁹¹ Kristeva feminist hareketin evriminde üç kuşaktan bahseder; ilk kuşak feministler erkeklerin belirlediği lineer (çizgisel) zamanın kısır döngüsünden (ev işleri, yemek pişirmek, çocuk büyütme) kurtulmak ve bu ilerlemeci zamanda yerlerini almak için yani tanınma ve dahil edilme için baş kaldırdılar, ancak sosyal düzenle özdeşleşme talebi birinci kuşak feministlerin başarısını sınırladı. 1970 sonrasında özdeşleşme yerine farklılığı esas alan ikinci kuşak feministler, toplumsal cinsiyet ve erkek-merkezci toplum eleştirisine girdiler ve önceki kuşağın dışladığı 'kadınlık' durumunu sahiplendiler. Kristeva bu noktada ikinci kuşağın eleştirisini yapar ve 'kadın' ve 'kadının gücü' fikirlerinin her kadının özerkliği ve öznelliğini ve farklılığının kaybolması gibi bir tehlikeye yol açtığını savunur. Kristeva bu 'kadın' fikriyle, erkek-merkezci toplum düzeninin yarattığı olumsuzluğu üreten olarak 'öteki'ni yani karşı cinsi dışlama yoluna gidildiğini ve şimdi üçüncü kuşak feministlere düşenin, her kadının öznelliğini ve özgünlüğünü vurgulamak olduğunu söyler. Yapılması gereken birinci ve ikinci kuşak feminist kuramların ürettiği her iki boyutu da reddetmeden, tekillikleri, özgünlükleri dikkate almaktır. İslami hareket, Batı medeniyetinin evrensellik iddialarına karşı eleştirilerini, kendi farklılığını vurgulayan bir kolektif kimliği öne çıkartarak yaptı. 1980'li yıllarda alternatif ve muhalif bir düzen arayışında

⁹¹ Hülya Durudoğan, "Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın, Der.Zeynep Direk. Cinsiyetli Olmak, YKY, 2007

olan İslamcı söylem, kolektif ve çatışmacı söylemini, siyasal ve kültürel alanda “biz ve onlar” ayrımı üzerinden sürdürdü.⁹² İslamcılığın kolektif ve muhalif boyutunun 1990’lı yıllarda işlevini tamamlamış olması⁹³ olumsuzluğu üreten ‘öteki’ karşısında bütünlükçü bir kimlik algısı sona erdirmese de, özellikle 2000’li yıllarda İslami kimliğin farklılık ve eşitlik ilkelerini göz ardı etmeden, bireyselliklere, özgünlüğe daha fazla yer açması ve çoğulculuğa bakışta yaşanan değişimler, İslamcılığın üçüncü kuşak feminizmle benzerliğinin devam ettiğini gösteriyor.

2.3 İslami Kimlik ve Özne

İslami hareketin son otuz yılda kamusal alan ve moderniteyle ilişkisi, İslami aktörlere yeni alanlar ve yeni kimlik politikaları hazırladı. İslami kesimin yeni yaşam tarzlarıyla karşılaşmaları, kimi direniş ve çatışmaların içinden bazen paradoksal, bazen tutarlı yeni öznellikler ortaya çıkardı. Türkiye’de İslamcılık, Kemalist modernleşmeye karşı tüm muhalif duruşuna rağmen, modern hayattan soyutlanmayı değil kolektif biçimde katılımı öngören tutumu sayesinde şekillenmiştir.⁹⁴ Bu süreçte Cumhuriyet’in laik kurumlarının sunduğu eğitim, kariyer gibi imkanlar ve bu yapılarla etkileşim, yalnızca, İslami kesimin modern liberal yaşam tarzlarının üretildiği benzer karşı kamular oluşturmasıyla sonuçlanmadı, aynı zamanda İslami kimliklerde önemli bir dönüşümü de tetikledi. 1980’lerden itibaren eğitimleri ve edindikleri mesleklerle kamusal alana güçlenerek giren İslami

⁹² Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, Sf:7

⁹³ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf:14

⁹⁴ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, sf:122

kimlikler, 1990'larda siyasette, medyada, ticarete, kültürel faaliyetlerde toplumsal aktör olarak yerlerini aldılar.

N.Göle, 1990'ları değerlendirirken, siyasal İslamcılığın kolektif siyasi hareket içerisinde Müslüman aktörleri güçlendirdiğini ancak onların kendi bireysellikleriyle ortaya çıkışlarını sınırladığını ve bunun ortaya paradoksal bir durum çıkardığını söyler.⁹⁵ Bu paradoksal durumda, Müslüman kimliğin modernlikle ilişkisi ona özerk bir birey olma yolunu açarken, temelde cemaat ahlakı, pratikleri ve misyonuyla edinilmiş kolektif kimlik üzerinden yaşanan çatışma da öznellik yolunu açar. Bu noktada Touraine'in özne ve birey tanımlarını nasıl ortaya koyduğu önemlidir; Touraine bireyci ideolojilerin,özneyi yıkmak ve ekonomik tercihlerin akılcılığında eritmekten başka amaçları olmamasına rağmen özneye davete pek yakınmış gibi konumlandıklarını söyleyerek bireycilikle özne tanımını kesin bir şekilde ayırır.

Touraine'in, 'modernlik imgesinin parçalanmasıyla ortaya çıkan çağdaş toplumda bireyin, kendi gerçekliğini cinsellik, tecimsel gereksinimler, işletme ve ulus kavramlarıyla algıladığı'⁹⁶ yorumu İslami kimliklerin moderniteyle ilişkisinden doğan öznelliklerinin ortaya çıkışında da izlenebilir. Bunlardan özellikle ulus devlet yapılanmasının taşıyıcılarından biri olarak desteklenen muhafazakar milliyetçi yapı öteden beri varken, tüketim kalıplarının, toplumsal hiyerarşilerin değişmesi yoluyla

⁹⁵ Nilüfer Göle, 'Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak' der. Nilüfer Göle, 'İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf.39

⁹⁶ Alaine Touraine, 'Modernliğin Eleştirisi, YKY,2002, sf:298

İslami kimliğin bireyselleşmesi 1990'lı yıllardan itibaren daha fazla görünür olmuştur. İslami kimliklerin merkeze yönelik hareketliliği, piyasa dinamiklerini sahiplenmeleri, kamusal etkileşimleri özellikle İslami erkek aktörlere bireyselleşme yolunu açmıştır. İslami hareketin kadın ve erkek aktörlerinin gerek bireyselleşme, gerek özneleşme imkanları patriyarkal örüntülerin hakim olduğu toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı farklı yaşam pratiklerinden türemektedir. Kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rolleri onları farklı iktidar ilişkilerinin ve stratejilerinin içine sokmakta, böylelikle öznellik ve bireysellik imkanları farklı direniş ve edimleri gerektirmektedir.

İslami kesimin kendi habitus'unu oluşturan iki farklı alanı , yani müslüman kimliğin moderniteyle karşılaşmasından doğan çatışmalı alanı olumlu bir şekilde kurması ancak kendi benliğini bilinçli bir şekilde inşa etmesi ile mümkün olur. Birey kendi toplumsal rollerine göre daha mesafeli davranmasını sağlayan ait olmama ve karşı çıkma gereksinimlerine sahip çıkarak yani red ve direnişin içerisinden geçerek özne olma potansiyelini harekete geçirir.⁹⁷ Göle İslami harekette özellikle kadınların Batıcı modernleşmenin iktidarını kıran bir karşı kültür hareketinin taşıyıcılığını yaparak, modernleşme yoluyla kayba uğrayan toplumsal bağı, "kaybedilen cemaati" muhayyel düzeyde yeniden üretmekte olduklarını öngörür.⁹⁸

Göle'ye göre İslamcı kadın hareketi, bir yandan Batıcı seçkinlerin iktidarına meydan okurken, bir yandan da cinsler arası iktidarın türediği mahrem alanı dönüştürecek stratejileri üretir, bu tespitle Göle, Foucault'nun iktidarı, kurumsallaşmış bir egemenlik değil de sürekli olarak üretilen "açık

⁹⁷ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, YKY, 2002, sf:305

⁹⁸ Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis 1998, sf:181

stratejiler dizisi” şeklinde analizine katılır ve İslamcı kadınların iktidar ilişkileri dönüştürme potansiyelleriyle öznelik imkanlarını bir arada değerlendirir.

Yeşim Arat Cumhuriyet’in modernleşme projesinin kadınların kimlik oluşturma sürecini nasıl yapılandırıldığını gösterdiği makalesinde,⁹⁹ “Türk kadını”nın modernleşmenin görsel ve sembolik temsilcisi olarak kamusal alanda görünürlük, meslek ve statü edindiğini belirtir. Cumhuriyet kadınının hem geleneksel rollerini, hem de Batı tarzı modernleşmenin temsilciliğini, devletinin hizmetinde, milliyetçi, meslek sahibi, bilinçli “Türk kadını” olarak kıvançla taşıyan bu idealize edilmiş kadınlara 1980’lerde gelen feminist eleştirisi, kadını bir davanın nesnesi olmaktan çıkarıp özne olmaya çağırır. Kadınlar 1980’lere kadar reformların sağladığı olanakların kadını kurtardığı konusunda hemfikirdiler, ancak sonrasında kamusal alanda beklentileri karşılarken kendi özel yaşamlarının boğulduğunu fark eden feministler kendilerini üreten projenin mimarlarıyla aralarına mesafe koydu, öyle ki “bu uğurda kutsal bir değeri çiğneyerek Atatürkçü olmayı yadsımaya hazırdılar.”¹⁰⁰ Bununla birlikte, Arat Kemalist reformcularla, çağdaş feministlerin birbirine karşı olduklarını düşünmenin yanıltıcı olacağını, feminist hareketin aslında Cumhuriyet’in modernleşme projesinin gücünü gösterdiğini ifade eder.

İslamcı hareketin Cumhuriyet’in Batıcı modernleşme projesi karşısında kendi kültürel değerlerini ve kimliğini koruma misyonu, son

⁹⁹ Yeşim Arat, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar” der. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı 2005, sf.91

¹⁰⁰ A.g.e sf:91

yirmi yılda “modernitenin farksızlaştırmasına karşı sınırları belirginleştirme vazifesine”¹⁰¹ dönüşmüştür. Göle, Cumhuriyet’in kadın bedenlerini kamusal ve özel alanlarda modernliğin taşıyıcılarına dönüştürmesiyle , Türkiye’de hayatın İslamileşmesinin en görünür simgesi olarak kadının örtünmesini benzeştirir; İslamcılarla, Cumhuriyet seçkinleri arasındaki iktidar kavgasının ‘habitus’, kültürel kodlar ve hayat tarzları üzerinden yürürken bu kodların simgesel anlamı kadın bedenlerine yüklenir. Esasında dindar kadınlar için ortaya çıkan paradoksal durum, Cumhuriyet kadınlarının kimlik edinme süreciyle benzeşir. Dindar veya geleneksel kalıplar içerisindeki kadınlar 1980’lerde İslami hareketin geleneksel kalıpları kırarak kadınlara kamusal alanın yolunu açması ve yaşam alanlarını genişletmesiyle toplumsal roller edinebilmişlerdir. Bu kadınlar idealize edilmiş İslami kadın kimlikleriyle, İslami hareketin taşıyıcılığı misyonunu üstlenmiş ancak tıpkı Kemalist reformların ürünü olan İlk Cumhuriyet kadınları gibi hareketin öznesi değil nesnesi olmaktan kurtulamamışlardır.

İslamcı kadınların 1980’lerdeki feminist hareketin yaptığı gibi” kutsal”ın niteliğini sorgulaması, onları özel yaşamlarına hapseden “simge”nin yükünden sıyrılması, kendini oluşturan değerlere mesafe alarak bakması, “iç hesaplaşma” yapması, henüz tam anlamıyla gerçekleşmiş değildir. İslamcı kadınların özne olma imkanı yalnızca otoriter laikliğin engellerini ve yıkıcılığını sorgulayarak kurulamaz. İslamcı kadının öznelik imkanını ortaya çıkarabilecek bireyselleşme, meslek sahibi olma gibi edimler, toplumsal cinsiyeti dini ya da geleneksel söylem kisvesi altında

¹⁰¹ Nilüfer Göle, İç İç Geçişler, Metis 2008, sf:88

üreten diğerk ‘öteki’ne içeriden mesafe almayı gerektirir. N. Göle, 1980’ler sonrasındaki İslamcı kadın hareketini öznellik imkanı içerisinde değerlendirir, bugün kamuoyunda İslami kadın aktörlerin artışı, meslek sahibi söz üreten kadınların varlığı otoriter laikliğin olduğu kadar, geleneksel dindar yapının da sorgulanışıyla gerçekleşmiştir. Ancak bugünün İslami kesim erkekleri, ait oldukları kültürel kodları belli etmesin diye kendi bedenlerini her türlü koddan arındırıp, işyerlerinde başörtülü kadın çalıştırmaz, hatta eş seçimini buna uygun yaparken, dindar kadınların inançları çerçevesinde örttükleri başörtüsünü “rektörler selam duracak”, ya da “velev ki simge olsun” gibi siyasal söylemlerle ilişkilendirmekte beis görmüyorlar. İslamcı hareket modernleşmeyle birlikte kayba uğrayan toplumsal bağı “kaybedilen cemaati” muhayyel düzeyde yeniden üretmekte,¹⁰² İslamcı aktörler, modernliğin içinde modernitenin yarattığı “yersizyurtsuzluk” haline karşı başörtüsünü “yurt edinmekte”¹⁰³, başörtüsüne “kutsal bir emir” olmanın dışında medeniyet simgesi olarak kutsal bir anlam yüklenmektedir. Oysa modernitenin bireyselleşme eğilimlerini güçlendirdiği bir dönemde başörtülü kadının ‘kendisi’ olarak değil de yürüyen bir örtü klanı’nın bir parçası olarak algılanması”¹⁰⁴ dindar kadınların sadece öznellik değil bireysellik imkanlarını da kısıtlamaktadır. Öte yandan, Arat’ın feminist hareketi Cumhuriyet modernleşmesinin gücü olarak görmesi ve ikisini karşıt konumlamaması İslamcı kadınlarla İslamcılık bağı için de geçerlidir; İslamcı kadın hareketinin bir yandan

¹⁰² Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis 1998, sf:180

¹⁰³ Nazife Şişman, Başörtüsü, Timaş 2009, sf:24

¹⁰⁴ Nihal Bengisu Karaca, (röp.) der. Fadime Özkan, Yemenimde Hare var, Elest 2005, sf:300

moderniteyi yerelleştirmesi, kendi kültürel bağlamına oturarak içselleştirmesi İslami hareketin gücünü gösterir.

Touraine kamu yaşamının oluşumunun kişisel ilişkiler ve kültürel dinamiklerden ayrı teşekkül etmediğinden hareketle, Özne'nin tarihselliğinin her zaman var olduğunu söyler ve Özne'yi hemtoplumsal çatışmaların edimcisi, hem de aynı zamanda tarihsellik yaratıcısı olarak tanımlayarak toplumbilimsel bir çözümleme üretir. Özne hem kişisel hem de tarihseldir. Özne kişiseldir çünkü bireyin yaşam alanındaki ilişkilerden ve çatışmalardan türer. Özne tarihseldir çünkü toplumsalı oluşturan etmenler, özel yaşamdan ve kültürden bağımsız değildir. Ali Bayramoğlu 1980 sonrası, İslami kesimin hem laik kesimle, hem kendi içinde yaşadığı çatışma ve etkileşimlerin İslami kesim üzerindeki köklü etkisine dikkat çeker; yaşanan süreç İslami kimliği yeniden ortaya çıkarmış, aynı zamanda İslami alanın heterojenleşmesini getirmiştir. Öyle ki, İslami kimliğin öznelik imkanı, İslami hareketin tarihselliği ve İslami aktörün çatışma ve edimleriyle şekillenmektedir.

Batı dünyasında, mutlak hakikatin kolektif vicdana değil de bireysel vicdana ait bir sorun olarak kabulü modern bireyi ortaya çıkarırken İslam dünyasında cemaatin kişisel hayata rehberliği esastır.¹⁰⁵ İslami kimliğin 1980'lerden itibaren İslami harekette kolektif kimlik, geleneksel Müslümanlığın 'yöneticiye itaat' kültürüne eleştirel bakmasını sağlayarak laik rejime karşı mücadele ve dolayısıyla demokratikleşme yolunu açmıştır,

¹⁰⁵ Nilüfer Göle, Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak" der. Nilüfer Göle, İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf.31

ancak aynı kolektif kimlik, Müslüman kimliğin kendi üzerine düşünmesini; İslami inanç ve cemaat ahlaki normlarını ‘tartışılmaz’ kılarak, sorunlu hale getirmiştir. Bu konuda önemli bir örnek, 1980’lerin sonunda geleneksel İslam’ın kadın konusuna bakışının eleştirisini yapan dindar kadınların cemaat kimlikleriyle örtüşmeyen konumlarına içeriden ve özellikle İslamcı erkeklerden aldıkları tepkilerdir. Kolektif İslami idealler ve kolektif kimliğin her zaman bireysel kimliğin ve arzuların önünde oluşu¹⁰⁶ İslamcı kadınların kendilerine bağımsız bir özel alan açmalarını ve bireyselleşmelerini zorlaştırıcı olmuştur. Yine de İslami hareket içerisinde kadın öznenin ortaya çıkışının, çağdaş İslamcı hareketleri daha önceki radikal akımlardan ayırdığı tespiti¹⁰⁷, İslami harekette kadının rolünü belirginleştirmektedir.

Touraine özne’nin özne olarak toplumsal düzenle çatışmasından dolayı ortaya çıkabildiğini söyler; İslami aktörlerin birbiriyle hem çapraşık hem iç içe iki ayrı alandan beslenmeleri onları karmaşık çatışmaların içine sokmaktadır. Modernleşmenin katı siyasi ve kültürel projelerle yukarıdan dayatılması; İslami kimliğin özdeşleşmesini engelleyecek bir yaralanma ve grup narsisizmi yaratmış, aynı zamanda “özgürleştirici bir potansiyel taşıyan tarihsel bir durum olarak modernliğin”¹⁰⁸ gelişimini sekteye uğratmıştır.

¹⁰⁶ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, Sf:166

¹⁰⁷ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis 2008, sf.163

¹⁰⁸ Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, sf.4

İslam dini de diğer dinler gibi kendine varlığı dünyevi ve uhrevi hayatı belirleyici bütüncül bir yaklaşım sunar. Göle, “ Mutlak gerçeğin kolektif değil bireysel bir vicdan meselesi olduğuna ilişkin Batılı varsayıma karşılık İslam’ın bireye yaşamı boyunca rehberlik edecek ve onu Tanrı’ya teslim edecek cemaate öncelik tanıdığı” tezini mahremiyet ve örtünme özelinde yorumlar. İslami kimliklerin bu mahrem alanın varlığında, Batı modernliğini özümsemeyi reddederek kutsiyet potasında dövülüp işlenmiş bir hayali siyasi cemaati yeniden yarattığını”¹⁰⁹ söyler ve bu bağlamı İslami kimliğin Batı modernliğiyle ilişkisinde bir sorunsal olarak tespit eder.

Foucault ‘ya göre ‘itiraf’ müessesesi üzerine kurulu Batı medeniyeti bireyi, mahrem sınırların, söylenmemesi gerekenlerin, suçların, kötülüklerin, hastalıkların, bağışlama yetkisi olan bir otorite karşısında itirafına zorlar. Böylelikle, modern Batı toplumunun kuruluşunda bireysel vicdanın oluşumu Mutlak Gerçeğin bir vasıta üzerinden hakimiyeti yoluyla gerçekleşir. İslam kültüründe ise (uygulamada) toplumsal düzenin kontrolünü sağlayacak buna benzer bir yaptırım yoktur, ahlaki denetim, bireyin ahlak inancını denetleyen cemaat vasıtasıyla olur. Aslında bu noktada, İslam’ın birey- cemaat arasında kurduğu ilişkinin sorunsallaştırılması ve İslam inancında Müslüman özneye verilen sorumluluğun, ne olduğunun tekrar okunması gerekir. Hıristiyanlıktaki dışarıdan bir denetim yoluyla geliştirilen vicdanın yerini İslam’da kendi içe bakışı, özdeşünümselliği ve sorumlu özne kılınısıyla aslında ‘özneliği’ ,

¹⁰⁹ Nilüfer Göle, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, der. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Türk Tarih Vakfı,1998

özne olma sorumluluğunu bireyin bizzat kendine yükleyen bir anlayış vardır ve bu anlayışın ‘cemaat’ ve ‘itaat’ kültürleriyle gölgelenmesi söz konusudur. Zira “Müslümanlık inancında insanı değerli kılan ana unsur, onun düşünme ve anlam gücüne sahip olmasının yanında özgür iradeye sahip oluşudur, ve ahlaki yükümlülük ve sorumluluk için bilme ve yapabilme vazgeçilmez şartlardandır, bu yapabilme de hem hürriyeti hem de muktedir olmayı şart koşar.”¹¹⁰

2000’li yıllarda küreselleşme, kentleşme, İslami hareketin toplumsallaşması, kadın söyleminin güçlenmesi gibi çeşitli etkenler artık İslami kadın aktörleri kamusal alanda bireysel farklılıklarıyla görünür kılıyor. İslami hareketin kimlik mücadelesinin temsilcisi kadın aktörler kamusal alan rollerini sorguladıkları gibi özel alan rollerini de sorguluyorlar. Kimliği üzerinde düşünen aktörlerin muhafazakarlık eleştirisi içerideki sınırların dönüşümünü gösteriyor. Kadınların kamusal alanda edindikleri öznelliğin, özel alan eleştirisi getirmesi ise toplumsal ilişkiler içinde dönüşen aktörün kimliği yeniden inşa ettiği bir başka süreci işaret ediyor. sorgulandığını gösteriyor.

¹¹⁰ Mehmet Aydın, İslam’ın Evrenselliği, Ufuk Kitapları, 2000, sf:116

III. BÖLÜM

2000’li Yıllarda İslami Hareketin Yönü; Yeni Bir Söylem

Türkiye modernleşmesi Cumhuriyetçi devlet politikalarının ulus-devlet inşasında öngördüğü yurttaş kimliğinin geleneksel ve dinsel aidiyetlerden uzak olarak inşasına dayanır, toplumsal yaşamın laiklik ilkesine göre düzenlenmesiyle amaçlanan da bu yapının korunmasıdır. 1980’lerde yükselen İslamcılık akımı ise Batılılaşma/modernleşme ile “kayba uğrayan Müslümanlık bilincini”¹¹¹ ortaya koymayı amaçlayan muhalif bir harekettir. İslamcılığın tek bir yaklaşım tarzı olduğu iddia edilemezse de İslamcılık esas itibarıyla Müslüman kimliğin siyasal bilinçliliğini gösterir. Müslüman özne kolektif kimlik ve ideallerin kamusal alanda görünürlüğünü talep ederken laik modernleşme paradigmasıyla çatışır. Bu süreçte İslami kadın aktörler başörtüleriyle modernizmin seküler sınırlarını sorgulayarak ve İslami yaşam tarzını savunarak hareketin taşıyıcılığını üstlenirler.¹¹² N. Göle, İslamcılığın anlaşılmasında örtünme olgusunu merkezi konumda görür; örtünme İslami kimliğin kolektif tahayyülünü güçlendirirken, beri taraftan modern tahayyül tarafından inşa edilmiş olan kamusal alan sınırlarını açığa çıkarmaktadır.¹¹³ Örtülü kadınlar kamusal alana çıkararak hem modern paradigmaları hem de geleneksel kadın

¹¹¹ Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum*, Nehir Yayınları,1992, sf.37

¹¹² Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, Metis 1991

¹¹³ Nilüfer Göle, *İç İçe Geçişler*, Metis 2008, sf:143

profilini bozmakta, yakınlaşma çatışma ve melezleşmeler yoluyla İslam'ın toplumsallaşmasına katkı sağlamaktadır.¹¹⁴

İslami hareketteki dönüşüm, 1980'lerdeki toplumu devrimci hareketlerle "İslamileştirme" idealinin yerini, müslüman aktörlerin yatay ilişkiler yoluyla İslami toplumsal muhayyileyi genişletmelerinin almasıyla gerçekleşir.¹¹⁵ 1980'lerde İslami aktörlerin düşünce dünyalarını, gündelik hayatlarını çeşitli tabular, baskı ve yasaklamalarla çevreleyen; İslam hukukunun egemenliğini talep eden totaliter ve otoriter bir İslamcılık anlayışı hakimdir.¹¹⁶

1990'larda İslami aktörlerin modern hayatın içinde eğitim, kariyer gibi sosyal kültürel imkanlarla daha fazla etkileşim içine girmeleriyle 1980'lerdeki çatışmacı üslup, farklılaşmış, siyasal İslam'ın yerine kültürel İslam kavrayışı ön plana çıkmıştır. 1990'lar İslami kadın aktörler siyasal İslamcı söylemden uzaklaşıp, kamusal alanda kendi söylemleriyle var olma çabası içindedir. 80'lerde İslamcı kadının kamusal alana çıkışı İslami tebliğ ve/ veya İslami bilince sahip annelik rolleri dolayısıyla onaylanırken, 90'larda kadın aktörlerin "temsil"i "katılım"a dönüştürdükleri gözlenir; modernitenin ve geleneksel yaklaşımların verili kadın rollerinin dışında kimliklerini hem eşitlik hem farklılık talepleriyle dile getiren İslami kadın

¹¹⁴ Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis 1991, sf:144

¹¹⁵ Nilüfer Göle, Modern MahremMetis 1991

¹¹⁶ Mehmet Metiner, Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi, Karakutu, 2008 sf.93-108

aktörler eğitimleriyle, mesleki rolleriyle, kurdukları örgütler ve katıldıkları platformlarla bu taleplerini daha güçlü bir şekilde ortaya koyarlar.¹¹⁷

İslamcılık dinin dünyevi boyutuyla toplumsal hayatın içinde olmasını savunur, bu bakımdan moderniteyle ilişkisi dışlayıcı değildir, ancak modernliğin eleştirilmeden, İslami bilincin süzgecinden geçirilmeden içselleştirilmesine karşı durur. 1990’larda İslam’ın toplumsallaşmasıyla birlikte İslamcı aktörlerin modernlikle teması artmış, çatışma ve melezlenmeleri üreten yüzey genişlemiş, bireysel isteklerin ve kolektif ideallerin, seküler ve dinsel yaşam biçimlerinin arasındaki gerilimler çoğalmıştır.¹¹⁸ Modern dünyanın değişen dinamikleri, İslami yaşam biçimlerinin bu dinamiklerle etkileşimi, post modern çoğulculuk içerisinde demokrasi, hak ve özgürlük savunularının yükselmesi, İslami kimliklerin sosyal, siyasal, kültürel farklılaşmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu farklılıklar İslam anlayışında özcü yaklaşımları getirebildiği gibi, daha çoğulcu yerel ve evrenselin uyumlaştığı heterojen bir alanı da açabilmektedir.¹¹⁹ 1990’lar ve 2000’lerde İslamcı kadın aktörler de bu sürecin önemli bir parçasıdır.

1990’lardan itibaren İslami kadın aktörlerin sivil toplum kuruluşlarında, medyada, siyasette ve ekonomik alanlarda faaliyetlerinin artarak sürdüğü gözlenir.¹²⁰ Bu artış 1980’lerde görülen kolektif görünürlükten farklıdır. 1980’li yıllardan farklı olarak İslami kadın aktörler

¹¹⁷ Kenan Çayır, “Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu”, Nilüfer Göle, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf:67

¹¹⁸ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 1999

¹¹⁹ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe kaldırmaz, TESEV 2006

¹²⁰ Bu konuda örnekler için bkz: Sever 2006, Özkan2005

kolektif kimlik sınırlarının dışında bireysel kimlikleriyle var olmak, homojen bir kitle gibi algılanmaktan kurtulmak isterler. Artık bir siyasi partinin propagandası için çalışan gruplardan ya da yürüyüş ve protestolara katılan kalabalıklardan ziyade bireysel görünürlükler ve mücadeleler ön plana çıkmaktadır. Örneğin, örtülü kadınlar sadece İslami medyada ya da kadın ve aile dergilerinde değil merkez medyada yazarlık yapmakta, televizyon programları hazırlamakta¹²¹, uluslararası toplantılarda, konferans ve panellerde kadına karşı ayrımcılıkla mücadele etmekte, insan hakları ve demokratikleşme hareketlerinde farklı görüş ve fikirlerle ortak platformlarda alışverişte bulunmakta,¹²² siyasi partilerin teşkilatlarında üst kademe görevlere talip olmaktadır. Bu gelişmelerle birlikte dikkat çeken bir husus da kadın aktörlerin İslami kimlik kaygısı taşımasının onları tek tipleştirici İslami bir söyleme mesafe koymasını engellemediğidir ; geçmişteki homojenlik algısını bozan, çoğulcu yaklaşımlar içeren bildirilere imza atmaları bunun örnekleridir. Uğradıkları kamusal alan yasakları sebebiyle demokratik hak ve özgürlüklere karşı duyarlı bir tavır edinen başörtülü kadınlar etnik dini ve cinsiyete yönelik ayrımcılıklarla mücadele etmekte ve bildiriler yayınlamaktadırlar.¹²³

¹²¹ Nihal Bengisu Karaca Habertürk gazetesinde, Hidayet Şefkatli Tuksal Star gazetesinde, Cihan Aktaş ve Hilal Kaplan Taraf gazetesinde köşe yazarlığı yapmakta, Ayşe Böhürler iki kadın gazeteciyle birlikte Kanal 1’de 3Yüz adlı programı hazırlayıp sunmaktadır.

¹²² Bu konuda BM tarafından akredite olmuş Özel Danışman dernek statüsündeki AKDER(Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği) ve Hazar Derneği gibi derneklerinin faaliyet raporları uluslararası çalışmaları örnekler niteliktedir.

¹²³ Üç başörtülü kadının yayınladığı “Henüz Özgür Olmadık” bildirisi başörtüsü mücadelesini diğer hak ve özgürlük arayışlarıyla birlikte savunur. <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/> Başkent Kadın Platformu’nun yayınladığı basın açıklaması da özgür ve demokrat bir Türkiye için her türlü ayrımcılığa karşı dindar kadınların tepkisini dile getirir. <http://www.taraf.com.tr/makale/897.htm>

Ali Bayramoğlu, 1980- 2000 yılları arasındaki dönemi İslami kimlik için bir eşik kabul eder; bu dönem değişim dalgasının yarattığı etki İslami kimlikte “catharsis”e, kendisiyle yüzleşmeye yol açmış ve İslami kesimin heterojenleşme eğiliminin ve ‘ bireyselleşme’nin artmasını etkilemiştir.¹²⁴ Ancak İslami kadın aktörlerin bireysel ve kolektif kimliklerinde önemli bir ayrışma ve yeniden anlamlandırma sürecini asıl etkileyen, 28 Şubat 1997 post modern darbesidir.¹²⁵ 28 Şubat sonrasında kamusal alan yasaklarının keskinleştiği dönem, aynı zamanda muhafazakar kesimin başörtülü kadınları yalnız bıraktıkları bir süreç olarak İslami kadın aktörlerin zihinlerinde iz bırakmış ve onları eleştirel bakmaya yöneltmiştir. Kadın aktörler eğitimli, meslek sahibi bireyler olarak toplumsal alana nüfuz ettikçe muhafazakar İslamcı söylemin geçmişteki ve bugün devam eden kimi tutum ve politikalarına içeriden eleştirileri de daha fazla duyulur olmuştur. Bu içeriden bakış İslami kimlikte “yüzleşme”ler ve dolayısıyla İslami anlayışta yenilenmeler için verimli bir zemin sunmaktadır.

İslami harekette kadın aktörler, 1980’lere kadar İslami duyarlılıkların geliştiği ancak geleneksel rollerin hakim olduğu bir sürecin içindedirler, 1980 sonrasında güçlü bir kolektif kimlik bilincine sahip, geleneksele ve moderniteye eleştirel duran eğitimli ve “şuurlu”¹²⁶ İslamcı kadın aktörler söz konusudur. 1990’lı yıllar ise İslami kadın aktörlerin

¹²⁴ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, TESEV 2006, sf:39

¹²⁵ Bu konuda bkz: Ayşe Böhürler”28 Şubat En Çok Kadınları Vurdu” Yeni Şafak ve Hidayet Tuksal (Röp.) Özkan 2005

¹²⁶ İslami şura sahip kadın öznelerin inşası için bkz:Demet Tezcan, Bir Çığır Öyküsü;Şule Yüksel Şenler , Timaş,2007

İslamcılık ideolojisine ve kolektif ideallere mesafeli ve eleştirel duruşları aktörün ve İslami anlayışın değişimine işaret eder.¹²⁷ Kolektif idealler adına bireysel farklılıkların göz ardı edildiği çatışmacı ideolojik söylemin yerini toplumsal alana intibak eden ve kendi meşruiyetini gündelik pratikler yoluyla kurmaya çalışan aktörlerin farklılaşan söylemi almaya başlamıştır. İslami kesimin kentleşmesi , ekonomik düzeyde yükselmesi ve kamusallaşması İslami aktörlerin öznelliklerini görünür olmuş ve İslam'ın kültürel dinamikleri daha fazla öne çıkmıştır. Ortaya çıkan öznelliklerin kolektif kimlikte ayrışma ve İslamcılık eleştirisini de beraberinde getirmiştir.

2000'lerde İslami kadın aktörlerin söylemi geçmiş deneyimler ve bugünün anlamlandırılması üzerine önemli eleştiriler barındırıyor; kadınlar siyasal, sosyal, kültürel pek çok toplumsal meselede kalem oynatıyor, sivil toplum kuruluşlarında aktif olarak çalışıyor, önemli bildirimlerin altına imza atıyorlar. Özellikle 2000'li yıllarda kadınların gerek toplumsal rollerinde gerek düşünsel faaliyetlerinde çok yönlü eleştirel yaklaşımlar içinde olmaları, İslami kadın aktörlerin kimlik edinme süreçlerini yalnızca "laikliğin bastırıldığı dindarlık"¹²⁸ üzerine kurmadıklarını göstermektedir. Kadınların bu sorgulayıcı yaklaşımlarının nasıl bir değişime işaret ettiği, sorgulamaların nerelerde yapılabildiği, muhafazakar İslamcılık eleştirisinin kadın bireyselleşmesinde ve İslami anlayışta hangi farklılaşmaları

¹²⁷ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:162

¹²⁸ Nilüfer Göle," Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı" der. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan,Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2005, sf.78

getirdiği , modernlik ve İslami kimlik ilişkisindeki dinamizmin nasıl bir yeni anlam üretme potansiyeli barındırdığı soruları toplumsal hareket olarak İslamcılık ve kimlik ilişkisinin 2000’lerdeki dönüşümünü göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.

Bu kısımda toplumsal cinsiyet meselesinin ve başörtüsünün İslami hareketteki yerinin İslami kadın aktörler tarafından bugün nasıl değerlendirildiğine bakıyorum. Ayrıca seküler söylemin İslamcılığı nasıl etkilediğini ele alıyorum; bu değerlendirmeyi hem İslami “tebliğ” anlayışının 1980’lerden bugüne geçirdiği dönüşüm etrafında hem de demokratik hak ve özgürlükler söylemiyle İslami söylemin etkileşimi bağlamında inceliyorum.

3.1 “İslamiyeti Temsil Çok Ağır Bir Görev; Ben Sadece Başımı Örtmek İstemiştim.”

Toplumsal yaşamda kişinin kendini ifade ediş biçimiyle benliğin üretimi arasındaki ilişkiye dramaturjik öğelerle bakan Goffman, üniformanın kişinin toplumsal konumunu belirleyiciliğinin bizzat kişiyi şahıs-dışı statüsüne getirdiğinin altını çizer, Goffman aynı zamanda açıkça belli toplumsal özellikler taşıdığını belirten bir bireyin, olduğunu söylediği o belli tür dışında tüm kişilik türlerinden de feragat ettiğini¹²⁹ söyler. Ev içi rollere hapsolmuş geleneksel dindar kadınlardan günümüzde bireysel görünürlüğünü eğitimiyle, mesleğiyle, kimliğiyle ortaya koyan İslami kadın aktörlere geçiş, 1980’li yıllardaki İslamcı hareketle gerçekleşmiştir ve İslamcı siyasette başörtüsüne yüklenen temsil görevi İslami kadın aktörleri

¹²⁹ Erving Goffman, *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis 2009, sf:26

belirleyen şahıs-dışı statü üretmiştir. Kadın aktörler İslamcılığın gelenekselliğe eleştirel bakışından aldıkları güçle özel alandan çıkarken İslamcı ve laik devlet biçimlerinin çatışmalı alanında başörtüsüne yüklenen anlamı sahiplenmiş, kimliklerinin farklı boyutlarını geri çekmişlerdir. Ancak günümüzde modernliğin aktöre açtığı toplumsal alanlar ve imkanlar genişledikçe kadın aktörlerin bu tek boyutluluktan kurtulma çabası ve geriye dönük eleştirileri daha fazla görünür olmuştur.

1980’lerde İslamcılığın Kemalist modernleşmenin batıcı yaklaşımlarına karşı koymayı, devleti ele geçirmeyi hedefleyen cihat anlayışı ve bunların gerçekleşmesine yönelik şekilci dayatmacı yaklaşımlar o dönem İslamcılarının gündeminde önemli yer tutmuş, İslami siyasetin yürütülmesinde kadın aktörlerin başörtülü varlığı önemli bir gösterge olmuştur.¹³⁰ Başörtüsü yasaklarının bu kadar keskin olmadığı dönemlerde geleneksel muhafazakar kesimde, kadınların eğitim ve çalışma hakkı gibi konulara sıcak bakılmazken¹³¹ İslamcılığın yükselişiyle birlikte İslam’ı tebliğ eden başörtülü kızların üniversite mücadelesi İslamcı ideolojinin gücünü gösteren bir öge olarak İslami kesim tarafından onaylanmaya başlanmıştır. Michel de Certeau’nun toplumdaki güç ilişkilerine dair eylem modeline göre bakarsak 1980’lerde başörtülü kadınların üzerlerindeki çifte iktidara karşı koyma taktikleri karmaşık bir bütünü oluşturur. 1980’lerde, hem modernist stratejiler, hem eril iktidar stratejileri başörtülü kadınlar tarafından farklı kullanım biçimleriyle ikinci

¹³⁰ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:76

¹³¹ Hidayet Tuksal (röp.) “Yemenimde Hare Var” Fadime Özkan, Elest 2005, sf:191 (röportaj)

bir üretime tabi tutulurlar. Dindar kadınlar, ait oldukları kimlikle kamusal alanda var olabilmek için “İslamcı” kadın olarak ataerkil söylemin iktidarını, “türbanlı” kadın olarak seküler-modernist söylemin iktidarını bozacak taktikler uygularlar. Böylelikle, egemenlerle, İslamcı erkeklerin iktidar mücadelesi arasında başörtülü kadın kendi yaşam alanlarını açarlar.

Bugün İslami kadın aktörler kimliklerini İslamcılığa hapseden, “başörtüsü kimliğimdir” sloganlarıyla başörtülü kimliklerinin “şahısdışılığı” üreten bir üniformaya dönüşmesinin sıkıntısını yaşıyorlar ki bu aynı zamanda başörtüsü yasaklarının içinden türediği egemen söylemin de kendine ”meşruiyet” bulduğu alandır.1980’lerin İslamcılar için kamusal alanda örtülü kadınların varlığı “tağuta karşı direnişin”¹³² ve İslam toplumu idealinin göstergesiydi ve aynı zamanda İslam’ı tebliğdi. Nilüfer Göle İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler adlı çalışmasında; İslami hareketlerin farklı söylemsel yapılar,ahlaki değerler, cinsler arası ilişkiler ve yaşam tarzları olarak tanımlanabilecek habitus’u sorunsallaştırdığını; Batılılaşma karşısında Müslüman kimliğin İslami farklılığını belirgin kılmak için İslami bir habitus’ü bilinçli olarak yeniden oluşturmaya çalıştığını ve bu sürecin merkezi aktörlerinin kadınlar olduğunu ifade eder.¹³³ Bourdieu’nün yaklaşımıyla habitüsler tıpkı kendilerini üreten konumlar gibi farklılaşmış; ama aynı zamanda farklılaştırıcıdır.¹³⁴ İslami kimlik, kendi toplumsal alanını hem realitede hem habitüsünde kurumsallaştırırken, görsel önceliğiyle kadınların başörtüsü de kimlik

¹³² Mehmet Metiner, Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi, Karakutu, 2008 sf.278

¹³³ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 2000, sf:31

¹³⁴ Pierre Bourdieu, Pratik Nedenler, Hil Yayın, 2006, sf:21

farklılığının en önemli ögesi haline gelmektedir. Ayrı ve ayrıştırıcı bir pratik olarak örtünme eylemi Batı medeniyetinin asimile edici iktidar alanına karşı İslam'ın farklılığını ortaya çıkarır ve kadın aktörler de bu farklılığı ortaya koyacak biçimde İslami bilinçle örtünürler.¹³⁵ Ancak İslami habitusun kültürel sermayesinin tanınma aracı olarak başörtüsüne yüklenen anlam “büyük bir iddiayı taşıma” görevine dönüştüğünde kimliği tek boyuta indirgemektedir.

1980'lerde geleneksel kadından İslamcı kadına dönüşen aktörlerin kolektif “biz” idealini yansıtacak tek sesli bir söylem içinde olmaları beklenir. İslami aktörün farklı düşüncelere ulaşması ve sorgulama yapması istenmez. Sosyolog Kenan Çayır epik ve kolektif İslamcılık olarak isimlendirdiği, 1980'li yıllarda ortaya çıkan, epik bir geçmişe (Asr-ı Saadete) dayalı tek yönlü İslam anlayışına dikkat çekerken İslami özneleri yaratma idealinin gerçekleşmesinde benzer tutumları roman karakterleri ile örnekler.¹³⁶ Romanlarda karakterler İslami kitaplar okuyarak terbiyeye tabi tutulurlar, o yıllardaki aktörlerin gerçek hayatlarında ve kimliklerinin inşasında bu tasvirlerle iç içe yansımaları bir süreci yaşadıklarını görmek şaşırtıcıdır:

Yaşım çok küçüktü, ailem başımı kapatmamı istememişti. Ama o zaman ben çok idealisttim, Afganistan'a gideceğim, mücahit olacağım diye romanlar okuyordum, çok okuyordum ve böyle bir görüşüm vardı.

¹³⁵ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 1999

¹³⁶ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslam Edebiyatı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008

Çayır hidayet romanlarının İslami kimliğin ve hareketin şekillenmesinde aktörlerin kendi deneyimlerini anlamlandırmalarını sağlayan bir “çerçeve” işlevi gördüğünü söyler.¹³⁷ Bugün aktörün bu çerçevenin dışından bakışı İslamcılık deneyiminin yeni anlam çerçevelerine taşınarak değişmesidir. İslami hareketin sosyal kültürel boyutu öne çıktıkça, bütüncül değişim içeren ütopyik yaklaşımlar son bulmakta, aktörler kendilerini yeniden tanımlamaktadır.

1990'lara gelindiğinde bireysel ve kolektif kimlikleri arasındaki gerilimli alanı sorgulamaya başladılar. Bu kadın aktörlerin İslami kimlikten uzaklaşmaları değildir ama İslamcılığın bireyselliğe izin vermeyen kolektif algısına eleştirel bir bakıştır. İslamcı ideallerle kimlik edinme sürecini derinden yaşayan bir kadın aktör ailesinin tüm köyü karşısına alarak okuttuğu bir kız çocuğu olarak 1980'lerin ortalarında İstanbul'da Kuran kurslarında, eylemlerde protestolarda geçen ilk gençlik yıllarını anlatırken kolektif “biz” kimliğinin içinde kendi bireyselliği ile var olamamanın çatışmasını da dile getiriyor:

“Köylü kadın, müslüman kadın, taşradaki kadın, 80'lerde kendini var etmeye çalıştı. Cumhuriyetin kadını, tırnak içersinde ‘makbul kadın’ bunu 20'lerde almaya çalıştıysa biz 80'lerde fark edip aşmaya çalıştık. Bu 60 yıllık geriden gelme, açıkçası o dönem düşündüğüm bir şey değildi. İstanbul'da, geleneksel dinle, dinin gerçekliği, Kuran'ın anlamı üzerinde yoğunlaştım. Orada müthiş kimlik kırılmaları yaşadım. Başı açık okuyacağım için beni hemşirelikten vazgeçiren, okutmayan aileme ben başörtülü, pardösülü, ‘daha şehirli’ döndüğüm zaman, hiç ummadığım bir tepki buldum. Köye uymayan biri: ‘Şu'cu mu oldu acaba? Şehre giden açık olur, daha ‘modern’ olur. Bense tam tersi şehre gitmiş daha çok örtünüp gelmiş bir insandım. Beni zor şartlarda okutan ailem elime ekmek almamı

¹³⁷ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:113

kuran kursu hocası olup hem dünyamı hem ahiretimi kurtarmamı istiyordu. Ama ben, başka şeylerin kadını olmayı seçiyordum kafamda, ben Türkiye'yi kurtaracaktım dünyayı kurtaracaktım, İslam çok yakındı, hemen dağın arkası İslam'dı, geliverecekti. İran devrimi, İslam devlet pratiğini bize bir kere daha göstermişti 1500 sene sonra. Hani sistemi de toptan reddeden bir anlayışımız var. Sistem yıkılacaktı, çok kolay bir şeydi o. Devrim olacaktı, herkes Müslüman olacaktı, bütün dünya huzura erecekti. Ama bunun da aslında böyle olmadığını gördüm.

28 Şubat'ta duvara tosladık, ayaklarımız yere bastı. En başta başörtüsü mücadelesi sırasında yaşananlar, bende kişisel olarak kırılmalara yol açtı. O dönemdeki söylemler, eylemler... Yozlaşmaları da beraberinde getirmeye başlamıştı. Kadın erkek ilişkilerindeki farklılıklar... Benim de canımı sıkıp; 'Ya ben neredeyim, neyin mücadelesini veriyorum, bu böyle mi olmalı gerçekten, hani biz mi ben mi?' dedirtmeye başlamıştı. Biz vardık, bir cemaat, bir gruptuk. İslam geliyordu falan, ama içinde ben kaybolmaya başlamıştım.

Bu sözler İslami duyarlılığı devam eden ama geçmişteki İslamcı radikalizme mesafe koyan bir aktörün özeleştirisini içermektedir. Kenan Çayır benzer bir özeleştiriye Halime Toros'un Halkaların Ezgisi ve Ahmet Kekeç'in Yağmurdan Sonra adlı romanlarındaki karakterler aracılığıyla gösterir¹³⁸. 1980'lerin radikal İslamcılığında ayrışan İslami aktörler kimliklerini tek boyuta sıkıştıran çatışmalarla hesaplaşırken yukarıdakine benzer söylemleri dillendirirler; Halkaların Ezgisi'nin Nisa karakteri geleneksel kadınları reddederek benimsedikleri siyasal dilin içinde ruhunu kaybettiğini söyler. "zihinsel bir inşadan geriye kelimelerden oluşmuş bir enkaz yığını kaldığında..." Nisa geçmişinin ve İslamcılığın muhasebesini yaparak kimliğini kolektif "biz"den ayırır. Yağmurdan Sonra romanının baş karakteri Murat da 1980'li yıllardaki Ortadoğulu İslamcı düşünürlerin

¹³⁸ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008

eserlerinin etkisiyle nasıl kendi geleneğinden uzaklaştıklarını, siyasal ve kolektif İslamcı söylemin benlik sınırlarını nasıl ihlal ettiğini anlatır.

Yukarıdaki özeleştiride de olduğu gibi Murat karakteri de 28 Şubat sürecinde yaşananları ve içerideki yozlaşmalar birbirinden ayrı değerlendirilerek benlik tanımını yeniden yapılandırır.

N.Göle hem Kemalist modernleşme projesinin, hem İslamcılık akımının inşasında kadınların temsili rollerindeki benzerliğe dikkat çeker. Her iki durumda da kadın bedeni aracılığıyla bir medeniyete aidiyet vurgulanmaktadır.¹³⁹ Cumhuriyet reformlarıyla kadınlara hakları verilmiş ve onlardan modernleşen ülkeye hizmet etmeleri beklenmişti.¹⁴⁰ Cumhuriyet modernleşmesini dışarıda bıraktığı geleneksel kadınlar ise benzer arz talep ilişkisini 1980’lerde İslamcılık üzerinden kurdular ve İslamcılık sayesinde modern hayatın içine girip, toplumsal hayatta görünür oldular. Yani Kemalist kadınlar ülkelerine hizmet, İslamcı kadınlar için ise İslam’a hizmet bilinci içinde var oldular. 1980’lerde Kemalist söylemin feminist eleştirisini yapan kadınlar kendilerine biçilen rolleri sorgulayarak özgürleşme yoluna gittiler. Yeşim Arat, Kemalist reformların kadınlara sunduğu roller ve kamusal beklentileri sorgulayarak, modernleşme projesini Kemalist söylemin tekelinden kurtaran feminist eleştirinin paradoksal biçimde Cumhuriyetin modernleşmesinin gücünü kanıtladığını savunur.¹⁴¹ Bu anlamda, dindar kadınların İslamcılık söylemiyle benzer eleştirel süreci

¹³⁹ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis2000, sf:131

¹⁴⁰ Yeşim Arat, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de modernleşme ve Ulusal Kimlik (Der.) 2005

¹⁴¹ A.g.e. sf:83

de onların öznelik imkanını belirler. Arat'ın dediği gibi feministler bu uğurda “kutsal” bir değeri çiğneyerek Atatürkçü olmayı yadsımaya hazırды. Benzer şekilde yukarıdaki örnekte olduğu gibi aktörün kimliğini borçlu olduğu sürece eleştirel bakışı İslamcılığın değil ama İslam'ın toplumsallaşmasının başarısı olarak kadın öznenin ortaya çıkışına işaret eder.

1990'lar eğitim kariyer ve ekonomik refah imkanlarından faydalanan İslamcı aktörlerin kolektif ideallerden ayrışmalarına tanıklık eder. Oysa İslamcılık Kemalist modernleşmeye muhalefetin dışında topluma kollektif biçimde katılacak şuurlu aktörler üzerine kuruludur.¹⁴² 90'lı yıllarda İslami harekette yaşanan sosyal, kültürel, ekonomik çok yönlü değişim İslami aktörleri değerler çatışmasına yöneltir. Bu süreçte başörtüleri dolayısıyla laik dışlamalara maruz kalmaya devam eden kadın aktörler sisteme adapte olmakta pek zorluk çekmeyen İslamcı erkekleri eleştirirler:

Biz başörtülü ve değişmeyen, erimeyen kızlar olduğumuz yerde saymış gibi dursak da olduğumuz gibi ve olması gereken gibi kaldık Mücahit abi. Utanmazsan örnek al, tipinde insanlar bütünüyüz. Kızarıp kaçma, yemem. Şimdi konuştuk bitti sanma, bitmez. Bu benim sadece sana yazdığım, e Allah da soracak size bu kızların hesabını. İş uzun yani, uzun da olmalı. Kolay değil, bizi öyle iş yerlerinin, atıldığımız üniversitelerin kapılarında 'yetim' gibi bırakıp gitmenin bir bedeli olmalı elbet. Eğitimimiz, statümüz, maaşımız yok diye ne burs verdiniz ne işe aldınız ne de nikahınıza, bunun da bir bedeli var elbet. Aslımı istersen sizin amacından sapmış iş yerleriniz, imanını parayı cebine sokarken yüreğinden düşürmüş tipleriniz bizim kızların yüreğinin sükun bulacağı ne bir çalışma ortamı ne de bir evlilik hayatı sürdürebilecek bir kapasitede değil.

¹⁴² Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:122

Sanırım istemeyerek de olsa kapıyı gösterme sırası biz de...
Mücahit abi,yolun sonu..¹⁴³

Özellikle 28 Şubat süreci sonrasında İslamcı erkeklerin toplumsal alanda kimlik mücadelesinde başörtülü kadınları yalnız bırakması kadınlara ciddi hayal kırıklıkları yaratmış ve kolektif kimlik algısını zedelemiştir. İlahiyatçı yazar Hidayet Tuksal'ın 28 Şubat sonrasında muhafazakar kadroların başörtülü kadınları desteklememelerine dair yaptığı tespit İslami kadın aktörlerin İslamcı kimlikten Müslüman özneliğe yönelmesidir:

“Kadınlar, etraflarındaki koruyucu halenin muhkem bir hale olmadığını, şartların değişmesi durumunda yapayalnız kalabileceklerini anladılar.”¹⁴⁴ Bu aslında İslamcılık ve başörtüsü üzerinden kurulan “kutsal ittifak”ın bozulduğunu göstermektedir. Çünkü 28 Şubat sonrası bir zamanlar İslamcı bir iktidar talebinin temsili olan başörtüsü, şartların değişimiyle “engel” olarak algılanmaya başlanmıştır. Tuksal'ın kadınların bu dönemde “akıl gözlerinin açıldığı” artık bireysel var oluşlarını daha fazla düşündükleri tespitini yapması ise kadınların artık kimlik muhasebelerini İslamcı geçmişlerini değerlendirerek yapabildiklerini gösterir. Yine benzer şekilde yazar Cihan Aktaş'ın “ Yeni muhafazakarlar davaya hizmet etmek adına başörtülü kadınları geri plana çektiler”¹⁴⁵ tespiti kutsal olanın “dava”, araçsal olanın başörtüsü olduğunu göstermektedir. Uluslararası İlişkiler öğrencisinin söyledikleri o günlerde yalnızlaştırılan örtülü kadınların haline tercümanlık yapıyor:

¹⁴³ <http://www.derindusunce.org/2009/08/11/mucahid-abi-beni-bildin-mi/>

¹⁴⁴ Fadime Özkan, Yemenimde Hare Var, Elest 2005, (röportaj)

¹⁴⁵ Cihan Aktaş, “Başörtüsünü Sevmeyen Elit” Dünya Bülteni, Ağustos 2008

Okullardan atılan başörtülü kızlara en büyük darbe laiklerden gelmedi, en büyük darbe İslamcılardan geldi. Kalkıp mesela yardım istemeye gittikleri o iş adamları, hocaları dediler ki; “Kızım işte siz zaten Müslüman kızlarsınız, elinizin hamuruyla gidip evde oturun.” Yani onların bireyselleşme mücadelesi içten böyle bir destek görmedi.

Bugün İslami kültürel sermayenin yalnızca şekiller üzerinden değil değerler üzerinden de ortaya konmasının önemi daha yüksek sesle dillendiriliyor, adalet ve hak kavramlarını içselleştirmiş Müslüman bireyin toplumdaki temsil görevi vurgulanıyor. Bu özelleştiride 90’lı yıllarda İslami kesimde yaşanan sınıf atlamanın getirdiği tahribatın da etkisi var. Kolektif İslami ideallerin sorgulandığı bu süreçte başörtüsüne yüklenen kolektif anlamın gücü azaldıkça kadın aktörlerin örtüleri ile olan ilişkisi kendi inanç muhasebelerinin sınırlarına terk ediliyor. Uzun yıllar İslami idealleri gerçekleştirme çabaları içinde olan, evliliğini bu idealler doğrultusunda gerçekleştiren laborant bir kadın aktörün hayatı, cemaat kimliğinden ayrışmasında yitirdiği anlam çerçevesinin etkisini gösterir:

Belki örtüden kopuşumun en büyük sebeplerinden biri o dönem, ben belediyenin lojmanında kaçak kalıyorum Florya gibi bir yerde. Eşim yok, çocuğumla ben yalnızız, çalışmıyorum. Zabıta her gün geliyor. Evi boşaltın diye, yetmedi geldiler doğalgazı kestiler, elektriği kestiler, suyu kestiler mühürlediler hepsini... Yani ben varlığımı örtülü olarak kanıtlayamayacağım, ama açık olarak bir şeyleri kanıtlayabileceğimi düşündüm. Hani daha farklı bir de şu var, ben o an o kimlikten sıyrılmak istedim. Var olan kimliğimden, hatta ismimi bile değiştirmeyi düşünmüştüm. Yani tamamen bu kimlikten sıyrılmak istedim... Belediyede adamın makam odasında saatlerce kapısında bekliyorsun. Adam da çok uzak bir adam değil. Yani senin öğrencilik dönemlerinde ağabeylik yapmış. Ne olmuş? İşte bir siyasi ortama girmiş, bir makam sahibi olmuş. Ondan önce sana ilmi ders veren, fıkıh dersi veren adam bu adam, yani sen örtülü bir bayan olarak gidip kapısında saatlerce bekletiliyorsun. İçeriye alınmıyorsun, alındığın zamanda;” Ne yapabilirim ki?” diyor. Yani sen mantığında o kadar safsın ki, sen diyorsun ki; “Benim üç

tane evim olsa birinde ancak otururum, ikincisini hibe ederim. Böyle insanlara veririm.” Müslüman dediğin öyleydi bizim gözümüzde. Şimdi o adamın makam sahibi olmadan önceki halini hatırlıyorsun. Sohbetlerinde sana infak etmeyi öğreten kişi, söyleyen kişi o, gidiyorsun, biliyorsun yani Yeşilköy’de, yazlığı, sazlığı, parası her şeyi var. ” Bana ne.” diyor? O zaman, işte düşünüyorsun, Müslüman olarak ben, bu insanla aynı yerde miyim? Yani o insanla aynı yerde olmak istemiyorsun bir süre sonra, zaten yani aynı kefedede olmak istemiyorsun.

1980’lerde İslami aktörler kolektif kimliği dünyevi heveslerin çok ötesine geçen ideal bir ahlak anlayışı ile tesis ettiklerine inanırlar. Toplumu hidayete erdirmek, İslamlaştırmak insani hırs ve heveslerden arınmakla mümkündür. Oysa 90’lar İslam’ın kamusalallaşmasıyla birlikte İslamcılığın bütüncül ideallerinin toplumsal gerçekliğinin sorgulandığı bir süreçtir aynı zamanda. Yukarıda söylenenler ideoloji ve iktidar ilişkisi açıklığa kavuştuğunda aktörün yaşadığı hayal kırıklığıdır. Bu örnekte ayrıca 1990’lardaki kentleşme, refah seviyesinde yükselme gibi faktörlerin İslami kesimde ekonomi temelli sınıfsal ayrışmalara yol açtığı, İslami kimliğin kendi karşı seçkinlerini oluşturduğu gözlemlenebilir. Bir başka örnekte Boğaziçi Üniversitesinde doktora ve asistanlık yapan bir aktör bu ideallerin sönüşünü ve başörtüsüyle belirlenmeye itirazını beraber anlatıyor:

Ben kendim Fazilet’te okurken belki İslami kimlikteki kadınları mağdur edenlerin en çoğu dış grup değil iç grup olduğunu gördüm. İslami camianın kendi erkekleri...Elin mahkum bunu yapacaksın. Düşük ücret veriyor, sömürü çok üst düzeyde...18-19’da daha kolay idealist olmak, ama 30’larınıza geldiğiniz de bu çok daha yorucu oluyor. Artık huzur içinde, ben de sıra dışı olmak istemiyorum, herkese uymak istiyorum, herkes gibi sakin huzurlu bir hayat istiyorum diyorsunuz. Şimdi insanlarla ilk tanıştığım da kimliğim hakkında ’ bu’ demiyorum, gayet nötr, ben ne söylemek istersem kimliğim hakkında, onu söylüyorum. Neyi kendime saklamak istersem, onu saklıyorum. Bana bakan bir insan ne milliyetimi, ne

etnik yapımı, ne kültür yapımı anlayamaz. Ben tercih ettiğimi söylüyorum, o anlamda kolaylaştırdı hayatımı. Zaten benim başörtüyü çıkarmamdaki en büyük etken buydu, eksiyle başlıyorsun. Dediğim gibi ve artık yaşlandım, belki yoruldu. Kimse bana bir şey sormasın, söylemesin, etiketlemesin, der oldum. Gerçekten iki kesimden de rahat bırakıldım, diyelim. Yani İslami kesim de bana ‘Sen de bizden birisin, bizim gibisin’ demiyor şu anda bana, ’ farklısın’ da demiyor.

Burada dikkat çeken husus aktörün onu belirleyen bir şey olarak örtüsünün yarattığı gerilimli alanı işaret etmesidir. Uğur Kömeçoğlu, Simmel’in, aktörlerin birbirleri hakkında sahip oldukları bilginin kişiler arası mesafeyle ters orantılı olduğu tezinden hareketle İslami aktörün örtünerek topluma verdiği bilginin aktörün kamusal alandaki ilişkilerini nasıl etkilediğine bakar; kendi hakkında bilgi üretmemek gibi bir imkanı olmayan aktör kendini başkalarının farkındalığına açarken kendi benlik farkındalığını da yükseltir.¹⁴⁶ U. Kömeçoğlu aktörün, mesafesini belirleyemediği toplumsal ilişkilerin nesnesi olmaya ve kendi “tam benlik farkındalığı”nın yüküne tahammülünü sorgular. Kullanılan maske (örtü) aktörün olduğu veya olmadığı pek çok şeyi aktörün inisiyatifi dışında ortaya koyarak aktörü belirlerken iç gerilimler ve çelişkileri de beraberinde getirir. Yukarıdaki örnekte aktör kendi benlik tanımıyla, İslami kimlik olarak ona atfedilenler arasındaki çelişkilerden şikayetçidir ve yaşadığı gerilimden farklılığını ortadan kaldırarak kurtulur. Aktörün örtüsünü çıkardığında aidiyet ilişkisinin de bozulduğunu artık “içeriden” biri olarak kabul edilmediğini dile getirmesi de zaten örtünün iletmediği mesajın

¹⁴⁶ Uğur Kömeçoğlu, “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekansal Bir Etnografi” Doğu Batı 2003, sayı:23

güçlülüğünü gösterir ki kadın aktör de bu mesajın dışında var olmak ister. Kolektif İslamcılık ideallerini sorgulayan aktör hayatında yeni bir İslami anlayışa yer açmakta, kendi bireysel sınırlarına çekilerek sıradanlaşma ama aynı zamanda bireyselleşmektedir.¹⁴⁷

Çayır, yukarıdaki örneklere benzer biçimde kolektif İslamcı ideallerin çözülmesiyle kadın aktörlerin eleştirel bakışı arasındaki paralelliği 90'ların öz eleştirel İslami romanları aracılığıyla gösterir;¹⁴⁸ Halime Toros' un Halkaların Ezgisi" adlı romanının karakteri Nisa, zenginleştikçe değişen İslamcı aktörleri eleştirir, yaşanan tüm yozlaşmalara rağmen kadınların örtüsünün değişmez bir şekilde İslami sembol olarak kalması ise birey olarak kaldırabileceğinden fazla bir yükür artık. Nisa "Örtü beni incitiyor artık..." der ve örtüsünü çıkartır. Kadın aktörler örtünün laik ve İslamcı kamplaşmalarının uzağında 'İslam'ın sembolü olarak değil, İslami aktörün kimliğinin bir parçası olarak değerlendirilmesini talep etmektedirler. Bilgisayar mühendisi örtülü bir kadın aktör başörtüsüne yüklenen anlamın aktörde yarattığı kronik durumu özetliyor:

Ben kendimi benzersiz gördüm, tek ve benzersiz olmayı sevdim. Benim kendi düşüncelerim var, bir sürü insandan çok farklıyım. Başörtülü tanımı beni anlatmıyor, farklılaşılması gerekiyor... Ben genç kızken 80'li yılların ortalarında bizim üzerimize böyle bir misyon yüklendi, prototip olmak, ideal olmak vs. Sokakta bir simit alıp yenmez, falan. Bir noktadan sonra baktım ki psikopat bir insan haline geleceğim. Ben her davranışımda İslam'ı temsil etme durumuna sokuluyorum. Hayır, etmiyorum, etmeyeceğim... Başörtüsü araçken amaç haline geldi. Aslında başörtüsü dinin bir kısmı, ama bu olay tamamen değişti, başka

¹⁴⁷ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, sf:171

¹⁴⁸ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, sf:139

uzuvların görünüşü önemsenmiyor mesela, sadece başörtüsü olsun ama dar pantolon giysin vs. oldu. Büyük ihtimalle başörtüsü meselesi çok kemikleşmemiş olsaydı, pek çok baba ‘Aman örtmeyiversin’ diyecekti, zaten başörtüsü çok zor bir şey, sıcaklar var, menopoz var, zaten kızlar da okullarında arkadaşlarıyla kaynaşacaktı ve çok da önemli gelmeyecekti başörtüsü onlara. Ama başörtüsünün anlamı kaydı, çok başka bir yere gitti.

Göle Batı ve İslam arasındaki çatışmalı alanı gösteren bir

“sembolik sermaye” olarak başörtüsünün İslamcı kadınlara cemaat kimliğinin taşıyıcısı rolü verdiğini ve bunun kadınların bireyselleşmelerini kısıtladığını vurgular.¹⁴⁹ Başörtülü kadınlar geleneksel muhafazakarlığın kalıplarını gelenekseli eleştiren İslamcılık hareketi sayesinde aşmışlar ancak kolektif “biz” kimliğinin kapsamını aşamamışlardır. Laik ve İslamcı kutuplaşmaları arasında kendi bireysel farklılıklarını ortaya koyamayan, özdeşleştirme veya dışlamaya endeksli kurulmuş bir kimliğe sıkışmış İslami kadın aktörler için, üzerlerinde taşıdıkları “temsil” misyonunun yarattığı baskı benlik sınırlarının ihlali anlamına gelmektedir ve aktörler “kendi sınırlarına çekilme” talebindedirler.¹⁵⁰ Cemaat misyonunu taşıdığı uzun yıllardan sonra “kendi sınırlarına çekilmek” için yurt dışında yaşamayı seçen bir kadın aktörün söyledikleri de “temsil” yükünün bireyselliği aşan anlamına dikkat çekiyor:

İslamiyeti temsil etmek çok ağır bir görev, kimse edemez, yani o peygamber mesleğidir. Kimse peygamber değildir, ben peygamber değilim. Ben sadece başımı örtmek istemişim, ben Müslümanım. Baktıkları zaman Kuran-ı Kerim’de zaten birçok ayet var, zaten onun hepsini yapmak mümkün değil ki, zaten bizim günah

¹⁴⁹ Nilüfer Göle, Modern Mahrem, Metis, 1998, sf.14

¹⁵⁰ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008 sf. 141

işleme hakkımız da var, tövbe de var, yani bu açıdan bakmıyor toplum. Sen mükemmel olacaksın. Ama İslamiyette mükemmellik yok. İslamiyet dini, “sen zaten mükemmel olamazsın” diyor. Ama toplum sana mükemmellik rolü veriyor, psikolojini bozuyor, çok ağır görevler yüklüyor.

Başörtüsü bugün, her biri çok yüklü bagajlara sahip anlamlar barındırmaktadır; İslam medeniyetinin bayrağı, İslamcı siyasetinin göstergesi, hızla değişen modern dünyada “yersiz yurtsuzluk” hissini teskin edildiği bir “yurt” ya da ehlileştirilmiş kadın cinsini temsili gibi. Her biri muhafazakar kolektif tahayyülde anlam bulan bu öğeler İslami kadın kimliğinin bireyselleşme ve öznellik imkanını sınırlamaktadır. Kadın aktörleri sınırlayan kolektif kimliğe aidiyetlerinden ziyade kolektif kimliğin bireyselliklerini göz ardı eden kapsayıcılığıdır. Başörtüsüne muhafazakar kesime de laik kesimde de belli anlamlar yüklenmekte, örtünen kadın bu anlamları toptan kabul etmiş olmakta ve kendi şahıs-dışı statüsünü üretmektedir. Yazar Nihal Bengisu Karaca bireyselleşmenin, modernleşme arzularının içselleştirildiği bir dönemde başörtülü kadınların yürüyen “örtü klanı”nın bir parçası olarak algılandığını, kadınların örtüleriyle bir kitleyi bağlayıcı olduklarının farkında olarak kendi bireyselliğini üretmeyeceğini söylemektedir.¹⁵¹ İslami kadın aktörlerin üzerlerindeki verili kimlik tanımlarını bozuma uğratacak özneleşme imkanı başörtüsünün anlamını kendi bireysel sınırlarına çekmeleriyle gerçekleşir. Çünkü “örtü klanı” olarak görülmek sadece laik modernist sistemin dışlamalarıyla oluşmaz, gerçekte İslamcı kolektif algının kadına yüklediği rol aktörü görünmez

¹⁵¹ Nihal Bengisu Karaca, (röp.) Fadime Özkan, Yemenimde Hare Var, Elest 2005, sf:300

kılmıştır. Ancak son yıllarda İslami kadın aktörler bu rolü daha fazla sorunsallaştırmakta ve “ iki iktidar arasında tam bir özgürlük mücadelesi vermektedirler.”¹⁵²

Yukarıda örneklenenler başörtülü kadınların kamusal alana çıktıkça geleneksel itaat normlarından kurtulduklarını, hem içerde hem dışarıda, hem muhafazakar kesim hem laik kesim iktidarlarına karşı güçlendiklerini gösteriyor. Yine de bunu bir genelleme olarak sunmak yanlış olur. Touraine öznenin ancak toplumsalın içinden çıkabileceğini söylerken öznenin kolektif boyutuna dikkat çeker, yani özne verili toplumsal rollere ve toplumsal dayatmalara karşı mesafesini koruyarak ama toplumsalın içinden hareket eder. Fakat özne bilincini belirleyen bireyin aynı zamanda toplumsala olan mesafesidir. Yakınlık ve mesafenin bilinçli olarak inşası özneyi iktidara boyun eğmekten korur ve özgürleştirir. Yani özne bireyin farklı egemenlik biçimleriyle kurduğu öz-yıkımcı bir bağ değildir.¹⁵³ Bugün İslami kesimde başörtüsünün bir kadın sorunu mu yoksa İslami kimlik sorunu mu olduğu, tartışılması zor bir konu. Başörtülü kadınlar, ortak platformlarda, bunu bir kadın sorunu olarak ele almak, kendi kimlik meseleleri olarak çözümlenmek istediklerini dile getirdiklerinde, İslamcı erkeklerden, böyle bir sınır koyamayacaklarına dair yüksek perdeden sesler işitiyorlar. Yine başörtüsünün İslami siyasetle ilişkisini gösteren bir başka unsur, 28 Şubat sonrası İslami siyasetin aldığı pozisyon gereği bazı cemaatlerce kadınların başörtülerini açma stratejisinin benimsenmesidir. Bu durum, kadın kimliğinin kendi içsel bütünlüğünü

¹⁵² Ayşe Böhürler, (röp.) der. Metin Sever, Türban ve Kariyer, Timaş 2006

¹⁵³ Alain Touraine, Modernliğin Eleştirisi, YKY 2002,sf:304

sağlayan değerlerin bir parçası olarak başörtüsünü kadına aidiyetinden koparmakta, nesneleştirmektedir. Bugün çok sayıda başörtülü kadın laik iktidar stratejilerinin yaşam alanlarına müdahalesine karşı çıkarken, az sayıda başörtülü kadın İslamcı siyaset stratejilerinden korunabiliyor. Bunda, İslami bir bilinçle paylaşılan ortak kimlik tanımının olduğu kadar, laik-İslamcı kutuplaşmalarının yarattığı çatışma ortamında “kol kırılır, yen içinde kalır” anlayışının hakimiyetinin de etkisi var. Kadın aktörlerin başörtüsü sorununu “kadınlık” ve toplumsal cinsiyet meselesi olarak ele almalarının önündeki engel (içsel ve/veya dışsal) İslamcı kolektif kimlik baskısıdır.

3.2 Demokratik Bir Sekülerlik Mümkün mü?

İslam’ın toplumsallaşması nispetinde -Göle bunu İslami aktörlerin toplumun diğer aktörleriyle bir araya gelmesi ve melezlenmesi olarak açıklar- dindar kimliklerin sekülerleşmeye verdikleri anlamlar da farklılaşmakta, ortaya çıkan farklılıklarla toplumsal ilişkiler yeniden üretilmektedir. İslami aktörlerin seküler terminolojiyle (demokrasi, insan hakları vs.) dini söylem arasında kurdukları ilişki Türkiye’de İslam hareketin dönüşümünü önemli ölçüde etkilemektedir. Bu etkinin iki yönlü olduğu söylenebilir; bir yandan sekülerleşme söylemiyle dinin kamusal alandan dışlanması İslami kimlik kaygısını arttırıp direnç oluşturmakta ve İslamcı kimliği güçlendirmekte, diğer yandan insan hakları, eşitlik, özgürlük, hak, adalet gibi seküler değerlerin İslam dininin özüne uygunluğu vurgulanarak (aynı zamanda keşfedilerek) İslami söylem modern dünyada yeniden anlamlandırılmaktadır.

Türkiye’de İslamcılık kendi içinde çeşitlilik arz etse de 1980’lerde ortaya çıkan siyasal İslamcılık hareketin etkin karakterini belirleyici olmuştur. Ancak 1990’lardan itibaren bu baskın karakterin yerini daha farklı bir İslami anlayışın doldurmaya başladığı gözlenir. Örneğin Ali Bulaç fikri, siyasi ve toplumsal bir akım olarak İslamcı akımları üç düzeyde ve üç ayrı kronolojik zaman içinde ele alırken 1950- 2000 arası hakim olan İkinci Nesil İslamcılığın sona erdiğini söyler.¹⁵⁴ “İslam toplumu ve İslam devleti kurma idealinden hareket eden İkinci Nesil İslamcılardan farklı olarak Üçüncü Nesil İslamcılarının misyonu çoğulcu toplumdur. Yeni Nesil siyasal merkezli ideolojik hareketlerden uzaklaşmış, sivil ve toplumsal taleplere açık çoğulcu kamusalığa yönelmiştir, bu yeni anlayışı ortaya çıkaran olgular, kentleşme sürecinin tamamlanması ve küreselleşmeyle artan kültürel etkileşim olmuştur.” İslami hareketteki bu değişimin yeni bir İslami anlayışı ortaya çıkardığı yönünde kanaatler gün geçtikçe artmaktadır. Son yıllarda İslami kesim aktörlerinin yerel ve evrensel değerler, aidiyet ve çoğulculuk arasında kurdukları ilişki biçimlerinin İslami alandaki dönüşümü etkilediğine dikkat çeken Ali Bayramoğlu heterojenleşmenin bir tür içeriden gelen sekülerleşme dalgasına yol açtığı tespitini yapar.¹⁵⁵ Yani modernlik yerel nitelik kazandıkça¹⁵⁶ İslami kesimde sekülerleşmenin anlamı çeşitlenmekte ve buna bağlı olarak dini kavrayış ve yaşayış biçimleri dönüşmektedir. Çayır da 1980’lerden itibaren devam eden kolektif siyasal İslamcılık anlayışının yanı sıra belirginleşen yeni İslami anlayışa dikkat

¹⁵⁴ Ali Bulaç, İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6 sf.49

¹⁵⁵ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, TESEV, 2006

¹⁵⁶ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis 2009, sf.88

çeker.¹⁵⁷ “Aktörlerinin siyasal İslamcılığa ve bireysel sınırları ihlal eden bütünlükçü yaklaşımlara karşı eleştirel durmaları, çatışmacı söylemi terk ederek daha demokratik ve çoğulcu ilişkilere yönelmeleri, içsel eleştiriye açık olmaları yeni İslami söylemin göstergesidir.”¹⁵⁸ Özellikle son yıllarda demokrasi ve insan hakları gibi Batı kaynaklı seküler referanslara başvurular, İslami kesimin sekülerleşmenin mahiyeti ve çoğulcu yaklaşımlar üzerine daha fazla düşünmesine yol açmıştır.

Son yıllarda tüm dünyada yeni dindarlık biçimlerinin yükselişi, modernliğin dini düşünce ve eylemlere koyduğu sınırları sorgulanmasını gerekli kılıyor, bu aynı zamanda modernliğin ve sekülerleşme kuramının eleştirisini de beraberinde getiriyor. Talal Asad dini değerlerin, ve buna bağlı kimlik taleplerinin giderek önem kazandığı son yıllarda sekülerlik kavramının, içinden türediği Batılı normlara dayandırılmadan, yeni bir özle düşünülmesi gerektiğini savunur.¹⁵⁹ Türkiye Cumhuriyetinin Batılılaşma idealleri üzerine inşası ve özellikle Fransa’da uygulanan biçimiyle ‘laisizm’ kavramının seküler hukuk sistemine yerleştirilmesi, Türkiye’de İslami kimliğin moderniteyle ilişkisini en baştan sorunlu kılmıştır. Laiklik ilkesinin en katı yorumuyla düzenlenen toplumsal alanlar temel hak ve özgürlüklerin uygulanışında çeşitli açmazlar üretmiştir. 1990’lardan itibaren İslami hareketin siyasal niteliğini kültürel boyutuyla harmanlayarak ortaya koyduğu bir sürecin içindeyiz. Bu durum İslami kimliğin diğer aktörleri

¹⁵⁷ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008

¹⁵⁸ Kenan Çayır, Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf:167

¹⁵⁹ Talal Asad, Sekülerliğin Biçimleri, Metis 2007

tanıdığı ve kendisinin tanınmasını istediği bir toplumsallaşma süreci. İslami kimliğin karşılıklı etkileşimle dönüştüğü ve dönüştürdüğü alanlar, yaşam biçimlerini olduğu kadar zihinsel pratikleri de kapsıyor. Bourdieu'nun tanımladığı habitus yani nesilden nesile aktarılan kültürel kodlar ve hayat tarzlarının bütünleştiği yatkınlıklar sistemi son yüzyılda İslami aktörlerin sekülerizmle kurduğu ilişki içinde şekillenmektedir. Göle sosyal bir hareket olarak İslami hareketlerin, İslami bir kimliği ve kültürü ortaya koyma bilinciyle inşa edildiğini söyler, ancak bu hareketi diğer toplumsal hareketlerden ayıran değişim stratejisinin kutsallık üzerine kurulduğu İslami bir ütopya vizyonuna dayanmasıdır. Göle bu bağlamda ütopycı felsefelerin “saf”, “bütüncül”, totaliter doğasına dikkat çeker.¹⁶⁰ İslami kimliğin sekülerlikle ilişkisi ve ütopycı yaklaşımın sınırları İslami hareketin toplumsallaşmasının seyrini belirleyecektir. Son yıllarda küreselleşmeyle birlikte sekülerliğin belirlediği din, etik ve siyaset kavramların sorunsallaşması, yerel olanla modern olanın ilişkiselliğinden türeyen yeni düşünce dünyasını göstermektedir. Dinin toplumsal, sosyal, siyasal olana mesafesi çoğulcu yaklaşımlarla ele alınması Müslüman öznenin kolektif ideallerle benlik sınırlarını ayrıştırmasını kolaylaştırmakta, dindarlık söyleminde değişime yol açmaktadır. Sekülerizm hakkındaki farklı görüşler ise İslami kesimdeki heterojenleşmenin göstergesi sayılabilir; sekülerlik, bireysel ve hukuksal sekülerizm¹⁶¹ ayrımının yapılmasıyla İslam hukuku ile evrensel hukukun birleştiği nokta olarak

¹⁶⁰ Nilüfer Göle, “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik”, Sibel Bozdoğan, Reşat Kasaba, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik (Der), 2005Tarih Vakfı,

¹⁶¹ Fuat Keyman, “Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme, Doğu Batı Temmuz 2003, sayı:23

görülebilenken, diğer tarafta İslamcılık vurgusunun çok daha dinamik olduğu ‘sert çekirdek’¹⁶² ‘de İslami yaşam tarzını tehdit olarak algılanabiliyor ya da çok daha farklı bir yaklaşımla toplumu İslami püritenizmden koruyucu bir unsur olarak değerlendirilebiliyor.

3.3 “Sekülerliğin Varlığı Asıl Müslümanlar İçin Gerekli”

Bugün İslami kimliklerin sekülerliğe bakışı, sekülerliği tamamen dışlayıcı tutumlardan, çok hukuklu sekülerleşme önerilerine ya da sekülerliği İslami bir bilinç edinme imkanı olarak görmeye varan çeşitlilikler içermekte. İslamcılık ideali toplumu toptan dönüştürme iddiasına olmasa da aktörün kolektif öznellik kaygısı yükseldikçe İslami kimliğin farklılığını ortaya koyma istenci artmaktadır. İslami kesimde çok hukukluluğun talep edilmesi, İslamcılığın kolektif ideallerinin demokratik hak ve özgürlükler kapsamında yeniden tanzim edildiğinin de göstergesi:

Ben Müslüman olarak en azından özel hayatımda isterim yani İslam kanunlarının geçerli olmasını. İngiltere’de mesela 85 tane şeriat mahkemesi var, deniliyor. Kanada’da böyle bir uygulama var. Bence bunlar güzel örnekler... Eğer hakikaten, samimi olarak demokrasiden bahsedeceksek böyle bir şey, kesinlikle gerekiyor. Ama demokrasiğiz deyip Fransa gibi, Hollanda gibi, gayet İslamofobik uygulamalar yapılacaksa, orası tam işte demokrasinin totalitarizme kaydığı yer.

İslam teolojisi ve İslami kimliğin modernlikle ilişkisinin karmaşık yapısı, reformist yaklaşımlara şüpheli bakış açısı, metinlerin tarihselci okumalarına gösterilen tepkiler, geleneksel eril bakış açısının dini yorumlar üzerindeki etkisi gibi unsurlar düşünüldüğünde, İslam hukukunun geçerli

¹⁶² ‘sert çekirdek’ ve ‘yumuşak halka’ ibarelerini Ali Bayramoğlu’nun (TESEV 2006) “Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz” adlı çalışmasından ödünç alıyorum.

olacağı yerel mahkemelerin talep edilmesinin özellikle İslami kadın aktörler için bir hayli iddialı olduğu söylenilebilir. Ancak aktörün İslami kimlik bütünlüğünü sağlanması üretilen her sözün İslami olmasını zorunlu kılmaktadır, aksi durum kimlikte ciddi bir kırılma yaratacaktır. Bu bağlamda, İslami emir ve yasakların (kadın hakları buna dahil) hayatın her alanında var olması İslami muhayyileyi tamamlayacak bir unsur olarak gerekli görülmektedir. Ancak İslam ve toplumsal cinsiyet meselesi, ataerkil söylemin dini söylemle ilişkisi İslami kadın aktörler arasında ciddi fikir ayrılıklarının göstergesidir, İslamcı kolektif algının benimsenmesi nispetinde ataerkil söylemin sorunsallaştırılmasından kaçınılmaktadır. İslam adına kadınlardan beklenen rol ve ödevlerin cinsiyet merkezli bir yaklaşımla üretildiğine dikkat çeken İlahiyatçı yazar Hidayet Tuksal kadınları eleştirel düşünmeye çağırmakta ve Kuran metinlerinin de tarihsel bağlamıyla, içine doğduğu sosyal gerçeklikle birlikte okunması konusunda ünlü İslam düşünürü Fazlu'r Rahman'ı¹⁶³ örnek almakta, kutsal metnin okunmasında tarihselci metodu benimsemektedir. Tarihselci bakışla yapılacak okumaların kutsal metnin tahrifi anlamına geleceği kaygısı taşıyan kadınlar ise İslam'ın özünün kadın erkek arasında hiyerarşi değil paylaşım öngördüğünü, Kuran'ın tecdit ve reforma ihtiyaç duymayacağını savunuyor ve cinsler arası eşitsizliği üreten ataerkillik eleştirisini yeterli bulurlar.¹⁶⁴ Burada sıkışıklık

¹⁶³ Eski Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Aydın Fazlu'r Rahman'ın sosyal problemlerin çözümünde Kur'an'ın tedric metodunu uygulayışını şöyle örnekler: "Kur'an-ı Kerim'in sosyal reformu son noktaya kadar gelmemiştir. Toplum yapısı buna müsait değildi. Onun için köleliği kaldırmamıştı...Biz Kur'an-ı Kerim'in tanıdığı haklardan bir adım geri gidemeyiz, haramdır. Ama o hakları ilerletmekte bir beis yoktur. Hatta benim gibi düşünenler için vaciptir. Hatta farzdır. O hakkı ilerletmek bir müminin görevidir".¹⁶³

¹⁶⁴ Yıldız Ramazanoğlu, "Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar", Kadının Tarihi Dönüşümü, Pınar 2000

yaratılan durum ataerkillik eleştirisinin var olan söylemi kapsamadan nasıl yapılacağıdır.

Sekülerliğin dini kamusal alandan çıkararak, dinin sadece ibadet biçiminde anlaşılmasına ve böylelikle toplumsal ahlaki yozlaşmayı getirdiği eleştirisi İslamcı aktörlerin dile getirdiği güçlü bir eleştiri. Buna ayrıca seküler hukuka güvensizlik de eşlik ediyor. Örneğin Avrupa İnsan Hakları mahkemesinin Leyla Şahin davasında verdiği kararın Batı'nın çifte standardını yansıtmaması ise buna önemli bir örnek teşkil ediyor:

Evet. Bu yoldan geçtik. İnsan Hakları Mahkemesine başvurduk. Bununla ilk yüzleşmemiz Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinde oldu. Ondan önce hep dikkatimizi çeken bir şeydi; Avrupa'da üniversitelere başörtüsüyle giriliyor, Türkiye'de girilmiyor falan. Biz gittik Avrupa İnsan Hakları mahkemesine, oradan olumsuz bir karar çıktı. Ne oldu şimdi? Bizim referans noktamız Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ise o bize 'bu yasak insan haklarına aykırı değildir' dedi. O zaman artık hak olmaktan çıktımı bizim için? Demek ki referans noktamız orası değilmiş. Bizim referansımız başka bir yer... Bu mahkeme kararlarının siyasi olarak etkilendiğini gördük. Dünyada insan hakları var diye bir yaklaşımın aslında bir hayalden ibaret olduğunu gördük. Siyaset işin içine girdiğinde haklar ayaklar altına alınabiliyor.

Aktörler evrensel hukukun göreceliğe tabi olması durumunda seküler hakların farklı kimlikleri baskılamaya yarayan bir unsura dönüşmesini eleştiriyorlar. Eşitlik ve özgürlük taleplerini demokratik söylem içinde dile getirirler de taraflı siyasal yaklaşımlar sekülerliğe bakış açılarını belirliyor:

Sekülerleşmenin bir tek açılımı var, o da, dinin, kutsalın sosyal hayattan uzaklaştırılmasıdır. Bu hukuk birilerinin, belli güç odaklarının bana sunduğu çerçevede bir seküler hukuk.

Aktörler değerlerin dışlanması üzerine kurulu bir kamusal alanı, bireyin kimlik bilincini ihlal ettiği gerekçesiyle karşı çıkmaktadırlar. Fuat Keyman, son yıllardaki "sekralizasyon" yani dinsel kimlik ve taleplerin arttığı ve önem kazandığı süreci de dikkate alarak Türkiye'de sekülerleşme krizinin çözümü için Peter Berger'in (1967:107) nesnel sekülerleşme ve öznel sekülerleşme ayrımının yapılmasının önemine işaret eder¹⁶⁵; "nesnel (objektif) sekülerleşme" din ve devlet işlerinin ayrışmasını içerir, yani devlet halkı, seküler pozitif hukuk ile yönetir; "öznel (subjektif) sekülerleşme" ise modern benliğin, bilincin kurulmasında dinin dışlanmasını içerir yani modern benlik geleneksel-dinsel etkileşimle değil, seküler bir kültür bütünlüğü üzerine kurulur. Öznel sekülerleşme modern bireyin benliğini dinsel- geleneksel kodlardan ayırarak inşa ettiği bir bilinçlilik talep eder, bu anlamıyla öznel sekülerleşme kamusal-özel alan sınırlarını belirleyen devletin toplumu yönetme ve denetleme mekanizmasıdır. İslami aktörlerin itirazlarını belirleyen de öznel sekülerleşmenin bu boyutudur. Keyman modern zamanlarda dinin siyasetten ayrılmasının gerçekleştiğini, ancak öznel sekülerleşmenin her zaman meşruiyet sorunu taşıdığını ve aslında Türkiye modernleşmesinde çatışmayı üreten zeminin de burası olduğunu belirtir; Türkiye'de laiklik sorununu çözümünde, demokrat ve çoğulcu bir ortamın yapılandırılmasında nesnel ve öznel sekülerleşme ayrımının yapılmasının önemini vurgular;

¹⁶⁵ Fuat Keyman, "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme, Doğu Batı Temmuz 2003, sayı:23

İslami kimliğin nesnel sekülerleşmeyle çatışmalı olmadığı, laiklik eleştirisinin öznel sekülerleşme üzerinden yapıldığı bir süreci, yani nesnel ve öznel sekülerlik ayrımının yapılmasını, demokratik ve çoğulcu bir ortamın öncülü olarak görür.

İslami hareket kentleşme, küreselleşme gibi etkenlerle dönüşürken söylemini de yeniden kurgulamaktadır. Bugün 1980'lerin radikalizmi yerine, farklılığını ortaya koyan ama daha az çatışmacı olan bir İslam anlayış yaygınlaşmaktadır. İslami aktörler bireyin benlik tanımını ihlal edecek seküler-laikliğe itiraz etmekte ama herkesin hukuksal güvencesini sağlayacak nesnel sekülerizmi benimsemektedir. İslam'ın kamusallaşması sürecinde İslami aktörlerin kendi kimlik sorunlarını demokrasi, insan hakları gibi evrensel kavramlarla ifade edebilmeleri, kamusal alandaki hak mücadelelerinde ortak bir referans sistemi olarak nesnel sekülerlik kabul edilebilir olmuştur. Radikal bir İslami anlayıştan demokrat bir kimliğe geçişini anlattığı otobiyografisinde Mehmet Metiner 1980'lerdeki İslamcı siyasal devlet anlayışının totaliter yanına dikkat çeker ve herkesin kendisi gibi kalabilmesi ve barış içinde yaşayabilmesinin imkanı olarak demokrasiyi benimsediğini söyler.¹⁶⁶ 1990'lar ve sonrasında İslami söylemin ve İslami aktörlerin dönüşümünde nesnel sekülerlikle (evrensel seküler değerlerle) kurulan ilişki harekete önemli bir boyut katmıştır.

Bilincin sekülerleşmesini talep eden bugünkü sekülerlik anlayışına ciddi bir eleştiri, bunun bütünlüklü bir insani bakışı eksilteceği düşüncesinden kaynaklanıyor. Sekülerliğin dini dünyadan ayırarak, dini

¹⁶⁶ Mehmet Metiner, Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi, Karakutu 2008, sf:673

ibadet boyutuna indirgeyerek geniş bir dünya algısını körelttiği düşüncesi, İslamcı aktörün bu ikiliği yok etme üstüne kurulu toplumsal tahayyülünün bir parçası. Yine de İslamcı kadın aktörler seküler değerlerle İslami değerlerin evrensel hukuki normlarda buluşabileceğini öngörerek sekülerliği tamamen dışlamıyor. Hukuksal (nesnel) ve bireysel (özel) sekülerlik ayrımının İslami kimlik bütünlüğü bozmadan kurulabileceğinin örneğini aktörlerin söyleminde bulabiliyoruz:

Yani benim felah toplumundaki anlayışım, herkes Müslüman olduğu için dünya huzur bulacak değil. Herkes Müslüman olmasa da dünya huzur sağlayabilecek. Herkesin huzuru ve herkesin refahı için bir toplum . Böyle bir dünya algısını olan insanları yetiştirebilecek bir eğitimden bahsediyorum. Ben vahyin anlamının bu olduğunu düşünüyorum. Bugün modern kavramlarla bu evrensel barış, evrensel hak, hukuk, insan hakları, hareketi diye tanımlanıyor. Ama ben, buna kendi kavramlarımla baktığımda, bir felah toplumu, bir selam toplumu oluşturmak olarak söylüyorum. Bunları var edecek dinamiklerimizi kaybettiğimizi düşünüyorum. Bu da sekülerliktir işte. Sekülerleşmedir. Seküler eğitim sistemi, dini, dünyadan ayıran, dünyayı dinden ayıran, kendi algı biçimimizle, din dediğimiz zaman, o bireysel ibadet biçim ve ritüelleri olarak algılamamıza yol açan bir seküler eğitim sistemine bağlıyız. Tüm dünyada bu böyle...Ama biz kendimizi, bireysel sekülerizmden uzak tutarak, yani dini dünyadan ayırmadığımız sürece hukuki bir sekülerizm kendini var eder zaten.

Aktörün sözleri İslamcılığın toplumu İslamlaştırma misyonunun kaybolduğu, Müslüman bireyin kendi sınırlarına çekildiğini göstermektedir. Aktör kendi kimlik tanımını ve söylemini İslami bir anlayışla yaparken bu değerlerle evrensel değerler arasında kurduğu paralellik yeni İslami anlayışın uzlaşmacı yaklaşımını göstermektedir. Özel sekülerlik yoluyla bilincin sekülerleşmesine itirazını ise Müslümanlığı yaymak veya görünür kılmak gibi kaygılarla değil, insani değerlerin yiteceği

bir dünya kaygısıyla yapmaktadır. İslamcılıktan İslami kimliğe geçiş aktörün bu yeni söyleminde görülmektedir.

İslami hareketteki önemli değişimlere rağmen İslamcılığın epik ve kolektif karakteri günümüzde de dinamizmini sürdürmektedir.¹⁶⁷ Metiner bugün hala geçmişte sahip oldukları şeriatçı anlayışa sahip bir çok kişi olduğunu söyler.¹⁶⁸ Yine benzer biçimde, Ali Bayramoğlu da 80'lerdeki gibi içine doğduğu toplumun dinamiklerinden uzakta evrenselci ve tekil bir İslam anlayışının 'sert çekirdek'te hala hüküm sürdüğü tespitini yapar.¹⁶⁹ İslami anlayışta hala hakim olan ve İslam'a değişmez bir öz atfeden bu yaklaşım İslami aktörleri statik bir din anlayışına sevk ettiği için toplumsal dinamikleri ve bireyi göz ardı eder. İlahiyatçı yazar Hidayet Tuksal aktörün düşünsel etkinliğini ve sorumluluğunu azaltan İslami anlayışın yarattığı yozlaşmaya dikkat çeken isimlerden biri. Tuksal İslami söylemin yeniden üretilebilirliği yerine statik bir din algısının zihinleri işgal ettiğini İslami kavrayışı geliştirecek bir özeleştirinin yapılması için bir dış dinamiğe ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. Din adına üretilen statükoların hiç birinin sorgulanmadığı, itaat ve tektipleşmenin yaygınlaştığı, Müslümanlığı güncellenmenin yollarının asırlardır tıkandığı bir durumda seküler baskılarla (sekülerleşme adına başörtülü kadınların maruz kaldıklarının acısını taşımasına rağmen) mecburi bir düşünme sürecinin yaşanmasını katkıda bulunduğunun altını çizmektedir.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 2008, sf.18

¹⁶⁸ Mehmet Metiner, Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi, Karakutu 2008, sf:26

¹⁶⁹ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe Kaldırılmaz, TESEV, 2006

¹⁷⁰ Hidayet Tuksal, Mülakatlar

Doğru dürüst bir Müslümanlık üretilen, paranoyak olmadan, Őizofrenik yarılmalar yaŐamadan yani 21.yy Müslümanı olarak bir Şeyler üretebilmek için iyi bir ilahiyat alt yapısı olması gerektiğini düşünüyorum... Türkiye’deki seküler kesimin varlığını asıl Müslümanların iyiliğine bir Şey olarak görüyorum.¹⁷¹nk bu seküler kesimin olmadığı ya da güçlü olmadığı Mısır, Endonezya, Malezya gibi ülkelerde İslamcılarını tutacak bir Şey yok yani. Onların ajandası hakim oluyor. Şimdi Allah’tan burada seklerler var, Allah’tan. Yoksa biz dini hiçbir tartıŐmayı yapamayabilirdik. Seküler gücün sürekli haksız konumda olmasına rağmen, ki bu baskılarını haksız buluyorum, Müslümanların da dediğim gibi o damarları kesik olduğu için, teolojik olarak o imkanları ellerinden alındığı için,mecbur kaldıklarında düşünmeye başladıkları için, kendi kendilerine bu karŐılaŐmalar yaŐanmadan bir güncelleme yapabileceklerini düŐünmüyorum.

Sekülerleşme her durumda dini olana kamusal alanda yer amaabasındaki İslami kimlik için çatışmalı bir süreci üretir. Ancak genel olarak İslami kesimdeki itirazlar, laikliğin uygulanıŐ biçiminde ifadesini bulan öznel sekülerizme yani bilincin seklerleŐtirilmesine yöneliktir. İslami kadın aktörler sekülerleşmenin, zihni din dışı iktidara açmak suretiyle benliği yönetmesine karşı çıkarlar. Sekülerleşmenin evrenselci söylemine yapılan bu itiraz modernitenin farksızlaştırmasına karşı önemli bir direnç noktasıdır.Modernizm karşısında “saflığı korumak” ve “yenilenmek” gibi iki zıt durum İslami kaynakların yorumunun bugünün perspektifiyle mi yoksa kendi gerçekliği içinde mi yapılacağı tartışmalarını getirmektedir.¹⁷²

İslami kadın aktörlerin sekülerizm üzerine düŐünmeleri, her türlü iktidar mekanizmasına karşı eleştirel bakabilen özne potansiyelinin varlığını

¹⁷¹ Vurgu bana ait.

¹⁷² Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellkteller”, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, C. 6,Der. Yasin Aktay

göstermektedir. Laiklik adına uygulanan yasaklar ve dışlanmalar İslamcı kadınları kolektif söylem üzerine düşünmeye ve çözüm aramaya zorlamaktadır. İslami kadın aktörlerin sekülerlik üzerine düşünceleri, kurulan yatay ilişkilerin çeşitliliği ve kimliğin çok boyutlu inşasına göre çeşitlilik arz etmektedir.

3.4 Demokrasi İnsan Hakları ve İslam

İslami kimliğin son otuz yıllık süreçte demokrasi ve İslam arasında kurduğu ilişki çok hızlı bir dönüşüm içermektedir. Doğu toplumlarının cemaat ve itaat kültürü içinde şekillenmiş yapısının hak ve adalet kavramlarının doğasını etkilemiş olması, İslam toplumlarının demokrasi kavramına yabancılaşmanın önemli bir etkenidir. Örneğin, 1980'lerde Türkiye'de devrimci siyasal İslam'ın devlete, iktidara başkaldırısı demokratik haklar bağlamında olmamıştır. Aksine hareket kul elinde olan hükmü gerçek iktidar sahibi olan Allah'a teslim etme misyonuna sahiptir. O yıllardaki anlayışa göre demokrasi Allah'ın kanunlarıyla hükmetmek yerine halka hüküm yetkisi vermeye yol açan bir şirktir.¹⁷³ Din ve dünya işlerini ayırıştıran Hıristiyan geleneğinin tersine İslam'da böyle bir ayırım olmadığı ve İslam'la demokrasinin bağdaşmayacağı savunulur. Ancak İslami kimliğin yeryüzündeki "iktidar"ı toplumsal, siyasal, kültürel bütünlüğü içinde kavraması, kendi kimliğinin yatay ve çoğulcu ilişkiler çerçevesinde keşfetmesiyle paralel gelişti. 1990'lı yıllarda kendine sivil inisiyatifin güçlendiği bir toplumsal alan açan İslami hareket insan hakları, eşitlik, çoğulculuk meselelerine daha duyarlı bir yaklaşım edindi.

¹⁷³ Mehmet Metiner, Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi, Karakutu 2008, sf;93

Yaşanan bu hızlı değişimin İslami bir söylem içinde karşılığını bulması hem İslami bir kimlik vurgusunu güçlendirdi hem de İslami harekette önemli değişimlere neden oldu. İslami kesim aktörlerinin yerel taleplerini demokrasi, insan hakları, özgürlük, laiklik gibi evrensel değerlerle kavranması İslami kesimde travmatik etkilere (sert çekirdek ve değişime açık bir halkanın birbirinden ayrışması) yol açtı.¹⁷⁴ İslami kesimde yaşanan bu değişimi belirleyen en önemli unsur otoriter zihniyetin vatandaşa yönelttiği dayatma ve dışlama durumudur. Bu çatışmalı alan özellikle başörtülü kadınların birey olma mücadelesini genişletti. Öte yandan, devlet otoritesinin sorgulanması yani red ve direniş odaklarından geçilmesi bireye özneleşme imkanı getirmektedir¹⁷⁵. Bugün bu mesafeli duruşun, özellikle İslami bir kimlik siyasetini savunan İslami kadın aktörlerin söylemini çok önemli ölçüde etkilediğini görüyoruz; azınlık haklarına duyarlılık, Kürt halkının haklarını savunmak, Alevilerin yaşadığı ayrımcılıkta Müslümanların yanlı tutumuna karşı duruş, Madımak'ta müze yapılmasını desteklemek, Filistin'de taş atan çocukla Kürt çocuğu arasında ayırım yapmadan Müslümanların milliyetçi bakışındaki çarpıklığı eleştirmek ve hatta eşcinsel haklarını savunmak. Günümüzde İslami kesim kadınlarını Cumartesi Anneleriyle Galatasaray Lisesi önünde eylem yaparken, darbelere Dur De mitinglerinde yürürken, Barış İçin Kadın Buluşmalarında Maçka Parkında Kürt kadınlarıyla halay çekerken, Çocuk Hakları İçin Adalet Çağrıcıları olarak kamuoyuna seslenirken görebiliyoruz. Tüm bunlar İslami kesimde bir grup kadının farklılaşan söylemini

¹⁷⁴ Ali Bayramoğlu, Çağdaşlık Hurafe kaldırmaz, TESEV,2006, sf:47

¹⁷⁵ Alain Touraine'in özne tanımı, Modernliğin Eleştirisi, YKY, 2002

yansıtıyor. Kadınlar milliyetçi Sünni Müslüman olarak çizilmiş ve toplumdaki ayrışmalara yol açmış verili kimlik kalıplarını sorunsallaştırıyor, üstelik bunu kendilerini “başörtülü” olarak belirleyen ve ötekileyen söylemi kırma yolunda edindikleri tecrübeyle yapıyorlar. Touraine’in tanımladığı gibi, demokrasi yalnızca ötekinin farklılığını tanımak değildir, sadece farklılıklara göre tanımlanarak aynı toplumsal bütüne ait olamayız. Demokrasi farklılıkların ve karşıtlıkların bir arada yaşatılmasını mümkün kılan süreçtir.¹⁷⁶ İslamcı kadın aktörlerin öteki ile hak ve adalet ekseninde kurduğu bağ, farklılıklara ve karşıtlıklara rağmen bir arada yaşamaya yönelik açık niyetliliği barındırmakta, aynı zamanda demokratikleşme yönündeki ciddi değişimi göstermektedir.

İslami kesim kadın aktörleri, hak ve adalet kavramlarını ön plana alıyor, hatta müslümanca bir söylemle sol tandanslı söylemi bir arada kullanarak mevcut ötekileme kalıplarını kırıyorlar. Örneğin Alevileri ötekileyen Sünni Müslüman anlayışa itiraz ederek onların ibadethane ve dini eğitim haklarını savunuyorlar. Bu ötekilemenin sadece devlet stratejisinin bozulması ile değil, toplumsal bir yüzleşmeyle kırılabileceğini söylüyorlar.¹⁷⁷ İslami kadın aktörler yayınladıkları bildirilerle haksızlıklara karşı adalet ilkesinin evrenselliğini seslendirmeye çalışıyorlar. Örneğin başörtülü öğrencilerin maruz kaldığı üniversite yasaklarına karşı üç başörtülü kadın yayınladıkları “Henüz Özgür Olmadık” adlı bildiri¹⁷⁸ ve

¹⁷⁶ Alain Touraine, Demokrasi Nedir, YKB 2004, sf:277

¹⁷⁷ [http://www.sesonline.net/php/genel_sayfa_yazar.php?Yazar=Neslihan Akbulut&KartNo=53609](http://www.sesonline.net/php/genel_sayfa_yazar.php?Yazar=Neslihan%20Akbulut&KartNo=53609)

¹⁷⁸ <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/>

Başkent Kadın Platformu basın açıklaması¹⁷⁹ özgür ve demokrat bir Türkiye için her türlü ayrımcılığa karşı dindar kadınların tepkisini dile getirir. Kadın aktörlerin eşcinsel haklarını ya da Kürtlerin anadilde eğitim hakkını savunması milliyetçi mukaddesatçı İslamcı anlayış tarafından hoş karşılanmamakta ama İslami kadın aktörler İslami kesimde cesur ve öncü bir söylemi dillendirmekten çekinmemektedir. Bu yaklaşım içeriden sorgulamanın yapıldığı, özeleştirel bir duruşun İslami söyleme yansımasıdır. Örneğin Müslümanların Kürt meselesine bakışını eleştiren bir aktör Cumhuriyet dönemi boyunca İslami bilincin milliyetçi bir bağınazlıkla bütünleşmiş ve hüküm sürmüş yaklaşımını sorgulamakta ve bu eleştiri ile yeni bir İslami kimliğin, yeni bir İslami bilincin ortaya çıkmasını öncelemektedir:

Saddam'ın yaptığı katliamda ölenlerin hepsi Müslümandı Kürt bölgesinde ve burada Filistin-Bosna çok gündeme geldi, bunların hiç biri gelmedi. Yine benim bahsettiğim solcu kayınpederim İslami camiayı hep bu açıdan eleştirir; "Müslüman kardeşlikten bahsediyorsunuz ya siz, neredeydiniz? Bir kerecik Cuma'dan sonra bir protesto... ben çok okudum, çok baktım o dönemde, İslami gazeteleri alıp özellikle baktım. Halepçe katliamında bir ses çıkmadı, orada ölenler Müslüman değil miydi? Filistin, Bosna çok bahsettiniz, ya bir kere de onlardan bahsetmediniz. Sizin Müslümanlığınızda buraya kadar. Kürt oldu mu, umurunuzda değil." diye bir suçlamada bulunuyor ki, haklı.¹⁸⁰

Bu noktada dikkat çeken bir husus aktörlerin İslami kimliğe yaptıkları vurgu. Yapılan eylemin İslami olması, eleştirinin İslami bir

¹⁷⁹ <http://www.taraf.com.tr/makale/897.htm>

referansla söylenmesi konusundaki titizlik aktörlerin benlik tanımında İslami anlayışın ne denli öneme sahip olduğunu gösteriyor:

Ben mesela insan hakları demiyorum, çoğulcu toplum demiyorum, hoşgörü kültürü demiyorum. Ama ne diyorum; adalet kelimesini merkez alan bir siyasal anlayıştan bahsediyorum. Yani Kur'an-ı Kerim'de, Müslüman'ı tanımlayan en önemli kelime 'adalet', en çok kullanılan, en sık kullanılan kelime adalet kelimesi ve zalim Müslümanlardan da olsa ona karşı çıkmaya yönelten bir anlayış var İslam'ın kendisinde. Oysa Müslümanlar sadece böyle ibadet kategorisine indirgenmiş olarak yaşıyorlar kendi dinlerini... "Mülk, küfürle yürür; zulümle yürümez" Küfür derken orada seküler düzenden bahsediliyor aslında. Benim için seküler olması bir yerden sonra önemli değil, eğer zulüm yoksa, yani asli koşulum bu, yoksa demokratik olmuş, demokratik olmamış... Demokrasi şu açıdan önemlidir; eğer bir zulüm varsa senin karşı çıkma, isyan etme hakkın daha fazladır demokratik düzende. Ben en çok bu yüzden demokrasiyi önemsiyorum.

Burada dikkat çeken önemli unsur, insan hakları savunusunun, seküler bir yerden değil tamamıyla İslami düsturlarla yapıldığının altının çizilmesidir. Bu kadınlar İslami bir bilincin nasıl olması gerektiğini sorgulamaya açıyor ve dönüşüme uğrattıyor ve bunu İslami bir kimliği ortaya koyma adına yapıyorlar. İslami kimlik vurgusunu oluşturan, besleyen kavramların hak, adalet gibi kavramlar olması uzun yıllardır var olan şekilci ezberci tutumların değişmekte olduğunu gösteriyor. İslami söylemin "adalet" kavramı üzerine yapılandırılması enteresan bir biçimde geçmişle bugünü birleştiriyor; İslam'a ait olanla, modernitenin sunduğu insan hakları nosyonu bir araya gelerek İslami kimliği güçlendiren bir söyleme dönüşüyor. Göle Batılı olmayan entelektüellerin, "zayıf tarihselliği" (Alaine Touraine) aşarak kendi tarihiyle modernitenin buluştuğu noktada melez niteliklerle bilginin eleştirel dönüşümünün

birlikteliğinden kendi kültür üretimine katkı sağlayabileceklerini öngörür. Söz konusu olanın geleneğe geri dönüş değil , Batılılaşma, kürselleşme yoluyla kopmuş olan bağın yani, öznelik ve modernite arasındaki bağın yeniden kurulması yönünde zor bir girişimdir.¹⁸¹

Eşcinsellik meselesi ise insan hakları söylemiyle İslami terminolojinin çatıştığı bir nokta ve bu sebeple tartışmalar kaygan bir zeminde sürüyor. Örneğin başörtüsü yasaklarının ihlaline karşı duruşun ancak Türkiye’deki tüm ezilenlerin halkların savunusuyla beraber yapılacağını söyleyen “Henüz Özgür Olmadık” adlı metne imza atan başörtülü kızların “Eşcinsellere yapılan insan hakları ihlaline de karşıyız.” demeleri İslami kesimde “İslam’ın Protestanlaştırılması” tartışmalarına yol açtı. Bu metni kaleme alanlar ise bu yaklaşımlarının liberal çoğulculukla ilintilendirilmesine karşı çıkıyor ve söylemlerini İslam’ın “adalet” kavramı üzerine inşa ediyorlar. Eşcinsellerin uğradıkları tacizlere karşı durma adına tam bir mutabakat varken, eşcinselliği meşrulaştıracağı gerekçesiyle görünür olması onaylanmıyorlar. Cinselliğin özel alanda olmasını gerekli kılan İslami bakış açısıyla tutarlı olarak eşcinselliğin görünür olmasına itiraz ediyor, ayrıca bunun eşcinselliğe meşruiyet üreteceğini savunuyorlar. Toplumdaki yaygın kanaat üzere bunu hastalık olarak ya da sınırlanması gereken nefsi bir zaaf olarak görüyorlar. Eşcinsel kimlik siyasetini başörtüsü mücadelesiyle kıyaslanmasına yapılan önemli itirazlar ise ağırlıklı olarak dinin aşkın oluşuyla gerekçelendiriliyor. Bu bakış açısı ise insan

¹⁸¹ Nilüfer Göle, İç İç Geçişler, Metis, 2009, sf:102

hakları ve demokrasi düşüncesinin görelî bir meşruiyetle uygulanmasının nasıl bir tutarlılık sağlayacağı sorusunu cevapsız bırakıyor:

Mesela burada şunu konuşmak lazım, başörtüsü neyi temsil ediyor; eşcinselim demek neyi temsil ediyor gibi bir şeyi konuşmak lazım, asıl. Başörtüsü dediğimiz şey arkasında bir kere kocaman bir ontolojisi, epistemolojisi olan, dini bir anlayış, başörtüsü dediğimiz şey. Bir insanın başörtülü dolaşmak istemesi kendi dini inanışını belli eden bir şey. Bir insanın eşcinselim demesi ya eşcinsellik hani görünüş olarak da belli olabilir, ama zorunda değil, kendi diliyle de bunu söylemek istemeyse, ben yatak odamda şunları yapıyorum, bunlar bilinsin demek. Bu, bence, bu ifadenin, ben eşcinselim ifadesinin arkasında herhangi bir ontolojik, epistemolojik vs hakikat yok. Sadece ben yatak odamda bunu yapıyorum, bu bilinsin istiyorum.

İslami kesimde eşcinsellerin yaşadıkları ayrımcılık ve baskıları, özgürlük mücadelelerini, kendi kimlik mücadeleleriyle benzetse de İslami kimlikleriyle tutarsızlık üretecek bir çelişkiyi üretmekten çekinerek bu konuda çekimser kalan kadınlar da var. Sadece İslami kesimde değil yaygın biçimde eşcinselliğe bakışta keskin bir karşı çıkış varken, dindar kadınların insan hakları bağlamında bir mutabakat kurması bile ezber bozucu nitelikte sayılabilir, ancak yine de eşcinsellik konusu İslami kimliğin bütünlükçü bakış açısını açığa çıkarmakta, hak ve özgürlüklerin tutarlı bir demokratik söylem içinden savunulamayacağını göstermektedir.

Sonuç olarak kimlik mücadelesinin İslami kesim kadın aktörlerinde demokratikleşme yönündeki ciddi duyarlılıklar yarattığı gözlenmektedir.

Başörtüsü mücadelesi sürecinde İslami kadın aktörler, insan hakları konusundaki duyarlılıklarını genişleterek güçlü bir söylem edinmekte, hak

temelinde yaygın geleneksel anlayışı sorgulayarak yeni bir İslami anlayışı ortaya koymaktadırlar.

3.5 İslamı Tebliğ; Sınırlar ve Değişim

İslamcı hareket hem geleneksel hiyerarşiye hem de Batı modernitesine mesafe alarak İslami kolektif bir bilinci inşa etmiştir. Richard Sennett, aynı zamanda kolektif bir kimlik olan cemaatin fantezi ve tasfiye üzerine kurulu olduğunu söyler.¹⁸² İslami hareketin bir yandan geleneksel hiyerarşiyi ve modernitenin verili kalıplarını tasfiye ederken, bir yandan da toplumu İslamileştirme fantezisiyle kurulmuş olduğunu söyleyebiliriz. Ancak İslami hareket içinde Müslüman kimliğinin “biz” bilincinin inşası ideolojik bir anlayıştan, toplumsal muhayyileye doğru evrildikçe, yani daha geniş bir alana yayılıp, yatay ilişkilerle güçlendikçe kolektif kimliği besleyen fantezi de değişime uğradı. İslami hareketin 1980’lerdeki gibi hala toplumu toptan İslamileştirme misyonu taşıdığı iddia edilemez. Bu misyonun kısmen İslami kimliğinin kendi üzerine düşünme ve Müslüman birey olarak kolektif kimliği güçlendirme idealine dönüştüğü söylenebilir, yani nicelikten niteliğe doğru bir evrilme söz konusudur.

1980’lerde Müslüman bireyin genişleyen toplumsal alanda kimliğini İslami bir bilinç üzerine kurduğu ve kamusallaştığı süreçte İslamcılığı ortaya koyma yollarından biri siyasallaşmaysa diğeri de tebliğdi. Kelime anlamı “bildiri” olan tebliğin o yıllardaki anlamı, “dava” uğruna, İslam’ın yaygınlaşması amacıyla her Müslümanın her an, her yerde ve herkese İslami olanı bildirmesinin farz olduğu idi, “tebliğ” düşüncesi her

¹⁸² Richard Sennett, Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı, 2002, sf:288

Müslümanın yükümlü olduğu, “iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak” ve “cihat” anlamına geliyordu. 1980’li yıllarda “tebliğ” İslamcılığın kolektif ideallerini gerçekleştirmesinin, toplumu İslamlaştırmasının bir aracıydı.

İslami kesimde geçmişte tebliğin geçmişte nasıl anlaşıldığı konusunda farklı görüşler var. İslamcılıktan demokratiğe geçişini anlattığı otobiyografisinde Mehmet Metiner, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama sınırının nasıl tacizkar olabildiğini (içki satan yerlere saldırmak gibi) vurgular. İslami kesimin yazarlarından Nazife Şişman ise “Hakk’ın çağrısının herkese duyurulması olan (İslami) tebliğ ile karşısındakinin ruhunu her ne pahasına olursa olsun Hıristiyanlaştırma çabası olan misyonerliğin arasındaki fark olduğunu”¹⁸³ belirtir. 1980’lerde İslamcı kadınların eğitim almalarına “hakkı tebliğ” edecek şekilde kendilerini yetiştirmeleri amacıyla sıcak bakılıyordu. Yani İslami aktörlerin eğitimine onların öznel ihtiyaçları olarak değil, İslamcılığın gereksinimi olarak bakılıyor, kolektif idealler bireysellikleri görünmez kılıyordu. Türkiye’de İslamcılığın seyrini edebi metinler üzerinden okuma çalışmasında sosyolog Kenan Çayır 80’li yıllardaki tebliğ anlayışının içerdiği “İslam toplumu oluşturma” gayesinin roman karakterlerine nasıl yansıdığını gösterir; Şerife Katırcı Turhal’ın Müslüman Kadının adı Var adlı romanında genç kızlara İslam’ın gelini olmaları, öğütlenir, kadınların eğitimlerini, mesleklerini bu

¹⁸³ Nazife Şişman, Başörtüsü, Timaş, 2009, sf:34

yolda araçsallaştırmaları beklenir. Tebliğ, kolektif bir idealin, toplumun toptan İslamileştirilmesinin aracıdır.¹⁸⁴

Bugün İslami kesimin kadın aktörlerine baktığımızda ise tebliğin anlamında sınırların geriye çekilişini buluyoruz. 1980'lerin sonunda üniversite döneminde iki yıl Gülen cemaatinin evlerinde kalan ve bu yolla örtünen bir aktör tebliğin her iki kavrayış biçimiyle var olduğunu söylemesi İslamcı hareketteki ayrışmayı göstermesi bakımından ayrıca önemlidir:

Aslında her kurum gibi, yani siyasi partiler gibi, şimdi cemaat de ikiye ayrılmış durumda; modern yenilikçiler ve gelenekçiler diye. Şimdi gittiğimiz ülkelerde ya da Türkiye'de mesela yenilikçiler diyorlar ki, "Bizim amacımız onları değiştirmek değil. İslamiyetin hoşgörü dini olduğunu göstermek. Ama, bu bazı ülkelerde uygulanabiliyor, bazı ülkelerde uygulanmıyor. Türkiye'de de bazı kurumlarda uygulanabiliyor, bazı kurumlarda uygulanmıyor. Yani bazı kolejlerde uygulanıyor, bazı kolejlerde uygulanamıyor.

Toplumun İslamlaştırma ideallerinin yerine kendini ortaya koyma yaklaşımının benimsenmesi kolektif ideallerin eskisi kadar bütüncül bir iddia taşımadığını göstermektedir. Kimliğin çoğulcu yaklaşımlarla etkileşimi İslami hareketin ve aktörlerin dönüşümünü etkilemekte, İslami kesimde heterojenleşmeyi sağlamaktadır.

80'li yılların sonunda Çapa Tıp'ta Laboratuvar Bölümü öğrencisi olan ve öğrenci evlerinde kalan bir aktör ise, 'tebliğ yapıyoruz' diye o dönem genç kızların nasıl sayı hesabıyla markaja alınıp kazanılmaya

¹⁸⁴ Kenan Çayır, Türkiye'de İslamcılık ve İslami Edebiyat, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, sf: 87

çalışıldığını, empoze edilenler yoluyla kızlar ile aileler arasında nasıl derin uçurumlar açıldığını anlatıyor:

O dönemin sorgulanması gerekiyor. Çünkü onun zararını, evet bugün gençlerimiz çekiyor. Bugün 90'lılar, 20 yaşına geldiler nerdeyse. Yani 90'lı kuşak da onu çekiyor. başörtüyü temsil eden kişilerin getirdiği olumsuzlukları, yaptıkları hataları, o rijit davranışların, oluşturdukları dilin hatasını şimdiki kuşaklar da çekiyor. Mesela o dönemde tebliğler yüzünden, empozeler yüzünden çoğu kız örtündü . Çarşafa büründü, ailesiyle zıt düştü. Mesela zengin aile kızları vardı. Anne babaları hiç dinle alakası olmayan kızlar mesela cemaatler tarafından kapılıp da örtüye büründüler. Orada mesela o uçurumları onlar da yarattılar. O tebliğ mantığı yarattı orada o uçurumu. Yani ama aslında tebliğ derken, tebliğ olması gereken bir şey, ama tebliği yanlış yoldan yaptılar. Ferdi tebliğler yapılmaya çalışıldı. İnsan kazanılmaya çalışıldı. İşte bu da bizden, ha bir tane öğrencimiz artı, bir tane sayımız artı, diye.

Genel olarak dindar kadınlar bugün tebliğin anlamını hal lisani olarak sınırlasa da , geçmişteki tutumları yıkıcı bulmuyor, tebliğ konusunda o günkü yaklaşımların bugünkü toplumsal ayrışmalarda etkisinin olabilirliğine sıcak bakmıyor ve dışsallaştırıyor. Oysa İslamcı hareketin 1980'lerdeki "tebliğ" misyonuyla yarattığı sınır ihlallerinin özeleştirisinin yapılabilmesi, geçmişiyile hesaplaşmanın getireceği bir yetkinlik durumu olarak İslami anlayışı olgunlaştıracaktır. Yıllarca evini, ailesini, çocuklarını ihmal ederek İslami idealleri adına hareket etmiş bir aktör o günlere samimi bir özeleştiriyile bakıyor. Aktörün o günkü tebliğ anlayışının değişiminde kendi benlik algısının dönüşümünü ve olgunlaşmasını buluyoruz:

Yanlıştı. Ama hiç olmazsa samimi bir şeyler yapıyordu. Bireysel anlamda değil de, tüm insanlık için bir şeyler yapmaya çalışıyorlardı. Ama insan kendisi için, bir şey yapamamışsa kimse için de bir şey yapamıyor. Bunun farkına da biraz geç varılıyor.

İnsan hakları derneğinde çalışan bir diğer aktör Kuran kurslarında, eylemlerde, protestolarda geçen gençlik yıllarına rağmen, tebliğe hiçbir zaman sistematik bir şey olarak bakmadığını söylüyor:

Tebliğ, spontan bir şeydir. Sizin hayata bakışınız, duruşunuz, o anki oturuşunuz var oluş biçiminiz bir tebliğdir. (tebliğ) Birbirini denetleyen, gözetleyen bireylerin oluşturduğu cemaatlerse, toplumdaki bir haksızlığı, küçük büyük demeksizin ortadan kaldırmak, onun yerine o toplumu rahatlatacak ya da o sorunu ortadan kaldıracak bir iyilik sunmaksa, ben bunu zaten var olmalarımızla yaptığımızı düşünüyorum. Az önce yaptığımız gibi, kayıp annelerin yanında, kayıplar için mücadele eden insanlarla omuz omuza vermenin bir tebliğ olduğunu düşünüyorum. Evet, zulme karşı bir Müslüman sessiz kalamaz ve başkasının uğradığı zulümle mücadele ederken, bu benim de sorunumdur, zulüm ortak bir şeydir, insanlığa yapılmış bir şeydir... Dolayısıyla toplumdaki o zulmü ortadan kalmak, marufu emretmek, iyiliği yaygın hale getirmek, kendimizi onarma sürecidir.

Aktörün söylediği, İslami tebliğ misyonunun Müslüman bireylere yüklediği “iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama” sorumluluğudur. Aktör başkalarının sınırlarını ihlal etmeden topluma örnek olmak gibi bir toplumsal sorumluluğu yerine getirmektedir. Bunu yaparken, İslami söylemi 1980’lerdekinden çok daha farklı bir şekilde okumakta, kendi şahsında siyasal İslamcılıktan özne kimliğine geçişin örneğini vermektedir. Tebliğin anlamını hem İslami kimliğiyle hem bir sosyolog olarak yorumlayan bir başka aktör bu kavramın İslami aktör için sınırlarının ve imkanlarının neler olması gerektiğini bugüne ait anlam çerçeveleriyle tanımlıyor:

Kirlenmiş kavramlardan bir tanesi , ‘tebliğ’. Tebliğ kavramını kendi dilimize çevirdiğimizde hatta İngilizceye çevirdiğimizde herkes ikna oluyor. Nedir işte ‘present’ tir . Daha doğrusu insanların ilişkisini belirleyen iki aşama vardır. Biri ‘present’ kendini sunma, biri de ‘represent’ yani kendini her defasında yeniden yeniden sunma. Ben senin karşına geldiğimde sana aslında kendimi ‘present’ ediyorum, bir anlamda sunuyorum. Yani hiç konuşmasam bile bakışımla, bakmasam bile duruşumla, kıyafetimle bir şekilde kendimi ‘present’ ediyorum. Ve o anlamda karşımdaki kişi de aslında bana kendini ‘present’ ediyor karşı karşıya geldiğimizde. Ama ben şunu iddia ediyorum; biz her ortamda, aslında “Birbirimize hiç bir şeyi dayatmıyoruz” dediğimiz anda bile kendi duruşumuzla bir şeyi tebliğ ediyoruz. Yani bugün hiçbir zaman nötr bir ilişki ya da bir akışı olmayan bir ilişki olmuyor iki kişi arasında.

Görüldüğü gibi özel alan ve kamusal alan sınırları yakınlaştıkça, İslamcılık ve modernlik söylemleri iç içe geçtikçe ortaya “melezlenmeler” çıkmakta¹⁸⁵ ve bu melezlenmeler aktörü ve söylemi tek boyutluluktan kurtarmaktadır. Yukarıdaki örnekler , Bourdieu’nün tanımıyla kültürel, dinsel farklı sermayelerden beslenen İslami kadın aktörlerin son otuz yılda edindikleri kamusal alan tecrübelerinden nasıl yararlandıklarını gösteriyor. İslami kadın aktörler modern olanla İslami olanın iç içe geçtiği bir tecrübeyi, Göle’nin tanımıyla melezlenmeyi üretirken hem kendi özelliklerini ortaya koyabiliyor hem kolektif algıyı dönüştürüyorlar, buna dindarlığın yeniden tanımlanması diyebiliriz.

Sonuç olarak 2000’li yıllarda İslamcı kadın aktörler kolektif kimlik algısının güçlü olduğu ancak kendi içinde farklılıklara ve bireyselliklere izin verdiğini söyleyebiliriz. Sekülerleşme üzerinde düşünme pratikleri, İslamcı aktörün zamansal ve tarihsel bütünlük içerisinde kimliği

¹⁸⁵ Nilüfer Göle, Melez Desenler, Metis 1999

yeniden inşa çabası olarak anlaşılabilir. Bu ayrıca İslami kimliğin güçlendiği ve modernlikle ilişkisini daha az kırılgan bir yerden kurduğunu göstermektedir. İslami aktörlerin hak taleplerini, İslami bir siyasetle değil, demokrasi, insan hakları, çoğulculuk, adalet gibi seküler kavramlarla dile getirmesi İslami kimlik kaygılarını arttırsa da bu kavramlar İslami öze çatışmadığı nispette içselleştirilmiştir. Demokrasi ve insan hakları söyleminin kullanılması bir taraftan da İslamiyet'in "hak ve adalet" gibi değerlerinin daha çok vurgulanmasını sağlamış, İslami bilincin bu yönde gelişmesini etkilemiştir. İslami söylemin bütünlükçü bakış açısının sınanması da yine demokrasi kavramıyla uyumlaşmanın mümkün olmayan sınırlarını göstermiştir. Ancak bu ayrışma, zaten ayrı bir medeniyet tasavvuru ile kurulan İslamcı kimlik için kendi farklılığının ve aşkın irade ile olan bağının göstergesidir. Müslüman bireylerin kendilerini yapmakla sorumlu gördükleri "tebliğ" anlayışının değişime uğrayan anlamını takip ettiğimizde ise İslamcılığın sınırlarının geri çekildiğini görüyoruz. İdeolojik siyasetten kamusallaşmış siyasete evrilen İslami hareket, İslami aktörün dindarlık ve benlik sınırlarını daraltmıştır. Bu yeni bir dindarlık anlayışı demektir. Göle'nin tespitiyle, yakınlaşmaların, çatışmaların ortaya çıktığı kamusal alan kendisi değişmeyen bir yer olmadığı gibi, karşılıklı etkileşim yoluyla girenin kendi tasavvurunu, kendi kurgulamasını değiştirmek zorunda kaldığı bir yer. Dolayısıyla İslami kimliklerin kamusal alan tecrübeleri melezlenmeleri üretmiş ve İslami habitusu değişime uğratmıştır.

SONUÇ

2000’li yıllarda, İslami kadın aktörlerin İslami kimlikleri ile bireyselleşme istekleri arasında gerilimli alan daha fazla gün yüzüne çıkıyor. Kadın aktörlerin 1990’larda kamusal alan sınırlarını sorgulayarak edindikleri yeni roller daha başka değişimleri harekete geçirmekte. İslami kadın aktörler eğitimleri, mesleki idealleri, ekonomik, sosyal, kültürel hareketlilikleri ile 1990’lı yıllardan itibaren kazanmaya başladıkları yeni kimlikleri ile modernlik ve gelenekselliğin sınırlarını değişime uğrattıyor. 80’li yıllardan beri verdikleri kamusal alan mücadelesinin sonunda (henüz resmi yasakları aşamamış olsalar da) toplumsal alanda bireysel duruşlarını güçlendiren eğitim ve mesleklere kavuşan kadınlar, sivil toplum örgütlerindeki çalışmalarıyla, mesleki mücadeleleriyle, 2000’li yılların getirdiği sosyal dinamizme ve toplumsal yaklaşımlara aktif katılımlarıyla ve en önemlisi özeleştirel yaklaşımlarıyla yeni İslami kadın kimliğini daha fazla görünür kılıyorlar. Aktörün İslami hareket ve modernlik ilişkisini de yeniden anlamlandırıldığı ve dönüştürdüğü bu süreç içeriden yükselen bir takım gerilim ve çatışmalar içermektedir.

2000’li yıllarda artık İslami kadın aktör için “öteki” yalnızca laik dışlamanın temsilcileri değil, muhafazakar söylemin kadın kimliğine yönelik baskılarına da ciddi eleştiriler var. Yapılan eleştiriler İslami kolektif anlayışın kadın kimliğine yönelik iki yönlü sınır ihlallerini gösteriyor; ilki kamusal alanda başörtüsünün “temsil” niteliğine yapılan vurgu; İslami

kimliğin savunma ve çatışmalarının başörtüsü üzerinden yapılması, ikincisi ise geleneksel ataerkillikle ayırışamayan İslami söylemin belli rol kalıplarını dayatması. Her iki tutum da kadınları artık sığmadıkları bu dar alanda yüzleşme yapmaya zorluyor. 1990’larda kadınların İslamcı erkekleri “öteki” olarak konumlandırmasındaki temkinli tutum¹⁸⁶ 28 Şubat süreciyle bozuma uğramış gözüküyor. Kadın aktörlerin kendi kimlikleri üzerine düşüncelerini ve bireyselleşerek kimliklerini görünür kılmalarını tetikleyen bu süreç aynı zamanda kolektif kimlikte yaşanan kırılmaların göstergesi.

İslamcılık da feminizm gibi kimliğinin farklılığına vurgu yapan yeni sosyal hareketlerle benzeşmekte, ancak farklılığın göstereni olarak örtünün simgeleşmesi kadın aktörleri Goffman’ın “şahısdışı”¹⁸⁷ dediği statüye oturtarak farksızlaştırmaktadır. Feminizm eleştirisini Cumhuriyet’in onlara verdiği rollere mesafe koyarak yapan ve 1980 sonrasında kimliklerini yeniden yapılandıran feminist kadınlar gibi İslami hareket içinde de İslamcılığın verili rollerinin sorunsallaştırarak ayırışan ve kimliğini yeniden inşa eden kadın aktörler söz konusu. Bu anlamda “kutsal” Atatürkçü değerleri sorgulayarak Kemalist modernleşme projesinin başarısını gösteren feminist kadınlarla,¹⁸⁸ “kutsal” değerler eleştirisi yapan İslami kadın aktörler benzer tutumlar sergilemektedir.

İslami kadın aktörler muhafazakar söyleme yönelik ikinci önemli eleştirisi toplumsal cinsiyet kalıplarına dair; İslami anlayışın kendi

¹⁸⁶ Kenan Çayır, “Gökkuşuğu Kadın Platformu”, der. Nilüfer Göle, İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis 2000, sf.60

¹⁸⁷ Erving Goffman, Gündelik yaşamda Benliğin Sunumu, Metis

¹⁸⁸ Yeşim Arat, “Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar”, der. Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan, Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik, Tarih Vakfı, 2005, sf.91

cinsiyetçi yapılanması ile modern kamusal alandaki cinsiyet ilişkileri arasındaki farklılıklar İslami aktörler arasında hangi kodların kullanılacağına dair sorunlu bir alan açmaktadır. İslami kadın aktörler muhafazakar erkeklerin özel alandaki cinsiyetçi hiyerarşiyi kamusal alanda tekrar üretmesini ve kendilerine iktidar alanı açmalarını sorgulamaktadırlar. Kamusal alanda başörtülü kadınların var olmalarını savunurken diğer yandan onlarla özel alana ait değer ve davranış kodlarında devamlılık talep eden muhafazakar erkeklerin mikro ve makro iktidarlari arasında buldukları bu denge kadın aktörlerin sorgulamaları ile sarsılmaktadır.

2000’li yıllarda kadın aktörler toplumsal alanda kendi bireysellikleriyle güçlendikçe bu eleştirel mesafe daha fazla gün yüzüne çıkmaktadır. Burada dikkat çeken husus kimliğin çok yönlü inşasıyla, Touraine’in söylediği gibi ait olma- birey olma dengesiyle kurulmasıyla kadın aktörlerin öznellik imkanının ortaya çıkmış olmasıdır. Kamusal alanda kadınlar eğitimleri, mesleki idealleri, inançları ve cinsiyetleri arasında kalmadan var olacakları yeni bir kamusal alan talep ettikleri gibi yeni bir özel alan da talep etmekte ve bu doğrultuda önceki söylemlerinden daha cesur bir söylem ortaya koymakta ve muhafazakar İslamcı erkekleri eleştirmektedirler.

Kadınların ataerkil muhafazakar söylem eleştirileri İslamcılığın kurucu ilkesi olan geleneğe karşı çıkış misyonunun dinamizmini göstermesi bakımından ilginçtir. Bu anlamda kadınların İslam’ı ataerkil gelenekten

arındırma talepleri İslami hareketlerin ve İslami kimliğin kendi “yerel modernite”¹⁸⁹ sini inşa sürecinin de bir parçasıdır.

2000'lere gelindiğinde İslami hareketin toplumsal dönüşümü, İslami aktörlerin seküler evrensel değerlerle kurduğu ilişkiden bağımsız değerlendirilemez. İslami kesimin kendi inançlarını, değerlerini, aitliklerini demokrasi ve insan hakları gibi evrensel seküler değerlerle ifade edebilmeleri, İslami kimliğin siyasal ve toplumsal değişimine yeni bir boyut katmıştır. Dinin ve simgelerinin cemaat aidiyetini vurgulaması yerine bireyselliklerin bir parçası olarak sınırlandırılması, ama bunun yanı sıra kamusal alandaki devlet otoritesinin hakimiyetinin azalması beklentisi, İslamcı toplumsal aktör için gelenek ile modern arasında yeni bir bağ kurma niyetini tanımlayabilir. 2000'li yıllarda İslami aktörlerin kamusal alan ve demokratik sivil toplumla ilişkisi güçlendikçe İslami hareket de dönüşmektedir. Kamusal alan yalnızca içine alan ve dışlayan bir alan değil, karşılıklı etkileşimlerin aktörleri olduğu kadar kamusal alanın kendisini de değiştirmesi söz konusu.¹⁹⁰ Aktörlerin kamusal alan tecrübesi kendi farklılıklarını ifade etmelerine imkan tanırken başkalarının farklılıklarını keşfetmeleriyle aktörün kimliğini değişime uğratmakta, “öteki” ile olan gerilim ve çatışmaları azaltmaktadır.

Aktörün kimliğini belirleyen İslamcılık ve modernlik, seküler değerler ile İslami olan arasında uyum arayışını getirmiştir. Kadın aktörlerin sekülerizme bakışı farklılıklar içerse de geçmiş yılların

¹⁸⁹ Nilüfer Göle, İç İçe Geçişler, Metis, 2008, sf. 88

¹⁹⁰ Nilüfer Göle, “Demokratik Bir Kamusal Alan İçin, Güçlü Bir Sivil Toplum Önkosuldur”(röp.) der. Lütfi Sunar, Sivil Toplumunu Konuşmak, Kaknüs, 2005

İslamcılığına ait tepiksel dışlamalar kaybolmuş, yerini ortak hukuksal alan arayışları almıştır. Kamusal-özel alan sınırlarını ihlal edecek öznel sekülerizmi dışlayan, hukuksal sekülerizmi ise gerekli gören bir anlayış kolektif İslam'ın "saf" ve "bütüncül", totaliter yaklaşımların eleştirisine işaret eder. Sekülerizmin İslami anlayışın kendi içinde barındırdığı statik yaklaşımlar üzerine dışsal bir denetim mekanizma olarak görülmesi ise muhafazakar İslamcılığa yapılan sorgulamanın boyutlarını gösterir.

İslami aktörler laiklik-İslamcılık kutuplaşmalarıyla ortaya çıkan kimlik mücadelelerini demokratik hak ve özgürlük talepleriyle şekillendirerek, seküler bir söylemle aşabileceklerinin farkına varmışlardır. Kadın aktörler başörtüsü yasakları dolayısıyla verdikleri hak mücadelesinde başka kimliklere duyarlı yaklaşımlar edinmişler, sivil toplum örgütlerinde, kadın hakları, çocuk hakları, azınlık hakları gibi farklı alanlarda çalışmaya başlamışlardır. 2000'li yıllarda yükselen sivil inisiyatif ve çoğulcu yaklaşımların etkisi, İslami kimliklerin kendi merkezli tutumunun yerini daha duyarlı tavırların almasında kendini gösterir. Özellikle İslami kadın aktörler İslami hareket içinde ayırmacılığı körükleyen milliyetçi yaklaşımlara, cinsiyet ayırmacılığına önemli eleştiriler getiriyor; farklılıklarla ve karşıtlıklarla bir arada yaşanabilmesi adına demokratik hak ve özgürlük taleplerine sahip çıkıyorlar. Kadın aktörlerin bunu İslami kimlikle, İslam'a referanslarını özellikle vurgulayarak yapıyorlar. İslam'ın "adalet ve zulüm" dikotomisi üzerine kurulu söylemin öne çıkması İslami söylemin bugünkü toplumsal hareketlerin anlam çerçeveleriyle okunmasını sağlamakta ve kolektif kimliği güçlendirmektedir.

İslami hareketin demokratik bir seküler anlayışla uyumlaşması İslam'ın bozulması "protestanlaşması" kaygılarını açığa çıkarıyor. İslami bir duruşun ve İslami bir söylemin bozulması "tehlikesi" aynı zamanda statik bir din anlayışını besliyor. İslami metinlerin yorumlanmasında yapılan "tarihsel okuma" tartışmaları İslami kimliğin modernlikle ilişkisinde farklılığını ortaya ne şekilde koyacağı sorusunu getiriyor.

1980'li yıllarda İslamcılığın ideolojik amaçlı "tebliğ" anlayışındaki değişim hem aktörlerin hem İslami hareketin 2000'li yıllarda kendi sınırlarına çekilişini anlatıyor. 1980'lerde toplumu İslamileştirme aracı olarak dayatmacı bir zihniyete tekabül eden tebliğ siyasal İslam'ın ideolojik söyleminin bir parçasıydı. O yıllarda İslami kolektif idealleri gerçekleştirme aracı olarak aktörü araçsallaştıran ve bireysellikleri görünmez kılan tebliğ anlayışı bugün aktörün kamusal alanda kendi farklılığını sunma ve başkalarının farklılığını kabul etme anlamına dönüşmüştür. Son otuz yılda siyasal İslam yerine kültürel boyutu ile toplumsallaşan bir İslam anlayışının belirmesi, tebliğ kavramının uğradığı anlam değişikliğinde görüldüğü gibi kendi sınırlayan, çoğulcu bir İslami yaklaşımı örnekleemektedir.

Sonuç olarak İslami duyarlılığa sahip kadın aktörler 2000'li yıllarda hem özel hem kamusal alanı dönüştüren yaşam pratikleri içerisindedir. Başörtüsü yasaklarıyla, toplumsal cinsiyet ayrımcılığıyla hem özel hem kamusal alanda mücadele ederek eğitim, meslek edinme gibi haklarına sahip çıkıyorlar. Başörtüsü yasaklarında laik sistemin yanında İslami siyasetin etkisi konusunda geçmişe yönelik öz eleştirel tutumlarıyla cemaat kimliğinden ayrışıyorlar. Kamusal alanda farklılıklarıyla var olup

tanınma talep ediyor bireyselleşmeye önem veriyorlar. 90'lı yıllardan farklı olarak muhafazakar erkekleri eleştirerek özel alandaki gerilimleri ve heterojen yapıyı açığa çıkarıyorlar. Hayat tarzlarını savunusunu sivil toplum mücadelesine dönüştürerek toplumsal çatışmaların kültürel boyutunu öne çıkaran kadın aktörler İslami hareketin dönüşümüne ivme kazandırıyorlar. Bireyselleşmelerin yarattığı özeleştirel tutumlar ve özneleşmeler yoluyla yeni bir İslami söylemin temellerini kuruyorlar.

Kaynakça

Akbulut Neslihan, Hilal Kaplan, Havva Yılmaz. *Henüz Özgür Olmadık*. 13 02 2008. <http://henuzozgurolmadik.blogspot.com/>.

Akbulut, Neslihan. «Ey Cemaat, Alevileri Nasıl Bilirsiniz?»

<http://www.sesonline.net>. 11 06 2009.

http://www.sesonline.net/php/genel_sayfa_yazar.php?Yazar=NeslihanAkbulut&KartNo=53609.

Aktaş, Cihan. «"Bacıdan Bayana".» *Birikim* (Birikim), no. 137 (Eylül 2000): 36-47.

Aktaş, Cihan. "Cemaatten Kamusal Alana İslamcı Kadınlar". Cilt 6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Tarihi* içinde, düzenleyen Yasin Aktay, 826-836. İstanbul: İletişim, 2004.

—. *Kılık Kıyafet ve İktidar*. İstanbul: Nehir, 1991.

—. *Tesettür ve Toplum*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1992.

Amberin, Zaman. «<http://www.taraf.com.tr/makale/897.htm>.» <http://www.taraf.com.tr>. 13 06 2008. (08 25, 2009 tarihinde erişilmiştir).

Arat, Yeşim. «"Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar".» *Yeşim Arat*, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve KadınTürkiye'de Modernleşme ve

Ulusal Kimlik içinde, düzenleyen Sibel Bozdoğan Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.

Asad, Talal. *Sekülerliğin Biçimleri*. Çeviren Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis, 2007.

Aydın, Mehmet. *İslam'ın Evrenselliği*. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000.

Bayraktar, Cemile. «"Mücahid Abi Beni Bildin mi ?".»
<http://www.derindusunce.org/2009/08/11/mucahid-abi-beni-bildin-mi/>. 11
08 2009.

Bayramoğlu, Ali. *Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz*. İstanbul: Tesev, 2005.

Bora Aksu, İlknur Üstün. *Sıcak Aile Ortamı*. İstanbul: Tesev, 2005.

Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil Yayın, 2006.

Böhürler, Ayşe. «"28 Şubat En Çok Kadınları Vurdu."»
<http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/Default.aspx?i=4092&y=AyseBohurler>. 03
03 2007.

Bulaç, Ali. "*İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli*". Cilt 6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, düzenleyen Yasin Aktay, 48-67. İstanbul: İletişim, 2004.

Cohen, Jean. "*Strateji ya da Kimlik; Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler*". İstanbul: Kaknüs, 1999.

Çakır, Ruşen. *Direnış ve İtaat*. İstanbul: Metis, 2000.

Çayır, Kenan. «“Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu”» *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, düzenleyen Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 1999.

—. ”*Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni sosyal Hareketler*”.
Düzenleyen Kenan Çayır. İstanbul: Kaknüs, 1999.

—. *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Çiğdem, Ahmet. “*İslamcılık ve Türkiye Üzerine Bazı Notlar*”. Cilt 6, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* içinde, düzenleyen Yasin Aktay, 26-33. İstanbul: İletişim, 2004.

Durudoğan, Hülya. «”Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın”» *Cinsiyetli Olmak* içinde, düzenleyen Zeynep Direk. İstanbul: YKY, 2007.

Emre, Akif. «Başörtüsü Kadın Sorunu mudur ?»
<http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/Default.aspx?i=9533&y=AkifEmre>. 26 2
2008.

Fraser, Nancy. «“Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek:Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”» “*Kamusal Alan*” içinde, düzenleyen Meral Özbek. İstanbul: Hil Yayın, 2004.

Goffman, Erving. *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*. Çeviren Barış Cezar. İstanbul: Metis, 2009.

Göle, Nilüfer, röportaj yapan Lütfi Sunar, Uğur Kömeçoğlu Çayır Kenan. «"Demokratik Bir Kamusal Alan İçin Güçlü Bir Sivil Toplum Ön Koşuldur."» *Sivil Bir Kamusal Alan*. İstanbul: Kaknüs, (2005).

Göle, Nilüfer. «"Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak"» *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde, düzenleyen Nilüfer Göle. İstanbul: Metis, 1999.

Göle, Nilüfer. «"Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı"» *Nilüfer Göle, "Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik AraTürkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, düzenleyen Sibel Bozdoğan Reşat Kasaba. İstanbul: Türk Tarih Vakfı, 1998.

— *İç İçe Geçişler*. İstanbul: Metis, 2009.

— *Melez Desenler*. İstanbul: Metis, 1999.

— *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis, 1991.

Kentel, Ferhat. "1990' ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entellektüeller". Cilt 6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, düzenleyen Yasin Aktay, 721-735. İstanbul: İletişim, 2004.

Keyder, Çağlar. «"1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu"» *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, düzenleyen Sibel Bozdoğan Reşat Kasaba. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Keyman, Fuat. «"Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme"» *Doğu Batı*, 2003: 119-136.

Kömeçoğlu, Uğur. «“Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete ilişkin Mekansal Bir Etnografi”» *Doğu Batı*, no. 23 (2003): 39-78.

Kurtoğlu, Zerrin. *"Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset"*. Cilt 6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, 201-216. İstanbul: İletişim, 2004.

Mardin, Şerif. " *Modern Türk Sosyal Bilimciler Üzerine Bazı Düşünceler*".
Düzenleyen " Modern Türk SosyReşat Kasaba, Sibel Bozdoğan Şerif
Mardin. İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.

—. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim, 1983.

Metiner, Mehmet. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi*. İstanbul:
Karakutu, 2008.

Özkan, Fadime. *Yemenimde Hare Var*. İstanbul: Elest, 2005.

Pierre Bourdieu, Loic J.D.Waquant. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin
Cevaplar*. İstanbul: İletişim, 2001.

Ramazanoğlu, Yıldız. «“Yol Ayrımında İslamcı ve Feminist Kadınlar”»
Kadının Tarihi Dönüşümü içinde, düzenleyen Yıldız Ramazanoğlu.
İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Reşat Kasaba, Sibel Bozdoğan. *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*.
İstanbul: Tarih Vakfı, 1998.

Sennett, Richard. *Kamusal İnsanın Çöküşü*. Çeviren Abdullah Yılmaz Serpil
Durak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.

Sever, Metin. *Türban ve Kariyer*. İstanbul: Timaş, 2006.

Şişman, Nazife. *Başörtüsü*. İstanbul: Timaş, 2009.

—. *Kamusal Alanda Başörtülüler; Fatma Karabıyık Barbarosoğlu ile Söyleşi*. İstanbul: Timaş, 2004.

Tekeli, Şirin. «"1980'lerin Türkiye'sinde Kadınlar".» *Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, düzenleyen Şirin Tekeli. İstanbul: İletişim, 1995.

Tezcan, Demet. *Bir Çığır Öyküsü Şule Yüksel Şenler*. İstanbul: Timaş, 2007.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. Çeviren Hülya Tufan. İstanbul: YKY, 2002.

Touraine, Alain. *"Toplumdan Toplumsal Harekete"*. İstanbul: Kaknüs, 1999.

—. *Demokrasi Nedir?* Çeviren Olcay Kunal. İstanbul: YKB, 2004.

Tuksal, Hidayet Şefkatli. «"Başörtüsü Hikayeleri".» *İslamiyat III*, no. 2 (2000): 131-144.

Yavuz, M.Hakan. *"Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Gelenek"*. Cilt 6, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, 591-603. İstanbul: İletişim, 2004.